159571

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARINDA BİREY-DEVLET İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Fatih DEMİRCİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Atilla YAYLA

Ankara – 2005

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Fatih Demirci'ye ait KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARINDA BİREY-DEVLET İLİŞKİSİ adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Ana bilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza
Başkan
Prof. Dr. Burhan AYKAÇ

İmza
Üye
Prof. Dr. Atilla YAYLA (Danışman)

İmza
Üye
Prof. Dr. İhsan Duran DAĞI

İmza
Üye
Prof. Dr. M. Naci BOSTANCI

İmza
Üye
Prof. Dr. Mümtaz'er TÜRKÖNE

ÖNSÖZ

Bireyin devletle ilişkisi, siyaset felsefesinin en temel noktalarından biridir. Bu ilişkinin yeterince sağlıklı olmadığı durumlarda siyaset de bir kördüğüm hâlini alabilir. Nitekim, tarihsel süreç içinde meydana gelen pek çok kördüğüm, toplum sözleşmesi teorilerini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle, biz bu çalışmamızda toplum sözleşmesi kuramlarını özellikle devlet-birey ilişkisi açısından ele aldık ve konuyu beş bölüm halinde inceledik. Birinci bölümde devlet-siyaset-birey ilişkisini ele aldık. Devletin tanımını, mahiyetini, devletin doğuşuyla ilgili tezleri, siyasetle devletin konumunu ve bireyin bütün bu ilişkiler içindeki yerini inceledik. Özellikle devlet-birey ilişkisinin kısa bir tarihini, Rönesans ve Reform'dan sonraki dönüşümü de vurgulayarak özetledik. İkinci bölümde, siyaset felsefesinde toplum sözleşmesini, bir siyasal felsefe aracı olarak toplum sözleşmesi kuramını, bir eleştiri yöntemi olarak toplum sözleşmesinin kulanılmasını, ütopyalarla ilişkilendirerek anlatmaya çalıştık. Ayrıca, toplum sözleşmesinin anlamını, oyun teorisiyle ilişkisini, tarihsel boyutunu, dinsel ve tarihsel kökenini, daha sonra da toplum sözleşmesiyle ilgili eleştirileri belirtmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde, klasik toplum sözleşmesi kuramlarının ilki olan Hobbes'un sözleşme teorisini inceledik. Aynı zamanda, incelediğimiz başka bir düşünür olan Locke'un da arka planının büyük bir kısmını oluşturduğu için Hobbes'un fikirlerini oluşturan arka planı biraz genişçe ele aldık. Bunun bir başka sebebi de, bir siyasal düşünür incelenirken genellikle doğrudan onun görüşlerine başvurulmasıyla yetinilmesinin çeştili eksiklikleri barındırmasıdır. Bu nedenle biz, örneğin Hobbes'un görüşleriyle birlikte, onları oluşturan süreci de ele almayı uygun gördük. Zira, metodolojisini veya referanslarını bilmeden bir düşünürün anlatmak istediği şeyi anlamak, kavramlarını çözümlemek mümkün olmayacak veya çok zor olacaktır. Üçüncü bölümde Locke ve Rousseau'yu da aynı şekilde incelemeye çalıştık. Dördüncü bölümde ise, sözleşme kuramcılarının görüşlerinden yola çıkarak nasıl bir

birey, toplum ve devlet modeli öngürdüklerini belirtmeye çalıştık. Son bölümde ise, kısa bir sonuç ve değerlendirme yaptık.

Bu tezin hazırlanmasında emeği geçen herkese, teorik içeriği zengin bir konu seçmemi sağlayan ve tez boyunca özellikle yöntem ve içerikle ilgili değerlendirmelerde bulunarak görüş ve önerilerini esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Atilla YAYLA'ya, her türlü destek, sabır ve yardımları için babama ve eşime şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

Evrenin merkezinde insanın var olduğu, eskiden beri öne sürülen bir görüştür. Buna göre, en azından maddî düzeyde, varlık zincirinin son halkası insandır ve insandan sonra başka bir halka yoktur. Bu felsefî gerçeği kozmolojiye uyguladıkları için, dünyayı evrenin merkezi, insanı da dünyanın merkezi olarak gören Ortaçağ Kilise felsefesini belirli sınırlar içinde mazur görmemiz belki de mümkündür. Oysa bu anlayışı siyasal felsefeye uygulamamızda bir sakınca olmasa gerektir. Ayrıntılarda elbette farklılıklar taşımakla birlikte, her siyasal felsefenin son tahlilde insan ve birey merkezli olması gerektiğini söylemek bir totoloji olarak görülmemelidir. Tutkuları, yetenekleri, eksikleri, kusurları, arzuları ve kapasiteleriyle insanı merkez almayan siyasal felsefelerin insanlık için nasıl vahim sonuçlar doğurduğunun tarih şahididir. Kısaca, devlet-birey ilişkileri, incelenmesi ihmal edilmemesi gereken hayatî bir konudur ve bundan dolayı biz de devlet-birey ilişkilerinin bir boyutunu, bugünkü siyasal felsefeler üzerindeki derin etkileri zaman zaman unutulmuş olan toplum sözleşmesi kuramlarındaki devlet-birey ilişkilerini incelemenin faydalı olacağı kanaatine vardık.

Bugün incelediğimiz pek çok sorunun temelinde devlet-birey ilişkileri sorunu vardır. Bu nedenle, bu sorunları hem keşfetmek hem de çözmek için, bu ilişkinin çeşitli boyutlarda incelenmesi zorunludur. Oysa, siyasal ilişkilerle ilgili inceleme ve araştırmalar, ya çoğunlukla devletin gruplarla ilişkisi veya kökeninde devlet-birey ilişkisinin olduğu çeşitli tartışma ve olguların sonuçları üzerine odaklanmaktadır. Bu tür incelemelerin önemini küçümsemek elbette yanlış olmakla birlikte, siyasal ilişkinin merkezinde yer alan esas unsurun, devletin bireylerle olan ilişkileri olduğunu unutmamak ve ihmal etmemek gereklidir. Vergi oranlarından din-devlet ilişkisine kadar hemen her konuda ortaya çıkan sorunlar aslında devlet-birey ilişkisinin niteliğiyle ilgili sorunlardır. Dolayısıyla, bu ilişkiyi en azından teorik düzeyde sağlıklı bir düzleme oturtmadan, bu ilişkinin yansımalarının ortadan kaldırılmasını beklemek anlamlı olmayacaktır.

Devlet-birey ilişkisi sağlıklı bir yapı üzerine inşa edildiği zaman, devletin diğer her türlü ilişkisinin de sağlıklı bir yapıya kavuşabilmesinin çok kuvvetle muhtemel olduğu görülecektir. Bunun için, kanaatimize göre, ya bu tür ilişkilerin incelenmesine ağırlık verilmeli ya da diğer ilişkiler incelenirken bu yön ihmal edilmemelidir. Sözleşme kuramları da temelde, devlet-birey ilişkisiyle ilgili tezler ileri süren bir teoridir ve bir yönüyle, özelikle Ortaçağ siyaset felsefesinde yaygın olan iktidarla ilgili çeşitli kutsallık teorilerine, örneğin "kralın kutsal hakları" doktrinine bir meydan okumadır. Bireylerin kendi elleriyle var ettiği bir düzen olan devletin, onlara karşı sorumsuz ve aşkın bir konumda olmasına karşı bir itirazdır toplum sözleşmesi kuramları. Çünkü sözleşme, teorik açıdan, en azından hukukî düzeyde bir eşitliği, pazarlık sürecini ve karşılıklı taahhütleri içerir. Bu karşılıklılık, aynı zamanda taraflardan birinin aşkın konumda olmadığının da göstergesidir. Öyleyse, uzun tarihsel süreçte görüldüğü üzere, birey böyle bir kollektif bütün için var değildir, bilakis her kollektif bütün gibi devlet de birey için vardır.

Bu tezi hazırlamaktaki amacımız da, günümüz demokrasi anlayışlarına da büyük oranda etkide bulunmuş olan klasik toplum sözleşmesi kuramlarını, siyaset felsefesi açısından, temelde de devlet-birey ya da başka bir boyutuyla, yöneten-yönetilen ilişkileri bağlamında inceleyerek, günümüzdeki devlet-birey ilişkilerine en azından teorik bir ışık tutmaktı. Bilindiği gibi demokrasi, günümüzün genel kabul gören bir yönetim biçimi olmakla birlikte, özellikle teorik planda, kendi içinde de pek çok yorumları ve versiyonlarını da içermekte ve bu yorumlar, çoğu zaman bir ekol oluşturarak geniş bir etki alanına sahip olmaktadır. Tek başına demokrasi tanımlamasının yetmeyip sosyal demokrasi, liberal demokrasi, hatta radikal demokrasi gibi demokrasiyi çeşitli sıfatlarla tanımlama ihtiyacının ortaya çıkması da buna bağlanabilir. Toplum sözleşmesi kuramlarını inceleyerek, günümüzdeki pek çok demokrasi uygulama ya da anlayışlarının, aslında bu üç sözleşme kuramcısından (Hobbes, Locke, Rousseau) birinin anlayışının uzun süreli bir yansıması olduğunu görmemiz mümkündür. Nitekim, Amerikan siyasal anlayışının büyük oranda Locke'un, Fransız siyasal anlayışının da büyük oranda Rousseau'nun izlerini taşıdığı bilinmektedir.

Günümüzde en yaygın olan ve felsefî düzeyde de en itibarlı yönetim biçimi olan demokrasi, uzun bir teorik ve pratik süreçten geçmiştir. Eski Yunan'dan beri süregelen demokrasi tartışmaları içerisinde çok önemli bir yeri de, "toplum sözleşmesi kuramları" almaktadır. Klasik toplum sözleşmesi kuramları, kendinden önceki ütopyalara benzer bir biçimde kurguladığı toplumsal sözleşme yoluyla yeni bir siyasî argümanın öncüsü olmuş, yeni bir yönetim ve siyaset anlayışının belirmesine büyük oranda katkıda bulunmuştur. Sartori'nin kısa ve öz tanımından yola çıkarsak, otokrasi olmayan, yani iktidarının kaynağı kendisi olmayan anlamına gelen demokraside devlet-birey ilişkisi de temelde, bu felsefenin üzerine kurulur.

Toplum sözleşmesi kuramları, en azından metodolojik olarak, bu anlayışa paralel görüşler üzerine kuruludur. Hükümdar veya yönetici otokratik olamaz, çünkü onu oraya çıkaran şey, temelde eşitlik ve karşılıklı taahhütler içeren bir sözleşmedir. Öyleyse, hem her iktidarın kaynağı halktır, hem de her iktidar, sözleşmenin içeriğiyle sorumlu ve sınırlıdır. Sınırlı ve sorumlu iktidar anlayışının günümüzdeki adı ise, "anayasal devlet veya iktidar" olarak adlandırılır. Dolayısıyla, toplum sözleşmesi kuramlarının, bugünkü modern devlet anlayışına katkıları büyük olmuştur. Toplum sözleşmesi kuramlarının yanında, klasik sözleşme kuramcılarının da, siyasal felsefeye yaptıkları büyük katkılardan dolayı incelemesi büyük fayda sağlayacaktır.

Toplum sözleşmesi kuramı, özellikle 1572 tarihli, binlerce Protestanın Katolikler tarafından katledildiği St Barthelemy Katliamı'ndan sonra Protestan yazarlar tarafından yoğun bir şekilde dile getirilerek, iktidarın "şarta bağlı" olarak görevlendirildiğinin ve sınırlı yetkilere sahip olduğunun belirtildiği bir kuramdır. Eski Ahit'te yer alan Hz. İbrahim'in Tanrı'yla yaptığı sözleşmenin yanında feodal dönemde süzeren ve vassal arasındaki ilişkinin sözleşme niteliğinde olmasına dair dinsel ve tarihsel arkaplan, bu teorinin popüler olmasına yol açmış ve 18. yüzyılın sonlarına kadar etkisini yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun klasik temsilcileri olduğu bu teorinin modern versiyonları da günümüzde yer almakta ve iktidarın kaynağının açıklanmasından öte, devlet faaliyetlerinin sınırlarının ne olması

gerektiğinden, sosyal adalet teorilerine kadar pek çok temel siyasal konular, bu kuram aracılığıyla ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Diğer yandan, toplumun yönetimini esas alması açısından aynı ortak zemini paylaşan toplum sözleşmesi kuramlarının birbirlerinden tamamen farklı sonuçlara ulaşabilmeleri, tek başına kavramsal çerçevenin olguları anlamaya yeterli olmadığını, bu kavramların içeriklerinin de kavramlar kadar önemli olduğunu göstermekte ve bu içerikleri çeşitli açılardan incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle de, zaman zaman kavram analizlerine ve aynı kavramların taşıdıkları farklı anlamları vurgulamaya çalıştık.

Klasik toplum sözleşmesi kuramları, ortaya çıktıkları dönem itibariyle siyaset felsefesinde temel bir paradigma değişikliğine yol açan, kuramcılarına göre değişen farklı yöntemler öne sürmekle birlikte, yönetim anlayışının topluma dayanmasının zorunlu olduğu konusunda hemfikir olan, hatta bu zorunluluğu, bir ast üst ilişkisinden çıkarıp, ancak eşitler arasında yapılması mümkün olan sözleşme anlayışına dayandırmakla, geleneksel yöneten-yönetilen ilişki ve anlayışını, en azından teorik düzeyde değişikliğe uğratan çok önemli kuramlardır. Bu kuramlar kadar önemli olan başka bir şey de aralarındaki farklar olduğu için, bu kuramlar arasındaki farkları incelemek, kuramlardaki devlet-birey ya da yöneten-yönetilen ilişkisiyle ilgili kıyaslama yapmak, günümüzdeki yöneten-yönetilen ilişkisine de belli oranda ışık tutmuş olacaktır.

Buna karşılık, toplum sözleşmeleriyle benzer yöntemi kullanan ütopyaların eleştiri konusu olan yönlerinden birisi, onların gerçekle birebir örtüşmeyen bir "kurgu" (fiction) olmalarıdır. Üstelik bir kurgu olmalarının ötesinde bu kurgunun, çok önemli teoriler için bir altyapı, bir zemin olarak kullanılmasıdır. Bu konuda *Bilimin Arka* Yüzü'nde Adrian Berry, biraz da ironik olmak üzere şunun söylenebileceğini beliritir. Ona göre kurguların gerçekle birebir örtüşmedikleri doğrudur, ancak kurgularla ilgili pek çok tecrübe, zaman zaman "gerçeğe" dayandığı kabul edilen pek çok teoriden daha fazla "kurguların" isabetli görüşe sahip olduklarını göstermiştir. Örneğin, bir kurgu türü olarak "bilimkurgu"larla kıyaslanırsa, tamamen bilimsel verilere dayalı gelecek tahminleri (forecasts) ve yine aynı yöntemle geleceğe yönelik

projeksiyonlarda bulunan fütüristler, nisbeten daha başarısızdır. Tarihin önemli dönüm noktalarını hiçbir fütürist tahmin edememişken, pek çok bilimkurgunun, daha ortaya çıkmadan haber verdiği – tabii ki zihinsel bir spekülasyonla – oldukça çok vak'a vardır.

Hiçbir fütürist, 1973 Arap petrol ambargosunu ve bunun sonucu ortaya çıkan petrol krizini haber verememişken, bilimkurgu yazarları, atom gücünü, uzay uçuşunu, organ nakillerini, nüfus patlamalarını, genetik mühendisliğini ortaya çıkmadan en az otuz yıl kadar önce tasavvur etmişlerdir. Bunun sebebi olarak da, olgulara sıkı sıkıya bağlı olmak zorunda olmayan ütopyacılardaki *özgürlük* ve *düş gücünün* etkisine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle, toplum sözleşmesi kuramlarını incelemek, toplumsal sorunların çözümünde sanıldığından daha fazla yardımcı olabilir. Gerçekçi olmak güzel ama, bazen kurgulara gerçeklerden daha fazla ihtiyacımız olabileceğini de unutmamak gerekir.

TABLO VE ŞEKİLLER CETVELİ

Tablo 1 : İdeolojiler ve Devletin Alanı 32
Tablo 2: Bireycilik Nedir, Ne Değildir? 65
Tablo 3 : Bütüncülük ve Bireycilik Karşılaştırması 69
Şekil 1 : Kopernik Öncesi Ortaçağ Kozmoloji ve Evren Anlayışı..... 140
Şekil 2 : Kopernik'in Güneş Merkezli Evren Sistemi 141
Şekil 3 : Hobbes'un Leviathan Adlı Kitabının Kapak Figürü 210

İÇİNDEKİLER

I. DEVLET-SİYASET-BİREY ÜZERİNE 10

A. Devlet Nedir? Devletin Doğuşuyla İlgili Tezler 11

1. Etimoloji 12
2. Tanım 17
3. Devletin Doğuşuyla İlgili Tezler 24
4. Devletin Mahiyeti 29

B. Siyaset Nedir? Devlet - Siyaset İlişkisi 32

C. Devlet ve Siyaset Karşısında Birey 36

1. Devlet-Birey İlişkisi: Devletin Uzun, Bireyin Kısa Tarihi 39
   a) Ortaçağ 47
   b) Rönesans, Reformasyon ve Sonrası 54
2. Bireyciliğin Kaynakları 67
3. Birey-Grup ilişkisi Olarak Devlet-Birey İlişkisi 69

II. SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUM SÖZLEŞMESİ 75

1. Toplum Sözleşmesi Nedir? 83
2. Toplum Sözleşmesi Kuramlarının Ortak Özellikleri 86
3. Bir Eleştiri Yöntemi Olarak Kurgular (Ütopya Ve Toplum Sözleşmesi) 89
4. Toplum Sözleşmesi'nin Anlamı 95
5. Toplum Sözleşmesi ve Oyun Teorisi 102
6. Toplum Sözleşmesinin Tarihselliği Sorunu 105
7. Toplum Sözleşmesinin Kökeni 108
   a) Toplum Sözleşmesinin Dinsel Kökeni 108
   b) Toplum Sözleşmesi'nin Tarihsel Kökeni 112
   Feodal Sözleşme Geleneği 114
8. Toplum Sözleşmesi Eleştirileri 117

III. KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARI 122

A. HOBBES (1588–1679) : GÜVENLİK İÇİN EGEMENLİK 122

1. Hobbes Döneminde İngiltere ve İngiltere'nin Arka Planı 123
2. Hobbes'un Hayatı 132
   Fransa Ve Kesin Bilgi Arayışı 161
3. Hobbes'un Yöntemi 167
4. Hobbes'un Genel Felsefesi 174
5. Hobbes'un Toplum Sözleşmesi Kuramı 175
   a) Toplum Sözleşmesi Kuramı 178
      (1) Doğa Durumu Ve Sözleşme 178
      (2) İnsan Doğası 181
      (3) Doğa Durumu 188
      (4) Leviathan 198
      (5) Sözleşme (Contract) ve Ahit (Covenant) Farkı 203
   b) Egemen 213
   c) Monarşi Savunusu 219

d) Siyasal Yükümlülük 225
(1) Direnme Hakkı 228

B. LOCKE (1632–1704) : DEVLET BİREY İÇİNDİR 230
1. 17. Yüzyıl Hollanda'sı ve Locke 244
2. Locke'un Yöntemi 250
3. Locke'un Toplum Sözleşmesi 253
a) Doğa Durumu 254
b) Doğa Durumunun Tarihselliği 268
c) Siyasal Yükümlülük 274
4. Din-Devlet İlişkisi ve Hoşgörü 276
Hoşgörünün İstisnaları 285
5. Mülkiyet 287
6. Egemensiz Devlet Anlayışı ve Locke 296
(1) Rıza Kavramı 299

C. ROUSSEAU (1712–1778) : HALK EGEMENLİĞİNE DAYALI ELİTİZM 309

Hayatı 311
1. Toplum Sözleşmesi 316
Doğa Durumu 321
2. Genel İrade Kuramı ve Elitizm 335
Genel İrade 335
a) Egemen 342
b) Yasa Koyucu 344
c) İnsan ve Yurttaş 349
(1) Eğitim 351
(2) Sivil Din 356

IV. TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARINDA BİREYİN KONUMU VE DEVLET 360

A. Birey Anlayışları 360

B. Ürettikleri Devlet Felsefesi 378
Egemenlik Felsefesi 407

C. Toplumsal Hayatla İlgili Görüşleri 419

V. SONUÇ 430

KISALTMALAR CETVELİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.g.t.	:	Adı geçen tebliğ
c.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
Der.	:	Derleyen
Dn	:	Dipnot
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Hazırlayan
No.	:	Numara
Nu.	:	Numara, Number
S.	:	Sayı
s:	:	Sayfa
Sad.	:	Sadeleştiren
Vol.	:	Volume
Yay.	:	Yayınlayan

I. DEVLET-SİYASET-BİREY ÜZERİNE

Kavramlar, dünyayı kavramak için vazgeçilmez araçlardır. Zihin dünyamız kavramlarla örülüdür. Kavramlarla konuşur, kavramlarla düşünürüz, kavramlarla tartışır kavramlarla anlaşır, kavramlarla açıklarız. Onları yer yer bir el feneri gibi kullanıp yeni yerler keşfederek soyut bir fethe çıkar, zihinsel egemenliğimizin sınırlarını arttırırız.

Kavramın ne olduğunu anlamak için Latince'si *conceptus* olan kavram sözcüğünün kendisini incelemekten daha uygunu bulunamaz. Kavram, Türkçe'de *"kavramak"* sözcüğünü andırır biçimde bütünüyle almak, içermek anlamındaki *concipere (cum ve capere)* sözcüğünden gelmektedir. Bundan türeyen *conceptio,* ilk anlamıyla *ana rahmine düşmek* demektir; sonradan insan zihninde genel bir fikrin oluşumuna dönüşür. Onu izleyen *conceptus* ya da kavram, bir nesnenin genel ve soyut biçimde düşünülmesi hâline gelir. Bu yüzden, kavramların nasıl oluştuklarını gösteren en iyi kavram, yine kavramın ta kendisidir. Böylece kavramsallaşma, tarihî bilgiyi, nesnelerin belli belirsiz sezgisiyle yetinmekten kurtaracaktır (1). Kavramlaştırma, insanın zaman ve mekân boyutları üzerindeki sınırlılığını, maddî düzeydeki maruz kalmışlığını, zihin aracılığıyla ve zihin düzeyinde aşması demektir. İnsan kavramlaştırmayı başaramasaydı, örneğin, sadece üşüdüğünde "soğuk", arabayı gördüğünde de "araba" diyebilecekti. Bu anlamda bilimsel bilgi üretmek, içerikleri yine zihinde inşa edilmiş "kavramlar" üretmektir denebilir (2). Diğer bilim türleri gibi Siyaset Bilimi de, bir bilim, en azından bir bilgi türü olarak, kavramlar üzerine kuruludur. Altına bütün siyaset felsefecilerinin imza attığı kesin bir kavramlar listesi olmamakla birlikte hemen bütün devlet felsefeleri bir biçimde *"toplum", "hukuk", "düzen", "şiddet", "devrim", "iktidar", "otorite", "egemenlik", "otonomi" (özerklik), "uzlaşım", "suç ve ceza", "toplumsal sınıf", "mülkiyet", "adalet", "özgürlük", "refah", "mutluluk", "haklar", kamusal çıkar", "ortak yarar"* gibi

(1) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü (Ankara, 1998), 37–38.
(2) Kadir CANGIZBAY : "Dil Vesilesiyle", Düşünen Siyaset, 12 (Ocak-Şubat 2000), 126–131.

kavramları açıklığa kavuşturmak durumundadır (3). "Devlet", "siyaset", "egemenlik", "otorite, "iktidar", "özgürlük" ...vs gibi kavramlar üzerine kurulu olan siyasal bilim de, çoğu zaman bu kavramlarla ve bu kavramlar etrafında oluşan tartışmalarla meşgul olmaktadır.

A. Devlet Nedir? Devletin Doğuşuyla İlgili Tezler

Devlet kavramı, sosyal bilimlerde artık pek popüler bir kavram değildir (4). Siyaset felsefesindeki devlet vurgusuna rağmen, 20. yüzyılın karakteristiklerinden biri, bu kavram hakkındaki felsefî tefekkürde dikkate değer bir gerilemenin varlığıdır (5). Yine de, araştırmaların ilgi ve vurgularındaki değişmelere rağmen, devlet, bütün büyüklüğüyle var olmaya devam etmektedir ve kavramsal yeniden inşaların çok sayıda olması, onu çözmek için yeterli olamamaktadır.

Devletin insanlık tarihindeki en eski ve en köklü toplum kurumlarından biri olduğu (6) hep söylenegelir. Bununla birlikte, devletin mahiyeti ve tanımıyla ilgili görüşlerde bir birlik olduğu söylenemez. Bunun bir nedeni, devletin de diğer sosyal kurumlar gibi sürekli bir değişim olgusu içinde olması, fonksiyonlarının zamanla değişmesi, her farklı bakış açısına ve ideolojiye göre farklı devlet algılamalarının ortaya çıkması ve bunun tanımlara yansımasıdır (7). Nitekim, Andrew Heywood, devleti, kısaca ; *"belirli bir toprak parçasında genellikle zor kullanma gücünü tekelinde bulunduran egemen gücü inşa eden birlik"* (8) olarak tanımladıktan sonra, kimin devleti nasıl gördüğüne, hangi ideolojinin devleti nasıl algıladığına daha çok yer vermiştir. Buna göre, liberaller için devlet, toplumdaki yarışan çıkarlar ve gruplar arasında tarafsız bir hakemdir ve toplumsal düzenin hayatî bir garantisidir. Muhafazakârlar, devletle, otorite, disiplin ihtiyacı ve toplumu kaostan ve düzensizlikten koruma arasında bağlantı kurarlar, bu yüzden

---

(3) Sarp Erk ULAŞ: Felsefe Sözlüğü (Ankara, 2002), (Hazırlayanlar. A.Baki GÜÇLÜ, Erkan UZUN, Serkan UZUN, Ü. Hüsrev YOLSAL), 369.
(4) J. P. NETTL : "The State As A Conceptual Variable", The State, Crititcal Concepts (New York, 1994), Volume I, 9.
(5) Norman BARRY: Modern Siyaset Teorisi, Çev. Mustafa ERDOĞAN, Yusuf ŞAHİN (Ankara, 2003), 65.
(6) İsmail COŞKUN: Modern Devletin Doğuşu, (İstanbul, 1997), 15.
(7) Servet KARABAĞ: Mekânın Siyasallaşması (Ankara, 2002), 9.
(8) Andrew HEYWOOD: .Political Ideologies, An Introduction (London, 1998), 338.

onların geleneksel tercihi, güçlü devletten yanadır. Sosyalistler, birbirine zıt devlet görüşlerini benimsemişlerdir. Bazıları, ham Marksist inançtaki devletin sınıf egemenliğinin bir aracı olduğu görüşüne uygun olarak devleti ekonomik eşitsizliği desteklemek için kullanılan bir baskı aygıtı olarak görür, diğerleri ise, devleti ortak iyinin tecessüm etmesi olarak kabul ederler. Anarşistler, gereksiz bir kötülük olduğuna inanarak devleti tümüyle reddederler. Faşistler, İtalyan geleneğinde, devleti ulusal topluluğun farklılaşmamış çıkarlarını yansıtan üstün ahlâkî bir ideal olarak görürler. Feministler, devleti, kadınları dışlamaya veya kamusal ya da siyasal yaşam alanlarında ikinci dereceye koymaya hizmet eden ataerkil (erkek egemenliği) iktidarının bir aracı olarak görürler. Fundemantalistler ise, devleti, toplumsal, ahlâkî ve kültürel canlanmanın bir aracı sayar (9).

Bunlara benzer farklı yaklaşımlardan dolayı devlet, siyaset bilimindeki en zor kavramlardan biri hâline gelmiştir. Bazı bilim adamlarına göre siyaset bilimi (disiplini), tümüyle devletle ilgilidir. Bazılarına göre ise, siyaset, devlet alanı dışındaki sosyal bağlamlarda var olur ancak. Bu tür tartışmalardaki en katı problemlerden biri, üzerinde çalışılan konunun ne olduğu konusunda çok az bir anlaşmanın ve uzlaşmanın olmasıdır. Devlet, yönetim kurumlarının meydana getirdiği bir beden mi, bir yasal kurallar yapısı mı, toplumun bir türü mü, yoksa sivil (medenî) bir varoluş hakkındaki değerler ve inançlar bütünü müdür? Bu ve benzeri sorular, devlet incelemelerinde sorun olmaya devam etmektedir (10).

1. Etimoloji

Devletle ne kastedildiği, devletin ne anlama geldiği, sürekli bir tartışma konusudur. Siyasal alanda yoğun bir biçimde kullanılmasına rağmen devlet (state), şaşırtıcı bir şekilde, saydam değildir. Kelimenin türeyişi (state) karmaşıktır ve pek çok kültürde (özellikle erken dönem Ortaçağ Avrupası'nda) hangi kelimenin "devlet" (state) olarak ifade edilmesi

---

(9) Andrew HEYWOOD : a.g.e., 190.

(10) Andrew VINCENT : "Conceptions of the State" , Encyclopedia of Government And Politics, Ed: Mary HAWKESWORTH and Maurice KOGAN, Volume I, (London and New York, 1992), 43.

gerektiğini belirlemek zordur. Oysa, onu negatif olarak tanımlamak, yani ne olmadığını söylemek nisbeten kolaydır: Örneğin devlet, sadece hükümete denk değildir. Hükümetler devleti değiştirmeden gelir ve giderler, en azından demokrasilerde (11). Devlet, toplum, topluluk, egemenlik ve hükümet gibi çok sayıda siyasal kavramlarla karmaşık bir ilişki içindedir. Dolayısıyla bunlardan hiçbiri devlete denk değildir. Bu kavramlardan pek çoğu, devletin belirli görüşleriyle uyumlu olan anlamlara sahiptir. Örneğin, devletin, kendi içinde bütün birlik ve toplulukları oluşturduğu söylenebilir. Bu anlamda, toplum devletten farklı değildir, devlet her şeye eşittir. Toplum, devletin bir yönünü oluşturur. Bu tür bir devlet yorumu, Marksist yaklaşımda özellikle Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* ile ilgili çalışmasında görülür. Devlet iktidarı ile devlet aygıtı arasında bir ayrım yapan Althusser, devletin baskı aygıtının yanında, fakat ondan oldukça farklı olan devletin ideolojik aygıtlarıyla tüm toplumsal yapıyı kuşattığını dile getirir (12). Diğer yandan, eğer egemenliğin, devleti belli amaçlar için var eden halka ait olduğu kabul edilirse, durum tersine dönmekte, toplum devletten bağımsız bir şekilde, ona göre öncelik kazanmaktadır. Benzer şekilde, pek çok çoğulcu yazarın benimsediği üzere, bu durumda devlet, hükümetle eşanlamlı olarak görülmekte veya hükümetten farklı olarak otoriteye o sahip olmaktadır (13).

İngilizce'deki devlet anlamına gelen "state" kelimesi, Latince *stare* (to stand) ve *status* (durmak ya da durum) dan gelir. Sözcük Latince stare'in (ayakta duruş) "status"a dönüşmesiyle oluşmuştur (14). Ancak, devlet (state) teriminin yaygınlık kazanması yavaş olmuştur. Terimin yüzyıllar içindeki kullanımında da, açıklık ya da tutarlılık yoktur. Bu, kısmen yeni deneyimin karmaşıklığından, kısmen de Latince *status* sözcüğünün çok anlamlılığından kaynaklanmaktaydı. Örneğin Ortaçağ'da bu sözcük, mülkiyete ilişkin bir anlam taşıyordu. Bu dönemde kullanılan *status regalis,* hükümdarın otorite ve saygınlığını vurguluyordu. Oysa, Hollanda'nın bağımsızlığından sonra tam

---

(11) David ROBERTSON, Dictionary of Politics (London, 1993), 444.
(12) Louis ALTHUSSER: İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev. Yusuf ALP, Mahmut ÖZIŞIK (İstanbul, 1994), 32–33.
(13) Andrew VINCENT : a.g.m., 44.
(14) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü, 38.

tersi bir anlam kazanarak, bir cumhuriyeti krallıktan ayırmak için kullanılması yaygınlık kazandı (15). Devlet (*state, l'etat, lo stato*) Geç Ortaçağ'ın Avrupa uluslararası diline ait bir terimdir. Bu kelime, Latince bir insanın haklarına saygıyla birlikte statüsü için yasal bir terim olarak kullanılan *"status"* tan gelmektedir (16). Çiçero ve Ulpian gibi Romalı yazarlar, daha sonraki Ortaçağ hukukçuları gibi, *status civitatis* ya da *status regni* terimlerini kullanmışlardır. *Status*'un bu kullanımı yöneticinin durumuna, bir istikrara ya da istikrar için gerekli unsurlara sahip olma gerçeğine gönderme yapar. Durmak (standing) ya da durum (status), genellikle aile, cinsiyet, meslek ve en önemlisi mülkiyet yoluyla elde edilirdi. Burada aynı zamanda *"estate"* kelimesi ile de ince bir bağlantı buluruz. İngilizce "state" (devlet) sözcüğü, gerçekte *"estate"* sözcüğünün kısaltmasıdır. Bu sözcük, bir meslek ya da toplumsal statüyü belirten eski Fransızca'daki *"estat"* ve modern Fransızca'daki *"état"* sözcüklerinin her ikisine de benzer. Gruplar, farklı "status"lar (durumlara) ve böylece "estate"lara (mal mülke) sahiptiler. *"Estates of realm"* (krallık toprakları) da buradan gelirdi. Buna paralel benzerlikler, İspanyolca'daki *"estado"* gibi, diğer Avrupa dillerinde de bulunabilir (17).

12. yüzyıldaki Latince durum, pozisyon, anlamındaki "status" den gelen devlet'in bazı anlamlarının, Ortaçağ İngilizcesi ve Eski Fransızca'daki "estat"den geldiği söylenmişti. "Bir ulusun hükümeti" anlamında ise 1300'ler civarında kullanılan Latince *"status rei publica"* (cumhuriyetin durumu) deyiminden gelir. Federal bir otoritenin altında birleşmiş hükümetler (Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi) anlamında ise 1774'ten beri kullanılır. *"Bir pozisyon içinde bulunmak"* anlamında ise 1590'dan beri kullanılmaktadır (18).

Mülkiyet, rütbe ve aile sebebiyle en yüksek "estate" (statü, sınıf), genellikle yönetici grup ya da kişiydi. En yüksek "estate", potansiyel olarak en

---

(15) Kenneth DYSON : "Devlet",: Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, Editör : Vernon BOGDANOR, Çev. Bülent PEKER, Erhan YÜKSELCİ, Leyla KESKİNER (Ankara, 1999), C.1, 195.
(16) Maurice CRANSTON: A Glassory of Political Terms, A Background Book (London, 1966), 103.
(17) Andrew VINCENT: a.g.m., 43.
(18) http://www.etymonline.com/s11etym.htm

yüksek otoriteye ve güce sahipti. Böyle bir otorite, sık sık düzenin ve kamu refahının garantisi olarak görülürdü. Buna bağlı olarak, aynı kelime kökünden gelen "stability" (istikrar) ile de bir bağlantı kuruldu. Otoriteyi elinde bulunduranlar –en yüksek estate (sınıf, statü)- rütbe işaretleri, miğfer püsküllleri taşırlardı ve bu, gittikçe onların ihtişamını da gösterir oldu. Devletin, bu anlamda, 11. yüzyılda veya biraz daha öncesinde kullanıldığını biliyoruz. Fakat popüler kabul gören yorum çizgisi, daha sonra, devletin yöneten ve yönetilenin üstünde, siyasal ve yasal otoritenin yerini belirleyen bir kamu gücü olarak anlaşıldığı, daha kesin bir kullanımına vurgu yapar. Basit bir biçimde, bu terminolojinin modern kullanıma kadar gelmiş olmasına rağmen bu, bir durma (standing), istikrar (stability) ya da ihtişam (stateliness) meselesi değildir, fakat yeni bir medenî var oluş tipini inşa eden süregelen bu kamu gücünün yeni biçiminin bir tanımıdır (19).

Batı dillerindeki etat, state, stat gibi kelimelerin manası, Latince "durmak, yerleşmek, ikamet etmek" manalarındaki "status"tan gelmekte ve "devlet"i ifade etmekle birlikte, Türk dilindeki "devlet"in kökeni Arapça'dır ve anlamı, "hareket ettirmek, döndürmek, dolaştırmak, işleri çekip çevirmek"tir. Dolayısıyla Latinler, yerleşik olmayan topluluklara, Müslümanlar da işlerini çekip çeviremeyen bir mekanizmaya devlet denmeyeceğini ifade etmektedirler (20). Arapça kökenli bir kelime olarak dönmek, dolaşmak anlamındaki "devl" kökünden gelen devlet (21), (yine aynı kökten gelen "tedavül" de dolaşım anlamındadır) aynı zamanda elden ele geçen iktidar, saltanat anlamındadır. Devlet, önceleri bir hükümdar ya da hükümdar ailesine ait egemenlik ve saltanat anlamında kullanılırken (egemenlik de, ailede elden ele geçerek dönüp dolaşmaktadır), sonraki dönemlerde kapsamı genişleyerek tüm ülkeyi içine alan soyut bir egemenlik ve saltanat anlamında kullanılmıştır.

Batıda 16. yüzyıla gelene kadar modern anlamıyla "devlet" deyimine rastlanmaz. Eski Yunan'da devlet yerine "polis", Roma'da "civitas", veya

---

(19) Andrew VINCENT : a.g.m., 43–44.
(20) Mehmet NİYAZİ: Türk Devlet Felsefesi, (İstanbul, 1999), 23.
(21) Şeref GÖZÜBÜYÜK: Anayasa Hukuku (Ankara, 1994), 9.

"republica", deyimleri kullanılmıştır. Devletin karşılığı olan "stato", 15. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Batıda soyut anlamda devlet kavramını ilk olarak kullanan, 16. yüzyılda Machiavelli olmuştur (22). Modern anlamıyla, "belli bir toprak ve belirli bir halk üzerinde gücü kullanan aygıt" olarak devlet sözcüğü, ilk kez onun yazılarında yer almıştır (23). Machiavelli'nin kullandığı *lo stato* terimi, rejimi ve toprağı korumak için, devlet kurumlarına ve politik toplulukarda düzeni korumak ve örgütlemek amacıyla kontrol aygıtına sahip olan zor kullanma araçlarına emir verme yetkisine sahip olma anlamını taşıyordu. Bu ifadeyle Machiavelli, ona hizmet eden bir devlet aygıtından çok hükümdarın kişisel üstünlüğünü kastetmiştir (24).

"Site devleti" Antikçağ'ın, "evrensel imparatorluk" Ortaçağ'ın merkezî kavramları olduğu gibi, "millî devlet" de, modern siyasî düşüncenin merkezî kavramıdır. Machiavelli bu anlamda modern devlet düşüncesine çok yaklaşmıştır. Devlet (*Lo stato)* terimini, "örgütlenmiş bir kuvvet olarak kendi bölgesinde üstün ve diğer devletlerle ilişkilerinde bilinçli bir yükselme politikası izleyen kurum" (25) anlamında ilk kullanan ve literatüre yerleştiren odur; fakat, kurumlarla değil iktidar ve iktidar için mücadele eden hükümdarlarla ilgilendiği için, onun dilinde devlet kelimesi, hükümet anlamıyla çokça iç içe girmiş, devleti esas itibariyle hükümdar ve onun siyasî, askerî ve idarî makinesi olarak şahsî bir açıdan incelenmiştir (26).

Yüzyıllar içindeki bu süreç sonucunda devlet, 19. yüzyılda iki önemli kavramla birlikte anlaşılmaya başlanmıştır:

- Zor kullanma ve çeşitli aracılar vasıtasıyla belirli bir toprak parçası üzerindeki diğer bütün iktidar merkezlerini korkutabilecek **merkezî bir iktidar**,

---

(22) Nevzat SAYGILIOĞLU, Selçuk ARI, Etkin Devlet, Kurumsal Bir Tasarı ve Politika Önerisi (İstanbul, 2003), 19–20.
(23) Jean PIERRE BRANCOURT : "Estate'lardan Devlete, Bir Sözcüğün Evrimi", Devlet, Derleyen Cemal Bali AKAL, 179.
(24) Oleg KHARKORDIN : "What is The State? Russian Concept Of Gosudarstvo in the European Context", History and Theory, 40 (May, 2001), 211.
(25) Levent KÖKER : "Machiavelli Üzerine", Gazi üniversitesi İİBF Dergisi, 6, 2 (1990), 433.
(26) William EBENSTEIN: Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev. İsmet ÖZEL (İstanbul, 2001), 190.

- Rızaya dayanan bu devletin meşru iktidar yoluyla **otoriteye** dönüşmüş olması (27).

Buna bağlı olarak, 18. ve 19. yüzyıllarda Batı dünyasında bireyin efendi ve devletin de onun hizmetkârı olduğu düşüncesi belli bir başarıya ulaşmıştır. Devletin görevi, yurttaşlarının refahının artırmak ve onların bireysel haklarını kullanabilmelerine yardımcı olmaktır. Oysa, 20. yüzyılın totaliter devletleri, eski anlayışa geri dönmüş ve devletin her şeyin üstünde olduğu, halkın da onun uyruğu olduğu (28) görüşüne dayanmıştır.

2. Tanım

Devlet kavramı, sosyal bilimlerde eski zamanlardan beri tartışılan/araştırılan bir konu olmasına rağmen, her soyut kavramda olduğu gibi, onun tanımlanmasında da birlik olduğu söylenemez. Bu, devletin fonksiyonlarının zamanla değişmesinden ve farklı anlaşılmasından kaynaklanabileceği gibi, onun farklı bilim dallarınca değişik özelliklerinin dikkate alınarak tanımlanması ve farklı akımlarca değişik algılanmasından da kaynaklanabilir. Dolayısıyla devlete, sosyolojik, ekonomik, siyasî, felsefî, stratejik olarak, değişik açılardan bakılınca, farklı anlamlar ifade eder. Başka bir İfadeyle devlet ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi şartlara göre algılanmakta ve tanımlanmaktadır. Bu nedenle devlet kavramını tanımlamak, bazen onun işlevlerini ortaya koymaktan daha zor olmaktadır (29). Ancak, yine de, öncelikle devletle ilgili bazı tanımlara yer vermek, konuyu kavramak açısından yararlı olacaktır.

Devlet tanımı, esasında devletle ilgili tartışmaların önemli bir parçasıdır. Devletin ne olduğu ile ilgili tanım, aynı zamanda onun mahiyeti, sınırı, gücü, yetkisi... vs ile ilgili tartışmaları da içerir. Onun için, her devlet tanımı devletin karmaşıklığını kabul etmek zorundadır (30). Devleti tanımlamak, çok söylendiği üzere, zor bir konudur. Bu, kısmen, onun sivil

---

(27) Roger KING: The State in Modern Society (New Jersey, 1986), 51.
(28) Herbert HEATON: Avrupa İktisat Tarihi, İlkçağdan Sanayi Devrimine Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY (Ankara, 1995), 12.
(29) Servet KARABAĞ : a.g.e., 9.
(30) Gordon MARSHALL: Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman AKINHAY, Derya Kömürcü (Ankara, 1999), 148.

toplumla problemli ilişkisinin doğasından, kısmen de, onun siyasal ve sosyal teorideki tartışmasız öneminden kaynaklanır. Bundan dolayı, devletin uygun işlevlerinin ne olduğu ve toplumla ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerin şekillendirdiği çok sayıda devlet tanımıyla karşılaşırız. Bununla birlikte, eğer kavramsal açıklığın herhangi bir aşamasına ulaşmak istiyorsak, bir devlet tanımı yapmak zorundayız. Belki de en bilinen devlet tanımı, analizlerimize iyi bir başlangıç noktası sunan Max Weber'in geliştirdiği tanımdır (31). Ona göre devlet, *"belirli bir toprak parçasında fiziksel güç kullanımını tekelinde başarıyla bulunduran insan topluluğu"* dur (32). Dolayısıyla, silahlı kuvvetler, kamu hizmetleri yani devlet bürokrasisi, adlî sistem, seçilmiş temsilcilerden oluşan yerel ve ulusal meclisler gibi kurumlar devletin içinde yer alırlar. Batı siyasal düşüncesinde devlet, belirli bir toprak parçasında çoğunlukla kişisel olmayan ve ayrıcalıklı yasal veya anayasal düzen ve yönetim kavramı ile birlikte anlaşılmıştır. Bu tür bir anlayışın ilk ifadesini Roma'da bulabiliriz, fakat 16. yüzyıldaki Avrupa devlet sistemindeki gelişimine kadar devlet, temel ilgi konusu olmamış, Ortaçağ siyasal düşüncesinde de önemli bir unsur hâline gelmemiştir. Belirli bir toprak parçasında, üstün yargı gücüne sahip, yasalarla sınırlanmış iktidar yapısı ile çevrili, kişisel olmayan egemen siyasal düzen düşüncesi, siyasal haklar, yükümlülükler ve görevlerin mülkiyet hakları ile dinî geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğu bir ortamda üstün gelememiştir (33).

Sonuç olarak, devlet, birleşik bir bütün değildir. Tam tersine, kamu politikasının yönü ve kaynakların kullanılması konusunda çeşitli çıkarları temsil eden siyasal eğilimlerin çatışmalarının alanını ve parametrelerini belirleyen bir dizi kurumdan meydan gelmektedir (34). Bazı yazarlara göre kollektif terimi, devleti ya da hükümeti gösterir. Devlet, içinde örgütlü bir hükümetin var olduğu, coğrafi sınırları belirlenmiş, tam bağımsız siyasal bir topluluktur. Diğer yazarlar, kollektif birimi, sınıfsal, kültürel, ekonomik, dinî ve

---

(31) Keith FAULKS: Political Sociology (2000, New York), 20.
(32) Max WEBER: Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha Parla (İstanbul, 1996), 132.
(33) David HELD: Political Theory and The Modern State, Essays On State, Power and Democracy (1989, Oxford), 11.
(34) Gordon MARSHALL : a.g.e., 146.

eğitimsel yönleri olan, devleti ve hükümeti meşru bir otorite kaynağı olarak içerebilen ya da dışlayan bir toplulukla özdeşleştirirler (35). Yönetenlerle yönetilenler aynı doğaya sahip insan türleri olduklarına göre, bu çerçevede devlet, aslında insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme-itaat etme bölünmesinde bir grup insanın diğer grup insana yabancılığı, farklılığı anlamına gelmektedir (36).

Bunların yanında, devlete özgü çok sayıda biçimsel özellikten de bahsedilebilir.

Devletin, içinde yurttaşların yer aldığı belirli bir toprak parçası vardır. Devlet, sınırları içerisindeki bütün yurttaşlar ve gruplar üzerinde otorite iddiasında bulunur ve diğer organizasyonlardan daha kapsamlı hedefler oluşturur. Devletin otoritesi, doğası gereği yasaldır ve genellikle hukukun kaynağı olarak görülür. Devlet, toplumda diğer kurallardan daha genel bir tanınma özelliğine sahip kurallara dayanır. Devletin işlemleri, bürolarda çalışan eğitilmiş bürokrasi tarafından yerine getirilir. Devlet, aynı zamanda ülkedeki güç ve kaynakların maksimum kontrolünü sağlar. Onun tekeli, sadece güç kullanma konusunda değildir: Pek çok devlet, böyle bir tekelin meşruluğunu da iddia eder, özellikle bunun halk tarafından tanınmasını ve kabul edilmesini sağlamaya çalışırlar. Sonuçta, bir devletin üyesi olmak, sivil bir durumu ima eder (37). Devletle ilgili tartışmalarda en az tartışılır olan ise, devletin kurucu unsurlarını içeren, tanımlayıcı anlatımıdır. Devletin **a) Ülke, b) İnsan Topluluğu, c) İktidar** olmak üzere üç ana unsuru bulunduğu konusunda hemen hemen herkesin birleştiği söylenebilir (38).

Bütün bunların yanında devletin karakteristik bir özelliğinden bahsetmek istersek, o da siyasî eşitsizliktir diyebiliriz; yani, bazı bireylere başkalarının yapmasına izin verilmeyen faaliyetleri yerine getirme, vergi koyma, bireyleri zorla orduya alma ve belki daha da önemlisi, hukuk yaratma

---

(35) Donald G. TANNENBUM and David SCHULTZ: İnventors of Ideas (New York, 1998), 16 dn.
(36) Marcel GAUCHET : "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL, 36.
(37) Andrew VINCENT : a.g.m., 44.
(38) Münci KAPANİ: Politika Bilimine Giriş (Ankara, 1989), 35.

yetkisi veren kurallar manzumesinin varlığıdır (39). Bu siyasî eşitsizlik sonuçta devlete, onu diğer kurumlardan karakteristik olarak ayıran üç önemli özellik sağlamaktadır.

En Büyük Yaptırım Gücüne Sahip Oluşu: Devlet, ülke içinde ve dışında en büyük yaptırım gücüne sahiptir. Bir ülke içinde devletin en büyük tüzel kişilik olması ve kendi sınırları içindeki kuruluşlar hiyerarşisinde en üst konumda bulunması, öteki tüm örgütlerin üzerinde bir yaptırım gücüne sahip olması demektir. Kuşkusuz, devletin buyurma ya da yaptırım gücü dediğimiz iktidarı, birtakım kurallar ve cezalarla desteklenir. Bir toplumda devlet en büyük tüzel kişilik olduğuna göre, tüm tüzel kişilikler hiyerarşisinde, devletin tüzel kişiliği en üst konumdadır. En üst sayılan devletin buyruğu da, öteki tüzel kişiliklerin üstünde bulunur.

Vatandaşların Zorunlu Üyeliği: "Devlet"ten başka hiçbir örgüt, üyelerini zorunlu olarak kendisine bağlayamaz. Oysa hiçbir vatandaş, kendi isteğiyle bir devletin vatandaşı olamaz, istediği zaman vatandaşlıktan ayrılamaz. Öteki örgütlerde üyelikten ayrılmak, kişilerin isteğine bağlıdır. Kişiler, koşulları yerine getirmek koşuluyla, herhangi bir örgüte üye olabilirler ya da üyelikten ayrılabilirler. Ancak vatandaşlıktan istifa edilemez, ya da hemen ayrılınamaz. Çünkü her insan, doğduğu zaman kendisini bir ülke içinde ve bir devletin bireyi olarak bulur. Bu anlamda insanlar, devlet dışındaki örgütlere çıkarlarına uygun düşerlerse üye olurlar, çıkarlarına uygun olmazsa üye olmazlar, ya da üyelikten ayrılırlar. Oysa insanlar, benim çıkarıma uygun değil diye istedikleri zaman vatandaşlıktan çıkamayacakları gibi, devletin çıkarına uygun olması nedeni ile hemen o devletin vatandaşlığına da geçemezler. Eğer öyle olsaydı, geri kalmış ya da küçük devletler muhtemelen vatandaşsız kalırdı.

Yasal ve Meşru Olarak Ceza Verme Yetkisi: Devleti öteki toplumsal örgütlerden ayıran bir başka temel özellik de, onun meşru olarak ceza verme yetkisi ve tekelini elinde bulunduruyor olmasıdır. Öteki hiçbir toplumsal

---

(39) Norman BARRY: a.g.e., 66–67.

örgütün yasal ve meşru olarak üyelerine güç kullanma yetkisi yoktur (40). Daha sonraları, popüler bir yorum çizgisi, devletin daha net bir biçimde isim olarak kullanımına vurgu yapar. Bu da, **devletin, yöneticilerin ve yönetilenlerin üzerinde, siyasal ve yasal otoritenin yerini belirleyen bir kamu gücü** olarak anlaşılmasıdır (41).

Devlet, son tahlilde, bütün siyasal kurumların en büyüğüdür. Devlete, bunun için "kurumlar kurumu" denilir. Devlet, amacı, toplumsal düzenin, adaletin ve toplumsal iyiliğin sağlanması olan, belli bir toprak parçası (ülke) üzerinde yerleşmiş bir insan topluluğuna (halka) dayanan ve toprakları üzerinde bulunan her şey üzerinde nihai meşru kontrole (otoriteye) sahip, siyasal bir örgütle (hükümet) donanmış sosyal bir organizasyondur. Devleti, ona benzer kurumlardan ayıran, egemen ve bağımsız olma niteliğidir (42). Aynı şekilde sosyal bilimciler arasında devletin temelde üç unsura sahip olduğu ile ilgili ortak bir kanı vardır. Buna göre devlet üç öğe içerir. **İlk olarak**, devlet bir kurumlar bütünüdür. Bu kurumlar, devletin kendi kadrosuyla yönetilir. **İkincisi**, bu kurumlar, genellikle bir topluma mal edilen, coğrafi olarak sınırlanmış bir toprak parçasının merkezinde yer alırlar. Devlet, içeride ulusal toplumunu gözetmek, dışarıda da, içinde yer almak ve var olmak zorunda olduğu daha geniş toplumlarla ilgilenmek zorundadır. **Üçüncüsü**, devlet, sınırları içinde yönetimi kendi tekeline alır (43).

R. Dahl, devlet kelimesiyle; üstün zorlayıcı araçlarıyla, üstünde yönetme hakkına sahip olduğunu iddia ettiği bütün herkesin güvenliğini, onun kurallarına itaat ettiği ölçüde garanti altına alabilmesiyle ayırt edilebilen çok özel bir birliğin kastedildiğini belirtmektedir (44). Bu doğrultuda devlet, "toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip özel bir kurumlar bütünü" olarak tanımlanmıştır (45). Bu durumda, devletin iki temel özelliğe sahip olduğu söylenebilir: Devlet, meşru zorlama ya da şiddet kullanma tekelini

---

(40) Ali ÖZTEKİN: Siyaset Bilimine Giriş (Ankara, 2000), 27–28.
(41) Andrew VINCENT : a.g.m., 44.
(42) Bülent DAVER: Siyaset Bilimine Giriş (Ankara, 1993),166.
(43) John A. HALL ve John IKENBERRY: Devlet, Çev. Yeşeren Olgu ALİBEYGİL, Murat ŞİPAL (Ankara, 2000), 11.
(44) Robert DAHL: Demokrasi Üstüne Çev. Betül KADIOĞLU (Ankara, 2001), 43.
(45) Gordon MARSHALL : a.g.e., 146.

elinde bulundurur ve devlet, kendi toprakları içinde yaşayan herkesi korumayı taahhüt eder. Bu, devletin tanımı mıdır? Böyle bir iddiaya bir itiraz, uygulama üzerine dikkatli bir gözlemin, gerçek hiçbir devletin bu ideale ulaşamayacağını gösterdiğidir. Buna göre, gerçekte devlet, ne şiddeti tekelleştirebilir ne de topraklarındaki herkesi koruyabilir. Sadece büyük şehirlerdeki cinayet oranlarını ve sıradan vatandaşların kendi kişisel güvenliklerini garantiye almak için almak zorunda oldukları tedbirleri hatırlamak, bunu görmek için yeterlidir. Bazı devletlerin şiddeti tekelleştirmeyi başaramadıkları ve bütün vatandaşlarını koruyamadıkları durumlarda ne denecektir. Bu tür toplumların devlete sahip olmadıkları söylenemez. Fakat öyle görünüyor ki, "devletin iki temel özelliğinden" bahsedilirse, devletle ilgili tanımları yeniden gözden geçirmek zorunda kalınacaktr (46).

Devletin bu üstün konumu ve neredeyse tek başına "güç" kelimesinin bile onu tanımlamaya yetmesi, devlete göre pozisyon alan ideolojileri ortaya çıkarmış ya da ideolojilerin, kendi pozisyonlarını devlete göre tanımlamalarına neden olmuştur. Bu ideolojilerin, devleti tümüyle reddeden, onu meşru olarak kabul etmeyen anarşizmle, onun her yaptığını meşru kabul eden ve benimseyen faşizm ideolojisi gibi iki uç arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Liberal anayasal devletin yükselişi ve yönetilenlere dayalı meşru otorite iddiası kavramı ile temel bir konunun da yükselişe geçtiğini görüyoruz. Üst otoritenin gittikçe artan bir şekilde daha az kalıtsal, kutsal ya da tanrısal rütbeye dayalı olması, daha çok, yönetenle yönetilen arasındaki ilişkiye dayanması görüşü ağırlık kazanmaktaydı.

Devlet fikri ya da kavramının, Amerikan ve İngiliz tecrübesinde Kıta Avrupa'sına kıyasla önemi azalmıştır. Kamu otoritesinin bileşik ve çoğulcu karakteri, farklı güçlerin ve çıkarların ayrılması ve dengelenmesi görüşü, "devlet geleneği güçlü olmayan" (stateless) İngilizce konuşan toplumlarda, oldukça soyut ve kişisel olmayan bir şekilde sık sık savunulan etkili (powerful) "kamu gücü" ile iç içe geçmiş Kıta Avrupa'sının tam tersidir. Dyson'un

---

(46) Jonathan WOLFF: An Introduction to Political Philosophy (Oxford, 1996), 39–41.

vurguladığı gibi, devletin yaşayan bir varlık olarak tanınmadığı ve dünyayı ayrı bir bütün olarak doğrudan gözlemlenebilir gerçekler olarak gören, soyut politik fikirlere, kavramlara ya da "devlet" gibi doğrudan gözlemin dışındaki hukukî kavramlara daha az hoşgörüyle bakan Amerika ve İngiltere'deki ampirisist ve pragmatist görüşler arasında sembiyotik (farklı yapılara sahip olan ama bir arada yaşayan) bir ilişki vardır. Kıta Avrupa'sında ise, kurumların bilinci gelişmiştir ve devletle yakın birliktelik içindedir. Rasyonalist ve idealist felsefî düşünce yöntemleri, kamu otoritesinin bütüncül ve kurala dayalı doğasını ve devlet kurumlarının yaratıcı ve birleştirici rolünü onaylamayı sağlar (47). Özellikle Fransız devlet modeli, oldukça kurumsallaşmış, farklılaşmış ve otonomlaşmış bir model olarak diğer minimal devlet modellerinden ayrılır. Fransa'da devletin kurumsallaşması, egemen sınıftan farklılaşmaya eşlik etmiştir. Mutlak devlet ya da bürokratikleşmiş devlet, kendisini sivil topluma egemen olan bir makine ve egemen sınıfın bir aracı olmayan bir aygıt olarak sunmuştur (48). Romalıların fethettikten sonra Gallia adını verdikleri Fransa'da Romalıların etkisi, İngiltere'kinden çok fazlaydı. Çünkü Anglo Saksonlar, İngiltere'deki Fransız etkisini silip yok etmişlerdi. Roma yıkıldığı zaman Franklar, bugünkü Fransa'yı ele geçirmişler ve liderleri Clovis'in 496'da vaftiz olmasıyla Fransa koyu bir Katolik hâle gelmiş ve "Kilise'nin en büyük evlâdı" olmuştu. Feodalizm, Fransa'da XI. Louis (yönetimi 1461–1483) ile birlikte mutlakiyete yol açmış ve XI Louis, Fransa'nın toprağını ikiye katlamış, feodal soyluların güçlerini azaltmış, Parlamentoya (Estates-General) aldırmamış ve vergiyi artırmak için kraliyet bürokrasisini artırmıştı. Bu çizgi, Fransa'da üç yüz boyunca devam etmesiyle Fransa, merkezileşmiş bir ülke haline gelmişti. Fransa ayrıca Roma'yla bağlarını giderek artırmış ve İngiltere'nin aksine Vatiikan'la ilişkilerini koparmamıştı. Böylece Katolik Kilise, Fransız monarşisinin destekçisi olmuştu (49). Bu gelenek ise, devletin, kendini yurttaşların hizmetinde gören

(47) Roger KING: a.g.e., 31–32.
(48) Pierre BIRNBAUM : "States, Ideologies, and Collective Action in Western Europe", International Social Science Journal, 32, 4 (November 1980), 674–676.
(49) Michail G. ROSKIN: Countries and Concepts, An Introduction to Comparative Politics (New Jersey, 1998), 84–85.

enstrümentalist devlet anlayışı yerine, ona kendisinden kaynaklanan bir yücelik ve üstünlük atfeden aşkın devlet anlayışı içinde algılanmasına ön ayak olmuştur.

3. Devletin Doğuşuyla İlgili Tezler

İnsanlık tarihindeki devâsa siyasal etkisine rağmen, devletin kökeni hâlâ tam olarak anlaşılamamıştır. Gerçekte, devletin ortaya çıkışıyla ilgili şimdiki teorilerden hiçbirisi, tümüyle tatmin edici değildir; ya bir noktada ya da başka bir noktada hepsi başarısız olmaktadır. Topraklarındaki çok sayıda toplulukları içeren ve vergi toplama gücünde merkezî bir hükümete sahip olan, insanları çalışmaya ya da savaşa çağıran, kanunları ilan eden ve uymaya zorlayan otonom siyasal birim anlamındaki devletin kökeni hâlâ tamamen anlaşılamamıştır (50).

Devletin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenmesine rağmen, insanlık tarihi, her zaman devletlerle birlikte var olmamıştır. Bugüne kadar bulunan ve incelenen fosil kayıtları, Homo Sapiens (51) türünün kırk bin yıl önceye dayanan izlerini gösterirken, ilk devletin izlerinin, ancak M.Ö. 3000 yılı civarında, başka bir görüşe göre de M.Ö 4000 yılı civarında Mezopotamya'da (52) olduğunu ortaya çıkarmıştır. Yani, insanlık tarihinin büyük bir kısmı devletsiz olarak geçmiştir (53).

Devletin ortaya çıkışı ile ilgili tarihsel bilgiler, net bir görüş ortaya atacak kadar belirgin olmadığı için, eldeki veri ve işaretlerden yola çıkılarak çeşitli tezler ileri sürülmüştür. Ancak, peşinen reddedilmesi gerektiği ileri sürülen görüşler de vardır; devletin ırksal bir temele dayandığı, insan "deha"sının bir eseri olduğu ya da "tarihsel bir kaza (rastlantı)" sonucu ortaya çıktığı ve yükseldiği tezleri, devleti, metafizik ya da tesadüfî bir şey yapmakta ve böylece bilimsel anlamda onu kavramamıza ve anlamamıza imkân

---

(50) Robert L. CARNEIRO : "A Theory of the Origin of the State: Tradititonal Theories of State Origins are Considered and Rejected in Favor of A New Ecological Hypothesis", The State, Critical Concepts (Edited by John A. HALL (London and New York,1994), Volume I, 433.

(51) Ne yaptığının farkında olan, bilinçli, akıllı insan anlamında insanlık tarihinin ilk dönemlerindeki insanı kasteden terim.

(52) John A. HALL ve John IKENBERRY : a.g.e., 36.

(53) Ali Yaşar SARIBAY: Siyaset Sosyolojisi (İstanbul, 1994), 169.

vermemektedir. Oysa devlet, ne esrarengizdir, ne de tesadüfî. O, bir "deha"nın ya da bir şansın "ürünü" değil, ama düzenli ve belirli bir kültürel sürecin "sonucu"dur, yekpare bir vak'a değil, sürekli tekrarlanan bir fenomendir *. Devletler, farklı yerlerde ve farklı zamanlarda birbirlerinden bağımsız olarak ortaya çıktılar. Uygun şartların oluştuğu yerlerde devlet ortaya çıktı.

Devletin doğuşuyla ilgili teoriler pek çoktur ancak, bunlar temelde iki başlık altında toplanabilir: 1- Gönüllülük Teorileri, 2- Zorbacı (Coercive) Teoriler.

Gönüllülük teorileri, tarihteki bazı noktalara dayanır. Belirli insanlar, kendiliğinden, akıllarını kullanarak ve gönüllü bir şekilde bireysel egemenliklerinden vazgeçtiler ve diğer topluluklarla, devlet olarak adlandırılmayı hak edecek daha büyük bir siyasal birimi oluşturmak üzere birleştiler. Bu teorilerin en bilineni, ***"Toplum Sözleşmesi Teorisi"***dir.

Diğer bir gönüllülük teorisi ise, ***"otomatik"*** olarak adlandırılabilecek teoridir. Bu teoriye göre, tarımın gelişmesi, otomatik olarak gıda fazlalığına neden olmuş, bazı bireylerin tarım üretiminden ayrılarak çömlekçi, dokumacı, demirci, duvarcı... vs olmalarına ve böylece yaygın bir iş bölümü oluşturmalarına zemin hazırlamıştır (54). Yine bu yaklaşıma göre, tarım faaliyetleri, başlangıcından itibaren insan toplulukları arasında belli farklılaşmaların zeminini oluşturmuştur. Bir yanda tarımla uğraşan çiftçi toplumlar, diğer yanda da, göçebe toplumlar. Tarımın başlangıç düzeyinde ve basit seviyesinde bile, çiftçi halklarca üretilen zenginlik, göçebe halkların ilgisini çekmiş, bunun neticesi olarak, göçebe halkların çiftçi toplumların üzerinde kurduğu baskı ve saldırı, onları tedbir almaya yöneltmiştir. Tarım

---

* **Fenomen (Görüngü)** : Genel olarak algının nesnesi, algılanan ya da görünen şey, gözlemlenebilir olan olay ya da olgu. İnsan varlıklarına, doğrudan ve aracısız deneyde ve tecrübede görünen şey. Gözlemlenebilir olan, gözlemlenmeye, deney yoluyla bilinmeye elverişli olan. (Ahmet CEVİZCİ: Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1996, 208.). Dolayısıyla fenomen denince, "kendinde şey" olmayan, yani özneden bağımsız olmayan, özne eliyle işlenmiş nesne anlaşılmalıdır. Fenomen olmanın temel şartı, bu şeylerin anlama yetisince biçimlendirilmiş olmalarıdır. (Sarp Erk ULAŞ: a.g.e., 610). Bu yönüyle devletin bir "fenomen" olarak kabul edilmesi, nitelikleri belirlenemez, esrarengiz ve insanüstü bir yapı olmadığı, bilakis, bilimsel incelemelerin nesnesi olarak, anlaşılmasının mümkün olduğu anlamına gelir.

(54) Roberto L. CORNEIRO : a.g.m., 433-434.

faaliyetlerinin gelişmesinin, toplumlar arasında farklılaşmaya yol açmasının yanında, başka bir sonucu da, bu farklılaşmanın toplumlar arasında çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmasıdır. Toplumun bu çatışmalar içinde varlığını sürdürmesi, toplumu saldırılara karşı koruyan savunma örgütü gibi çekirdek mahiyetinde bazı kurumların doğmasını gerekli kılmıştır. Söz konusu savunma örgütü, toplumun ve toplumlar arası ilişkilerin gelişmesine bağlı olarak "Devlet"e dönüşecek olan kurumun temelini oluşturmuştur. Nitekim sözü geçen saldırıların sürekli olması sonucu, yerleşik toplumda savaş kalıcılaşmış ve bir süre sonra da, geçici savaş başkanları kral haline gelmiştir (55). Savunma örgütü de giderek toplumsal yapıyı devlete dönüştürmüştür.

Başka bir gönüllülük teorisi ise, Karl Wittfogel'in, dünyanın kurak ve yarı kurak bölgelerindeki insanların, daha iyi bir sulama yapmak için köylülerin küçük köylerini birleştirip daha büyük bir siyasal birim kurmalarıyla devleti oluşturduklarını öne sürdüğü *"hidrolik hipotezi"* dir.

Zorbacı teoriye göre, tarih sürecinin yakından incelenmesi yalnızca zorbacı teorinin devletin doğuşunu açıklayabildiğini gösterir. Güç kullanımı ve aydınlanmamış bencillik, otonom köylerden devlete doğru adım adım gerçekleşen siyasal evrimin önderlik ettiği bir mekanizmadır. Bu görüşe göre, savaş, devletin kökeninde yatan temel nedendir. Öyleyse, 2500 yıl önce Heraklit'in söylediği gibi, *"Savaş, her şeyin babasıdır"*. Çeşitli eleştiriler olmakla birlikte, savaşın bir şekilde devletin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı görülür. Tarihsel ya da arkeolojik savaş belirtileri, ilk devletlerin oluşumu sırasında Mezopotamya, Mısır, Hindistan, Çin, Japonya, Yunanistan, Roma, Kuzey Avrupa, Orta Afrika, Polonezya, Orta Amerika, Peru ve Kolombiya'da bulunur ki, bunlar yalnızca en bilinen örneklerdir. Devletin kökenindeki itici güç olmasına rağmen savaş, yine de tek faktör değildir. Hepsinden önemlisi, savaşlar, dünyanın hiç devlet ortaya çıkmayan

---

(55) İsmail COŞKUN: a.g.e., 90–91.

pek çok parçasında da yapılmıştır (56). Kısaca, devletin kuruluşunu tek başına savaşa bağlamak doğru değildir.

Devletin doğuşu ile ilgili ilk bilimsel inceleme, Lewis Morgan'ın 1877'de yayınlanan *Ancient Society (Kadim Toplum)* adlı eseridir. Ondan elli yıl sonra yazan Robert H. Lowie'nin *The Origin of The State (Devletin Kökeni)* eserinde, devletin toplum kadar eski olduğu ileri sürülmüştür. Bir yüzyıldır gerçekleştirilen antropolojik araştırmalar, devletin insanlık tarihinin görece yeni bir aşamasında ortaya çıkan toplumsal bir kurum olduğunu kanıtlamıştır (57). Tarihsel olarak devlet, toplumsal işbölümünü belli bir gelişme düzeyinde, temelde üretim güçlerinin korunması ve geliştirilmesi işlevinin gereği olan görevleri yerine getirmek için kurulmuş ortak organlardan doğmuştur (58).

Devletin kökenini tarihsel gelişim içinde açıklayan kuramları iki başlık altında toplamak da mümkündür.

- Devleti; toplumsal biyolojik ya da doğal bir olgu olarak gören **"olgu"** kuramı,
- Devleti; insan iradesinin bir ürünü sayan, insanı üstün bir değer olarak kabul eden ve özgürlüklerin gelişmesine yardımcı olan **"irade"** kuramı (59).

Devletin kaynağını İlahî hukukta gören, devletin Tanrı tarafından yaratılıp, insanları yönetme yetkisini, bilgi, beceri ve yeteneğini belirli kişi ya da gruplara, özelliklere din adamlarına ve Kiliseye verdiğini ileri süren **"İlahi Hukuk Teorisi"** ile aileyi devletin temeli sayan, toplum ve devletin, ataerkil (pederşahi) bir ailenin, zamanla büyüyüp dal budak salmasıyla devlet denilen büyük topluluklar oluşturduğunu ileri süren **"Aile Teorisi"** "olgu kuramı içinde görülebilir (60).

---

(56) Roberto L. CORNEIRO : a.g.m., 435-436.
(57) Cem EROĞUL: Devlet Nedir? (Ankara, 1999), 58.
(58) Cem EROĞUL : Devlet Nedir ?, 136.
(59) Nevzat SAYGILIOĞLU ve Selçuk ARI : a.g.e., 19.
(60) Toplumumuzda da sık sık kullanılan ***"Devlet Baba"*** anlayışı, bu teorinin bir yansıması olarak görülebilir. Bu anlayış, devleti baba olarak gördüğü için, devlete bir tür aile babasının hakları ve görevlerini verdiğini ima eder. Çünkü hemen hemen her aile yapısı içinde, babanın iki tür işlevi olduğu söylenebilir. Bunlardan biri hak, diğeri de görevdir. Babanın görevi, *"geçim"*i temin etmek, hakkı da *"te'dip etmek"* olarak

Özellikle Marksist kuramın benimsediği sınıf mücadelesini ve toplumsal çıkar çatışmasını devletin doğuşunda temel faktör sayan **"Çatışan ve Uzlaşan Çıkarlar Teorisi"**, toplumun, devletin olmadığı "doğa durumu"ndan bir sözleşmeyle çıkarak devleti kurduğunu ve bu geçiş sırasında toplu halde ve devletle birlikte yaşamanın kurallarını belirleyerek toplumsal bir sözleşme yaptıklarını ileri süren **"Toplum Sözleşmesi Teorisi"** ile, devletin, kuvvetlinin zayıfa, güçlünün güçsüze üstünlüğüne dayandığını, kuvvetlinin zayıfı ezmesi sonucu devletin ortaya çıktığını ileri süren **"Kuvvet Teorisi"** (61) irade kuramı içerisinde sayılabilirler.

Yine birinci kurama bağlı olarak devletin kuruluşunu ailede ya da organizmada bulan teoriler ortaya atıldığı gibi, ikinci kurama göre de, devletin kaynağının kuvvet mücadelesinde ya da ekonomik olaylara bağlı olduğunu ya da kişinin akıl ve iradesinde olduğunu, devletin insan aklının ve muhakemesinin bir sonucu olduğunu açıklayan görüşler ortaya atılmıştır (62). Tezimizin konusu olan toplum sözleşmesi teorisi de, bu kapsamdaki teorilerden biridir.

Devletin doğuşuyla ilgili vurgulanması gereken önemli bir nokta daha vardır ki, o da, devletin yayılmacı özelliğinin diğer devletlerin kurulmasına sebep olması özelliğidir. Devletin kökeniyle ilgili en yaygın açıklamalardan biri, devletsiz toplumlar arasındaki şiddetli çatışmalar sonucunda, bir halkın diğer bir halkı egemenliği altına almasına yol açması tezidir. Devletsiz komşularına göre ticareti daha kolay örgütledikleri ve askerî zaferlere daha kolay ulaştıkları için, ilk devletlerin etkileri çabucak yaygınlaşmıştır. Çünkü, devlet bir kere var olduktan sonra, yayılma, egemen olma ve devlet olmayan topluluklara üstünlük kurma eğilimi taşırlar (63). Bu eğilim, diğer toplulukların

---

adlandırılabilecek terbiye verme ve düzen sağlamaktır. (Kısaca geçim sağlama görevi ve te'dip hakkı). Devlet Baba anlayışını kabul etmek de, bir yandan görev olarak devletin ekonomik alanda iş verme ve geçim sağlamasını, diğer yandan da hak olarak te'dip etme, terbiye verme ve güç kullanmasını içerir.

(61) Ali ÖZTEKİN: a.g.e. 34.

(62) Bu konudaki teorilerinin hem detayları hem de eleştirileri için, oldukça geniş bir şekilde yer aldığı, Recai Galip OKANDAN'ın hacimli ve kendi alanında bir klasik olan Umumi Amme Hukuku (Devletin Doğuşu, Pozitif ve Teorik Gelişmesi, Unsurları), (İstanbul, 1966), 25–112 ss. isimli eserine bakılabilir.

(63) Keith FAULKS : a.g.e., 25.

da devletleşmesine, bir devlet yapısı içinde örgütlenmesine yol açmış gibi görünmektedir. Bu süreç de, devlet sayısının hızla artmasına yol açmıştır. Fakat bu süreç içinde devletin kurucu unsuru çeşitli unsurlara bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Örneğin, Eski Yunan'da ya da Rönesans'ta "kent", devletin dayandığı temelken (kent devleti), günümüzde bu temel, "ulus" olmuştur (ulus-devlet).

4. Devletin Mahiyeti

Gerçekte, savaş ilan eden veya yol yapan bir devletten bahsettiğimizde, devlet dediğimiz şeyin, savaş ilan eden sivil memurlar veya gerçekten yol inşa eden bir grup işçilerden bahsettiğimizin tamamen farkındayızdır. Bireyler, bütün gözlemsel ihtişamıyla görünebilirken, devlet adı verilen varlığı (entity) ampirik olarak göremeyeceğimizin, dokunamayacağımızın, işitemeyeceğimizin de farkındayızdır. "Devlet faaliyeti" dediğimizde genellikle iki şeyi kastederiz: 1- Bir faaliyetin, kamu otoritesinin uygulanmasını ya da resmi gücü temsil ettiğini, 2- Bir faaliyetin, kamu hazinesinden yapılan ödemeyle yerine getirildiğini (64).

Devlet, doğum kaydından ölüm tespitine kadar hayatımızın şartlarını düzenleyen her yerde görünür. Yine de, devletin doğasını kavramak zordur. Özel ve kamusal hayata bu kadar yayılmış olması, onun anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Siyasal ve sosyal teoride, devletin doğasından daha merkezî ve daha çok tartışılan bir şey yoktur (65). Bir toplumsal nesnenin doğasını tanımlayan şey, onun yaptığı iş, yerine getirdiği görev, oynadığı rol, doldurduğu yerdir, kısaca onun işlevidir. Bu bağlamda, devletin yaptığı işe siyaset adı verilmektedir ama, siyasetin tümü devlete ait faaliyetlerden ibaret değildir, yine de, devlet faaliyetlerinin tümü siyaset olarak adlandırılabilir (66).

Fiilen var olan devletlerin karakteristik özelliği, siyasî eşitsizlik üzerine kurulmuş olmalarıdır. Daha önce belirtildiği gibi, bu eşitsizlik, bazı bireylere, başkalarının yapmalarına izin verilmeyen faaliyetleri yerine getirme, vergi koyma, bireyleri zorla orduya alma ve belki daha da önemlisi, hukuk yaratma

---

(64) Oleg KHARKHORDIN : a.g.m., 207.
(65) David HELD: a.g.e., 11.
(66) Cem EROĞUL : Devlet Nedir ?, 39.

yetkisi veren bir kamusal kurallar manzumesini var etme yetkisi verir. Felsefî anarşist R. P. Wolff, varlığı, sırf devlet olduğu için emirler verme yetkisini gerektirdiğinden dolayı, devletin gayri meşru olduğunu ileri sürmektedir (67). Bu noktada karşımıza devletin meşruluğu ya da haklılığı sorunu çıkar. Devlet, meşru mudur? Ya da, başka bir açıdan bakarsak, devlet, toplumdaki güç kullanma ve emirler verme konusunda en üst makam olarak var olduğuna göre, onun varlığı, bireysel özgürlük alanının otomatik olarak daralması ve kısıtlanması demektir. Öyleyse bireylerin devlete "katlanmalarını" haklı çıkaracak bir açıklama, bir gerekçe söz konusu mudur?

Devletin olmadığı durum, siyaset felsefesinde kısaca **"doğa durumu"** varsayımıyla ifade edilir ve bu farazi (hipotetik) durumdan yola çıkılarak da devletle ilgili çeşitli açıklamalar yapılır. Örneğin geleneksel toplum sözleşmesi teorileri, devleti bir şekilde haklılaştırmayı amaçlayan görüşlerden biridir (68). Doğa durumu, 17. yüzyıl siyasal düşüncesinin zorunlu teatral özelliklerinden biriydi. Doğa durumu bazen, hükümetlerin ortaya çıkmasından önce insanların içinde bulundukları durum olarak düşünülmüş, bazen de, yalnızca beşerî durumun gerçekliklerini anlamamıza yardım eden rasyonel bir kurgu olmuştur (69). Devletin var olmadığı ya da henüz kurulmadığı "doğa durumu"nun tasviri, devletin haklılaştırılmasında ya da eleştirilmesinde önemli rol oynar. Doğa durumu anlayışı, geleneksel devlet–birey ilişkilerindeki belirlenmişlik (determination) ilişkilerini tersine çevirmek gerektiğini ifade eder. Bu ilişkiler bundan böyle, toplumdan, sözcüğün gerçek anlamıyla oluşturacağı bireye doğru değil, bireyden sözleşmeyle oluşturduğu toplum ve devlete doğru gider. Antropolojik açıdan bu, insanın kendi varlık koşullarının sonucu değil, yaratıcısı olduğuna vurgu yapar (70). Örneğin, Hobbes'a göre doğa durumu, sürekli bir savaş durumudur. Hobbes'un kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak:

---

(67) Norman BARRY: a.g.e., 66–67.
(68) Jean HAMPTON: Hobbes and The Social Contract Tradition (Cambridge,1999), 256.
(69) K. R. MINOGUE : "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", Siyasi Düşünce Tarihi, Ed. David THOMSON, 65.
(70) Jean Fabien SPITZ : "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003), 263.

"Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur; dolayısıyla savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir" (71).

Görüldüğü gibi, Hobbes'a göre, devleti haklılaştırmanın gerekçesi, devletin var olmadığı doğa durumunun, devletin var olduğu duruma göre olağanüstü düzeyde kötü olmasıdır. Oysa anarşistler, bu teoriyi tamamen reddederler ve üç gerekçeyle devletin olmadığı doğa durumundan devlete geçişin zorunlu olmadığını ileri sürerler. Bir kere, doğa durumunda, kendi çıkarını düşünen varlıklar arasında bile işbirliği gelişeceğini düşünürler. İkinci olarak, insanların devlete ihtiyaç bırakmayacak şekilde doğaları itibariyle iyi olduğunu iddia ederler. Üçüncü olarak da, devletin olmadığı doğa durumunun eksikliklerine çare olarak, siyasal ve sosyal yapılar ve kuralların tasarlanabileceği inancındadırlar (72). Dolayısıyla Yunanca **"anarchos"** (an-archos: yöneteni olmayan) sözcüğünden gelen anarşizm (73) ve anarşistler, hiçbir gerekçenin devleti haklı kılmak için yeterli olmadığını, devletin, niteliği ve tanımı gereği "kötü" olduğunu, toplumun yönetilmeye ve yönetime ihtiyacının olmadığını ileri sürerek her türlü otoriteyi reddederler. Her türlü otoriteyi reddettiği için devleti de, doğası gereği kötü olan "zor"u kullandıkları için reddeden anarşizm, mantık olarak basitçe bireyselliği daha çok arttırma düşüncesindedir (74) ve anarşizmin bu felsefî temelleri, bu yönüyle, liberal yapının ideolojik temelinde de yer alır (75). Bu yaklaşıma yakın bir anlayışa sahip olan liberteryanizm ise, hayatı ve mülkiyeti korumak için gerekli olanın

---

(71) Thomas HOBBES: Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih LİM (İstanbul, 2001), 94.
(72) Jonathan WOLFF: a.g.e., 35–36.
(73) George WOODCOCK : Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, Çev., Alev TÜRKER, (İstanbul, 1996), 14. ; Ana Britanica Ansiklopedisi, C. 2, (İstanbul, 1987), 44.
(74) Emile Benoit SMULLYAN: An Outline Of The History Of Political Theory Part II, (Boston, 1938), 78.
(75) Henri ARVON : Anarşizm, Çev., Ahmet KOTİL (İstanbul, 1994), 17.

dışında bütün devlet faaliyetlerine karşı çıkar. Liberteryanlar, istemeyerek de olsa devletin gerekliliğini kabul ederler ama mümkün olduğu kadar kısıtlanması gerektiğine inanırlar. Örneğin liberteryanlar, güvenli bir otomobil yolculuğunu temin etmek için, trafik kanunlarına ihtiyaç olduğunu kabul ederler. Yine liberteryanlar giyecek, içecek ve barınma sağlayan sosyal programların, hükümete ait alanın dışında olduğuna inanırlar. Yoksullara yardım gibi konuların bireysel bir tercih meselesi olması gerektiğinde ısrar ederler (76).

ÇOK YÖNETİM		AZ YÖNETİM
	Siyasal Teoriler	
Totalitaryanizm	Liberteryanizm	Anarşizm
	Ekonomik Teoriler	
Sosyalizm	Kapitalizm	Laissez Faire

Tablo 1 : İdeolojiler ve Devletin Alanı (77)

B. Siyaset Nedir? Devlet - Siyaset İlişkisi

Aslında Arapça kökenli bir kelime olan "siyaset", kökü itibariyle, at talimi, at eğitimi, at bakıcılığı, anlamlarına gelir (nitekim aynı kökten gelen "seyis" sözcüğü de at bakıcısı demektir ve bununla ilgilidir). Tarihsel süreç içinde ölüm cezasından kurnazlığa kadar çok farklı anlamlarda kullanılmasına rağmen, bugün, en kısa ifadesiyle siyaset, **"ülke, devlet ve insan yönetimi"** olarak anlam kazanmıştır (78). İngilizcesi "politics" olan ve aynı anlamda kullanılan "politika" sözcüğü ise, eski Yunanca'da "şehir anlamına gelen ve aynı zamanda bütün vatandaşların şehir işlerine duyarlı olmalarını talep eden, bunu yapmayanların ise "ilgisiz" ve "ahmak" olarak düşünüldüğü bir siyasi modelin de adı olan "polis" kelimesinden türemiştir" (79). Çünkü Eski Yunan'da "politika" denilince, "Polis"e yani şehir devletine,

(76) Kenneth JANDA, Jeffrey M. BERRY, Jerry GOLDMAN: The Challenge Of Democracy, Government In America, (Boston, 1992), 25.
(77) Kenneth JANDA, Jeffrey M. BERRY, Jerry GOLDMAN: a.g.e., 23.
(78) Bülent DAVER: Siyaset Bilimine Giriş, 3–4.
(79) Atilla YAYLA: Siyaset Teorisine Giriş (Ankara, 2002), 1.

siteye ait işler anlaşılıyordu (80). Polis, basit bir şehir değildir, her şeyin başı ve sonu olan şehir devletini, insanların yurttaşı olmaktan gurur duydukları bir siyasî topluluğu ifade eder. Polis, insanın tüm kaderini kuşatır. Böyle bir toplulukta, bütün yurttaşların şehrin ortak işleriyle ilgilenmeleri hem bir hak, hem de bir görevdir. Öyleyse, politika, şehir devleti (polis) ile ilgili işler anlamına gelmektedir (81).

Siyaset kavramını tanımlamak, hangi toplumsal olguların siyasal nitelikte olduğunu ve siyasal bilimlerin kapsamını belirlemek bakımından önemli olmakla beraber, henüz siyasal bilimcilerin anlaştıkları bir tanım yapılabilmiş değildir. Her tanım, belirli güçlükleri de bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin, pek çok siyasal bilimcinin yaptığı gibi siyasetin bir iktidar mücadelesi olduğu kabul edilirse, tek partinin olduğu otoriter ülkelerdeki seçimleri incelemek anlamsız hâle gelebilir; çünkü seçimler, ülkeyi kimin yöneteceğini belirlememektedir. Bunun gibi, siyaseti, devletle ilgili tüm faaliyetler", ya da "toplumu yönetme sanatı" olarak tanımlamak (82), bu problemleri daha da arttırmaktadır. Siyaseti, kamu düzenini sağlama ve genel yönetimi gerçekleştirme görevini yerine getiren bir temel kurum olarak tanımlamak da mümkündür (83). Fakat, öyle görülmektedir ki, siyasetle ilgili her tanımın eksik bir yanı mutlaka ortaya çıkacaktır. Bunun için, siyaseti tanımlamanın yanında, siyasetin çeşitli boyutlarını farklı açılardan ele alıp incelemek daha faydalı olacaktır.

David Easton'a göre siyaset, toplumsal sürecin bir parçasıdır ve toplumsal süreç de, çeşitli faaliyetlerin bir akış içinde olması, bu faaliyetler kanalıyla sınırlı sayıdaki değerli kaynakların birbiriyle etkileşimde bulunan bireylerce alınıp verilmesi ve bu tür kaynaklara sahip olmanın, bireylerin temel amaçlarını oluşturması olarak görülmektedir. Bu dağıtım sürecinin yapısallaştırılmasının ve istikrarlı kılınmasının, görenekler, değiş yokuş ve emir olmak üzere üç temel yolu olduğunu söyleyen Easton'a göre, herhangi bir ortamda "siyaset"ten söz edilebilmesi için, görenek ya da değiş tokuşa

(80) Bülent DAVER: Siyaset Bilimine Giriş, 5.
(81) "Siyaset", Siyaset, Ed. Mümtaz'er TÜRKÖNE (İstanbul, 2003), 4.
(82) İlter TURAN: Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış (İstanbul, 1977), 6–7.
(83) Mustafa AYDIN: Siyasetin Sosyolojisi (İstanbul, 2002), 19.

dayalı olmayan bir değer dağıtımının mevcudiyeti gereklidir. Görenek yoluyla değer dağıtımı, tüm ilgili kişilerin görüş birliği içinde olmalarını gerektirir. Değiş tokuş sonucu olan değer dağıtımında taraflar eşittir, birbirlerine boyun eğmek yerine anlaşırlar. Buna karşılık "siyaset"e dayalı dağıtımlar, zorunlu olarak bir tarafın diğerinin iradesine tâbi olmasını gerektirir (84). Kısaca, Easton'a göre siyaset, "maddî ve manevî değerlerin otoriteye dayalı olarak dağıtılması sürecidir" (85). Bu süreç, belirli çatışma, mücadele ve kavgalara neden olan bir süreçtir. İnsanlar arasında düşünce, çıkar ve eğilim farklılıklarından doğan çatışma, siyasetin temelini oluşturur. Çatışmanın asıl konusu, toplumdaki değerlerin dağıtılması olduğu için, amacı da iktidarın ele geçirilmesidir. Amerikalı siyaset bilimci Herald Lasswell'in yaptığı siyaset tanımı, siyasetin bu çatışmacı yanına vurgu yapar. Ona göre siyaset, "kimin neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini" belirleyen bir faaliyet biçimidir (86). Bu ve benzeri siyaset tanımları, siyasetin çatışmacı yanına vurgu yapan teorilerdir. Ancak siyaset, tek başına çatışmadan da ibaret değildir.

Siyasetle ilgili başka tanımlar da bulunmaktadır. Örneğin, bir yandan siyaset, "belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli olan koşulları, toplumsal çapta sağlama uğraşı" olarak tanımlanırken (87), diğer yandan, Kenneth Minogue, siyaseti, "bir devlet şeklinde örgütlenmiş, yerleşik bir toplumun hukuk, savunma, dış politika ve benzeri konularda kendisiyle kamu kararlarını ortaya koyduğu karmaşık pratik" (88) olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, siyasetin işlevselliği ile ilgili bir tanım sunmaktadır. Ancak bunun yanında, siyaseti bir ideoloji kavramsallığı çerçevesinde tanımalyan düşünürler de vardır. Örneğin Schmitt'e göre, bir topluluğun en temel siyasal işlevi, başka topluluklardan hangilerinin dost, hangilerinin düşman olduğunu belirlemektir. "Biz" ve "diğerleri" ikileminde dost olarak nitelenen topluluklar, bizim bağımsız ve bölünmemiş bir toplum olarak varlığımızı kabul edenler,

---

(84) Gianfranco POGGI: Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım, Çev. Şule KUT, Binnaz TOPRAK (İstanbul, 2002), 16–17.
(85) İlter TURAN: a.g.e., 7.
(86) Münci KAPANİ : a.g.e., 18.
(87) Cem EROĞUL: Devlet Nedir?, 42.
(88) Kenneth MINOGUE : "Liberal Bir Demokrasi, Hıristiyan Bir Medeniyetten Nasıl Doğdu ?", Liberal Düşünce, 30–31 (Bahar-Yaz 2003), 5.

düşman ise, birlik ve bağımsızlığımızı tehdit edici siyasal faaliyette bulunanlardır. Easton'un siyasal faaliyet olarak gördüğünü Schmitt, siyasetin ikincil işlevi olarak niteler. Bu tanımlardan Easton'unki çok basit, Schmitt'inki ise, gaddarca ve şeytanca görülmüştür.

Bu iki tanımın yanında Catlin'in tanımı, gerçeğe daha yakın görünmektedir. Ona göre siyaset, "insanların birlikte hareket etmek ve rekabet içinde olmak, boyun eğmek ve kontrolü elinde tutmak, bunları gerçekleştirirken de, herhangi bir nesnenin üretilmesi ve tüketilmesi amacıyla değil, diğer insanlarla etkileşimde, kendi isteklerini gerçekleştirmek için faaliyette bulunmayla ilgilidir" (89).

Ancak bütün bu tanımların doğru-yanlış, eksik-fazla pek çok yönleri olabilirse de siyaset, en sonunda gelip, yönetenle-yönetilen arasındaki ilişkiye dayanmaktadır (90). Bir toplumda yönetim şekli ne olursa olsun, bir yönetim ve iktidar işinin, yani yönetim ilişkisinin olduğu yerde, siyaset vardır (91). Yönetenlerle yönetilenler arasında farklılaşma olduğunda devlet ortaya çıktığına göre (92), devletle siyaset arasında doğrudan bir bağ vardır. Yöneten-yönetilen ilişkisi bir hiyerarşi ilişkisi olduğu için, yönetenle yönetilen arasına mesafe konulmasını gerektirir. Despotizmde bu mesafe, yöneticinin Tanrı ya da Tanrısal olarak yorumlanmasından anlaşılır. Kısaca siyaset, son tahlilde, yöneten-yönetilen ilişkisi, modern söylemle devlet-birey ilişkisi ve bu ilişkinin çeşitli boyutları demektir. Yöneten ve yönetilenlerin bulunduğu her yerde, en genel anlamıyla siyaset vardır diyebiliriz. Bu çerçevede siyaset tarihi, bir bakış açısına göre, yöneten ile yönetilen arasındaki mesafenin, ortadan kaldırılmasa da, hiç olmazsa azaltılması için uygun yöntemlerin araştırılması çabası ile doludur (93).

Bu ilişki bir hiyerarşi ilişkisini ifade ettiğine göre, bireyin siyaset tanımındaki yerini incelemek yararlı olacaktır.

---

(89) Gianfranco POGGI: a.g.e. 20–26.
(90) Giovanni SARTORI : a.g.e., 95.
(91) Anthony ARBLASTER: Demokrasi, Çev. Nilüfer YILMAZ (Ankara, 1999), 39.
(92) Lucien SFEZ : "Duguit ve Devlet Kuramı: Temsil ve İletişim", Devlet Kuramı, 407.
(93) Kenneth MINOGUE: Siyaset ve Despotizm, Çev. Ünal GÜNDOĞAN (Ankara, 2002), 46.

C. Devlet ve Siyaset Karşısında Birey

Modern dünya, birey kavramına o kadar aşinadır ve onu o kadar sık kullanır ki, bu, onun, bireyin siyasal önemini sık sık gözden kaçırmasına neden olur. Feodal dönemde, kendi menfaatleri olan ya da kişisel ve benzersiz kimliklere sahip olan bireylerle ilgili çok az bir fikir vardı. İnsanlar daha çok, ait oldukları toplumsal grubun, ailenin, köyün, yerel topluluğun ya da sosyal sınıfın üyeleri olarak görülürdü. Onların yaşamları ve kimlikleri, büyük oranda, bir kuşaktan diğerine çok az değişen grupların karakterleri tarafından belirlenirdi. Feodalizmin çökmesiyle birlikte, bireyler daha geniş bir dizi tercihler ve sosyal imkânlarla yüz yüze geldiler. Belki de ilk defa, kendi menfaatlerini düşünmeleri için, kişisel terimlerle kendilerini düşünmeleri için cesaretlendiler. Örneğin, ailesi aynı toprak parçasında yaşayan ve çalışan bir serf (toprağa bağlı köle), feodalizm sonrasında, "özgür bir insan" hâline geldi ve kim için çalışacağına karar verecek bazı yeteneklerini ya da belki de toprağı tümüyle terk etme ve gelişen şehir ve kasabalarda iş arama fırsatı elde etti. Bu özgürlük duygusunun doğal olarak iki boyutu vardı: Güçlülük duygusunun ve aynı zamanda artan bir yalnızlık ve yalıtım (isolation) sonrasında kaygının artması (94). İnsanlar birey olup özgürleşmişti ama Ortaçağ toplumunun kendilerine verdiği güven ve ait olma duygusunu yitirmişti. Bireyciliğin bu negatif yönüne zamana zaman vurgu yapılarak insanın yalnızlaştığı söylenir, fakat insanların "zorunlu" olarak tâbi oldukları grup ilişkisi yerine modern dönemde, gönüllü kuruluşların ve -sözleşmeci olmayan anlamda- sivil toplumun yükselişini de hesaba katmak gerekir.

Birey kavramı (individual), Latince, *"individuus"*tan gelir ve bölünemez, parçalanamaz anlamını taşır. İngilizce'deki ilk kullanımı 1605'de görülen birey anlamındaki individual, Klasik Latince'deki *individuus*, Ortaçağ dönemi Latince'sinde *individualis'ten gelir ve* "tek, ayrı" anlamında *"bölünemez" (indivisible)* demektir. Bireycilik (individualism) ise, ilk olarak, Alexis De Tocqueville tarafından 1835'te *"Amerika'da Demokrasi"* kitabında Fransızca *individualisme* kelimesinin çevrilmesiyle kullanılmıştır. Kişilik ve ferdiyet

---

(94) Erich FROMM: Özgürlük Korkusu, Çev. Selma KOÇAK (İstanbul, 2003), 52.

anlamına gelen *"individuality"* ise, kişinin karakterlerinin toplamı anlamında 1614'ten beri kullanılmaktadır (95). Tocqueville için bireycilik, sadece sosyal atomculuğun kendine düşkün bir biçimi değil, fakat yurttaşlık ve kamu yaşamının sorumluluklarından bilinçli olarak kurtulmuş olma anlamında daha yeni bir şeydir (96). Eski Yunan'da **'atomon'**, Arapça'da **'şahs'**, Frenkçe'de ise **'individu'** denilen birey, etimolojisinin ima ettiği anlamıyla, kendiliği yok edilmeden parçalanamayan bütün demektir. Örneğin, insan birey olabilir, çünkü, insanın parçaları **'insan'** değildir. Eksiksiz parçalardan oluşan bir bütün, **'insan'**dır, ama taş bölünse, parçalansa da **'taş'** kalacağı için birey değildir * (97). Dolayısıyla, toplumun bölünemeyen en küçük parçası olarak, siyaset felsefesinde "tek insan" anlamına gelen birey, toplumu oluşturan insanlardan her biridir (98). Ancak bu tanım da yetersiz olabilir, birey kavramı, toplumun bir bütün olarak en küçük parçası olmakla birlikte, onun esas ima ettiği şey, irade sahibi bir varlık olarak insandır. İrade ise, özgürlük demektir. Her türlü irade, potansiyel durumda bir enerji demektir, ama belli bir anda bu enerji aktif duruma geçebilir, o zaman bir irade eylemi var denilir. İradî enerjinin aktif duruma geçmesi için herhangi bir dış nedene değil, o iradî enerji unsuruna içkin bir iç nedene ihtiyaç vardır (99). Bu durumda birey, kendi iradesine sahip bir varlık olarak özgür olan kişi demektir.

Gerçekte, **bireyciliğin üç temel bileşeni** olduğunu söylemek mümkündür: *Otonomi, sorumluluk ve yegânelik*. **Otonomi**, bir kişinin bağımsız düşünme, hüküm verme ve hayatını sürdürme kapasitesine gönderme yapar. Buna göre, otonom kişi, kendini büyük oranda diğer insanlara, gruplara ya da kurumlara başvurmaksızını tanımlayan kişidir.

---

(95) http://www.etymonline.com/i2etym.htm

(96) Wilfred M. MCCLAY : "Individualism and Its Discontents", Virginia Quarterly Review, 77, 3 (Summer 2001) 394.

* Birey (İndividual), hem etimolojisi hem de içerik anlamıyla bu açıdan "atom" kelimesiyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. "Thomos" Yunanca parça demektir, olumsuzlaştıran "a" ön ekiyle *"A-thomos"* da parçalanamayan anlamına gelmektedir ve maddenin bir bütün olarak en küçük yapı taşıdır. Bölünmeyen anlamına gelen (individual) birey de, bu anlamda toplumun bir bütün olarak en küçük yapı taşıdır.

(97) Özdemir İNCE : "Birey, Şahs, İndividu", Hürriyet Gazetesi, (9 Mart 2003).

(98) Yıldız KARAGÖZ: Thomas Hobbes ve John Locke'ta Siyaset Felsefesi (Karşılaştırmalı Olarak) Yüksek Lisans Tezi (Erzurum, 1996), 13.

(99) Leon DUGUIT : "Egemenlik ve Özgürlük", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL, 381.

Sorumluluk, bir kişinin kendisinin yaptığı eylemlerinin sorumluluğunu kabul etmesi demektir. **Yegânelik** ise, bir kişinin kendi türünde yalnız bir tane ve yegâne bir varlık olduğunun farkında olması demektir (100). Öyleyse bu yaklaşıma göre, "her insan ayrı bir dünyadır", o halde toplum bireye gerekli saygıyla yaklaşmalıdır (101).

Devlet ve siyasetle ilgili yukarıda yapılan tanımlar ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, geniş anlamıyla siyaset, temel olarak iktidar mekanizmasını veya devletin bireyle ilişkisini odak alan bir faaliyet sürecidir. Fakat bu süreç, eşitsiz bir güç ilişkisi içermektedir. Siyasal iktidar, her zaman birey karşısında daha güçlü bir konumda yer aldığı için, bireyin haklarının tanınmasından özgürlük alanına kadar pek çok konunun siyasî faaliyetle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bu çerçevede, devlet-birey ilişkisi, bireyin devlet karşısındaki konumu, siyasal yönetim biçimlerinin belirlenmesinde en önemli kriterlerden biri hâline gelmektedir.

Bu ilişki biçiminden yola çıkarak rejimleri üç türe ayırmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz: Otokratik, cumhuriyetçi ve totaliter. **Otokratik rejimlerde** kamu çıkarı, devlet tarafından belirlenir, Uyrukların siyasete müdahalesi, şüpheyle karşılanır ve yıkıcı olduğu kabul edilir. Hükümetin rolü, temel olarak vergilendirme, dış politika... vb alanlarıyla sınırlıdır. Özel alanlarda vatandaşlar, hiçbir müdahale olmadan kendi çıkarlarının peşinde koşabilirler.

Cumhuriyetçi rejimlerde, kamu çıkarıyla ilgili farklı grup görüşlerinin yer aldığı anayasal bir süreç olarak devlet, siyasal tartışma süreci aracılığıyla oluşturulur. Hükümet, kamu çıkarını ve herkesin lehine refah standardını sürdürmek için ekonomik ve sosyal alanlara müdahale edebilir. Özel alanlarda vatandaşlar, yine hiçbir müdahale olmadan kendi çıkarlarının peşinde koşabilirler.

Totaliter rejimlerde ise, devlet, herkesi içine alan kamu çıkarını belirler. Siyasal muhalefet, ihanete eşdeğerdir. Özel alan yoktur, iyi

---

(100) Anu REALU, Katı KOIDO, Eva CEULEMANS and Juri ALLIK : "Three Components of Individualism", European Journal of Personality, 16, 3 (May/June 2002), 167–168.

(101) George KATEB : "Democratic Indvidualism and Its Critics", Annual Review of Political Science, 6, 1 (2003), 277.

vatandaşlar toplumun yeniden kurulmasına coşkuyla katılırlar. Resmi ideoloji mutluluğu tanımlar (102).

Bu ilişkiler bağlamında şu sonuca varmamız mümkündür. Devlet-birey ilişkisinde yer alan bütün yönetim ilişkileri, bireyin aleyhine bir **nitelik** taşımamakla birlikte, bu ilişkinin doğasında yer alan eşitsizlik ilişkisi nedeniyle, bu **potansiyeli** her zaman taşımaktadır. Öyleyse, hangi yönetim biçimi altında olursa olsun, bireye dokunulmaz bir alanının tanınması zorunludur. Anayasal yönetim anlayışı da, tarihsel olarak bu nedenle ortaya çıkmıştır.

1. Devlet-Birey İlişkisi: Devletin Uzun, Bireyin Kısa Tarihi

> *"Liberal demokrasiyi inşa eden temel yapı taşı bireydir. Bireyin toplumdan farklı bir aktör olarak tarih sahnesine çıkmasından sonradır ki, demokrasiden söz edilmeye başlanmıştır. Birey, içinde yer aldığı cemaatten, toplumdan özerk, bizatihi bir insan olarak bir değere sahip olarak siyasetin aktörü yani "vatandaş" haline geldikten sonradır ki demokrasi, bütün kuramlarıyla işlemeye başlamıştır"* (103).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, devlet-birey ilişkisinin, daha doğru bir ifadeyle devlet-uyruk (tebaa) ilişkisinin uzun tarihinde birey, uzun süre bir aktör olarak yer almamıştır. Peki, bugün, birey bir aktör konumunda mıdır? Bu soruya bir çırpıda olumlu cevap vermek belki mümkün değildir, ancak tarihin belli dönemlerinde belli oranda aktör olduğunu, bu dönemlerin de genellikle antik döneme değil modern döneme tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Siyaset felsefesinin en temel sorunlarından birisi, insanoğlunun toplum içinde belirli bir düzen içinde yaşama gerekliliğinin doğal neticesi olan iktidar ile iktidarın temeli olan kişi arasındaki ilişki, bir başka deyişle devlet-birey ilişkisidir (104). Bunun için "bireysel haklar" ile "toplumsal sorumluluklar" arasındaki gerilim, siyaset felsefesinin en temel problemlerinden biri olmaya

---

(102) Stephen D. TANSEY: Politics: The Basics (London, 1995), 41.
(103) "Demokrasi", Siyaset, Editör: Mümtaz'er TÜRKÖNE, 215.
(104) Ahmet Melih SARACOĞLU : "Evrensel Özgürlük Alanının İnşasını Yeniden Düşünmek: İnsan Hakları", Türkiye Günlüğü, 68 (Kış 2002), 87.

devam etmiştir (105). Devlet-birey ilişkisi, kavramsal olarak bile, aslında son birkaç yüzyılın konusudur. Çünkü tarihsel süreç içinde bir siyasal otorite ve buna tâbi olan bir uyruk varsa da, modern anlamda bir devlet ve birey yoktur. Dahası, çok uzun bir süre için geçerli olmak üzere, modern anlamda olmasa da bir devlet varsa bile bir "birey" yoktur, uyruk vardır. Uyrukluk, genellikle hak sahibi olmayı değil itaat yükümlülüğünü içeren bir niteliğe sahiptir ve uyruğun her zaman "görevleri" vardır. Bazen, haklarının var olduğu düşünülen yerde bile, bu haklar bir araçsallık taşımaktadır: Siyasal düzenin devam etmesi için bir araçsallık.

Bireyin sosyal, ekonomik ve siyasal hayatta oynayabileceği ve oynaması gereken rol, uzun süre, aktif siyasetçiler ve soyut filozofların kafa karışıklığına sebep olmuş bir konudur (106). Louis Dumont, siyasî kuramları birbirinden ayırt etmek için, onların son tahlilde siyasî bütüne mi yoksa bireye mi önem verdiklerini incelemek gerektiğini belirtir ve bireyin iki anlam içerdiğini ifade eder.

1- Sözün, düşüncenin ve iradenin ampirik öznesi olan ve bir gözlemcinin tüm toplumlarda karşısına çıkan, insan türünden ayrıştırılamaz sabit örnek,

2- Bağımsız, özerk olan ve bu açıdan da esas olarak sosyal olmayan, öncelikle insan ve topluma ilişkin modern ideolojide karşımıza çıkan ahlâkî varlık (107).

Erich Fromm, ünlü çalışması *"Özgürlük Korkusu"*nun uzunca bir bölümünde, Batı'da bireyin ortaya çıkışının hem toplumsal hem de tarihsel sürecini açıklamaya çalışır. Bu bireyselleşmenin bir boyutu, her bir bireyin kendi kişisel geçmişinde yer alan bireyselleşme sürecidir (108). Buna göre birey kavramı ve anlayışı, büyük oranda modern dönemin bir ürünüdür. Modern öncesi dönemde ise farklı bir algılama söz konusudur.

---

(105) Wilfred M. MCCLAY : a.g.m., 391.

(106) William MCGOVERN : "Collectivism and Individualism", Essays On Individuality", Edited by Felix MORLEY (Indianapolis, 1977), 341.

(107) Louis DUMONT :"Bireycilik Üzeine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", Devlet Kuramı, Derleyen Cemal Bali AKAL,142.

(108) Erich FROMM: a.g.e., 31–33.

Devlet ve benzeri hiyerarşik yapıların oluşmaya başladığı ilk devletlerden itibaren, modern anlamda birey kavramının oluşması mümkün olmamıştır. Bu dönemde insanlar daha çok, ait oldukları toplumsal grubun, ailenin, köyün, yerel topluluğun ya da sosyal sınıfın üyeleri olarak görülmüş ve topluluğun bireye her zaman önceliği söz konusu olmuştur. Devletler yükselip çökmüş ama hiyerarşik yapıları çoğunlukla taklit edilmiş ve bu yapı çok az değişikliklerle devam etmiştir. Kısacası, ilk devletlerde birey kavramına rastlamak güçtür.

Batı'da bireye yapılan vurgunun kökeni, klasik İlkçağ'a, özellikle Eski Yunan'da özgür, rasyonel araştırma ve sorgulamanın farklı bir formu olarak "felsefe"nin keşfedilmesi ile Yunan ve Roma'da, sağlıklı bir devlet yapısının sürdürülmesi için, erdemli bireyler olan yurttaşlara olan ihtiyacın önemle belirtilmesine kadar geri gider. Özellikle Helenistik dönemin Epikürcülük ve Stoacılığın kendini yöneten ve kendini kaynak alan ahlak disiplini gibi bireyciliğin diğer öğeleri daha sonra ortaya çıkmıştır (109).

Daha önceki devletlerde olduğu gibi, Eski Yunan'da da birey anlayışı öncelikli değildi. Bir ya da birkaç kent ile kırsal bölgelerinin oluşturduğu bir devlet türü olarak kutsallığı içeren polis, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan kabul edildiği için, polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmek anlamına geliyordu. Yunan insanı için, polisin dışında bir yaşam biçimi düşünmek imkânsızdı. Her Yunanlı, kendini ilk önce bir yurttaş olarak algıladığından, yaşamı polis gerçeğine göre koşullandırılmıştı. Özellikle düşmanlara karşı savaşta kullanılan ve polis içi dayanışma ve düzen duygusunu güçlendirici bir etki yapan askeri *falanj* düzeninin de etkisiyle polisin dışında bireysel varlığın bir anlamı yoktu. Eski Yunan'da kamusal-özel ayrımı yoktu ve bireysel mutluluğun ancak Tanrıların koruması altındaki polis içinde sürdürülebileceğine inanılıyordu (110). Bütün Yunanlıların kendilerini kamu hizmetine vermeleri zorunluydu. Kendini yönetmek demek, bütün yaşamını yönetim olgusuna tâbi kılmak demekti. Her yurttaş, kendini bütünüyle Devlet'e verirdi; savaşta kanını, barışta da zamanını vermekteydi.

---

(109) Wilfred M. MCCLAY : a.g.m., 392.
(110) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa (Ankara, 1994), 14–17.

Kendine bakabilmek için kamu işlerini savsaklayamazdı, tersine, kentin, daha doğrusu devletin iyiliği için kendi işlerini bir tarafa bırakmak zorundaydı (111). Devletin gücüne konabilecek herhangi teorik bir sınırın olmadığı Eski Yunan'da bireyin özgürlüğü, onun geri alınamaz haklara sahip olması değil, devletin karar alma sürecine katılımı anlamına geliyordu (112). Polis, bütünüyle kendi içinde erittiği kişiye, ne bir özgürlük alanı, ne de bir bağımsızlık payı bırakmaktaydı. Onu oluşturan bireylerin tümüyle ona bağlı olması anlamında egemen olan polis'ti. Fakat Sartori'nin belirttiği üzere, polis'in veya kentin özgür olması, bireyin özgür olduğu anlamına gelmemektedir ki, Eski Yunan'da bireyin tamamen yurttaşlığa indirgendiğini söylemek mümkündür. Örneğin Aristotales, insanı, belirli bir bütünün parçası anlamında siyasal bir hayvan olarak tanımlar ve hiçbir biçimde, insanın özel bir kişiliğinin ve kendine özgü özelliklerinin olduğunu kastetmez. İnsan ve yurttaş kelimelerinin aynı anlama geldiği Eski Yunan'da birey için "özel" alan diye bir şey yoktur. Bugünkü özel (private) kelimesi, kökeni olan Latince "privatus"un Yunanca karşılığı olan *"idion"* sözcüğüyle birlikte aynı şeyi işaret ediyordu. Zira, özel anlımına gelen *privatus*, mahrum edilmiş (privare, mahrum etme fiilinden) demekti ve bu terim, toplulukla ilişkisi bakımından bazı eksiklikleri ve noksanları olanları belirtmek için kullanılırdı. Yunanaca'daki *"idion"* ise, daha aşırı biçimde mahrumiyeti ve büyük bir yoksunluğu ifade etmektedir. Buna uygun olan *"idiotes"* sözcüğü küçültücü bir sözcüktür ve yurttaş olmayan, cahil, değersiz ve kaba adam anlamına gelmektedir. Constant'a göre, bu süreç içinde Batı dünyasına birey kavramı, çok açık bir biçimde Hıristiyanlık ortaya çıkaıncaya kadar gelmemiştir. İlk önce Hıristiyanlık'la gelen bireycilik anlayışı, Rönesans, Protestanlık ve modern doğal hukuk okulu tarafından geliştirilmiş (113) ve Batı dünyasına yerleşmiştir.

---

(111) Giovanni SARTORI: Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çev. Tuncer KARAMUSTAFAOĞLU, Mehmet TURHAN (Ankara, 1996), 305.
(112) Moses I. FINDLEY: Antik ve Modern Demokrasi, Çev. Deniz TÜRKER (Ankara, 2003), 102.
(113) Giovanni SARTORI: a.g.e., 309-311.

Eski Yunan'daki bu tür bir anlayışın etkin olmasında, Eski Yunanlıların daha önceki devlet ve toplum geleneklerini sürdürmelerinin de önemli olduğu ileri sürülmüştür. Örneğin, İngiliz tarihçi Martin Bernal, *Black Athena, the Africoasiatic Roots of Classical Civilization (Kara Athena, Klasik Uygarlığın Afriko-Asyasal Kökleri)* adlı hacimli çalışmasında, Yunanistan'ın uzun bir süre, Atina'nın yükselişinden neredeyse iki bin yıl önce, bütün Akdeniz dünyasının entellektüel ve siyasal merkezi durumunda olan Mısır'ın kolonisi olarak kaldığını ileri sürer. Mısır'ın siyasî yapısının, Eski Yunan'daki devlet anlayışını çok derinden etkilediğini belirten Bernal, bu anlayışa, aynı zamanda Lübnan kıyılarına yerleşmiş olan Fenikelilerle, Mezopotamya'nın yine o günkü sakinleri olan Sümerler ve Akadların ve daha pek çok doğulu halk ve milletlerin etkisinin karıştığını da ekler (114). Tarihin ilk otoriter monarşilerinin kurulduğu bu bölgede (115), yöneticilerin tanrısallığı söz konusudur. Mezopotamya'da kral, tanrıların vekili olarak kabul edilirken, Mısır'ın Firavunu piramidin en üstünde yer alan Tanrı-Kral olduğu için ölümsüzdür ve kendisine bağlı olanlara ölümsüzlük bağışlar. Mezopotamya'da olduğu gibi Mısır'da da birey, tümüyle toplumun bir parçasıdır. Özel mülkiyetin söz konusu olmadığı ve bütün ülke, kralın malı olarak kabul edildiği için, bu dönemde birey değil, toplum ve topluluk önemlidir (116). Ancak, yine de, bu aşamada şu noktayı belirtmekte ve ihmal etmemekte fayda vardır: Deniz kenarında yerleşik olan ve ticaret yoluyla dış dünyayla ilişkide bulunan Atina, Eski Yunan'ın en büyük siyasal rakibi, kara ülkesi Sparta'ya göre nisbî olarak daha özgürlükçüydü ve bütün toplumsallığına rağmen, içinde nisbî olarak bireysellik öğeleri barındırıyordu. Örneğin, M.Ö. 1100 yılında yaşadıkları topraklara gelen ve kendilerinden sayıca çok olan nüfusu köleleştiren Sparta'da, bu sistemi devam ettirmek için mutlak bir tiranlık rejimi kurulmuştu; o kadar ki doğduğunda ülkeyi korumak için yeterince savaşçı olamayacağı anlaşılan zayıf bir çocuk hemen öldürülür,

---

(114) Pierre BEAUDET : "Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve Batı'nın İcad Edilmesi", Çev. Kadir CANGIZBAY, Medeniyetler Çatışması, Derleyen: Murat YILMAZ (Ankara, 2001), 309.

(115) Oral SANDER: Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e (Ankara, 1998), 30.

(116) Alaaddin ŞENEL: Siyasal Düşünceler Tarihi (Ankara, 1986), 81–92.

güçlü bir çocuk büyüdüğünde ise, gün boyu spor yapmaya mecbur tutulurdu (117). Oysa Eski Yunan'da Platon ve Aristotales, insanı, toplumsal-siyasal bir varlık olarak algılamakla birlikte, aklı ön plana çıkararak, bireye de azımsanmayacak bir yer vermişlerdir. Çünkü akıl, evrensel olmakla birlikte, bu dünyada ancak bireyler aracılığıyla bir anlam kazanabilmektedir, bilgelik ise, bireysel insana özgü bir niteliktir (118). Dolayısıyla Eski Yunan'da birey anlayışı, sınırlı oranda da olsa mevcuttur ve bu özellik, kısmen Atina'nın yıkılışından sonra daha belirgin bir biçimde ortaya çıkacak, en büyük gelişimini ise Rönesans'ta sağlayacaktır. Hatta, Atina'da sadece bireyselliğin gelişmediği, kendinden önceki tarihsel sürece kıyasla, özgür insanların, sınırlı da olsa bireyselliklerinin farkına vardığı ve yaşadığı (119) görüşü de ileri sürülmüştür. Popper, bu sürecin, Eski Yunan'da, "kabile her şey, birey hiçbir şey" anlayışının egemen olduğu kabileciliğin çözülmesiyle başladığı, insanı asıl ilgi merkezi yapan Protagoras'la birlikte bireyi merkez yapan felsefenin başladığı (120) görüşündedir.

Önce Makedonlar sonra da Roma tarafından boyunduruk altına alınmalarından sonra, Platon ve Aristotales'in Yunan şehir-devletlerinin bilinebilecek yegâne gerçek olduğu anlayışına dayalı felsefeleri ve Yunanlıların kendileri dışındaki "barbarlardan" üstün olduğunu ileri süren öğretiler, imparatorluk çağına uymaz görünmeye başlamıştır. Bu aşamada birey felsefesi de gelişmeye başlamıştır. Şehir-devletinden mahrum kalan birey, artık topluluğun mutluluğuyla değil, kendi mutluluğuyla ilgilenmektedir. Bu da, bireyci felsefenin bir dönem için yaygınlaşmasına yol açacaktır. Devlet-birey ilişkilerini eşitliksizci bir plan üzerine oturtmuş olan, bireyi devletin boyunduruğu altına sokan ve daha önemlisi, mutluluğu gerçekleştirmenin bir aracı olarak *polis*'e (devlete) kişiye oranla öncelik ve

---

(117) Ernst H. GOMBRICH: Dünya Tarihi, Çev. Ahmet MUMCU (İstanbul, 1997), 61–62. Rousseau da, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" adlı eserinde, Sparta'nın bu özelliğine gönderme yaparak, doğanın insanlara, Sparta'nın yurttaş çocuklarına davrandığı gibi davrandığını, sağlam olanları güçlü kıldığını, bütün ötekileri ise yok ettiğini belirtir.

(118) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 363.

(119) Cahit ASLAN: Birey, Toplum, Devlet Kavramlaştırmaları ve Ara Değişken Olarak Etnisite (Adana, 2004), 36.

(120) Karl POPPER : a.g.e., 182.

üstünlük tanıyan Aristoteles'ten (121) sonra gelen bilgelik, artık toplumsal değerlerin düzeltilip yeniden yüceltilmesiyle değil, fakat yalnızca bireyin mutluluğuyla ilgilenir ki, bu, Yunan düşüncesinde büyük bir sapma demektir (122). Bu dönemde yaygınlaşan Stoacılık, bireye bir örgütlü topluluğun üyesi olarak değil, birey olarak yönelir, gücü ve zayıflığı bu özelliğinde bulunur. Ahlâkî açıdan bireye yönelme, sıkı örgütlü şehir devletlerinde olduğu gibi, kişinin kendi topluluğunun yasa ve adetlerine adeta tapınması değil, doğayla uyumlu yaşamasını içerir ve bu uyumu sağlayacak olan da akıldır (123). Yunan Kent devletinin yakın bağlarından kurtulan birey, kendisini, amacı iyi bir hayat değil, kolay idari işleyiş olan gayri şahsî ve herkese ait (res publica) olan Roma'nın yönetim mekanizması içinde buldu. Bunun sonucunda imparatorluk uyruğu olarak birey, bir yandan, yoğun olarak hissedilen bireysellik, diğer yandan da, daha önce olduğundan daha fazla evrensellik arasında uyum sağlamak zorunda olduğu, iki varoluş arasındaydı (124). Bu ortam içinde Stoacılık, bireyin mutluluğun esas almış ve bireyin birinci ödevinin, evrenin her yerinde varlığını duyuran "yasa"ya göre yaşamak (125) olduğunu ileri sürmüştür.

Siyaset felsefesi açısından yeni ve özgün bir düşünce biçimi geliştirmemelerine karşılık Romalılar, somut alanda özellikle hukuk ve iktidar ilişkileri alanında bir model olan "Roma Hukuku"nu geliştirmişlerdir (126). Romalılar, fethettikleri ülkelerde yaşayan bütün insanların eşit haklara sahip bir yurttaş olduğu bir devlet kurmak yerine, fethedilen ülkelerin Roma'ya bağlanarak bir Roma eyaleti yapılması şeklinde bir örgütlenme yoluna gittiler. Bu eyaletlerdeki insanlar, Roma'ya vergi verip itaat ettikleri sürece rahat bırakılırlardı. Ama Romalı yurttaş, eyaletin yerli nüfusundan farklı olarak, Roma hukukuna göre yaşardı. (127). Bu durum, daha sonra siyasal açıdan özgür farklı devletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak bir gelişmeydi,

---

(121) Ayferi GÖZE: Siyasal Düşünceler ve Yönetimler (İstanbul, 1998), 42.
(122) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 357–362.
(123) William EBENSTEIN : a.g.e., 73.
(124) William EBENSTEIN : a.g.e., 69.
(125) Sarp Erk ULAŞ : a.g.e., 1370.
(126) Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 234.
(127) Ernst H. GOMBRICH: a.g.e., 100–101.

çünkü bu yolla Roma'da ilk olarak kamu-özel ayrımını ve hukukunu görüyoruz. Roma'nın egemenliğinde yaşayan insanlar, kamusal olarak Roma'ya bağlılığını sürdürdükten ve yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra, nisbeten özgürdüler. Roma'da devletin yetkisinin evin eşiğinde sona erdiği yolundaki bir anlayışın egemen olduğu (128) görüşü, kamu-özel ayrımının en belirgin göstergelerinden biridir. Eski Yunanlılar, siyasetin özünü, *polis*'e ortak katılım olarak görürken, Romalılar siyasetin amacını, imparatorluğu kurmak ve sürdürmek olarak gördüler. Kısaca, Yunanlılar, Perikles'in cenaze töreni söylevinde belirttiği üzere, özellikle eğitim ve siyasal katılma gibi polisin ortak komünel değerlerine vurgu yaparken, Romalılar, kendi önderlerini, değer yargılarını ve güç politikalarını efsaneleştirip üstün gördüler ve çeşitli yollarla liderlerinin kişiliklerini bir kült (inanç) ve tapını haline getirdiler. Roma'da bağlılık, devlete ya da siyasal topluma değil, neredeyse Tanrısal bir statüye sahip olan sezara ya da öndereydi. Nitekim, imparatorluğun "Dominatus" devrinde imparatorlara "Tanrımız" anlamında "Deus Noster" denilirdi (129). Gerçekte Romalılar, Yunanlılardan bile daha fazla, Roma'nın kurucusu Romulus gibi büyük önderlere ve büyük ve soylu işleri başarmış büyük insanlara saygı gösteriyorlardı. Kişisel çıkardan nefret eden ve siyasal bölünmüşlüğü (grup ya da parti benzeri organların olmasını) siyasî bir tehdit olarak gören Yunanlıların tersine Romalılar, bu tür kişisel çıkarı, iktidarı ve parti rekabetini siyasetin kalbi olarak kabul etmeye ve tanımaya hazırdılar. Siyasal faaliyeti, erdem ya da bilginin araştırılması ve elde edilmesi olarak değil de, öncelikli olarak iktidar ve kişisel çıkar olarak gördüler. Çoğu insan artık, varlığını bir küçük kent devletinin bir parçası olma anlayışı yerine kozmopolitizm (dünya yurttaşlığı) adını verebileceğimiz teoriyi benimsedi. Bütün insanlar, insan oldukları için insan ırkının üyesiydiler ve bu birim, dikkate alınacak tek birimdi (130). Hepsinden öte, Yunanlılarla Romalılar arasındaki ayrım, siyasetin tanımında ortaya çıkmaktadır. Yunanlılar, kamusal eğitime, ortak değerlere bağlılığa, katılmaya ve *polis*e

---

(128) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi -2, Yeni Çağ, Çev. Alp ÖKTEM (Ankara, 1969), 79.
(129) Bülent DAVER: Siyaset Bilimine Giriş, 9.
(130) William MCGOVERN : a.g.e., 342.

vurgu yaparken, kişisel çıkarı küçümserlerdi. Romalılar ise, büyük oranda kişisel çıkar sorunlarını araştırmakla, aynı düzeyde katılımı gerektirmeyen heterojen siyasal sistemle ve küçük ve homojen siyasal topluluklardaki yurttaşlık görevleriyle meşgul oldular (131). Bu da, Eski Yunan'a göre belli oranda ve sınırlı da olsa bireye bir dokunulmazlık alanı sağlıyordu. Bu nokta, Yunanca ile Roma'nın Latince'sindeki devlet anlayışlarına da yansımıştır. Latince'de yurttaş (citizen-civis) kelimesinden devlete (civitas) varılırken, Yunanca'da, bütünden, devletten (polis) yurttaşa (polites) varılır (132).

Roma döneminde Stoacılar'ın ve Romalı hukukçular Çiçero, Ulpian ve Gaius gibi hukukçuların bireyciliğe katkıları da çok güçlü olmuştur. Bu dönemde yaygın olan kozmopolitizm, başlangıç halinde bir bireyciliğe yol açtı. Eğer insanlar, bir şehir devletinin ya da bir kabile şefinin keyfî hükümleriyle yönetilmek zorunda değil de genel kurallarla yönetilmeliyse, bireyin bu kuralları anlaması ve kendisine uygulaması gerekir. Bu teorinin, devletin bireyin haklarına saygı duyması gerektiğiyle ilgili görüşün Roma hukukunu geliştirmesi rastlantı olmamıştır.

a) Ortaçağ

Ortaçağ'da aşırı bireycilik reddedilmiştir. Bu dönemde hiç kimse, her bireyin, dilediği gibi düşünme, konuşma ve davranma hakkı olduğunu ileri sürmemiştir (133). Çünkü Ortaçağ'da da bireyin, belli bir grubun parçası olarak anlaşılması egemen olmaya devam etmiştir. Bunlardan en önemlisi, kişinin ailenin bir parçası olarak algılanmasıydı. Ortaçağ Avrupa'sında birey, öncelikle aileye bağlıydı ve aile, kişinin statüsünün ve haklarının temel kaynağı olarak kabul edilmekteydi. Aile, aynı zamanda, özellikle Batı siyasal kültüründe özel alanın merkezi ve simgesi olması itibariyle de çok önemli bir yere sahipti. Siyasal otorite karşısında aile, adeta yegâne güvenlik ve korunma alanı olarak kabul görmekteydi (134). Aile reisinin başkanlığındaki

---

(131) Donald G. TANNEBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 62–63.
(132) François HARTOG : "The City and the Democratic Ideal", History Today, 44, 2 (February 1994), 38.
(133) William MCGOVERN: a.g.e., 242–343.
(134) Ömer ÇAHA: Aşkın Devletten Sivil Topluma (İstanbul, 2000), 97.

aile, bireyi ezer, ona ortak mülkiyeti, sorumluluğunu ve yapacağı şeylerle ilgili kuralları öğretirdi. Bireyin değil de ailenin bir bütün olarak algılandığının en önemli belirtileri *faides* denen özel intikamlarda açıkça görülür. Kan davası, * Ortaçağ'da uzun süre uygulanmış, benimsenmiş ve övülmüştür (135). Bir anlamda "bireyin, grubun gerçek kişiliği" ve toplum tarafından emildiği cemaatçi (communal) veya kollektivist bir dönem olarak kabul edilen Ortaçağ'da birey, kendini sadece genel bir kategori olarak bir ırkın, halkın, ailenin ya da korporasyonun üyesi olarak tanımlayabiliyordu. Günümüzdeki anlamıyla insan, birey ve özgür değildi ama yalnız ve yalıtılmış da değildi. İnsanlar, doğdukları andan itibaren toplumsal dünyada belirlenmiş, değişmez ve tartışılmaz bir yere sahip olduklarından, yapısallaşmış bir bütün içinde kök salan insan için, yaşamın kuşkuya yer bırakmayacak anlamı söz konusuydu. Kişi, toplumdaki rolüyle özdeşti; köylüydü, zanaatçı ya da silahşördü, şu veya bu meslekten bir birey değildi. Toplumsal düzen, doğal bir düzen olarak algılanırdı ve bu düzenin bir parçası olmak, insana güven ve ait olma duygusu verirdi. Toplum, örgütlü ve insanlara güven verdiği halde, onları tutsak da ediyordu. Kişi kendini, henüz, sosyal rolü dışında birey olarak algılamıyordu (136).

Bu şartlar içindeki Avrupa'da bireyciliğin yükselmesiyle ilgili çeşitli sebepler öne sürülmüştür ki, klasik Rönesans'ın etkisi, Ockhamlı William'ın nominalizmi ve Aristotalesçi doğa felsefesi bu görüşlerin önemlilerindendir. Örneğin, nominalizmin öncüsü ve "doğal haklar teorisinin babası" olduğu ileri sürülen Ockhamlı William'ın varlığın doğası hakkındaki spekülasyonları, modern bireyciliğin temellerinden biri olarak kabul edilmesi mümkün

---

* Kan davası, bireyin, tek başına bir bütün değil, toplumun en küçük bütünü kabul edilen ailenin bir "parça"sı olduğunun en açık göstergelerinden biri sayılabilir. Belki, bu anlamda bölünmez en küçük birim anlamına gelen "in-dividual" kelimesinin, neredeyse bugünkü anlamıyla birey için değil, aile için kullanılabileceğini, en azından onu işaret ettiğini dahi düşündürmektedir. Çünkü birey, bir bütün olarak algılanmayıp, bir bütünün, özellikle ailenin bir parçası olarak algılandığı için, aileden birinin öldürülmesine karşı, diğer aileden herhangi birinin cezalandırılmasının meşru olarak algılanması, bu anlayışın göstergelerinden biri sayılabilir.

(135) Jacques Le GOFF : a.g.e., 227.

(136) Erich FROMM : a.g.e., 46-47.

görünmektedir. Onun papayla tartışmalarında Ockhamlı William, her bir inanan bireyin otonomisine özellikle vurgu yapmıştı.

Genellikle 1100 yılı dolaylarında Avrupa sosyal yapısında derin değişikliklerin ortaya çıkmaya başladığı kabul edilir. Grup değerlerinin temel kaynağı olarak sunulmaya çalışıldığı doğaüstünün yoğun bir şekilde kişiselliğin koruyucusu haline gelmeye başlamasıyla, kabilecilikten ve toplumsal kollektivizmden bireysel farkındalığa ve daha bilinçli bir toplum-birey ilişkisine geçiş yaşandı. 12. yüzyılda "bireyin keşfedilmesi"ni Hıristiyanlığa bağlayan Morris, Batının bireye değer vermesiyle ilgili görüşünün, birey kimliğinin anlamı ve değerinin, kayıp koyununu arayan bir çoban olarak, bulduğu her bir insana adıyla seslenen bir Tanrı inancını içeren Hıristiyanlığa çok şey borçlu olduğunu söylemektedir. Bunun yanında, 12. yüzyıldan itibaren yayılan ticaret ve kapitalizmin doğasında var olan ekonomik ve girişimci bireycilik, "güçlü ekonomik bireyin her şey olduğu" anlayışıyla birlikte para ekonomisi ve sosyal hareketlilik, feodal sistemin ve geleneksel toplulukların yerini almaya başladı. Aynı zamanda loncaya üye olmak gibi "bilinçli olarak seçilen topluluk" da yaygınlaşmaya başlamıştı ve gerçekte insanlar, evrensel ve yerel kilise, krallık, feodal mülk, kent, köy, lonca, kardeşlik cemiyeti ve aile gibi çok sayıda farklı gruplarla ilişkiliydiler. Bu çeşitliliğin, bireyin bir tek grup tarafından sahiplenilmesini, yutulmasını engellediği söylenmektedir. Tüm toplumu kapsayan bir topluluk olmamasının yanında bu dönemdeki Yeni-Plâtoncu, Aristotalesçi, hümanist, dinsel, hukuksal, realist ve nominalist gibi farklı entellektüel akımların, birey ve toplumla ilgili farklı görüşler üretmesi de bireyciliğin filizlenmesine imkân sağlamaktaydı (137).

Birey-toplum ilişkileri Ortaçağ'da çok az tartışılmış ve bu durum özel bir problem olarak görülmemiştir. Ortaçağ Latin dünyasında toplumu ve topluluğu ilgilendiren zengin bir sözcük kolleksiyonu varken (*societas, communitas, corpus, universitas, multitudo, congregatio, collectio, coetus,*

(137) Antony BLACK : "The Individual and Society", The Cambridge History of Medieval Political Thought, C. 350 - C. 1450, Edited by J. H. BURNS (Cambridge, 1991), 588–601.

collegium) bireyle ilgili bir sözcük yoktur. Bireyle ilgili ifadeler ya dolaşımda olan genel fikirlerin içinde ya da organik kıyaslama (örneğin, devletin insan organizmasına benzetilmesi) gibi, ilgili konular hakkındaki ifadelerde dolaylı olarak bulunabilmektedir. Örneğin, Hıristiyan inancına göre Tanrı'nın, üç kişiliği içinde barındıran tek bir öz olduğu belirtilirken kişiden (person) bahsedilir. Doğru ve doğru olmayan olmak üzere Tanrı'nın dünyada iki tür topluluk yaratmış olduğu inancı nedeniyle, Ortaçağ insanının temel sorunu, bu topluluklardan hangisine ait olduğuydu. Yine Tanrı'nın, evreni bütün insan topluluklarına örnek olacak şekilde yarattığı için, Ortaçağ evren anlayışıyla organik toplum görüşü arasında yakın bir ilişki vardı (138). Organik toplum görüşü, toplumu, kollektif yaşamın, bir aile, bir klan ya da daha ilkel biçimlerden ortaya çıkmış doğal bir fenomeni olarak ele almaktadır. Toplumu bir "organizma" olarak gören organik anlayış, onu, bireylerle kurumlar arasında sabit ilişkiler bütünü olarak görme sonucunu doğurmaktadır. Yani her "birey"in ve kurumun toplumsal bütünlük içinde kendisine yüklenen belirli bir görevi ve sorumluluğu vardır, o da, topluluğun yaşamına ve amacına katkıda bulunma zorunluluğudur. Toplum, ne insanlar tarafından bir sözleşmeyle kurulmuştur, ne de onlar tarafından yok edilebilir bir varlıktır, bunun ötesinde o, geçmişi ve geleceğiyle yaşayan ve yaşamaya devam edecek olan bir organizmadır. Bu organizma bir yönüyle çoğulcu bir yapıya sahiptir, ama grup ve kurum çeşitliliği olmakla birlikte, hiçbirinin kendi amacına göre hareket etmediği farklı bir çoğulculuktur bu. Gerçekten de organik toplumun tüm yapısını şekillendiren şey hiyerarşidir. Piramit şeklindeki düzende birçok sınıf bulunacak ve her sınıf kendi hak ve sorumluluklarına sahip olacaktır. Böyle bir düzenlemeden, bütün grupların ve sınıfların birbirine bağlılıklarının önemi ortaya çıkmaktadır (139).

Ortaçağ toplum ve devlet yapısı, tümüyle bu organik anlayış üzerine kurulmuştur. Bu organizmanın (bedenin) üyeleri, bireyler değil statüler ve gruplardır. Bireyler bu resme, ancak, krallar, piskoposlar ve çalışanlar gibi

---

(138) Antony BLACK: a.g.m. 591–592.
(139) Andrew HACKER: Siyaset Biliminin Temelleri ve Amerikan Sistemi, Haz. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ (İstanbul, 2000), 45–46.

kendi görevlerini yerine getiren belirli bütünlerin parçaları olarak girebilirler. Bireyler, birey olarak toplumla hiçbir şekilde muhatap olamamaktadırlar. Bu bütünlerin bireylerle ilişkileri hem ataerkildir hem de diğergamlık (altruism) üzerine kuruludur. Buna bağlı olarak bireylerin, herhangi bir hakları veya talepleri söz konusu değildir. Ancak bütünler veya gruplar bu tür bir talepte bulunabilir. Bir krallık emrine karşı çıkan bir piskopos ya da baron, bir birey olarak değil, bir piskopos veya baron olarak statüsüne başvurabilirdi. Feodal dönemde, bireylerin kendi çıkarlarına veya yegâne kişisel kimliklere sahip olduklarına dair çok az bir düşünce vardı. Daha çok, insanlar, ait oldukları sosyal grubun, ailelerinin, köylerinin, yerel topluluklarının ya da sosyal sınıflarının üyesi olarak görülürdü. Yaşamları ve kimlikleri, büyük oranda bir kuşaktan diğerine çok az değişen bir süreç içinde, bu grupların yapısına bağlı olarak belirlenmişti. Bununla birlikte, feodalizm ortadan kalktığında, bireyler geniş bir tercih dizesiyle ve sosyal imkânlarla karşı karşıya kaldılar. Böylece, belki de ilk defa kendileri için ve kendilerini kişisel terimlerle düşünme cesaretlerini gösterdiler (140).

Feodal dönemin zayıflamasıyla birlikte Avrupa'da monarşilerin yükselişi, çok eski zamanlara ait adetlerin yeniden canlanmasına yol açmış, kralların tanrısal özelliklerle donatıldığı monarşi anlayışı egemen olmuştu. Mutlakıyetçi krallara sahip Roma hukukunun incelenmesi, kralcı fikirlerin oluşmasına yardımcı olmuştu (141). Roma'nın yıkılışından sonra Avrupa'da egemen olan feodal düzende de, Roma'dan kalma Birlik kuralı, uzun süre kendini kabul ettirmiştir. Roma hukukundan kalan ve Kilise hukukuna geçen bir söz, Ortaçağ'da hukuksal uygulamalara da yön vermektedir : "Çoğunluğu ilgilendiren şey, herkes tarafından onaylanmalıdır. Birliğin bozulması bir rezalettir." 13. yüzyılda Kilise hukukçusu Huguccio'ya göre, çoğunluğa katılmayan kişi, utanılacak (turpis) biridir ve "bir toplulukta, bir yönetimde anlaşmazlık ve farklılık ayıptır". Ortaçağ, her türlü birlik ve kurulu kapsayan terimle ifade edilen birlikleri, grupları teşvik etmiştir. *Digesta*'daki bir

(140) Andrew HEYWOOD : a.g.e., 27.
(141) Preserved SMITH: Rönesans ve Reform Çağı, Bir Sosyal Arkaplan Çalışması, Çev. Serpil Çağlayan (İstanbul, 2001), 35.

tanımlamayla "on kişi bir halkı, on koyun bir sürüyü oluşturur ama bir domuz sürüsü için dört ya da beş domuz yeterlidir". Kilise hukukçuları, 12. ve 13. yüzyılda, yalnız iki ya da üç kişinin bir grup sayılıp sayılmayacağını ciddî ciddî tartışmışlardır. Çünkü önemli olan, bireyi yalnız bırakmamaktır. Yalnız kalan kişi, sadece kötülük yapar. En büyük günah farklılaşmaktır. Bunun sonucu olarak, Ortaçağ'da bireylerin her birinin bir gruba ya da topluluğa bağlı olduğunu görebiliriz ki, bu, bireylerin kendini bir gruba bağlı olarak tanımlamasından çok, o grubun içinde eriyip yitmektir.

Modern toplumla karşılaştırıldığında Ortaçağ toplumunun en belirgin özelliği, kişisel özgürlüklerin bulunmamasıdır. Toplumdaki herkes, toplumsal düzendeki rolüne (manevî) zincirlerle bağlıydı. Kişilerin toplumsal bir sınıftan diğerine geçme şansları yok gibiydi. Jacob Burckhardt'ın deyişiyle insanlar kendilerini genel bir kategori aracılığıyla algılayabiliyorlardı (142). Ortaçağ'ın karanlık çağlar olarak adlandırılmasını sağlayan belki de en önemli şey, işte bu birey olarak insana bir değer vermemesiydi. O dönemdeki yasaların dili, bunun en iyi tercümanıdır. Salica yasaları, bir insanın herhangi bir uzvuna zarar vermenin veya koparmanın, çok küçük para cezalarını, bir tarifeyi andırır şekilde tek tek saymaktaydı. (Örneğin, birinin bir elini ya da bir ayağını, bir gözünü ve burnunu koparmak 100 para, ama eli asılı kalırsa sadece 63 para, birinin başparmağını koparmak 50 para, ama asılı kalırsa 30 para, birinin ok atmaya yarayan işaret parmağını kesmek 35 para, diğer parmaklardan her biri 30 para, iki parmak kesmek 50 para, üç parmak kesmek 50 para) (143).

Ortaçağ'da birey, itaat, boyun eğme ve dayanışmadan oluşan bir ağ içinde yer almaktaydı. Yine Ortaçağ'da bireyin uzunca bir süre, kendi fiziksel farklılığı ile ele alınmaması anlamlıdır. Ne edebiyatta, ne sanatta kişiler, kendini farklılaştıran özellikleriyle tasvir edilmezdi. Her biri ait olduğu zümreyi topluluk ve sınıfı yansıtan fiziksel tipe indirgenirdi. (Örneğin, soyluların sarışın ya da kızıl saçlı olarak tanımlanması gibi). Bireysel bir hayat hikâyesinin

---

(142) Erich FROMM: a.g.e., 47-48.
(143) Jacques LE GOFF: Ortaçağ Batı Uygarlığı, Çev. Hanife GÜVEN, Uğur GÜVEN (İzmir, 1999), 31.

ifadesi olarak otobiyografi, nadir görülmekteydi. Kendisiyle ilgili bir şeyler yazan ilk kişi olan *Otloh de Saint-Emmeran* için 11. yüzyılı beklemek gerekecekti.

Kısaca, Ortaçağ insanı, modern anlamda bir özgürlük anlayışına sahip değildir. Onun için özgürlük, bir ayrıcalık anlamına gelir ve sözcük genellikle çoğul kullanılır. Özgürlük, güven içinde olmaktır ve topluma uyumdur. Topluluk olmadan özgürlük olmaz. Egemen, kendisine bağımlı olana, haklarına saygı konusunda güvence verdiğinden, özgürlük ancak bağımlılıkla birlikte vardır (144). Feodalizmden sonra monarşilerin yükselmesiyle birlikte, belirtildiği üzere, mutlak krallara sahip Roma Hukuku'nun incelenmesi, kralcı fikirlerin oluşmasına yardımcı olmuştu. Bu dönemde Avrupa'da monarşik hükümetlerin çoğu zaman keyfiliğe varan politikalar izlemeleri, birey haklarını, bugünkü insanların zor tahmin edeceği şekilde ya yok ediyor ya da kısıtlıyordu. Hayat ve mülkiyet haklarına önem verilmiyordu ve kamu düzenini sağlama ve suçluları cezalandırma konusunda da aynı durum söz konusuydu. Örneğin, İngiltere'de Tudor hanedanı döneminde idam cezasını gerektiren suçlar arasında cinayet, kundakçılık gibi suçların yanında, geceleyin boyalı bir yüz veya siperle avlanmak, kırk şilinden değerli emanet veya parayı zimmetine geçirmek, İskoçya'ya midilli veya at götürmek, büyü yapmak veya ruh çağırmak, cadılık yapmak, sınır işaretlerini silmek gibi suçlar da vardı. Tüm bu suçların cezası, asılarak idamdı, ancak adam zehirleme gibi çirkin görülen suçları işleyenler yakılarak idam edilirdi (145). İngiltere'den daha sert cezalara sahip olan Kıta Avrupa'sında da, yargılama esnasında sanık baştan suçlu kabul edilir ve suçu itiraf etmesi için her türlü işkence yapılırdı.

Daha ilginç olanı ise, "mavi kanunlar" denen, bireyin her türlü haklarını kısıtlayan kanunların o dönemde geçerli olmasıydı. Ataerkil devlet, yurttaşın özel yaşamının her alanını kanunlarla düzenleyebilirdi: Giysilerinin nasıl olacağı, bir öğünde kaç çeşit yemek yiyeceği, düğün, akşam yemeği ve veya dansa kaç konuk çağıracağı, barda ne kadar süre kalabileceği ve ne kadar

---

(144) Jacques LE GOFF: a.g.e., 225–226.
(145) Preserved SMITH : a.g.e., 39.

içki içeceği, nasıl nişanlanacağı, nasıl dans edeceği, saçlarını nereden ayıracağı ve karısını döverken kullandığı değneğin ne kalınlıkta olacağı bunlardan bazılarıydı (146).

Ortaçağ'da insanın en yüksek amacına toplum içinde ulaşacağı anlayışı, siyasal açıdan bireyin haklarının ön plana çıkmasını engelleyici bir durum yaratmıştır. Özellikle Aquinolu Thomas'ın doğal hukuk görüşü ve doğa yasası anlayışı, bir ölçüde devlete yasa çıkarmakla ilgili bir kısım yükümlülükler veriyorsa da, Thomas'ın toplumu da, tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve kendi mükemmelliğine ulaşmasında bir araç konumundaydı. Buna bağlı olarak, toplum bireyden önce geldiği ve toplumu oluşturmada bireyin iradî etkinliği söz konusu olmadığı için, Thomas Aquinas'ın toplum anlayışında da birey, görevleri olan bir varlık olarak kavranılıyordu. Bu anlayışa göre, nasıl ki devlet bir **araç** olarak yükümlülüklere sahipse, birey de amaçlarını gerçekleştirme yükümlülüğüne sahip bir varlık olarak kavranılıyordu. Yani henüz birey, haklara sahip bir varlık olarak kavranılmasına izin verilecek bir otonomiye sahip görünmemektir. İnsanın toplumda haklara sahip bir varlık olarak kavranılması için, toplumun oluşmasında insanî bir etkinliğe yer verilmesi ve toplumun temelinin insanın ihtiyaçlarında bulunması gerekmekteydi (147).

b) Rönesans, Reformasyon ve Sonrası

Rönesans ve Reformasyon'la birlikte büyük orandaki temel değişimlerin bir sonucu olarak Batı Avrupa'da *"birey"*in keşfedildiği genel kabul gören bir görüştür. "Bireyin keşfedilmesi", Rönesans'ın karakteristik özelliklerinden biridir (148). Bu dönemde gündelik hayat, sanat, edebiyat ve benzeri pek çok alanda bireyin yükselişi başlar. Örneğin, tiyatroda birey ortaya çıkar. Karakter piyesleri, basmakalıp kişilikli kibarların piyeslerini yavaş yavaş siler. En üst seviyede Shakespeare'ın eserlerinde yer alan, yeri doldurulamayan biricik birey ve insanların çeşitliliği, daha önceki aristokratik

---

(146) Preserved SMITH : a.g.e., 41.
(147) Nilgün TOKER: Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme"sinin Yeri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İzmir, 1989), 130.
(148) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e.,, 255.

tek tipliliğe, köylülerin donmuş tiplerine karşı çıkışın bir ifadesi olarak görülür. Bu bağlamda Rönesans'ın "özgür birey"i, topluma sıkı sıkıya ya da körü körüne bağlı birey değildir, topluma kendi yetenekleri ve yatkınlıkları ölçüsünde, kendi isteği ile katılır, hakları görevleriyle, görevleri haklarıyla belirgindir (149).

Rönesans'la birlikte, yeni burjuvazinin, gittikçe önem kazanmaya başladığı ve öncülük ettiği İtalyan şehir devletlerinin yanında Fransa, İngiltere ve İspanya gibi büyük monarşilerde de siyasal etkinlikleri artmaya başlamıştı. Bu şartlar altında hümanistler, insan için yeni bir konum iddiasında bulunuyorlardı. Kozmik düzenin temsilcisi ve koruyucusu olduğu iddiasında olan ve doğrudan Tanrı tarafından kurulmuş olan eski siyasal hiyerarşiler, hâlâ güçlerini hissettiriyorlardı ki, sapkınlar ve cadılar, hâlâ ateşlere atılmaya devam ediliyordu (150). Unutmamak gerekir ki, Rönesans'tan hemen önceki dönemde hoşgörüsüzlüğün son noktasına ulaştığı din savaşlarındaki sapkınların yanında, tam bir cinnet halini alan cadı avı nedeniyle, cadılar da yakılarak öldürülüyordu. Bu o dereceye varmıştı ki, ünlü hümanist Erasmus'un yakın arkadaşı Ammonius'un, biraz da ironik bir üslupla yakındığına göre, 1511'de Reform'dan haberi olmayan İngiltere'de öyle çok sayıda "sapkın" bulunuyordu ki, onları yakmak için oduna olan talep, yakacak fiyatlarını artırıyordu (151). Böyle bir ortamın ardından ortaya çıkan Rönesans'la birlikte "insanın keşfedilmesi", pek çok tarihçi tarafından hümanizmin en önemli başarısı olarak görülmüştür. Çünkü hümanistler, insanın dünyada kendi hayatını planlaması, kendi kaderini belirlemesi ve kendilerini özgürlük, adalet ve barışa yöneltmesi gerektiğine inanıyorlardı (152)

Rönesans kültürünün omurgasını oluşturan hümanist dünya görüşünün, Avrupa aydınları arasında yaygınlaşması ile beraber insan, geleneksel Hıristiyanlık anlayışında yer alan, günahkâr doğmuş olan bir varlık

---

(149) Cahit ASLAN: a.g.e., 32.
(150) Nicola ABBAGNANO : "Renaissence Humanism", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, 131. (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-19)
(151) Preserved SMITH : a.g.e., 199.
(152) Nicola ABBAGNANO : a.g.e., 131.

olmaktan çıkmış, *"birey", "kişi" individium"* (153) olmuştu. Rönesans hümanizmi bunun için bireycidir. İnsan, kendi özgür iradesi ile "evet" ya da "hayır" diyebilen bireydir. İnsan, artık sürünün, yığının bir parçası olan "insan teki" değil, bağımsız ulusun yapı taşı olan özgür bireydir.

Yine Burckhardt'ın ifadesiyle, Rönesans'la birlikte İtalya'da "insan manevî (ahlâkî) bir birey haline geldi ve kendini böyle algılamaya başladı" (154). Rönesans hümanizminin vardığı sonuç, insanın hiçbir şeyin bir aracı olamayacağıdır. Bu anlayışın varmak istediği amaç ise, insanın özgür iradesi ile kurduğu devlet düzeni içerisinde kendisini en son sınırlarına kadar geliştirebilen birey anlayışıdır (155). Bilindiği gibi Rönesans'ın önemli bir yanı, çağın entellektüellerinin, filozoflarının, yazarlarının, sanatçılarının ve bilginlerinin Eski Yunan ve Roma düşünürleriyle doğrudan bir bağ kurmalarıydı (156). Bu dönemde, deyim yerindeyse, eski Latince eserlerin peşine ava gider gibi düşüldü. Romalılar'daki açık seçik bir Latince'nin yanında eski Yunanca da öğreniliyor ve o dönemde yazılmış kitapları okumaktan büyük zevk alınıyordu (157). Bununla birlikte, o dönemin birey anlayışı, antikitenin bilgi temelinden sadece yararlanır, ona esir olmaz ve kendini onunla sınırlamaz. 15. yüzyılın sonlarında, Tanrı vergisi olsa bile, benliğin ne kadar bağımsız ve güçlü bir şey olduğunu yazan Angelo Poliziano, Çiçero'nun en büyük konuşma ustası olarak bilindiği o dönemde bile şöyle diyordu: *"Bazıları bana, 'Kendini Çiçero gibi ifade edemiyorsun' diyorlar. O da ne? Ben Çiçero değilim. Ben, kendimi ifade ediyorum"*. Her bir insanın geçmişi, tecrübeleri, hatıraları ve iç dünyası tümüyle önemlidir. Rönesans döneminde birey ve benlikle ilgili çeşitli kuşkular olmasına rağmen,

---

(153) Çiçero, bölünmez, Demokritos ve Epikuros'un görünür cisimlerin ilkeleri olarak değerlendirdikleri parçacıkların her birine, "atomlar"a *individuum"* der. (Alain Renaut, "Birey ve Bireycilik", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Çev. İsmail YERGUZ (İstanbul, 2003), 139.

(154) Erich FROMM : a.g.e., 49.

(155) Tuncar TUĞCU: Batı Felsefesi Tarihi (İstanbul, 2000), 331.

(156) Gaston BOUTHOUL: Sosyoloji Tarihi-I, Çev. Cemal SÜREYYA (İstanbul, 1992), 25.

(157) Ernst H. GOMBRICH: a.g.e., 194.

erkek ve kadın otonom ve irade sahibi birey anlayışının, insan topluluğunun inşa ettiği bir bütünün temeli olduğu kabul edilmiştir (158).

Ortaçağ sonlarından başlayarak Amerika ve Avrupa tarihi, bireyin tam olarak ortaya çıkışının tarihidir. Bu süreç, Rönesans'la İtalya'da başlamış, ancak günümüzde doruğuna ulaşmıştır. Ortaçağ'ın dünyasını yıkmak ve insanları en belirgin sınırlamalardan kurtarmak için dört yüz yıl geçmesi gerekmiştir (159). Modern devlet, feodal değer ve normların pek çoğunu elemiştir, fakat bugünkü dünyamızın siyasal kurumlarında, feodal kökenle doğrudan ilişkili olabilecek başka önemli bir öğe yaşamaya devam etmiştir, o da, yöneticilerle yönetenler arasındaki ilişkinin, hükümetlerin hakları olduğu kadar görevleri olduğu, sözleşmeyi bozan hukuk dışı yöneticilere karşı direnmenin meşru olduğu anlamına gelen karşılıklı sözleşmeye dayandığı anlayışıdır. Gerçekte kral, kutsal ve yücedir ve aynı zamanda adamlarıyla, buna bağlı olarak da halkıyla sözleşme ilişkisi içinde olan feodal bir lorddur. Bu feodal kısıtlamalar, tamamen üstesinden gelemese de kralın mutlakiyetçiliğine hem karşıdır hem de engeldir. Bu kısıtlamalar, aynı zamanda ana fikrinin, hükümetlerin de bireyler gibi hukuka uygun hareket etmesinin gerekli olduğuna dayanan, monarşinin sınırlanması ve anayasal devletin oluşmasında tarihsel başlangıç noktalarıydı (160).

Feodal ilişki, temel olarak sözleşme üzerine kuruludur ve bu sözleşme, iki kavram üzerine inşa edilmiştir. İlk olarak, karşılıklı koruma ve itaat ilişkisi, dinsel töreni andıran bir seremoniyle ifade edilirdi. İkinci olarak da, lord ve vassalın her biri, birbirine karşı yükümlülüklerle bağımlıydılar. Nitekim *Viindicia*'da halkın ulus olarak direnmesinin temeli olarak feodal gelenekler gösterilmektedir (161). Batı Avrupa'nın feodalizmin ilerlediği yerlerinde, açık bir "hak anlayışı", haklara dayalı bir ideoloji de belirginleşmeye başlamıştır

---

(158) John MARTIN : "Investing Sincerety, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissence Europe", American Historical Review, 102, 5 (December, 1997), 1339.
(159) Erich FROMM: a.g.e., 41.
(160) R. Van CAENEGEM : "Government, Law and Society", The Cambridge History of Medieval Political Thought, 210.
(161) John Neville FIGGIS: Political Thought From Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies (Ontario, 1999), 99.

(162). Bunun sonucu olarak, bu karşılıklı hiyerarşi ilişkisi, hiçbir zaman "mutlak" bir nitelik kazanmamıştır.

Sosyal tarihçilere göre 17. yüzyıla gelindiğinde toplumu bölen ana kategoriler göreceli olarak az ve basitti. Bir kişinin sosyal grubunu tanımlamak, onun milliyetini tanımlamaktan hem daha kolay hem de daha anlamlıydı. Kılık kıyafeti, yanında bulundurduğu maiyeti ve davranış biçimi, bir insanın derecesini ve ona gösterilmesi gereken saygıyı belirlerdi ve bu göstergeler, kişinin devlet ve toplumla ilişkisinin de bir göstergesiydi. Birey, hizmet ve koruma içeren üçlü yapının bir parçasıydı. Bu ilişkinin bir yanı, kişi-efendi, toprak sahibi-kiracı ilişkisiydi. Diğer iki ilişki, devletin bu her ikisiyle ilişkisi içinde biçimlenmişti. Bütün uyrukların devletle ilişkilerinde eşit olması gerektiği düşüncesi, gerçeklikten uzak, tuhaf bir felsefi kavram olarak görünmektedir. Herkesin devlete karşı görevleri ve devletten elde ettiği çıkarları vardır, fakat bunlar tümüyle kişinin toplumsal düzen ve hiyerarşideki yerine bağlıdır (163).

Feodal hayatın yıkılmasıyla birlikte Avrupa'da yeni bir entellektüel ortam oluşmuştu. Geleneksel dinsel teorilerin yerini rasyonel ve bilimsel açıklamalar aldı ve toplum, gittikçe insan bireyinin bakış açısından anlaşılmaya başlandı. Bireylerin her birinin özel bir değer olarak kabul edildiği kişisel ve farklı niteliklere sahip oldukları düşünüldü. Bu, 17. ve 18. yüzyıllardaki doğal haklar teorisinin gelişmesinin kanıtıydı. Bu teoriler, bireylerin, John Locke'un *"hayat, özgürlük ve mülkiyet"* olarak tanımladığı bir dizi Tanrı vergisi doğal haklarla donatılmış olduklarını varsayıyordu. Birey tek başına bu tür haklara sahiptir ve bu anlamda herhangi bir toplumsal gruptan daha önemlidir. Doğal haklar teorisyenleri, buna bağlı olarak, toplumun, bireysel çıkarları ve ihtiyaçları korumayı sağlamak için inşa edilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Alman filozof İmmanuel Kant (1724–1804), benzer şekilde, insan bireylerinin eşit değer ve kıymetine inancını kendi kavramlaştırması içinde bireylerin, sadece diğerlerinin amaçlarını yerine getirmek için bir araç değil, **"kendi içinde amaç"** (*ends in themselves*)

---

(162) Roger KING : a.g.e., 35.
(163) D. H. PENNINGTON: Europe in The Seventeenth Century (1989, New York), 97.

olduklarını ifade etmiştir (164). Bireyleri kendi içinde amaç olarak kabul etmek, onları, temel insan saygınlığına sahip olarak görmek, bireylerin, ayrılmaz bir biçimde hakların sahipleri olduğu görüşüne bağlı olmak demektir (165). Özgür bireyi, doğal nedenselliğin ötesinde aşkın bir varlık olarak gören (166) Kant'ın ifadeleriyle söylersek:

> "Şimdi diyorum ki, insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rasgele kullanılacak *sırf bir araç olarak değil*, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde **hep aynı zamanda amaç** olarak görülmelidir... Var oluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak göreli bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar ve bir saygı söz konusudur. Bunlar, eylemimizin etkisi olarak var oluşları *bizim için* değeri olan sırf öznel amaçlar değildir; *nesnel amaçlardır*, yani kendi başına var oluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir – öyle bir amaç ki, yerine sırf araç olarak hizmetinde olacakları başka hiçbir şey konamaz; çünkü onsuz, *mutlak değeri* olan hiçbir şey, ne olursa olsun bulunamaz... *Her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun* " (167).

Fransız ve Amerikan Devrimlerinin itici güçlerinden biri olan ve John Locke'un öncülük ettiği bu anlayışa göre, bir insan varlığı, salt insan olduğu için **aslî** bir değere sahiptir. Hatta Kant, bu konuda ilginç bir örnek vererek insanın araç olmayıp amaç olduğuna vurgu yapar. Ona göre, yaşadığı bir dizi felaketten dolayı umutsuzluğa düşen ve yaşamaktan bıkarak kendini öldürmeye karar veren birinin, kendisine eyleminin, kendi başına bir amaç

---

(164) Andrew HEYWOOD: a.g.e., 27–28.
(165) Norman E. BOWIE and Robert L. SIMON: The Individual and the Political Order, An Introduction to Social and Political Philosophy (New York, 1998), 58.
(166) İsaiah BERLIN: Four Essays On Liberty (New York, 1971), 138.
(167) Immenual KANT: Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev. I. KUÇURADİ (Ankara, 1982), 31. aktaran, Ahmet CEVİZCİ: Aydınlanma Felsefesi Tarihi (Bursa, 2002), 261–262.

olmakla uyuşup uyuşmadığını sorması gerekir. İnsanın, zor bir durumdan kurtulmak için kendini öldürmeye kalkışması, o kişinin kendi kişiliğini daha iyi bir yaşam için araç olarak gördüğünü gösterir. Oysa insan, bir şey veya eşya değildir, dolayısıyla bir araç olarak muamele edilemez, insanın kendisi bile, kendi kişiliğindeki insanı yok edemez, öldüremez (168).

Bireyin toplum ve devlet karşısındaki konumu, modern Batı felsefesinin temel problemlerinden biridir. Bütün büyük filozoflar, kollettif birimle birey arasında bir çatışmayı kabul ederler. Bir kısım filozoflar, bireysel çıkarların önemine öncelik verirken, bir kısmı da, kollektif iyiye ya da kamu yararına vurgu yaparlar (169). Bireyci ve kollektivist (toplulukçu) diye adlandırabileceğimiz bu iki uç arasında yer alan değişik görüşler de elbette söz konusudur. Buna bağlı olarak bu anlayışlar kabaca organizmacı ve atomcu görüşler olarak adlandırılır. Birey-devlet ilişkileri ile ilgili temelde atomcu ve organizmacı görüş olarak iki ana yaklaşım ve analiz tarzının olduğunu düşünürsek, klasik devlet yapıları içinde genellikle organizmacı görüşün egemen olduğu görülmektedir. Organizmacı görüş, toplumu; kollektif yaşamın bir aile, bir klan ya da daha ilkel biçimlerinden ortaya çıkmış doğal bir fenomen olarak ele alır ve toplumu bir "organizma" olarak değerlendirerek, onu, insanlarla kurumlar arasında sabit ilişkiler bütünü olarak algılar. Organizmacı görüş bütünü, atomcu görüş ise bireyi esas alır. Siyasal teoride bu görüşlerin yansımasını, faşizmle anarşizm olarak kabul edebiliriz. Diğer siyasal teoriler de, ağırlık verdikleri konulara göre bu iki görüş arasında, birine ya da diğerine yakın bir yer alırlar.

Modern anlamda organik görüşün en önemli temsilcisi Hegel'dir. Devlet-birey ilişkisi Hegel'de, bir sözleşmeye değil, bireylerin doğal olarak devlet otoritesini kabullenmesi esasına dayanır (170). Organik toplum modelini geliştiren Hegel'de, bütün insan ihtiyaçlarının en üstünü olan katılım, özel istek ve doyumlardan daha geniş nedenlerin ve amaçların bir organı olma ihtiyacı demektir. Bundan dolayı Hegel, Fransız İhtilali'nin soyut bireyci

---

(168) Ahmet CEVİZCİ: Aydınlanma Felsefesi Tarihi, 261–262.
(169) Donald G. TANNENBUM and David SCHULTZ : a.g.e., 8.
(170) Ömer ÇAHA: Aşkın Devletten Sivil Topluma, 31.

boyutunu eleştirmiştir. Hegel'e göre birey, tek başına düşünüldüğünde, yalnızca kaprisli, kaba arzulardan ve eğilimlerinden daha üstün hiçbir düşünce ilkesine sahip olmayan, kaba içgüdüsüyle hareket eden bir hayvandır. Doğru olarak anlaşılabilmesi için, bireyin, toplumun bir üyesi olarak düşünülmesi gerekir, ama çağdaş toplumda birey, aynı zamanda devletin de bir üyesi olarak düşünülmelidir. Bireycilik ise, bireyi yalnızca ruh ya da rasyonel bir varlık olarak görmekte, onu meydana getiren tarihsel koşullarının yanında, dinsel, ahlâkî ve rasyonel doğasının kendisini sürdürebilmesi için gerekli olan toplumsal ve ekonomik koşulları göz önünde bulundurmamaktadır. Bu, hem bireyi hem de toplumun doğasını bozmaktadır.

Toplumsal kurumların doğasını bozmaktadır, çünkü onları rastlantısal, insanın kişiliğinin ahlakî ve ruhsal gelişmesiyle ilgili olmayan akıl dışı isteklerini karşılamak için uydurulmuş yararlı araçlar saymaktadır. Oysa bu tarihsel bakımdan yanlıştır, çünkü, örneğin hükümet icat edilmemiş, ortaya çıkmıştır. Bu durumda özgürlük, bireysel değil, toplumsal nitelik taşır ve yine özgürlük, temelde, görevlerini bilmektir. Bireyin hakları ve özgürlükleri, onun toplum içindeki yerinin kendisine yüklediği ödevlere karşılık düşen haklar ve özgürlüklerdir (171). Devletin bir araç değil bir amaç olduğunu söyleyen Hegel'de devlet, "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" olarak tanımlandığı (172) için, bir tür din gibi algılanmıştır. Zira, Hegel'in dünyasında birey hiçbir şeyse, devlet her şeydir (173) ve en büyük kötülük, "ahlâkî idealin gerçekliği", "özgürlüğün gerçekleşmesi" veya "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" olan devletin olmadığı anarşi durumudur. Onun ifadesiyle, *"Devlete karşı en büyük, doğrusunu söylemek gerekirse tek suç, anarşidir. Devletin ilk görevi,*

---

(171) George SABINE: Yakınçağ Siyasal Düşüceler Tarihi, Çev. Özer OZANKAYA (İstanbul, 2000), 49–54.

(172) Alexander Passerin DENTREVES : "The State", Dictionary of the History of Ideas, 4, 318, (İnternet versiyonu) http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-40 , William EBENSTEIN : a.g.e., 325.

(173) William EBENSTEIN : a.g.e., 322.

ayakta durmak ve her kim, varlığını tehdit etmeye cesaret ederse, onu yok etmektir" (174).

Bu dinselleşmiş görüş, en net ifadesini faşizmde bulmuştur. Siyasî felsefe bakımından 1789 Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan demokratik, liberal ve bireyci anlayışa karşı bir tepkinin ifadesi olan faşizme göre, siyasî toplumda asıl unsur, birey değil toplumdur (community). Bireyin uğruna feda edileceği bu topluluk, İtalyan faşizmine göre **"Devlet"**, Alman Nasyonal sosyalizmine göre ise **"halk topluluğu"**dur (Volksgemeinschaft). Mussolini'nin deyişiyle faşizm, birey karşıtı (anti-endüvidialist) bir anlayışa sahiptir (175). Bireyi aşan ve onu manevî bir toplumun bilinçli bir üyesi konumuna yükselten bir hukuk ve nesnel irade ile insan arasındaki içrek (esoteric) ilişki biçiminde bir dinsel kavram olan faşizm, Mussolini'nin *"Her şey devlet içindir, devlete karşı hiçbir şey yoktur, devletin dışında hiçbir şey yoktur"* (176) sözlerinde özlü bir ifadesini bulur.

Anarşizm ise, faşizmin mutlak devletçiliğine karşı aşırı bireyci bir düşünceye sahiptir, bireycilikte liberalizmin de ötesindedir. Liberalizmi de kullanır ama onu aşar. Uğraşısının ağırlık merkezi insandır. Amacı, insana sahip olduğu tüm değerleri ve "kendisi olmak" imkânının vermektir. Esas öğesi birey olan anarşizm, bundan dolayı, onu kısıtlayacak ve baskı altına alacak ya da temelde iyi olan doğasını gerçekleştirmesine engel olacak her türlü otoriteyi reddeder. Çünkü anarşizme göre, toplumun yönetime ihtiyacı yoktur. İyi olduğu düşünülen yönetim biçimleri, örneğin demokratik bir yönetim bile kötüdür, çünkü yönetir (177). Her türlü yönetim kötüdür, çünkü her türlü yönetim otorite demektir, her otorite ise bireysel özgürlüğü şu veya bu nedenle budar. Oysa, bireyin özgürlüğünden daha yüce bir değer olamaz.

Faşizm, devleti devlet olduğu için yüceltirken, anarşizm, devleti devlet olduğu için eleştirir. Elbette ki, iki ayrı uç noktayı temsil etmekte

---

(174) Alessandro Passerin D'ENTREVES: "Devlet Kavramı", Devlet Kuramı, Derleyen Cemal Bali AKAL, 208–209.

(175) Bülent TANÖR: Siyasi Düşünce Hürriyeti ve 1961 Türk Anayasası (İstanbul, 1969), 32–33.

(176) George SABINE: Yakınçağ Siyasal Düşüceler Tarihi, 372–373.

(177) Fatih DEMİRCİ : "Anarşizm ve Demokrasi, Anarşistlerin Demokrasiye Yaklaşımları ve Eleştiri Nedenleri", Düşünen Siyaset, 11 (Kasım 2002), 164.

olduklarından, bu iki teoriyi saf haliyle görmek imkânsız olmakla beraber, devlet felsefeleri, bu ikisinden birine ya da diğerine yakın bir yerde durur. Bu iki yaklaşımdan yola çıkarak kabaca birbirine zıt iki devlet felsefesinin var olduğunu söyleyebiliriz: Aşkın devlet anlayışı ve Enstrümantalist devlet anlayışı. Aşkın devlet anlayışı, kısaca, bireylerden bağımsız olarak topluluğa değer verir, devleti bir "amaç" olarak görürken, enstrümantalist devlet anlayışı, bireylere öncelik verir ve topluluğu (veya toplumu), bireylerin amaçları için bir "araç" (enstrüman) olarak görür. Aşkın devlet anlayışı, bireyin, temel olarak manevî bir topluluğa ait olduğuna gönderme yapar, oysa enstrümantal devlet anlayışı, bireyin çıkar topluluğuna aidiyetine gönderme yapar. Aşkın devlet, bireylerine göre topluluğa öncelik verir, onun çıkarı, üyelerinin toplamından daha fazlasını ifade eder. Birliktelik, tek tiplilik olarak anlaşılır, hukuk, kollektif aklın ve iradenin bir yansıması olarak görülür, siyaset, öncelikle liderlik ve eğitim bağlamında anlaşılır. Aşkın devlet, görevin yüksek ideallerini ima eder. Enstrumental devlet anlayışında ise, grubun varlığı ve fonksiyonları bireylerin dışındadır ve onların manevi duyguları ve amaçlarıyla doğrudan ilişkili değildir. Birlik olmanın ahlakî bir sorumluluğu yoktur. Hukuk, üyeler arasındaki rasyonel bir anlaşma içinde algılanır (178).

Douglass North, bu iki kategorinin aslında iki temel devlet anlayışına denk düştüğünü ve var olan bu iki tür devlet yapısının genel olarak iki tür açıklaması olduğunu ifade eder: 1- Sözleşme teorisi, 2- Yağma ya da sömürü teorisi.

Devleti, toplumdaki zenginliği artırmada oynadığı azamileştirici rolünün mantıksal uzantısı olarak gördüklerinden dolayı, son zamanlarda neo klasikler tarafından yeniden canlandırılan sözleşme teorileri, devletin olmadığı durumlarda ekonomik gelişmenin imkânsız olduğunu ileri sürer. Her bireyin diğerlerine yönelik faaliyetini sınırlayan bir sözleşmeyi, ekonomik gelişmenin ön şartı olarak gören bu yaklaşım, sonuç olarak sözleşme teorisi yaklaşımı, ekonomik gelişmeyi sağlayacak etkili bir mülkiyet haklarının gelişmesi için bir açıklama sağlar.

---

(178) Metin HEPER: The State Tradition in Turkey (1985), 7–8.

Yağmacı ya da sömürücü devlet teorisi ise, Marksistleri de içeren çeşitli sosyal bilimciler tarafından kabul edilen bir görüştür. Bu anlayış, devleti bir grubun veya sınıfın temsilcisi olarak görürler. Devletin fonksiyonu, devleti oluşturan diğerlerinin gelirlerinden, bir grup ya da sınıfın çıkarı için fayda sağlamaktır. Yağmacı devlet, bir bütün olarak toplumun zenginliği üzerindeki etkisini göz önüne almaksızın, iktidardaki grubun gelirini azamileştiren bir dizi mülkiyet haklarıyla ilgilenir (179).

18. yüzyıldan itibaren, siyasî iktidara karşı ileri sürülebilecek hakların savunusunu meşrulaştıran bireycilik anlayışı (180), çoğunlukla, egoizmle ve bencillikle bir tutulmuştur. Oysa, siyasî anlamda bireycilik, devletin, birey için var olduğunu, olması gerektiğini ileri süren bir düşüncedir. Liberal bireycilik ise, topluma karşı kayıtsız, "kendi içine kapalı", yalıtılmış (izole), bencil bir birey savunusu değil, tipik ifadesiyle metodolojik bireyciliktir. Metodolojik bireycilik, toplumsal olgu ve kurumların ancak bireysel tercihlerden hareketle açıklanabileceğini ileri sürer (181). Bu öğreti, toplumsal olguları açıklamaya yönelik bütün girişimlerin, bütünüyle bireylerle ilgili gerçekler bağlamında ifade edilmedikleri sürece, reddedilebileceklerini veya güncel, daha sofistike bir yoruma göre, "en alt düzey" açıklamalar olarak alınacaklarını ileri sürer. Bu görüşün önde gelen çağdaş taraftarlarından Karl Popper'a göre, "bütün toplumsal olguların ve özellikle bütün toplumsal kurumların işleyişinin daima insan bireylerinin kararları, eylemleri ve tutumlarına bağlı olduklarını kabul etmemiz ve sözde kollektifler temelinde bir açıklamayla asla yetinmememiz gerekir" (182). Metodolojik bireycilik anlayışının altında yatan insan kavramı, insan doğası hakkındaki birkaç basit varsayıma dayanır: Buna göre, insanlar, daima kendilerini kayıracak şekilde hareket ederler (bununla birlikte, bunun sadece parasal veya maddî olarak anlaşılması şart değildir). İnsanlar,

---

(179) Douglass NORTH: "A Framework for Analyzing the State in Economic History", The State, Critical Concepts, Edited by John A. HALL, Volume II (New York, 1994), 326.

(180) Philippe BRAUD : "Devlet: Hukukî Öğretinin İlkeleri", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL, 367.

(181) Steven LUKES: Bireycilik, 117, Mustafa ERDOĞAN : "Klasik Liberalizmde Birey, Topluluk, Toplum", Liberal Düşünce, 7 (Yaz 1997), 58–59.

(182) Steven LUKES: Bireycilik Tipleri, Çev. Levent SEVİNÇOK, Felsefe Ansiklopedisi, Der. Ahmet CEVİZCİ, Cilt 2, (2004, İstanbul), 659.

bugünkü tatmini geleceğe tercih ederler. Etraflarındaki dünya hakkında ancak sınırlı bir bilgiye sahiptirler ki, kişiler hakkındaki bu bilgiye hepimiz "içebakış" (introspection) yoluyla sahip olabiliriz. İnsanların dünyanın her yerinde aynı oldukları, dolayısıyla kendimizi incelemek suretiyle başkalarının nasıl hareket edebileceklerini bilebileceğimiz farz edilir (183). Popper, bu ayrımın önemini ünlü eserinde Platon'un kollektivizmini incelerken dile getirir. Popper'a göre, bireyciliğin iki anlamı söz konusudur. 1- Toplulukçuluk karşıtı olarak, 2- Diğergamlığın (özgecilik) karşıtı olarak. Bu anlamlardan ilkini anlatan başka bir sözcük olmadığını ama ikincisinin "bencillik" ya da "hodgâmlık" gibi anlamdaşları bulunduğunu söyleyen Popper bunu bir tabloyla açıklamaya çalışır:

(a) Bireycilik	karşıtı →	(b')Kollektivizm (Ortaklaşacilik)
(b) Bencillik	karşıtı →	(b')Diğergamlık (Özgecilik- Altruism)

Tablo 2: Bireycilik Nedir, Ne Değildir? (184)

Dolayısıyla, bireyciliğin ne olduğunun yanında ne olmadığını vurgulayarak tanımlamak, kavram kargaşasını önlemek için gereklidir ve buna göre bireycilik, en azından siyasî anlamdaki liberal bireycilik, toplulukçuluk karşıtıdır, yoksa diğergamlık, fedakakârlık... vb karşıtlığı değildir. Bunlara karşıtlığın adı da, bireycilik değil "bencillik"tir.

Zaman içinde gelişen ve 19. yüzyılda kesin bir biçim almış olan **bireyciliğin temel görüşleri**, şöyle özetlenebilir:

1. Özgürlük ve eşitliğin doğal haklar doktrini.
2. Klasik ekonomik doktrin olarak da adlandırılan, her insanın, kendi menfaatlerini en iyi şekilde gözettiği inancı ki, buna göre, özgürlüklerin genişletilmesi ve yayılması durumunda bütün bireylerin dilek ve arzularını yerine getirme imkânına kavuşacakları ve toplum halinde mutluluklarını sağlayacakları görüşü.

---

(183) Norman P. BARRY: a.g.e. 15–16.
(184) Karl POPPER: Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I ~ Platon, Çev. Mete TUNÇAY (İstanbul, 2000), 104.

3. Her insanın bireysel vicdanına göre hareket etmesi gerektiği yolundaki Protestan doktrin (185).

İnsanın kendi çıkarını düşünen ve bencil bir varlık olduğunu ve belki de bunun kaçınılmaz olduğunu ileri süren Clark, bencilliği iki türe ayırmak gerektiğini düşünür:

1- **Kaba kişisel çıkar:** Çıkar, yalnız bizim benliğimizdedir ve acıdan kaçınıp hazzı elde etme, arzuların tatmin edilmesi (diğergamlığı içeren arzular değil) veya iktidarın artırılmasıdır. Kaba kişisel çıkar, bencillikle eşanlamlıdır.

2- **İyiliksever kişisel Çıkar:** Çıkar, hem bizim benliğimizde hem de cömertlikte, kibarlıkta, sabırda ve öncelikle iyilikte bulunmakta ifadesini bulan, diğerlerinin iyiliğindedir.

Bu tanımlara dayalı olarak iyiliksever kişisel çıkar, bizim kendimizi düşünmemizin meşru olduğunu kabul eder, fakat, aynı zamanda, başkalarının refahını arzu etmenin de bizim için mümkün olduğunu kabul eder. Bunun için, iyiliksever kişisel çıkar, diğerlerinin refahlarıyla ilgilenme ve onları arzu etmek demek olan diğergamlık (özgecilik) erdemini de içerir (bir yoksula yardım etmek gibi) (186).

Genellikle, *"birey, toplumdan önce gelir"* sloganını benimseyen bireycilik, doğal olarak, toplumun bireye önceliğini reddeder. Liberal bir aşırı bireycinin bu konuda dört görüşe sahip olduğunun söyleyebiliriz.

Aşırı bireyci siyaset felsefesinin görevi, adaletin ilkelerini belirlemektir. Bu ilkeler, soyut, genel, bireylerin haklarını, görevlerini ve sorumluluklarını belirleyici olmalıdır.

Liberal bireyciler, özgürlük ve bireylerin eşitliğinin son derece önemli olduğuna inanırlar. Bu yüzden, siyaset felsefesinin görevi, yalnızca hakları belirlemek değildir, o, aynı zamanda bu hakların son noktası olan özgürlük ve bireylerin eşitliğini korumalıdır. Bu ikinci tez, bir bireyciyi, liberal bir bireyci yapan şeydir. Faydacıların, bu anlamda liberal olmayan bireyciler oldukları

---

(185) Bülent DAVER: Çağdaş Siyasal Doktrinler (Ankara, 1969), 11–12.
(186) Kelly James CLARK : "Why Be Moral? Social Contract Theory Versus Kantian-Christian Morality", Journal of Markets and Morality, 6, 1 (Spring 2003), 89.

söylenebilir. Onlara göre, siyasal düşünürler, eşitlik ve özgürlüğü değil, fakat bireyin mutluluğunu esas alan haklar sistemini tasarlamalıdırlar.

Aşırı bireyciler, adaletin önceliğini ve üstünlüğünü kabul etmemiz gerektiğine inanırlar. Maliyeti ne olursa olsun, toplumlar adaletli ve dürüst olmalıdırlar. John Rawls'dan sonra bu görüşün, adaletin, siyasal ve sosyal kurumların "birinci erdemi" olduğu ifade edilmiştir.

Son olarak bireyci görüş, sahip olduğumuz bütün haklar, görevler ve sorumlulukların, gönüllü olarak yapılmış bile olsa, bir şekilde bireylerin eylemlerinden kaynaklandığını (187) ileri sürer.

2. Bireyciliğin Kaynakları

Bireyciliğin kaynaklarıyla ilgili çok çeşitli görüşler ileri sürülebilir. Kenneth Minogue, Hıristiyanlığın özellikle Protestan yorumunun bireyci yönünün bu anlayışa öncülük ettiğini belirtir (188). Benzer görüşteki Berlin'e göre modern bireycilik anlayışı, Tanrının yerini rasyonel yaşamın aldığı, birliğe zorlayan bireysel ruhun yerini, akılla donatılan, yalnız ve yalnız akılla yönetilmeye zorlayan, irrasyonel doğasıyla uyuşarak onu aldatacak veya saptıracak hiçbir şeye bağlı kalmayan birey kavramının yerini aldığı Protestan bireyciliğin sekülerleşmiş versiyonunun bir biçimidir (189). Bu çerçevede daha ayrıntılı bir görüşe göre ise, otonom birey anlayışı, 17. yüzyılın sonlarında Protesatanlığın bir kolu olan Püritenliğin, özellikle New England'daki Püriten deneyiminin dönüşümüyle ilişkili bir dizi tarihsel şartlara dayalıdır. Buna göre, Hıristiyanlığın doğasında bulunan bu dünyalılık-öte dünyalılık geriliminde, 17. yüzyıl New Englad'ında Tanrı'nın kurtuluşunu gösteren "ihsan"ın (grace) dünya dışında aranması yerine bireye içselleştirilmesi önemli bir aşamadır. Bu noktada Cambridge Plâtoncularının

---

(187) Jonathan WOLFF: a.g.e.,197–199.

(188) Bu görüş doğru olmakla birlikte, genelde dinlerin, özelde ise üç büyük dinin, özünde bireyci olduğunu, bu özelliklerinin yeterince ön plana çıkmamış olmasının ya da modern bireyciliğe öncü olmamasının, teorik değil tarihsel nedenlere dayandığını düşünebiliriz. Hz. Musa'ya gelen "On Emir"in hepsi bireysel hitaplarla emirde bulunur. (Örneğin, adam öldürmeyeceksin, çalmayacaksın), aynı şekilde İslam dininde de asıl muhatap bireydir ve bireysel sorumluluk esastır.

(189) Isaiah BERLIN : a.g.e., 138.

etik içselliğinin de önemli bir yeri vardır (190). Fakat başka bir görüşe göre, modern bireyciliğin temelde üç kökeni olduğu görülmektedir:

1- Okuryazarlığın Ortaya Çıkması: Walter Ong'a göre, uzun insanlık tarihi ve insanın konuşmasının tarih öncesiyle kıyaslanırsa, yazı, sadece son birkaç bin yıl boyunca var olmuştur. Modern Avrupa'da bile sadece nüfusun çoğunun okuryazar olması, yüzyıldan biraz daha öncesine dayanır. Yazının doğması, izole edilmiş bir benlik anlayışına, özellikle insanın bilincinin entellektüel bir soyutlama yaratmasına izin verir. Araştırmalar göstermektedir ki, okuryazarlık olmadan bu çok zor veya imkânsız bir iştir. Okuma yazma bilmeyen Sibiryalılara 1930'larda kendilerini tanıtmaları istenince, otomatik olarak grup değerleriyle kendilerini tanıtmışlardır. Şifahi ilişkiler, insanları gruplar içinde birleştirir. Okuma ve yazma ise, tek başına yapılan, ruhun kendisiyle baş başa yapıldığı bir faaliyettir.

2- Toplum Sözleşmesi Kuramı: 17. yüzyılda ortaya çıkan sözleşme kuramının ikna gücü, bu bakış açısının İngiltere'deki başlatıcısı olan Hobbes'un görüşünde olduğu gibi, radikal bir bireycilik anlayışına dayanır. Bu anlayışa göre, insan, toplumdan ayrı olarak düşünülmelidir. İnsanoğlu, insan olduğu için toplumsaldır, toplumsal olduğu için insan değildir. İnsanın arzularının psikolojik ve fizyolojik analizleri, Hobbes'u, bütün insanların kişisel çıkara dayalı olarak davrandığı görüşüne götürmüştür.

C. B. Macperson, Hobbes'un bu anlayışını, "sahiplenici bireyciliğe" götürdüğü için eleştirmiştir. Marks da bu çizgide eleştiride bulunmuştur:

> *"...birey toplumdan koparıldı, kendi içine çekildi, tümüyle kendi özel çıkarıyla meşgul oldu ve özel kaprisine uygun davrandı... onun için insanlar arasındaki tek bağ, doğal gereksinim, ihtiyaç ve özel çıkardır."*

3- Descartesçı (Kartezyen) Düalizm: Descartes'ın insan doğasıyla ilgili düalist görüşü, Hobbes'un materyalizminin zıt kutbundadır ama onun felsefesinin gündelik sağduyumuzu oluşturmadaki devam eden etkisi, aynı şekilde izole edici etkidir. Macmurray, Descartes'ın **"Düşünüyorum o halde varım"** şeklindeki argümanının başlangıç noktasının, "düşünüyorum"

---

(190) Adam SELIGMAN : "Inner-Worldly Individualism and the Institutionalism of Puritanism in Late Seventeenth Century New England", British Journal of Sociology, 41, 4 (December 1990), 552.

ifadesinin olmasının, düşünmenin doğası gereği özel olması nedeniyle, benliği bir düşünür olarak tanımladığı için, mantıksal bireyciliğe yol açtığı ve zorunlu olarak benmerkezci olduğu görüşündedir (191). Bir görüşe göre Descartes'ın *"(Ben) düşünüyorum o halde varım"* cümlesindeki *"Ben"* ifadesi, bizim gerçeklik anlayışımızın temel yapı taşı olduğunu ileri sürerek, moderniteyi başlatmıştır (192).

3. Birey-Grup ilişkisi Olarak Devlet-Birey İlişkisi

Modern siyaset anlayışında bireyin merkez olması, bireyin dışında hiçbir gerçekliğin olmadığı anlamına gelmediği gibi, bireyi izole etme amacı da gütmez. Birey merkezdir ama merkezin dışında bir de çevre, bir grup vardır ve birey bu çevre içinde doğar, büyür ve yaşar. Bu durumda, bireyin her türlü grupla, özellikle devletle ilişkisinin irdelenmesi gerekecektir.

Bireyciler sosyal ve tarihsel düzeyde yalnızca bireylerin sorumlu aktörler olduğu konusunda ısrar ederken, bütüncüler (holistler), toplumun bireylerin toplamından daha fazla bir şey olduğunu ifade ederler. Bu iddiaya karşı bireyciler, bireyler topuluğunu topluma dönüştüren esrarengiz ilave bir unsur olmadığı görüşündedirler. Bu çerçevede karşılıklı eleştiriler vardır. Bu özellikler, karşılıklı olarak şöyle şemalaştırılabilir:

	a) Bütüncülük (Holizm)	b) Bireycilik
1-	Toplum, parçalarından daha fazla bir şey olan bir bütündür (bütüncülük).	Yalnızca bireylerin amaçları ve çıkarları vardır (bireycilik).
2-	Toplum, bireyin amaçlarını etkiler. (kollektivizm)	Birey, içinde bulunduğu şartlarda amacına uygun bir şekilde davranır. (rasyonellik ilkesi)
3-	Sosyal bir kurgu, bireyin davranışını etkiler ve zorlar. (kurumsal analiz)	Sosyal kurgu, bireylerin eyleminin bir sonucu olarak değişebilir.

Tablo 3 : Bütüncülük ve Bireycilik Karşılaştırması (193)

(191) David HAY : "Spirtuality Versus Individualism: Why We Should Nurture Relational Consciousness" International Journal of Children's Spirtuality, 5, 1 (2000), 40–42.
(192) Wilfred M. MCCLAY : a.g.m., 403.
(193) Joseph AGASSI : "Instituonal Individualism", British Journal of Sociology", 26, 2 (June 1975)

Birey grup ilişkisi , *"kendi içinde amaç"* (ends in themselves) ile *"kendi içinde faydalı olanlar"* (goods in themselves) kavramları çerçevesinde tartışılır. Kantçı kendi içinde amaç düşüncesi, rasyonel varlıkların kendi içinde amaç olduklarını ve kendi başına saygınlığa sahip olduklarını belirtir. "Kendi içinde amaç olanlar", eşdeğer değildir, fiyatları yoktur, yerleri doldurulamaz ve telafi edilemezdir. İhtiyaçlarımızı karşılayan malların bir fiyatı ve değeri vardır. Fiyatı olan bir şey, ona eşdeğer başka bir şeyle değiştirilebilir, diğer yandan buna bağlı olarak bütün fiyatların üstünde olan her bir şey, hiçbir şeye eşdeğer değildir ve saygıdeğerdir. Kendi içinde amaç düşüncesinde önemli olan şey, onların saygıdeğer ve yeri doldurulamaz oldukları için kutsal olduklarıdır. Onlar sadece bir araç olarak kullanılamazlar. Farklı bir anlamda, yaratılıştan faydalı olanlar (intrinsic goods) da, sadece bir araç olarak kullanılamazlar. Çünkü biz, onların doğuştan faydalılıklarını hesaba katmalıyız. Kendi içinde iyi olanlarla kendi içinde faydalı olanlar, farklı açılardan esasında değerlidirler. Önemli bir ayrım şudur ki, doğuştan faydalı olanlar değiştirilebilirler, fakat kendi içinde amaç olanlar ise değiştirilemezler.

Değiştirilemezlik, iki anlamlıdır. Birincisi, onun benzeri hiçbir şeyi bir daha göremeyeceğimizdir. İkincisi, onun değiştirilmemesi gerektiğidir, örneğin biz, yerine yeni bir bebek koyabilecek olsak bile bir bebeği öldürmemeliyiz. Bu ikinci anlam, kutsallığın neyi ima ettiğini de göstermektedir

Bu çerçevede bireyler, *kendi içinde amaç* oldukları için, gruplar ise, *kendi içinde faydalı* oldukları için değerlidir. Bu durumda öyleyse, neden gruplar değil de bireyler kendi içinde amaçtırlar? Ahlâkî bireycilerin görüşü, her bir bireyin farklı bir bilinç öznesi olduğu ve bu farklılığın, ahlâkî olarak çok önemli olduğudur. Öyleyse, örneğin biz, faydanın farklı kişiler arasında nasıl dağıtıldığına bakmadan, sadece faydanın azamileştirilmesiyle memnun olmamalıyız. Bireyler arasındaki dürüst bir dağıtım, ahlakî olarak daha arzu edilebilirdir. Çünkü her bir birey, ahlakî bir bütündür.

Bunun yanında, topluluğu saygıdeğer bir kişi gibi kabul eden görüşler de vardır. Onun bireylerden oluşan parçaları, topluluğun çeşitli görünüşleridir ve topluluğun bir parçası, başka parçalarla telafi edilebilir. Bazı insanlar,

grubu bireyden daha gerçek ve daha önemli sayan metafizik bir anlayışa inanırlar. Onlar için grup, bireyden daha fazla ahlâkî bir bütündür. Ahlâkî bireycilik, bireyin doğuştan sahip olduğu önemi reddeden bu tür bir ahlâkî bütüncülüğü destekleyen metafizik grup anlayışını reddeder. Nitekim Rawls'ın, liberal devletin farklı metafizik anlayışlar arasında tarafsız olduğu anlayışının bu nedenle yanlış olduğu ileri sürülmüştür (194).

Bu bağlamda devlet-birey ilişkisiyle ilgili iki rakip görüş ortaya çıkmaktadır. Bu görüşlerden biri, birey ve bireysellikle ilgilidir ve devlet hakkındaki bütün felsefî teorilerde tekrarlanan bir motiftir. Liberal bireycilikte birey, önceden var olan sosyal ve siyasî formlardan tecerrüt etmiş bir soyutlama olarak anlaşılır ve doğru ve meşru devlet benzeri kurumlar, bireysel, soyut tercihin bir fonksiyonu olarak görülür. Bu durumda devlet, tatminleri azamileştirmeye yarayan bir kurum veya organ olarak ortaya çıkar. Toplumcu veya organik teorilerde ise, devlet, bireysel tercihlerden bağımsız olarak var olan objektif bir düzen olarak anlaşılır. Devlet, zorunlu kamu hizmetlerine ilişkin bir mekanizma olmayıp, bütün bireysel tercihleri yansıtan, bütün bireysel tercihlerin varlığının zorunlu bir ön şartıdır (195). Yani bir görüşe göre devlet, kendi içinde amaç (end in itself), bireyler ise kendi içinde faydalı (goods in themselves) iken, diğer bir görüşe göre ise, birey kendi içinde bir amaç, devlet ise kendi içinde faydalıdır.

Bireyin merkezî önemde olduğu, kendi içinde bir amaç olduğu doğru olmakla birlikte, sık sık vurgu yapılan bir nokta, bireyin izole, yalıtılmış bir varlık olmadığıdır. Bu durumda her türlü topluluk (community) anlamında grupların bir anlamı ve değeri yok mudur? Birey tek başına var olmadığına göre gruplar nasıl anlaşılmalıdır?

Charles Freed'e göre, insan haklarına, devlet ve genel olan her şeyin üstünde değer verdiği; hakların temelde bireylere ait olduğunu ve ahlakî ve siyasî teorinin temellerini bunların oluşturduğu; hak sözcüğünün faydalı (good) sözcüğünden farklı olduğu gibi üç temel özelliğe sahip olan

---

(194) Vinit HAKSAR : "Collective Rights and the Value of Groups", Inquiry, 41, 1 (March 1998), 21–23.
(195) Norman BARRY : a.g.e., 67.

liberalizme karşı toplulukçu (communitarian) eleştiri, "ortak amaçlara başvurmadan siyasal düzenleri haklılaştıramayacağımız ve yurttaş ve ortak hayata katılanlar olarak rollerimize başvurmadan da kişiliğimizi kavrayamayacağımız" görüşünde ısrar ederler.

Bu nedenle Barber ve Walzer, bireyciliğe veya insan haklarına dayanmaksızın kişileri tiranlıktan koruyabileceklerine inandıkları için komüniteryan ilkeleri ve kurumları savunurlar. Sandel, Barber ve Walzer'in, bireysel otonomiyi gerçekleştirmeye çalışmasına karşılık, Alasdair MacIntyre, bu görüşü reddeder ve kişilerin, karmaşık faaliyetleri barındıran otorite yapılarına boyun eğdikleri toplulukları idealize eder. Her ne kadar komüniteryan teorisyenler, otoriteryanizme dönüşü amaçlamasalar da, haklara dayalı (rights-based) liberalizmin çerçevesi dışında kişilerin nasıl otonomiyi elde edeceklerini araştırırlar. Bu çerçevede, MacIntyre, Aristotales'in de kullandığı *telos* (196) kavramını kullanarak, insanoğlunun, en yüksek amacını (teleoloji) anlamadan iyiliği elde edemeyeceğini savunur. Bu anlayışı savunanlara göre, antik ve modern dünyanın hiyerarşik yapılarının altını çürüten bireycilik, insanın bu teleolojik anlayışını tahrip etmiştir. İnsanın iyiliği, sosyal rollerinden önce ve ondan bağımsız görüldüğü zaman, bu telos (amaç) bilinemez. Modern dünya, klasik Aristotalesçi role dayalı telos kavramını reddettiği zaman, hiç kimse kendisi için iyi olanla toplumsal iyiyi özdeşleştirmeyecektir.

Komüniteryenler de, yine bireycilikle birlikte gelişen insan hakları düşüncesini eleştirirler. MacIntyre'e göre, "bu tür hakların var olduğuna inanmak, cadılara veya tek boynuzlu hayali hayvanlara inanmaya eşdeğerdir." Ona göre, evrensel bir tek gerçeklik vardır, o da, **"karakteristik olarak sosyolojiyi önceleyen bir ahlâk felsefesi"**dir. Öyleyse Aristotalesçi görüşü güncelleyerek, *"insan olmak, her birisinin bir özü ve amacı olduğu bir*

(196) Aristotales'in *telos* (amaç) anlayışına (teleolojisine) göre, değişmeyen ve hareket etmeyen Tanrı, evreni yaratmış, ona ilk hareketi vermiş ve evrenin kendisine dönmesi için de onun içine, yetkin olana yani Tanrıya ulaşma amacını (telos) koymuştur. Bu nedenle evrendeki her varlık, içlerindeki bu amaçtan dolayı, yetkin biçimlere ulaşmak için hareket ederler. (Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 211).

dizi rolleri yerine getirmektir" sonucuna varmak gerekir (197). Bu eleştiriler, Hegel'in bireyciliği ve buna dayalı olan toplum sözleşmesi eleştirisini hatırlatmaktadır. Hegel, bireyin egemen ve en üst değer olarak değerlendirilmesini eleştirir ve o da, insanın "siyasal hayvan" olduğu Aristotalesçi görüşünün benimsenmesi gerektiğini düşünür. Hegel, liberal düşüncenin "keyfî irade"si yerine "rasyonel irade"nin, bireyi daha özgür kılacağı düşüncesindedir (198).

Bu görüşü taşıyan düşünürlere göre birey değil grup, ahlakî bir birimdir. Modern bireyciler gibi modern komüniteryenler, topluluğun birbirine ortak pratiklerle ve ortak yaşam biçimleriyle bağlı bireylerden oluştuğunu kabul ederler, fakat gruplar, bazı açılardan bireylerin çıkarlarına indirgenemeyecek bazı çıkarlara sahiptirler. Örneğin, bir kolejin, üyelerinin malî çıkarlarından farklı malî çıkarları vardır. Bundan dolayı, grubun çıkarları her zaman üyelerinin çıkarlarına indirgenemez. Bu durumda bireyin haklarıyla grup hak ve çıkarlarını ahlâkî açıdan tanımlama zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bir birey, yaşama hakkına sahiptir, öyleyse, ona zarar verilmesine izin verilemez ve bu, başka bir insanın hayatıyla telâfi edilemez, değiştirilemez, fakat kurumlar ya da grupların durumuna gelince, onların böyle nihaî bir hakları yoktur ve ilke olarak mümkün olduğunda daha iyileriyle değiştirilebilir. Var olan bir kişinin temel yaşama hakkına sahip olduğu gibi, bir kolej veya dernek gibi bir kurumun da elbette var olma hakkı vardır, ama bu hak, **aslî değil, türetilmiş bir hak**tır. Bu hakların nihaî doğrulaması ise, en azından kısmen, ilgili bireylerin çıkarlarının bulunmasıdır. Bundan dolayı, **bireyle grup arasında bir kıyaslanamazlık** söz konusudur.

Gruplarla ilgili iki durum ortaya çıkmaktadır bu durumda. Grup, ya kendi içinde amaçtır ya da, üyelerinin çıkarlarını artırdığı için türetilmiş var olma hakkına sahiptir. Yani bireylerin hakları, birey oldukları için kutsaldır, fakat grupların hakları böyle değildir ve bütün gruplar da kutsal değildir.

---

(197) Robert B. THIGPEN and Lyle A. DOWNING : "Liberalism and the Communitarian Critique", American Journal of Political Science, 31, 3 (August 1987), 637–640.
(198) Paul FRANCO : "Hegel and Liberalism", Review of Politics, 59, 4 (Fall 1997), 837–840.

(Naziler gibi) (199). Kısaca, bireylerin hakları aslî haklarken, grup ya da kollektivitelerin hakları aslî değil türetilmiş haklardır. Devlet de, bir grup ya da kollektivite olarak, grupların sahip olduğu kendine has haklara sahiptir, fakat bu haklar aslî haklar değil türetilmiş haklardır.

(199) Vinit HAKSAR : a.g.m., 26-30.

II. SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

1640'lardaki İngiliz iç savaşıyla başlayan sonraki yaklaşık yüz elli yıl, (17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar olan dönem) toplum sözleşmesinin en gözde olduğu, hatta "toplum sözleşmesi çağı" (1) olarak nitelendirilebilecek bir dönem olsa da, toplum sözleşmesi teorisi, kökeni Eski Yunan'a kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. İlk sözleşme analizleri, iki sözleşme yapan taraf olarak *"yöneticiyle halk arasındaki"* ilişki ile ilgiliydi. Eski Yunan'da sözleşme teorisyenleri olan Antiphon, Hippias, Glaucon, Trasymachus ve Epikuros'un amaçları, toplumu ve otoriteyi rızaya dayandırarak meşrulaştırmak yerine yasa ve ahlakın geleneksel temelleriyle alay etmekti (2). Bugünkü bilgilerimize göre, bu tür bir tahlil türünün kurucusu, 11. yüzyılın sonlarında, Papa VII. Gregory'nin lehine, onun ebedi düşmanı imparator IV. Henry'ye karşı bilimsel olarak cephe alan rahip **Lutenbachlı Manegold**'dur. Onun 1080 yılında ifade ettiği ve sık sık alıntı yapılan şu ifadesi konuya açıklık getirebilir:

> *"Kral, doğal bir ad değildir, resmî bir ünvandır. İnsanlar, içlerinden birini özgürce tiran rolü oynasın diye değil, bilakis onları tirana karşı savunsunlar diye o kadar yükseğe çıkartırlar. Öyleyse kral, tiran gibi davranmaya başladığı anda kendisine bahşedilen saygınlığı kaybeder. Çünkü o, kendisinin oraya atanmasına dayanan sözleşmeyi bozmuştur. Eğer birisi, belli bir ücret karşılığında domuz sürüsüne bakması için bir adamla anlaşırsa ve onu, onlara bakarken değil de onları çalarken bulursa, onu (domuz çobanını), bunun sorumluluğundan kim kurtarabilir? Zira, hiç kimse kendini imparator ya da kral olarak yaratamaz, insanlar belli bir kişiyi, kendi başlarına, onları idare etsin ve doğru akla göre yönetsin, iyileri korusun, kötüleri cezalandırsın, herkese adaletle hükmetsin diye çıkartırlar. Fakat birisi, onun seçilmesini sağlayan* ***sözleşme şartlarını****, onu bir düzen içinde var eden* ***sözleşmeyi*** *altüst ederek ve karıştırarak ihlal ederse, bu durumda*

---

(1) Michael LEVIN: "Social Contract", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, 255. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-34).

(2) David BOUCHER and Paul KELLY : "The Social Contract and İts Critics, An Overview", The Social Contract From Hobbes to Rawls, Ed. David BOUCHER and Paul KELLY (New York, 1994), 4.

halk, haklı ve mantıklı olarak ona itaat etme zorunluluğundan kurtulur. Çünkü herkesi birden bağlayan anlaşmayı ilk o bozmuştur" (3).

Fakat Manegold'a göre, bu durumdaki bir kral, bütün insanlığın en büyük görevinin ona itaat etmek olduğu (4) insanlığın kurtulmasından sorumlu olan Papa tarafından görevden alınabilir (5). Manegold'un sözleşme yanlısı beyanı, açık bir siyasal otorite görüşü ortaya koymaktadır: Siyasal otorite, insanların belli ihtiyaçlarını karşılamak için vardır ve *belirli yöneticilerin* halk üzerindeki otoritesi, halkın bu gerçeği kabul etmesinden kaynaklanır. Böylece, siyasal otorite onlarla halkın menfaati için şarta bağlı bir otorite konusunda anlaşır. Bu tür bir siyasal dil kullanımı, modern dönemin başlangıç yılları boyunca ısrarını sürdürmüştü ve kral otoritesinin baba otoritesine denk olduğuna inanan Kral I. James (1566–1623) bile, halka karşı belirli yükümlülüklerin taç giyme töreninde ettiği yeminle ona bahşedildiğini, fakat, ısrarla bu yükümlülüklerin asla sözleşmeye bağlı olmadığını ifade etme zorunluluğu duymuştu. 1610'daki *"Lordlar ve Avam Kamarası'na Konuşma"*sında Kral I. James, kral olarak kendisinin, zımnî olarak kanunlara uymayı ve krallığının halkını korumayı kabul ettiğini, taç giyme törenindeki yeminiyle de bunu taahhüt ettiğini kabul etmişti. Bu anlaşma bozulduğunda krallığın tiranlığa dönüşeceğini de kabul eden kral, bununla birlikte, sözleşme görüşüne eklenen meşru direnme hakkını ya da Tanrı'nın yasalarını ihlal eden bir tiranın azledilmesinin Tanrı'ya karşı bir görev olduğunu kabul etmez (6). Sözleşme kuramcısı siyasal bir düşünür olan George Buchanan'dan eğitim alan ve aynı zamanda siyaset felsefesiyle de ilgilenen I. James, kraliyet mutlakiyetçiliğini savunan bir filozof (7) olarak yazdığı *"The True Law of Free Monarchies"* (Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası -1598) adlı eserinde, mutlak monarşinin gereklerini anlatır ve *"Kralların Kutsal Hakları"* (Divine Rights of Kings) doktrinini savunur. Buna göre, "özgür monark", feodal beylerin baskılarından bağımsız olmalıydı. Mutlak monarşiyi ima

---

(3) Michael LESSNOFF: Social Contract Theory (New York, 1990), 5
(4) http://www.newadvent.org/cathen/08084c.htm
(5) http://www.atlans.org/history/germany/chrono02.html
(6) David BOUCHER and Paul KELLY : a.g.m., 11.
(7) R.R. PALMER and Joel COLTON: A History Of Modern World (New York, 1992), 171.

ederek söylediği "özgür monarşi"nin özünün, tüm uyruklar üzerinde yüce bir yasal erke, mutlak iktidara sahip olduğuydu. Kral James, kralın iktidarını, *"Krallar Tanrı'nın yeryüzünde yaşayan simgeleridir... Monarşi, yeryüzündeki en yüce kurumdur... Tanrı bile krallara, "tanrılar" diye hitap eder"* (8) ifadeleriyle tanımlıyordu. Bu kurama göre, eğer Tanrı'nın özellikleri görülmek isteniyorsa, bir kralın kişiliğine bakılmalıydı. Tanrı'nın sahip olduğu, yaratma, yok etme, dilediğini yükseltme ya da alçaltma..vs. gibi her özelliğe krallar da sahiptir, öyleyse Tanrı'nın yaptığı herhangi bir şeyi tartışmak, küfürdür.

Bu doğrultuda başka bir görüş, daha sonra, 14. yüzyılın başında Avusturya'daki bir manastırda baş keşiş olan Ortaçağ'ın sözleşmeci teorisyenlerinden **Volkersdorflu Engelbert** tarafından geliştirilmiştir. Engelbert, insanların, doğayı ve aklı izlemeleri sonucunda, yönetilmek, korunmak ve savunmak için kendilerini (şarta bağlı) itaatle yükümlü kıldıkları bir yönetici seçtiklerini ve bir *"uyrukluk sözleşmesi"* (pactum subjectionis) yaptıklarını belirtir. Engelbert, daha sonraları *"kurucu sözleşme"* (original contract) adı verilecek olan bu sözleşme teorisini de ilk ifade eden kişidir (9). Nitekim bu kurucu sözleşme ifadesiyle, 1688 İngiliz Devrimi'nde, Kral II. James'in tahttan indirilmesinden sonra, Ocak 1689'da toplanan "Anayasa Meclisi"nin, kral II. James'in kral ile halk arasındaki "kurucu sözleşme"yi ihlal ettiğini ilan ederek tahta Prens William ve Mary'yi getirdiğinde de karşılaşırız (10).

Engelbert'in "kurucu sözleşme" anlayışı, daha sonra "doğa durumu" olarak adlandırılacak olan, insanlık tarihinde devlet öncesi (pre-political) bir safha olduğunu ima eder. Engelbert'ten iki yüz yıl sonra *De Principatu* (1511–1513) adlı eseri yazan Romalı hukukçu ***Mario Salamonia***, Manegold'un tersine Papa'nın iktidarına karşı çıktı ve onun gibi, hükümdarların iktidarlarını sınırlamak için sözleşmeci argümanı kullandı. Ona göre, krallar, her zaman var olamazlar: ilk olarak, bütün insanlar Tanrı tarafından eşit olarak yaratıldı fakat daha sonra insanlar, *"insanların anlaşması yoluyla"* krallık ve

---

(8) Alâeddin ŞENEL: a.g.e., 419–420.
(9) Michael LESSNOFF: a.g.e., 6–7.
(10) William EBENSTEIN: a.g.e., 217.

prenslikleri kurma ihtiyacı duydular. Fakat, Salamonia'yı önemli kılan şey, sadece sözleşme teorisine yaptığı katkı değil, daha çok, siyasal toplumu ya da devleti (civitas) Roma hukuku terimleriyle *civilis societas* (sivil toplum) olarak tanımlamasıdır. *Societas*, tek tek bireyler arasında yapılan özgür sözleşme ile kurulan ortaklığı ifade eden bir Roma hukuku terimidir. Böylece Salamonia, siyasal ya da sosyal toplumun, yurttaş bireylerin arasında yaptıkları sözleşmeyle *(a pactio inter cives)* oluşturdukları bir ortaklık olduğunu göstermektedir. Bu, aynı zamanda, siyasal toplumun ve onun hukukunun krallara önceliği olduğunu da göstermiş oluyordu. Engelbert'in "kurucu sözleşme"si, halkla yönetici arasında değildi ama ilk defa Salamonia ile sözleşme bireyler arasında oluyordu. 14. ve 15. yüzyılda, Englebert'in yanında Parisli John (ö. 1306) ve Cusa'lı Nicholas (1401–1464) da sözleşme teorisinin gelişmesine katkıda bulundular (11).

Ortaçağ'da toplum sözleşmesi, bir yandan, feodal toplum sisteminin toplum yapısına ve mizacına, diğer yandan, Ortaçağ din sınıfının ruh haline de uygun düşüyordu; çünkü o, dünyevi iktidara bir sınır koyuyor, rahipler sınıfının ve Kilisenin haklarının bir garantisi işlevini görüyor, halka, sözleşmeyi ihlal eden kralı otoritesinden mahrum etme, Papa'ya da aforoz yoluyla krala kutsal olarak verilen otoritenin ilkesinden yoksun bırakma hakkını veriyordu. Doğal hukukun nihaî egemenliğine yaygın inanç da sözleşmeci görüşe katkıda bulunuyordu. Doğal yasa (hukuk) varsa, doğal haklar da olmalıdır, doğal haklara herhangi bir sınır konulmuşsa, bu sınırlamalar, bu hakların sahipleri tarafından yapılan gönüllü sözleşmenin gereği olarak yapılmış olmalıdır ve böyle bir sözleşmenin dayanağı da, doğal yasa (ya da doğal hukuk) olacaktır. Dolayısıyla, doğal hukuk ile sözleşme kuramı arasında her zaman doğrudan yakın bir ilişki var olmuştur. Çünkü doğal hukuk doktrininin temel ilkesi, rasyonel bireylerin, zorlama ve hâkimiyet olmadan barış içinde bir arada yaşayabilecekleridir. Yani, doğal hukuk, bir diğerini yiyip yutan diğer canlıların tersine, rasyonel bireylerin, birlikte yaşayabilecekleri toplumsal uyumu kurabilecek özelliklere sahip olduğunu

(11) David BOUCHER and Paul KELLY : a.g.m., 12.

ima eder (12). Bu ilişkinin önemli başka belirtilerinden birisi de, doğal hukuk kuramlarının sönmeye başlamasıyla toplum sözleşmesi çağının sona ermesinin aynı dönemi içermesidir. Ortaçağ'dan 16. yüzyıl düşüncesine gelindiğinde, toplum sözleşmesi teorisi, dinsel bir tonda görülmeye devam etti. Bir din savaşları çağında sözleşme teorisi, çoğunluğun din anlayışını azınlığa dayatmaya çalışan herhangi bir hükümete karşı azınlığın direnmesini haklılaştırmak için kullanılan bir teori hâline geldi (13).

Sözleşme teorisinin gelişiminde doğrudan ya da dolaylı olarak önemli bir yer tutan şey de, Luther ve Protestan Reformu'dur. Reformasyon boyunca yayınlanan kitaplar sözleşme teorisine sık sık başvuruyordu. Theodor Beza'nın *The Right Of Magistrates*'i (Yöneticilerin Hakları–1574), George Buchanan'ın *The Rights of The Crown of The Scotland*'ı (İskoç Krallarının Hakları- 1579), Brutus'un *Vindicia Contra Tyrannos* (Tiranlara Karşı Zafer- 1579), Johannes Althusius'un *Politica*'sı ve Samuel Rutherford'un *Lex Rex*'i (Kral Hukuktur- 1644) buna örnek gösterilebilir (14).

Çığır açıcı bir olay olan Reformasyon, siyasal teori de dâhil Avrupa tarihini her yönden etkilemişti. Ortaçağ Batı düşüncesi, Cermen akınları nedeniyle bir yandan klasik kültürle bağlarını koparmış, bir yandan da kilise örgütü dışında okuryazar bir kitlenin var olmasını engellemişti. Ortaçağ siyasal düşüncesinde iktidarın kaynağı ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştü. Bunlardan bir kısmı, iktidarın kaynağının halk olduğunu, yöneticilerin iktidarını halktan aldıklarını söylüyordu. Bunu söylerken dayandığı kaynaklar da, Cermen kabileleri, Roma hukuku ve feodal sözleşmelerdi (15). Rönesans ve Reform sonrası dönemde modern siyasal düşüncenin gelişmesi, pek çok teorinin doğuşuna ve gelişimine tesir etti. Doğal olarak, sözleşme teorisini de etkiledi, onun göze çarpmasında ve dikkat çekmesinde olağanüstü etkili oldu. Bu, sadece Avrupa'nın çoğunda kurulu yönetimlerle muhalefet içinde olan ve

---

(12) Larry J. ESHELMAN : "Might Versus Right", Journal of Libertarian Studies, 12, 1 (Spring 1996), 31.
(13) Ernest BARKER: Social Contract (Introduction to Social Contract), New York, 1960), ix-x.
(14) David W. HALL : "The Reformation Roots of Social Contract", Religion & Liberty, 7, 4 (July and August 1997), www.acton.org./publicat/randl/print_article.php?id=238.
(15) Alaaddin ŞENEL: a.g.e., 300.

teolojilerini (din anlayışlarını) "sözleşme" terimleri içinde düzenleyen Luthercilerin değil, daha çok Kalvinistlerin işiydi. (Luther'den farklı olarak Kalvin, istisnaî durumlarda da olsa, tiranlık yönetimlerine direnme hakkını kabul etmişti, yeter ki, direniş kanunsuz güruhun elinde değil de, devlet adamları ve örgütlü kurumların ya da Tanrı tarafından seçilmiş (the elect) ruhban olmayan bir kurtarıcının güdümünde olsun) (16). Şaşırtıcı bir şekilde, onlar, siyaset konusunda sözleşme teorisine başvurdular. Fransa'da Valois hanedanının tiranlığı döneminde 1572'deki Katoliklerin çok sayıda Protestanı katlettiği Saint Barthelemy Katliamı, bu açıdan bir dönüm noktası oldu. Bu katliamın hemen ardından gelen bir yığın broşür, özgürlük taleplerini dört bir yana duyurmaya başladı. Theodor Beze, halkın temsilcilerinin kralın gücünü dizginleme yetkisine sahip olması gerektiği biçimindeki Calvin'in tezini geliştirerek *De Jure Magistratum* (Yöneticilerin Hakları) adı altında imzasız olarak yayınladı. Bu kitapçıkta, halk ile kral arasındaki anlaşmanın, kralın kuralları çiğnemesi durumunda feshedilebileceği söyleniyordu. Üstelik bu görüşlere Montaigne ve La Boetie gibi Katolik düşünürler de katılıyorlardı. Yine bu dönemde Sorbon Üniversitesi, kendisine danışılması üzerine, Fransız halkının III. Henry'ye sadakat yeminiyle bağlı olmadığına, onunla gönül rahatlığıyla savaşabileceğine oy birliğiyle karar vermişti (17). Beze, ayrıca, kralları hep halk seçip tahta oturttuğu için, halk tabakasının kralın üzerinde olduğunda ısrar ediyordu, çünkü o, biri tarafından seçilenin, seçene oranla daha aşağıda olduğunun kuşkusuz olduğu görüşünü taşıyordu. Efendilerin uşaklarını, kralların yardımcılarını atadığı gibi, halk da kralı, kamusal işlerine idareci olarak atar. Ona göre, kral, devleti yönetmek için gerekli otoriteyi halktan aldığına göre, halkın delegesi ve temsilcisi olarak görülmelidir (18).

Dahası Calvin'in, kralın kişi haklarını ihlal ettiği durumlarda, özel şahıslar tarafından değil ama halkın haklarını korumakla görevlendirilmiş, oylamayla atanmış yöneticiler tarafından durdurulmasını içeren fikirlerinin de

---

(16) William EBENSTEIN : a.g.e., 183.
(17) Preserved SMITH : a.g.e., 151-153.
(18) Jean PIERRE BRANCOURT: a.g.m., 183–184.

etkisiyle, birdenbire her yerde halka ait haklar teorileri yaygınlaşmaya başlamıştı. Hükümdarla halk arasındaki sözleşme öğretisi öylesine yerleşmişti ki, yüzyılın sonunda genel geçer bir doğru olarak kabul edilir olmaya başlamıştı (19). Protestan yazar Francis Hotman, "kralsız bir halk olabilir... ama halksız bir kral, cemaatsiz bir papaz gibidir" (20) diyerek, iktidarların halkı değil, halkın iktidarları oluşturduğuna vurgu yapıyordu. Özellikle bunların en bilinenlerinden birisi de, 1570'lerde Katolik Fransa kralına karşı din savaşları boyunca yazılar yazan ***Junius Brutus*** takma adlı bir Fransız Hugenotunun (Protestan) yazdığı ***Vindicia Contra Tyrannos*** (Tiranlara Karşı Bir Hürriyet Müdafaası)'tur (21). En fazla Hollanda ve İngiliz düşüncesinde etkili olan, Locke üzerindeki etkisi de büyük olan, 1579 basımlı *Vindica*'da, Tanrı'nın kurallarına uymadığı durumda, hükümdara itaatin zorunlu olup olmadığı; Tanrı'nın kanununu ihlal eden hükümdara karşı direnmenin meşru olup olmadığı; ülkeyi mahv ve harap eden bir hükümdara karşı direnmenin mümkün olup olmadığı; gerçek din davası yüzünden eziyet gören ve tiranlık tarafından ezilen bir tebaaya komşu hükümdarların veya devletlerin meşru olarak yardım edip edemeyeceği gibi dört temel soru ele alınıyordu. Bu dört sorunun cevabının özü de sözleşme anlayışında yatmaktaydı. Gerçekten de tartışma, iki sözleşme kuramına dayandırılır: Birinci sözleşme, bir yanda Tanrı'nın, diğer yanda kral ve halkın birlikte katıldıkları anlaşmadır. İkinci sözleşme ise, kral ile halk arasındadır; bu sözleşmede halk, adaletle hükmettiği sürece krala sadakatle boyun eğmeye söz verir. *Vindicia*'daki her iki sözleşme, *Eski Ahit'*ten (Tevrat'tan) alınmadır. Kalvinistler, bir yüzyıl sonra ortaya çıkacak Püritenler gibi, bütün otoritenin ahitlerde, sözleşmelerde olduğu düşüncesi ile büyük ölçüde *Eski Ahit*'e dayanırlar. Eski Ahit'te Tanrı'nın Nuh Peygamberle, İbrahim Peygamberle yaptığı, Kral Davud Peygamber ile İsrailoğulları'nın ileri gelenleri arasında Hebron'da (El Halil kenti) yaptıkları sözleşmelerden bahsedilir. Hıristiyanlık Avrupa'ya yayılıp egemen konuma geçince, Eski Ahit'in tarihsel doğruluğuna

---

(19) Preserved SMITH: a.g.e., 150–151.
(20) Anthony ARBLASTER : a.g.e., 48.
(21) Michael LESSNOFF: a.g.e., 8.

olan mutlak inanç, yüzlerce yıl içinde geniş bir alana yayıldı ve toplumun, ilk olarak insanlar arasında yapılan bir sözleşmeyle ya da anlaşmayla kurulduğunu düşündüren belgeler ve teoriler ortaya çıktığında da hemen kabul edilecek bir ortam yarattı (22).

Ayrıca, sözleşme teorisini kralın haklarını sınırlamak üzere uzun yıllardan sonra yeniden canlandıran ve devrimci literatürde bir dönüm noktası olan ünlü *Vindica Contra Tyrannos* adlı eserdeki iki sözleşmeden birincisinde, bir taraf Tanrı, diğer taraflar ise kral ve halktı. Bu sözleşme yoluyla topluluk, Tanrının seçkin kullarını bir araya toplayan kiliseyi temsil etmektedir. İkinci bir sözleşmede ise, taraflardan biri halk, diğeri kraldı. Bu sözleşme, devleti meydana getiren sözleşmeydi ve kralı iyi ve adil yönetmek yükümlülüğüyle bağlar, halkı da, kral bu şekilde davrandığı sürece, ona itaat etmeye zorlardı. Böylece *Vindicia*'da, Tanrı ile Yahudiler arasında, Yahudileri Tanrının seçkin kulları kılacağı düşünülen sözleşmeden hareket ederek bir benzetme yapılır. Bu benzetme yoluyla da, insanın doğumunda tüm Hıristiyan halkın Yahudileri de temsil ettiğini, böylece bu ilk Hıristiyanların Tanrı'nın doğru din anlayışına bağlı bulunan "sevgili" kulları olduklarını belirtilir (23).

Vindicia'da ikinci anahtar düşünce, *vekâlet'tir*. Vekiller vekâleti veren adına hareket ederler, kendi adlarına değil. Kralları halk kral yapar, krallar iktidar ve egemenliklerini halktan alırlar. Hiç kimse kafasında bir taç, elinde bir asa ile doğmaz ve hiçbir insan, halk olmadan kral olamaz. Oysa halk kralsız da işlerini yapabilir, ama krallar halksız kral olamaz.

Vindicia'daki üçüncü anahtar düşünce, *tirana direnme*'dir. Meşru yolla gelenin yeminlerini bozarak, şiddet uygulaması ve şiddetle gelenin şiddet uygulaması olmak üzere iki tür krallık vardır. Vindicia'da bu durum veciz bir şekilde şöyle ifade edilir:

> *"Adil hükmeden gâsıp, gayri adil hükmeden meşru monarka tercih edilir. Elbette beni besleyen bir hırsıza sahip olmayı, beni yutan bir çobana tercih ederim, bir soyguncudan adalet kabul etmeyi, bir yargıç tarafından*

---

(22) Michael LEVIN: Social Contract, a.g.m.
(23) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 51–54.

tecavüze uğramaya tercih ederim. Beni çok bilgili bir hekim zehirleyeceğine, halktan biri tarafından tedavi edileyim isterim" (24).

Vindicia, felsefî bir inceleme olmaktan çok bir polemik risalesiydi. Bunun dışında, sözleşme teorisine, özellikle 17. yüzyılda, pek çok düşünür de felsefî anlamda katkıda bulundu. **Althusius**, bütün kral ve hükümdarların iktidarlarının, ilk iktidara gelişlerinde halkla yöneticisi arasında yapılan bir sözleşmeyle kurulduğunu, seçim yoluyla diğer yöneticilerin yeniden onaylandığını ileri sürer. Bu sözleşmelerden önce de, Tanrı'yla yöneticiyi doğru dini kurmakla, halkı da bunu yapmazsa ona direnmekle yükümlü kılan bir sözleşme yapıldığını söyler. Bir diğer sözleşmeci düşünür ise, sözleşme teorisine dayanarak kralın iktidarını savunmaya çalışan Alman hukukçusu ***Samuel Pufendorf***'tur (25). Pufendorf, Hobbes'un devleti yapay bir insan olarak tanımlamasını zekice olduğunu söyler, fakat daha da ileri giderek, devlete, onu kuran halktan ayrı bir bireysellik ve kişilik atfeder ve devlet yöneticisine devletin emanet verildiğini ifade eder (26). Sözleşme anlayışı, daha sonra klasik sözleşmeci filozoflar dediğimiz Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından, siyasal teorilerini oturttukları bir temel olarak kullanılmış ve 18. yüzyılın sonuna kadar da etkinliğini sürdürmüştür.

1. Toplum Sözleşmesi Nedir?

"Devleti doğuran ulus değildir, bu eskimiş natüralist bir anlayıştır... Ulusu yaratan, manevî birliğinin bilincine vardırılan bir halka, irade gücü ve dolayısıyla gerçek yaşam veren devlettir..." (27).

Mussolini'nin, 20. yüzyılda yukarıda ifade ettiği görüşlerin daha önceki yüzyıllarda ileri sürülmüş versiyonlarının tam tersini ifade eden, onun "naturalist" dediği doğal hukuk anlayışının en önemli devlet teorilerinden biri, toplum sözleşmesidir. Devletin veya onu temsil eden kral veya yöneticinin; aşkın, kendiliğinden var olan ve uyruk veya bireyleri var eden bir varlık

---

(24) William EBENSTEIN : a.g.e., 186-189.
(25) Michael LESSNOFF: .a. g.e. , 9.
(26) David BOUCHER and Paul KELLY: a.g.m. 15–16.
(27) George SABINE: Yakınçağ Siyasi Düşünce Tarihi, Çev. Özer OZANKAYA (İstanbul, 2000), 373.

(entite) olduğu düşüncesini reddeden, devletin aşkın değil içkin, oluşturan değil oluşturulan bir zatiyet (entity) olduğunu ileri süren bir teoridir.

Toplum sözleşmesi kuramları, bunun için "siyasal bireycilik" kuramlarıdır. Çünkü, siyasal bireyciliği oluşturan düşüncelerden ilki, yurttaşlarının bireysel rızasına dayanan bir hükümet görüşüdür. İkinci görüş, makamların, mevkilerin, toplumsal görevlerin veya sınıfların değil, bireyin çıkarlarının temsil edildiği siyasal temsil görüşüdür. Üçüncü görüş ise, hükümetin amacının, bireylerin isteklerini yerine getirmesine, çıkarlarını devam ettirmesine ve haklarını korumasına olanak sağlamakla sınırlı olduğunu söyleyen görüştür (28).

Sözleşme, esasında hukukî bir terimdir ve hukukî olarak *"iki veya daha çok kişinin bir hukuki bağ yaratmak, bu bağı değiştirmek veya ortadan kaldırmak amacıyla karşılıklı ve birbirlerine uygun irade beyanları ile yaptıkları hukukî işlem"* (29) olarak tanımlanır. Hukukî kökeni de, temel olarak Roma hukukuna dayanır. Roma hukukunda sözleşme veya akit, "iki veya daha çok kişinin belli bir hukukî sonuca yöneltilmiş, karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanı" demektir. Roma kaynaklarında rastlanan ve bugün birçok dilde sözleşme (akit) kelimesinin kaynağını oluşturan **"contractus"** sözcüğü, sadece belli konulara yönelik sözleşmeleri ifade ederken, belirtilen alanların dışındaki bütün sözleşme tipleri için **"pactum"** sözcüğü kullanılmıştır (30).

Toplumsal düzenle ilgili üç büyük ekol olduğu söylenir. **Birincisi,** Platon'un Devlet'indeki Trasymakos'un, Karl Marx'ın, Ralf Dahrendorf'un temsil ettiği *çatışma teorileri*dir. (Thomas Hobbes da genellikle bir çatışma teorisyeni olarak kabul edilir ancak bu yanlıştır). **İkincisi**, John Locke, Emile Durkheim, İbn-i Haldun ve Talcott Persons'un temsil ettiği *ortak değer* ya da *ortak norm teorileri*dir. **Üçüncüsü**, göreceli olarak diğer iki ekole göre daha yeni olan ve Bernard Mandeville ve Adam Smith'in temsilcisi olduğu,

(28) Steven LUKES: Bireycilik, Çev. İsmail SERİN (Ankara, 1995), 86–87.
(29) Ejder YILMAZ: Hukuk Sözlüğü (Ankara, 1986), 43.
(30) Özcan Karadeniz ÇELEBİCAN: Roma Hukuku (Ankara, 2003), 183–184.

günümüzde de George Humans ve pek çok kamu tercihi teorisyenleri ve iktisatçılarının temsil ettiği değiş *tokuş (exchange) teorileri*dir.

Sosyal teoride sözleşme teorilerinin tipik ortak değer teorileri olduğu söylenebilir. İlk planda bu biraz garip görünebilir, çünkü sözleşmeler değiş tokuşları içerirler. Fakat toplum sözleşmesi teorisi, sözleşme düzenlemesini yerine getirmesi için, bir tarafın motivasyonunu (müeyyidesini) gerekli kılar. Diğer yandan, toplum sözleşmesi teorisi, bu anlamda yasal bir sözleşme ile de kıyaslanamaz. Çünkü, bunu yaptıracak bir zorlayıcı güç, bir müeyyide yoktur. Toplum sözleşmesi teorisi, yaygın olarak normatif (kuralsal) bir taahhüdü gerektirir, temelde aynı normatif taahhüt herkesten beklenir. Örneğin, Thomas Scanlon'un görüşüne göre, toplum sözleşmesine bağlı kalmayı sağlayan motivasyon, işbirliğine bağlı düzenlemelerde makul bir anlaşma elde etme arzusudur. Oysa, çatışma teorisyenlerine göre, toplumsal düzeni sağlamanın temel yolu, zor kullanmadır, hatta zor kullanma toplumsal düzenin *'sine qua non*'udur yani olmazsa olmazıdır (31). Toplum sözleşmesi kuramı ise, bunun tam tersi bir konumda kendini ifade eder. O halde, toplum sözleşmesi kuramı nedir ve ne anlama gelir ?

İlk olarak Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau gibi siyasal filozoflar tarafından modern bir formülasyon içinde sunulan toplum sözleşmesi teorisi (32), siyaset felsefesinin bir dalıdır ve tipik olarak bu teori, biri siyasal otoritenin meşruluğu, diğeri yöneticilerin ve uyrukların yükümlülükleri ve buna bağlı olarak sınırlarıyla ilgili varsayılan bir sözleşme ya da bu konularla ilgili sözleşmeler olarak tanımlanır (33). Daha açık ifadesiyle toplum sözleşmesi, bütün siyasal hak ve görevlerimizin, bireyler topluluğu arasındaki zımnî veya açık bir tür sözleşmeden kaynaklandığını ileri süren bir siyaset teorisidir (34).

Açıktır ki, toplum sözleşmesi metodolojisini kullananlar arasında fazlasıyla anlaşmazlık noktaları vardır ama yine de, başlangıç noktaları ve

---

(31) Russel HARDIN: Liberalism, Constituonalism and Democracy (New York, 1999), 9.-10
(32) Robert FRODEMAN and Carl MITCHAM : "Beyond the Social Contract Myth", Issues in Science and Technology, 16, 4 (Summer 2000), 38.
(33) Michael LESSNOFF : a.g.e., 3.
(34) Vicente MEDINA: a.g.e., 135.

terminoloji farklarına rağmen, siyasal rejimlerini doğrulamak için görüşlerinde kullandıkları temel strateji, hepsi için aynıdır (35). Yine de toplum sözleşmesi kuramını tanımlamak, pek çok zorluğu içinde barındırır. Her bir sözleşmeci filozof bu kavramı farklı anlamda kullanır ve farklı sonuçlara ulaşır, ulaşılan bu sonuçların birbirinin zıddı olması da şaşırtıcı değildir. Ancak, temelde kısaca tanımlamak gerekirse *"toplum sözleşmesi teorisi, bireylerin bütün temel siyasal hak ve görevlerinin, bireyler topluluğu arasında yapılan bir tür anlaşmadan kaynaklandığını ileri süren bir teoridir"* (36). Bunun için toplum sözleşmesi kuramı, toplumun ve devletin olmadığı bir *"doğa durumu"*nu varsayar. Doğa durumunda herhangi bir siyasal, hatta sosyal örgütlenme yoktur. İnsanlar, aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle toplumu ve devleti kurarlar. Çünkü "doğa durumu", çeşitli nedenlerle içinde kalınması istenecek bir durum değildir. Doğa durumunun bu özelliği insanları "sivil toplum"u, yani doğa durumunun olmadığı medeni durumu kurmaya iter.

2. Toplum Sözleşmesi Kuramlarının Ortak Özellikleri

Toplum sözleşmesi teorisi, Batı felsefesinde, Eski Yunan'a kadar giden bir geçmişe sahip olan önemli bir geleneğe sahiptir. Bu teori, 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından tasarlamış ve ayrıntılandırılmıştır. Her ne kadar, her bir filozof, bireyler ve onları yöneten siyasal kurumlar arasındaki ilişkiler konusunda farklı görüşler ileri sürmüş olsa da, iki temel noktada görüş birliği içindedirler. Birincisi, yurttaşlarla siyasal kurumlar arasındaki toplum sözleşmesi, o kurumların varlığının ahlâkî haklılaştırılmasını ve meşruluğunu sağlar. İkincisi de, her bir teorisyen, toplum sözleşmesini ihlal eden bir eylemin, o eylemin meşruluk iddiasını kaybetmesine neden olacağı görüşünü benimser (37).

Bir kere, toplum sözleşmesi kuramlarında en görünür ortak özellik, doğru veya güvenilir siyasal bedenin (devletin) temelinin, onu oluşturan bütün

---

(35) Jean HAMPTON : a.g.e., 273.
(36) Vicente MEDINA: a.g.e., 5.
(37) George W. WATSON, John M. SHEPARD, Carroll U. STEPHENS : "Fairness and Ideology, An Empirical Test of Social Contracts Theory", Business and Society, 38, 1 (March 1999), 86.

bireylerin sözleşme veya anlaşmasıyla sağlandığıdır. Toplum sözleşmesi, yönetenlerle yönetilenler arasında yapılan bir sözleşme değildir, fakat bir yönetim kurmak için yapılan bir sözleşmedir. Bu durum, "doğa durumu"ndan "sivil toplum"a geçiştir. 17. ve 18. yüzyılın önde gelen teorisyenleri, sözleşme yapanları "erkekler"e, ağırlıklı olarak yetişkin erkeklere denk görme eğilimindeydiler. Yine de, toplum sözleşmesi anlayışının ortaya çıkışı ile insanların eşitliği düşüncesi arasında bağlantı kurulmuştur. Bu eşitlik düşüncesi elbette, 17. yüzyılda ortaya çıkmadı, fakat Protestan Reformu, bu düşünceye ciddî bir ivme kazandırmıştır. Toplum sözleşmesinin bütün klasik taraftarları Protestan'dı. Para ekonomisinin yaygınlaşması veya pazar ilişkileri bunu oluşturdu ve 1560–1660 arasındaki şiddetli ülke içi ve dışı savaşlar bu görüşün ortaya çıkışını siyasal olarak teşvik etti. Savaş ve ölüm büyük eşitleyicilerdi. Bazı düşünürlerde farklı olsa da, toplum sözleşmesindeki eşitlik fikri, öldürmede eşitlik değil, özgürlükte eşitlik düşüncesiydi.

Toplum sözleşmesi doktrini, doğrudan veya dolaylı, aracısız ya da sadece varlıkları aracılığıyla belirli kişilerin emirlerine diğerlerinin doğal olarak itaat etmesi gerektiğine yönelik bir özellik taşımaz. Doğum, kutsal hak, karizma veya başka bir fiziksel gücün hiçbiri meşruluk kaynağı olamaz. Toplum sözleşmesi anlayışı, bu nedenle, temelde bütün meşru yönetimlerin yönetilenler tarafından kurulduğunu ifade eder (38).

Toplum sözleşmesi kuramları, devletin doğuşu problemlerini iki esas nokta etrafında ele alırlar. Bu noktalardan birincisi, insanın toplumsal hayvan olması ve içgüdüleri gereği, bir arada yaşama duygusuna sahip olmasıdır. Buna göre devlet de, insan doğasında bulunan sosyallik duygusunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. İkinci kalkış noktası ise, insanların ihtiyaçlarını karşılamaları için bir arada yaşama zorunluluğunun bulunması ve buna bağlı olarak bu ihtiyaçlarını karşılamak için gereken düzenlemelerin toplum sözleşmesi aracılığıyla düzenlenmesidir.

---

(38) Murray FORSYTH: Hobbes's Contractarianism, A Comparative Analysis", The Social Contract From Hobbes to Rawls, Edited by David BOUCHER and Paul KELLY (New York, 1994), 37–39.

Toplum sözleşmesinde bulunan ortak özelliklerinden biri de, toplum sözleşmesi kuramında devletin doğuş sürecinin, bir açıklama içinde değil, bir tasvir düzeyinde ortaya konmasıdır (39). Bu tasvirin öğelerinden en önemli unsurlarından biri "doğa durumu" iken, diğeri de "sivil toplum"dur. Doğa durumu tasviri ise çoğunlukla doğal hukukla ilişkilendirilir.

Bobbio'nun belirttiği üzere, doğal hukuk modeli, "doğa durumu" ile "sivil toplum" arasındaki büyük zıtlık üzerine kuruludur. Bu modelin temel özellikleri şunlardır:

1- Siyasal olmayan bir durumu ifade eden doğa durumu, devletin kökeni ve temelinin analiz edilmesi için bir başlangıç noktasıdır.

2- Doğa durumu ve sivil toplum biribirinin karşıtıdır, çünkü sivil toplum, doğa durmunun eksikliklerini gidermek ya da düzeltmek için doğa durmunun bir antitezi olarak ortaya çıkar.

3- Doğa durumunun kurucu unsurları, öncelikle ve temel olarak, toplumda yaşamayan ama toplumsallaşabilen bireylerdir.

4- Doğa durmunun kurucu unsurları olan bireyler veya aileler özgür ve eşittirler. Buna bağlı olarak doğa durumu, her zaman bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak resmedilir.

5- Doğa durumundan sivil topluma geçiş, eşyanın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaz, bir veya birkaç müzakere sonucunda meydana gelir. Bunlar, doğa durumunda yaşayan bireylerin yaptığı gönüllü ve bilinçli faaliyetlerdir. Sonuç olarak sivil toplum, yapay bir şeydir veya bugün için söylemek gerekirse, "doğa"nın değil, "kültür"ün ürünüdür.

6- Siyasal toplumun ilkesel meşruluğu, rızaya dayalıdır, ama bu, özellikle aile gibi diğer doğal topluluk türleri için geçerli değildir (40).

---

(39) İsmail COŞKUN : a.g.e., 26.
(40) Norberto BOBBIO: Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition (Chicago, 1993), 2.

3. Bir Eleştiri Yöntemi Olarak Kurgular (Ütopya Ve Toplum Sözleşmesi)

Edmund Burke, kötü yönetilen bir devletin belirtisinin, halkın teorilere başvurmadaki eğilimi olduğu söyler (41). Kötü bir yönetim altındaki insanların teorilere başvurdukları görüşü doğru olmakla birlikte, buna ütopyaları da eklemek gerekir. İnsanlar, böyle bir durumda ya teorilere ya da ütopyalara başvururlar. Hangisine başvuracakları ise, bireysel, tarihsel, sosyal pek çok etmene bağlıdır. Nitekim, siyasal teorinin, içinde ütopyacılık tehlikesini taşıyan bir "keşfetme girişimi" olarak tanımlanması (42), siyasal teoriyle ütopya arasındaki yakın ilişkinin kanıtlarından biridir. Eski Yunan'da ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinde kökleri bulunan ütopya anlayışı, Rönesans'la birikte yeniden canlandığında, bilhassa Thomas More'un toplumsal ve siyasal sorunları dile getirmenin yeni bir biçimi olarak bu yöntemi kullanmasıyla, siyasal teorideki yerini de almıştır. Bir kurgu olarak ütopya, aslında bir meramı dile getirme, bir hikâye anlatımıdır. Ütopya, kendi iyi toplumunu resmederken hayalin bütün güçlerini kullanır. More, arkadaşı Peter Giles'e yazdığı mektupta bu gerçeği dile getirir ve ütopyanın, kurgu yoluyla gerçeği ifade etme olduğunu, amacının, bal sürerek insanların zihinlerine daha hoş bir şekilde girebilmek olduğunu söyler (43). Dolayısıyla, ütopya, toplumsal ve siyasal sorunları dile getirmeyi amaç edinir, sadece kullandığı enstrüman farklıdır, o da ütopik kurgudur.

Krishan Kumar, bu enstrümanı kullandıkları için benzerlik taşıyan teorileri, "ütopyacı sosyal teoriler" olarak kategorize edebileceğimizi söyler ve bunlara örnek olarak Rousseau'nun, Owen'ın, Fourier'in, Marks'ın çalışmalarını gösterir. Kumar, More'un geliştirdiği kurgusal ütopyadan farklı olarak, ütopyacı sosyal teoride yer alan iyi toplum örneklerinin daha az ikna edici olduğunu ve çoğunlukla, somut çalışmalarda yer alan, genel ilkelerin

---

(41) Richard PETERS : "John Locke (1632–1704)", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çev. Nejat MUALLİMOĞLU (İstanbul, 1995), 63–64.

(42) Peter LASSMAN : "Political Theory As Utopia", History of The Human Sciences, 16, 1 (2003), 49.

(43) Krishan KUMAR: Aspects of the Western Utopian Tradition", History of the Human Sciences, 16, 1 (2003), 65.

uygulanmasından doğan somut sosyal düzene göre olağanüstü belirsizlikler taşımanın sıkıntısını taşıdıklarını belirtir (44).

Bu yönüyle toplum sözleşmesi teorisine başka açılardan yaklaşılabilir. Bir kere, toplum sözleşmesi teorileri, kurgusal (fictive) teorilerdir. Yani bir kısım kurgular yapılarak, üzerine teori inşa edilir. Bu yönüyle de, "ütopya"lara benzerler. Eski Yunanca'dan türeyen ve "olmayan yer, hiçbir yer" anlamlarına gelen ütopya, esasında ortak insan hayatının düşüncede yapılaşan ideal durumudur. Ütopya, düşte ve düşüncede kurulmuş, eşitlikçi, doğru, mutlu ve güzel bir toplum düzenidir. G. Londouer'e göre, geçerli olarak etkin olabilen her toplumsal düzene *"topia"* (topos sözcüğünden ki yer, toprak demektir) denilirse, geleceğe yönelik emelleri dile getiren ve var olan toplumsal yapıyı değiştirme görevi yüklenmiş olan düşüncelerin bütününe *"ütopya"* (u-topos, olmayan yer) denebilir (45). Ütopyayı kurgulayan kişi, resmî kurgunun dışında, çok daha akla uygun olduğunu düşündüğü bir düzenleme içinde insanların mutlu yaşayabileceğini düşler ve binlerce yıl sürecek mutluluğunun reçetesini verir.

Toplumsal yapı içinde ortaya çıkan uyumsuzluk ve bunalım, ütopya idealini hazırlar. Ütopya yazarları, bulundukları çağın temel sorunlarını, kaygılarını yansıtırlar. Mevcut koşulları kökten değiştirerek de toplumsal mutluluğu sağlamaya çalışırlar. Ütopyacı yapının nihaî amacı, insanların içinde yaşamak isteyecekleri ve içinde yaşamayı gönüllü olarak tercih edebilecekleri topluluklara ulaşmaktır (46). Platon'un "Devlet"i, polis'in ya da şehir devletinin kurumsal yetersizlik gösterdiği bir zamanda ortaya çıkmıştı (47). Bunun için, ütopyada temel sorun, beklenen güzel gün için bugün ne yapılacağıdır (48).

Ütopyalar için ilham kaynağı, insanın adil bir toplumda yaşamaya lâyık olduğu inancıdır. Her ütopyanın başlangıç noktası, yazarın çağının olumsuz koşullarına tepkisi ve bu olumsuzluğun yerine arzulananı koyacak bir

---

(44) Krishan KUMAR : "Aspects of...", 70.
(45) Karl MANHEIM: İdeoloji ve Ütopya, Çev. Mehmet OKYAYUZ (İstanbul, 2002), 217.
(46) Robert NOZICK: Anarşi, Devlet ve Ütopya, Çev. Alişan OKTAY (İstanbul,2000), 396.
(47) Roger L. EMERSON : "Utopia", Dictionary of the History of the Ideas, Volume 4, 459 (İnternet Versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-62).
(48) Krishan KUMAR : "Aspects of...", a.g.m., 67.

seçenek, bir alternatif geliştirme çabasıdır. Bu yönüyle ütopya yazarı, hayal kırıklığını büyük bir düş ve ideale çevirebilen kişidir. Kısaca ütopyalar, var olan toplumsal yapının özgün bir eleştirisidir. Bu türün ilk örneği olan Platon'un "Devlet"i, Atina'daki problemlere Platon'un eleştirisi olarak yazılmıştı. Yine bu türün en klasik ve en önemli örneği sayılabilecek Thomas More'un "Utopia" adlı eserinin yazılmasında da, o dönemdeki İngiltere'nin toplumsal ve özellikle ekonomik sorunlarının dayanılmaz ölçüde artmasının etkisi olmuştur. Bu dönemde, İngiltere'nin tarım alanları, çitlerle çevrilip (enclosure) kapatılarak koyun otlaklarına dönüştürülmüş, bunun sonucunda pek çok kişi işsiz kalmış, açlık ve hırsızlık artmıştır. More, toplumda çalışmadan servet ve gelir sahibi olunmasının kötülük tohumları ektiğini belirterek "Utopia"sında bunu şiddetle eleştirmiştir (49).

Yine More'un "Utopia"sının başka özellikleri de bu argümanı güçlendirmektedir. More'un "Utopia"sı, coğrafi yapı olarak neredeyse İngiltere'nin aynısıdır. İkisi de bir adada kuruludur, her ikisi de karadan bir boğazla ayrılmaktadır, ikisinin de başkenti bir nehrin kenarında kuruludur, ikisinde de 54 kent vardır. More'un, hükümdarlık süresi boyunca toplam 72.000 kişinin idam edildiği VIII. Henry döneminde (1509–1547) (50) yaşadığı ve onun yargıçlarından biri olarak görev yaptığı düşünülürse, bütün bunlardan rahatsız olan "hümanist" More'un ütopyasında, örneğin anayasal monarşinin hüküm sürdüğünü hayal etmesi daha kolay anlaşılabilir. More'un "Ütopya"sı, büyük oranda o dönemde İngiliz toplumunda yaşanan, yoksulluk, büyük gelir eşitsizliği, hukuksuzluk, genel kargaşa ve ümitsiz bir reform ihtiyacı içinde olanların, alternatif entellektüel bir alan bulmalarına yardım etmek için yazılmıştı. Karl Manheim, bunun için More'un ütopyasının temel katkısını, insanların "o dönemde egemen olan düzenden kısmen veya tamamen kopmaları"na yardım eden bir araç olmasında bulur (51). Benzer şekilde, sözleşme kuramları da bir kısım yerleşik yapıların değişmesine ön

(49) Müslim AKDEMİR : "Ütopyalarda Toplumsal Mutluluk ve Özgürlük Sorunu", Felsefe Dünyası, 23 (Kış 1997), 180–182.
(50) Preserved SMITH : a.g.e., 40.
(51) David HALPIN : "Utopianism and Education: The Legacy of Thomas More", British Journal of Educational Studies, 49, 3 (September 2001), 308–309.

ayak olmuştur. Örneğin Locke, Amerikan Devrimi'ni, Rousseau ise Fransız Devrimi'ni etkileyerek yerleşik yapıların değiştirilmesine ön ayak olmuşlardır.

Başka bir ütopya olan "Güneş Ülkesi"nin (Civitas Solis) yazarı Tomasso Campanella da (1568–1639), Aristotalesçiliğin, dolayısıyla onun felsefesine bağlı olan Aquino'lu Thomas'ın açık bir muhalifiydi (52) ve ömrünün otuz yıla yakın bir bölümünü sırf düşünceleri nedeniyle zindanlarda geçirmişti. Ütopya türünün önde gelen eserlerinden biri olan Güneş Ülkesi'nde Campanella, kendi döneminde egemen olan Hıristiyan ekonomisiyle, engellendiğini düşündüğü akılcılığı birleştirmiş, felsefe, bilim ve dine aynı üçlüde değer verilen, dünyevî ve ruhanî otoritenin birleştiği papaz-kral tarafından yönetilen bir evrensel monarşi tasavvur etmiş, hemen her şeyi devletin kontrol ettiği komünel bir yaşam biçimini idealleştirmişti (53). Toplum sözleşmesi kuramını yeniden ortaya atan Hobbes'un bir dönem sekreterliğini de yaptığı Bacon'un 1624'te yazdığı Yeni Atlantis de, özellikle Aristotales felsefesinin egemen olduğu o dönem Avrupa'sındaki bu anlayışa bir karşı çıkıştır. Aristotales felsefesine karşı çıkmak için, onun felsefe ve mantık kitabı *"Organon"*una karşılık *"Yeni Organon"*u (Novum Organum–1620) yazan Bacon (54), bu ütopyasında mutluluğu sağlamada bilimin fonksiyonuna vurgu yapar.

Ütopya, dayanılmaz ve hoşgörüsüz olarak kabul edilen bir duruma karşı çıkmaktır. Eğer kişi, içinde bulunduğu duruma alışma ya da onu yeniden düzenleme (reforme etme) umutları besleseydi, ütopyaya yönelmesine gerek kalmazdı. Oysa, ütopyacı, bir reformist değildir, her şeyi baştan aşağı değiştirmeyi amaçlar. Zamanın dışına çıkmakla, hem gerçekten kaçmakta, hem de radikal bir alternatif getirmektedir. Aynı zamanda, gerçeği fazla önemsememesinden değil, fakat onu bir an önce aşmayı istemesinden dolayı, mevcut şartları, imkânları yeterince değerlendiremez ütopyacı. Bu nedenle, düşünde yarattığı düzeni, "hemen şimdi", burada gerçekleştirilecek

---

(52) Ernst BLOCH: Rönesans Felsefesi, Çev. Hüsen PORTAKAL (İstanbul, 2002), 47.
(53) Sarp Erk ULAŞ: a.g.e., 271, 295.
(54) Sarp Erk ULAŞ : a.g.e., 148.

bir model gibi sunar (55). Geleneksel anlamda ütopya düşüncesinin bazı özellikleri incelenmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Ütopya düşüncesinin bir özelliği, geleneksel olarak anlaşıldığı üzere, var olan kurumların bağlarıyla sınırlı olmayan en iyi, en mükemmel ya da en mutlu toplum biçimini arayan siyaset ve toplum üzerine dayalı bir düşünce ya da hareket tarzıdır. Daha da önemlisi, sonuçta ütopya, etkili olmak için kurulmuş olan, tarihsel ve toplumsal var olan duruma karşı çıkar, yoksa diğer türlü, ütopya çok özel ve çok yerel bir hâle gelir. *Ralf Dahrendorf*, ütopyacı düşünceyle ilgili olarak, ütopyanın "hiçbir yerde olmayabileceği"ni belirtir, fakat yaşadığımız dünyanın gerçeklerine bir karşı proje olarak arz edilir. Her kim, ütopyacı planlarını uygulamak için bir düzenleme yaparsa, ilk planda, gerçek dünyanın resmedildiği tuvali temizlemekle işe başlamalıdır ki, bu durum, acımasız bir yıkım sürecidir. Bir diğer nokta, hatalara ve başarısızlıklara öncülük etmek durumunda olan yeni bir dünya kurulmak zorunda kalınacaktır ve her halükârda diktatörlük ya da proleterlik gibi sıkıntılı geçiş süreçleri gerekli olacaktır. Son tahlilde ütopyacı düşünce, bir genelleştirmeyi (totalization) araştırma projesidir ve kendisini, aracısız bir bakış açısını elde etmiş ayrıcalıklı bir görüş noktası olarak sunar. Böylece geleneksel biçimiyle ütopyanın, "farklılığı, değişikliği önemsemeyen bir kutsallaştırmayla (mistification) kaçınılmaz olarak sonuçlanan felsefi bir idealizm biçimini varsaydığı" düşünülür (56).

Aslında var olan toplumsal sorunlardan rahatsız olma, yalnız ütopyalar için değil, bütün kurgusal kuramlar için geçerlidir diyebiliriz. Örneğin toplum sözleşmesi kuramları da bir kurgu türü olarak, var olan toplumsal yapıyı eleştirmek için ortaya atılmış kuramlardır. Bu, toplum sözleşmesinin ütopyayla aynı olduğu anlamına gelmez; ancak, her ikisini de ortaya çıkaran sebebin ortak ya da benzer olduğunu gösterir ki, o da, var olan toplumsal düzenden rahatsız olmaktır. Konumuz tümüyle ütopyalar olmamakla birlikte, ütopyalarla ilgili temel bir eleştiriye vurgu yapmak yerinde olabilir. O da,

---

(55) M. Ali AĞAOĞULLARI: Siyasal Düşünceler Tarihi II, Tıpkı Basım (Ankara, 1986), 53.
(56) Greg JOHNSON : "The Situated Self and Utopian Thinking", Hypatia, 17, 3 (Summer 2002), 29.

ütopyaların hemen tamamının "kurucu rasyonalizmin (constructive rationalism) en iyi örneklerinden olmasının getirdiği sorunlardır. Tanımı, *"insan aklının, gelenek ve tecrübeden bağımsız, yalnızca a priori aklî ilkelere dayanarak ve onlardan tümdengelim yoluyla çıkarsamalar yaparak ideal bir sosyal sistem kurulabileceğine ve varolan sistemlerin toptan ve bir anda değişebileceğine inanmak"* (57) olan kurucu rasyonalizmin bütün eksikliklerini içinde barındırır ütopyalar. Nitekim, pek çok ütopya, özellikle temel anlamda özgürlüğe yer vermeyip totaliter unsurları barındırdığı için eleştirilmiştir.

Yine aynı şekilde ütopya, haksızlık içeren toplum koşullarına bir seçenek olarak sunulduğu için bu seçenek, eşitlik ve ortak mutluluk adına kesin ve katı bir örgütlenmeye ve planlamaya dayanır. Eşitlik ve toplum mutluluğu adına bireysel eğilimler ve değerler geriye itilir, bunlara hiç yer tanınmaz. Ütopyaların, birey-toplum ilişkilerindeki sorunlara kesin ve yalın cevap bulduğu iddiasında, toplum ve birey mutluluğu bir ikilem olarak sunulur ve bu ikisi arasından toplum mutluluğu seçilir (58). Bu herkes için mutluluk taahhüdü nedeniyle, ütopyacılıkla totalitaryanizm (totaliterlik) arasında çok yakın bir ilişki kurulmuştur. Totalitaryanizm, bir teori olarak ütopyacılıktır ve ütopyacılık, her ne kadar Hıristiyanlık'taki binyılcılık (milenyalizm) doktrininden etkilendiyse de, ondan farklı olarak, Tanrı'ya hiçbir gönderme yapmadan, sadece insanın çabalarıyla mükemmel bir toplum kurma amacından oluşur. Buna bağlı olarak ütopyacılığın doğasının, despotizm eğilimine sahip olduğu da vurgulanmıştır (59).

Ütopyaların bu yönlerini bir kenara bırakırsak, bizi asıl ilgilendirmesi gereken yanı, ütopyalarla sözleşme teorilerinin, var olan toplumsal durumdan kaynaklanan rahatsızlık nedeniyle spekülatif veya radikal kurgular oluşturmalarıdır. Her iki kuramın ortak özelliği, bu kuramları kullanmayı tercih eden teorisyenlerin deneyimlerinde de görüleceği üzere, var olan durumdan rahatsızlıklarıdır. Fakat bu iki kuramın ortak yönü, tek başına bu rahatsızlık değil, bu rahatsızlıktan yola çıkarak spekülatif kurgular oluşturmalarıdır.

---

(57) Atilla YAYLA: Liberal Bakışlar (Ankara, 2000), 124.
(58) Nail BEZEL: Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (İstanbul, 1984), 7.
(59) Tzvetan TODOROV : "Totalitarianism: Between Religion and Science", Totalitarian Movements & Political Religions, 2, 1 (Summer 2001), 28–30.

Ütopya'nın bir tür "yitik cennet" tasviri ile toplum sözleşmesinin "doğa durumu" nitelemesinin ortak noktası da budur.

4. Toplum Sözleşmesi'nin Anlamı

Leo Strauss, *"Politika felsefesi Nedir ?"* adlı ünlü çalışmasında, her politik eylemin ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçladığını belirtir (60). Strauss'un sözünü ettiği "eylem", siyasal düşünceyi de içerir. Buna bağlı olarak toplum sözleşmesi kuramının en temel özelliği, siyasal felsefede köklü bir değişimi amaçlamasıdır. Toplum sözleşmesinin, özellikle Grotius ve Pufendorf'la başlayan modern dönemdeki sözleşme teorisinin asıl amacı, radikal bir değişimdir. Bu değişim, özellikle Ortaçağlar boyunca egemen olan devlet felsefesinin Rönesans'tan sonra oluşmaya başlayan yeni felsefeyle uyumlu olarak değiştirilmesidir. Sözleşmecilik, Batı siyasal düşüncesindeki en merkezî konulardan biridir ve siyasal teori öğretisi sürdükçe etkisi devam edecek gibi görünmektedir (61). Nitekim, özellikle Avrupa'nın devrimler çağında toplum sözleşmesi teorisinin derin izlerini bulmak mümkündür. Bu dönemde sözleşme teorisi, devletin, eğer insanlar tarafından yapılan bir şeyse, insanlar tarafından da yıkılabileceği anlayışına yol açmıştır (62).

16.yüzyılla 18. yüzyıl arasındaki dönemde akla dayalı evren anlayışı, beraberinde siyasetin de akla dayalı olarak yeniden kurulabileceğine ya da kurgulanabileceğine yol açmıştı. Bunun en belirgin örneklerinden birisi, sivil toplumun kökenlerini açıklama yöntemi olarak toplum sözleşmesi teorisi ve gönüllü itaat düşüncesi, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerce kullanıldı. Bu düşünürler bu yolla, tarihin bir noktasında, uzak bir geçmişte, doğa durumundaki bireylerin, sivil toplumu oluşturmak, hükümeti kurmak, belirli özel şartlara ve sınırlamalara tâbi olmak ve kendilerini yasalara uymaya bağlamak için birbirlerine bağlanmak üzere anlaştıklarını ifade ediyorlardı.

---

(60) Leo STRAUSS : Politika Felsefesi Nedir ?, Çev. Solmaz Zelyut HÜNLER (İstanbul, 2000), 32.

(61) Charles W. MILLS : "Race and the Social Contract Tradition", Social Identities, 6, 4 (2000), 442.

(62) Örneğin Rousseau şöyle der : "İnsanlar tarafından yapılan her şey, yine insanlar tarafından bozulabilir." Jean Jacques ROUSSEAU: Emile, Çev. Ülkü AKAGÜNDÜZ (İstanbul, 2003), 160.

Toplum sözleşmesi teorisi, siyasetin tanımı gereği, doğal haklar üzerine kurulduğu varsayılan siyasal toplumu ve bireysel özgürlüğün korunmasını haklılaştırmıştır. Bu anlayış yine, siyasal otoriteyi sınırlayan ve kısıtlayan siyasal toplumun doğal olmayıp yapay olduğunu ve bireylerin siyasal toplum oluşturma hakları olduğunu ve eğer belirli özel amaçları gerçekleştirmekte başarısız olursa, belki de siyasal toplumu dağıtabilecekleri düşüncesini paylaşırlar. Fakat bu düşünceler, sadece bir teori ve spekülasyon olarak kalmamış ve pek çok olayda akla başvurulması, toplum sözleşmesi ve bireysel haklar düşüncesi, İngiltere'de 1688, Amerikan kolonilerinde 1776, Fransa'da 1789 devrimlerine yol açmıştır. Bu devrimler, monarşileri bireysel özgürlük adına, kraliyet iktidarını da, ya sınırlayan ya da kaldıran devrimlerdi. Yine bu teoriler, tarihte daha önce görülmemiş şekilde, halka daha fazla otorite ve korunma veren anayasal rejimlerin kurulmasını sağlamıştı (63).

Toplum sözleşmesi kuramı ile ilgili vurgulanması gereken belki de en önemli nokta, onun devletin ortaya çıkışı ile ilgili argümanıdır. Çünkü, en önemli siyasal örgütlenme biçim olan devletin nasıl ortaya çıktığı, nasıl var olduğu, siyasal felsefenin en temel konularından biri olarak, sadece tarihsel bir gerçekliği keşfetme merakının ötesinde, bugünkü iktidar ilişkilerini belirlemede de hayatî bir öneme sahiptir. Toplum sözleşmesi kuramı, devletin "gönüllü" olarak bireyler arasında bir sözleşmeyle kurulduğunu öne sürerek, buna dayalı bir siyasal yapı kurar. Çünkü toplum sözleşmesi, bir ortaklık sözleşmesidir: İnsanın topluma, tıpkı gönüllü kurulan herhangi bir ortaklığa girer gibi girdiği varsayılır (64).

Bir yönüyle toplum sözleşmesi, aslında "Devletin kökeni nedir ?" sorusuna verilmiş bir cevaptır. Bu cevap, sadece devletin kökeninin ne olduğunu söylemekle kalmaz, onun varlığını haklılaştırıp, doğrular da. Zira, toplum sözleşmesi yapılmadan önce, insanlar, siyasal toplumun ya da devletin olmadığı bir *"doğa durumu"* içindedirler. Bu doğa durumu, teorisyenlerin kurgularına göre farklı tasvir edilmekte, kimine göre, herkesin herkesle savaştığı bir savaş durumu, kimine göre tam bir özgürlük ortamı...

---

(63) Donald G. TANNENBAUM, David SCHULTZ : a.g.e., 215-216.
(64) Louis DUMONT : a.g.m., 153.

vs olmakla birlikte, çeşitli nedenlerden kaynaklanan bir *"zorunluluk"* sonucunda "devlet" ortaya çıkmaktadır. Devletin ortaya çıkması, sözleşme öncesindeki hangi nedene dayanırsa dayansın, bir zorunluluktur, daha doğrusu, bu zorunluluğu bireyler rızalarıyla ve akıllarıyla kavrarlar. Öyleyse, onun varlığını kabul etmek de zorunludur. Ancak, toplum sözleşmesi kuramcıları, doğa durumundan çıkılarak kurulan sivil toplum kavramını, doğa durumunun karşıtı olarak tasvir etmişlerdir. Bu kavramsallaştırma, kaçınılmaz bir biçimde devlet-sivil toplum özdeşliğini beraberinde getirmektedir. Toplum sözleşmesi teorisine göre, sivil topluma girebilmek için "doğa durumu"ndan çıkmak zorunludur. Belli ihtiyaçlar ve memnuniyetsizlikler, insanlara içlerinde bulunulan durumdan ayrılmak için gerekli motivasyonu sağlar. Dolayısıyla, sözleşme teorisinde kullanılan sivil toplum kavramı, bugün kullanılan *"devletin, idarî teşkilatlanmasının dışında, özerk, gönüllü, bir hukuk düzenine tâbi olmakla birlikte kendi iç düzenini kendisi belirleyen, toplumsal yaşamın organize bir bölümü"* (65) anlamındaki tanımdan oldukça farklıdır. Kısaca, sözleşme teorilerinde devlet, sivil topluma özdeşken, günümüzdeki sivil toplum kavramı, temelde devletle (siyasal toplumla) özdeşliği değil, ondan farklılaşmayı ifade eder.

Toplum sözleşmesi gibi bir teoriye neden ihtiyaç duyulur? Siyasal otorite, haklılaştırılmaya neden ihtiyaç duyar? Uyrukların yükümlülüklerine ve yöneticilerin hak ve yetkilerine neden sınır koyar? Bunun muhtemel bir cevabı, *bütün insanların doğal olarak özgür ve eşit olduğu*dur. Ortaçağ Avrupa'sında bu ilke, büyük oranda Roma hukukunun ve Hıristiyan babalarının (papazlarının) yazılarının etkisiyle, teorisyenler tarafından geniş bir kabul görmüştü. Fakat en azından ilk zamanlar, siyasal otoriteler tarafından küçük görüldü. Devleti haklılaştırmanın elbette ki pek çok yolu olabilir, ancak, toplum sözleşmesinde farklı olan şey, bu haklılaştırmanın, yönetilenlerle yapılan bir anlaşmaya dayanmasıdır. Locke'un ortaya koyduğu üzere, *"hiç kimse, bir siyasal iktidara ya da bir başkasına, rızası olmadan tâbi*

(65) Ayşenur Akpınar GÖNENÇ: Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi (2001), 8–12.

kılınamaz" (66). Başka bir ifadeyle, siyasal otoriteye tâbi olma, yalnızca bir insanın gerçekte, eşit doğal özgürlüğünün varlığından kaynaklanıyorsa meşrudur. Fakat, rıza kavramından daha çok sözleşme kavramı söz konusudur. Çünkü rıza, tek taraflı bir eylem, sözleşme ise iki veya daha çok taraflı bir eylemdir. Bir kişi, var olan işleyişe rıza gösterebilir: Oysa bir kişi, sözleşmenin tarafı ya da taraflarıyla yeni bir işleyiş biçimi var etmek için sözleşme yapar. Siyasal otorite ve siyasal yükümlülüğü sözleşmeye dayandırmak, onu bir anlaşmaya, gerçekten bu otoriteyi ve bu yükümlülüğü yaratan bir anlaşmaya, dayandırmaktır. Bu haklar ve yükümlülükler, aynı zamanda şarta bağlıdır, sözleşmecilerin her bir tarafı şarta bağlı olarak yükümlülüğünü yerine getirir ve onun diğerleriyle ilgili yükümlülüğü, onların da kendi yükümlülüklerini yerine getirmesidir. Taraflar arasında bu tür bir ilişki, siyasal otoritenin zemini olarak toplum sözleşmesi tarafından ortaya atılmıştır (67).

Toplum sözleşmesinin en önemli öğelerinden biri olarak doğa durumu, sadece sözleşmeci filozofların kurgularında kalmamıştır. Zaman zaman siyasal imaları da olan pek çok yerde toplum sözleşmesi ve doğa durumu öğelerine rastlayabiliriz. Bu tür bir imâ'nın en önemlilerinden biri, Daniel Defoe'nun (1652–1731) *Robinson Crusoe* (1719) adlı romanıdır. Bir Whig olarak siyasal çalışmalarda bulunmuş olan Defoe'nun kurguladığı ve oldukça çok sayıda siyasal ima barındıran Robinson Crusoe romanında, Robinson'un ıssız adada karşılaştığı durum, tam anlamıyla bir doğa durumudur. Bu ıssız adada Robinson, bu doğa durumundan yola çıkarak bir siyasal yapı kurar, Cuma'yı uyruk yapmasıyla başlayan siyasal düzeninde özgürlükleri belirler, bunun sınırlarını çizer, mülkiyet hakkına vurgu yapar. Robinson'un direnme hakkının meşru olduğu durumları belirtirken, özellikle Locke'un modelinden de yararlandığı ileri sürülmüştür ki (68), doğa durumuyla ilgili tanımlardan pek çok yerde *"Robinsonad"* olarak söz edilmesi, doğru bir adlandırma olarak

---

(66) John LOCKE: Two Treatises... p. 95, 348.
(67) Michael LESSNOFF: a.g.e., 3–4.
(68) Ian A. BELL : "King Crusoe: Locke's Political Theory in Robinson Crusoe", English Studies, 69, 1 (February 1988), 27–36.

görünmektedir. Dolayısıyla, doğa durumu, devletin oluşumunun bir safhası olarak pek çok farklı alanda yansıması olan bir kurgulamadır.

Bunun yanında, toplum sözleşmesi kuramının, *"siyasal yükümlülük"* probleminin açık ve zarif bir çözümü olduğu iddia edilmiştir (69). Daha net bir ifadeyle, klasik toplum sözleşmesi kuramı, (belli bir tür devleti) haklılaştırmayı amaç edinen bir kuramdır (70). Bu kuram, devletin belli bir türünün, tarihsel bir girdiyle, rasyonel yeniden inşasını tasarlamıştır. Maddeler hâlinde özetlemek gerekirse, toplum sözleşmesi argümanı temelde şu durumları açıklamak için tasarlanmıştır denebilir:

1 - Kökeni ve devam eden varlığı ile devleti, bir zatiyet (entity), bir varlık olarak açıklamanın, insanoğlunun sorumluluğunda olduğunu göstermek.

2 - İnsanoğlunun bir devletin ortaya çıkmasını ve varlığının sürdürülmesini niçin doğru bulduğunu göstermek.

3 - İnsanların ne tür bir devleti ortaya çıkarmayı ve sürdürmeyi doğru bulduklarını göstermek.

4 - Ne tür insan eylemlerinin devleti meydana getirdiğini ve devletin varlığını sürdürdüğünü açıklamak.

5 - Herhangi bir yönetici ile, onun hükmü altında olanlar arasındaki gerçek ilişkiyi açıklamak.

6 - Yöneticiyle yönetilen arasındaki ilişkiyi kullanarak, isyanı (rebellion) ortaya çıkaran sebepleri ve onun, belirli şartlar taşıyan bir devlette haklı görülmesini göstermek (71).

Toplum Sözleşmesi kuramının mecazî anlamda devleti yeniden inşa ederken nasıl işlediğini anlamak için, sözleşmeci düşüncenin temel enstrümanlarını sıralamak yerinde olacaktır:

1- Doğa Durumu: İnsanların, herhangi bir hükümetin olmadığı bir dünyada yaşadığı ve böyle bir dünyada kaos ortamından kurtulmak için devleti ortaya çıkardıkları varsayılan durumdur. Doğa durumu, eski

---

(69) Jonathan WOLFF: a.g.e., 43–44.
(70) Jean HAMPTON: Hobbes and The Social Contract Tradition (Cambridge, 1999), 256.
(71) Jean HAMPTON :a.g.e., 260.

zamanlardan beri yaygın kabul gören Yunan ve Roma literatüründe tam bir eşitliğin olduğu önceki bir Altın Çağ anlayışını resmeden halk mitolojisinin de bir kısmını oluşturmuştur. Hobbes'tan itibaren sözleşmeci düşünürlerin çoğu, içeriğini ve işlevini değiştirerek bu siyaset öncesi ortamı kullanmışlardır. Bu ortam, çoğunlukla, bir ideal olmaktan çok, eksikliklerle dolu bir ortamdır (72).

2- İnsanlar Arasındaki Anlaşma: Anlaşmalar, doğa durumundan kurtulmak için bir devlet kurmak isteyen insanlar arasında meydana gelir. Bu anlaşmalar, şu sorunları çözer: 1-Ne tür bir hükümet kurulacak, 2- Yöneticiler kim veya kimler olmalı ve onlar nasıl belirlenmeli, 3- Yönetici adına güç kullanma ve cezalandırma işlerini kim yerine getirmelidir.

3- Yöneticiyle Halk Arasında Bir Aracılık (Agency) İlişkisi: Halkla yönetici arasında bir aracılık, bir temsil ilişkisi vardır ki halk, yöneticiyi "kiralar", ona itaat eder ve bu yolla onu yetkilendirir. O, iktidarını halkın amaçları için kullandığı müddetçe, onların itaatini talep eder. Bu ilişki, sözleşmeci filozoflar tarafından, iki taraf arasında yapılan bir **"anlaşma"** olarak tanımlanır (73). Tanım olarak aracı (agent) ise, başkası tarafından onun adına ve onun kontrolü altında hareket etmesi için, hukukî vekil, broker (aracı, komisyoncu), bir müzayedeci gibi ya tek bir iş ya da bir dizi iş için istihdam edilen kişiler"dir (74).

Toplum sözleşmesi genel olarak devlete, özel olarak da siyasal otoriteye yönelik önemli birkaç tavırda bulunur. **İlk olarak**, bu kuram, bir anlamda siyasal otoritenin "aşağı"dan geldiğini ileri sürer. Devlet, bireyler tarafından, bireyler için oluşturulur ve devlet, onların ihtiyaç ve çıkarlarına hizmet etmek için vardır. Devlet, yönetilenlerin rızası ve sözleşmesinden doğar. Eğer devlet, sözleşmeye dayalıysa ve yönetilenlerce yapıldıysa, hükümetin kendisi de, bu sözleşmeyi ihlal edebilir. Hükümetin meşruluğu kaybolursa, insanların isyan hakkı ortaya çıkar. **İkinci olarak**, toplum sözleşmesi kuramı, devleti, toplumda tarafsız bir hakem olarak resmeder. Devlet, kitleleri sömürmeyi arzulayan ayrıcalıklı seçkinler tarafından kurulmuş

(72) Michael LEVIN : "Social Contract", a.g.m.
(73) Jean HAMPTON: a.g.e., 269–270.
(74) Jean HAMPTON :a.g.e., 122.

değildir, bilakis, tüm halk arasındaki bir anlaşmayla kurulmuştur. Devlet, örneğin bir bireyler ya da gruplar arasında bir çatışma çıktığında, kuralları uygulamak için "oyunun kuralları"nı uygulamaya sokar. Herhangi bir hakemin temel özelliği, eylemlerinin tarafsız olmasıdır. Bundan dolayı liberaller, devleti yarışan gruplar ve bireyler arasında tarafsız bir hakem olarak kabul ederler (75).

Toplum sözleşmesi ya da sözleşmecilik kuramı, belirli türleri maddî anlamda olmayabilirse de, metodolojik olarak liberaldir. Bireyleri, toplulukların üyeleri olmak yerine, rasyonel özneler olarak ele aldığı için, sözleşmecilik, özel olarak liberal bir teoridir (76). Bunun için, bir kısım düşünürlere göre liberalizm, diğer pek çok unsurun yanında, bir sözleşme doktirini içinde dile getirilebilir (77). Stankiewicz'e göre, eğer birisi, bireyin nihaî birim olduğunu ve hükümetin kurulmasının faydalı olacağını ileri sürerse, sözleşme teorisine bağlı demektir. Tersinden söylemek gerekirse, toplum sözleşmesini kabul etmek, bireyciliği benimsemek demektir, başka bir ifadeyle, çoğunluğun her zaman haklı olduğu anlayışının zımnî bir reddi ve göreliliğin yeterli bir felsefe olduğunun ifadesidir (78).

Maddî anlamda liberal olmama durumu, sözleşme teorileri için önemle vurgulanması gereken bir noktadır. Zira, sözleşme kuramlarının en önemli kısmı sayılabilecek siyasal açıdan yetkilendirme (empower) konusunda iki tür toplum sözleşmesi anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. **Bir sözleşme türü;** devletin haklılaştırılmasını ya da doğrulanmasını, insanların kendi iktidarlarını siyasal yöneticilerine, onların en önemli ihtiyaçlarını tatmin etmek için kullanılmak *şartıyla ödünç verdiklerini* ifade ederek açıklarken, **bir başka türü ise;** devletin haklılaştırılmasını ya da doğrulanmasını, onların en önemli ihtiyaçlarını tatmin edecekleri *umuduyla*, insanların iktidarlarından (güçlerinden) feragat ederek ya da güçlerini siyasal yöneticilere devrederek

---

(75) Andrew HEYWOOD: a.g.e., 39–40.
(76) Norman BARRY: a.g.e., 131.
(77) Philippe RAYNAUD : "Liberalizm", Çev. Necmeddin Kâmil SEVİL, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 536.
(78) W. J. STANKIEWICZ: Aspects of Political Theory, Classic Concepts in Age Of Relativizm (London, 1976), 15.

yaptıklarını söyleyerek açıklar (79). Hampton, örneğin, Hobbes'un sözleşme teorisinin ikinci türe, yani devretme yoluyla sözleşme türüne en iyi örnek olduğunu söyler (80). Locke'un sözleşme teorisinin de, birinci türe, yani şartlı ödünç verme türünün en iyi örneği olduğunu da biz söyleyebiliriz. Feragat etme anlayışının temel argümanı, eğer egemenlik monarkla parlamento arasında paylaştırılırsa ya da insanlar kendilerine ait olan yargılama hakkını terk etmezlerse, o zaman kendi kendini koruma, buna bağlı olarak insan ayrımcılığına, anlaşmazlığa, çatışmaya ve iç savaşa yol açacağıdır (81).

Toplum sözleşmesi teorisi, günümüzde artık eskisi kadar gözde değildir, fakat yine de, bireysel haklar ve rızaya dayalı hükümeti ileri sürmesi nedeniyle, bizimle ilgisi devam etmektedir. Toplum sözleşmesi böylece, bugünkü liberal demokratik düşüncenin dayandığı fikirler dizisinin ortaya çıkmasına yardım eden bir süreç tarzı olarak varlığını sürdürmektedir (82) ve insanın ve iktidarın doğası değişmediği sürece, başvurulacak bir teori olarak var olmaya devam edecek gibi görünmektedir.

5. Toplum Sözleşmesi ve Oyun Teorisi

Leonard Brewster'a göre, devleti savunma açısından oyun teorisi ve mahkûmların açmazının asıl önemi, sözleşme kuramları için söz konusudur (83). Toplum sözleşmesi kuramı, kamu tercihi teorilerinin bir dalı olan oyun teorisi içinde yer alan mahkûmun açmazı ya da ikilemi (prisoner's dilemma) teorisiyle (84) açıklanmaya çalışılır.

Bu teoride, ayrı ayrı hapsedilen ve işbirliği içinde yerine getirdikleri ileri sürülen bir saldırıyla suçlanan iki mahkûm varsayılır (85). Onları sorgulayan kişi, onlara bir pazarlık önerir. İkisinden birisi, diğerini suçlayacak bir itirafta bulunursa, itirafta bulunan, bir yıl hapis cezası alacak ve onun talihsiz

---

(79) Jean HAMPTON :a.g.e., 256.
(80) Jean HAMPTON :a.g.e., 3.
(81) James TULLY: An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts (1993, Cambridge), 29.
(82) Michael LEVIN: Social Contract.
(83) Leonard BREWSTER : "The Impossibility of the State", Journal of Libertarian Studies", 16, 3 (Summer 2002), 20.
(84) David ROBERTSON: a.g.e.,203.
(85) Atilla YAYLA: Siyasi Düşünce Sözlüğü (Ankara, 2003), 117–118.

arkadaşı, on yıl ceza alacaktır. Eğer ikisi birden itirafta bulunurlarsa, üç yıl ceza verilmekle ödüllendirileceklerdir. Eğer hiç birisi itiraf etmezse, bu durumda ikisinin birden serbest kalmasını sağlayacak çok az delil vardır. Dolayısıyla, büyük ihtimalle ikisi birden on yıl ceza alacaklardır. İkisi işbirliği yapamadığı için, hiçbirisi, diğerinin ne yapacağı hakkında bir bilgi sahibi olamamaktadır. Açıktır ki, en iyi ortak strateji, dayanmaktır. Bununla birlikte, her birisi, bir diğerinin on yıl ceza almaktan korkabileceğini düşündüğü için, onların itiraf etme durumlarındaki farklı bireysel çıkarları, on yıla karşı üç yıl mahkûmiyet alma şanslarını tehlikeye atacaktır.

Buradaki problem, bir işbirliği sorunudur. Eğer mahkûmlar, birbirleriyle iletişim kurabilirselerdi, ortak bir strateji belirler ve diğerinin ağzını sıkı tutmasına güvenerek her ikisi de serbest kalabilirdi. Böyle bir işbirliği imkânı olmadığı için, mahkûmlar, kendi kişisel çıkarlarına bile uygun düşmeyen kötümser bir strateji oluşturmak zorunda kalmak zorunda kalacaklardır (86).

Oyun kuramı, teorik olarak üç kategoriye ayrılmaktadır. 1- Bir oyuncunun kazancının diğerinin kaybı olduğu çatışma oyunlarıdır ki, sıfır toplamlı ya da sabit toplamlı oyunlar olarak adlandırılır. 2- Tüm oyuncuların birlikte kazandıkları ya da kaybettikleri işbirliği oyunlarıdır ki, bu oyunlar, tipik olarak iletişim tıkanıklıklarının sonuçlarıdır. Ayrı hücrelerdeki iki mahkûm, bunun en tipik örneğidir. 3- Çatışma ve işbirliğinin harmanlandığı karma güdülü oyunlardır ki, değişken toplamlı oyunlardır.

Mahkûmun ikilemi, bireyin konumundan ve başkalarından yardım umut etmekten kaçınamamasından dolayı, herkesin, işbirliği yapmaya zorlanmadıkça, takip ettiği kendi çıkarından vazgeçemeyeceğini gösterir. Öyleyse, bireyin isteklerini yerine getiren bir hükümete ihtiyacı vardır. Oyun teorisinin önemi, bazı toplumsal durumlarda özel çıkarların toplamının, temsilî devlet anlayışından çok, sözleşmeci anlayışı destekleyen kamu çıkarıyla aynı olmadığını göstermesinde yatar. Mahkumun ikileminde ifade edilen sözleşmeci hükümet teorisi, etkili bir şekilde şunu söyler: Ben devlete itaat ediyorum, çünkü, onun emrettiği şeyler, eğer ben, benim davranmam

---

(86) Leonard BREWSTER : a.g.m., 21.

gerektiği gibi diğerlerinin de davranmasını garanti edebilseydim, yapıyor olacağım şeylerdir, öyleyse, devlet, avantajlı olarak gördüğümüz işbirliğini temin eden bir aygıttır. Ne yazık ki, bu görüş, benimle toplumun geri kalanı arasında bir çatışma olmadığı sürece devam eder. Onun için bu, sıfır toplamlı bir oyundur. Çünkü, eğer bireyler işbirliği yapıp, sözleşmeyle devleti veya toplumu oluşturmazlarsa, hepsinin birden kaybedeceği bir durum içine (savaş durumu) düşeceklerdir. Eğer sözleşme yaparak devleti oluşturulursa, hepsi birden, bir barış ortamına ve güvenliğe kavuşacaktır. Bu nedenle, toplum sözleşmesi kuramları, herkes kazançlı çıktığı için, sıfır toplamlı bir oyun teorisine örnek gösterilebilir.

Anlaşıldığı üzere oyun teorisi, sonucun iki ya da daha çok sayıdaki "oyuncunun" seçimleri arasındaki etkileşime bağlı olduğu durumlarda uygulanabilir bir kuramdır. Bu teori, tüm oyunculara açık seçenekler verir ve oyuncular tarafından tercih edilebilecek tüm muhtemel seçenekleri kestirmeye çalışır. Oyuncuların, diğer oyuncuların tahmin edilen seçimleri ışığı altında kendi kişisel faydasını en üst düzeye çıkaracağını umduğu seçeneğini varsayar. Ancak bu teori, bütün başarısını, varsayımların gerçekliğinden çok, mantığının niteliğine bağlı olan bir tümevarımsal yaklaşımı temsil etmesinden alır (87).

Toplum sözleşmesi teorisinin gerçekleşmesi için, bireycilikle ayrılmaz bir biçimde bağlı olarak, başlangıçtaki bireyci varsayımla ilişkisi göz önüne alınmalıdır. Böylece birey, hem zaman hem de değer bakımından devlet ve toplumdan önce gelir. Hükümet kurumu iyidir ve onun "iyiliği", bireyin hükümetini tanımasından kaynaklanır. Bir kişinin kendi kendini yönetebileceği yanlış düşüncesinden kaçınmak için, hükümet ayrı bir zâtiyet (varlık) olarak tanınmalı ve bireyle devlet arasındaki ilişkinin sözleşmeye dayalı olduğu varsayılmalıdır. Kişi, devletin (hükümetin) çıkardığı her kanunu uygun görmese bile, yönetilmeye razı olur. Bu ilişkide, yanlışın ve doğrunun standartları hâlâ bu bireydedir (88). Toplum sözleşmesi teorisi yoluyla birey, bütün doğal haklarından vazgeçmemekte, tüm toplumun iyiliği için bunların

(87) Michael LAVER : "Oyun Kuramı", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, 102.
(88) W. J. STANKIEWICZ: a.g.e. 23.

yalnızca gerekli olan bir kısmından vazgeçmektedir. Böylece bu teori, bireysel hakları korur ve siyasal otoritenin, şarta bağlı olmayan bir saygıyla sınırlanmasını sağlar (89). Toplum sözleşmesi temelde, bireylerin eşitliğini ve doğal bağımsızlığını düşünmeyi, sivil toplumlar oluşturmak için bu bağımsızlıktan niçin vazgeçtiklerini anlamayı, böylelikle sivil toplumların doğal durumda kurulmalarını engelleyen durumların neler olduğunu göstererek, varlıklarını doğrulamayı ve otoriteyi meşrulaştıran ve yasalara itaati vicdanî bir zorunluluk yapan nedenleri saptamayı amaçlar (90). Oyun teorisinde olduğu gibi, oyunun "özne"lerinin iletişim ve işbirliği içinde sözleşme yapmamaları durumunda ortaya çıkacak olumsuz durumları göstererek, devletin varlığını doğrular.

6. Toplum Sözleşmesinin Tarihselliği Sorunu

Toplum sözleşmesi teorisinin en çok tartışılan bir yanı da, tarihsellik sorunudur. Böyle bir sözleşme gerçekten yapılmış mıdır? Yapılmışsa, bunun tarihsel delilleri var mıdır ve nelerdir? Yapılmamışsa, bunun, teorinin geçerliliği açısından etkisi nedir?

17. yüzyılda toplum sözleşmesi teorisine dayandırılan devlet anlayışı, kesinlikle tarihsel olarak ele alınmamıştır. Bu teoriyi ileri sürenlerin sorunu, tarihsel değil analitik bir sorundur. "Köken" terimi kronolojik değil mantıksal bir anlamda anlaşılır. Çünkü onların aradıkları şey, bir başlangıç değil, devletin ilkesi, yani "varlık nedeni"dir *(raison d'etre)* (91). Tarihsel olarak toplum sözleşmesinin yapıldığı iddiası, tarihsel bir kesinlik taşımadığı için, sözleşme teorisinin bir varsayım, hatta bir spekülasyon üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Çünkü siyasal toplumun nasıl ortaya çıktığından yola çıkarak birtakım hak ve görev dağılımı iddiasında olan sözleşme teorisinin elinde bu konuyla ilgili somut bir veri bulunmamaktadır. Bu boşluk da, "veri"lerden yola çıkarak "teoriler"le doldurulmaktadır. Sözleşme teorisinin amacı, elbette

---

(89) Paul FORIERS, Chaim PERELMAN: "Natural Law and Natural Rights", Dictionary Of the History of the Ideas, Volume 3, 21 (İnternet Versiyonu). http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv3-04 Volume 3, 21

(90) Jean-Fabien SPITZ : "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", 262.

(91) Ernst CASSIRER: Devlet Efsanesi, Çev. Necla ARAT (İstanbul, 1984), 174.

tarihsel bir eksikliği gidermek değildir, ama "bugün" ve "şimdi" içinde yaşadığımız toplumdaki iktidar ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığını açıklayarak yeni önermelerde bulunmaktır. Bunun için, toplum sözleşmesi teorisi, insanların, bir sözleşme yapmamış olsalar bile, gerçekten, sanki böyle bir sözleşme "yapmışçasına" davranmış olduklarını, ya da davranmakta olduklarını ve yarı-sözleşme ya da hukukçuların, *"hukuka gömülü sözleşme"* dedikleri, bizim de *"devlete gömülü sözleşme"* ye kadar genişletebileceğimiz iyi ve takdire değer amaçlara hizmet eden bir sözleşme benzeri şartlar içinde davrandıklarını ileri sürer. Sözleşme teorisi, bu açıdan mekanik, hukuksal ya da *a priori* sayılabilir, ancak, en azından, insan zihninde her zaman var olan iki temel düşüncenin ya da değerin ifade edilme şeklidir: Biri, zor kullanma değil özgürlük ya da irade fikrinin devletin temeli olduğu, diğeri de, kuvvet değil adalet ya da hak düşüncesinin bütün siyasal toplumların ve siyasal düzenlerin temeli olduğudur (92).

Çok azı dışında çoğunlukla sözleşmeci teorisyenler, sözleşme teorisinin bir kurgu, bir varsayım (hipotetik) olduğunu ileri sürerler. İnsanların siyasal toplumu nasıl kurdukları ile ilgili tarihsel veriler sınırlıdır ya da net değildir. Bu alanla ilgili boşluğu da ancak üç yolla doldurmak mümkün görünmektedir. Birincisi, mitolojidir. Mitoloji, bu konulardaki boşluğu "mit"lerle, efsanelerle doldurur. "Doğru olduğuna inanılan" anlamına gelen "mit"lerin (efsanelerin) bu açıdan açıklayıcı fonksiyonları vardır (93). İkincisi, dinsel kaynaklardır. Dinsel kaynaklar, aynı zamanda tarihsel metin özelliğine de sahiptir ve insanlığın ilk ortaya çıkışından başlayarak çeşitli tarih olayları hakkında bilgi verirler. Üçüncüsü ise, teorilerdir. Toplum sözleşmesi gibi diğer teoriler de, zaman zaman mitlerden ve dinsel kaynaklardan da yararlanarak, rasyonel spekülasyonlar yaparlar ve siyasal toplumun ortaya çıkışını açıklamaya çalışırlar. Varsayımsal olan toplum sözleşmesi geleneği, bize sadece, devletin olmadığı doğa durumunda ne yapacağımızı ya da ne yapmış olabileceğimizi anlatır. Bu bakış açısı, eğer doğa durumunda olsaydık

---

(92) Ernest BARKER: a.g.e., vii-viii.
(93) William A. HAVILAND: Kültürel Antropoloji, Çev. Hüsamettin İNAÇ, Seda ÇİFTÇİ (İstanbul, 2002), 442.

devleti ortaya çıkaran bir sözleşme yapmış olacaktık düşüncesini kendisi tek başına devleti haklılaştırmak için yeterli sayar.

Bu tür bir argümanı nasıl anlamamız gerekir? İlk adımda söz edilmesi gereken şey, toplum sözleşmesinin yöntemidir. Bu yöntem, bizim var olan bir şeyin yok olduğunu hayal etmemizdir. Aslında bu, çok sık kullanılan bir yöntemdir. İştah açıcı olmayan bir yemeği yemeyen çocuklarına anne-babanın, eğer açlıktan ölüyor olsaydın onu yemek için can atardın demesi, bu yönteme bir örnektir. Hipotetik sözleşme teorisi de, aynı tarzda, bize, eğer bir şekilde kendimizi devletin olmadığı bir durumda bulmuş olsaydık, içinde bulunduğumuz kötü durumu değerlendirir değerlendirmez, devleti ortaya çıkarmaya çalışmayı kendimiz için akla uygun bulurduk (94) demek ister. Toplum sözleşmesi teorisi, bu çerçevede siyasal toplumun nasıl ortaya çıktığını açıklama amacındadır ve özellikle 16. yüzyıldaki din savaşları sonrasında yeniden canlandırıldığı düşünülürse, dinî kaynaklardan ve kutsal metinlerden de yararlandıkları düşünülebilir.

Ancak, bu noktada, düşünürlerin genel felsefelerinin ve metodolojilerinin sözleşme teorisinin oluşturulmasında da büyük farklılıklar meydana getirdiğini belirtmeliyiz. Özellikle Hobbes ve Locke'ta bu, belirgin bir şekilde görülebilir. Kıta Avrupa'sının rasyonalizminden derinden etkilenen Hobbes, sözleşme kuramını akıl yürütme (reasoning) yöntemiyle kurgularken, amprisizme ve deneyciliğe önem veren ve felsefesini bunun üzerine kuran Locke ise, sözleşme kuramının bir kurgu olmadığını, tarihsel olduğunu öne sürer ve bu doğrultuda antropolojik deliller getirir.

Kısaca doğa durumu, insanların birbirini vahşice öldürebildikleri, karşılıklı sevginin olmadığı, her türlü siyasal kurumlar ve sözleşme düzenlemesine yabancı oldukları bir durumdur. Bu tür bir durum, zorunlu olarak gerçek olmayan bir resim içinde yer almaktadır ki, bu onun, sık sık vurgulandığı gibi, bilimsel bir yönü olmadığı anlamına gelmez, sadece bu, iktisatçı ve fizikçilerin bu anlamda kullandıkları üzere, insanlığın gerçek bir durumunu yeniden üretme değil, onu aydınlatma amacı taşıyan bir modeldir

(94) Jonathan WOLFF : a.g.e., 48.

(95). Başka bir bakış açısına göre, o günün toplumunda devlet-birey çekişmesinin getirdiği problemlerin aşılması esas sorun olduğu için, sorunun tarih boyutu içinde ele alınıp alınmaması, hayatî bir önem arz etmemiştir. Düşünürler açısından, sorunun açıklanmasından çok, halledilmesi önemlidir ve getirilen cevaplar da, bu beklentiye yönelik cevaptır (96).

7. Toplum Sözleşmesinin Kökeni

Toplum sözleşmesinin kökeni ile çeşitli tartışmalar vardır, ancak biz sözleşme kuramının temelde iki kökeni olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri dinsel köken, diğeri de tarihsel kökendir. Jenö Szücs'ün dediği gibi her çocuk gibi toplum sözleşmesinin de iki ebeveyni vardır: Feodalizm ve Kilise (97). Yani sözleşme kuramının iki kökeni vardır: Dinsel ve tarihsel köken. Dinsel köken, özellikle sözleşme kuramının yaygınlaştığı 16–17. yüzyıl Avrupa'sı dikkate alındığında Tevrat ve İncil kökenlidir. Tarihsel köken ise, genellikle Eski Yunan'dan başlayan fakat özellikle feodal döneme vurgu yapan bir süreç izler. Hukuksal ve siyasal köken de bu süreç içinde yer alır.

a) Toplum Sözleşmesinin Dinsel Kökeni

Kitab-ı Mukaddes, "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" olmak üzere iki kitaptan oluşur. "Eski Ahit", Musevilerin "Tevrat"ıdır. "Yeni Ahit", Hıristiyanların "İncil"idir. Hıristiyanlar, her iki kitabı da kabul etmiş, bunları Eski Ahit, ve Yeni Ahit adlarıyla *"Kitab-ı Mukaddes"* adı altında birleştirmişlerdir.

> *"Ve Allah, Nuh'a ve kendisiyle beraber oğullarına söyleyerek dedi : Ve ben seninle ve senden doğacak nesillerle... ve yaşayan her yaratıkla... bir antlaşma (ahit) yapıyorum. Ve ahdimi sizinle sabit kılacağım...Bunun simgesi olarak yayımı semalara fırlatacağım ve onu her görüşümde... bu antlaşmayı hatırlayacağım"* (98).

---

(95) François TRICAUD: Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640–1651: Evolution and Ambiguities", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990), 110.
(96) İsmail COŞKUN: a.g.e., 32–33.
(97) Jenö SZÜCS : "Avrupa'nın Üç Tarihsel Bölgesi", Çev. Erkan AKIN, Sivil Toplum ve Devlet", Derleyen John KEANE (İstanbul, 2004), 332.
(98) Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (İstanbul, 2001), Tekvin Kitabı Bap 9, 8.

Tanrı'nın Tufan'dan sonra ve yeni bir insanlığın doğuşunun arifesinde, Nuh Peygambere seslendiği yukarıdaki Tevrat'tan alınma satırların belirttiği anlaşmalar ile çok daha sonraları İbrani milleti ile Tanrı'nın yaptığı ifade edilen anlaşmalar, Hıristiyan filozofların sözleşme kuramlarının temelini oluşturmuştur (99). Kitab-ı Mukaddes'te anlaşıldığı biçimiyle sözleşme (covenant - ahit), İsrail kavmini Tanrı'ya itaat etmeye zorunlu kılmış, böylece bu kavmi, dinsel bir cemaat hâlinde bütünleştirerek, kabileler arası siyasal federasyonunun da temellerini atmıştır. Ahit sözleşmesi, bir törenle, genellikle de ahdi bozacak kişinin başına gelecekleri simgeleyen bir hayvan öldürme uygulamasıyla resmen yerine getirilirdi. Sonuçta bu sözleşme ve ahit, bireyler ve topluluklar arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmanın başlıca yolu hâline gelmiştir (100).

Bu görüşün yanında, toplum sözleşmesi teorisinin genellikle üç kaynağı olduğu belirtilmektedir. Birincisi, İncil'in öğretileri, ikincisi, Roma hukukunun doktrinleri, üçüncüsü de Aristotales'in *Politika*'sının ilkeleridir. İncil, iktidarların Tanrı tarafından atandıklarını öğretmiştir ve aynı zamanda yine Davut Peygamberin halkıyla bir sözleşme yaptığından bahsetmiştir (101). En önemlisi, Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ın diğer adı "Eski Ahit" (Eski Sözleşme), Hıristiyanlık'ın kutsal kitabı İncil'in diğer adı da "Yeni Ahit"tir. (Yeni Sözleşme). Kitab-ı Mukaddes'e göre, Tanrı ile İsrailoğulları arasında bir ahid (sözleşme) vardır. Bu sözleşmeye göre, İsarailoğulları, Tanrı'nın emirlerini yerine getirirse, Tanrı da onlara Arz-ı Mev'ud'u (Vadedilen topraklar) verecek, Musevi olmayan komşu kavimleri yenilgiye uğratmasını sağlayacaktı. Demek ki Tevrat, bir sözleşmedir. Kilise'nin tarih anlayışına göre, Yahudiler putperestlik ettikleri, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmedikleri için ahdi bozdular ve ceza olarak memleketlerinden kovuldular. Fakat Tanrı onlara acıdığı için, kendileriyle yeni bir ahit yaptı ki bu, "Yeni Ahit" denen İncil'dir. Bunun için, Batıda Ahd-i Atik (Eski Ahit) ve Ahd-i Cedit'e (Yeni Ahit), sözleşme, ahit, anlaşma anlamında gelen *"Testament"* (Old Testament–Eski

---

(99) Fatma Mansur COŞAR: Din Savaşları (İstanbul, 2000), 114–115.
(100) Ana Britannica Ansiklopedisi (İstanbul, 1992), C.1, 201.
(101) Ernest BARKER: a.g.e., viii.

Ahit, New Testament-Yeni Ahit) denmektedir (102). Testament (sözleşme) sözcüğü, öncelikle, Tanrı'nın ilk olarak İbrahim Peygamber'le ve böylece İsrail halkıyla yapmış olduğu sözleşme anlamına gelir. Kısaca özetlemek gerekirse, bu inanışa göre Tanrı, kendini İbrahim Peygambere tanıtmakla tüm dünyadaki kavimler arasında İbrani kavmini seçmiştir. Tabiî ki bunu, evreni ve dünyayı, Âdem ile Havva'yı yarattıktan sonra yapmıştır. Böylece Tanrı, *seçilmiş halkı*'na gerçek dini bildirmek ve yaymak misyonunu da vermiştir. Tevrat'ın tümü o andan itibaren, Tanrı ile halkı arasındaki çekişmeyi anlatır. İlk aşamada Tanrı, Saul (Araplardaki ve Kur'an'daki adı Talut) ile krallık kurumunu, Musa ile de hukuku yaratır. Cezalandırır ve ödüllendirir. Tanrı'ya itaat etmedikleri için Tanrı, İbrani kavmini tam olarak cezalandırmak için ülkelerine Romalıları gönderir ve Yahudi milletinin özerkliğine son verir. İkinci aşamada ise, Tanrı bu kez, bütün insanlığı kanatları altına alır ve misyonunu yeni bir peygambere, Saul soyundan gelen İsa'ya verir (103).

Sözleşmeler, Eski Ahid'in en temel teolojik fikirlerinden biridir. Hatta, Eski Ahit, Tanrı'nın halkıyla yapılan bir sözleşmeler dizisidir (104). Kökeni de, Eski Yakın Doğu halklarının kendi aralarında karşılıklı söz ve yükümlülükleri içeren anlaşmalarına dayanır. Musa Peygamber'in Sina Dağı'ndaki anlaşması, Tanrı'nın insanları kölelikten kurtarmasını hatırlatır. Sözleşmeler, çoğunlukla sözleşmeye taraf olarak katılanların, sözleşmeyi onayladıklarını sembolize eden kurbanlarıyla onaylanır ve sunulan şeyin tüketilmesiyle, taahhütlerin yerine getirileceğini sembolize eden yemek yemeyle sonuçlanırdı. Yeni Ahit'te ise, Hz. İsa, yeni sözleşmeyi hem yapan hem de bütün yaşamını sözleşme yemeği olarak sunan kişidir. İsa'nın etini yiyip kanını içmeyi sembolize eden ekmek ve şarap ayinleri, bu sözleşmeyi hatırlatır. Bütün ayinler, Tanrı'dan gelen emirlerin ve yükümlülüklerin yerine getirileceğini ifade eden sözleşmelerdir (covenant). Fakat, kutsal metinlerde

---

(102) Meydan Larousse Ansiklopedisi (İstanbul, 1981), C. 1, 161.
(103) Fatma Mansur COŞAR : a.g.e., 15-16.
(104) Francis Lee UTLEY : "Myth in Biblical Times", Dictionary Of the History of the Ideas, Volume 3, 277 (İnternet Versiyonu). http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv3-36

belirtilen sözleşme, "contract" (kontrat) değil "covenant" (ahit) tır. Bu ikisinin aralarındaki fark, "contract"ın, bazen, yapılmış olan bir eyleme bağlı kalma zorunluluğunu, diğer zamanlarda da, yapılması gereken bir eylemi ifade etmesidir (105). Contract anlamıyla sözleşme, eşit taraflar arasında yapılan bir sözleşmeyi ima eder. Covenant (ahit) olarak sözleşme ise, öncelikle, Tanrı'nın inisiyatifinde olan bir sözleşme anlamına gelir ve üçüncü bir taraf olarak Tanrı'ya tek taraflı taahhüt ve bağlılığı ifade eder. Dolayısıyla, covenant, tek taraflı bir beyandır ve Eski Ahit'te Tanrı ile insanların birlikte bir sözleşme yaptıklarını ileri süren bir temel yoktur. Tam tersine covenant, Tanrı tarafından kurulur ve insanlar, kendilerini ve kendi yaşamlarını buna uygun olarak yönetirler (106). Covenant olarak sözleşmede, taraflardan biri yükümlülüğünü yerine getirir ve diğer tarafın da, yükümlülüğünü daha sonra yerine getireceğine inanılır ve bu beklenir (107). Batıda Tanrı'yla insanlar arasındaki bu sözleşmeye vurgu yapan çok ciddî bir "covenant (sözleşme) teolojisi" geleneği vardır. Bu teolojiye göre, Yeni Ahit denen İncil'deki beyanlar, Eski Ahit geleneğini takip eder ve İsa'nın gelişiyle de yeni ahit tamamlanmış ve geliştirilmiştir. Bu durumda, Eski ve Yeni Ahit'in bu sözleşme yapma (covenanting) sürecinin bir geleneği olarak anlaşılması mümkün müdür? Reformasyon sonrasında Reform yanlısı Kiliselerin teolojik geleneği, gerçekte bunu yapmış, kurtuluş tarihini, Tanrı'nın insanlarla yaptığı bir dizi sözleşmeler dizisi olarak görmüşlerdir (108). Yine, kralların Tanrısal varlıklar olduğu yolundaki doktrini reddeden sözleşme teolojisine göre, inananlar herhangi bir kralın otoritesine körü körüne bağlanmak yerine, Tanrı'larıyla bir sözleşme yaparak kendi kendilerini yönetirler. Tanrılarıyla sözleşmeleri, kendi aralarında yapacakları sözleşme ile mümkün olacaktır. Özellikle Püritenler, gerek siyasî organizasyonu, gerekse ibadet organizasyonunu bu ilkeye göre yapmışlar, *congragation* (mü'minlerin

---

(105) Michael LEVIN: "Social Contract", a.g.m.
(106) Lukas WISCHER : "I Will Be Your God – You Shall Be My People", Ecumenical Review, 39, 1 (January 1987), 74.
(107) L. MAY : "Hobbes's Contract Theory", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III (New York, 1993), 565.
(108) Heino FALCKE : "Biblical Aspects of the Process of Mutual Commitment", Ecumenical Review, 38, 3 (July 1986), 257.

toplanma yeri) anlayışına bağlı olarak Püriten Kiliseler, herhangi bir merkez veya otoriteye değil, kendi kendini yöneten otonom bir yapıya (109) sahip olmuşlardır (110).

b) Toplum Sözleşmesi'nin Tarihsel Kökeni

İnsanlık tarihindeki ilk sözleşme türünün büyük olasılıkla evlilik sözleşmesi olduğu ve bu sözleşme anlayışının çok geçmeden siyasal ilişkileri tanımlamada etkili ve önemli bir araç haline geldiği (111) genellikle kabul edilir. Toplum sözleşmesi kuramının dinsel kökeni çok eski olmakla birlikte, tarihsel kökeni Eski Yunan'a kadar uzanır. Platon'un *Kriton (Crito)* adlı eserinde Sokrates tarafından yurttaşın devlete itaat etmesi hakkında ileri sürülen görüşlerden anladığımız kadarıyla, Platon'un konuşturduğu Sokrates'e göre, devletle yurttaş arasında bir sözleşme vardır ve eğer yurttaş bu sözleşmeden hoşnut kalmazsa, ya da yurdunda haksızlığa uğradığını düşünürse, istediği zaman yurdunu terk edebilir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, yurttaşla devlet arasında, bireysel olarak yurttaşın, söz verme ve itaat etme karşılığında kişisel faydalar elde ettiği bir sözleşme vardır ve bu sözleşme, devletle yurttaş, karşılıklı sözlerini tuttukları sürece geçerlidir. Buna bağlı olarak da, yurttaş ya yasalara uymalı ya da başka bir yere

---

(109) Ömer ÇAHA : "Amerikan Modeli: İnanç İle Özgürlüğün Buluşması", Liberal Düşünce, 8, 30–31 (Bahar-Yaz 2003), 17.

(110) Bu noktada, Hıristiyan-Yahudi geleneğinde var olan sözleşme geleneğinin Müslümanlıkta olup olmadığı düşünülebilir. Her ne kadar yaygın bir sözleşme teorisi geliştirmiş olmasa da İslam düşüncesinde sözleşmenin yeriyle ilgili olarak Bernard Lewis, İslam düşüncesindeki egemenlik kavramında da anlaşmaya ve rızaya dayalı bir unsurun var olduğundan söz eder. İslam düşüncesine göre, yönetici, otoritesini ne nesepten ne de doğrudan doğruya Tanrı'dan alır. Elbette Tanrı'dan alır ama nihaî olarak. Otoritenin doğrudan verilmesi, Arapça'da *bay'a* demek olan ve Türkçe'de *bi'at*'a dönüşmüş olan sözleşme ve seçim sürecinin sonunda gerçekleşir. Lewis, bu kelimenin yanlışlıkla "bağlılık sözü" olarak tercüme edildiğini, oysa satın almak veya satmak manalarına gelen Arapça bir fiilden gelen kelimenin kökünün, söz vermeyi değil, antlaşmayı ifade ettiğini belirtir. Sünni fıkhının katı teorisine göre *biat*, yeni başa getirilmiş yöneticiyle inananlar cemaati arasındaki iki taraflı bir anlaşmaydı. Her birinin diğeri için yüklediği görevleri vardı ve yöneticinin sözleşmeye dair görevleri oldukça detaylı bir şekilde beyan ediliyordu. Buyruk altında olanların görevi itaat etmekti, ancak bu görev ne sınırsız ne de şartsızdı. (Bernard LEWIS: Demokrasinin Türkiye Serüveni, Çev. Hamdi AYDOĞAN, Esra ERMERT (İstanbul, 2003), 40). Bunun yanında Eski Ahit'te seçilmiş halkla yapılmış halkla yapılan sözleşme anlayışından farklı olarak, İslamlıkta, ayrımsız olarak Tanrı'nın tüm insanlarla yapmış olduğu kabul edilen "kâlû belâ" anlayışı, bir sözleşme olarak kabul edilebilir.

(111) Ana Britannica Ansiklopedisi, C.1, 201.

gitmelidir (112). David Hume'a göre, Platon'un, yurttaşlık sadakatinin yanında özgürce rıza gösterme biçiminden çıkan ve sadece sitede yaşama olgusunun onaylandığı *Kriton* diyalogu, ilk "toplum sözleşmesi" biçiminin görüldüğü metindir. Bu gözlem, bireyin bir topluluğa aidiyetinin kendi tercihi olarak kabul edilmesini içeren Sokratesçi anlayış bağlamında doğrudur ve ahlakî bütünlük tehlikeye girmedikçe geçerlidir (113). Bunun dışında, özellikle sofistlerde daha net bir sözleşme anlayışına şahit olmaktayız. Özellikle sofistlerin en ünlüsü Protagoras'a (M.Ö. 482–411) (114) göre devlet, siyaseti bilen kimselerin, bilmeyenleri yönetme iradesinin değil, bütün insanların kendi arzularıyla yaptıkları sözleşmenin bir ürünüdür (115). Bu görüşlere rağmen, Eski Yunan'da belirgin bir sözleşme anlayışından çok, bu anlayışın ancak tohumları sayılabilecek görüşlere rastlamaktayız. Nihai politik amaç, yurttaşların iyileştirilmesidir ve bireyin rasyonel bir iknayla ulaşabileceği ahlakî otonomi (özerklik) amaç olarak görülmez.

Tarihsel süreç içinde kralların taç giyme törenleri yanında uyrukların yapmaları zorunlu kılınan pek çok yemin türü, toplum sözleşmesi formatına uygun olmasa da, bir anlaşma ve sözleşmeyi ima ediyor olmasından dolayı, sözleşme geleneğinin temellerinden biri sayılabilmektedir. 1650'de iç savaştan galip çıkan Cromwell döneminde İngiliz Parlamentosu'ndan, on sekiz yaşın üstündeki her erkeğin Cromwell rejimine bağlılığını, *"Lordlar kamarası ve kralsız bir şekilde bugün kurulmuş olan İngiliz devletine bağlı kalacağımı beyan eder ve söz veririm"* (116) sözleriyle göstermesi gerektiğini belirten bir yasa çıkmıştı, ancak, bu yeminleri, gönüllü olmaktan çok zorunlu oldukları için rızaya dayalı bir sözleşme geleneğiyle bağdaştırmak zordur.

---

(112) Norman E. BOWIE, Robert L. SIMON: a.g.e., 192–193.
(113) Monique CANTO-SPERBER: Platon, İ.Ö. 427–346, Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 674.
(114) Selahattin HİLAV: Yüz Soruda Felsefe (İstanbul, 2003), 59.
(115) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 85.
(116) Richard BELLAMY : "Socrates and Locke on Political Obligation", A Textual Introduction to Social and Political Theory, Edited by Richard BELLAMY and Angus ROSS (Manchester, 1996), 9.

Feodal Sözleşme Geleneği

Toplum sözleşmesi, doğal hukuk, halk egemenliği, kuvvetler ayrılığı gibi kavramlardan bahsedildiğinde, pek çok insan Hobbes, Locke, Montesqiueu ve Rousseau gibi isimleri hatırlar. Oysa, aynı bağlamda olmasa bile, bu kavramların ilk kez, onlardan yaklaşık beş yüz yıl önce Bologna, Paris ve Oxford'da ortaya atıldığını pek az kişi hatırlar. Ortaçağ'ın zirvesi olan 13. yüzyılda bu tür fikirler, 18. yüzyıldakiyle aynı yoğunlukta olmak üzere, siyasal teorinin merkezinde yer alıyorlardı.

Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Ortaçağ'ın sonlarına kadar Avrupa'nın göze çarpan özelliği olan feodal sistem, gerçekte, eşitsiz bir statü ilişkisiydi. Fakat yine de, kendine özgü bir tür adalet ilişkisi içeriyordu, çünkü hiç kimse, sorumlusu olmayacağı ayrıcalıklara sahip olacak kadar "üstün" ve belirli haklara sahip olmayacak kadar da "aşağı" değildi (117). Feodal ilişki, hem tarafların özgür ve karşılıklı sözleşmeye dayalı seçimlerine dayanan ve her iki tarafa da yükümlülük getiren, hem de taraflar arasında bir çeşit eşitsizliği kabul eden hiyerarşik ilişki türünden öte bir şeydi. Aynı zamanda bu ilişki, çoğunlukla sözleşme ve hiyerarşi ilişkilerinde bulunmayan ve sadakat, sevgi, güven ve arkadaşlık bağlarını kapsayan duygusal bir içeriğe de sahipti. Dolayısıyla, birbirini seçen, birbirine yardım eden ve saygı gösteren iki taraf arasında yoğun bir kişisel ilişki demekti (118).

M. S. 1000 yılından sonra Batı Avrupa'da ortaya çıkan bu yapı, büyük ölçüde evrensel ama siyasî açıdan yerel olan kendine özgü özelliklere sahipti. Haçlı seferleri, Akdeniz çanağının yeniden fethedilmesi, Avrupa'nın genişlemesi gibi enerji patlamalarını üretti ve bunlar feodalizm ilişkileri içinde "dikey" olarak yer alan ve aynı zamanda Hıristiyanlığı destekleyen "yatay" güç olan şövalyelik düşüncesine zorunlu olarak yol açtı. 9. ve 10. yüzyıllarda Kilise'nin de ortak kamusal bir birimi ifade eden mistik bir gövde *(corpus mysticum)* görüşü de belirgin hale geldi. Roma dönemi ile Fransız Devrimi

---

(117) Kenneth JUPP : "European Feudalism From Its Emergence Through Its Decline", Australian Journal of Earth Sciences, 59, 5 (November 2000), 27.

(118) Gianfranco POGGI : a.g.e., 37.

arasında Batıda hiçbir dönemde özgürlük sloganı, 12. ve 13. yüzyıldaki kadar yüksek sesle ve sık sık ileri sürülmemişti.

İlk olarak 1080 yılında bir metin haline gelen sözleşme düşüncesi, yöneticinin halka bir sözleşme ile bağlandığını ifade ediyordu. Sözgelimi, Kel Charles'ın en yüksek konumdaki vassalları olan Frank ve Akitanya soyluları, herhangi bir konuda sözleşmeye aykırı davranırsa *(contra tale pactum)*, kralın görevden alınması gerektiğini söylüyorlardı. Fakat toplum sözleşmesi kuramı, kendini feodal tuzaklardan kurtarmayı başarmıştır (119). Feodal bağlılık ilişkisi, genellikle bazen yazılı, bazen sözlü olarak yapılan bir sözleşme ile doğuyordu ki, bu sözleşmeye "fief sözleşmesi" ya da "feodal sözleşme" denmektedir. Bu sözleşmenin düzenlediği ilişkide, himaye altına giren "vassal", onu himaye eden de "süzeren" adıyla anılmaktadır (120). Ortaçağ'ın genel karakteristiği olan bu feodalizm, bir sözleşmeye dayalı ilişkiler sistemiydi. Bu sözleşme sisteminde, feodal kral, taç giyme esnasında feodal krala bağlı olan uyruklarıyla örtük bir sözleşme içine de girmiş olurdu (121).

Feodalizm, her şeyden öte, toplumun egemen kesimlerinin üyelerini belirli bir hiyerarşi içinde birbirine bağlayan kişisel bağlar bütünüdür. Bu bağlar, somut bir temele, senyörün vassalına, belirli bir hizmet ve bağlılık yemini karşısında verdiği toprak ayrıcalığına dayanır. Kısaca feodalite, bağlılık yemini ve bunun karşılığında verilen fief (dirlik) demektir denebilir. Fakat bu feodal ilişki, geleneksel olarak bir bağlılık töreniyle belirginleşir. Feodal bağlılık töreni, daima birisi güçlü, diğeri zayıf iki kişinin, esas itibariyle eşitsiz bir ilişkinin içine girmesini içeriyordu. Bağlılık daima, vassalın tek taraflı yükümlülüğü idi. Ancak başlangıcından beri bağlanılan efendi de, geleneksel yükümlülükler altındaydı. Taraflardan birisi, bunları yerine getirmezse, ihanetle, sözleşmeden caymakla itham edilir ve bu suç, tıpkı "sadakatsiz" bir vassalin durumunda olduğu gibi, bütün ağırlığıyla ona yüklenirdi. Her iki tarafa da yükümlükler yükleyen ve karşılıklı sözleşmeye

---

(119) Jenö SZÜCS: a.g.m., 332–335.
(120) Alaaddin ŞENEL : a.g.e.,269.
(121) Ernest BARKER : a.g.e., ix.

dayanan eşitsiz bir ilişki, belli durumlarda bir kurmaca hüviyetine bürünebilecek olan batı vassallığının temel bir özelliğidir. Bu kurmaca, bir norm olarak iş gören üretken bir kurguydu ve zaman içinde bu niteliğini sürdürmüştür. Fakat, efendinin köylüyle ilişkisinin 1200'ler civarında sözleşmeci bir nitelik kazanması, sözleşmenin 900'ler civarında üst kademelerde çıkmış olmasından değil, gelişmenin dinamiklerinin yeni ve yatay bir bütünleşmenin, köylülük seviyesinde sınırlı ve koşullu bir özgürlük tipinin çerçevesini çizmesinden kaynaklanıyordu. Bu çerçeve içindeki gelişmeler sonucunda öyle bir ortam oluşmuştu ki, Batıda meydana gelen her köylü ayaklanması, efendinin sözleşmesyi bozması karşısında öfkeye kapılan insanların haysiyetlerinin bir ifadesi ve özgürlük hakkı elde etme yolundaki bir talepti. Yine, bunun başka bir sonucu olarak, şövalyenin şerefi ve vassalın sadakati sadece Batı feodalizminde organik olarak iç içe geçmişti (122).

Bu feodal ilişkide senyör ve vassal, bağlılık anlaşmasıyla birbirine bağlanır, vassal, senyörüne bağlılık yemini ederdi.. Bu ilişki, 11. yüzyılın ikinci yarısında, Fransa'da yaygınlaşmış, Almanya'da ilk kez 1077 yılında görülmüştür. Vassal, iki elini birleştirerek senyörün avucuna koyar, senyör vassalın ellerini kendi elleri arasına alır, vassal : *"Efendim, kulunuz oluyorum"* türünden bir ifade ile kendini senyörün hizmetine adama iradesini belirtir, daha sonra bir bağlılık yemini edip ant içer, bağlılık anlaşması yapıldıktan sonra da vassal, senyörüne karşı *consilium* yani danışmanı olarak yaptığı toplantılara katılıp görüşünü bildirmek, özellikle onun adına adaleti sağlamak ve *auxilium*, yani askerî ve bir anlamda parasal yardım yapmak yükümlülüğünü üstlenirdi. Sonuç olarak vassal, senyörlük yönetimine, adaletine ve ordusuna katılmak, karşılığında senyör de vassalını korumak zorundaydı (123). Bu ilişkinin sonucu olarak kral, en üstteki senyördür (124) ve "eşitler arasında birinci"dir ki, hâlen daha kullanılan anlamıyla krala Birinci Lord, Birinci Senyör olduğunu ima eden ve *Birinci* anlamına gelen "Prince" (Prens) denmektedir ve hükümdar (prens), "eşitler arasında birinci"dir *(primus*

(122) JenÖ SZÜCS: a.g.m., 329–330.
(123) Jacques Le GOFF: a.g.e., 67–68.
(124) M. Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER: İmparatorluktan Tanrı Devletine (Ankara, 1991), 171.

inter pares) (125). Bu adlandırma, aynı zamanda kralın da feodal sözleşmenin bir parçası olduğunu, dolayısıyla bu sözleşmeye tâbi olduğunu ima etmektedir.

Avrupa tarihinde görülen bu feodal sözleşmeler, 18. yüzyıl Batı düşünürlerini, devleti sözleşme ile açıklamaya çalışan kuramlar oluşturmaları yolunda etkileyen kaynaklardan biri olarak görünmektedir (126). Özellikle 16. ve 17. yüzyıldan sonra, kralların mutlak egemenliği ve haksız uygulamaları karşısında bu sözleşme görüşü yeniden canlandırılmıştır. Buna karşılık toplum sözleşmesi doktrinleri 19. yüzyılda reddedilmiştir, ama Bobbio'ya göre bugün yine büyük bir ilgiye mazhardır, çünkü bu teoriler, sözleşmecilik düşüncesinin terk edildiği organik devlet teorilerinden çok daha fazla, devletin büyük toplumsal çatışmalardaki arabulucu fonksiyonunu açıklamaya hizmet ederler (127).

8. Toplum Sözleşmesi Eleştirileri

Toplum sözleşmesi teorisi, farklı anlayıştaki düşünürlerce, çeşitli açılardan eleştrilmiştir. Bunlardan ilki, liberal düşünürlerin sözleşme eleştirisidir ki, bunların başında Mill, Hume ve Smith gelmektedir. Hume, ünlü *"Kurucu Sözleşme Üzerine"* adlı makalesinde, sözleşme kuramıyla ilgili iki problemi göz önüne serer. İlk olarak, "Başlangıçta hükümet, sözleşmeyle mi kuruldu ?" sorusunu soran Hume, buna evet cevabını verir. En azından, insanların doğal eşitliği ve hükümetin avantajları göz önüne alındığında hükümetin ilk kuruluşu, yönetilenlerin rızaslarıyla kurulmuş olmalıdır. Peki, bugün, insanların siyasal yükümlülüğü, kurucu sözleşmeden mi kaynaklanır? Hume'un bu ikinci soruya cevabı hayır'dır. Kurucu sözleşmeyi ortaya çıkaran faydalar, bugünkü "bağlılık görevi"ne zemin hazırlar (128). Bununla birlikte Hume, sözleşme teorisinin tarihsel kayıtlar ve güncel gözlemlerle çelişki içinde bulunduğunu dile getiren çok ciddi görüşler ileri sürer. Ona göre, *"hâlihazırda var olan ya da günümüze kendilerinden herhangi bir kayıt kalmış*

(125) Gianfranco POGGI : a.g.e., 65.
(126) Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 270.
(127) Norberto BOBBIO: Democracy and Dictatorship (Minneapolis, 1989), 65–66.
(128) Michael LESSNOF : a.g.e., 13.

bütün yönetimler, başlangıçta, ya gasp ya fetih ya da her ikisiyle birden ve halkın adil hiçbir rızası yahut gönüllü uyrukluğu olmaksızın kurulmuştur" (129). Bu bağlamda Hume'a göre, dünyadaki kurulmuş bütün yönetimlerin temeli, fetih veya gasp olabilir, fakat mutlaka cebir (zor) dir. Yine ona göre, akıl, tarih ve tecrübe, bir yönetimde halkın rızasına en az yer verilen dönemin, yeni bir yönetimin kurulma dönemi olduğunu göstermektedir. İlk kuruluşun şiddet yoluyla olduğunu ve ona itaatin de zorunluluktan kaynaklandığını söyleyen Hume, zımnî rıza teorisinin de geçersiz olduğunu açıklamaya girişir ve çeşitli açılardan bu görüşün eksikliklerini ortaya koyar (130). Yine bu çizgide olmak üzere, Adam Smith, toplumun temeli olarak sözleşme teorisini reddeder ve onun yerine itaatin kaynağının, basitçe, insanoğlunun varlığını sürdürebilmek için toplum olarak bir arada yaşama alışkanlığından kaynaklandığını savunur (131). Bir başka liberal eleştiri, Mill'inkidir. Mill, toplumun bir sözleşme üzerine kurulmadığını ve toplumsal görevleri icat etmek için sözleşme yapmanın hiçbir faydası olmadığını söyler. Ona göre, toplumun koruması altındaki her bireyin, bu yarar karşılığında bir borcu vardır ve bundan dolayı, toplumdaki diğer bireylere karşı belirli bir davranış çizgisine uymakla sorumlu olması gereklidir (132).

Toplum sözleşmesine çeşitli nedenlerle, çeşitli düşünürlerce eleştiri yöneltildiği söylenmişti. Siyaset felsefesi açısından bu eleştiriler iki nedene dayanır. Birinicsi, herhangi bir toplumun oluşumunda yer alan toplum sözleşmesi gibi bir şeyin kanıtının hiç olmadığıdır. İkincisi de, toplum sözleşmesi teorisinin, kendi insan doğası anlayışında, psikolojik ve sosyolojik bakımdan oldukça problemli olan bir kavramsallaştırma olan atomistik bireyciliği önceden varsaymasıdır. Oysa, bireylerin, açıkça her ikisinin de oluşumuna katkıda bulunmuş olmasına rağmen, dil ve kültür, temelde

---

(129) David HUME: Özgün Sözleşme Üstüne'den Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, 430.
(130) David HUME: a.g.m., 432–435.
(131) John ROBERTSON : "Adam SMITH: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi", Siyasal Düşüncenin Temelleri, Derl. Brain REDHEAD, Editör, Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001), 187.
(132) John Stuart MILL: Özgürlük Üstüne, Çev. Âlime ERTAN (İstanbul, 2000), 101.

bireysel olmaktan çok toplumsal üretimlerdir (133). İnsanlar, dil ve kültürün belli biçimde oluşturulduğu bir toplumda doğarlar ve çoğunlukla da değiştirmekten çok ona tâbi olurlar. Örneğin, bu nedenle Alman filozof Simmel'e göre birey, bağlantıları içinde duran ve sadece bu bağlantılar temelinde tanımlanabilir olandır, hatta, tıpkı toplum kavramı gibi birey kavramının kendisi bağlantısal bir kavramdır. Çünkü, bir birey, bir ailenin ferdidir, bir devletin yurttaşıdır, birliklerin, partilerin, dernleklerin üyesidir. O, dost, düşman ve arkadaştır, tanınmak ve kabul edilmek ister, hayırsever işlere girişir, kendine yarar sağlamayan işlere de girişir. O, başkalarıyla olan bağlarını ancak bunlarla ifade eder ve o, toplumsal rollerin konum ve şekline göre sonradan ortaya çıkan bir şeydir. Ona göre, bu bağlantılar dışında şüphesiz birey adına bir bakiye kalır, ama bu bağlantılar olmadan birey bir hiçtir (134).

Diğer önemli bir eleştiri ise, Hegel ve Marks'tan gelir. Ne Hegel ne de Marks, toplum sözleşmesi teorisi hakkında çok fazla şey yazmamışlarsa da, yazdıkları şeyler ciddî eleştiriler içermektedir. Özünde Hegel'in itirazı, devlet ve yurttaşların devlete itaatinin, bireylerin kişisel çıkarına indirgenemeyeceğidir. Sözleşme, ekonomik alana uygun düşen bir kavramdır, ama siyasal alana uygun düşmez (135). Sözleşme geleneğine Hegel'in en önemli itirazı, devletin kuruluşunun, sözleşme ilişkileri üzerine, bu yolla, onun ahlâkî varlığının ve meşruiyetinin bireylerin keyfî iradesine indirgenemeyeceğidir. Hegel'e göre, bireyler belli bir devletin üyesi olarak doğdukları için, onun yurttaşı olup olmamaya karar verme hakları yoktur. Ona göre insanın rasyonel amacı, devlet içinde yaşamaktır, eğer devlet yoksa, akıl, ilk önce onun kurulmasını talep eder. Sonuç olarak, Hegel için devlet, sözleşmeci düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, gönüllü bir birlik değil, aklın bir mecburiyetidir ve devlet, her bir bireyin pozitif özgürlüğünün somut olarak gerçekleşmesi için gerekli bir şarttır. Hegel'in ikinci bir itirazı ise, sözleşme ilişkilerinin, mülkiyet hakları gibi özel haklar alanında geçerli olduğu, ancak

---

(133) Robert FRODEMAN and Carl MITCHAM : a.g.m., 38.
(134) Cahit ASLAN : a.g.e., 48.
(135) Michael LESSNOFF : a.g.e., 15.

devletin kuruluşunun ve meşruiyetinin belirlenmesi alanında geçerli ve meşru olmadığı görüşüdür (136). Bireylerin keyfî irade ve kanaatlerine, onların kendi akıllarına göre ifade ettikleri açık rızalarına dayanan bir sözleşme anlayışının ekonomik alanla sınırlı olduğunu düşünen Hegelci sözleşme eleştirisinden farklı olmakla birlikte, Marks'ın itirazı da Hegel'inkilerle benzerlik taşır. Marksistler de, sözleşme teorisini, özellikle 17. yüzyıldaki klasik sözleşme teorilerini, ekonomik alanın, kendi çıkarını düşünen bireyciliğin siyasal alanıyla, daha doğrusu, özel bir ekonomik sistemin, kapitalizmin kendi çıkarını düşünen bireyciliğiyle yer değiştirmesdir. Marksizme göre sözleşme teorisi, belirli anlamda sözleşmeye dayalı kapitalist pazar ekonomisinin bir sonucudur. Sözleşme ise, bireyci imalarından dolayı, nihaî anlamda insan hayatının bütün alanlarına uygulanabilir değildir. Özünde hem Marksçı hem de Hegelci düşünce, bireyin kişisel çıkarına dayatılarak devletin meşrulaştırılmasına karşı çıktıkları için, toplum sözleşmesi teorisini reddederler (137).

Toplum sözleşmesi teorisine yöneltilen eleştiriler çok farklı yönlerden de gelmektedir. Örneğin, toplum sözleşmesine yöneltilen eleştirilerin bir kısmı yöntemiyle ilgiliyse de, bir kısmı da amaç ve sonuçlarıyla ilgilidir. Bunlardan birisi, sözleşme teorisinin, yeryüzünde var olan toplumların ve devletlerin çeşitliliğini, çokluğunu açıklamaması iken (138), diğeri de, aslında sözleşme kavramından daha çok, neredeyse bütün siyasî felsefelerin temel konusu olan bireyin topluma önceliği sorunudur. Bireyin biyolojik olarak topluma önce olmasının imkânsız olmasından yola çıkılarak, bireyselliğin dahi topluma bağlı olduğu ileri sürülür. Buna göre yalnız birey değil bireysellik de, toplumun ürünüdür. "Toplum öncesi birey", Aristotales'in de ileri sürdüğü gibi, filozofların hayal gücünden ibarettir (139). Öyleyse, sözleşme teorisinin bireye öncelik vermesi, metodolojik bir hatadır.

Vicente Medina, sözleşme teorileriyle ilgili eleştirileri sıraladıktan sonra, nihaî olarak, toplum sözleşmeleri eleştirilerinin özetle, siyaset

---

(136) Vicente MEDINA : a.g.e., 140-141.
(137) Michael LESSNOFF : a.g.e., 115-17.
(138) İsmail COŞKUN : a.g.e., 26.
(139) Cahit ASLAN : a.g.e., 36.

felsefesine bu yaklaşımların soyutluğunun beyhude olduğunu göstermekte başarılı olduğu görüşündedir. Ona göre, varsayımsal bir durumdaki varsayımsal bir sözleşmeden sadece varsayımsal yükümlülükler çıkarılabilir. Varsayımsal yükümlülükler, yürürlükte olan yükümlülükler değildir ve varsayımsal bir sözleşme de, gerçek bir sözleşme değildir. Eğer sözleşme teorisinin arkasındaki temel fikir, siyasal otoriteyi haklılaştırmaksa, sözleşmecilik teorisi, Medina'ya göre, bu amacı elde etmekte başarısız olmuştur. Eğer siyasal otorite, gerçekten ahlâkî olarak haklılaştırılabirse, sadece, ya faydacı temeller üzerine veya somut adalet anlayışları üzerine ya da her ikisi üzerine inşa edilmelidir, varsayımsal anlayışlar üzerine değil (140).

(140) Vicente MEDINA : a.g.e., 153.

III. KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARI

Toplum sözleşmesi kuramları, daha önce anlatıldığı üzere, uzun bir geçmişe sahiptir ve günümüzdeki modern siyaset kuramcılarının da zaman zaman başvurduğu kuramlardır. Fakat bu kuramların siyaset felsefesinde sistematik olarak bir teori üretmek amacıyla ilk defa kullanılması, 17. yüzyılla başlayan ve onsekizinci yüzyılın sonuna kadar süren döneme tekabül eder ve bu dönem klasik dönem olarak adlandırılır. Bu dönemdeki üç filozof, Hobbes, Locke ve Rousseau, nisbeten ön plana çıkmaları ve derin etkileri nedeniyle klasik toplum sözleşmesi kuramcıları olarak kabul edilir. Bu filozoflardan, belki Onyedinci Yüzyılda sözleşme kuramını ilk kullanan değil, fakat büyük bir etki yaratan ilki, zaman zaman modern siyaset felsefesinin de kurucusu olduğu ileri sürülen Hobbes'tur.

A. HOBBES (1588–1679) : GÜVENLİK İÇİN EGEMENLİK

Hobbes'un Hayatı (ve Düşünsel Serüveni)

İlk büyük İngiliz filozofu olarak kabul edilen Thomas Hobbes (1), 5 Nisan 1588'de İngiltere'de Wiltshire'daki Malmesbury kentinin yakınında, Westport köyünde, doğdu (2). Bunun için, doğduğu kente atfen *"Malmesburyli Filozof"* olarak da anılmaktadır (3). Hobbes'un doğduğu yıl, yenilmez olarak bilinen İspanya donanması, Katolik olan İspanya kralı II. Felipe'nin emriyle, artık Protestan olan Kraliçe Elizabeth'i İngiltere tahtından indirmek için İngiltere'ye saldırıda bulunmuştu. Zira, 1570'te Papa V. Pius, Kraliçe Elizabeth'in aforoz edildiğini ve görevinden azledildiğini ilan eden resmî bir Papalık mektubu yayınlamıştı. Çünkü Katoliklere göre, Papa bütün Katoliklerin manevî anlamda en üst yöneticisiydi ve manevî konular, fani ve geçici olan dünyevi konulara göre daha önemli olduğu için, bir konunun

---

(1) Preston KING: İntroduction, Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume I (New York, 1993), xi.
(2) M. Ali AĞAOĞULARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı (Ankara, 1994), 162.
(3) Sarp Erk ULAŞ: a.g.e., 677.

Hıristiyanların manevî çıkarıyla ilgili olduğunu düşünürse, Papa'nın monarkları görevden almak gibi dünyevi işlere müdahale etme yetkisi de bulunuyordu (4).

1. Hobbes Döneminde İngiltere ve İngiltere'nin Arka Planı

Hobbes'un doğduğu ve yaşadığı yıllarda İngiltere, Tudor hanedanının yerine geçen Stuart hanedanının yönetimi altındaydı (1603'ten itibaren) ve ülke siyasal çalkantılar içindeydi. Mezhep ayrılıkları, Protestanlarla Katolikleri, Anglikan Protestanlarla da Püritenleri karşı karşıya getirmekte ve çeşitli çatışmalara neden olmaktaydı (5). Bu çatışmalar, Reformasyona kadar giden bir geçmişe dayanıyordu. Kısaca "ruhanî hiyerarşi ve rahiplik kurumu yardımıyla sömürü düzeni kuran kiliseye karşı oluşan belirgin hoşnutsuzlukların bir ifadesi" (6) olarak tanımlanan ve bütün Avrupa'da Reform hareketini ateşleyen kıvılcımı Wittenberg Üniversitesi'nde felsefe öğretmeni olan Martin Luther'in 1517'de Witterberg'deki saray kilisesinin kapısına *"Doksan Beş Tezi"*ni asmasıyla başlattı (7). Özellikle toplumda papalığa karşı oluşan nefretin 15. yüzyılın sonlarında doruk noktasına ulaşması, matbaanın gelişmesiyle artan çok önemli iletişim imkânları ile kilise kurumunun evrensel düzeydeki siyasi otoritesine karşı gittikçe güçlenen yerel düzeydeki ulusçuluk gibi faktörlerin bir araya gelmesiyle güçlenen ve yayılan Reformasyon (8), farklı nedenlerle de olsa İngiltere'yi de etkisi altına almıştı.

1485'te "Güller Savaşı" sonrasında krallığın Tudor hanedanına geçmesini sağlayan ve bunun uzun süre devam etmesi için çeşitli tedbirler alan İngiltere kralı VII. Henry, İngiltere'nin, Avrupa'nın o dönemdeki en güçlü ülkesi İspanya'nın işgaline uğramasından endişe ettiği için, İspanya kralı Ferdinand'la bir antlaşma imzalamış ve bu antlaşmaya göre, büyük oğlu Arthur'un, Kral Ferdinand'ın kızı Aragonlu Catherine'le evlenmesini kabul

---

(4) Johann P. SUMMERWILLE: Thomas Hobbes, Political Ideas in Historical Context (Hong Kong, 1992), 5.
(5) Ayferi GÖZE: a.g.e., 133.
(6) Stephen J. LEE: Avrupa Tarihinden Kesitler (Ankara, 2002), 20.
(7) M. Ali AĞAOĞULAARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: Tanrı Devletinden Kral-Devlete, (Ankara, 1991), 95.
(8) Stephen J. LEE : a.g.e., 21.

etmişti. 1501'de bu evlilik gerçekleştikten beş ay sonra VII. Henry'nin, kendisinden sonra kral olacak şekilde yetiştirdiği Arthur'un (9) henüz onaltı yaşındayken hastalanarak ölmesi üzerine, İspanya'yla işbirliğini ve aile bağlarını sürdürmek isteyen VII. Henry, gelecekte dinsel bir figür olarak yer almasını planladığı ve sıkı bir dinî eğitim verdiği diğer oğlu Henry'yi (geleceğin VIII. Henry'si) kardeşinin eşiyle evlendirmek istemiş, o zamanki Hıristiyanların bunu yanlış bulmaları üzerine, bu evlilikle ilgili özel izni Papa'dan alarak evliliği gerçekleştirmiş, bir yandan da kendi kızı Margaret'i (Margaret Tudor) 1503'te İskoçyalı IV. James'le evlendirerek sonunda İskoçya'yla İngiltere'nin birleşmesinin yolunu açacak bir birlik yaratmıştı (10). VII. Henry'nin 1509'da ölümünden sonra krallığını ilan eden VIII. Henry döneminde İngiltere, alışılmamış bir biçimde, Protestan ilkelerini kabul etmeden önce Roma Katolik kilisesiyle bağlarını koparmıştı. Luther'in fikirleri 1530'lerde İngiltere'de ilk duyulduğunda, Papa'nın, "İmanın Savunucusu" (Defender of the Faith) ünvanını bahşettiği VIII. Henry'nin bizzat kendisi, buna karşı *"Yedi Ayinin Savunusu" (Defence of the Seven Sacraments)* adlı bir reddiye yazmış, Luther'e muhalif yazılar yazması karşılığında da, Thomas Murner'a 500 $ vermişti (11).

VIII. Henry'nin yetişkinliğe ulaşarak yaşamaya devam eden bir kız çocuğu dışında (Mary Tudor – gelecekte kraliçe I. Mary) doğmuş olan altı çocuğundan beşi daha birkaç haftalıkken ölmüştü (12). Erkek çocuğu olmadığı için ülkesinin gelecekte, Tudor öncesinde olduğu gibi yeniden anarşi içine düşeceğinden endişelenen VIII. Henry, 1530'da erkek çocuk sahibi olmak için çok yaşlı olan Aragonlu Catherine'den boşanıp yirmi yaşındaki Anne Boleyn ile evlenmek istemiş, daha önce kardeşi Arthur'la evliliği nedeniyle Aragonlu Catherine'le olan evliliğini geçersiz sayması için VIII. Henry, Papa'dan ricada bulunmuş, teyzesi Aragonlu Catherine'le ilgili bu boşanmayı onaylamaması için baskı yapan V. Karl ile VIII. Henry arasında

---

(9) Ayfer G. CAMBİER: Utopia Üstüne (Sunuş Yazısı), Utopia, Thomas More, İçinde (İstanbul, 2003), 29.
(10) John SİMKİN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDhenry7.htm (Teaching History Online)
(11) Preserved SMITH: a.g.e., 31.
(12) John SIMKIN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDpope.htm (Teaching History Online)

kalan Papa VII. Clement de bu kararı geciktirmiş ve sonunda onaylamamıştı. Oysa, daha önceleri ve özellikle Ortaçağ'da birçok kral, papalara verdikleri tavizler karşılığında boşanabilmişlerdi. Örneğin, Alman kralı II. Lothar, İsveç kralı XII. Şarl, ve Fransa kralı XII. Louis, bu gibi olayların kahramanı olmuşlardı. Dolayısıyla, Papa ile VIII. Henry arasındaki ortaya çıkan sorun, bir boşanma veya din meselesi değil, iki hükümdarın arasındaki bir güç çekişmesiydi (13). Ayrıca, Habsburg hanedanının en güçlü dönemini yaşatan V. Karl'ın 1519'da diğer ünvanlarına bir de "Kutsal Roma İmparatoru" ünvanını ekleyerek evrensel bir monarşi kurma çabasına girdiğini, Roma'daki Papalık ile zorlu bir çatışmaya girerek 1527'de Roma'yı istila edip yağmaladığını hatırlamakta da yarar olabilir (14). Nitekim, bu olaydan bir müddet sonra Papalar, Habsburglarla sıkı bir işbirliği yapmaya başlamışlar ve imparatorluk ile Papalık arasında güçlü bir ittifak oluşmuştu.

1533'e kadar Anne Boleyn ile evlenebilmesinin hukuksal yollarını aramış olan VIII. Henry, bunun üzerine V. Karl'ın bütün saldırı tehditlerine rağmen boşanmayı gerçekleştirmiş ve hamileyken Anne Boleyn ile evlenmiş ve bu evlilikten de Elizabeth (gelecekteki kraliçe I. Elizabeth) adında yine bir kız çocuğu olmuştu.

Bu olay, basit bir evlilik hikâyesinden öte, İngiltere için bir dönüm noktası, bir kırılma noktası olacaktır, çünkü VIII. Henry, aynı zamanda papalıkla bağlarını koparmış ve İngiltere'nin kendi ulusal kilisesini kurduğunu ilan etmiş, Canterbury Başpiskoposluğu'nun başına da bir Canterbury başpiskoposu atamıştı. İngiltere'nin bir ada olması, nisbeten Papa'dan bağımsız bir politika izleyebilmesine imkân veren Roma'dan uzak bir coğrafyada bulunmasının (15) yanında, 1337'de başlayan İngiltere'yle Fransa arasındaki Yüz Yıl Savaşları'nda İngiltere'yi Fransa'ya karşı desteklemeyen ve itibar kaybeden Roma Katolik Kilisesi'ne karşı halkta var olan

(13) Fatma Mansur COŞAR: a.g.e., 64.
(14) William MCNEIL: Dünya Tarihi, Çev. Alaaddin ŞENEL (Ankara, 2001), 484–485.
(15) Tuncar TUĞCU: a.g.e., 373.

hoşnutsuzluk, Rönesans döneminde artan milliyetçilik duygusunun da etkisiyle (16) bu bağın kopmasına yardımcı olmuştu.

1534'te Parlamento, kralın ve ardıllarının, İngiltere Kilisesi ve Din Adamlarının Koruyucusu ve Tek Üstün Başı olduğunu belirten **"Üstünlük Yasası"**nı (Act of Supremacy) çıkardı. Bu yasaya göre, eski ve yeni parlamentonun bütün üyeleri, üniversiteler, istendiğinde de bütün uyruklar, Kral Henry'nin dini liderliğini ifade eden ve papayı reddeden üstünlük yeminini etmek zorundaydılar. Nitekim, bu yemini etmeyi reddettiği için Ütopya yazarı, ünlü devlet adamı ve hümanist Thomas More, ihanet gerekçesiyle 1535'te idam edilmişti (17). Oysa Katolik Kilisesi, dört yüz yıl sonra 1935'te More'u bundan dolayı "aziz" ilan edecekti.

İngiltere'nin Protestanlığa geçişi, yavaş, çekişmeli ve devamlılıktan uzak olmuştu (18). İngiltere Protestan olmuştu ama İngiltere'nin Protestanlığa geçişi doktriner bir nedene dayanmadığı için kral, bir yandan 1536'da bir Katolik isyanını güç kullanarak bastırıyor, diğer yandan da 1539'da yayınlanan "Altı Makale"yle (Six Article) herkesin transubsantiation'a (toplu kilise ayininde yenilen ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşeceğine inanma), din adamlarının bekâr kalmaları gerektiğine, günah çıkarmanın gerekliliğine ve benzer pek çok Katolik inanç ve uygulamasına inanılması gerektiğini ilan ediyordu. Bu makale, Katolik Kilisesi'ninkilere büyük oranda benziyordu ve onlardan tek farkı, kralı Papa'ya tâbi kılmaması, Papa'yı kralın üstünde göstermemesiydi. Tarihçilerin VIII. Henry'nin biraz oportünist (eyyamcı) olduğuna dair kanaatleri doğru gibidir. Zira VIII. Henry, 1521'de Fransa'ya karşı Habsburglar'la ittifak yaptığı ve Fransa tacında hak iddia ettiği zaman, Martin Luther'in doktrinlerine karşı çıktığı kitapçığı yayınlamıştı. Papa da imanın savunucusu ünvanını bundan sonra vermişti (19).

VIII. Henry, 1547'de ölünce, yerine geçen on yaşındaki oğlu VI. Edward'ın 1553'e kadarki döneminde Protestanlığın ön plana çıkmasına

---

(16) Ayfer G. CAMBIER : a.g.e., 31.
(17) R. R. PALMER, Joel COLTON: a.g.e., 83.
(18) John MILLER : "Britain 1600", History Today (September 2000), 40.
(19) Charles TILLY : "Political Identitites in Changing Polities" , Social Research, 70, 2 (Summer 2003), 605–606.

karşılık, daha sonra tahta çıkan VIII. Henry ile Aragonlu Catherine'in kızı ve koyu bir Katolik olan kraliçe I. Mary döneminde Katoliklik, İngiltere'de gittikçe popülaritesini kaybetmeye başlamıştı. Mary Tudor, İngiltere'yi yeniden Katolikliğe döndürmek için çaba sarf etmeye başlamıştı (20). Mary Tudor'un tahta çıkmasıyla Papa İngilizleri affettiğini açıklamıştı ama bu defa da, Mary Tudor, sapkın saydığı Protestanlara karşı harekete geçmişti.

VI. Edward'ın yönetimi zamanındayken 1554'te Protestanların Mary Tudor'u devirme girişimleri, onun kendisini güvensiz hissetmesine neden olmuş ve kendi konumunu muhafaza etmek için, İspanya'daki Katolik monarşiyle ittifak yapmaya karar vermişti. Aynı yıl kraliçe, İngilizleri çileden çıkaran bir kararla (21) İspanya kralı V. Karl'ın büyük oğlu II. Felipe'yle evlenmiş, böylece II. Felipe, kâğıt üzerinde de olsa, İngiltere'nin kralı olmuştu. Daha sonra I. Mary, tek doğru otoritenin Papa olduğunu açıklamış, bunu, ilk Protestan Canterbury başpiskoposu Thomas Crammer'ın ve Katolikliği kabul etmeyen ya da İngilizce dilinde basılmış İncil okuyan diğer Protestanların idam edilmeleri izlemişti (22).

I. Mary yönetiminde İngiltere, ilk ve son defa böyle bir dehşet ve terör dönemi yaşıyordu. Eski Roma hukukunda yer alan ve 17. yüzyılın sonuna kadar geçerliliğini koruyan ***"cuius regio eius religio"*** (yönetim kimdeyse, din de onundur) kuralı gereğince bir ülkenin yöneticisinin, o ülkenin dinini de belirleyeceği, yani yönetici hangi dindense tüm ülkenin de o dinden olduğu (23) kabul ediliyordu ve halktan da bu yönde dinlerini değiştirmeleri talep ediliyordu. Aynı şekilde, 17. yüzyılda İngiliz halkından da, yöneticisi olan monarkın dinî inançlarını takip etmeleri bekleniyordu. VI. Edward kral olduğunda Protestan olmak zorundaydılar, Mary Tudor, I. Mary adıyla tahta çıktığında da Katolik olmak üzere değişme mecburiyetleri vardı. Mary Tudor'dan sonra I. Elizabeth tahta çıktığında ise yeniden Protestan olmaları

---

(20) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 84.
(21) Fatma Mansur COŞAR : a.g.e., 88.
(22) John SIMKIN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDmary1.htm (Teaching History Online).
(23) William EBENSTEIN: a.g.e., 182.

gerekiyordu (24). 16. yüzyıl, İngiltere'nin sıradan insanlarını, değişen dinî ve siyasî kimlikler labirentinin içine sürüklemişti. Fakat bu süreç içinde hiçbiri, yöneticinin dininden farklı dinde ya da mezhepte olan "sapkınlara" işkence ve zulüm yapılmasını da içeren I. Mary'nin yeniden Katolikleştirmesi kadar kötü ve dehşet verici olmamıştı. 1554'te Ortaçağ'ın "sapkınlık" yasalarının yeniden ihya edilmesiyle, içlerinde İngiliz dua kitabının (Anglican Prayer Book) en önemli yazarı Canterbury Başpiskoposu Thomas Crammer'in ve diğer üç piskoposun da olduğu, çoğunluğunu da, deyim yerindeyse, hiçbir sorun çıkarmayan ayakkabıcılar, zanaatkâr ve işçilerin oluşturduğu (25) üç yüz erkek, kadın ve çocuk, sadece farklı dinden oldukları gerekçesiyle (26) kazıklara bağlanıp yakılarak, kamu önünde topluca idam edilerek öldürüldüğü için, kraliçe I. Mary artık "Kanlı Mary" (Bloody Mary) olarak anılacaktı. Bu tür "sapkınlıklar" nedeniyle, İngiltere'den Mary sürgünü (Marian Exile) denen kaçışlar başladı. Özellikle İngiltere'deki kanlı zulümler nedeniyle Cenevre'ye göç eden Protestanlar, burada Calvin'in fikirleriyle tanıştılar ve I. Elizabeth'in kraliçe olmasından sonra da, Cenevre'den ve Avrupa'nın diğer Kalvinist merkezlerinden aldıkları görüşlerle birlikte ülkelerine döndüler (27) ki bu görüşler, daha sonra, büyük oranda Kalvinizm'den etkilenen bir mezhep olan "Püritenliğin (Puritanism) I. Elizabeth döneminde ortaya çıkmasına neden olacaktı.

1558'de I. Mary'nin ölümünden sonra, VIII. Henry'nin diğer kızı Elizabeth tahta geçmişti. I. Mary'nin erken ölümünün İngiltere'yi iç savaştan ve ona karşı artmakta olan dinî ve siyasî muhalefetten kurtardığı kabul edilmektedir. Bu şartlar altında sadece Protestanlığa yönelik dinî bir uzlaşmanın ülkeyi iç savaştan kurtaracağını düşünen Kraliçe Elizabeth, kendi döneminde İngiltere'yi, Avrupa'da ender görülen bir durum içine sokmuştu. İngiltere'de henüz gerçek bir dinî bir hoşgörü olmamamsına rağmen, dinsel

---

(24) John SIMKIN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDheretics.htm (Teaching History Online).
(25) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e., 111.
(26) Jennifer LOACH : "Mary Tudor and The Re-Catholicisation of England", History Today, 44,4 (November 1994), 21.
(27) Peter Y. DE YONG: The Covenant Idea in New England Theology 1620–1847 (1945, ABD), 16.

sapkınlar (heretics), artık devlet otoritesi ya da fanatik kalabalıklar tarafından yakılmıyordu (28).

I. Elizabeth yönetiminde İngiltere, yavaş yavaş Protestan olmaya başladı. İngiliz Anglikan Kilisesi kendi biçimini aldı. Örgüt yapısı olarak Lutherci bir kiliseye benzeyen bu Kilise, bir devlet kilisesiydi. Çünkü onun varlığı ve doktrinleri dünyevî iktidar tarafından, Parlamento aracılığıyla yöneten monark tarafından belirleniyordu. Fakat Papa, bu durumdan rahatsız olmuş ve kralların dünyevi konumlarını onaylayan makam olarak, Kraliçe Elizabeth'e, eğer kraliçe olmasına izin vermesi için af dilerse sorunu dikkate alacağını bildirmiş, red cevabı alınca da onu 1570'te aforoz ederek, mensuplarına ona itaat etmemelerini emretmişti. Papa'nın bu çağrısı önceden beri tekrarlanan gelişmelere yol açtı: Hapis cezaları, istimlâkler ve üç yüzü bulan idam cezası. Lecler, Elizabeth'i Mary Tudor'a göre daha insaflı saymak gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre, Mary Tudor'un dört yılda gerçekleştirdiği idam sayısı ile Elizabeth'in kırk yılda gerçekleştirdiği idam sayısı birbirine eşittir. Sindirme stratejisinde Elizabeth döneminde ortaya çıkan yeni bir hukuk kuralına göre, Katolik olmak, kraliyete karşı işlenen herhangi bir suçla eşanlamlı sayılmaya başlandı. Katoliklik, vatana ihanet sayıldı ve hainlere uygulanan işkenceli bir idamla cezalandırıldı. Buradaki ilginç bir nokta şudur: Nasıl ki, Fransa'daki Fronde ayaklanmalarında Hugenotların çoğu krala sadık kalmışlarsa, İngiltere'de de pek az Katolik, İspanyollarla işbirliği yapmıştır ki bu, vicdan özgürlüğü ile ihanet arasında bağ kurmanın anlamsızlığını düşündürmektedir. Din ile devlet arasındaki karşılıklı bu ilişkiler sonucunda İngiltere'de halk, bir yüzyıl içinde dört defa din değiştirmiş, bunu da hükümdarların kararlarıyla yapmıştır (29).

I. Mary'nin atadığı piskoposlar, artık Protestanlarla değiştiriliyordu ki, bunların çoğu, Mary Tudor zamanında Kıta Avrupa'sında sürgündeki Protestanlar arasında yaşayan piskoposlardı. Piskoposlar aracılığıyla Kilise yönetimi sorunu dışında, Anglikan inancında güçlü bir Kalvinist etki yerleşmiş oluyordu. Bundan dolayı, Anglikanlar, bir yüzyıldan fazla bir süre, kendilerini

(28) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e., 111-112.
(29) Fatma Mansur COŞAR : a.g.e., 89.

Papa'nın ikamet ettiği Roma'dan çok Cenevre'ye yakın hissedecekler ve Luthercileri de "yarı papacı" olarak kabul edeceklerdi (30). Aynı dönemde 1559'daki "Birlik Yasası'yla İngiltere'deki herkesin Protestan kiliselere devam etmeleri zorunlu oluyordu. Bu gelişmelerden Papa gibi rahatsız olan Fransa ve İspanya da, Elizabeth'in kraliçe olmasına karşı çıkmışlardı. Fransa kralı II. Henry, tahtın gerçek varisinin, oğlu Francis'in karısı İskoçyalı Mary Stuart olduğunu ileri sürmüştü. Ayrıca, karısı Mary Tudor'un ölümünden sonra İspanya kralı II. Felipe, Kraliçe Elizabeth'ten eşi olmasını istemiş, olumsuz cevap almasının yanında, İngiliz kaptanların Güney Amerika'daki yeni topraklardan getirilen altınları taşıyan İspanyol gemilerini soymasına engel olamamıştı (31). Fakat asıl çatışma alanı yine din konusuydu. II. Felipe Hollanda'daki Protestanlara eziyet edince, I. Elizabeth, onları korumak için altıbin İngiliz askeri göndermiş, İngiltere böylece, artık açıkça doğmakta olan Protestanlığın ana siperi ve Kuzey Avrupa'daki İspanya karşıtı duygunun önderi konumuna gelmişti. İngiltere, önce Protestan Hollanda'yla ittifak yapmış, daha sonra da İskoçya'yla, Alman Kalvinistleri ve Fransız Hugenotlarıyla görüşmeler yapmaya başlamıştı (32). 1587'de Kraliçe Elizabeth, II. Felipe'nin gelecekte İngiliz kraliçesi olmasını beklediği Katolik Mary Stuart'ın idam edilmesini onaylayınca, II. Felipe, İngiltere'yi işgal etmeye ve I. Elizabeth yönetimine son vermeye karar vererek (33) 1588'de ünlü İspanyol donanmasını, "Katolik Armada"yı, İngiltere üzerine göndermişti. Ayrıca, Papa V. Pious'un, daha önceleri II. Felipe'den İngiltere'yi *halletmesini* istemiş olmasının etkisini de hesaba katmak gereklidir.

Avrupa'nın en güçlü donanması İngilizler tarafından bertaraf edilmiş, "Bakire Kraliçe" I. Elizabeth, 1603'te çocuksuz ölünce Tudor hanedanı sona ermiş, Stuart hanedanı üyesi İskoçya kralı VI. James de, I. James adıyla İngiliz tahtıngeçirilmişti. Böylece iki krallık, ilk defa birleşmiş oldu. Tahta, Mary Stuart'ın oğlu I. James çıkmıştı. İngiltere'deki Katolikler, yeni bir Protestan

(30) R. R. PALMER, Joel COLTON: a.g.e., 84.
(31) John SIMKIN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDelizabeth1.htm (Teaching History Online).
(32) R. R. PALMER, Joel COLTON: a.g.e., 132.
(33) John SIMKIN : www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDelizabeth1.htm (Teaching History Online).

monark iktidarda olduğu için üzgündüler ve James, Protestan kiliselerde ibadete devam etmeyenlere ağır cezalar getiren bir yasa çıkardığı zaman da iyice kızdılar.

17. yüzyıl, düşünce ve dinde olduğu kadar siyaset ve ekonomi alanında da büyük devrimlere öncülük eden bir dönemdi. Matbaanın icadı, Amerika'nın keşfi, Kopernik'in astronomiyle ilgili yeni teorileri, o günkü düşünce ve geleneklerde tümüyle bir değişim sağlayan gerçeklerdi ve gerçek anlamıyla bir "Reformasyon", hayatın bütün yönlerini dönüştürmeye başlamıştı. Tecrübeye dayalı bilimin etkisiyle, eski Skolastik ve rasyonalist felsefe, yerini daha gözlemsel ve eleştirel bir düşünceye bırakmaya başlamıştı. Fikirler değiştikçe, ekonomik hayat şartları da, çok sayıda yeni sorunları ortaya çıkaracak şekilde değişiyordu. Buna bağlı olarak felsefî düşünce, verimsiz spekülasyonları bir kenara bırakarak, ilk planda din ve siyasetin büyük sorunlarının yer aldığı yeni sorunları çözmek için araştırma yapmaya başladı. İtalyan Rönesans'ıyla başlayan özgürlüğe güçlü yönelim, insanların, Kilisenin dinsel iktidarı ile sivil iktidarın sınırlarını yeniden gözden geçirmelerinde teşvik edici bir rol oynadı ve kendilerini Papa'nın iktidarından kurtarma çabalarından sonra insanlar, monarkın (kralın) iktidarını da azaltmaya yönelik çaba harcadılar. Reformasyon ve Luther, Papa'nın otoritesini zayıflattı, fakat Reformasyon, reddettiği dogmaların yerine yeni bir dogmalar sistemi koymamıştı. Bunun sonucunda Hıristiyanlık, her biri kendi İncil yorumunu diğerlerine dayatmaya çalışan çok sayıda mezheplere bölündü. Bütün ülkelerde çatışmalar ve din savaşları başladı. Kargaşanın egemen olduğu yerlerde, ekonomik ve entelletüel gelişme imkânsız hale geldi. Kalabalıkların bu tür fanatik kavgalarının üstünde yer alan az sayıda kişinin zihninde, bütün insanların bir arada olacağı ortak bir platform bulma ve herkesin kabul edebileceği temel gerçekler inşa etme arzusu ortaya çıkmıştı. Bir doğal din tasarlayan Cherbury'li Herbert'ten sonra çok sayıda kişi de, herhangi bir doğaüstü unsura dayanmayan ahlâkî ilkeler kurmaya

çalıştı. Charron, Francis Bacon, Grotius ve diğerleri bu yönde çalışmışlar ve Hobbes da bunların arasında önemli bir rol oynamıştı (34).

2. Hobbes'un Hayatı

Annesinin, İspanya donanmasının İngiltere sularına saldırı yaptığı haberini almasıyla yedi aylıkken prematüre olarak doğan Hobbes, çok daha sonraları, otobiyografisini yazdığı satırlarda, annesinin, "korkuyla kendisini ikiz doğurduğunu" söyleyecektir. Onun ifadelerine göre, bu korku, onu hayatı boyunca adım adım takip etmiştir ve Hobbes, "gecelerin en karanlık gölgesinden", hırsızlardan, düşmanlarından eziyet ve işkence görmekten, kendisinin "karanlıkta bir sıçrama" olarak adlandırdığı ölümden hep korkar hâle gelmiştir (35). 1672'de 84 yaşındayken yazdığı ve 1681'de yayınlanan otobiyografisinde Hobbes, kendi doğumunu şöyle anlatır:

> *"Kurtarıcımız Tanrı-insan, 1588 yıl önce doğmuştu ve ünlü düşmanımız donanma filosu, bizi kendi denizimizde öldürmeye yönelmiş olan Armada, İspanya kıyılarında demir atmış olarak bekliyordu. İlkbahar'da Beş Nisan günü başlarken, küçük kurtçuk, ki o benim, Malmesbury'de doğdu. Papaz olan babamdan vaftiz oldum ve o bana kendi sahip olduğu ismi verdi"* (36).

Yaşamının ve yazdıklarının gösterdiği üzere, gerçekte hesaba katılması gereken bir cesaret sergileyen Hobbes'un (37), doğumuna bağladığı çekingen ve korkak bir karaktere sahip olmasının, siyasal kuramını da temelden etkilediğini, o yüzden, bu filozofun, düşüncelerinde sürekli olarak istikrar ve güven arayışı içinde olduğunu görürüz.

Ancak, Hobbes'un kuramını sadece onun bu karakterine ya da ruhsal yapısına bağlayarak açıklamak doğru değildir (38). Zira, korkak bir ruh yapısına sahip olan herkesin dâhî olmadığı somut örneklerle ortadadır (39).

---

(34) Z. LIBIENSKI : "Hobbes' Political Philosophy and Its Historical Background", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited By Preston KING (London, 1993), Volume I, Background: Texts and Context, 3.
(35) Samuel MINTZ: The Hunting of Leviathan, Seventeeth Century Reactions To The Materialism and Moral Philosophy Of Thomas Hobbes (London, 1969), 1.
(36) G. A. J. ROGERS: Introduction (to Perspectives on Thomas Hobbes), Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (1990, Oxford), 1.
(37) Johann P. SUMMERWILLE: a.g.e., 5.
(38) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER : a.g.e., 162.
(39) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü, 107.

Ayrıca, Hobbes'un bu yönüyle bir paradoksu temsil ettiği, çünkü onun, bir yönüyle korkak bir karaktere sahip olmakla birlikte, diğer yönüyle maceracı zihninin, cesur ve araştırıcı bir yapıya sahip bir durum arz ettiği ifade edilmektedir (40). Ayrıca, bu korku halini sadece Hobbes'tan kaynaklanan bir eksiklik olarak görmek de yanlış olabilir. Hobbes, kendisini korkunun çocuğu olarak tanımlarken aslında aynı çağda yaşadığı insanlar adına konuşuyor gibidir. Hobbes'un hayatının tamamını da içine alan 1525 ile 1676 yılları arasındaki yaklaşık yüzeli yıllık zaman diliminde içlerinde "Otuz Yıl Savaşları"nın da olduğu seksenden fazla büyük savaş yapılmış, sonu gelmeyen azınlık isyanları ile feodal lordlar, kentler ve kasabalar arasında savaşlar olmuştu. Bu savaşlarla ilgili çarpıcı nokta, bunların çoğunluğunun iç savaş olmasıydı. Avrupalı insanlar, bu savaşlar sırasında ilerleyen orduların ya da haydut topluluklarının ateşe verdikleri yerlerin ortasında ve gölgesinde yaşamışlar, açlık, susuzluk ve kıtlığı çok iyi tanımışlardı. Büyük şehirlerin yıkılışını görmüşler, ülkelerin baştanbaşa tahrip edildiğine, şehirli, köylü, zanaatkâr, kadın ve çocuk yüz binlerce insanın katledildiğine şahit olmuşlardı. Yine onlar, zengin ve müreffeh Almanya'nın harap olmasını, Fransa'nın aksak hale gelmesini, İtalya'nın güçsüzleşmesini, İngiltere'nin bir enkaza dönüşmesini de görmüşlerdi. Çoğu tarih yorumcusu, bu dönem boyunca Avrupa'nın, bir tek gün bile barış yüzü görmediğini söylemenin abartma olmayacağı görüşündedirler (41). Dolayısıyla, Hobbes'un yaşadığı dönemde Avrupa'ya şiddet egemendi ve korku ve güvenlik endişesi, bunun doğal sayılabilecek sonuçlarından biriydi.

Annesiyle ilgili, bir toprak sahibinin soyundan geldiği dışında bir bilgi olmayan Hobbes'un babası Thomas Hobbes, (baba-oğul aynı ismi taşıyorlardı), Charlton ve Westport'un papazıydı. Aubrey'in ifade ettiği şu cümlelerin, Hobbes'un yarı okur-yazar olan ve boşboğazlığıyla tanınan (42) babasını en iyi şekilde tanımladığı söylenebilir : *"Babası, Kraliçe Elizabeth*

---

(40) Samuel MINTZ : a.g.e., 1.
(41) R. GOTESKY : "Social Sources and the Significance of Hobbes's Conception of the Law of Nature", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III Politics and Law (New York, 1993), 294.
(42) Samuel MINTZ : a.g.e., 2.

döneminin en cahillerinden biriydi. Kilisenin yalnız dualarını ve hitabelerini okuyabilirdi, öğrenmeye değer vermez, bir şeyi bilmenin tadını da bilmezdi. Asabi bir adamdı ve bir adam (vaiz) onu kilise kapısında bile bile tahrik etmiş, bunun üzerine papaz Hobbes onu dövmüş ve bu nedenle kaçmak zorunda kalmıştı" (43).

Babası, Malmesbury'yi terk etmek zorunda kalıp kaçınca, ailenin bakımını ve Hobbes'un öğrenimini ticaretle uğraşan Hobbes'un amcası Francis üstlenmişti. Dört yaşındayken Westport Kilisesindeki okula kaydolan Hobbes, altı yedi yaşlarına geldiğinde "İyi bir Yunanca Hocası"ndan Latince ve Yunanca'yı sağlam bir şekilde öğrendi (44). Ortaçağ sonlarındaki Batıda Latince ve Yunanca, Mete Tunçay'ın belirttiğine göre, İslam dünyasındaki Arapça ve Farsça'ya benzemekteydi. İslam dünyasında din dilinin Arapça olması gibi, Hıristiyanlık'ta da din dili Latince'ydi ve aynı şekilde nasıl Farsça, İslam dünyasında bir kültür diliyse, Rönesans öncesinden başlayarak Avrupa'da da Yunanca öyleydi (45). Bunun yanında o dönem eğitim kurumlarında, anadilde okuma yazmanın öğretilmesinden sonraki en temel ders olan Latince (46), Hıristiyan Avrupa'da yerel dilleri aşan ortak uluslararası bir dil niteliği de taşıyordu ve tüm Avrupa'ya hitap etmek isteyen yazarların tercih ettikleri dil konumundaydı. O dönemde bilimsel eserlerin tümü, bilimsel olmayanların da pek çoğu Latince yazılıyordu (47). Nitekim, o dönemde Avrupa'da yazılan önemli kitapların büyük çoğunluğunun Latince olduğu, hatta kişi isimlerinin bile yerel dildeki değil Latince'deki telaffuzunun yaygınlaştığı (örneğin, Grotius, Althusius, Copernicus... vb) görülmektedir.

Hobbbes, on dört yaşından önce Eski Yunan'daki Euripides'in "Medea"sını Latince şiir haline çevirebilecek düzeye gelmişti (48). Genç yaşında zekâsı ile dikkat çeken ve kelimenin tam anlamıyla devrinin "harika

---

(43) John AUBREY: A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588–1679 http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/life
(44) Samuel MINTZ : a.g.e., 2.
(45) Mete TUNÇAY: Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ (İstanbul, 2002), 3.
(46) Preseved SMITH : a.g.e., 212.
(47) Preserved SMITH : a.g.e., 130.
(48) George Croom ROBERTSON: Hobbes (New York, 1971), 3–4

çocuğu" (49) olan Hobbes, on beş yaşında Oxford Üniversitesi'nde Magdalen Hall'a girer (şimdiki Hertford College) (50), Magdalen Hall, ilk başta Oxford'daki Magdalen College'a bağlı bir gramer okuluydu ve henüz gelişmeye başlamış olan kurumlardan biriydi. Magdalen College ve Magdalen Hall'un her ikisi de 1560 ve 1570'lerden itibaren Püritenliğin merkezi kabul ediliyordu. Magdalen Hall'un, College'den farklı olarak, şapeli (küçük kilise -chapel) yoktu, sabah ve akşam ibadetleri ve duaları da kutsanmamış bir binada (Yemek Salonu - the dining **Hall**) yapılırdı.

Diğer yaşıtları gibi Hobbes da, Oxford'daki skolâstik eğitimin yetersiz kıldığı ve hoş olmadığı kanaatine varır. Oradaki Retorik dersini sevdiği, Mantık ve Fizik derslerini ise sevmediği anlaşılan Hobbes'un söylediğine göre o, hem bu şeyleri yavaş bir şekilde öğrenmiş, hem de derhal onlardan kurtulmaya çalışmıştır. Hobbes, *"duyularının ötesindeki şeyleri tespit etmek"* istediğini belirtir. Dar ve katı müfredatın hapsinden kurtulup, hayalini gerçekleştirmek isteyen Hobbes, kendini astronomi ve coğrafyaya verdi ve bu konuda çok kitap okudu. Leviathan'da Tanrı'nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan (51) ve bütün doğa bilimlerinin anası olan geometriyi okullara borçlu olmadığımızı (52) söylerken de ağırlıklı olarak Oxford'daki eğitimi kastetmektedir. Hobbes'un devam ettiği Oxford Üniversitesi, 13. yüzyılda Paris Üniversitesi'yle birlikte Batıda ilk kurulan üniversitelerdendi ve Paris'in mantık bilimlerine ağırlık vermesine karşılık o, doğa bilimlerine ağırlık vermeyi tercih etmişti (53). Ancak, o dönemde büyük ölçüde Skolâstik anlayış egemendi ve Hobbes, yeni keşif ve gelişmelerle de çelişen bu anlayıştan şikâyetçiydi.

Bu dönemde Hobbes'un yerel kitapçılarda haritalara bakarak vakit harcadığı (54) da bilinmektedir ki, bu da coğrafyaya ilgisinin bir kanıtıdır. Hobbes, öğrenmiş olduğu Aristotalesçi mantık ve fizik gibi faydasız şeyler

---

(49) İlhan AKIN: Kamu Hukuku (İstanbul, 1993), 102.
(50) M. Ali AĞAOĞULAARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER : a.g.e., 162-163.
(51) Thomas HOBBES: Leviathan (İstanbul, 1998), 37.
(52) Thomas HOBBES: Leviathan, 462.
(53) Édouard JESUNEAU: Ortaçağ Felsefesi, Çev. Betül ÇOTUKSÖKEN (İstanbul, 1998), 81.
(54) Johann P. SUMMERWILLE : a.g.e., 5.

yerine, yeni bulunan topraklarla ilgili (Amerika kıtası) keşifler hakkında okumayı, yeryüzünün ve yıldızların haritalarını incelemeyi tercih ettiğini belirtir. Böylece astronomi, onun ilk bilimsel ilgi konusu olarak ortaya çıkmaya başlar, nitekim Hobbes'un 1618'de dünyadan görülebilen bir kuyruklu yıldızın ortaya çıkışını gözlemlediği bilinmektedir. Bu süreçte Hobbes, Ortaçağ Batı dünyasına damgasını vuran Aristotales'i ve onun fikirlerinden gittikçe kopmaya başlamıştı.

Matematik dışında hemen hemen bütün bilgi türleriyle ilgilenen Aristotales'in fikirleri, uzun yıllar Batı dünyasının hayatî bir parçasını oluşturmuştur (55). Roma'nın yıkılışından sonra Aristotales'i bilenler azalmasına rağmen, onun bütün canlılığıyla var olduğu Arap dünyası vasıtasıyla Ortaçağ'ın sonlarında Avrupa'ya geri dönen Aristotales, Avrupalıların sahip olduğu bilgi külliyatının önemli bir unsuru olmuştu. Yaklaşık iki bin yıl boyunca Aristotales, her bilim türünü etkilemiş, onun takipçisi olan çok sayıda bilim adamı ve filozof yetişmişti ki, bu iki bin yıl boyunca mantık öğrenmek demek, Aristotales mantığını öğrenmek demekti (56). Hıristiyan Ortaçağ'da mantık çalışmaları da, Aristotales'in eserlerinin Latince'ye çevrilmesiyle başlamış ve 13. yüzyılda Aristotales mantığı üzerine çalışmalar öylesine doruk noktasına ulaşmıştı ki, 16. yüzyıla gelene kadar, çoğu insana göre, bilimsel bir sorunu çözmek, görüşlerinin kutsal bir kaynak olarak görüldüğü Aristotales'in o konuda söylediklerini arayıp bulmak hâline gelmişti (57). Kilisenin önde gelen temsilcilerinin büyük bir kısmının da Aristotales'in görüşlerini benimsemesi, neredeyse bu fikirlerin dinsel bir inanç boyutuna varmasına neden olmuştu. Rönesans'la birlikte Aristotales eleştirileri yaygınlaşmaya başlamış, Hobbes da özellikle Oxford'daki eğitime egemen olan bu Aristotalesçi anlayıştan hoşnut olmamıştı (58). Hobbes'un şikâyet ettiği üniversitelerde Aristotalesçi görüşlerin egemen olması bir gerçeği yansıtıyordu. İngiltere'de 16. yüzyılın ikinci yarısında Aristotalesçiliğin

---

(55) K. B. SMELLIE : "Aristo", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çev. Nejat MUALLİMOĞLU (İstanbul, 1995), 22.
(56) Bryan MAGEE: Felsefenin Öyküsü, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 2000), 34.
(57) Adrian BERRY: Bilimin Arka Yüzü, Çev. R. Levent AYSEVER (Ankara, 2000), 195.
(58) Sarp Erk ULAŞ: a.g.e., 931.

net bir yeniden dirilişi söz konusuydu, Zira, 1586'da Oxford'da Aristotales'in doğru felsefesiyle uyumlu olmayan yazarların derslerde kullanılmamasını isteyen talimatlar yayınlanmıştı.

Rönesans'la birlikte giderek yayılan yeni felsefe anlayışı, temelde Aristotales'e isyanla başlar. "Bilenlerin ustası" olarak nitelenen Aristotales, eserleri 13. yüzyıldan itibaren üniversitelerde standart metinler hâline geldikten sonra, tüm bilim dallarında başvurulan yanılmaz bir otorite olmuştu. Nominalizme karşı realizmi savunanlar da ona bağlıydılar (Hobbes'un nominalist olmasının bir sebebinin de bu olduğu düşünülebilir). Fakat, İtalyan Platoncular, Katolikler, Protestanlar ve bizzat Luther ve Peter Ramus gibi Fransız akademisyenler gibi birbirlerinden farklı düşünen tarafların ortak noktası, Aristotales'e karşı çıkmaları olmuştu. İnsanlar bu dönemde artık Aristotales'in kitaplarına bakmak yerine doğaya yöneldiler. Yüzlerce yıldır otorite olan bu düşünüre karşı, problemlerin çözümünde otoritelere dayanmak yerine deney gibi pek çok yöntemle hakikati bizzat keşfetme anlayışı kabul gördü.

Daha sonra Hıristiyanlıkça da benimsenen Eski Yunanlıların özellikle Batlamyus (Ptolemaios) sistemi olarak bilinen sistemi, 16. yüzyıla kadar Avrupa'da gökbiliminin temeli olarak kalmıştı. Bu sisteme göre, yeryüzü uzayda desteksiz asılı duran bir küreydi ve evrenin merkeziydi; gezegenler ve yıldızlar onun etrafında geniş daireler halinde hareket etmekteydi. Ortaçağ Katolik Kilisesi, eskilerin bilimini ve bilgisini Hıristiyanlık diniyle birleştirmenin genel programının bir parçası olarak Batlamyus sistemini de Hıristiyan dünya görüşüne dâhil etmiştir. Bu görüşe göre, Tanrı dünyayı, her şeyin merkezi olarak ve insanı da kendi suretinde olmak üzere bu dünyanın efendisi olarak yaratmıştı. İnsanın bedeninin öldükten sonra gideceği bir ülke olan cenneti de göklerde kurmuştu (Nitekim heaven kelimesi, bütün Latin dillerinde hem gök, hem de cennet anlamına gelir) (59). Rönesans'la birlikte başlayan süreç, insanın ön plana çıkmasının yanı sıra, doğaya da ilgiyi artırmıştı. Modern bilimin öncüleri olacak olan insanlar, genellikle Kilise hücrelerinde yaşayan

(59) Bryan MAGEE : a.g.e., 64.

araştırmacılar olmanın uzağında kalmışlar, doğayı bizzat keşfetmeye çalışmışlardı. Bu anlayışın bir sonucu olarak Polonyalı gökbilimci Kopernik'in, güneş merkezli evren anlayışı, Batı felsefesinin baştan aşağı sorgulanmasına yol açacaktı. Kelimenin bütün anlamlarıyla bir devrim (60) yaratan Kopernik'in 1543 tarihli *"Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine"* (De Revolutionibus Orbium Caelestium) adlı kitabı, geleneksel dünya merkezli evren anlayışının, en başta Kilise'yi son derece rahatsız edeceğini tahmin etmiş olmalı ki, Kopernik bu kitabını, ilk olarak büyük bir dikkatle Papa'ya sunmuştu (61). Batlamyus sisteminden esinlenen Yeryüzü merkezli Ortaçağ Hıristiyan teolojisi, insanın Tanrı'yla ilişkisini ve bu süreçte insanın konumunu da tanımlıyordu. Katolik Kilisesi, zincirin merkeziydi ve Papa, otoritesini Tanrı'dan alıyordu. Böylece de, dünyevî imparator üzerinde ayrıcalıklı üstün bir konum iddia etme hakkına sahip oluyordu. Oysa Kopernik'in evren modeli, içinde Papa'nın olmadığı yeni bir merkez öngörüyordu. Dahası, dünyayı merkez olmaktan çıkarmakla Kopernik, dünyayı ve insanlığı, ayrıcalıklı bir konumdan uzaklaştırıyor, evren hakkında da yeniden düşündürmeye başlıyordu. Belki de evren, Tanrı'nın değişmez bir rehberliğine ihtiyaç duyan bir yer değil de, bazılarının iddia ettiği gibi bir saat gibiydi. Bu durumda evren, bir defada yaratılıp sonlandırılır ve kendi uyumuna ve kurgusuna göre çalışmaya devam eder. Evrenin bir saat gibi çalıştığını düşünen bu anlayış, Tanrı'nın kim olduğu görüşünü de değiştirmişti ve buna göre, Tanrı artık bundan sonra bir baba figürü değil, Büyük Saatçi'ydi (Great Watchmaker) (62). Bu devrim, Galilei Galileo'nin Hollandalı birinin yaptığı mercekten yararlanarak yaptığı teleskop sayesinde elde ettiği gözlemlerle daha da pekişti. Galileo'nun 1610'da yayınladığı *Yıldızların Habercisi*'nde (*Sidereal Messenger*) belirttiği şaşırtıcı gözlemlerine göre, Ay'da yüksekliğini dahi hesaplayabildiği dağlar vardı, Jüpiter'in etrafında dönen dört uydusu vardı ve Venüs'ün parlaklığının kaynağı kendisi değildi. Kopernik teorisi, böylece gözleme dayalı olarak

---

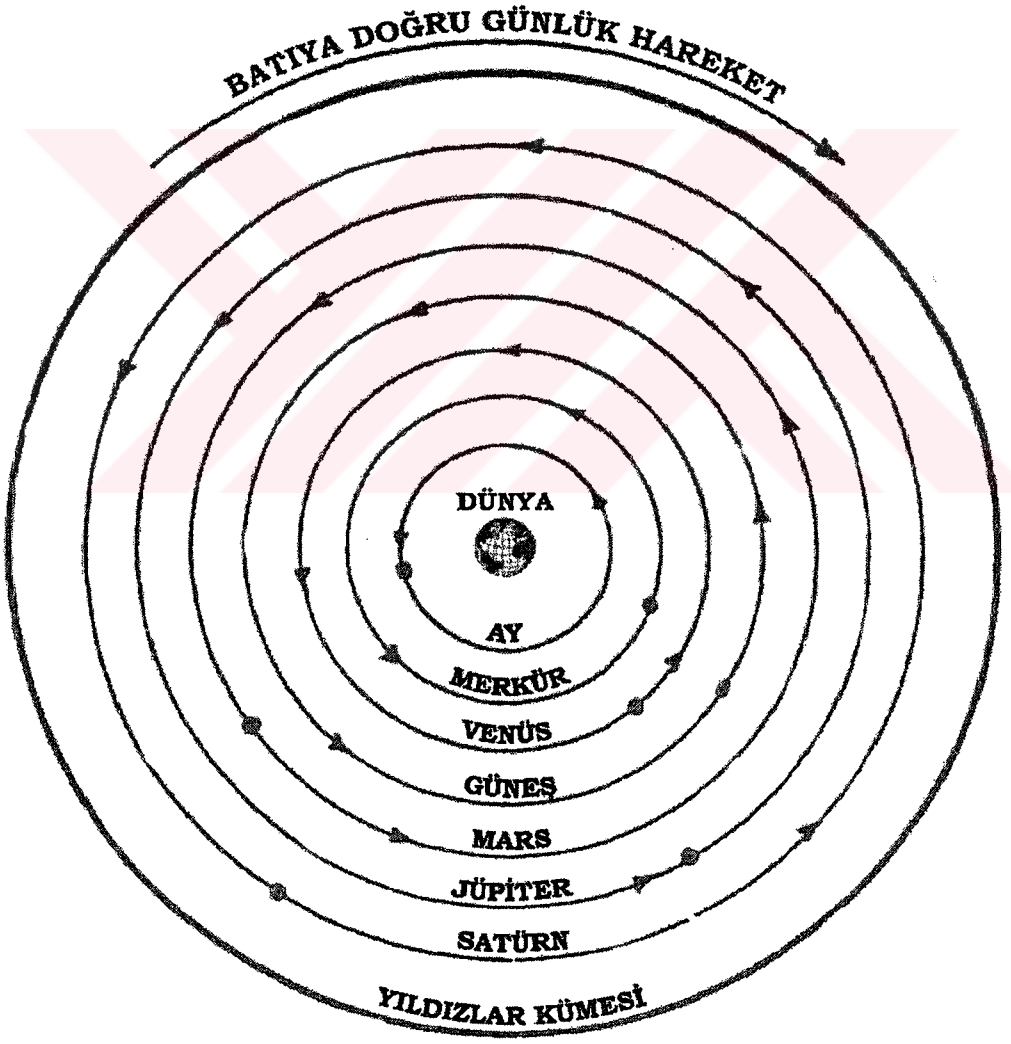
(60) Batı dillerinde devrim ve ihtilal anlamlarına gelen ***"revolution"*** kelimesi, sabit bir nokta çevresinde bir dönüş anlamına da gelmektedir. Adrian BERRY : a.g.e., 108. (Çevirenin notu).

(61) Adrian BERRY : a.g.e., 74. (Mektubun tam metni için bkz. 73-78).

(62) Donald G. TANNENBAUM, David SCHULTZ: a.g.e., 140–141.

onaylanmış oluyor ve artık bu teoriyi, hesaplamaları kolaylaştıracak uygun bir Matematiksel araç olarak görmek zorlaşıyordu. Hepsinden önemlisi Galileo, eskiden beri gelen inançların son kalesini de yıkmış ve göklerin mükemmel ve değişmez olduğu, esas olarak da dünyadaki şeylerden farklı bir yapıya sahip olduğu inancını alt üst etmişti (63).

Bu görüş, daha sonra Hobbes'un mekanistik bir felsefe oluşturmasına yol açacak olan materyalist felsefenin temel dayanak noktalarından biri olacaktı.



(63) Ernest NAGEL: "The Development of Modern Science", Chapters in Western Civilization Volume I (1948, New York), 262.

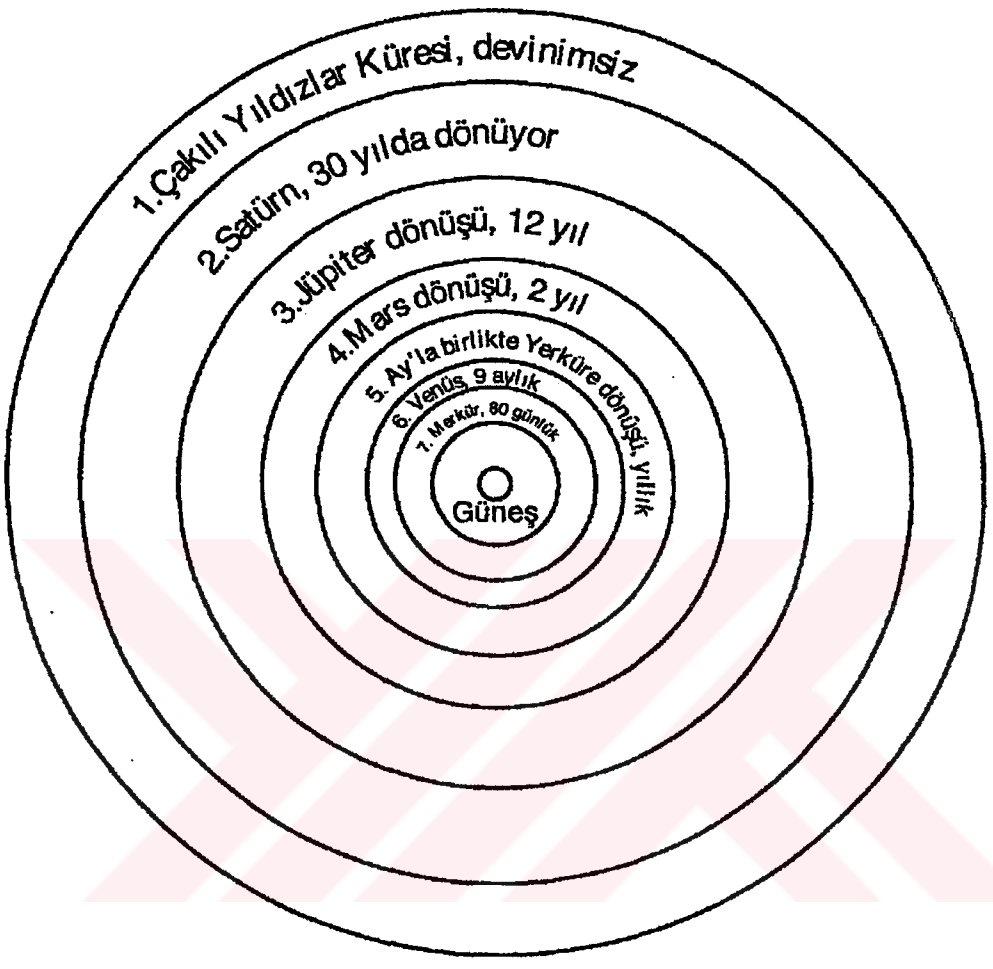
Şekil 1 : Kopernik Öncesi Egemen Olan Ortaçağ Kozmoloji ve Evren Anlayışı (64)

Kopernik'in siyasal teoriye ve Batı siyasetine yansımaları olan güneş merkezli evren modeli, bu nedenlerle Hıristiyan dünyası için neredeyse Cennetten ikinci düşüş (Fall) olarak değerlendirilmiştir.

16. yüzyılın başından itibaren özellikle Kopernik'le başlayan bu astronomik gelişmeleri ilgiyle takip eden Hobbes, hâlâ Aristotalesçi evren anlayışının öğretilmesini çok yadırgıyordu. Zira, Aristotalesçi evren anlayışına göre, dünya sonlu bir evrenin merkezinde yer alıyor; güneş, gezegenler ve yıldızlar dünyanın etrafında dönüyordu. Yine bu görüşe göre evren, iki farklı bölgeye ayrılmıştı: Ay-altı ve Ay-üstü âlem. Ay-altı âlem, merkezi dünyadan ayın yörüngelerinin tâ içine kadar uzanan bir iç bölgeydi. Ay-üstü âlem ise, sonlu evrenin aynı yörüngelerinden yıldızlar seferine kadar uzanan geriye kalan bölgesiydi ve bu bölge, evrenin dış sınırını belirleyen bölgeydi. Dış alanın ötesinde hiçbir şey yoktu, uzay bile yoktu. Boş uzay, Aristotalesçi sisteme göre, bir imkânsızlıktı. Ay-üstü âlemdeki bütün gök cisimleri, *"esir"* denen bozulmuş bir elementten oluşmuştu. Ay-üstü âlem, düzgün, düzenli ve bozulmaz karaktere sahipken, aksine altı ay-altı âlem, değişme, gelişme, çürüme, doğuş ve bozulma niteliklerine sahipti. Yine ay-altı âlemdeki bütün maddeler, hava, toprak, ateş ve suyun yani dört elementin karışımıydılar ve bir karışımdaki elementlerin nisbî oranları, böylece, meydana gelen maddenin özelliklerini belirliyordu (yani temelde dört element vardı). Her bir element, evrende doğal bir yere sahipti. Su, toprağın yüzeyindeydi, hava, toprak yüzeyinin hemen üzerindeki bölgede, ateş, ayın yörüngesine yakın olan atmosferin tepesindeydi. Taşlar, yeryüzünün merkezine aşağıya doğru, alevler tam tersine yukarıya doğru bir harekete sahipti. Bu tür doğal hareketlerin dışındaki bütün hareketler, bir nedeni gerektiriyordu (65).

---

(64) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e., 228.
(65) Alan CHALMERS: Bilim Dedikleri, Çev. Hüsamettin ARSLAN (Ankara, 1994), 127–129.



Şekil 2 : Kopernik'in Güneş Merkezli Evren Sistemi (66)

Oxford yılları, Hobbes'ta uzun yıllar sonra akademik sisteme şiddetli eleştiriler yönelteceği derin etkiler bırakmıştır. Ona göre üniversiteler, Orta Çağlarda, Papalığın sivil iktidar üzerindeki tecavüzünü desteklemek için Roma tarafından kurulan, fakat o dönemde modern ulusal hayatın şartları değişse de eski kilise ruhunu taşımayı sürdüren siyasal bir fesat yuvasıydı. Buna rağmen Hobbes, Oxford'da hocalarını tatmin etmek için yeterince okumuş olmalıdır ki, beş yılda buradan mezun olmuş ve mezun olduğu 1608'de üniversite yönetimi tarafından, büyük oğluna özel bir öğretmen, daha

(66) Nicolaus COPERNICUS: Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine, Çev. Saffet BABÜR (İstanbul, 2002), 43.

çok da bir arkadaş arayan (67) zengin bir toprak sahibi soylu olan William Cavendish'in, 1605'te kont, 1618'de de ikinci Devonshire Kontu olacak olan oğlu William Cavendish'e (1590–1628) özel öğretmen olarak tavsiye edilmiştir. Özellikle İngiltere'de o yıllarda, yönetici sınıfa mensup ailelerde yaygın olan en iyi eğitim biçimi, özel bir öğretmen tarafından evde ya da yurtdışına yapılan bir gezide verilen eğitimdi (68).Bu atanma, Hobbes'un bundan sonraki gelişimindeki en önemli olaydır. Bu sayede Hobbes'a, Avrupa'ya seyahat etme imkânı verecek, onun Bacon, Harvey, Descartes ve Galileo gibi (69) ünlü ve bilge insanlarla tanışmasını sağlayacak, ona, 17. yüzyılın zengin bir soylusu için bile olağanüstü büyük sayılabilecek, çok sayıda hukuk ve felsefe kitabı içeren bir kütüphanede (70) kitap okuyarak kendini geliştireceği boş vakit kazandıracak yeni bir dünyanın kapıları açılmış olacaktı. İronik bir şekilde, Hobbes'un Oxford'da bulamadığı üniversiteyi burada bulduğunu dile getirenler de olmuştur (71). Hobbes'un, burada aynı zamanda Devonshire'ların bir tür kütüphanecisi olarak da yardımda bulunduğu bilinmektedir. Kütüphaneye kitap alma işi Hobbes'un görevi olduğu için bu, Hobbes'un yeni kitaplarla erkenden tanışmasına ve değerlendirme yapmasına da vesile oluyordu (72).

Hobbes'un siyasal yaşama girişini ve o günkü siyasi düşünceyle ilgilenmesini sağlayan da, büyük oranda Cavendish ailesindeki faaliyetleri olmuştur. Sir William Cavendish (1505–1557), çok önemli bir politik figür olmamakla birlikte, 1614 ve 1621 parlamentolarında meclis üyesiydi ve kuvvetle muhtemeldir ki Hobbes, Cavendish'in hazır bulunduğu tartışmaları takip etmekte tereddüt etmiyordu. Çok az kesintiler dışında ölümüne kadar dostluğunu sürdüreceği Cavendish ailesindeki yeri sayesinde Hobbes, 17.

---

(67) George Croom ROBERTSON : a.g.e., 11.
(68) D. H. PENNINGTON: a.g.e., 186.
(69) William EBENSTEIN : a.g.e., 202.
(70) R. A. GROVER : "The Legal Origins Of Thomas Hobbes's Doctrine Of Contract", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, Edited by Preston KING, (New York, 1993), 536.
(71) Samuel MINTZ : a.g.e., 3-5.
(72) David BURCHELL : "The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship", Australian Journal of Politics and History", 45, 4 (1999), 518.

yüzyıl İngiltere'sinde pek çok öğretmenin maruz kaldığı yoksulluk ve sefalete de maruz kalmamış oluyor, ayrıca eve gelen konuklarla felsefe, şiir ve Arminyanizm (73) gibi konularda tartışma imkânı elde ediyordu. Daha sonra, pek çok konudaki siyasal görüşleri İngiliz Arminyanlarına yakın olmasına rağmen Hobbes, Arminyanların özgür iradeyle ilgili görüşlerine şiddetle karşı çıkacaktır (74).

Hobbes, hayatı boyunca Kıta Avrupa'sına toplamı yirmi yıla varan dört geziye çıkmıştır ve sonuncusu hariç her gezi, Hobbes'un zihninde belirgin bir

---

(73) **Arminyanizm (Arminiusçuluk)** : 1560–1609 yılları arasında yaşamış, Leyden Üniversitesinde ilahiyat profesörü olan ve özellikle Kalvinizmin kadercilikle (predestianation) ilgili felsefesine karşı çıkan Hollandalı Jacobus Arminius taraftarlarınca benimsenen doktrinin adıdır. Onun yaşadığı dönemde Hollanda'daki Protestanların büyük bir çoğunluğu Kalvinistti ve 17. yüzyılın başında çeşitli tartışmalardan sonra dini hoşgörü anlayışını kabul eden Hollanda'da Kalvinistler ikiye ayrılmışlardı. Bir grup, Kalvinizmin mutlak ve kayıtsız şartsız kaderci doktrininin yumuşatılarak değiştirilmesinden yanaydılar. Özellikle şehirli zenginlerin desteklediği bu görüş, Leydenli Arminius'a ait olan doktrindi. Arminius'la Kalvinizmin ayrıldığı temel nokta, kadercilikle ilgiliydi. Arminius, kaderi hiçbir zaman inkâr etmemişti ama kaderciliğin (predestination) kayıtsız şartsızlığı içerdiği, hiçbir şarta bağlı olmadığı anlayışını reddetmişti. Kalvinci görüş, insanın kurtuluşunda Tanrı'nın oynadığı role vurgu yaparken, Arminiusçu görüş, kurtuluşta insanın rolüne vurgu yapar. Kalvinizm, Tanrı'nın egemenliğini, seçiciliğini (Tanrı'nın kimin kurtulacağını seçmesi anlamında) kaderciliği, insanın önceden belirlenmişliğini ve Tanrı'nın ihsanını ön plana çıkarır. Kalvinizme göre, insanı kurtaracak bütün işleri Tanrı yapar, insan, kendini kurtaracak hiçbir şey yapamaz. Nitekim özellikle Saint Augustinus'tan etkilenen Kalvininizme göre, kimlerin kurtuluşa ereceği, kimlerin de lanetli olacağı ezelden bellidir. Tanrı'nın bu "ihsan"ına mahzar olmuş kişiler, Kalvin'e göre çok azdır ve onlar seçilmiş (the elect) ve Tanrısal (the godly) kişilerdir. (Nitekim İngiltere'deki Püriten Devrimi sırasında Kalvinizm'den büyük oranda etkilenmiş Püritenliğe bağlı olan Cromwell, kendisinden "the godly", askerlerinden de "the godly men" diye söz etmiştir.) Arminyanizm ise, insanın özgür iradesine ve kişinin Tanrı'nın kurtuluş ödülünü serbestçe seçme ya da seçmeme yeteneği gibi şeylere vurgu yapar. Arminyanizme göre, Tanrı, insana kurtuluşa götürecek araçları temin etmiştir, fakat insan, özgür iradesini pişmanlık yönünde kullanmalı ve kurtulacağına inanmalıdır. Kalvinizmin insanın önceden belirlenmiş ve hiçbir şarta bağlı olmayan kaderciliğine karşın bu görüş, şarta bağlı kadercilik olarak adlandırılmıştır. Arminius'a ait bu dinsel "sapkınlık"la ilgili olarak, 1618'de Holanda'nın Dordrecht kentinde uluslararası büyük bir Kalvinist Kilise meclisi toplanmış ve İskoçya, İngiltere, Almanya, Fransa ve İsviçre'den yüzlerce temsilci gelmişti. Bu mecliste, Arminius'a karşı çıkanlar üstün gelmiş, hatta yaşlı bir adam olan Oldenbarnvelt, vatana ihanet suçlamasıyla ölüme mahkûm edilmiş, Oldenbarnvelt'in danışmanlığını yapan ünlü filozof Grotius da güvenlik endişesiyle Fransa'ya kaçmıştı. 1632'nin başlarında Kalvinisitlerin lideri Maurits'in ölümünden sonra Arminyanlara karşı hoşgörü gösterilmeye başlandı. Fakat, hiçbir dinî grubun, Kalvinistler kadar haklara sahip olmamasına rağmen, bu ortamın meydana getirdiği çeşitlilik, ülkenin, hem entellektüel yaşamı hem de ticari girişim alanlarında teşvik edici bir rol oynamıştır. Arminyanizm'le Kalvinizm arasındaki bu çatışma sonuçta bütün Hollanda kiliseleri arasında bir bölünmeyle de sonuçlanmıştır. Bu görüşlere şiddetle karşı çıkan Gomarus'a göre Arminius'un görüşlerinin daha özgürlükçü ve liberal özellikler taşıdığı hep vurgulanagelmiştir.

(74) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 8.

etki bırakmıştır (75). Bu gezilerden ilki, 1610–1615 yılları arasında genç Cavendish ile Fransa ve İtalya'ya yaptıkları geziydi ki, bu gezide her ikisi de dillerini geliştirmeye çalışmışlardı (76).Venedik, 1606'da, papalığın bazı taleplerine karşı çıktığı için Papa V. Paul tarafından, belirli dinî ayrıcalıkları elinden alınmış bir kentti. Dini ayinlerin yasaklandığı bu papalık kısıtlaması (interdict), İngiltere'de Kral I. James'in bağlılık yeminiyle ilgili tartışmalarla aynı içeriği taşıyan bir kitapçığın yayınlanmasıyla sonuçlanmıştı. Zira, 1606'da İngiliz Parlamentosu, Papanın görevden alma hakkını içeren iktidarını ortadan kaldıran bağlılık yemini (oath of allegiance) etmeyi reddeden Katoliklere çok sert cezalar içeren bir yasayı kabul etmişti. Hobbes'un üniversiteden mezun olduğu 1608 yılında ise, kral I. James, papanın görevden alma hakkına karşı çıkan ve bağlılık yeminini savunan bir kitap yayınlamıştı. Sarpi de, papanın iddialarına karşı yazı yazmış ve İngiltere'de yazılan bu konudaki kitapları büyük bir zevkle okumuştu. Daha sonra 1612'de kral I. James, Sarpi ve Micanzio'yu İngiltere'ye davet etmiş, inançlı birer Katolik olmalarına rağmen, her ikisi de I. James ve taraftarlarının kilise-devlet ilişkileri sorunlarıyla ilgili görüşlerinin çoğunu paylaşmışlardı. Kral James gibi, bu iki Venedikli bilgin de, papanın görevden alma konusundaki iktidarını kuvvetli bir biçimde reddediyorlardı. Onların, Hobbes'u da derinden etkilemiş olan temel iddiası; insan doğasından, insanı bağımlı kılan bir ahlâk yasası çıkarmanın mümkün olduğu ve bu yasanın, dünyevî konularda devletin otonomisini garanti altına aldığıydı. Çünkü Tanrının yarattığı insan doğası, İncil'de belirtildiği üzere, onun arzu ettiği gibi doğa yasasıyla uyumlu olmalıdır. Bundan dolayı, İncil'de söylenen hiçbir söz, devletin otonomisine zarar vermez. Yine onlara göre Papalığın iddia ettiği, İsa'nın dünyevî işlerde iktidarı kralların üzerindeki papaya bahşettiği ve tek tek bütün devletleri Katolik Kilisesi'ne bağladığı görüşü, Kutsal Kitabın yanlış yorumlanmasından başka bir şey değildi. (77) Hobbes ayrıca Venedik'te, İtalyan hükümetinin nihai otoriteye sahip olan kilise ile kavgalarını öğrenmiş ve doğal olarak

(75) George Groom ROBERTSON : a.g.e., 12.
(76) Samuel MINTZ : a.g.e., 5.
(77) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 7.

devletin tarafını tuttuğu bu kavga, Hobbes'un düşünce yapısında kilisenin devlete tabi olması gerektiğiyle sonuçlanan bir etki bırakmıştı (78).

Dönüşlerinde Hobbes, Bacon'la tanışmış ve onun bazı makalelerinin Latinceye çevrilmesine yardımcı olarak ona bir müddet sekreterlik yapmıştı. Bu kişisel ilişkisine rağmen Hobbes'un daha sonraki felsefesi üzerinde doğrudan ya da güçlü bir Bacon etkisini gözlemlemek hayli zordur. Naturalizm eğilimi ya da materyalizm (maddecilik) gibi bazı Bacon etkilerinin yanında, skolâstizmin yerini her şeyi kuşatan bir bilgi sisteminin alması gerektiği konusunda her ikisi de hemfikirdirler. Bilginin elde edinilmesinde deneyin önemine vurgu yapan Bacon'la Hobbes, o dönemde üniversitelerde okutulmakta olan Aristotalesçi bilimsel sistemin artık sakat hâle geldiği ve tümüyle değiştirilmesi gerektiğinde de hemfikirdiler. Bunun için, gerçekten Aristoculuğun yerini alacak bir fikirler sistemi inşa etmeyi bile planlamışlardı (79). Bunun yanında Hobbes, Bacon'un belirsiz ve geleneksel metafizik anlayışını reddetmiş ve onun önerdiği tümevarımcı yöntem, Hobbes'u daha sonra etkileyecek olan Öklid'in tümdengelim ve tanımlama yöntemiyle kıyaslanırsa, Hobbes üzerinde çok az etki bırakmıştır. Ayrıca, gezilerine başladıkları yıl, çeşitli olaylar nedeniyle Avrupa'da birçok gerilim vardı. Hobbes bu gezi sırasında, Oxford'da aldığı öğrenimin, kendi devrindeki doğru hareketin hangisinin olduğunu kavramasında onu yetersiz bıraktığını düşündürmüş ve o, tümüyle fizik bilimlerine yönelmeye başlamıştır (80).

Geziden döndükten sonra Hobbes, klasikleri, özellikle klasik tarihçileri okumayı sürdürmüş ve 1629'da, yayınlanmış ilk kitabı olan ve Hobbes'un önsözdeki imaları ve içindeki güçlü ifadeleriyle Leviathan'ın habercisi olarak kabul edilen Thucydides'in ***Peloponnesos Savaşları***'nı İngilizce'ye çevirmiştir (81). M.Ö. 400 dolaylarında Atina'da yaşayan ve Herodot (Herodotos)'tan sonra Eski Yunanlıların ikinci usta tarihçisi olan Thucydides, tarihi, özellikle savaşları büyüleyici bir üslupla anlatan ve Yunanlılara hak ettikleri onuru vermek için yazan Herodot'tan farklı olarak, efsanelerden uzak,

(78) Laurie M. BAGBY: Political Thought, A Guide to the Classics (Toronto, 2002), 66.
(79) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 8-9.
(80) George Groom ROBERTSON : a.g.e., 12-13.
(81) Samuel MINTZ : a.g.e., 5.

tarafsız bir tutumla doğru ve gerçek olanı yazma amacında (82) bir tarihçi olarak biliniyordu.

Thucydides, tanrıların insanların işlerine karıştıklarına inanmamıştı, bunun yerine bir siyasal toplumun bedeninin, insan bedenindeki gibi, kendisini oluşturan kesimler arasında ortaya çıkacak bir dengesizlik sonucu bozulacağını düşünüyordu. Thucydides'in kendine konu olarak aldığı temel olay ise, M.Ö. 431'de başlayan Atina ile Sparta arasındaki, kardeşin kardeşi kırdığı, sona ermek bilmeyen (83) (aralıklarla yirmi yedi yıl sürmüştü) Peloponnesos savaşlarıydı. Bu kavganın, bir de iç savaşı kışkırtan çarpık gelişimi, ona Yunan kentlerinin kamusal yaşamlarında ortaya çıkan kargaşaları bol bol izleme imkânı vermişti (84). Demokrasiyle yönetilen Atina'ya karşı monarşiyle yönetilen Sparta'nın galip geldiği bu savaşlar, Atina'nın da çöküşünü hızlandıran nedenlerden biriydi, fakat Atina'yı çökerten asıl neden, bu savaşlar süresince sınıf çatışmaları ve bunlardan kaynaklanan iktidar mücadelelerinin çok keskin ve kanlı biçimler aldığı (85) iç savaştı. Hobbes'un İngilizce'ye çevirdiği bu kitap, aslında Atina'daki yönetim biçiminden yola çıkarak, bir demokrasi eleştirisi niteliğini taşıyordu. Ona göre bu kitap, demokrasinin ne kadar yetersiz olduğunun bir göstergesiydi. Nitekim Hobbes, daha sonra, bu kitabı yayınlamaktaki amacının, vatandaşlarına demokrasinin budalalığını ve saçmalığını göstermek ve onları demagog (laf canbazı) hatiplere karşı uyarmak olduğunu söylemiştir. Bu çeviri, önemli bir bilim kitabı niteliği de taşıyordu. Çünkü bu çeviri, doğrudan doğruya Eski Yunanca'dan çevrilen ilk tercüme eserdi ve içinde, bir kısmını bizzat Hobbes'un çizdiği ve çeşitli kaynaklardan derlediği Eski Yunan haritası da yer alıyordu. Perikles'in ünlü Atina demokrasisi savunusunu (cenaze töreni söylevi) da içermesine rağmen, Thucydides'in çalışmasının Hobbes tarafından yayınlanması, zımnî olarak kralcı söylemi savunan siyasal bir kitap olarak algılandı, çünkü kitabın ana teması, Atina devletinin hırslı demagog politikacılar nedeniyle yavaş yavaş yıkılıdığıydı. 1628 yılında bu mesajların

---

(82) Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi (İstanbul, 1973), c. 12, 134.
(83) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 45.
(84) William MCNEIL : a.g.e., 223-224.
(85) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 45.

verilmesi için pek çok sebep vardı. Çünkü bu sırada Kral ile Parlamento bir kilitlenme noktasına, bir çıkmaza girmişlerdi. I. Charles, İngiltere'yi kraliyet fermanlarıyla, Parlamento'yu yok sayarak, yönetme girişimlerinde bulunmuştu (86). Hobbes, bu çalışmasıyla, İngiltere'de özellikle parlamento aracılığıyla gittikçe artmaya başlayan ve İngiltere'yi tehdit ettiğini düşündüğü demokrasiye karşı yurttaşlarını uyarıyordu. Thucydides, Hobbes'a demokrasinin budalalığını ve tek bir bilge yöneticinin yönetiminin demokrasiyle kıyaslanamaz üstünlüğünü ilk defa gösteriyordu (87). Çünkü o, demokrasinin kaosa yol açacağı kanaatini taşıyordu, oysa güçlü bir merkezî hükümet, ulusal istikrar ve güvenlik için zorunluydu. Hobbes, aslı Latince olan kendi hayatını yazdığı mısralarda bu konudan şöyle bahseder:

Plautus, Euripides, Aristophanes,
Anladım ki, hiçbiri değil, fakat bunların hiçbirisi,
Beni Thucydides kadar memnun etmedi.
O diyor ki, Demokrasi aptalca bir şeydir,
*Cumhuriyeti * Gözeten bir tek Krala göre*
İngilizlere öğrettiğim bu yazar ki, o bile
*Retorikçilere** bir rehber olabilir* (88).

Katoliklerle Protestanlar arasında 1618'de başlayan Otuz Yıl Savaşları, ilk patlak verdiğinde, Avrupa'nın en güçlü ülkelerinden biri olan İspanya'nın düşmanlarına galip geleceği tahmin ediliyordu ve en büyük Protestan Avrupa devleti olarak İngiltere'nin de savaşa katılması bekleniyordu. Kral I. James, İspanya'yla savaşmak konusunda isteksizdi ve onun yerine, barış politikası izleyerek, İspanya tacıyla hanedan ittifakı kurmak amacıyla oğlu ve mirasçısı Charles'ı bir İspanya prensesi ile evlendirmek için görüşme yapmıştı (89). 1624'te de, bu evlilik görüşmeleri bozulmuş, kral

---

(86) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 172-173.
(87) Paul CARTLEDGE : "Ancient Greeks and Modern Britons", History Today, 44, 4 (April 1994), 27.
* Devleti.
** Hobbes, ağzı laf yapanları kastederek, demokraside ağzı laf yapanların, söz ustalarının üstün olduğu anlayışına gönderme yapıyor.
(88) Iain HAMPSHER-MONK: A History of Modern Political Thought, Major Political Thinkers Fronm Hobbes to Marx (Oxford, 1995), 2.
(89) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 7-8.

kendine yakın olanlarla, ve çok sayıda parlamento üyesiyle görüşerek, savaşa girmeye karar vermişti. 1625'te I. James ölüp yerine I. Charles kral olduktan sonra İngiltere, İspanya'nın yanında Fransa'yla da savaşa girmişti. Ordu finanse edilemeyince savaşın giderlerini karşılamak için, 1626-1627'de sıra dışı bir uygulamayla **Zorunlu Borç"** (Forced Loan) adı altında uyruklarını kendisine borç vermeye zorlamıştı. Bu uygulama kapsamında, insanlar gönüllü olarak borç vermedikleri için, kral, özel kişilerin para bastırmak üzere darphaneye yolladıkları değerli madenlere de el koymuş, bunları ancak, sahipleri kendine borç vermeye razı olunca iade etmişti (90). Oysa çok sayıda insan, kralın bir monark olarak parlamentonun rızası olmadan mülke el koyma hakkının olmadığına inanıyordu. Hobbes, Devonshire Kontu'nun sekreteri olarak bu paranın toplanmasına ve ödemelerin hazineye gönderilmesine yardımcı olmuştu. Halkı, borç vermeleri ve verdikleri "borç para"nın geri ödeneceği konusunda ikna etmek için kral, din adamlarına bu yönde vaaz vermeleri talimatını vermişti. Roger Maynwaring ve Robert Sibthorp adlı iki din adamı, bu çağrıya farklı bir şekilde cevap vermişler ve daha sonra kitapçık olarak basılan vaazlarında kralın, iktidarını yalnızca Tanrı'dan aldığını ve halka karşı sorumlu olmadığını ileri sürmüşlerdi. Eğer monark, gerekli olduğunu düşünüyorsa, tam anlamıyla uyruklarından borç para isteme yetkisine de sahiptir, öyleyse halk seve seve bunu ödemelidir diyorlardı. Onlara göre, sınırlı monarşi ya da meşru direnme hakkı, Katolik Cizvitlerin ve Püritenlerin ayırıcı özelliğiydi, bütün gerçek Hıristiyanlarca da reddedilmeliydi. Aubrey, Hobbes'un daha sonra kendisine, Papaz Maynwaring'in aynen kendi düşüncelerini ifade ettiğini söylediğini bildirmektedir (91). Fakat, Aubrey ayrıca, Maynwaring'in daha sonraları tutuklanıp Londra Kulesi'nde hapsedilmesinin, Hobbes'un Fransa'ya kaçış sebeplerinden biri olduğunu da söylemektedir (92).

---

(90) Herbert HEATON: a.g.e., 206.
(91) John AUBREY: a.g.k.
(92) Eleanor CURRAN : "A Very Peculiar Royalist. Hobbes in the Context of His Political Contemporaries", British Journal For the History of Philosophy, 10, 2 (2002), 170.

Fransa ve isviçre'yi içeren İkinci Avrupa gezisine Hobbes, 1629–1631 yılları arasında (93) yine bir öğrencisiyle çıkmıştı. Onsekiz ay Paris'te kaldıkları bu gezide Hobbes, Fransa'da, Fransa kralını mutlakiyetçi bir kral yapmaya çalışan Richelieu'nun politikalarını takip etme fırsatı bulmuş olmalıdır (94). Bu seyahat esnasında, 1630'un Nisan'ında Hobbes, Cenevre'de bir soylunun kütüphanesinde, bundan sonraki hayatında geometriye ve içindeki "tümdengelim" metoduna "âşık" olmasını sağlayacak olan Öklid'in (Euclides) "Elements"ine (Öğeler-Stoikheia) rastlayan Hobbes, böylece Öklid'i (Euclides) keşfetti. Aubrey'in belirttiğine göre, bu kitapla 40 yaşında tanışan ve kitabın içindeki *"47. el libri I"* i okuyan Hobbes'un büyük bir heyecanla *"Aman Tanrım, bu imkânsız"* diyerek bu önermenin kanıtını okuduğunu, bunun onu yeniden böyle bir önermeye havale ettiğini ve onu da okuduğunu, böylece geometriye âşık oluğunu belirtir. Hobbes'u geometriye âşık eden şey, oldukça basit önermelerle başlandığında ve onlardan da titiz bir biçimde çıkarımlar yapıldığında, yeni ve şüphe duyulmayan keşifler yapmaya başlanacağı olgusundan hoşlanmasıydı. Muhaliflerini tam bir boyun eğdirmeyle susturmayı seven Hobbes geometriye, muhaliflerini susturacak, kaçamakları kapatacak muhteşem ve en etkin bir silah olacağını düşündüğü için de (95) hayranlık duyuyordu. Hobbes'un daha sonra tanışacağı Fransa'daki çevrenin önemli isimlerinden *De Cive*'nin çevirmeni Sorbiere'e yazdığı bir mektupta Mersenne, bu kitabı şüpheciliğe karşı en iyi çözüm olarak sunmuştu: *"Öklid'in Elemanlar'ı kadar kesin bir biçimde tanımlanmış bu soylu felsefeyi gördüğünüzde, çağa ve kuşkuculuğa ilişkin tüm kavgaları gözü pek bir biçimde yadsıyacaksınız"* (96).

En eski ve belki de en muteber matematik kitabı olarak kabul edilen ve on üç bölümden oluşan bu kitabında Öklid, kendinden öncekilerin, özellikle Mısırlıların bütün ana geometrik keşiflerini sistematik bir biçimde bir araya getirerek sunmuştu. Geometri alanındaki bu büyük kitap, Batı düşüncesinin

---

(93) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı, 163.
(94) George Groom ROBERTSON : a.g.e., 28.
(95) K. R. MINOGUE : "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", 62–63
(96) Catherine LARRERE: Modern Kuşkuculuk, Çev. Necmettin Kâmil SEVİL, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 578.

literatüründeki klasikleri en çok etkileyen kitaplarından biriydi ve Eski zamanlar ve Ortaçağ'dan 19. yüzyıla kadar bu kitap, yalnızca geometrinin ders kitabı olarak değil, aynı zamanda bilimsel düşüncenin ne olması gerektiğine dair bir model olarak da hizmet etmiştir. Eski Mısırlılar, Nil'in taşan sularının tarlalarının belirlenmiş sınır işaretlerini tahrip etmesinden dolayı, belirli olan işaretlerden yola çıkarak belirsiz tarla sınırlarını tespit etmekle uğraşmışlar, onların üçgen ve dikdörtgen gibi geometrik şekillerle ilgili kurallarını tümevarımsal bir yöntemle keşfetmişlerdi. Yunanlılar da Mısırlıların ne yapabildiklerini görmüşler ve onların tecrübelerinden yararlanmışlar, hatta buna yeryüzünün ölçümü anlamında "geometri" adını vermişler, fakat onlardan farklı olarak Yunanlılar, pratik amaçlarla değil, kuramsal ilgilerinden dolayı geometriyle ilgilenmişler ve deneysel yaklaşımla tatmin olmayarak, bütün geometri uygulamalarının altında yatan genel yasaların katı tümdengelimsel ispatlarını bulmak istemişlerdi. Öklid'in bu konudaki ayırıcı özelliği, geometrik yasaları evrensel bir biçimde formüle etmesiydi. O asla, herhangi bir tikel ya da edimsel çizgi ve şeklin özelliğini tartışmaz. Ayrıca, onun yasaları, daima hiçbir zaman yaklaşımlar olarak nitelendirilmeyen **mutlak ve katı** bir biçimde anlatılır. Öklid, sadece geometrik yasaların içeriklerini vermekle kalmaz, aynı zamanda ispatlar da (97). Öklid'in yönteminin ana noktası, her birimin anlamının yeterince sabitlendiğinden emin olma isteğinden dolayı, bütün terimlerin kullanılmadan önce *tanımlanmasıdır* (Örneğin, nokta: parçası olmayandır. Çizgi, genişliği olmayan uzunluktur). Öklid'in *Öğeler*'inde tanımlanmamış terim yoktur, tersine, Öklid, kullandığı bütün terimleri tanımlamaya teşebbüs etmiştir (98).

Hobbes'un, Öklid'in bu yöntemini birebir örnek aldığını söylememiz abartma olmaz. Örneğin Leviathan'a bakıldığında bu daha açık görülür. Nitekim Hobbes, Öklid gibi her kavramı tanımlayarak konuya başlar. Filozofların neden saçma şeyler söylediklerini Çiçero'dan aktaran Hobbes, *"Bunun nedeni açıktır. Çünkü, onların bir teki bile, muhakemesine kullanacağı adların tanımlarından veya açıklamalarından hareket ederek*

(97) Stephen F. BARKER: Matematik Felsefesi, Çev. Yücel DURSUN (Ankara, 2003), 35.
(98) Stephen F. BARKER: a.g.e., 41-44.

başlamaz; ki bu sadece geometride kullanılmış olan bir yöntemdir ve işte bu nedenle geometrinin sonuçları tartışılmaz kesinliktedir." diyerek, kendi yöntemini de ortaya koyar. Hobbes'un da Öklid gibi tümdengelimsel mutlak hükümleri içeren yasaları vardır ve bunlar tartışılmazdır, ancak ispat edilmeye ihtiyaçları vardır. Diğer görüşler, bu hükümlere uyumluluğuna göre değerlendirilir. Hobbes'un kullandığı tanımlar, kendi kendinin kanıtlayan (self-evident) tanımlardır. Tümdengelimci akıl yürütmeye dayalı olan Hobbes'un yöntemi, kendi kendini kanıtlayan postulatlara dayanır; bunların tecrübeyle doğrulanması gerekmez. Örneğin, kendi kendinin delili olan Hobbesçu sistemin temel itici gücü, ölüm korkusudur. Yine, Hobbes'un tek tek sayarak belirttiği doğa yasaları, doğal hukuk ve hak, kendi kendini kanıtlayan tanımların ya da genel kuralların sonuçlarıdır. Hobbes'un tanımlarıyla başlayan bu akıl yürütme zinciri, aynı zamanda devletin ortaya çıkışına da öncülük eder (99). Kısaca, eğer Öklidci bir siyaset yöntemi varsa, bu alanda da apaçık ve güvenilir belli aksiyom ve postulatlara sahip olduğumuzu varsaymamız gerekir. Bu nedenle, her siyasal kuramın ilk amacı, bu aksiyomları bulmak ve dile getirmek olmuştur. Bu düşünürlere göre, insanın toplumsal yaşamının ilk ilkelerini aramamıza gerek yoktur. Bu ilkeler, çok uzun bir süre önce bulunmuşlardır. Onları yeniden öne sürüp yeniden formüle etmek, mantıksal bir dille açık ve seçik düşüncelerin diliyle dile getirmek yeterlidir (100).

Bu çerçevede bundan sonra Hobbes, düşüncelerini matematiğe dayalı felsefenin mümkün olup olmadığı üzerinde yoğunlaştırmaya ve kendi döneminin benzer görüşlere sahip diğer düşünürleri gibi, matematiğin insanın kanaatinin değişmesine göre değişmeyen bir kesinliğe sahip olduğunu düşünmeye başlamıştır. Astronomiye daha önceki ilgisi bilinen Hobbes için bir ilk olan bu rastlantıdan sonra, Hobbes'un bilimsel ve felsefî bilgisinin 1630'larda artmaya başladığı kesin gibidir (101). Hobbes'a göre, gerçeğe, en iyi, önermeye dayalı karakteri ve doğru uygulandığında yalanlanması

---

(99) M. A. KAPLAN : "How Sovereign is Hobbes' Sovereign", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III (New York, 1993), 745–746.
(100) Ernst CASSIRER: a.g.e., 167–168.
(101) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 12.

mümkün olmayan geometriyle ulaşılır. Dahası, geometrinin dili kolayca anlaşılır, laf kalabalığı içermez, mükemmel bir kıyaslama türüne sahiptir ki, Hobbes, matematik dışı yazılarda da bunu meydana çıkarmayı ummuştur. Yine geometri, kozmolojiyle en kolay şekilde uyum sağlar ki, Matematiğin "doğa bilimlerinin anası olduğunu Platon'dan öğrenen Hobbes (102), evrenin en iyi yalnızca geometrik terimlerle tanımlanabilecek yapıya sahip olduğunu belirtir (103). Matematiksel ve bilimsel fikirleri ne kadar geliştirdiği belirsiz olmasına rağmen, geometri teoremlerinin ispatlayıcı kesinliğinin çok büyük derecede etkilediği Hobbes'un bilimsel ve felsefî bilgisinin 1630'larda arttığını söylemek mümkündür.

Hobbes, 1630'larda Wellbeck Abbey'de, içinde matematikçilerin de bulunduğu bir grup bilim adamıyla yakın ilişki içinde bulunmuş ve bunun sonucunda bilimsel çalışmalara ilgi duymaya devam etmişti. Yine de Hobbes'u büyüleyen yalnızca geometriydi, matematiğin diğer dalları, cebir, hesaplamalar (calculus) veya aritmetik, onun ilgisini çekmemişti. Hobbes'a göre geometri dışındakiler, örneğin Cebir, gerçeği eksik tahmin ediyordu (104) ve bu, ona soğuk bakılması için yeterli bir nedendi.

1630'lu yıllar, Hobbes'un entellektüel gelişiminde gerçekten hayatî öneme sahiptir. Bu yıllarda sadece Hobbes'un bilime duyduğu ilgi artmakla kalmamış, siyasal felsefesinin de ana hatları oluşmaya başlamıştır. Hobbes'un 1640'a kadarki on yıllık zaman dilimi içinde, içinde yer aldığı iki akademik grubun, bu gelişimde çok önemli olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri, Newcastle Kontu'yla bağlantılı bir grup bilim adamının oluşturduğu ve adını kuzey Nottinghamshire'daki Wellbeck Manastırı'ndan (Abbey) alan *"Wellbeck Akademisi"* dir. Burada, Kıta Avrupa'sıdaki matematikçi ve bilim adamlarıyla irtibat halinde olan yetenekli bir Matematikçi olan kontun kardeşi Sir Charles Cavendish, Newcastle kontuyla kimyasal deneyler yapan Robert Payne, serbest fikirli olmakla bilinen bilim adamı Walter Warner gibi bilim adamları yer alıyordu. Diğer grup ise, Oxford yakınlarındaki Great Tew

(102) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", Çev. Ozan ERÖZDEN, Derleyen: Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000), 272.
(103) Samuel I. MINTZ : a.g.e., 6.
(104) Samuel MINTZ : a.g.e., 8.

(Büyük Tew) denilen bir evi olan Falkland vikontu Lucius Cary çevresinde toplanan *"Büyük Tew Çevresi"* (Great Tew Circle) idi. Burada da, William Chillingorth gibi teologlar, George Morley ve Gilbert Sheldon gibi Oxford'un din bilginleri, Edward Hyde gibi Londra hukukçuları ve Edmund Waller gibi şairler yer alıyordu. Büyük Tew çevresinin merkezinde, Roma Katolikliğine karşı bir savunma amacıyla, ılımlı ve rasyonel bir Anglikancılığı formüle etme girişimi yer alıyordu. Bu rasyonel din savunusu, Hıristiyanlık'taki kutsal üçleme (teslis) anlayışını ve İsa'nın Tanrı olduğunu reddeden Socinusçuluk (Socinianism) tarafından şekillendirilmişti. Bu çevre, dünyevî barış açısından kilise hükümetine karşı sorgulayıcı tutumuyla birlikte, Kilisenin ruhanî otoritesine dayalı geleneksel fikirleri reddediyordu. Buradaki bu özelliklerin, Hobbes'un daha sonraki yazılarında daha sert ifadelerle yer aldığı görülür. Her ne kadar rasyonel din savunusu, bu çevrenin dayandırdığıyla aynı olmasa da, Hobbes, Tanrı'nın kabul edilebilirliği hakkındaki varsayımlara dayalı din anlayışını bir kısmını bu çevreye borçludur. Bütün İngiliz Protestanlarının kabul edebileceği bir inanç esasını belirleme girişiminde bulunan Ilımlı Anglikanlardan oluşan bu çevrenin düşünce yapısı Hobbes'a tümüyle uyuyordu, çünkü onlar, şiddetli bir eylem olmaksızın, egemenin emretmesiyle dinsel anlaşmazlıkların çözülmesini öngörüyordu (105).

Devonshire kontu William Cavendish'le 1634–1637 yılları arasında (106) Avrupa'ya üçüncü ve en uzun sürecek gezisine çıktıklarında Hobbes'un kafası hareket problemleriyle meşguldü (107). Hareket ve duyu konusu üzerine derin derin düşünmeye başlayan Hobbes, daha sonra kendisinden sürekli saygı ile söz edeceği ve hakkında *"Galileus... hareketin bilgisi olan evrensel doğa felsefesinin kapısını bize ilk açan kişi. Öyle ki, doğa felsefesi çağı, ondan daha yüce birini kaydetmeyecektir."* diye bahsedeceği bu ve benzer konularda bilimsel çalışma yapan ve hareket yasalarını ilk bulan bilim

---

(105) Andrew R. MURPHY : "The Uneasy Relationship Between Contract Theory and Religious Toleration", Journal of Politics, 59, 2 (May 1997), 375.
(106) M. Ali AĞAOĞULAARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı, 163.
(107) Samuel MINTZ : a.g.e., 8.

adamı Galileo'yla (108) İtalya'da Piza'da görüşmüştü (109). Galileo'nun 1632'de *"Başlıca İki Dünya Sistemi Üzerine Diyalog"* adlı önemli eserindeki mesajı, Aristotales fiziğinin yanlış olmasına karşın, buna karşı yapılan kuşkucu itirazların da doğru noktayı yakalayamamasıydı. Tek başına gözlem, fizikî bir önermenin doğruluğunu kanıtlayamazdı. Bunun en önemli örneği, dünyanın dönmesinin yeryüzündeki biri tarafından tespit edilememesiydi. Bu yüzden, yanılsama savı doğrudan gerçek bilimin olabilirliğini yıkmaması gerekir. Gerçek fizik (ya da bilim), gözlemin ötesinde olup, birbirine zıt kuramlar arasında karar vermeye yarayan zarif ve basit düşünüş biçimleri sunmaktadır (110).

Hobbes, Fransa'da kaldığı süre içinde, aralarında Pere Marin Mersenne'nin de olduğu pek çok Fransız matematikçi ve bilim adamıyla da görüştü (111). Kendi otobiyografisine göre Hobbes, bu esnada doğa biliminin ilkelerini araştırmaya başlamıştır. Bu ilkelerin doğanın içinde ve hareketlerin değişmesinde var olduğunu öğrendikten sonra, bunların, duyumsama, anlama, hayaller ve yaşayan varlıkların diğer özelliklerini meydana çıkaran hareket türlerinin hepsinin birincisini araştırmaya başladı (112). Ünlü bir Hıristiyan papazı, çok iyi eğitim almış bir bilim adamı ve aynı zamanda Descartes'ın akıl hocası olan Mersenne (113), Pierre Gassendi ile birlikte Kıta Avrupası'nda bilimsel kesinliğe ulaşmak için kullanılmasını önerdiği **"kurucu şüphecilik"** (constructive skepticism) olarak bilinen anlayışın öncüsüydü (114) ve Hobbes üzerinde derin etkileri olmuştu. Kendi çevresinde, çağının en iyi bilim adamlarının toplandığı ve birbirleriyle fikir alışverişi yaptıkları gayri resmî bir bilim akademisini yöneten Fransisken

---

(108) George Groom ROBERTSON: a.g.e., 33–36.
(109) Samuel MINTZ: a.g.e., 8–9.
(110) Richard TUCK : "Thomas Hobbes: Kuşkucu Devlet", Çev. Mustafa KOÇAK, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Derl. Brain REDHEAD, Editör, Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001), 132.
(111) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 12-13.
(112) R. GRAY : "Hobbes' System and His Early Philosophical Views", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993), 275.
(113) Stephen BOLD : "L'usage de la Raison: A Brief Literery Survey from Mersenne to Pascal", Romance Quarterly, 50, 3 (Summer 2003), 164.
(114) Henry Van LEEUWEN : "Certainitiy in the Seventeeth Century Thought", Dictionary of the History of Ideas, Volume I, 305. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-44)

Papaz Mersenne (115), çeşitli ülkelerdeki bilim adamlarıyla, yapılan en son yayınlar ve sürmekte olan araştırmalar hakkında bilgiler veren yazışmalar yapıyordu ki, ilişki içinde olduğu bilim adamları arasında ünlü Fransız filozofu Rene Descartes ve Eski Yunan'daki Epikürcülerin fikirlerini yeniden canlandırmaya çalışan, 1640'larda da Hobbes'un yakın arkadaşı olacak olan Pierre Gassendi de vardı (116). Hobbes'un Mersenne'yle Paris'te tanışmasının dostça bir ilişkiye dönüşmesini, (117), daha sonra otobiyografisinde Hobbes, kendisinin doğa bilimlerinin ilkelerini bu sırada Paris'te incelediğini söyleyecektir. Hobbes, bu sıralarda elli yaşındaydı ve 1637'de İngiltere'ye döndüğünde kafası felsefî projelerle ya da daha doğru bir ifadeyle büyük bir evrensel felsefe sistemi inşa etme projesiyle doluydu (118). Ayrıca kıtada kaldığı süre içindeyken de Hobbes, İngiltere'yle mektuplaşmaya devam ediyordu, 1635'te yazdığı bir mektupta İngiliz dilinde, "ruhun tutkuları ve yeteneklerini" anlatan ilk yazar olma niyetini açıklamıştır ki bu, onun aynı zamanda insan doğası felsefesi ve insan psikolojisiyle zaten meşgul olduğunun da bir göstergesidir.

Yine aynı yıllarda İngiltere'de temelde egemenliğin kimin elinde olması gerektiği ile ilgili kral ile parlamento arasında sürtüşme açığa çıkmış bulunuyordu. Dönemin pek çok aydını gibi Hobbes da, bu soruna kendi görüşleri doğrultusunda cevap vermek amacıyla 1640'ın başlarında *"Elements of Law* (119) *Natural and Politic"* (Doğal ve Siyasal Yasaların Öğeleri) adlı eseri kaleme alır. Daha sonraları geliştireceği kuramının temel taşlarını içeren bu eser, o dönemde yayınlanmaz ama eserin kralcı tezleri içeren bölümleri el yazması şeklinde elden ele dolaşmıştır.

1630'ların bilim ve metafizikle ilgili çalışmalarının yerini siyasi çalışmalar almıştı. Bu yıllarda egemen gücün mutlaklığı ile ilgili çok sayıda

---

(115) Samuel MINTZ : a.g.e., 9.
(116) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 13.
(117) E. G. JACOBY: "Thomas Hobbes in Europe", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume I, Edited by Preston KING (New York, 1993), 197.
(118) George Groom ROBERTSON : a.g.e., 38-39
(119) Hobbes'un kitabına bu ismi, Öklid'in Öğeler (Elements)'inden esinlenerek koyup koymadığını bilmiyoruz ancak, onun metodolojisini siyasal bilime uygulamayı amaç edindiği bilinen bir gerçek olduğuna göre, en azından Hobbes'un bu kitabının adının Öklid'in kitabının adını andırdığını görmekteyiz.

broşür ve kitapçık yayınlanmıştı. Bu konudaki en büyük sorunlardan biri de, kralın iktidarına herhangi bir sınır konulup konulamayacağı, istisnai durumlarda kralın normal gücünü aşıp aşamayacağı ve kralın hangi şartların istisnai olduğunu belirleyip belirleyemeyeceği tartışmalarını artıran 1637 tarihli Gemi Vergisi (Ship Money) idi. 1625'te, 14. yüzyıldan beri en problemsiz ve rakipsiz bir şekilde tahta çıkmasına rağmen, problemli bir yönetim sergileyen Kral I. Charles'ın, Parlamento'dan bağımsız biçimde kendi takdirine bağlı olarak vergi koyma ayrıcalığını aşırı şekilde kullanması önemli bir dönüm noktası olmuştu. Monarklar, pek çok defa, ani bir deniz saldırısı ortaya çıktığında toprakları korumak amacıyla gemi temin etmek için kıyı şehirlerine vergi koymuşlardı, fakat barbar korsanların tehditlerinin devam ettiği gerekçesiyle bu verginin bütün şehirlerden her yıl alınan sürekli vergi şekline dönüşmesi, önemli bir dönüm noktasıydı (120). Pek çok kişi gemi vergisini ödemeyi reddetmiş ve onun yasadışı olduğunu savunmuştu. Bu vergiyi toplamak için sık sık haciz yoluna başvurma gereği ortaya çıkıyordu ve şiddetli direnme olayları görülüyordu. Ünlü gemi vergisi davasında John Hampdon, bu verginin boş ve hükümsüz olduğunu savunmuştu. Yönetici sınıf ise, kralın, parlamentoyu toplamanın pratik olmadığı acil durumlarda özel bir vergi koyma hakkının olduğunu savunuyordu. Fakat bir davada on iki yargıçtan yedisi, kralın bu yetkisini kabul ettiler. Bu karara kızanlar arasında eski yasadışı davranışlara karşı kraliyet yargıçları yasal olduğunu ilan etse bile, medenî sorumluluk gereği tepki gösteren anayasanın savunucusu ve geleceğin kralcısı Clarendon da vardı. Ayrıca, İngiliz geleneğinde yer alan ve özellikle kraliyet yanlılarınca dile getirilen **"krallar hata yapmaz"** doktrini, gemi vergisi davasını daha da önemli kılmaktaydı (121). Parlamentonun rızasını almadan yönetme ve kararlar alma girişimlerinde bulunan I. Charles, mutlakiyet yönetiminin egemen olduğu Fransa'ya paralel bir yönetim kurmuştu. Parlamentonun

---

(120) John MORRİLL : "The Causes and Course of the British Civil Wars", The Cambridge Companion to Writing of The English Revolution, Edited by N.H. KEEBLE (Cambridge, 2001), 17.

(121) Joyce Lee MALCOLM : "Doing No Wrong: Law, Liberty and the Constraint of Kings", Journal of British Studies, 38 (April, 1999), 179–180.

onayını almadan toplamaya çalıştığı gemi vergisiyle de donanmayı modernize etme girişimleri bütün mülk sahipleri için tehlikeyi haber veriyordu (122).

13. yüzyılda mülk sahibi soylular, yüksek din adamları, Londra kent temsilcilerinden oluşan bir grup soyluyla Kral John arasında kralın haklarını sınırlayan, en önemlisi keyfiliğini engelleyen *Magna Carta Libertatum* (Büyük Antlaşma–1215) imzalandığını (123) hatırlamak, bu açıdan faydalı olabilir. Altmış üç maddeden oluşan bu antlaşmaya göre (124), örneğin, hiçbir özgür insanın, yürürlükteki yasalara başvurulmaksızın tutuklanamayacağı, mülküne el konulamayacağı gibi maddelerin yanında, yasalar dışında hiçbir verginin soyluların da içinde olduğu bir kurulun rızası olmadan toplanamayacağı hüküm altına alınmıştı. Özellikle başta John Hampdon'ın ünlü karşı çıkışıyla karakterize olan Parlamentonun temsil ettiği görüş, Ortaçağ'dan itibaren devam edegelen, vergilerin Parlamento tarafından onaylanmasını gerektiği anlayışını temsil ediyordu. Kral ise, özellikle Fransa başta olmak üzere Kıta Avrupa'sında egemen olan kralın mutlak egemenliği görüşünü destekliyordu. Oysa I. Charles, 1628'de "Haklar Bildirisi"ni (Petititon of Rights) kabul etmişti. Bu belge, parlamentonun onayı olmadan vergi alınamayacağını, mülk sahiplerinin giderlerini karşıladığı, askerlerin özel evlere yerleştirilemeyeceğini (bir anlamda sürekli ordu bulunduramayacağını), barış zamanı sıkıyönetim uygulanamayacağını, belirli bir suçlama olmadan ve düzenli yasal kuralların koruması olmadan hiç kimsenin tutuklanamayacağını karara bağlıyordu. İlk önce bu belgeyi kabul eden I. Charles, onun bazı politikalarına karşı çıkınca, parlamentoyu dağıtmış ve Avam Kamarası'nın dokuz üyesini hapse attırmıştı (125). İngiliz Parlamentosu'nun yapısının, Kıta Avrupa'sındaki diğer parlamentolara göre farklılık arz etmesinin, bu gelişmelerde önemli rol oynadığı düşünülebilir. Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası olmak üzere iki meclisli olmakla birlikte ülkenin bir tek parlamentosu vardı. Hollanda, İspanya, Fransa, Almanya ve Polonya'da

(122) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 172-173.
(123) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 33.
(124) Cem EROĞUL: Anatüzeye Giriş (Ankara, 2000), 38–39.
(125) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: a.g.e., 167–168.

olduğu gibi yerel meclisler ya da eyalet meclisleri yoktu. Ülkedeki yerleşik çıkar, iki meclise de egemendi; soylular Lordlar Kamarası'nda, aristokrasi (gentry) ise Avam Kamarası'nda yer alıyordu. Ayrıca, Avrupa'daki diğer monarşilerinde de temsilî organları olmasına rağmen, İngiltere'deki, hem Avrupa'dakilerin aksine parlamentoda din adamları ayrı bir güç olarak yer almıyorlardı, hem de Avrupa'dak temsilî organların hepsinden daha canlı ve güçlüydü. Dolayısıyla İngiliz Parlamentosu, monarşiye karşı çıkabilecek özellikler taşımasıyla farklılaşıyordu (126).

Kral I. Charles'ın en büyük hatalarından biri de, Parlamentoyla işbirliği içinde çalışmamasıydı. Kralın Kutsal Hakları doktrinine inancı, onun Parlamentoyu 1629'da feshetmesine ve tek başına mutlak olarak ülkeyi yönetmesine neden olmuştu. Parlamento ona gerekli ödemeleri yapmayınca, o da halka gemi vergisi (Ship Money) gibi daha ağır vergiler koymak zorunda kalmış, İskoçya'yla savaşma durumu belirince de, orduyu kurmak için Parlamentoyu 1640'ta yeniden toplantıya çağırmıştı. Krala karşı tutumundan dolayı 18 gün sonra dağıtıldığı için "Kısa Parlamento" (Short Parliament) olarak bilinen bu parlamento, İngiliz ordusunun İskoçlar tarafından yenilgiye uğratılması nedeniyle yeniden toplantıya çağrıldı. 1640 yılının bu ikinci parlamentosuna da Uzun Parlamento (Long Parliament) denmektedir. Kısa parlamentonun dağıtılmasından dört gün sonra Hobbes, patronu Newcastle kontuna ithaf ettiği *Elements of* Law'u (Yasanın Unsurları) yayınladı. Bu kitapçığın kral yanlısı polemik bir kitapçık olduğu açıktır. Ancak sadece polemik bir kitapçık değildir. Bu kitapçıkta Hobbes, kendi siyasal prensiplerini, kendi mekanik fizik anlayışıyla uyumlu insan psikolojisine dayandırmaya çalışır. "Akıl"ın araçsal bir akıl yürütmeye indirgenmesi, onun psikolojik fotoğrafının en önemli parçasıdır. Hobbes'un bu çalışmada göstermeye çalıştığı şey, egemenliği gerekli kılan şeylerin, onu aynı zamanda mutlak hale getirdiğiydi. Bu çalışma, Hobbes'un bütün felsefesinin neredeyse tam olgunlaşmış bir beyanı idi. Onun daha sonraki iki çalışması *De Cive* ve *Leviathan*, bu görüşün bazı detaylarını biraz daha geliştirecek fakat temel

(126) Oral SANDER: a.g.e., 96–97.

hatlar aynı kalacaktı. *The Elements of Law*'un elden ele yayılması, kralın mutlakiyetini savunduğu için Uzun Parlamento'da John Pym ve diğer kral karşıtlarının eleştirilerine maruz kalan Hobbes'un, siyasal güvenlik ve entellektüel iklimi nedeniyle Paris'e gitmeyi düşündüğü bilinmekle birlikte, o, asıl, bu kitabı dolayısıyla sorguya çekileceğinden korktuğu için Paris'e kaçmıştır. Hobbes hakkında bir makale yazan Molesworth'un belirttiğine göre, *Elements of Law*'u (Yasanın Unsurları), kralın egemenliğinin bir savunusu olarak yazan Hobbes, kralı savunan yazı yazma riskini ilk üzerine alan kişi ve özel bir çıkarı olmadan görevinin bilincinde olan ve her alanda sadakatini gösteren birkaç kişiden biriydi (127). Paris'te kaldığı sürede Hobbes, 1646–1648 yılları arasında I. Charles'ın, o sıralar Galler prensi olan oğlu II. Charles'a Matematik öğretmenliği yapmıştır (128).

Bu süreç sonunda kral ile Parlamento arsında çıkan çatışma, ülkeyi iç savaşa götürecek ve Hobbes, bu iç savaş süresince bir kralcı olarak, en uç düzeyde Kralın mutlakiyetçiliğini destekleyecektir. Hobbes, Sir Robert Filmer gibi diğer kralcı yazarlarla birlikte kralcılar arasında sınıflandırılabilir. Hobbes'un bu dönemdeki kralcılığı, onun siyasal yazılarında da açıkça ifade edilir ve çeşitli açılardan desteklenir. Nitekim, Leviathan'ın, I. Charles'ın savunusu olduğu görüşü her tarafa yayılmıştır. Yine de Hobbes, iç savaş öncesinde ve sırasında açıkça kralcı olduğunu beyan etmemiştir. Bunun pek çok sebebi olduğu ileri sürülürse de, Hobbes'un, örneğin kralcı olan Filmer'in ileri sürdüğü gibi Kralın Kutsal Hakları Doktrini'ne inanmamış olması, en önemli sebeplerden biri olarak görünmektedir (129).

1640'ın sonunda İngiltere'de iç savaş tehdidinin artması ve Kısa Parlamento tarafından kabul edilmeyen hakların, kralın egemenlik hakkının bir parçası olduğunu belirttiği ilk sistematik çalışması *Elements of Law*, Parlamento dağıtıldıktan dört gün sonra Mayıs 1640'ta yayınlanmış, Kasım ayında toplanan Uzun Parlamento'nun kral lehine yazanlara şiddetle karşı

---

(127) Eleanor CURRAN : a.g.m., 174–175.
(128) William EBENSTEIN : a.g.e., 202.
(129) Eleanor CURRAN : a.g.m., 167-171.

çıkması üzerine (130) de, 52 yaşında "kaçanların ilki" olarak Hobbes Fransa'ya vardığında, onbir yıl sürecek ve entellektüel açıdan bütün hayatının en verimli zaman dilimi olacak olan on bir yılı başlamış olacaktı. Paris'te Descartes'la ve Papaz Bramhall'la yürüttüğü tartışmalar, onun kendi polemik gücünü zirvesine ulaştıracaktı. Yine Paris'te o, aynı zamanda siyaset bilimiyle ilgili büyük bir spekülasyon yapacak olan *De Cive* ile *Leviathan*'ın yazımını gerçekleştirecekti. Aynı zamanda Marin Mersenne'nin çevresinde toplanan öncü bilim adamları ve filozofların oluşturduğu bir çevrede aktif olarak yer alacak ve zamanının çoğunu optik deneyler ve matematiksel spekülasyonlarla geçirecekti. Mersenne çevresindeki filozoflar, iki temel özellikleriyle dikkat çekerler. İlk olarak onlar, önceki elli yıl boyunca yayılan Aristotalesçiliğin bütün biçimlerine karşı ve Montaigne ve Pierre Charron tarafından yeniden canlandırılan antik şüpheciliğe karşı olan görüşleri benimsemişlerdi. İkinci olarak onlar, sadece şüpheci (septik) kalmaktan memnun değildiler. Onların amacı, şüpheciliğin ötesinde bir bilim geliştirmekti, çünkü ancak böyle bir şey, Aristotelseçiliğe karşı ortaya atılan çeşitli görüşleri sarsılmaz hale getirebilirdi. Fizik ve metafizikle ilgilenen bu girişimin merkezindeki temel sorun algı konusuydu. Aristotalesçilere göre, şeyler gözlemciye nasıl görünüyorsa, gerçekte de öyleydi. Örneğin, normal bir gözlemciye beyaz görünen bir şey, gerçekte de beyazdır. Şüpheciler, bu iddiayla alay etmişler ve insan dünyayı algılamasının düzeltilemez bir biçimde hatalı olduğunda ısrar etmişlerdi. Işık yanılsamalarının yaygınlığı ve aynı şeylerin farklı algılanmalarının deney ve gözleme dayalı bilimi imkânsız kıldığını söyleyen şüphecilere göre insanların, dış dünyanın doğru bilgisini elde etmeleri mümkün değildi (131). Hobbes bu çevreye girdiğinde zaten bu görüşlere yakın görüşlere sahipti, fakat daha sonra bu görüşleri daha da benimseyecek ve özellikle siyaset bilimine uygulamaya çalışacaktı.

---

(130) M. M. GOLDSMITH : "Introduction to the Second Edition", The Elements of Law, Natural and Politic by Thomas Hobbes, Edited by Ferdinand TÖNNIES (London, 1969), v.

(131) Richard TUCK : "Hobbes and Descartes", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990), 29.

Fransa Ve Kesin Bilgi Arayışı

Sürgündeyken yaratıcı gücünün zirvesine ulaşması, Hobbes için tümüyle bir şans eseri değildi (132). Fransa, 1600'lü yıllarda, o günkü koşullara göre, Avrupa'nın dev ülkesiydi. Nüfusu İngiltere'nin beş katı, toprak alanı da üç katı büyüklüğündeydi. Bunun için Fransa'da yerel etki çok güçlüydü. Fransa'nın, Avrupa'nın devletleri büyüklüğünde olan Brittany, Burgundy, Languedoc gibi her birisi Fransa kralının yönetiminde olan, fakat ayrı kimliği, yasaları, mahkemeleri, tarifeleri, vergileri ve parlamentosu olan eyaletleri vardı (133) ve 1600'den sonraki yıllarda, din savaşları ve siyasal mücadeleler sonrasında, en azından göreceli olarak birliğini sağlayabilmiş bir ülkeydi (134). 15. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte krallık iktidarının sağlamlaşması, Fransa'yı Avrupa'nın en birleşmiş, toplu ve uyumlu ulusu durumuna getirmişti. 1439 Fermanı, ulusun tüm askerî gücünü kralın elinde topluyor, ayrıca bu ferman, krala otoritesini etkili hâle getirmesinde yardımcı olacak ulusal bir vergi koyma hakkı tanıyordu. Böylece, büyük çapta merkezileşmiş krallık iktidarının büyümesinin tipik örneği olduğu Fransa'da kral, 16. yüzyılın başlarından Fransız devrimine kadar, hemen hemen ulusun tek sözcüsüydü (135). 17. yüzyıl, bu yüzden bir Fransa yüzyılı olarak adlandırılmaktadır. Yüzyılın sonuna varıldığında, Fransız dili, kültürü, adetleri, giyimi, tüm Avrupa'ya yayılmış durumdaydı. Fransız savaşları ve diplomasisi batının siyasal faaliyetlerine egemen olduğu kadar, doğuya da egemen olmuştu. Fransız hazinesi, kralın ve bakanlarının diğer devletlerin desteğini satın almaya yetecek ve istedikleri gibi savaş yapacak kadar tükenmeyen para kaynaklarına sahipti. Fakat yine de, bir kıtlık yılında ölen köylülere, Paris sokaklarında dilencilere veya sınır kentlerinde askerlerin çeşitli yağmalamalarına şahit olunmaktaydı (136). Bunun yanında Fransa'nın İngiltere'ye göre çok farklı bir siyasî yapısı vardı.

---

(132) Quentin SKINNER : "Thomas Hobbes and His Disciples in France and England",, Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993), 123.
(133) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 135.
(134) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 142.
(135) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 4–5.
(136) D.H. PENNINGTON : a.g.e., 302.

17. yüzyıldaki İngiltere, tarımsal kapitalizmin sağlamlaştırılması yönünde deneme kabilinden ilk adımlarını atarken, Fransa, kapitalizme geçişi son derece geciktirecek olan tamamen farklı bir tarihsel yola girmişti. 16. yüzyıldan sonra köylülerin ve sıradan insanların isyanlarıyla karşı karşıya gelen yerleşik sınıflar, sonunda krallık otoritesini, toplumsal anarşiye ve krala tâbi olmayı yeğlemişlerdi ki, Fransa'da mutlakiyetin başlangıcını bu süreçten başlatmak mümkündür (137). İngiltere'de kralla işbirliği yapan ve kendi bildikleri yolda ilerlemeyi tercih eden ticaret adamları olan seçkinlerin yerine Fransa'daki seçkinler, kralın "babaca" otoritesinin koruyucu kanatları altında kalmayı tercih etmişlerdi (138). 17. yüzyılın sonlarında İngiltere'de, aynı dönemde var olan vergi-makam devletinden temelde farklı toplumsal temellere dayanan, gelişmekte olan tarım kapitalistleri sınıfının ihtiyaçlarına daha çok karşılık gelen yeni tipte bir devlet ortaya çıkmıştı. Kıtadaki mutlakiyetçi devletlerinde farklı olarak İngiltere, artık vergi ve görev satışı gibi yollarla köylü uyruklarından ekonomik artık çekmesi için aristokrasinin bir aracı olmaktan çıkmıştı. Brener'e göre, 17. yüzyılda İngiltere'nin tarımsal kapitalizme yönelik evrimi, eskiden beri var olan "ekonomik olan" ile "siyasal olan"ın karışımına son vermiş ve devlet ile sivil toplum arasında kurumsal bir ayrılık yaratmamıştı (139). Kısaca, İngiltere, başta Fransa olmak üzere Kıta Avrupası'ndaki diğer monarşilerden farklı bir ekonomik ve siyasî çizgiye girmişti.

Diğer yandan, 17. yüzyılda özellikle Rönesans'ın bilimsel düşünceye etkisinin bir sonucu olarak şüphecilik (septizm) düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştı (140). Çok ciddî oranda, sürekli olarak zihnin sınırlarından şüphe eden, kesin bir bilginin insanoğlu için hiçbir zaman mümkün olamayacağını, bütün inançların yalnızca gelenek olduğunu, bazı insanların bir şeye, başka bazılarının da başka bir şeye inandığını ve bunlar arasında bir seçim yapmanın sağlam bir yolunun olmadığını savunan bir şüphecilik söz

(137) Colin MOOERS: Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 2000), 64–66.
(138) Barrington MOORE JR: Demokrasinin ve Diktatörlüğün Toplumsal Kökenleri, Çev. Şirin TEKELİ, Alaaddin ŞENEL (Ankara, 1989), 16.
(139) Colin MOOERS : a.g.e., 192.
(140) Preserved SMITH : a.g.e., 178.

konusuydu. Bu tavrı en iyi ifade eden kişilerden biri, Fransız deneme yazarı Michel de Montaigne'di (1533–1592). Montaigne, kendi kendine *"Ne biliyorum ?"* diye soruyor ve *"Hiçbir şey"* diye cevaplıyordu (141). 17. yüzyılın başında İtalya'da başlayan, tüm Hıristiyanlık öğretilerini ve "doğal" olanlar hariç tüm yasaları inkâr eden sapkınların sık sık yargılanmasıyla gitgide büyüyen şüpheciliğin belirtileri Fransa'da da görülüyordu (142). 16. yüzyılda entellektüel arenaya girmeye başlayan bu şüphecilik akımı, modern düşüncenin gelişiminde de büyük bir rol oynamıştır. Özellikle 16. yüzyılın başındaki coğrafî keşifler, insanların zihnindeki dünya algısını değiştirmeye başlamıştı. Kristof Kolomb, sadece yeni bir gerçeği keşfetmekle kalmamış, aynı zamanda eskiye ait pek çok iddialara meydan okuyacak yolu açmış oluyordu. Dünyayla ilgili daha önceki anlayış, neredeyse tamamen yanlıştı ve bilim ve felsefe bundan sonra artık bu görüşlere güvenemezdi. İlk gezginlerin keşfettiği yeni dünyaların, Hıristiyanlığın sosyal, siyasal ve dinî kurumları olmadan işlevlerini yerine getirdiği görülmüştü ve Avrupa'daki insan doğası ve kaderiyle ilgili Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki iddialara şüpheci bir meydan okuma ortaya çıkmıştı. Diğer bir şüpheci saldırı ise, Eski Yunan ve Roma'yı yeniden keşfeden hümanistlerden gelmeye başlamıştı. Erasmus'un öncülük ettiği bu akım, Ortaçağlarda inşa edilen entellektüel yapıya karşı bir şüphe oluşturmuştu 1620'lerde özellikle Fransa'da yeni şüpheciler, daha önce var olan bütün teorilere duyulan güveni sarsmayı ve pek çok entellektüelin zihninde gerçek bir şüpheci kriz yaratmayı başarmışlardı. Yeni şüphecilerin bu görüşlerine karşı arayışlar ortaya çıktı (143).

Bu entellektüel ortam, beraberinde kesin ve şüphe edilmeyecek bilgi sorununu ortaya çıkarmıştı. Bu şüphecilik krizine karşı kesin bilgi arayışı olarak bilgi teorisinin iki temsilcisi sayabileceğimiz iki anlayış ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri İngiliz düşünür Bacon, diğeri de Fransız düşünür Descartes'tır. Descartes'ın en büyük arzusu, tüm kuşkuları aşacak, doğruluğu tartışılmaz

---

(141) R. R. PALMER, Joel COLTON : a.g.e., 288.
(142) Preserved SMITH : a.g.e., 179.
(143) Richard H. POPKIN : "Skepticism in Modern Thought", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, 241. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-33

biçimde kabul edilecek mutlak bilgiye ulaşmaktı (144). Descartes'ın şu ifadeleri bu konuyu açıklamaya yeterlidir : *"Daha ve daha fazla, tümüyle ne kadar cahil olduğumu keşfedinceye kadar kendimi, hiçbir şey (bilgi) elde edemediğime dair bir sürü şüphe ve hatalarla dolu, hiçbir şey elde edemez şekilde buldum".* Descartes, böylece *"kendi içinde ya da büyük doğa kitabında bulabileceğinden başka bir şeyi araştırmamak"* yoluyla bu sorunu çözmüştü. Çünkü, Descartes'ın duyularla ilgili ciddî şüpheleri vardı ve bunu en uç noktasına kadar götürmüştü : *"Dünya bir illüzyon (yanılsama) olabilir, ben kendimi, kendi duyularımla aldatmış olabilirim. Algıladığım her şeyden şüphe etmeliyim. Fakat şüphe ettiğim gerçeği inkâr edilemez"* (145). *"Şimdiye kadar, en doğru, en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini... duyular yoluyla öğrendim. Hâlbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim... Bir defa aldatanlara hiçbir zaman tamamıyla güvenmemek, tedbir iktizasındadır"* (146) diyen Descartes, bunun için kendini okumaya değil düşünmeye adadı. Onun amacı, evrensel bir bilgi sistemi kurmaktan başka bir şey değildi. Bunu mümkün kılan tümdengelim sürecini başlangıç noktası olarak alan, *"Düşünüyorum o halde varım"* (cogito ergo sum) sözü, bu düşünceyi ifade etmektedir (147). Bu ifadeyle Descartes, şüpheciliğin meydana getirdiği entellektüel krize karşı bir cevap vermiş oluyordu. Ben, duyularımın tanıklığından, bir dış dünyanın var oluşundan ve hatta kendi bedenimin var oluşundan şüphe edebilirim. Fakat var olduğumdan şüphe ettiğim zaman, öyle görünmektedir ki, kaçınılmaz olarak önceden kendi var oluşumu varsayarım. Şüphe etmekte olduğum sırada, düşünüyorumdur ve düşünüyorsam eğer, var olmam gerekir. Bu akıl yürütme zinciri, Kartezyen (Descartesçı) (148) felsefenin en açık bir ifadesidir (149).

---

(144) Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ : "Doğu'nun Akşamından Batı'nın Şafağı'na: Modern Avrupa'yı yaratan Anlayışın Doğuşu", Doğu Batı, 14 (Şubat, Mart, Nisan 2001), 104.

(145) H. G. KOENIGSBERGER: Early Modern Europe, 1500–1789, A History of Europe (New York, 1989), 237.

(146) Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ : a.g.m., 106.

(147) D.H. PENNINGTON : a.g.e., 166.

(148) Descartes'ın adı o çağda yaygın bir ortak dil olan Latince'de "Renatius Cartesius" olarak kullanıldığı için, onun takipçilerine Kartezyen (Cartesian), Descrtesçılığa da Kartezyenizm denmektedir. (Tuncar TUĞCU : a.g.e., 466.)

Daha sonra Kraliyet Akademisi'nin (Royal Society'nin) motto'su hâline gelecek olan ***"Nullius in Verba"*** **(Kimsenin söylediğine kulak asma)** ifadesini benimseyen ve kendinden önceki tüm dogmaları, aksiyomatik kabulleri ve buyrukları bir kenara koyan (150) Descartes'ın en temel amaçlarından ve katkılarından biri, bütün maddî olayları ve nesneleri, tek ispatlanabilir doğru bilgi türü olan matematik terimleriyle açıklamaktı. Bir matematik dehası olan Descartes, cebirin geometriye uygulanmasından oluşan *"analitik geometri"* ya da *"koordinat geometrisi"* denen yeni bir kol da bulmuştu. Şüphecilerin (septikler) görüşlerini çürütecek tek bilim olan matematiğin apaçık ve tümüyle güvenilir kesinlikleri Descartes'a, matematiğin bilimin diğer alanlarına uygulanıp uygulanmayacağını düşündürmüş ve bu konuda genel bir bilim yöntemi ortaya çıkarmaya çalışmıştı. Ona göre, matematiğe kesinliğini veren şeyler, şunlardı. Matematikte tanımlar, son derece basit az sayıda öncülden başlamaktaydı. Bu basitlik o kadar açıktır ki, onlardan şüphe etmek imkânsızdır. Daha sonra her seferinde mantıksal bir adım atılarak bu tanımlardan tümdengelimsel olarak ilerlenirdi. Her adım, yanlışlanamaz ve kesindi. Bu yöntemle apaçık öncüllerden yola çıkılarak yine apaçık sonuçlara varılır (151).

Buna karşılık Bacon, Descartes'ın tam tersi bir yöntem kullanmıştır: Gözlem zorunluluğu ve tecrübe, pratik beceriler ve bilimsel teorilerden karşılıklı faydalanılması. Bilim adamlarının gerçeğe ulaşmak için kullanması gerekli olan yöntemleri o, 'ampirik ve rasyonel özelliklerin doğru ve yasal birleşimi' olarak adlandırmıştır (152). Geçmişteki yalan yanlış bilgileri reddetmekle birlikte, Bacon, kesin bilgi arayışında matematiğin faydalı olacağına inanmamış, Kopernik'i bu yönden reddetmiş ve bilimle matematik arasında faydalı bir bağlantı görmemiştir. Planlanmış deneylerdense, gelişigüzel deneylere inanmış, genel ilkelerden yapılan tümdengelimlere güvenmemiştir. Bacon'un bilim anlayışı, entellektüel bazı kusurlarına rağmen

---

(149) David WEST: Kıta Avrupası Felsefesi, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, Çev. Ahmet CEVİZCİ (İstanbul, 1998), 27.
(150) Tuncar TUĞCU : a.g.e., 458.
(151) Bryan MAGEE: a.g.e., 84–86.
(152) H. G. KOENIGSBERGER: a.g.e., 238.

tümüyle pratik amaçlara yöneliktir ve bu konuda o, tümüyle iyimserdir (153). Descartes'ın öncülük ettiği rasyonalizm anlayışını savunan düşünürleri eleştiren Bacon, onları, kendi ağlarını kendi bedenlerinde bulunan bir maddeden ören örümceklere benzetiyordu; etkileyici bir yapıları olmakla birlikte, her şey içerden geliyordu ve dış gerçeklikle yeterince temasları yoktu. Bununla birlikte Bacon, daha ampirik düşünürleri de akılsızca veri toplayan, ancak onlarla ne yapılacağı hakkında çok sınırlı fikirleri olan karıncalar olarak görüyordu. Öyleyse bilgilerimizin ilerlemesi için gerekli olan, kontrollü ve sistemli bir işlemin izlenmesiydi (154).

Hobbes, Paris'te kendi felsefesini en mükemmel şekilde inşa etti. 1642'de *De Cive'yi* yayınladı. *De Cive*'nin *Elements of Law*'dan temel farkları, De Cive'nin on üç bölümünün, insan doğası tartışmalarını içermesi ve din üzerine ayrılmış uzun bir bölüm bulunmasıydı. Bu bölümün temel görüşü, din adamlarının tümüyle devlete tâbi olduklarıydı. Hobbes, tüm felsefe üzerine üç çalışmayı bir arada toplamayı düşünüyordu. İlki madde ve genel özellikleri üzerineydi. İkincisi, insan doğası üzerine, üçüncüsü ise, siyaset felsefesiyle ilgiliydi. Böylece *De Cive*, felsefenin öğelerinin üçüncüsü olarak kabul edilmiştir. Hobbes, İngiltere'deki iç savaşın bitişini müjdeleyen tartışmalara uygun olmasından dolayı ilk önce *De Cive*'yi yazdı (155). Daha sonra Hobbes, Mersenne'nin teşvikiyle fizik sorunlarıyla meşgul odu, öyle ki, neredeyse Descartes'la tartışmaya girişti (156). Daha sonra Descartes'ın İlk Felsefe Üzerine Düşünceler *(Meditationes de Prima Philosophia)* kitabı yayınlandığında, arkadaşlarına ve tanıdıklarına bu kitapla ilgili olarak itirazlarını dile getirilmelerini istemesi üzerine, yedi eleştiri ortaya çıkmış, bunlardan üçüncüsünü Hobbes yazmış, Descartes da, bunu çok ayrıntılı bir şekilde cevaplamıştı (157).

Hobbes'un başyapıtı olarak kabul edilen Leviathan, 1651'de Paris'te yayınlandı. Hobbes, daha sonra Leviathan'ı yazmasının nedenini şöyle

---

(153) D.H. PENNINGTON: a.g.e., 160–161.
(154) Bryan MAGEE: a.g.e., 75.
(155) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 20.
(156) Samuel MINTZ : a.g.e., 10.
(157) A. E. BAKER: Felsefeyi Anlamak, Çev. İbrahim ŞENER (İstanbul, 2002), 179.

açıklamaktadır: *"Bu kitabı yazmamın nedeni, daha önce Protestan papazların (minister) iç savaşın başlangıcında vaazları ve yazdıklarıyla şimdiye kadar yaptıkları katkıları incelemekti."* Ashcraft'a göre, Hobbes'un Leviathan'ı, yalnızca çözülme aşamasındaki İngiltere'dekiler için değil, aynı zamanda ona göre hâlâ doğa durumu içinde bulunan diğer bütün ülklelerdeki insanlar için yazılmıştı (158). *Leviathan*'ın yayınlandığı sırada I. Charles idam edilmişti ve kralcılar mücadeleyi tamamen kaybetmiş gibi görünüyorlardı. Hobbes, bu durumu göz önüne alarak *Leviathan*'ın sonunda yeni bir hükümdara boyun eğmenin meşru olacağı şartları tanımlama yoluna gitti. Bundan, İngiltere'ye dönüşünü kolaylaştırmaya çalıştığı sonucunu çıkaran saray danışmanlarının sert bir saldırıya geçmesi sonucu, sarayadan uzaklaştırıldığı ve papalığı eleştirdiği için eleştirilen Hobbes, Fransa'da kendisine karşı hoşgörünün azaldığını düşünerek 1651'de İngiltere'ye döndü ve Cromwell yönetimiyle uzlaştı (159). II. Charles başa geçince, Hobbes'un itibarı hayli arttı, öyle ki, II. Charles'ın duvarında Hobbes'un resmi asılıdır.

Hobbes, materyalist fikirleri nedeniyle ateist olarak suçlandığı için yaşadığı devrin kötü adamı olarak muamele görmüş, *"Malmesburyli filozof"*, lakabı *"Malmesbury canavarı"*na dönüşmüştü. Bazı kitapları yasaklanmış ve yakılmıştı (160). Öyle ki, 1665 büyük vebasının ardından 1666'da büyük Londra yangını felaketi gelince, İngiliz Parlamentosunda bir komite, Hobbes'un "tanrısız" (ateist) kitabının bu göksel memnuniyetsizliğin nedeni olup olmadığını araştırmış ve sonunda Hobbes'un sorumluluğu olmadığı kanaatine varmıştı, bundan dolayı Hobbes, hayatı boyunca bir daha kitap yazmadı (161) ve 1679'da 91 yaşında öldü.

3. Hobbes'un Yöntemi

Descartes'la Bacon arasındaki yöntem farklılığı, sadece iki düşünür arasındaki bir yöntem farkı değildi; daha çok, iki ülkenin öncülüğünü yaptığı

---

(158) R. ASHCRAFT : "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993), 238–240.
(159) Ana Britannica Ansiklopedisi, C. 11, 134.
(160) Samuel MINTZ : a.g.e., vii.
(161) Donald G. TANNENBAUM, David SCHULTZ : a.g.e., 150.

iki ekol arasındaki farktı: Descartes'ın öncüğünü yaptığı Kıta Avrupa'sı rasyonalizmine karşılık, Bacon'un öncülük yaptığı İngiliz amprisizimi (görgücülüğü). Kısa bir süre Bacon'un sekreterliğini yapmış olmasına rağmen, bu ekollerden Hobbes'un hem genel felsefesini hem de buna bağlı olarak oluşturduğu siyasal felsefesini etkileyen, Fransa'daki entellektüel ortam ve buna bağlı oluşan felsefedir. Geometri tutkusu ve Kıta Avrupası'ndan etkilenen Hobbes'un yöntemi, Bacon'un ve diğer İngiliz filozofların özelliği olan dikkatli görgücülük (empricism) değildi. Bu yöntem daha çok matematik modeli üzerine inşa edilmiş ve gözlemden çok tümdengelime dayanan, doğru olduğunu varsaydığımız bir önermenin terimlerinin tanımlarından ve yine bu tanımların terimlerinin tanımlarından yola çıkarak bazı bilgileri elde edinceye kadar akıl yürütmeye dayanan bir bilimdi (162). Hobbes'un bu yöntem ve düşüncelerini 1630'lu yıllarda Descartes'ın ünlü *Metot Üzerine Söylev* (Discourse on the Method), adlı eserinde ortaya koymaya çalıştığı düşüncelerini okuduktan sonra geliştirdiği (163) genellikle kabul edilir ki, Descartes'la Hobbes'un yöntem benzerliği bunu destekler niteliktedir.

Matematik yöntemi olarak bilinen bu yöntem, öncelikle herkesin duymuş olduğu ve anladığı kendi kendini kanıtlayan ilkelerden mantıksal olarak onları izleyen tümdengelimlere ulaşılabilir. Böylece aşama aşama kesin bilgiler edinilmeye çalışılır. Kendini kanıtlayan basit önermelerden başlayarak daha karmaşık önermelere geçilir. İşte bu yöntem felsefe alanında da kullanılabilir. Mutlak ilkelerden yola çıkarak, yine bunlar kadar kesin olan yeni ve bilinmeyen ilkelere ulaşılır (164). Bu süreç, hiçbir şekilde gözleme ve deneye dayanmıyordu. Hobbes'un siyasetle ilgili yazılarında da aynı aynı yöntem izlenir ve ileri sürülen kanıtlar, gözlem ve deney içermez (165).

17. yüzyıldaki bu yeni bilimsel anlayış, yeni bir bilim metodolojisi de oluşturmuştu. Yeni bilimsel yöntem, her bir bütünü, en basit bileşenlerine ve

---

(162) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 8.
(163) Richard TUCK : "Thomas Hobbes: Kuşkucu Devlet", 135.
(164) A. E. BAKER : a.g.e., 155.
(165) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 138.

parçalarına veya hareketlerine ayırmak, böylece belirli sonuçları ortaya çıkaran sebepleri belirlemek veya ortaya çıkan diğer hareketleri tespit etmekti. Bu bilim adamlarına göre, bu sonuçları bir araya getirerek, daha karmaşık hareketler açıklanabilirdi. Hobbes, bu yeni yöntemi, siyasal tartışmalarına taşıdı. Leviathan onun, kendi çağının fizik ve siyasal psikolojisinden haberdar olarak tasarlayabildiği en iyi siyasal organizasyon için bilimsel bir temel sunar. Leviathan'a göre bütün yaşam, hareket halindeki bir maddedir. Hobbes, buna bağlı olarak toplumu, basit temel hareketlerine indirger ve siyasal davranışı hareket eden bu temel unsurlara bağlı olarak açıklar. Önce basit unsurlar bilinir, sonra da karmaşık siyasal yapılar anlaşılabilir (166).

Hobbes'a göre gerçek bilim felsefesi, sentez ve analiz (compusitive-resolutive metod) yoluyla elde edilebilecek olan sebeplerin bilgisine dayalı olmalıdır. Çünkü bütün hareketler başka bir hareketten kaynaklandığına göre, bu durumda asıl sorulması gereken soru, insanların iradî olarak yaptıkları eylemlerin nedeninin ne olduğudur. Hobbes, bu tür hareketleri, iradî eylemlerin daima önceki bir düşünceye dayandığını kabul eder. Bundan dolayı, "hayal ya da tasavvur etmek, bütün iradî hareketlerin içteki ilk başlangıcıdır." Öyleyse biz, insanların iradî hareketlerini, onların nedenlerine inerek öğrenebiliriz (167). Çünkü Hobbes'a göre bilim veya gerçek felsefe, sebeplerin bilgisine dayanır. Felsefe, Hobbes'a göre, bu tür sonuçların bilgisidir veya bilgiden doğru bir akıl yürütme yoluyla elde ettiğimiz üzere biz, onların ilk nedenlerini biliriz veya çıkartırız. Yine bu tür sebepler veya çıkarsamalar, onların ilk sonuçlarının bilinmesiyle olur. Bu tanımlamanın siyasal sonuçları olarak, bunun iradeyle ilgili iki anlamını göz önüne alabiliriz. Çünkü, "sözleşme, bir irade eylemidir" ve sivil toplum, her bir bireyin iradesini egemene tâbi kılması yoluyla oluşur. Hobbes'un burada yaptığı bir ayrım, "irade sahibi olanlar" ile buna sahip olmayan cansızlar arasında yaptığı ayrımdır. Böylece Hobbes, insan iradesine dayanmayan doğanın gerçekleri ve bunların sonuçlarının tarihi olan "doğal tarih" ile insanların devletler içinde

---

(166) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ : a.g.e., 152.
(167) R. ASHCRAFT : "Ideology and Class...", 247.

yaptıkları gönüllü eylemlerinin tarihi olan "sivil tarih" arasında ayrım yapmaktadır.

Hobbes'a göre felsefe, doğru bir şekilde akıl yürüterek sonuçlardan nedenlerin ve nedenlerden sonuçların çıkarsanmasıdır. Hobbes'a göre akıl yürütmenin anlamı, hesaplamaktır. Hesaplamak ise, toplamak ve çıkarmaktır. Kabaca, felsefe yapmak, akıl yürütmek, akıl yürütmek hesaplamak, hesaplamak toplamak ve çıkarmak ise, o zaman felsefe, bir toplama ve çıkarmadır veya birleştirme ve ayrıştırmadır. Bu tanımın hayli önemli sonuçları vardır ki, Hobbes'un siyasal felsefesinin temeli de bu sonuçlar üzerine kuruludur. Siyaset, bir değerlendirme, bir hesaplama formülüdür, aranan etkiyi sağlaması gereken ve dönüşlü olarak da, kurumsallaştıktan sonra, yaşamın doyuruculuğu için gerekli koşulları sağlayan ahlak yasalarının geçerliliğini sağlayacak bir formül (168).

Bir kere, felsefe ve bilim özdeştir. Yani bugünkü ayrımla söylersek, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında bir ayrım yoktur. Çünkü Hobbes'un tanımında felsefenin konusu kesin hatlarla çizilmiştir. Felsefenin bu sınırı, maddedir. Felsefe, maddî olan, cisimsel olan dışındaki şeyleri konu edinemez. Çünkü yalnız, maddî veya cisimsel şeyler toplanıp çıkarılabilir, birleşip ayrılabilir veya hareket eden şeyler hesaplanabilir. Hobbes'a göre, hareket eden, hacmi olan değişen şeyler dışındaki cisimler, maddî şeyler olmadıkları için felsefenin konusu olamazlar. O halde, kendisinde herhangi bir hareketin, bir değişmenin olmadığı şeyler, örneğin Tanrı, felsefenin konusu olamaz (169).

Hobbes bir nominalist ve materyalisttir (170). Hobbes'un materyalizmiyle birlikte nominalizminin de siyasal felsefesine derin etkileri olmuştur. Hobbes'u da etkilediği görülen Ortaçağ'daki nominalizm-realizm (adcılık-gerçekçilik) tartışması, çok temel bir önem arz etmiş ve önemli tartışmalara yol açmıştı. Temelde bu tartışmanın kaynağı, gündelik hayatta

---

(168) Michel MALHERBE : "Thomas Hobbes, 1588–1679", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 373.

(169) Solmaz Zelyut HÜNLER: Dört Adalı, Hobbes-Locke-Berkeley-Hume (İstanbul, 2003), 5.

(170) Samuel MINTZ: a.g.e., 23.

kullandığımız cins isimlerin veya "köpek", "ağaç", "devlet" gibi sözcüklerin, Platon'un ideaları gibi, o cisimden bağımsız gelmiş geçmiş veya gelecek bütün o tür cisimleri kapsayan "gerçek" bir varlığı olup olmadığıydı. Bu tartışmada realistlere göre, isimler ve kavramlar, bu isimlerden ibaret olmayan reel, gerçek karşılıkları bulunan varlıklardı. Onlar için, Platoncu bir söylemle, tek tek ağaçlardan bağımsız bir "ağaç" ideası vardı. Kavramlarımız, öznel idealar olmadığına göre, onların zihinden ayrı olarak kendilerine ait nesnel gerçeklikleri vardır. Bu durumda, öğrenilmesi ve keşfedilmesi gereken nesnel bir doğruluk vardır (171). Nominalistler ise, bunun tam tersi olarak, isimlerin bu tür gerçek karşılıkları bulunmadığını, onların, insanların aralarında anlaşma kolaylığı sağlamak için oluşturdukları "adlar"dan (Latince *'nomina'*) ibaret olduğunu düşünüyorlardı.

Bu tartışmanın asıl önemli yanı siyasî yansımalarıydı. Realistlere göre, devlet, yurttaş ve bunlar arasındaki ilişkiler, bu ilişkilerden bağımsız olarak reel bir varlığa sahiptiler. Böylece, devlet, aşkın bir konuma yükseliyor, oluşturulan değil, var olan bir zatiyet (entite) hâline geliyordu. Uyruklarının varlığı dışında bir varlığa dönüştürülünce, devletin amacı da, uyruklarının amaçları üzerine konuyor, uyruklar, devletin amaçları için bir araç hâline geliyordu. Bunun sonucu, devletin, amacına uygun gördüğü ölçüde uyruklarına, yurttaşlarına, haklar ve özgürlükler tanıyabileceği, uygun görmediği durumlarda da, kısıtlayabileceğiydi. Nomilaistler ise, genel kavramların, bizim onlara verdiğimiz adlardan başka bir şey olmadıklarını düşündükleri için, devletin de, uyrukların toplamını temsil eden bir addan, yurttaşların ortak çıkarları için oluşturdukları, yine yurttaşlardan oluşan bir örgütten ibaret olduğunu ileri sürüyorlardı. Sosyal toplulukların, onları oluşturan insan bireylerinden ayrı bir gerçeklikleri olmadığını savunan nominalistlerin (172) felsefî görüşlerinin siyasal uzantısı, yurttaşların çıkarlarının aracı olan devletin, onların haklarını ve özgürlüklerini çiğnemeye

(171) A. E. BAKER: a.g.e., 121–122.
(172) Antony BLACK : a.g.m., 601.

kalkmasının, kendi varlık nedenini yitirmesi anlamına geleceği, ona karşı direnmelerini meşrulaştıracağıydı (173).

Nominalizm ile realizm arasındaki tartışma, başka bir alandaki tartışmaya da neden oldu. Bir nominalist, bir türün ondan ayrı bir varlığa sahip olamayacağını kabul ederken, bir türün sadece üyeleri ve mensuplarının var olacağını onaylayabilir. Öyleyse, bir toplumun birimleri tek başlarına var olabilir, oysa bu birimler olmadan toplumun varlığı sözde kalır sadece (174). Hobbes, bir nominalist olarak devletin "aşkın"lığını bu nedenle kabul etmez. Fakat, Hobbes'ta devlet aşkın olmasa bile "mutlak"tır. Devletin ve egemenin mutlaklığının kaynağı aşkınlık değil ama barış ihtiyacıdır. Yine o, bir nominalist olarak, *Leviathan*'da soyut, yapay ve her türlü aşkınlıktan bütünüyle arınmış bir devlet modeli oluşturunca, bunu ifade etmek için, İngiliz siyasî yazınında o zamana dek hiç alışılmamış bir deyimi, "commonwealth"i kullanır. Bu yönüyle Hobbes, hem devlet anlayışı hem de dil dağarcığıyla bir öncü konumundadır (175). Kanaatimize göre, bu kavramın kullanmasının muhtemel nedenlerinden biri, Hobbes'taki Agustinus etkisidir. Agustinus da, devlet için "commonwealth" ve "weal of people" (halkın refahı, zenginliği) kavramlarını kullanır:

> *"Adaletin olmadığı bir yerde, ortak hak duygusunun ve çıkar birliğinin birleştirdiği bir topluluk kesinlikle yoktur. Bundan dolayı, devlet (commonwealth) de yoktur; çünkü 'halkın' (people) olmadığı yerde, 'halkın refahı' (weal of people) da olmaz"* (176).

Hobbes'un siyaset felsefesini dayandırdığı doğa felsefesi, Platon'dan öğrendiği üzere, matematiğin bütün doğa bilimlerinin anası olduğudur. Platon'a göre geometri, öncesiz-sonrasız ve değişmeyen bir şey anlamına gelmektedir. Geometri, belirli bir zaman içinde şu ya da bu olup yok olan bir şeyin bilgisi değildir (177). Hobbes'un doğa felsefesi, hem matematiksel hem de materyalist-mekanist olması nedeniyle Platon fiziği ile Epikür (Epicuros)

---

(173) Alâeddin ŞENEL: a.g.e., 323–325
(174) D. F. M. STRAUSS : "Is It Meaningful to Juxtapose Individual and Society ?", Society In Tradition, 33, 1 (2002), 106
(175) Jean PIERRE BRANCOURT : a.g.m., 190.
(176) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 78.
(177) Ernst CASSIRER: a.g.e., 89.

fiziğinin bir kaynaşmasıdır. Tıpkı kendi çağdaşlarının en önde gelen temsilcileri gibi, geleneksel felsefenin başarısızlığına bağlanarak kendinden geçmiş olan Hobbes'un bakış açısına göre, modern öncesi felsefe ya da bilim, bir bütün olarak "bir bilimden çok bir rüya"dır; çünkü bu kaynaşmayı tasavvur edememiştir. Buna karşılık, bir bütün olarak ele alındığında Hobbes'un felsefesinin, siyasî idealizmle evrenin materyalist ve tanrıtanımaz (daha doğrusu agnostik) bir biçimde algılanışı arasındaki modern kaynaşmanın klasik bir örneği olduğu söylenebilir. Genel olarak bu iki farklı hareket noktasının iki farklı şekilde kaynaşması mümkündür. Birinci yöntem, herhangi bir düzlem ve zemin değişikliğine gitmeksizin eklektik bir uzlaşma oluşturmaktır. İkinci yöntem ise, hareket noktaları düzleminden farklı bir düzleme geçilmesiyle mümkün olabilecek bir sentez geliştirmektir. Birbirine bütünüyle zıt iki geleneği bir araya getirdiğinin farkında olsa da olmasa da Hobbes'un yaptığı kaynaşma, kendi düşüncesinin, bütün geleneksel düşünceden köktenci bir kopuşu ya da "Platonculuk"la "Epikurosçuluk"un çatıştıkları alanın bütünüyle terk edilmesini gerekli kıldığının tümüyle farkında olduğu bir sentezdir (178).

Hobbes'la ilgili bir diğer nokta da, Hobbes'un muhataplarını ikna için kullandığı yöntemdir. Hobbes, gerçekte geometrik-bilimsel metoda inanmış biriydi, ama onun bilimsel yöntemi, doktriniyle ilişki kurmak için ciddi anlamda sınırlıydı. Çünkü Hobbes'a göre, çok az kişi bilimden anlamaktaydı. Hobbes'un kutsal metinleri ve İncil'i kendi konumunu güçlendirmek için kullanması, onun kendisini bilimsel yöntemi kullanmakla sınırlamadığının açık bir göstergesidir. Doktrininin kabul edilmesinin sadece bilimsel mükemmelliğe dayanmasının yeterli olmadığını düşünen Hobbes, aynı zamanda okuyucularının onu doğru kabul etmesine bağlı olduğunu fark etmiş ve böylece görüşlerinin hedefine ulaşmasının tek yolunun, muhataplarının iç gözlemine dayandığını açıkça belirtmişti. İç gözleme dayalı bir görüşün ikna etme gücü, yalnızca bilimsel bir karakterde olmasına bağlı değildir (179).

---

(178) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 272.
(179) M. GAVRE : "Hobbes and His Audience: The Dynamics of Theorizing", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume I, 211.

Aynı zamanda kültürel ve zihinsel öğeleri de dikkate almak gerekir. Bunun içindir ki, pek çok defa belirtildiği üzere, belki de Avrupa traihinde İncil'in en etkin olduğu ve en çok referans olarak kullanıldığı yüzyıl olan 17. yüzyılda Hobbes da çok yoğun bir şekilde Kutsal Kitab'a referansta bulunmuş hemen her iddiasını İncil'den bir veya birkaç ayetle desteklemeye çalışmıştır.

4. Hobbes'un Genel Felsefesi

Hobbes, siyasî teoriyi tamamen modern bir düşünce sistemi ile bağdaştırmaya kalkışan büyük modern filozofların ilkidir. O, insan davranışını bireysel ve toplumsal yönleriyle kapsayan tüm doğa olaylarını bilimsel ilkeler aracılığıyla açıklamak için, bu düşünce sistemini olabildiği kadar geniş tutmaya çalışmıştır. Bu yüzden Hobbes'un siyaset bilimi, onun genel doğal dünya anlayışının ayrılmaz bir parçasıdır. Hobbes, "doğal" sözcüğünü iki ayrı anlamda kullanır. Bazen "doğal", insanın güvenlik kazanmak için kendiliğinden yaptığı şey anlamına gelip, düpedüz aç gözlülük ve saldırganlık demektir, bazen de, yetkin aklın, insana kendi güvenliğini şartların elverdiği ölçüde sağlamak amacıyla yaptırdığı şey anlamına gelmektedir (180). Hobbes'un kullandığı doğa durumu kavramı, birinci kullanıma, doğa yasaları ve doğal hak gibi kavramlar da ikinci kullanıma örnek gösterilebilir.

Hobbes'un genel felsefesine, Kopernik devrimiyle başlayan bilimsel devrimle birlikte oluşan yeni anlayışın çok büyük bir etkisi olmuştur. Özellikle Galileo'nun "geometri ve mekanik" konusundaki düşüncelerinden etkilenip, yeni doğa biliminin ortaya koyduğu "fiziksel dünya, salt mekanik bir sistemdir" anlayışına sarılır. İlerlemiş yaşlarda tanıdığı matematik ve fizikle çalışmaya başlamasına rağmen Hobbes, yeni doğa biliminin yöneldiği özü kavramış görünmektedir. Galileo'nun belirttiği üzere, yeni doğa bilimi, eski bir konudan yeni bir bilim ortaya çıkarmıştı. Yeni doğa bilimi, şu devrimci düşünceyi öneriyordu: Fiziksel dünya, salt mekanik bir sistemdir, bu dünyada olup biten her şeyi, cisimlerin birbirine göre yer değiştirmesi (hareketi) ilkesine dayandırarak geometrik bir kesinlikle açıklamak mümkündür. Hobbes, bu ilkeyi kavrayıp, onu sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Buna bağlı olarak

---

(180) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 145.

Hobbes, her olayın bir hareket olduğunu söylüyor ve tüm doğal süreç türlerinin karmaşık görüntüleri meydana getiren temel hareket öğelerine ayrılarak açıklanması gerektiğini savunuyordu. Böylece Hobbes, bir felsefe sistemi tasarımını üç bölümde anlıyordu. Bunlardan birincisi, cisimlerle ilgili olup, geometri ve mekanik diyebileceğimiz şeyi içine alıyordu. İkincisi, insan fizyolojisini ve psikolojisini kapsıyordu. Üçüncüsü ise, tüm cisimlerin en karmaşığı olan toplum veya devlet denen "yapma" cisimle sonuçlanıyordu. Böylece Hobbes'un felsefesi, psikoloji ve siyasetin kesin fiziksel bilimlere uygulanması için bir plandan ibaretti (181).

Hobbes, Descartes gibi dünyayı açıklamada aklı ilke, hareketi ise araç olarak ele alır (182). Bu bağlamda Hobbes'un genel felsefesinin oluşmasında üç düşünürün büyük etkisi olduğu söylenebilir ki bunlar, Öklid, Galileo ve Descartes'tır. Hobbes, Galileo'nun yeni doğa bilimi ve hareketle ilgili görüşlerini, Öklid'in önemli eseri *Öğeler*'deki özellikle geometrik akıl yürütme yöntemini, Descartes'ın da tümdengelim ve akıl yürütme yöntemini tümüyle benimsemiştir. Örneğin, Hobbes'un doğa yasası, doğal hak ve tek tek saydığı doğa yasaları kavramları, ya tanımların sonuçlarıdır ya da kendi kendini kanıtlayan diğer genel kuralların genel sonuçlarıdır. Hobbes'un öncüllerine dayanan bu akıl yürütme zinciri, devletin ortaya çıkışına da öncülük eder (183) ki, bu yöntem tümüyle Öklidçi bir yöntemdir.

5. Hobbes'un Toplum Sözleşmesi Kuramı

Hobbes, kendisini siyaset felsefesinin kurucusu sayarken, aralarında Sokrates, Platon Çiçero ve Seneca gibi daha önceki düşünürlerin oluşturduğu siyaset felsefesi geleneğinin temelde idealist olduğunu, bu geleneğin, insanın doğası gereği toplumsal bir hayvan olduğunu varsaydığı için temelde bir hataya düştüğünü belirtir ve Epikurosçu geleneğe katılır (184). Onun toplum sözleşmesi anlayışı da, bunun yansımalarından biridir. Toplum sözleşmesi teorisi, genellikle siyasal yükümlülüğün ve devletin

---

(181) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 138.
(182) M. Ali AĞAOĞULAARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: a.g.e., 172.
(183) M.A. KAPLAN: a.g.m., 746.
(184) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", a.g.m., 271.

kökeninin açıklanmasının hipotetik (varsayımsal) bir açıklaması olarak ortaya atılmış bir teoridir.

Hobbes da, bir toplum sözleşmesi kuramcısıdır. Fakat sözleşme kuramı, Hobbes'un sınıflandırması içinde belirttiği iki devlet türünden yalnızca biri için geçerlidir. Çünkü Hobbes'un *Leviathan* ve *De Cive*'de belirttiğine göre devlet, daha doğrusu egemenlik, ancak iki yolla kurulabilir. Birinci türü, sözleşme ile kurulan devlet, diğeri ise, edinilmiş devlettir. Bir kimsenin, kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya onların çocuklarını kendi yönetimine boyun eğdirmesinde veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tâbi kılması ve ancak bu şartla hayatlarını bağışlamasında olduğu gibi doğal zor ile kurulan devlete *"edinilmiş devlet"*, bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla tâbi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıyla kurulan devlete ise *sözleşme ile kurulmuş devlet* denir (185). Kısaca, insanların zor kullanmasıyla, fetih veya darbeyle kurulan devlet, *edinilmiş devlet*, "doğa durumunda" siyasal açıdan özgür olan bireylerin karşılıklı anlaşmalarıyla kurulan devlet de, *kurulmuş devlet* yani (Leviathan)'dır (186).

Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramının arka planında, doğa bilimlerine uygun bir şekilde meydana gelen değişimle birlikte, ahlak felsefesinde iradenin öneminin artması vardır. Bundan dolayı, Hobbes'un devleti sözleşme yoluyla kuran teorisi, büyük oranda onun özgürlük, irade, temsil ve sözleşme anlayışına dayalıdır (187).

Hobbes'un siyasî fikirlerinin oluşmasındaki en büyük etkenlerden biri, İngiltere'deki iç savaş ortamıdır. 17. yüzyıl İngiltere'sinin iç savaş ortamı içinde bir hukuk ve yasa arayışı ortaya çıkmıştı. 17. yüzyılda yasa ve hukuk teorisi için iki temel yol vardı. Birincisi, hukukun temelini tarihte araştıran yöntemdi. İngiliz kamu hukuku (common law) teorisyenleri, bu süreci benimseyen ve hukukun temelini tarih ve gelenekte gören kimselerdi. İkinci

---

(185) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.
(186) Peter VANDERSCHRAAF : "Instituting The Hobbesian Commonwealth", Pacific Philosophical Quarterly, 82 (2001), 383.
(187) Williamson M. EVERS : "Social Contract: A Critique", Journal of Libertarian Studies, 1, 3 (1977), 187.

temellendirme yöntemi, rasyonel bir temel aramakla oluşuyordu. Bu yöntemi kullananlar, doğal hukuk teorisyenleriydi ve bu temel arayışı esas olarak felsefiydi. Merkezî bir öneme sahip doğal hukuk geleneği, bu iki geleneğin arasında rekabete yol açacak kadar önemli bir tartışma hâline de gelmişti.

17. yüzyıl doğal hukuk teorisyenleri, rasyonel bir hukuk sistemini temellendirmek için ortak bir ifade kullanırlar ve onu tanımlamak için matematiğin ispatlayıcı sistemine başvururlar. 1625'te Grotius *De Jure Belli Ac Pacis*'te bunu açıkça ifade eder (188). İnsan doğasını da doğa yasasının temeli gören Grotius, buna dayanarak doğa yasasını şöyle tanımlamaktaydı:

> *Doğa yasası, doğru düşüncenin buyruğudur. Bir eylemin, rasyonel doğa ile uyum hâlinde olup olmamasına göre, ahlâkî bakımdan kötü veya zorunlu olduğunu belirleyen doğru düşüncedir; dolayısıyla, böyle bir eylem, doğanın mimarı olan Tanrı tarafından ya yasaklanmış ya da emredilmiştir"* (189).

Temellendirme sorunu karşısında 17. yüzyıl doğal hukuk (jus naturale) doktrinleri, birbirinden farklı, bazen de birbirine karşı iki boyutlu bir çerçeve kullandılar ki, bunlar teolojik ve ahlâkî çerçevelerdi. Dolayısıyla hukukun, ilahî ve ahlâkî olmak üzere iki mümkün temeli ortaya çıkıyordu. Hukukun muhtemel bu iki kaynağı arasındaki gerilim bağlamında, doğal hukukun modern tanımı yapılacak ve bu hukuka tâbi olan insan kavramı (subjectum juris) icat edilecekti. Yüzyılın sonunda ise, teolojik temelin çıkarılmasıyla bu ikinci model, doğal hukukun tek kaynağı hâline gelecekti. Bununla birlikte, 17. yüzyılda doğal hukukun teolojik kaynağı, değişmez bir biçimde yükselmeye devam etmekteydi. Genel yasa ve özellikle doğal yasa (lex naturalis) tanımı, bunda etkili bir rol oynuyordu. Buna göre, doğal yasa, kaynağının Tanrı olduğu bir yükümlülük içermektedir. Doğal hukuk doktrinlerinin ima ettiği en temel nokta, bu yasaları anlamak için onların skolastik kaynaklarına dönmenin zorunlu olduğudur (190).

---

(188) Yes Charles ZARKA : "The Foundations of Natural Law", British Journal for the History of Philosophy, 7, 1 (March, 1999), 15.
(189) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 101–102.
(190) Yes Charles ZARKA : a.g.m., 16.

a) Toplum Sözleşmesi Kuramı

Hobbes, siyaset felsefesini, farklı versiyonlarla çeşitli zamanlarda yazmıştır. Bunlar, herkesin kabul ettiği gibi, onun en önemli eseri sayılan ***Leviathan***'da bir sonuca ulaşmıştı. Hobbes'un *opus magnumu* (en büyük eseri) olan *Leviathan*, İngiltere'de kargaşalı bir iç savaşı ve I. Charles'ın idam edilmesini gören onbir yılın sonunda 1651'de yayınlandı (191). Siyasal felsefesini ortaya koyduğu "Leviathan", adlı eseri, Hobbes'un devlet teorisinin özeti gibidir. Hobbes, Leviathan'ın son sayfalarında o günkü ortamı kastederek *"günümüzün sorunlarından hareketle yazılmış Dünyevî ve Cismanî hükümet hakkındaki söylediklerimin sonuna geldim"* (192) diyerek Leviathan'ın, o günkü şartların, büyük oranda dinî ve siyasî çatışmaların sonucu ortaya çıkan karışıklık ve kargaşa ortamında, bu sorunlara bir tür cevap bulmak üzere yazıldığını vurgulamaktadır. Yine Hobbes'un belirttiğine göre Leviathan, iç savaş sırasında majestelerinin tarafını tutan çok sayıdaki sadık hizmetkârları ve uyrukları lehinde yazılmıştır (193). Hobbes, siyasal felsefesini sözleşme kuramına dayandırdığı için, öncelikle bir doğa durumu tasviri yapmakla işe başlamıştır.

(1) Doğa Durumu Ve Sözleşme

Geleneksel olarak kurulmuş olan doğal hukuk düşüncesinin pek çok yönüne uymayan yönleriyle eleştirilmiş olsa da, Hobbes, temel olarak bir doğal hukuk filozofudur. Pek çok düşünürün ileri sürdüğü gibi, Hobbes'un temel görüşleri, bütün Ortaçağ doğal hukuk anlayışının dinsel ve dışsal bir güce itaat etme gerekliliğine atıf yapan itaat yükümlülüğünün yeniden diriltilmesidir. Hobbes'un düşüncelerinin kökeninin Ortaçağ'da olduğunu belirten bazı yorumculara göre, felsefî ve siyasal mücadelesinde Hobbes, yeni silahlar icat edip kullanmamış, sadece onları yeniden düzenlemiş ve eski şeyleri çok az boyutta güncelleştirmiş ve modernize etmiştir. Metafizik konularında Hobbes'un tümüyle yeni mekanik görüşün modern sesi olduğunu

---

(191) K. R. MINOGUE: "Thomas Hobbes ve ...", 63.
(192) Thomas HOBBES: Leviathan, 394.
(193) Iain HAMPSHER_MONK : a.g.e., 44.

söylemek mümkünken, ellerinin ve tekniğinin skolâstik ve hatta her fırsatta eleştirmekten geri durmadığı Aristotalesçi olduğunu bile söylemek mümkündür. Dolayısıyla Hobbes'un bazı yönlerden kısmen geleneksel olduğunu bile ileri sürebiliriz. Hobbes'un tüm felsefesi incelenirse, onun, temelde Ortaçağ felsefesi, Hıristiyanlık ve İncil temelli olduğu görülür. Bu açıdan Hobbes'un teorisinin, onun dönemindeki siyasal düşüncelerin hiçbirisiyle ilişkili olmadığı fikri (194), bir yönüyle doğrudur, çünkü Hobbes, Rönesans yazarları gibi, kendi dömnemindeki görüşlere değil, antik Yunan ve Roma dönemindeki düşünürlere gönderme yapmayı tercih etmiştir.

17. yüzyıl başında önce Grotius ve daha sonra Hobbes'la modern siyaset felsefesi iki anahtar kavram çevresinde oluşmuştur: Doğa durumu ve toplum sözleşmesi. İnsanı önce doğal koşullarda tasarlayan teorisyenler, şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir: Siyasal durumlar, tam bir eşitliğin hüküm sürdüğü durumdan yoksundurlar, dolayısıyla doğal bir bağlılık yoktur ve insan doğal olarak siyasal bir hayvan (zoon politicon) değildir. Daha sonra, insanları bu tür kurumlar kurmaya iten ve bunları meşrulaştırabilecek nedenleri arayan teorisyenler, siyasal bağlılığın ancak uzlaşmayla olabileceğini kanıtlamak için doğal eşitlik tezine dayanırlar ki, toplum sözleşmesi de buradan doğar (195). Doğa durumu, 17. yüzyıl siyasal düşüncesinin zorunlu teatral özelliklerinden biridir. Bazen bu, hükümetlerin ortaya çıkmasından önce insanların bulundukları yol olarak düşünülmüş; bazen de, yalnızca beşerî durumun gerçekliklerini anlamamıza yardım eden rasyonel bir kurgu olmuştur. Bunu destekleyen öğelerden birisi, Avrupa dışına özellikle Amerika'ya sömürgeci yerleşim merkezleri kurmak için gidip dönen seyyahların anlattıkları deneyimlerle makul kılınan bir mit haline gelmişti (196).

Hobbes, merkezî bir egemen gücün çevresinde örgütlenmiş toplumsal-siyasal düzenin gerekliliğini göstermek amacıyla, devletin bulunmadığı bir insanlar kalabalığı durumunu tasarlar ve bunu "doğa durumu" olarak

---

(194) Quentin SKINNER : "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays (New York, 1972), 109.
(195) Jean Fabien SPITZ : "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", 262.
(196) K R. MINOGUE: Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik..., 65.

adlandırır (197). Hobbes'la birlikte siyaset felsefesinin temel bir başlığı hâline gelen doğa durumu kavramı, ondan önce, siyaset felsefesinden çok Hıristiyan teolojisinde kullanılmaktaydı. Hıristiyanlıktaki bu öğretiye göre doğa durumu, günahkârların affa uğramaya başladığı durumdan ayrıştırılmakta ve saf doğa durumu ve günahkâr doğa durumu olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Hobbes, bu ikili alt bölünmeyi ortadan kaldırmış, günahların affa uğradığı durum da sivil toplumla özdeşleştirmişitir. Böylece Hobbes, günaha saplanma (Fall) olgusunu değilse de, bunun önemini reddetmiş, buna uygun olarak da, doğa durumunun eksik veya bozukluklarına karşı çare olarak tanrısal lütfa değil iyi bir yönetime ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür (198).

Buna bağlı olarak, Hobbes'a göre, doğa durumu, insanlığın doğal durumu, herkesin herkese karşı olduğu karşılıklı savaş durumudur. Doğa durumu deyiminde, öncelikle, doğa kavramıyla neyin anlatılmak istendiğini ortaya koymak gerekir. Doğa, burada, insan eliyle yapılan, insan yapısı şeylerin (beşerî yapı) zıddı bir durumu, bu tür şeylerin olmadığı bir durumu ifade eder. İlk kez Yunanlılar tarafından keşfedilen ve felsefenin de ilk teması olan doğa kavramının işaret ettiği şey, insan ürünlerinin yapımına kılavuzluk eden bilgidir. "Yapma" olan şeyler, bu nedenden dolayı, "doğal şeyler değil, "doğa"nın kılavuzluğu ile bir sanattan dolayı var olan şeylerdir (199). Ancak, Hobbes'un tasarladığı doğa durumunda, insanların, elbiseleri, evleri ve kesinlikle de silahları vardır. Esas olarak onların mahrum oldukları tek "yapma" şey, ya bir sözleşme ya da siyasal sonuçlar doğuran bir toplumsal anlaşmayla kurulan siyasal *"kurum"*dur. Elbette ki böyle bir ortamda yüksek bir teknoloji düzeyi de yoktur, fakat bu durum, doğa durumunun temel bir parçası olmaktan çok, bir sonucudur. Hobbes'un doğa durumunda neyin var olduğu tartışılmakla birlikte, neyin var olmadığı açıktır: Devlet (200).

Daha önce belirtildiği gibi Hobbes, devlet kurma becerisinin sadece uygulamaya değil, aritmetik ve geometride olduğu gibi kesin kurallara bağlı olduğunu söyler, ancak yoksulların bu kuralları bulacak boş vakitleri yoktur,

---

(197) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: a.g.e., 188.
(198) Leo StRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 281.
(199) Nilgün TOKER: a.g.e., 13.
(200) Françoiis TRICAUD : a.g.m., 108.

boş zaman sahibi olan insanlar da onları bulmak için gereken merak veya yönteme sahip olmamışlardır (201). Bu tarzda bir siyaset felsefesi inşa etmeye çalışan ve kendisini siyaset biliminin kurucusu olarak gören Hobbes (202), öncelikle, insan doğasını analiz ederek anlatmaya çalışır. Matematiksel tümdengelim yöntemini kullanan Hobbes, çeşitli kesin hükümler ifade ederek insan doğasının nasıl doğa durumuna yol açtığını açıklama niyetindedir. Onun doğa durumu anlayışı da bir ölçüde insan doğasını açıklama amacını taşır. Zira Hobbes, doğa durumu kavramını (ya da modelini) en azından üç amaç için kullanır. İlk olarak, kendi psikolojik egoizmini sunmak ve geliştirmek için, ikinci olarak, herkesin herkese karşı savaş içinde olduğu bir durumdaki zorlukları ortaya çıkarmak için, üçüncüsü ve en önemlisi ise onu, sivil toplumun kuruluşunu haklılaştırmanın mantıksal bir aracı olarak kullanmak için (203).

(2) İnsan Doğası

Hobbes'un siyasal teorisi, onun insan doğası anlayışı üzerine kuruludur (204). *De Cive*'de Hobbes, siyasetin esas nihai temelini açık bir şekilde gösterdiğini belirtmiş ve bütün siyaset biliminin kökünün akılda değil tutkuda olduğunu, doğal hukukun, buna bağlı olarak da insanın tutkularının doğru anlaşılmasının, özellikle en temel tutku olan kendini koruma tutkusundan kaynaklanmasının gerekli olduğunu (205) belirtmiştir. Bunun için Hobbes, önce insan doğasını açıklamaya çalışır. Hobbes'un bilim anlayışı, onun insan doğası görüşünü de etkiler. İnsan doğası ona göre, sadece doğanın özel bir yönüdür ve en iyi, doğal dünyaya uygulanan aynı yöntemle anlaşılabilir. Hobbes, Leviathan'da aynı şekilde, siyasal teorisini, kendi siyasal evreninin merkezi olan birey yönünden açıklamaya çalışır. Hobbes'un temel ilgi alanı olan birey, toplumdan ayrı bir bütün, izole edilmiş bir varlık olarak ele alınır. Açıkça psikolojik bir temele sahip olan bu

---

(201) Thomas HOBBES: Leviathan, 154.
(202) Leo StRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 269.
(203) Vicente MEDINA : a.g.e., 12.
(204) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 28.
(205) R. GOTESKY : a.g.m., 303–304.

izolasyonun kökeninde üç temel güdü vardır. Birinci güdü, bütün bireyler, ahlâktan bağımsız olarak bencildirler ve kendi hazcı arzuları ve fiziksel istekleri tarafından yönetilirler. Bunlar, zenginlik gibi sınırlı ve nadir bulunan mallarla ilgili rekabette olduğu gibi, bireylerin kişisel çıkarlarının içine yerleşiktir. İkinci güdü, insanlar, kendilerini ve mallarını korumak için diğerlerine karşı güç ya da üstünlük peşinde koşarlar. Bunun nedeni, Hobbes'un çekingenlik ya da diğerlerine güvenmemek olarak adlandırdığı şeydir. Üçüncü güdü, şan şeref arzusu, onları daha üstün görünür hâle getirecek olan diğerlerinde iyi izlenim bırakma arzusudur. Bu tutkular, insan zihnini yönetir ve iradî eylemleri tetikler. Fakat insanlar hareket etmeden önce, akıllarını kullanarak, bunun artılarını ve eksilerini tartarlar. Öyleyse akıl, insanların mutluluğu bulmasını sağlayacak tutkuların ya da iktidarı güvence altına alarak acıdan kaçınmanın rehberidir. Eğer tutkular, insanlara ne istediğini söylerse, akıl onlara bunu nasıl elde edecekleriyle ilgili pratik yolu gösterir (206).

İnsan doğasının arzu ve akıl olmak üzere iki ilkesinin var olduğunu söyleyen ve insan doğasıyla ilgili teorisini, benimsediği materyalizm çerçevesinde geliştirmeye çalışan (207) Hobbes'a göre insan ilk planda, hareket eden bir maddedir. İnsanın duyularla ilgili izlenimlerini, dışarıdaki şeylerin etkisinin sebep olduğu ve sonunda beyinde düşünceler dediğimiz hareketlere yol açan duyu organlarındaki hareketler olarak tanımlar. Hayal kurma, duyu organlarındaki ilk hareketlerden sonra zihinde var olan düşüncelerin farkında olmaktır, hafıza ise, bu düşüncelerin bir toplamıdır. Bütün bu faaliyetler, konuşma eylemi olmadan ortaya çıkmayacağından, konuşma dışındaki özellikler açısından, Hobbes'a göre hayvanların özellikleri insanlarınkiyle aynıdır. İnsanın istek ve arzuları sürekli yenilenir ve mutluluk, yalnızca tek tek arzuların yerine getirilmesinden oluşmaz, ayrıca gelecekte de bu arzuların tatmin olacağının garanti altına alınmasından oluşur. Öyleyse, mutluluk nihai bir amaç değildir, bir nesneden diğerine devam eden bir istek sürecidir. Bunun yanında, başka mutlak bir amaç daha vardır ki o da,

---

(206) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 151.
(207) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 144.

ölümdür, daha doğrusu ölüm korkusudur. Ölüm korkusu, bir mutsuzluk nedenidir ve ölüm korkusundan uzak ve güven içinde olmak, mutluluğun zorunlu şartlarından biridir (208). Tutkular içinde en güçlüsü, ölüm korkusu, özellikle de, başkası tarafından şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusudur. Bu durumda en iyi kılavuz doğa değil, doğanın düşmanı olan ölümdür. Hobbesçu düşüncede bu korku, şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu, kendisini, doğal arzuların en güçlüsü ve en temeli olan kendi varlığını koruma arzusu olarak ortaya koymaktadır (209).

Ölüm korkusu, bundan dolayı Hobbes'un siyasal felsefesinde temel bir yere sahiptir. Hobbes'a göre, insanı diğer hayvanlardan ayıran en temel fark, insanın ölümlü olduğunun farkında olmasıdır. İnsan, öleceğini bilen yegâne ölümlü varlıktır. Bu farkındalığın sonucu, değişmez bir endişedir. Bununla birlikte insan, yalnızca ölümden korkan bir varlık değil, aynı zamanda hemen ve burada ondan kaçınmaya çalışan ve kendisini, korktuğu kötü şeylere karşı gelecekte güvenlik içinde hissedeceği yolları arayan bir varlıktır. İnsan, sadece güvenlik içinde olmanın yolunu bulmaya çalışmaz, aynı zamanda kendini güven içinde hissetmenin yolunu araştırır (210). Bundan dolayı doğa durumunda gücü ve iktidarı azamileştiren bireylerin, bunu yapmalarının nedeni, ne iktidarı çok sevmeleri ne de faydalarını pozitif yönde azamileştirme arzularıdır. Bu izole edilmiş bireylerin esas amacı, faydalarını artırmak değil, ölüm tehlikesini azaltmaktır (211). *De Cive*'de Hobbes'un belirttiğine göre, doğa durumunda doğa hakkına sahip olmak şu gözlemle başlar :

> *"Her insan kendisi için iyi olanı isteyip, kötü olandan kaçındığı için, fakat en başta doğal kötülüklerin en kötüsü olan ölümden kaçındığı için;*

---

(208) Samuel MINTZ : a.g.e., 30-31.
(209) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 278–279.
(210) Peter J. AHRENSDORF : "The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy", American Political Science Review, 94, 3 (September 2000), 581.
(211) Alan RYAN: Hobbes and Individualism, Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford 1990), 93.

aşağı yuvarlanan bir taş karşısında yaptığından daha az olmamak üzere, belli bir doğal dürtüyle o da bunu yapar" (212).

Hobbes'a göre bu nedenden dolayı, her birey bir yandan, şu andaki arzularını yerine getirmeye çalışan bir yandan da gelecekte de bu arzularını yerine getirecek araçları temin etmeye çalışan, tümüyle kendi çıkarının peşinde bir varlıktır (213) ve yine insan doğal olarak anti sosyaldir, yani doğuştan toplumsal değildir ve bir diğerinin düşmanıdır (214). Bu görüşlere dayandığı için, Hobbes'un felsefesinin, herkesi çıkarcı sayan kötümser bir düşünce olarak tanımlanan sinik (cynic) bir karaktere sahip olduğu söylenmektedir.

Siyasetin temeli, Hobbes'a göre, analitik olarak toplumların gözlemlenmesinden çıkarılan ama aynı zamanda herkesin kendi deneyimiyle çıkardığı insanî tutkulardır, öyle ki, insanın ihtiyaçlarından bile siyasetin biçimi çıkarılabilir (215). Bütün insanların yalnızca kişisel çıkarı amaçladığını ve buna göre davrandığını öne sürmesi nedeniyle Hobbes, genellikle psikolojik egoist olarak tanımlanır. Onun üzerine bütün yorum yapanların kabul ettikleri gibi, Hobbes, öncelikle barış içinde bir toplum kurmayı ve sürdürmeyi amaç edinmiştir. Barışa ve devlete karşı en büyük tehdidi iç savaş olarak görmüş ve siyasal teorisini, iç savaş tehdidini yok edecek olan egemenlik anlayışının geliştirilmesine ve savunulmasına adamıştır. Fakat Hobbes'a göre iç savaş, insanların bencilliklerinden ve kişisel çıkarlarından değil, neyin haklı neyin haksız olduğu konusundaki yanlış inançlardan kaynaklanmaktadır. Buna dayanarak, Hobbes'un insan doğasıyla ilgili kötümser bir anlayışa sahip olduğu, fakat bencil bir görüşe sahip olmadığı da ileri sürülmektedir (216). Hobbes'a göre bir iç savaşın, biri seküler, diğeri dinî olmak üzere iki nedeni vardır. İç savaşın seküler nedeni, seçkinleri eğiten üniversitelerin etkisidir.

---

(212) Bernard GERT : "Hobbes On Reason", Pacific Philosophical Quarterly, 82, 3–4, (September 2001), 251.
(213).Leslie STEVENSON : "Conceptions of Human Nature", Encyclopedia of Government and Politics, Edited by Mary HAWKKERSWORTH and Maurice KOGAN, Volume I, (London, 1992), 106.
(214) Philip COATES : "Wreaking Hobbes on Mankind", The Independent Review, 2, 1 (Summer 1997), 110.
(215) Michel MALHERBE : a.g.m., 369–370.
(216) Bernard GERT : a.g.m., 243.

Dinî neden ise, Presbiteryenler veya Püritenlerinin neden olduğu çatışmalardır. Hobbes, bu çatışmalara karşı düşünce geliştirirken, klasik cumhuriyetçilik ve Protestanlık gibi iki büyük doktrinden yararlanır (217).

İnsan doğasıyla ilgili eşitsizliğin kutsal temelini benimseyen mutlakiyet yanlısı birçok savunucunun yaptığından farklı olarak Hobbes, insanların zihin ve beden bakımından eşit olduklarını öne sürer (218). Hobbes'un bu yönde belirttiği hükümlerden biri, tüm insanların doğuştan eşit olduğudur. Ona göre doğal olarak insanlar bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından öyle eşit yaratılmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, bedensel güç bakımından zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür (219). Hobbes'a göre insanlar, doğal olarak bedensel ve zihinsel yeteneklerde eşittirler. Bu eşitlik, hiç şüphesiz tümünün aynı fiziksel güç ve çeviklik düzeyinde olmaları değil ama kabaca, bir bireyin belli bakımdan eksikliklerinin başka nitelikler tarafından dengelenebilir olması anlamında eşitliktir (220).

İşte bu yetenek eşitliğinden, insanların amaçlarına erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya çalışırlar. Herhangi bir kimsenin, başkalarına olan bu güvensizlikten kurtulabilmesi için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük bir kuvvet olmadığını görünceye kadar, zorla veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı egemenliği altına almasından başka çare yoktur ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olandan fazla bir şey değildir, onun için de buna cevaz verilebilir. Dolayısıyla, bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde arttırması gerekli olduğu için, buna da izin verilmesinin zorunlu olduğunu söyler.

---

(217) Pierre MANENT: An Intellectual History of Liberalism (Princeton, 1994), 23.
(218) William EBENSTAIN: a.g.e., 202–203.
(219) Thomas HOBBES: Leviathan, 92
(220) Frederick COPLESTON: İngiliz Görgücülüğü, Çev. Aziz YARDIMLI (İstanbul, 1991), 53.

Buradan yola çıkarak, insan doğasında rekabet, güvensizlik ve şan -şeref gibi üç temel kavga nedeni olduğunu söyleyen Hobbes, bunlardan rekabetin kazanç için, güvensizliğin güvenlik için, şan ve şerefin de şöhret için mücadele etmeye ittiğini söyler. Yine rekabet, egemen olmak için şiddeti kullanırken, güvensizlik, kendilerini korumak için, şan ve şeref ise, çeşitli aşağılamalara karşı şiddet kullanır (221).

Hobbes'un insan doğası anlayışı incelendiği zaman, büyük oranda Batı siyasal düşüncesini etkileyen önemli öğelerden biri olan Agustinus'un görüşleriyle paralellik arz ettiği de görülür. Hatta onun siyasal felsefesi dahi, devleti insanın günahkâr doğasının bir cezası olarak gören Agustinus'la paraleldir. Diğer maddeci Yunan filozoflarının tersine mantığını ve ahlâkî ilkelerini Hıristiyanlığa en yakın olarak kabul ettiği için, hepsinden üstün tuttuğu Platon'a sempati duyan (222) Agustinus'a göre, insanın doğal eğilimleri bir hiyerarşi içindedir. İlk sırada kendini koruma gelmesine rağmen, insanoğlu, diğer hayvanlardan daha yüksek eğilimleri nedeniyle ayrılır. Kendini koruma insan için, her şeyin ön şartı olarak önemlidir. İnsanın hakları listesinin en başında bu hak gelmelidir (223). Agustinus, bir doğa durumu olarak düşündüğü cennetten çıkış hikâyesine, kendi insan doğası ve siyasal toplum anlayışı teorisini geliştirmek için başvurur. Onun bu teolojisi, bireyin devlet ve toplumla ilişkisinde yeni bir proje teşkil eden siyasal topluma da temel teşkil eder. Cennet, bu teoride, devletin hiç olmadığı siyaset öncesi toplumu temsil eder. İnsan doğası masumdur, fakat özgür irade potansiyeli taşımaktadır. Günah işlemeyi ya da Tanrı'ya karşı çıkmayı da içeren insanın özgür iradesi, onu hayvandan ayıran farktır. Bu özgür irade, erdemli bir yaşam için de gereklidir. Fakat eğer birisi, kişisel çıkarını ya da açgözlülüğü seçerse, Tanrı'dan uzaklaşır. İyiyi ya da kötüyü araştırmak, sorumluluğu kişiye ait olan bireysel bir seçimdir.

---

(221) Thomas HOBBES: Leviathan, 93.
(222) Bertrand RUSSELL: Batı Felsefesi Tarihi 2, Ortaçağ, Çev. Muammer SENCER (İstanbul, 2000), 71.
(223) Lary ARNHART: Political Questions, Political Philosophy From Plato to Rawls (Illiniois, 1993), 190.

Agustinus'a göre bilgi ağacından elma yemesi için yılan tarafından baştan çıkarılmasının sonucu olarak İnsanın Cennetten düşmesi (Fall), özgür iradenin kötüye kullanılmasıdır. Bundan dolayı insan doğası, Tanrı'nın ışığı ve iyiliğinden kibir ve kendini sevmeye yönelir. Bu ilk irade eylemi, Agustinus için, en sonunda ölümle son bulacağını gördüğümüz ve hissettiğimiz insan doğasının bozulma sürecine sebep olur.

Cennetten düştüğü için, insanlar doğası gereği sosyal değildir. İnsanlar daha çok kendi çıkarını düşünür ve düzeni, itaati ve toplumsal işbirliğini zorla kurması için devlete ihtiyaç duyar. Devlet olmazsa anarşi ortaya çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle, ilk günah yüzünden Âdem ve Havva'nın cennetten çıkması, evrenin doğasında ve insanlıkta var olan ilk düzeni bozmuştur. Agustinus'a göre insan ırkı, ilk başta diğer türlerden daha fazla doğası gereği sosyaldi. Fakat ilk günahla birlikte iki devlet ortaya çıkmıştır ki, bunlardan biri Tanrı Devleti, diğeri de yeryüzü devletidir (224).

Görüldüğü üzere Hobbes'un insan doğasıyla ilgili anlayışı, neredeyse birebir Agustinus'tan alınmıştır. Hobbes da onun gibi, devleti, kötü olan insan doğasına bir çare olarak görmüştür. Hobbes, Agustinus'un gökyüzü devleti için öngördüklerini yeryüzüne indirmiş, sekülerleştirilmiş bir Agustinus teorisi ortaya çıkarmıştır. Fakat insan doğasındaki bozulmaya ilişkin dinsel kökenli eski düşünce, Machiavelli'de olduğu gibi Hobbes'ta da teolojik nedenlere dayanmaz. Bu kötümerlik, dinsel değil, tümüyle ruhsal (psikolojik) bir kötümserliktir (225). Agustinus'da olduğu gibi Hobbes'ta da devletin kuruluşunun temel sebebi, insanların doğru düzeni elde etmesini sağlamak değil, düzensizliği (anarşiyi) azaltmaktır. Bu bağlamda hükümetin görevi, iyi hayatın yükseltilmesi değil, en azından ilk günahın bazı etkilerinin azaltılması veya ortadan kaldırılmasıdır (226). İlk günah kuramının kabul ettiği temel, insan doğasının değişmez olduğudur. Âdem peygamberin ilk itaatsizliğinden beri geçerli olan bu teoriye göre, bütün insanlar, onun günahı ile lekelenmiştir. Dünyaya gelen her insan, yanılabilir bir varlıktır ve hayatı

(224) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 75-76.
(225) Alessandro Passerin D'ENTREVES: "Devlet Kavramı", 203.
(226) R. A. MARKUS : "Latin Fathers", The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.1450, 110.

boyunca ahlâka aykırı yollara sapacaktır. Bu bakış açısına göre, toplumsal kurumlar, insan karakterinin belirleyicisi olmaktan çok, insan doğasının yansımasıdırlar. İnsanın kötü karakteri, plan ve programlarla yok edilemez olduğu için, yapılacak en iyi şey, bu kötülüğün en istenmeyen sonuçlarını, siyasal otoritenin araçlarıyla kontrol altına almaktır (227). Bu çerçevede Hobbes, kibir ve gurura karşı çözümü de Agustinus'tan alır. Agustinus için, sadece her şeye kadir olan Tanrı'ya kayıtsız şartsız tâbi olma, kendi çabalarının huzur ve güvenlik kaynağı olduğunu düşünen insanların kibrini sınırlayabilir. Bunun yerine Hobbes için kibir sorunun çözümü ise, doğrudan Tanrı'ya değil, efsanevî özelliklere sahip seküler bir figüre (egemene) bağlanılmasında yatar. Savaş ve isyanın kaynağı olarak kibrin bu üstün rolü karşısında, Hobbes'un İncil'den devlet imgesini, bütün gurur oğullarının kralı, yıldırıcı bir deniz canavarı olan bir Leviathan olarak alması da, rastlantısal değildir (228).

(3) Doğa Durumu

Hobbes'un insan doğası ile ilgili görüşlerini öne sürmesinin nedeni, devletin olmadığı bir ortamda insan doğasının nasıl bir sonuca yol açacağını göstermektir. Hobbes'un insan doğasından yola çıkarak tasarladığı doğal insan kısaca, apolitik, amoral (immoral değil) ve kendi güç arzusu ile ölüm korkusu arasındaki gerilimin farkında olan kişidir (229). Hobbes'un doğa durumu tasviri, felsefe tarihinde belki de en meşhur siyasal kâbustur (230). Hobbes'a göre devletin olmadığı böyle bir doğa durumunda herkes herkesle savaş halinde olacaktır. İnsanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman sürecinden oluşur. Bu doğa durumunda

---

(227) Andrew HACKER: a.g.e., 29–30.
(228) Gabriel L. NEGRETTO: "Hobbes' Leviathan. The Irresistable Power of Mortal God", Analisi e Diritto, (2001), 181.
(229) B. T. TRAINOR : "The Politics of Peace: The Role of Political Covenant in Hobbes's Leviathan", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 623.
(230) K. R. MINOGUE : "Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik Felsefesi", 66.

çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir, dolayısıyla toprağın işlenmesine de, denizciliğe de, deniz yoluyla ithal edilecek malların kullanılmasına da, rahat yapılara da, fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeylere de, yeryüzü hakkındaki bilgiye de, zaman hesabına da, sanata da, yazıya da ve en önemlisi topluma da yer yoktur. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesinin olduğu bu durumda insan hayatı yalnız, yoksul, vahşi ve kısa olacaktır (231). Hobbes ayrıca, doğa durumunda herhangi bir adaletsizlikten söz edilemeyeceğini söyler, çünkü Hobbes, adaletsizliği, "sözleşmelerin yerine getirilmemesi" olarak tanımlar ve sözleşmeler ise, onları buna zorlayacak tanımlanmış bir güç veya otorite olmadan bağlayıcı değildir (232). Hobbes, buradan ünlü çıkarsamasını yapar ve *"kılıçsız sözleşmeler, sadece sözden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez"* (233) der. Herkesin herkese karşı olduğu doğa durumunda, herkesin herkese, başkasının bedenine bile her şeyi yapma hakkı vardır. Böylece, herkesin her şeye karşı doğal hakkı sürdükçe, hiç kimse güvenlik içinde değildir.

Çünkü doğa durumu, herhangi bir kurumsal yapının olmadığı durumdur. Böyle bir yapıyı ortaya çıkarmak için, doğa durumunu sivil topluma dönüştürmek gerekir. Peki, insanlar doğa durumundan nasıl çıkarlar ve sivil toplumu nasıl oluştururlar? Hobbes'a göre, diğer yaratıklardan farklı olarak, insanların sözleşmeye dayalı olan yapay mutabakatlarını değişmez hale getirmeleri için gerekli olan şey, ilk olarak onları korku içinde tutacak, onların eylemlerini ortak çıkara doğru yönlendirecek bir Ortak Güç oluşturmalarıdır (234). İnsanları korku altında tutmak için de, yönetici konumunda olan bir egemen gereklidir. Bir siyasal beden (body politic) olarak sürekli ve üstün olma özelliklerini taşıyan (235) Hobbes'un egemeni oluşturma süreci, iki aşamadan oluşur. Birincisi, herkesin bir diğer kişiyle sözleşme yapmasıdır. İkincisi de, herkesin bir kişiyi veya grubu yetkilendirmesidir. Yetkilendirme

---

(231) Thomas HOBBES : Leviathan, a.g.e., 94-95.
(232) Vicente MEDINA : a.g.e., 14.
(233) Thomas Hobbes, Leviathan, 127.
(234) Thomas Hobbes, Leviathan,129.
(235) Patricia SPRINGBORG : "Leviathan, The Christian Commonwealth Incorporated", Political Studies, 24, 2 (June 1976), 173.

(authorization), sözleşmenin içeriğini sağlar; her bir kişi, bir diğer kişiyle bir diğer kişi veya grubu, bu kişinin yaptığı davranışlar kendisininmiş gibi muamele etmek üzere yetkilendirmek için sözleşme yapar (236). Hobbes'a göre, egemen, kollektif bütünle sözleşme yapmış olamaz, çünkü kollektif bütün, ancak sözleşmeyle birlikte var olur ve aslında yalnızca sözleşmenin yapılmış olmasından dolayı var olur. Uyruklarla yapılan sözleşme bu nedenle, tek başına geçersizdir.

Hobbes'un bu açıklaması, bazılarına çok makul görünürken, bazılarına da oldukça akıl dışı görünmektedir, ama çoğunlukla, neyin kastedildiği ihmal edilmektedir. Doğa durumunda korunma araçları yoktur ya da büyük ihtimalle yoktur. Bundan dolayı, insanlar kendilerini bu araçlar nedeniyle rekabet içinde bulurlar. Bu düzensiz çatışma, daha yaygın olan başka bir çatışmaya neden olur, çünkü herhangi bir insanın kendisini güvende hissetmesini sağlayacak makul bir yol yoktur. İnsan, muhtemelen güç kullanarak ya da çeşitli hilelerle ellerinden geldiğince diğer insanlara, kendisini tehlikeye atacak başka büyük bir güç kalmayıncaya kadar diğer bütün insanlara hükmetmeye çalışır. Böylece Hobbes'a göre her bir insan, kendisinin hayatta kalmasını sağlayacak en büyük şansın, korunmak için gerekli olan araçlar için yapılan rekabette üstün olduğunu garanti altına alana kadar, olabildiğince diğer insanları tahakküm altına almak olduğunu fark eder ve bu düşünceye dayalı beklenti nedeniyle de sınırlı bir rekabet, evrensel bir çatışmaya dönüşmeye başlar (237). Böylece doğa durumu, "iki ya da daha fazla sayıda insanın çıkarlarının kısmen de olsa çatıştığı şartlar altındaki rasyonel davranışlarıyla ilgili çatışma teorisini ifade eden çok taraflı bir oyun teorisine" (238) dönüşür. Diğerleri ne yaparsa yapsın, herkesin en faydalı işi, savaş olmaktadır. Diğerleri barışçı bir şekilde davranışta bulunurlarsa, o halde o egemendir, yönetendir, yok eğer diğerleri savaşçı bir şekilde davranırlarsa, o zaman kendini savunur. Fakat, ortaya çıkan sonuç olan evrensel savaş, bütün taraflar için zarar vericidir. Evrensel barış ise, herkese hayatta kalmak

---

(236) David GAUTHER : "Hobbes's Social Contract", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990), 134.
(237) David GAUTHER : a.g.m., 127.
(238) Atilla YAYLA: Siyasi Düşünce Sözlüğü, 117.

için daha iyi bir şans verecektir, böylece herkes umulandan daha önce, daha iyi bir ortama kavuşacaktır (239). Hobbes için doğa durumundaki bu savaş, olumsuz dahi olsa, iki ya da daha fazla sayıda insanın iradeleri arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Kendisiyle ilgili neyin iyi, arzu edilir veya makul olduğu konusunda karar verme kapasitesi ve hakkına sahip olan birisi, savaşmayı tercih ettiğinde, diğer kişinin benzer hak ve kapasitesiyle çatışma içine girecektir. Buna bağlı olarak savaşın nihaî sebebi, dinsel veya ekonomik özel bir "şey" ya da "madde" değildir, fakat her bir kişinin, grupla ya da kalabalıkla ilişkisinde neyin kendisine ait olduğuna ve onun nasıl korunacağına karar verirken sahip olduğu haklardır (240). Dolayısıyla Hobbes'un doğa durumu, aynı zamanda entellektüel ve fiilî bir anarşi durumuna (241) tekabül etmektedir. Hobbes'a göre anarşi, insan doğasının zorunlu bir sonucu değil, daha çok belirli bireylerin "yanlış kanaatlerinin" rastlantısal bir sonucudur.

Doğa durumu teorisinin kullanılmasının genel olarak iki tür zorluğu içinde barındırdığı söylenir ki bu, Hobbes'un doğa durumu için de geçerlidir. İlk olarak, Eğer doğa durumu, arzulanan bir durumsa, zorluk, insanların darağacını ve vergi toplayıcılarının sertliklerini seçerek o durumu neden tümüyle terk ettiklerini açıklamakta yatar. Diğer yandan, eğer arzu edilmeyen bir durumsa, zorluk, insanların ondan kaçmak için bir anlaşma yapmaya yetecek kadar uzun barış süresi içinde nasıl bir araya gelebildiğini keşfetmektir (242). Hobbes'un tasvir ettiği bu durum, anlaşıldığı kadarıyla, insanlar birbirleriyle sürekli savaş halinde oldukları için, anlaşma ve sözleşme yapmaya da uygun bir ortam değildir. Hobbes'un 1640'larda, henüz iç savaş başlamadan önce yazdığı ve sivil toplum öncesi durumu, "saf doğa içinde bulunan insanların" bulunduğu ortam olarak tanımladığı *Elements of Law*'da Hobbes, doğa yasalarını sayarken, birinci olarak *"barış ortamına giren herkese, diğer insanlarla yaptıkları sözleşmeyle elde ettikleri hakları verilir"* diyerek belirttiği yasa, herkesin herkesle savaşı görüşüyle oldukça zor

(239) David GAUTHER : a.g.m., 127.
(240) Murray FORSYTH : a.g.e., 41.
(241) S. M. OKIN : "The Sovereign and His Counsellors'": Hobbes's Reevaluation of Parliament", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 793.
(242) K. R. MINOGUE : a.g.m., 65.

uyuşan, geçerli ve saygı duyulan yasaların barış yapılmasından önce var olduğunu ima ettiğini Goldsmith vurgulamaktadır (243).

Hobbes, doğa durumunda her bireyin "doğal hak"ka (jus naturale) sahip olduğunu açıklar ki bu hak, kendi doğasını, yani 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 yapma özgürlüğüdür (244). De Cive'de Hobbes, aynı şekilde "hak"kı, her bir kişinin doğru akla göre doğal özelliklerini kullanma özgürlüğü şeklinde tanımlar (245). Fakat Hobbes için yalnız bir tek doğal hak vardır, o da her ne pahasına olursa olsun, kişinin kendi hayatını korumasıdır (246). Bu durumda her birey eğer doğal hakkını kullanır, hayatını koruyacağını düşündüğü her şeyi harfi harfine yaparsa, sonuç, bir savaş durumu olacaktır. Oysa savaş durumu, kişinin kendisini korumasına yardım edecek bir durum değildir. Bu durumda, doğal hakkı kullanmak, kendini korumayı güvence altına almaya yeterli bir araç değildir (247). Çünkü, Hobbes'a göre, hiç değişmeyen sürekli bir savaş içinde bulunan doğa durumundaki insanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç altında yaşamadıkları sürece, herkesin herkese karşı savaş içinde olduğu o durumun içinde olacaklardır ve herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da böyle bir ortamda doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer olmadığı için, hiçbir şey adalete aykırı olmayacaktır. Zira, genel bir gücün olmadığı yerde yasa olmayacak, yasanın olmadığı yerde bireysel değil toplumsal bir özellik olan adaletsizlikten bahsedilemeyecektir. Oysa ortada bir savaş durumu vardır ve cebir ve hile savaşta en büyük erdemdir. Ayrıca, doğa durumunda mülkiyet, egemenlik, *benim*, *senin* ayrımına da yer yoktur ve herkes sadece eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahiptir (248).

Böyle sürekli bir savaş durumunda ise, insanlar, çalışmalarının ürünlerinin başkaları tarafından ellerinden alınmayacağından da emin

---

(243) François TRICAUD : a.g.e.,108-109.
(244) Thomas HOBBES: Leviathan, 96.
(245) Thomas HOBBES: De Cive or The Citizen, 27–28.
(246) Vicente MEDINA : a.g.e., 11.
(247) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 29.
(248) Thomas HOBBES: Leviathan, 96.

değillerdir. Bu nedenle de doğa durumunda tarım, zanaatlar, kültür ve uygarlık da yoktur. Bu güvensizlik ortamından kurtulmak için, başkaları üzerinde egemenlik kurmaktan başka yol yoktur. Başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışmak ise, savaşı doğurur. Hobbes'un *De Cive*'deki ünlü ifaedesine göre, sivil toplumun bulunmadığı bu doğa durumunda "insan insanın kurdudur" (*homo homini lupus*), herkes herkesle savaş hâlindedir (249). (Hobbes, *De Homine*'de de, "açlık işkencesi altındaki insan, insanın kurdudur" der) (250). Hobbes, devletin ortaya çıkışını, doğa durumundaki bu güvensizlik ortamından kaynaklanan güvenlik ihtiyacına bağlar. Bunun için ona göre devletin amacı ya da varlık sebebi, bireysel güvenliktir. Sextus Empiricus, Eski İran'da bir kral öldüğü zaman halkı beş gün kralsız veya kanunsuz bırakmanın o ülkede âdet olduğunu yazmıştı. Bu, şunu göstermek içindi: yağmacılık, ırza geçmeler ve katletmeler son bulduğu zaman, geride kalanlar, siyasî bir otoriteden mahrum yaşamanın ne dehşetli bir şey olduğunu kendi tecrübeleriyle öğrendiklerinden, yeni krala sarsılmaz bir sadakatle bağlı kalacaklardı. Hobbes da, kendi psikolojik varsayımlarından dersler çıkarıp, insanların çıplak doğadaki durumlarının nasıl olacağını canlı tasvirlerle göstererek aynı sonuca varmaya çalışmaktadır (251).

Sonuç olarak, doğa durumundaki herkes, eşit olarak başkalarının elinde olan bir ölüm korkusu içinde yaşarlar. Herkes güvensizlik içindedir, çünkü ortak bir güç, bir devlet yoktur. Fakat bu durumda da açık bir ironi vardır. Sınırsız hakka sahip olan insanlar, hiçbir şey yapmaktan hoşlanmadıkları bir durum içindedirler. Bu hoşlanmanın var olması için güvenliğin ön şart olarak var olması gerektiği var sayılmaktadır ve güvenlik, özgürlükle uyumlu değildir (252). Hobbes, insanın doğa tarafından içine koyulduğu bu olumsuz, kötü durumundan akıl ve duygularını kullanarak çıkabileceğini söyler. Böylece, insanları bu kötü durumdan barışa yöneltecek olan bazı duyguların varlığından bahseder ki, bunlar; ölüm korkusu, rahat bir

(249) Alâeddin ŞENEL: a.g.e., 411.
(250) Michel MALHERBE : a.g.m., 371.
(251) J. W. N. WATKINS: "Thomas Hobbes (1588–1679)", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Editör: Maurice CRANSTON, Çev. Nejat MUALLİMOĞLU (İstanbul, 1995), 57.
(252) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 155.

hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umududur. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir ki, bunlara "doğa yasaları" denmektedir (253).

Doğa yasaları, böylece insanların aklı sayesinde kurulan barış şartlarını belirler. Buna göre, bir toplumda yaşayan insanların korunmasının yolu olarak, barışı emreden ve sadece uygar toplumları yani örgütlü toplumları ilgilendiren doğa yasaları, toplumun ve kararlı bir hükümetin kuruluşu için gereken bütün koşulları içerir (254). Siyasal teorisini temel olarak görev teorisi üzerine inşa eden Hobbes'un doğa durumunda egemen olan doğa yasaları, Tanrı'nın emirleri gibi süreklidirler, değişmezler ve aklını doğru şekilde kullanan bütün insanları, sanki her şeyi bilen bir varlığın uyruklarıymış gibi bunlara uymaya zorlarlar (255). Hobbes'un sisteminde sözleşmelere sadık kalmak, bütün insan yapımı yasalardan önce gelen doğa yasasından kaynaklanır.

Bu düşünce, tam olarak geleneksel ve çoğu düşünür için problemsiz bir görüştür. Fakat Hobbes'un bakış açısına göre bu anlayış, onun doğa durumu görüşüyle ilgili önemli sorunları dile getirir. Eğer doğa durumundaki bütün sözleşmeler bağlayıcıysa, buna bağlı olarak insanların mülkiyet kurumunu kurmaları ve hayatlarını düzenleyecek kuralları benimsemeleri mümkündür. Bununla birlikte Hobbes, doğa durumunda bir anarşi ortamının var olduğunu ve mülkiyetin olmadığını ileri sürer. Yine, eğer doğa durmunda bağlayıcı bir sözleşme yapılamazsa, doğa durumundan çıkmak mümkün olmayacak demektir (256). Hobbes, bunu açıklamak için burada, neredeyse onun bütün siyasî felsefesinin temel dayanağı olan "birinci ve ikinci doğa yasası" dediği doğa yasalarından iki temel yasayı ortaya koyar. *"Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması; bunu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği"* ilkesinden, birinci doğa yasası olan barışı aramak ve izlemek çıkar.

---

(253) Thomas HOBBES: Leviathan, 96.
(254) Yıldız KARAGÖZ : a.g.e., 60.
(255) W. H. GREENLEAF : "Hobbes: The Problem of Interpretation", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays, Edited By Maurice CRANSTON and Richard S. PETERS (New York, 1972), 13.
(256) Johann P. SOMMERVILLE :a.g.e., 54.

Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak olan ikinci doğa yasasından da, *"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"* olan ikinci doğa yasası çıkar. Herkesin elindeki haklarından bir kısmından vazgeçmedikçe barışın elde edilemeyeceğine dair bu yasayı da Hobbes'un, doğa yasalarının özeti olarak gördüğü İncil'in, *"başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap"* kuralının aynısıdır. Fakat bunun yanında üçüncü bir doğa yasası daha vardır, o da, insanların yaptıkları sözleşmeleri yerine getirmeleri gerektiğidir (257). Bu doğa yasası, insanların nasıl olup da doğa durumunun içindeyken, bir sözleşme yaparak bu kötü durumdan çıktıklarının açıklamasını verir. İçerik bakımından Hobbes'un doğa yasalarının şu düşüncede odaklandığını söyleyebiliriz: Canın korunması karşısında barış ve işbirliğinin faydası, şiddet ve genel rekabetten daha büyüktür. Barış, karşılıklı işbirliğini gerektirir. Kişi, insan doğasının yasası gereği, kendi güvenliğini kazanmaya çalışmalıdır. Eğer insan, bu güvenliği tek başına almaya veya yapmaya çabalarsa, o zaman, insanın kendisini bu amaca götüreceğini sandığı her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bu durum, Hobbes'un da kabul ettiği gibi, "hak" sözcüğünün tamamen mecâzi anlamda kullanılmasıdır. Gerçekte söylenmek istenense, yasal veya ahlâkî anlamda ortada herhangi bir hak olmadığı için, ancak amaç ve araçların akıllı bir biçimde düşünülmesinin insana, herkesin elde etme umudu olduğu sürece barış için çalışması gerektiğini gösterdiğidir. Onlar aynı özgürlüğü bağışlamadığı halde başkalarına özgürlük tanımak yıkım olacağından, pratik amaçlar bakımından bu yasanın tüm ağırlığını *"başkaları da kendisi gibi düşündüğünde"* şartı taşımaktadır. Böylece toplum olmanın ilk şartını, "karşılıklı güven ve antlaşmalara bağlı kalmak" oluşturmaktadır (258).

Sözleşme olmadan adalet veya adaletsizlik, doğru veya yanlış diye bir şey yoktur ve şu açıktır ki, sözleşmelerin geçerli olmasının şartı, insanları sözleşmelerine uymaya zorlayacak yeterince kuvvetli bir gücün var olmasıdır.

---

(257) Thomas HOBBES: Leviathan, 97–106.
(258) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 146–147.

Üçüncü doğa yasası, sözleşmelerin güvence altına alındığı bir sivil toplumun kurulması için emredici bir zorunluluk yükler. Kısaca, bu doğa yasalarına göre, egemenliğin ve siyasal toplumun kurulması zorunludur. Ahlâk (morality) da ancak; sözleşmeleri, var olabildiği tek yer olan sivil toplumda güvence altına alacak ve zorlayacak güçten sonra ve sadece bu gücün kurulmasından sonra var olabilecektir. Çünkü Hobbes'a göre, doğa durumunda ahlâkî kavramların yeri yoktur. Eğer insanlar, doğa durumunun kötülülüğünden kaçınmak ve uzak durmak istiyorlarsa, onları doğa yasalarına uymaya zorlayacak yeterince güçlü genel bir gücü (iktidarı) kurmak zorundadırlar (259).

Bunun için Hobbes'a göre devletin amacı, bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler hâlinde yaşarken kendilerini tâbi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek, yani insanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle, ahitlerini yerine getirmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirli bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan savaş durumundan kurtulmaktır (260). Bunun için yapılacak olan sözleşme, sadece bireyler arasındadır. Egemen, sözleşmenin tarafı değildir. Hobbes için sözleşme, egemen dışında bütün insanların, bütün güçlerini kullanmayı terk edeceklerine ve bundan dolayı bu şekilde oluşturulan egemenin, uyruklar tarafından engellenmeden tüm gücünü kullanmasına izin vereceklerine dair eşzamanlı olarak yapılan bir anlaşmadır (261).

Bireyleri doğa durumundan çıkarıp sivil toplumu oluşturacak olan kurucu sözleşmede dört aşama olduğunu görüyoruz: 1- Bireylerin güçlerinin devredilmesi, 2- Yönetilmeye rıza göstermek, 3- Hakkın devredilmesi, 4- Bir egemenin oluşturulması.

Kurucu sözleşme, Hobbes tarafından doğa durumunda, bireyler arasında gerçekten bir sözleşme yapıyorlarmışçasına sözleşme yapmaları

---

(259) Vicente MEDINA : a.g.e., 16.
(260) Thomas HOBBES: Leviathan, Çev. Semih LİM (İstanbul, 2001), 127.
(261) Williamson M. EMERS : "Social Contract: A Critique", Journal of Libertarian Studies, 1, 3 (1977), 187.

olarak tanımlanmıştır. Hobbes bu kurucu sözleşmenin, onaylamak ve rıza göstermekten öte bir şey olduğunu belirtir (262). Çünkü bu, bir yetkilendirme ve dolayısıyla yetki devretmedir. Hobbes'un belirttiği şekliyle bu sözleşmenin tanımı, bir yandan güç devretmeyi, diğer yandan yönetilemeye rıza göstermeyi, bir diğer yandan da, hak devretmeyi içermektedir.

Yönetilmeye rıza gösterme, geleneksel olarak, "halk"la "yönetici" arasındaki bir anlaşmaya bağlanmıştır. Fakat Hobbes, bu tür bir rıza göstermekten bahsetmez, çünkü doğa durumunda "halk" olarak adlandırılacak bir grup yoktur. Bunun için, Hobbes'un kurucu sözleşme anlayışı, sadece pasif bir kabul etme veya bir kişinin diğer bütün herkesi yönetme hakkına rıza göstermekten fazla bir şeydir. Kurucu sözleşme, bir devretme eylemini içerir ve aynı anda bu devretmeden yararlanan tarafı da meydana getirir. Yeni bir taraf olarak egemeni ortaya çıkarmak suretiyle, sözleşmenin taraflarından her birinin iradeleri, bu yeni tarafın iradesinde birleşir. Bu öyle bir oluşturmadır ki, bir kere oluşturulduktan sonra, bir daha bozulmamalıdır. Devretmek, geri dönülmez bir eylemi ima ettiği için, devredilen şey, bir daha geri alınamaz.

Doğa durumundaki bu kurucu sözleşme, devredilen güçlerin yönetilmeye rıza göstermeleri ve karşılıklı hak devrinin birleşmesinden oluşur. İnsanları doğa durumundan çıkarıp sivil topluma sokan üçüncü unsurdaki temel özellik, her bir bireyin bir diğeriyle yaptığı devretme eyleminin, karşılıklı olmasıdır. Bireylerin güçlerini devretmeleriyle eş zamanlı olarak, sözleşme yapan tarafların güçlerini bir kişiye veya bir insanlar topluluğuna (heyete) devretmeleriyle yapay bir güç oluşturulur (263). Bu devretme eylemi, tamamen gönüllü ve rızaya dayalı bir eylemdir. Hobbes'ta, bütün sözleşmelerin özünü, o sözleşmeyi yapanların iradeleri oluşturur (264). Toplum sözleşmesindeki hak devri de, iradeye ve gönüllü eylemlere dayanır. Hobbes'un, yönetilenlerin yükümlülükleri kadar yöneticilerin otorite ve

(262) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.
(263) L. MAY : a.g.m., 563.
(264) Thomas HOBBES: Leviathan, 326.

meşruluğunu rızaya ve gönüllü anlaşma üzerine kurması (265), kralcılar cephesine göre çok sıkıntı vericiydi. Çünkü, hükümetlerin köken olarak demokratik özellik taşıdığı şeklindeki teori, büyük oranda, iç savaş döneminde parlamento yanlısı propaganda yapanları da içeren mutlak monarşi eleştiricilerinin teorileriydi. Onlar, bu görüşten yola çıkarak, kralların güçlerini en başta egemen olan halktan aldığını ve istediklerinde yöneticileri olan kralın iktidarına sınırlar ya da şartlar koymanın halk için mümkün olduğunu ileri sürüyorlardı. Kralın halkın temsilcisi olması fikri, onu hesap sorulabilir yapmaktaydı. Kralın her bireyden üstün, fakat tüm devletten aşağı olduğu görüşü, çoğunlukla parlamentocu büroşürlerde yer alan fikirlerdi (266). Bu görüş, aynı zamanda doğal eşitsizlik anlayışını da reddettiği için, kralcıların eleştirlerine muhatap oluyordu. Bunların en başında yer alan Sir Robert Filmer'a göre kral, uyruklarıyla eşit değildir, çünkü o, ailedeki baba gibidir ve bir ailenin babası, ne kendi iradesinden başka bir yasayla yönetir, ne de oğullarının veya hizmetçilerinin iradelerine göre yönetir (267). Fakat yine de Hobbes'un, doğal eşitliğe ve doğal hakların devredilemezliğine inandığı tam olarak söylenemez, ancak Hobbes'un ilginç yanı, onun bu "parlamentocu" görüşleri kralcı bir yolda kullanarak mutlakiyetçi sonuçlara ulaşmasıdır (268).

(4) Leviathan

Pennington'a göre, bugün Batı kültüründe zayıf da olsa dinsel olanla normal olan arasında bir bariyer olmasına karşılık, Hobbes'un yaşadığı 17. yüzyılda, dinin dışsal belirtileri her yerde hayatın temel bir parçasını oluşturmaktaydı. İncil'de anlatılan olaylar, sanatçıların en yaygın konusu, dua etmek, aile halkı ve kişilerin gündelik rutinleri arasındaydı. Pazar ayinleri, yıllık Hıristiyan bayramları, doğum, evlilik ve ölümle birlikte yapılan dinî törenlerde, reformdan geçmiş olsa bile çoğu ayrıntılar aynen sürmekteydi.

---

(265) Patrick RILEY: Will and Political Legitimacy, A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel (Massachusettes, 1982), 23.
(266) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 59.
(267) Eleanor CURRAN : a.g.m., 181.
(268) Eleanor CURRAN : a.g.m., 206.

Özellikle İngiltere'nin de aralarında bulunduğu Protestan ülkelerde İncil, sıradan bir konuşmanın bile zorunlu bir parçasıydı (269). Her ne kadar bazı yorumcular, Hobbes'un Leviathan kitabının yarısının teolojik görüşlere adanmış olduğunu ve dinin ya konu dışı ya da onun doğaya dayalı felsefesinde ikincil bir rolünün olduğunu ileri sürseler de, Hobbes'un devlet otoritesi ve siyasal yükümlülüklerinin dayanaklarını anlamak için, dinsel argümanların hayatî öneme sahip olduklarını unutmamak gerekir. Hobbes'un, aslında bir ahlâkçı ya da dinden derinden etkilenmiş bir düşünür olmamakla birlikte, insan faaliyetinin önemli parçalarının dinî inançların olduğu bir dünyada, istikrarlı bir siyasal otorite oluşturmak için ikna stratejisinin bir parçası olarak kutsal metinleri ve dini kullandığı (270) genellikle kabul edilen bir görüştür. Bunu yaparken Hobbes'un amacı, sadece dinin rasyonelleştirilmesi değil, daha temelde, siyasetin sekülerleştirilmiş bir teolojiye dönüşümüdür. Hobbes'un Leviathan adlandırması da, bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hobbes'a göre, doğa durumundan çıkılmasını sağlayacak ve insanları yabancıların saldırılarından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek, böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak olan genel gücü kurmanın yolu; bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir insanlar topluluğuna devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin âmili (author) olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini, o kişi veya heyetin iradesine, muhakemesini de onun muhakemesine tâbi kılmasıdır (271). Hobbes'a göre, *"bir insan topluluğu, kendi aralarında sözleşme yaparak hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı*

(269) D.H. PENNINGTON: a.g.e., 123-124.
(270) Gabriel L. NEGRETTO: a.g.m., 179.
(271) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.

vakit" bir devlet kurulmuştur artık (272). Hobbes, bu devleti, **Leviathan** olarak adlandırır. Herkesin herkese, ***"senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bir kişiye veya heyete bırakıyorum"*** (273) demişçesine herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleri ile devlet kurulur ki, bu yapıldığında tek bir kişilik hâlinde birleşmiş topluluk, Latincesi CIVITAS olan bir DEVLET (COMMONWEALTH), yurttaşların barış ve savunmalarını borçlu olduğu, ölümsüz tanrının altındaki ölümlü tanrı olan Leviathan, böylece ortaya çıkmış olur.

Hakkın devredilmesi sorunu böylece çözülmüş olur. Fakat bu devretmeyle birlikte bireyler, sanki şunu söylemiş olmaktadırlar: Sadece doğrudan doğruya kendimi yönetme hakkını bırakıyorum ama böylece bütün haklardan vazgeçmiş olmuyorum, çünkü egemenin yapay kişiliği benim adıma onları ifade eder. Dolayısıyla ben ahlakî bir ilkeyim ama kesinlikle fizik bir ilke değilim, çünkü aktör olan egemendir burada, ama egemenin gücü de bana yabancı değildir, çünkü onun iradesi benim irademdir. Öte yandan bu yetkilendirme öğretisi, hem sözleşme yapan bireyler arasındaki ilişkiyi hem de egemenlik ilişkisini niteleme imkânı verir. Başkalarına bağlanıyorum, aynı şekilde başkaları da bana bağlanmış oluyor, öyle ki, yetkilendirdiğim kişiye ya da meclisin iradesine tâbi oluyorum ve bu irade aynı zamanda benim iradem ve başkalarının iradesidir, kısacası, tek bir genel iradede bir araya gelmiş bütün bireylerin ifadesidir (274). Yine bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, devletin kurulması, egemenin yetkilendirilmesi (authorization) yoluyla olmaktadır. Bu yetkilendirme, otoriteyle donatmak, eksiksiz, geri dönüşsüz ve şartsızdır. Siyasal düzen içinde yetki sahipleri, bu yetkiyi veren bireylerdir. Bireylerin yetki verdikleri egemen ise, sözleşmeye onay veren bütün bireyleri bir bütün olarak temsil etmek zorundadır. Bu temsil daha doğrusu yetkilendirme anlayışı, Hobbes'un siyasal felsefesinin en önemli yeniliği olarak görülür. Hobbes'un kullanmayı tercih ettiği yetkilendirme

(272) Thomas HOBBES: Leviathan, 131.
(273) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.
(274) Michel MALHERBE : a.g.e., 375-376.

(authorization), önemli çağrışımlara sahip bir kavramdır. Yetkilendirme anlamına gelen "authorize", bir temsil ilişkisi, temsil eylemini yaratan ve uygulayan anlamında "yazar (author)" ve "oyuncu (actor)" çağrışımı yapmaktadır. Özel olarak temsil sorunuyla ilgilenmemiş olmasına karşılık, temsil kavramı, Hobbes'un teorisinde merkezî bir rol oynamaktadır (275). Eylemi yaratan olarak eylemin asıl sahibini gösteren author (yazar) kelimesi, authorization (yetkilendirme) ve otorite (authority), aynı anlam düzleminde yer almaktadır. Kendisine yetki verilen kişi, bir temsilci konumundadır. Kendileri için eylemde bulunmak üzere bir kişiyi yetkilendirmekle insanlar, kendilerini, onun eyleminin sahipleri yaparlar. Bu, egemen eğer bir eylem yaparsa onun aracılığıyla onlar bu eylemi yapıyorlar anlamına gelir, özellikle eğer o bir irade beyan ederse, onlar da, onun aracılığıyla irade beyan ediyorlar demektir. Böylece egemen, tüm devlet yapısının irade beyan eden organı konumuna girer. Egemenin, büyük Leviathan'ın başı olmaktan çok ruhu olarak tanımlanmasının sebebi de budur (276). Bir uyruğun egemen güce rıza göstermesi de, *"onun bütün eylemlerini onaylıyor (authorise) veya üstleniyorum"* sözlerinde ifadesini bulur (277). Temsilci olarak aktörün yaptığı ve söylediği her şey, yetkisinin sınırları içinde onu oluşturana mal edilecektir. Diğer bir ifadeyle "herkesin tek ve aynı kişide gerçek birliği", herkesin herkesle anlaşmasıyla gerçekleşir (278).

Hobbes'un, gerçek kişiden yapay veya kurgusal kişiye geçiş imkânını hazırlayan temsil kuramı, akla teatral bir mekânı da getirir (279). Halk, yazar (author) dır, egemen, aldığı yetkiyle eylemleri yapandır (aktör) ve yaptığı eylemleri ise "temsil"dir. Böylece Hobbes'la birlikte temsil düşüncesi önemli bir değişim geçirecek ve siyasal iktidarı kullananlar, Tanrı'nın değil toplumun temsilcileri olarak sunulacaklardır. Hobbes'un "Hıristiyanlığı Yahudileştirmek" veya "Hıristiyanlığı Hıristiyanlık'tan uzaklaştırmak" (de-Christianize) amacını

---

(275) H. PITKIN : "Hobbes's Concept of Representation – Part I", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 443.
(276) H. PITKIN : "Hobbes's Concept of Representation – Part II", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 468.
(277) Thomas HOBBES: Leviathan, 160.
(278) Michel MALHERBE : a.g.e., 375.
(279) Cemal Bali AKAL :"İktidarın Üç Yüzü, 100.

taşıdığını ileri süren Beiner'e göre Hobbes, Yeni Ahit'i değil Eski Ahit'i, kendisine daha yakın bulur. Bunun için, Eski Ahit'i bir teokrasi eleştirisi olarak ele alır. Onun için Eski Ahit, bir yandan, papazların bakanlığı (ministry) * ile uyumlu hâle getirilmiş olan kralların "egemenliği" (maistry) arasındaki bir değişim hikâyesini, diğer yanda da, peygamberlerin rakip otoritesiyle uyumlu olan papazların "egemenliği"nin hikâyesini anlatır. Hobbes'un bu hikâyelerden çıkardığı sonuç, monarşinin, anarşi tehdidini yok etmenin tek yolu olduğu ve krallığın, bu sorunun üstesinden gelmenin en güvenli yolu olduğudur (280). Bunun içindir ki Hobbes, anarşiyi önleyeceğini düşündüğü egemene, Eski Ahit'ten bir ismi, Leviathan'ı vermeyi uygun görmüştür.

Yetkilendirme (authorization) düşüncesi, Roma hukukundaki, kollektif bütünün menfaati yönündeki özelliğe sahip olan ve onun haklarını taşıyan yapay veya yasal bir kişiliğinin faydalı bir kullanımına yol açan korporasyonlar teorisinin Ortaçağlarda gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Hobbes'un düşüncesine göre, yurttaşın kamusal kişiliği egemende öyle kapsayıcı ve geri alınamaz biçimde yoğunlaşmıştır ki, birey için herhangi bir icraat yapacak siyasal aracı kalmamıştır artık ve böylece siyasal çatışmaya sebep olacak herhangi bir kaynak da bulunmamaktadır. Yetkilendirmenin, bu bağlamda asimetrik olarak çalıştığı görülmektedir. Uyruklar, egemenin bütün eylemlerini onaylar, ona yetki verir ve böylece onunla çelişemez. Egemen de, hem kendi eylemlerinden dolayı, hem de yönettiği uyruklarının eylemlerinden dolayı Tanrı'ya karşı sorumlu hâle gelmiş olur. Hobbes'un öne sürdüğüne göre, uyruklar, egemene itaat ettikleri sürece günah işleme korkusu da taşımazlar (281). Anlaşıldığı kadarıyla yetkilendirme eylemi, negatif bir eylemdir. Bu eylemde, insanların sorunu, haklarını devretmek değildir, çünkü egemen kuruluncaya kadar uygun bir şekilde hak iddia edebilecekleri haklara sahip bir halk yoktur. Yetkilendirme, direnmeme sözü vermekten öte bir şey değildir. Doğa durumundaki kalabalığın sahip olduğu haklar, yükümlülüğe muhatap

---

* Özellikle Protesatanlık'ta Kilise hizmetlerini görme yetkisi verilmiş kişilere "minister" (bakan), bu göreve de "ministry" (bakanlık) denmektedir.

(280) Ronald BEINER : "Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion", Review of Politics, 55, 4 (Fall 1993), 625.

(281) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 40.

olmama anlamında haklardır, yoksa hak olarak ileri sürülebilecek yasal ayrıcalıklar değildir. Egemen bir kere kurulduktan sonra, yükümlülüğe muhatap olmama durumlarını kaybederler ve diğer konularda yasal olarak garanti altına alınmış haklarını kazanmak için, tanımlanmış bir alanda egemenin isteğe bağlı iktidarına teslim ederler. Bu hak devri ya da egemene tâbi olma isteği, eşyanın doğası gereği süreklidir. Devredilen bir hak, bir daha geri alınmaz, çünkü bu hakkın verildiği kişi olan egemen, zor kullanma gücünün üstünlüğüne sahiptir, uyruğun ona karşı güç kullanma ihtimali ise yoktur (282).

(5) Sözleşme (Contract) ve Ahit (Covenant) Farkı

Hobbes'a göre devleti kuran bu sözleşme, bir contract (sözleşme-mukavele) değil bir ahit (covenant) anlamında bir sözleşmedir. Hobbes, contract olarak sözleşmeyi, karşılıklı hak devredilmesi olarak tanımlar ve sözleşme ile, bir şey üzerindeki hakkın devredilmesi ile o şeyin kendisinin devredilmesi veya verilmesi arasında farkı vurgular. Covenant olarak sözleşmeyi Hobbes, taraflardan birinin, kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim etmesinin muhtemel olduğu ve ona itimat ederek, diğer taraftan kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesinin beklendiği sözleşme olarak tanımlar (283). Eğer taraflardan biri, taahhüdünü daha sonra yerine getirecekken diğer taraf taahhüdünü hemen yerine getirirse, bu tek taraflı bir sözleşme, bir ahit (covenant)'tir. Her iki tarafın da taahhütlerini hemen yerine getirdiği bir sözleşme söz konusuysa, bu herhangi bir ahit (covenant) içermez. Burada özellikle üzerinde durulması gereken nokta, Hobbes için contract olarak sözleşme ile covenant olarak sözleşmenin eşanlamlı sözcükler olmadığıdır. Bir contract'ta iki taraf arasında karşılıklı taahhüdünden söz etmek gereksizdir, oysa bir covenant'ta bu tür bir şeyden bahsetmek gereksiz değildir. Covenant, güven içeren contract anlamında özel bir sözleşme türünün adı değildir. Hobbes'un belirttiğine göre, "güvenilen

---

(282) Patricia SPRINGBORG : "Leviathan, The Christian Commonwealth...", 177.
(283) Thomas HOBBES: Leviathan, 99.

kişiye bir taahhütte bulunmaya covenant adı verilir" (284). Kısaca, contract (mukavele) olarak sözleşme, karşılıklı taahhütte bulunmaya, covenant olarak sözleşme ise, bir tarafın diğer tarafa taahhütle ilgili güven duymasına dayanır. Bundan dolayı contract, karşılıklı hak devredilmesi iken, covenant, tek taraflı hak devridir. Covenant genellikle, bir tarafın sözünü yerine getirdiği, diğer tarafın da daha sonra sözünü yerine getireceğine güvenildiği sözleşme türleri için kullanılan bir kavramdır. Doğa durumunda bu tür bir sözleşmenin yapılıyor olması saçma ve gülünç görülebilir. Eğer bir insana bir koyun verir, onun da daha sonra bir kile buğday vereceğine güvenirseniz, bu buğdayın teslim edilmesi için çok uzun bir süre beklemek zorunda kalabilirsiniz, çünkü diğer taraf zaten bir koyuna sahip olmuştur ve onun sözünü yerine getirmesi için hiçbir müşevvik yoktur. Covenant böylece, taraflardan birinin taahhüdünü hemen yerine getirmediği bir sözleşme durumunu ima etmektedir. Hobbes bu durumu şöyle açıklamaktadır: *"her iki taraf da ileride yerine getirmek üzere, şimdi sözleşme yapabilirler ki, bu durumda ileride yerine getirileceğine güvenildiği için, onun yerine getirmesine, sözünü tutmak veya sadakat denir, sözün tutulmaması ise, eğer iradî ise, sadakatin ihlâlidir"* (285). Bu sözleşme türü, iki farklı aşamaya sahiptir. 1- Bulunulan zamanda karşılıklı hak devri, 2- Bulunulan zamanda, gelecekte devredilecek şeyi taahhüt etmek (286).

Hobbes'un genel olarak, *edinilmiş devlet"* olarak adlandırdığı devleti değil, daha çok *"kurulmuş devlet"* olarak adlandırdığı devlet için sözleşmeyi söz konusu ettiği kabul edilir. Oysa Hobbes'un, zaman zaman bu ikisi için de ahit olarak sözleşmeyi (covenant) esas kabul ettiğini de görmekteyiz. *"Sözleşmeyle kurulan egemenlik, herkesin birbiriyle sözleşme yapması suretiyle olduğuna ve zorla kurulan egemenlik de yenilenin yenene veya çocuğun babaya boyun eğme sözü vermesi suretiyle olduğuna göre"* (287) ifadesi, Hobbes'un edinilmiş devletle kurulmuş devleti aynı gördüğünün bir göstergesidir.

---

(284) M. T. DALGARNO : "Analysing Hobbes's Contract", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 522.
(285) Thomas HOBBES: Leviathan, 99.
(286) L. MAY : "Hobbes's Contract Theory", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 566.
(287) Thomas HOBBES: Leviathan, 159.

Hobbes bu süreç sonrasında sözleşme yoluyla kurulmuş devleti, "ölümlü tanrı" nitelemesiyle Leviathan olarak adlandırmaktadır. Hobbes'un bu nitelendirmesi, onun devlet felsefesinin özeti gibidir. Bu durumda Leviathan tanımlaması oldukça önemli bir nitelik kazanmaktadır. O halde, Leviathan nedir ve ne anlama gelmektedir?

İncil, tarihte belki de en fazla ilgiyi, Hobbes'u önceleyen Rönesans ve Reform dönemlerini içeren 16. yüzyılda görmüştü. Latince'den çeşitli dillere çevrilmesinin de etkisiyle İncil, ne daha önce ne de daha sonra bu kadar gündemde olmamış, insanlar başka hiçbir zaman ona ilişkin araştırmalarla bu kadar meşgul olmamıştı. Bu dönemde insanlar İncil'i sadece eleştirel ve tarihî bir yaklaşımla değil, kendi dogmalarına destek bulmak amacıyla da okurlardı (288). Hobbes da bu nedenle İncil'e başvurmuş olsa gerek ki, kitabının pek çok yerinde görüşlerini İncil'den alıntılarla desteklemeye çalışır.

Leviathan, İncil'de adı geçen ve timsah olarak bilinen bir canavarın adıdır. Leviathan'ın adı, Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit bölümünde Eyüp Kitabı 41. Bap'ta geçmektedir ve şöyle tanımlanmaktadır:

> *"LEVİATHAN'I olta ile çekebilir misin? Ve ilmekle onun dilini sıkabilir misin? Burnuna sazdan ip takabilir misin? Yahut çengelle çenesini delebilir misin? Sana çok yalvarır mı? Yahut sana tatlı sözler söyler mi? Seninle ahit keser mi ki, Onu daimî köle alasın? Onunla oynar mısın, kuşla oynar gibi? Ve onu kızların için bağlar mısın? Balıkçılar takımı onu alır satarlar mı? Tüccar arasında onu pay ederler mi? Derisini kancalarla doldurabilir misin? Başını da balıkçı zıpkınları ile? Elini üzerine koy; Cengi hatırla ve bir daha etme. İşte, ona ümit bağlamak boştur; Onun bir görünüşü ile de insan yıkılmaz mı? Onu uyandıracak yüreği pek adam yoktur; Ya benim önümde durabilecek olan kimdir? Önceden bana veren kimdir ki ona ödeyeyim? Bütün gökler altında ne varsa o, benimdir. Onun azası ile zorlu kuvvetinden ötürü. Ve yapılışının güzelliğinden ötürü, sözümü kesmeyeceğim. Onun esvabının önünü kim açabilir? İki çenesinin arasına kim girebilir? Yüzünün kapı kanatlarını kim açabilir? Çepçevre dişleri dehşettir. Övündüğü onun çetin pullarıdır, sık basılmış mühürle kapanmışlardır. Biri ötekine çok yakın, Aralarına hava giremeyecek kadar. Birbirine yapışıktırlar; Bitişmişler de*

(288) Preseved SMITH : a.g.e., 117-118.

ayrılamazlar. Aksırmaları ışık saçar, Gözleri de fecrin kirpikleri gibidir. Ağzından alevli meşaleler çıkar. Ve ateş kıvılcımları sıçrar. Burun deliklerinden duman çıkar, Kaynayan kazandan ve yanan kamışlardan çıkar gibi. Soluğu közleri tutuşturur. Ve ağzından alev çıkar. Kuvvet onun boynunda yatar. Ve dehşet onun önünde oynamaktadır. Etinin katmerleri birbirine yapışık; Üzerinde pekişmişlerdir; kımıldamazlar. Yüreği taş gibi serttir; Evet, değirmenin alt taşı gibi sert. O kalkınca kuvvetli olanlar korkar; Kendilerinden geçerler yılgınlıktan. Üzerine varılsa kılıç işe yaramaz, Ne mızrak ve kargı, ne de zırh. Demir ona saman gibi gelir, Tunç da çürük odun gibi. Onu ok kaçıramaz; Sapan taşları onun için anız gibidir. Onun için topuzlar anız sayılır; Kargının saldırışına güler. Onun karın altı keskin çömlek parçaları; Çamurun üzerine sanki bir döven uzatır. Derin suları bir kazan gibi kaynatır; Denizi merhem çömleği gibi eder. Ardınca parlak iz bırakır; İnsan sanır ki, engin ağarmış saçtır. Karada onun benzeri yoktur, Korkusu olmasın diye yaratılmıştır. Her yüksek şeye göz atar; Bütün gurur oğulları üzerinde o kraldır." (289)

Eski Ahit'in şiirsel özelliğinin yanında karmaşık ve zengin çağrışımlara sahip olan (290) ve Hobbes'un Kutsal Kitap'taki en favori bölümü olan (291) Eyüp Kitabı bölümünde adı geçen Leviathan'ı seçmekle Hobbes, kendi inşa etmeyi düşündüğü "Devlet" tasarımının bir şifresi olarak, efsanevi anlam katmanlarıyla dolu bir sembol seçmiştir (292). Çünkü Leviathan, İncil'de anlatıldığı üzere evcilleştirilemeyecek kadar güçlü ve vahşi bir hayvandır. Bütün insanlığı temsilen kendisine hitap eden Eyüp peygambere Tanrı, Leviathan'ın üstesinden gelemeyeceğini ima etmektedir. Dolayısıyla açıktır ki Leviathan, doğadaki herhangi bir hayvandan daha öte bir şeydir (293). İncil'de adı geçen "Behemot" gibi farklı hayvan ya da "canavar"lar olmakla birlikte, Leviathan, anlaşıldığı şekliyle bir "canavarlar canavarı"dır. Hobbes öncesi dönemde Behemoth, genellikle boğa ya da fil gibi bir kara hayvanını

(289) Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (İstanbul, 2001), Eyüp Kitabı Bap 41, 540–541.
(290) Edward L. GREENSTEIN : "The Language of Job and Its Poetic Function", Journal of Biblical Literature, 122, 4 (2003), 651.
(291) Samuel MINTZ: a.g.e., 122.
(292) Roberto FARNETI : "The Mythical Foundation of the State: Leviathan in Emblemetic Context", Pacific Philosophical Quarterly, 82 (2001), 367.
(293) Henry ROWOLD: "Leviathan and Job in Job 41:2–3." Journal of Biblical ILterature, 105, 1 (March, 1986), 104–106.

temsil ederken, Leviathan, her zaman büyük bir deniz hayvanını (bir timsah, bir balina veya genel olarak büyük bir balık) temsil etmiştir (294).

Leviathan, Hobbes'un siyasal teorisini anlatmak için kullandığı tek Kutsal kitap hayvanı değildir. Hobbes, Uzun Parlamento'yu ve İngiliz iç savaşını anlattığı eserine *Behemoth* adını vermektedir ki, Behemoth da, yine Eski Ahit'te Eyüp Kitabı'nda Leviathan'ın bahsedildiği bap'tan bir önceki bap olan 40. Bap'ta adı geçen bir hayvandır:

> *"İşte bak, seninle beraber yarattığım Behemot; Sığır gibi ot yer. İşte bak kuvveti belindedir, Kudreti de karın adalelerinde. Kuyruğunu erz ağacı gibi diker; Butlarının sinirleri örülmüştür. Kemikleri tunçtan borulardır; Kaburgaları demir çubukları gibi. Allah'ın baş eseri odur; Yaratanı onun kılıcını vermiştir. Gerçek onun yiyeceğini kendisine dağlar getirir, O dağlar ki, bütün kır hayvanları orada oynaşırlar. Sidre çalılıkları altında yatar, Kamışlarla örtülü yerde, bataklıkta. Sidreler onu gölgeliklerle örterler; Onu vadinin söğütleri kuşatır. İşte, ırmak coşsa bile o ürkmez; Erden onun ağzına kabarsa, o emindir. O bakarken kimse onu tutabilir mi? Ve halkaları için burnunu delebilir mi ?"* (295)

Devlet felsefesini sembollerle anlatmayı tercih eden Hobbes'un da mirasçısı olduğu Ortaçağ Avrupa'sı, gerçekte tam bir semboller dünyasıydı. Simgesel düşüncenin yalnızca din, edebiyat ve sanatta değil, aynı zamanda zihinsel donanımda yer tuttuğunu anlamak için, "sembol" sözcüğünün köklerini düşünmek bile yeterlidir. *Symbolon*, Eski Yunan'da bir nesnenin iki yarısının, iki insan arasında paylaşılmasıyla, tanınmayı sağlayan bir işaret demekti. Dolayısıyla sembol, bir uzlaşma ve tanıma göstergesidir. Yitip gitmiş bir birliğe ve özdeşliğe yapılan bir göndermedir, daha yüce ve daha gizli bir gerçekliği hatırlatır veya andırır. Yine aynı şekilde bu anlayışa göre, her maddî nesne, daha üst düzeyde karşılığı olan herhangi bir şeyi temsil etmektedir ve böylece onun simgesi olmaktadır. Ortaçağ simgeciliği sözcükler düzeyinde başlıyordu ve bir şeyi adlandırmak, aynı zamanda onu açıklamak demekti (296). Hobbes da bu doğrultuda zihnindeki devleti bir

---

(294) Roberto FARNETI : a.g.m., 367.
(295) Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Eyüp Kitabı Bap 39, 539–540.
(296) Jacques Le GOFF : a.g.e., 264.

simgeyle, hem de pek çok çağrışımları olan bir simgeyle anlatmayı tercih etmektedir. Ayrıca, Ortaçağ sanat ve biliminin, doğaüstü gizemciliğin bir yansıması olarak, insana canavarlar aracılığıyla yaklaştığını hatırlamak da yararlı olabilir.

Leviathan'ın nasıl bir canavarı işaret ettiği de yorumların konularından biridir. Bir görüşe göre Leviathan, Kitab-ı Mukaddes'te diğer bütün hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmuş olan bir timsahtır. Onun egemenliği altında yaşamayı gururlarına yediremeyen bazı hayvanlar, timsahın elindeki otoriteyi almak isterler, fakat hayvanın derisindeki pullar öyle keskindir ki, hiçi biri timsaha yaklaşamaz. Bunun için Kitab-ı Mukaddes, Leviathan'dan *"gururun bütün çocuklarının kralı"* olarak bahseder (297). Ayrıca, Hobbes'un yaşadığı 17. yüzyılda Leviathan, büyük bir gemi, timsah ya da balina olarak anlaşılırken, Behemoth da, bir fil olarak anlaşılmıştır. İncil'de bir yılan, deniz canavarı, büyük bir gemi, çok güçlü kişi ya da "büyük Şeytan" olarak kullanılan Leviathan'ı, devletin eş anlamlısı olarak ilk defa Hobbes kullanmıştır. Hobbes için Leviathan, gerçekte bir tahayyül ürünü, doğal olandan çok yapma bir yaratık, Kutsal metinlerde de adı geçen ölümlü bir tanrıdır (298).

Hobbes'un, Leviathan'a ölümlü tanrı dediği gibi, pek çok yerde egemeni Tanrı benzetmesiyle anlatması, onun egemene tanrısal özellikler yüklediğinin bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Örneğin, uyrukların yönetim biçimini değiştiremeyeceklerini anlatırken Hobbes, onların bu değişiklik arzusunun, Tanrı'nın buyruklarından ilki olan "diğer ülkelerin tanrılarını almayacaksın" kuralının ihlal edilmesine benzediğini söyler, ardından da, krallar ile ilgili başka bir yerde onların, *Tanrılar* olduğunun söylendiğini ifade eder (299). Yine Hobbes'un egemeni, insanın hayal bile edemeyeceği kadar büyük güce sahip olan Leviathan olarak tanımlaması, Aziz Anselmus'un Tanrı'yı, *"düşünülebilecek her şeyden daha büyük bir varlık"* olarak

---

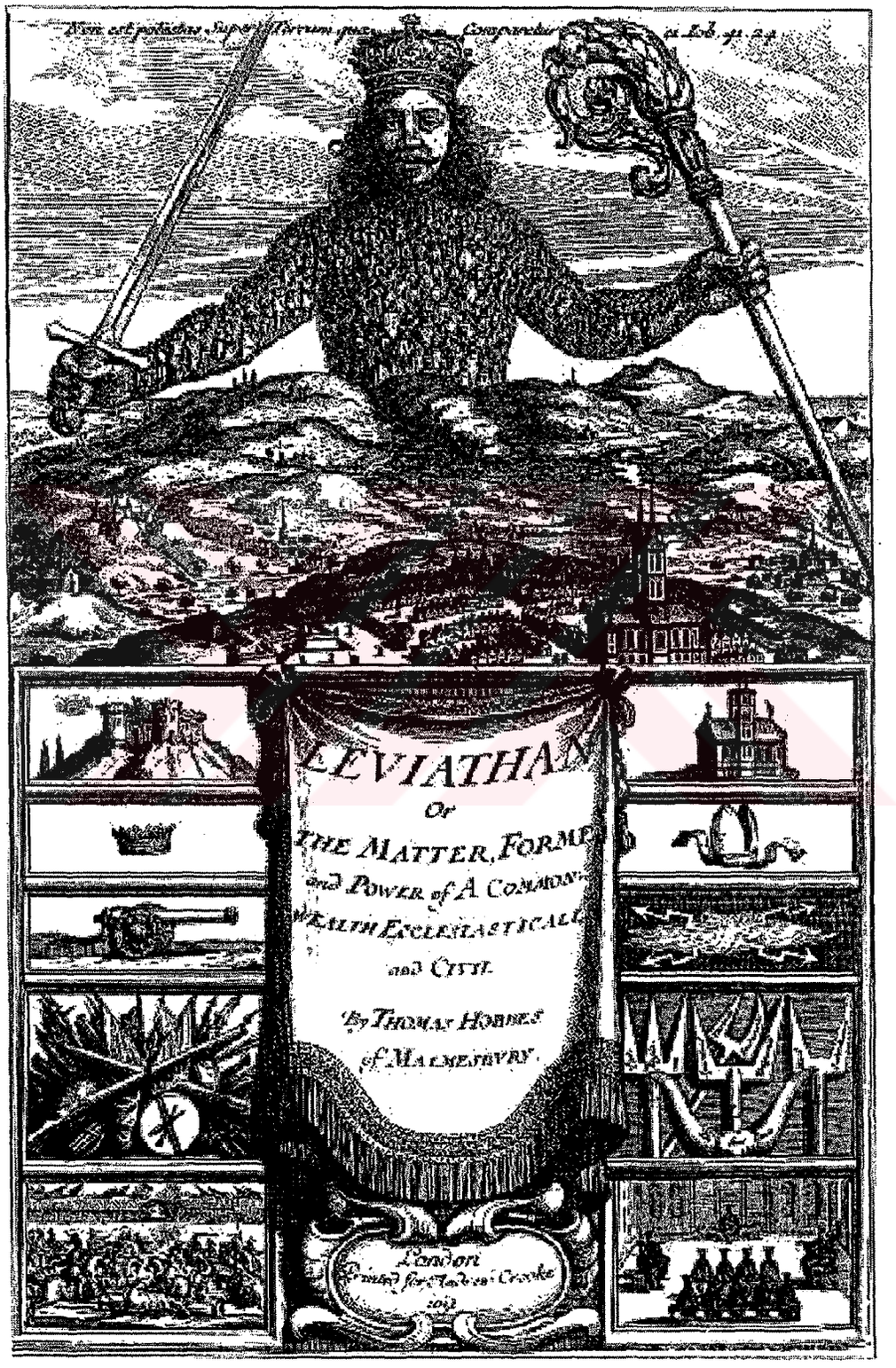
(297) J. W. N. WATKINS : a.g.m., 54.
(298) Patricia SPRINGBORG : "Hobbes's Biblical Beasts, Leviathan and Behemoth" Political Theory, 23, 2 (May 1995), 353–354.
(299) Thomas HOBBES: Leviathan, 237.

tanımlamasını andırır niteliktedir (300). Fakat bütün bunlara rağmen Hobbes, hiçbir zaman "kralın kutsal hakları" doktrinini savunmamış (301) ve bilinen anlamıyla hiçbir zaman klasik bir kralcı (royalist) olmamıştır.

Adı kadar ilginç bir kapak kompozisyonuna sahip olan (302) Hobbes'un *Leviathan* adlı kitabının kapak figürü, neredeyse kitabın kendinden daha fazla etkide bulunmuş ve onun en meşhur parçasını oluşturmuştur. Hobbes'un da yardımıyla Parisli oymacı Abraham Bosse tarafından yapılan, çizimleri Hobbes'un dostu ünlü Çek göçmen Wencaslaus Hollar tarafından gözden geçirilen ve yayıncı Andrew Crooke tarafından basılan kitabında yer alan kapak resminde Leviathan, iyi düzenlenmiş bir alan üzerinde yükselen bir dev olarak resmedilir. Taçlı başı dışında Dev'in belden itibaren gövdesi ve kolları, tümünün yüzünün Dev'e dönük olduğu, Dev'den siyasal bedene doğru gittikçe kaybolan, fark edilebilir bireylerden oluşmaktadır. Antropomorfik (insan biçimli) bir görünümdeki Leviathan'ın bir zırh gibi derinin yerini alan ve üç yüzden fazla kişinin oluşturduğu bir gövdesi vardır (303). Resmin ön tarafında, merkezinde büyük bir katedral olan bir tepenin üstüne oturmuş, duvarlarla çevrili bir şehir vardır. Caddeler, düz bir hat şeklinde uzanmaktadır. Şehri çevreleyen vadilerde, duvarlarla çevrili olmayan, fakat her birisinde bir kilise olan çok sayıda diğer küçük kasabalar vardır. Bir tepenin başına kurulmuş olan tek ve yegâne ev, ana kentin solunda ve neredeyse en yüksek yerdedir. Resmin alt tarafında toplam on parçadan oluşan iki hiyerarşik panel bulunmaktadır. Sol tarafta bulunan sivil toplumun amblem ve uygulamalarının tümü, güç kullanımı üzerine yoğunlaşmıştır. Sağ taraftakiler de, kiliseyle ilgili işaretlerdir. İki parçadan oluşan panel, üzerinde kitabın adının, yazarının ve onları birbirine bağlayan kitabın yayıncısının yazılı olduğu bir perdeyle birbirine bağlıdır. Her şeyin üzerinde, hatta Leviathan figürünün tâcının bile üzerinde, Kutsal Kitap'tan, Leviathan'ın anlatıldığı Eyüp Kitabı bölümünden Latince bir alıntı vardır:

---

(300) Pierre MANENT : a.g.e., 30.
(301) Eleanor CURRAN : a.g.m., 171.
(302) Ayferi GÖZE: a.g.e., 133.
(303) Horst BREDEKAMP : "From Walter Benjamin to Carl Schhmitt, via Thomas Hobbes", Critical Inquiry, 25 (Winter 2000), 255.



Şekil 3 : Hobbes'un Leviathan adlı kitabının ünlü ve neredeyse siyasal felsefesinin özeti sayılabilecek kapak figürü

"Yeryüzünde ona denk hiçbir güç yoktur" ("Non est potestas super terram quae comparetur ei") (Eyüp Kitabı, Bap 41) (304). Leviathan'ın ön kapak resmi böylece, egemenin, yurttaşlardan meydana geldiğini göstermiştir. Egemen, "onların kişiliğini taşır" veya bir kişinin bir temsilcisinden fazla hiçbir özelliği olmayan biri olarak, onları kamusal olarak temsil eder (305).

Eskiden beri Avrupa kralları içinde en güçlü konumda olan Frank (daha sonraki Fransa) krallarının Ortaçağ'daki ayırıcı özelliği olan, bundan dolayı *"rex crinitus"* (uzun saçlı kral) olarak adlandırılan kralların uzun saçlarını (306) andırır biçimde uzun saçlı ve bıyıklı olan Dev'in sabit bakışlarının, hafif alaycı gülümseyişinin, kralı anımsattığı söylenmektedir. Dev, sağ elinde bir kılıç, sol elinde de piskoposluk sembolünü tutmaktadır. Dağların ardından yükselen devin önünde kırlar, ormanlar, ırmaklar uzanmakta ve daha ileride de surları, kaleleri ve kilisesiyle bir şehir maketi görülmektedir. Sol taraftaki sembollerde, bir tarafta, feodal bir şato karşısında bir manastır, bir kral tâcı karşısında bir piskopos tacı, bir top arabası karşısında aforoz yıldırımları, bir savaş sahnesi ve karşısında din adamları meclisini temsil eden amblemler yer almaktadır (307). Hobbes'un bu Leviathan benzetmesi, Ortaçağ'daki siyasal klişelerden kralın iki bedeni olduğu doktrininin yeniden kullanıldığını düşündürmektedir. Hobbes, böylece, kendi devlet anlayışını yönetenlerden ve yönetilenlerden farklı olarak yeniden formüle eder. Devletin özü olan egemenlik, yöneten ve yönetilenin oluşturduğu beden figüründen farklı olarak görünmez bir ruhta bulunur. O, çok sayıda insanın oluşturduğu yapay bir insandır, fakat Leviathan'ın başı insanlardan oluşmaz, sadece gövdesini insanlar oluşturur. Bu durum, VIII. Henry'inin, *"siz üyeler olarak, biz de baş olarak siyasal bedeni birlikte oluştururuz"* ifadelerini hatırlatmaktadır. Resimdeki baş, bedendeki herhangi bir bireyin başından çok çok büyüktür, böylece belki de resim yoluyla kralın

---

(304) Tracy B. STRONG : "How to Write Scripture: Words, Authority and Politics in Thomas Hobbes", Critical Inquiry, 20 (Autumn, 1993), 130.
(305) Iain HAMPSHER-MONK : .a.g.e., 37.
(306) Jacques Le GOFF : a.g.e., 31.
(307) Ayferi GÖZE : a.g.e., 133.

doğal üstünlüğü sembolize edilir, dahası ağız da ona aittir, yani siyasal beden yalnızca kral aracılığıyla konuşabilir (308) ve tek sözcü odur.

Fakat yine de, Leviathan kitabının kapak resmi, hiç kimsede şiddetli bir korku ya da panik etkisi bırakmamaktadır. Çünkü Hobbes, tasarladığı devleti bir canavar gibi düşünmemiştir. Gerçekte onun öne sürdüğü şey, içinde, canavara benzeyen bir varlık olmaktan çok, sadece büyüklük ve güç bakımından süper insan özelliklerine sahip, tipik olarak önemli insanın (magnus homo) olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumdur. Yine de Hobbes, devleti Leviathan ve karşıtını Behemoth olarak adlandırarak iki antik efsanevi figürü, Eyüp Kitabı'nda tarif edilen iki efsanevi imgeyi oyuna sokmuştur (309). Ruhanî ve sivil devletin kişileşmiş hâli olan Leviathan, insanlar tarafından, insanların güvenliği için oluşturulmuştur ve ölümsüz Tanrı'nın altında, ölümlü Tanrı olarak, insanlar, barış ve güvenliklerini ona borçludurlar. Her türlü ihtiyaca cevap vermek için, kaleyi ve kiliseyi, krallık ve piskoposluk tacını, topu ve yıldırımı, zırhı ve mantıksal silahları (üç dişli kıyaslama çatalı, diğer çatallar ve ikilem boynuzları), son olarak da, bir savaş alanındaki silahların sarsıntısı ve konsey salonunda bir kilise toplantısını içerir (310).

17. yüzyılda en korkutucu bir kullanımın konusu olan İncil hayvanlarından biri olan bu Leviathan figürü, Hobbes için mutlakiyetçi (311) devletin sembolüdür. Bu devlet, zorunlu ve neredeyse doğal bir "yaratım" sürecinin sonucu olduğu için, kendi kendine var olan bir oluşum değildir ve Eyüp Peygamber gibi biz de, onun gücünün kaynağını ararken, onun yaratıcısına başvurmak zorundayız. Bu dünyanın Leviathan'ları olan mutlakiyetçi hükümetlerin, eski Mısır ve Babil'deki benzerlerinden Papalık, İspanya ve Fransa'daki ilk modern türlerine kadar tümü, bir inşanın ürünüdürler. Bunların nasıl ortaya çıktıkları ve güçlerini nereden aldıklarına gelince, Hobbes, Leviathan'ın, belki de Tanrı'nın Eyüp peygambere cevap olarak göstermek istediği üzere, Ölümsüz Tanrı'nın planında belirli bir rolü

(308) Oleg KHARKORDIN: a.g.m., 239.
(309) Roberto FARNETI : a.g.m., 366.
(310) George Croom ROBERTSON : a.g.e., 69.
(311) Mutlak anlamına gelen "absolute" kelimesi, Latince kökenlidir ve "bağsız", hiçbir şeyle bağlı olmayan anlamına gelir. Mutlakıyet de, bağsızlık, dolayısıyla, sınırsız egemenlik demektir.

olan ölümlü tanrıdır. Leviathan, Tanrı'nın, insanı kendi suretinde yaratması gibi insanın da kendi suretinde meydana getirdiği devlettir. Hobbes, devlet için bu metaforu işleyerek devletin "yapaylığı" üzerine odaklanmıştır. Hobbes, devletin yapay birliğini ortaya çıkaran, egemeni onaylayan sözleşmelerden bahsederken, bütün bir insan topluluğunun, bir kişide birleşmeleriyle devletin ortaya çıktığını, bunun da ölümsüz tanrının altında barış ve savunma sağlayan Leviathan ya da ölümlü tanrı olduğunu belirtmektedir ki, bu noktada Leviathan'ın, bir siyasal organ (body politic) olmadığı, fakat devletin kişileştirildiği bir egemen olduğu ileri sürülmüştür. Özellikle kinayeli yorumlardan kaçınılarak, İncil'in birebir okunmasının tercih edildiği bir çağda İncil'deki Leviathan'ın böyle okunmasının, şaşırtıcı bir yenilik olduğu (312) görüşü, Hobbes'un modern siyaset felsefesinin öncüsü sayılması gerektiği tezini destekler niteliktedir. Hobbes'un İncil'i bu tür yorumlamasında ise, Protestanlığın siyasal doktrine dâhil edilebileceğine inanmış biri olarak, akılla elde edilen gerçekle, Kutsal Kitap'la elde edilen gerçek arasında paralellik olduğuna (313) ve Reformasyon yorumcuları gibi, İncil'in bireysel olarak yorumlanabileceğine inanması etkili olmuştur. Örneğin, Luther'e göre her bir birey, Kutsal Kitabı okuyabilir ve buna göre bir yorum getirebilirdi (314). Nitekim Luther ve Calvin de, İncil'de geçen bir kavram olarak "Leviathan"ın ne anlama geldiği ve neyi ima ettiğiyle ilgili çeşitli yorumlarda da bulunan yazılar yazmışlardı.

b) Egemen

Hobbes, Leviathan olarak sembolleştirdiği egemeni, temsil ilişkisi içinde anlatır ve öncelikle kişi (person) kelimesini tanımlarken temsilin konumuna vurgu yapar. Hobbes'a göre kişi, *"sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği, bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilendir"* (315).

---

(312) Patricia SPRINGBORG: ""Hobbes's Biblical Beasts...", 355.
(313) Tracy B. STRONG : a.g.e., 133, 149.
(314) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ : a.g.e., 130.
(315) Thomas HOBBES: Leviathan, 117.

Hobbes, kişiyi doğal ve yapay olmak üzere iki türe ayırır. **Doğal kişi**, sözleri ve eylemleri kendisine ait olan kişiye denirken, **yapay kişi**, sözleri ve eylemleri bir başkasına ait olan kişidir. En azından hepsi olmasa bile, bazı yapay kişiler temsilcilerdir (316). Latince, bir kişinin dış görünüşünü veya suretini sahnede taklit edilen *persona* kelimesi, sahneden gündelik dile geçmiştir. Buna göre, hem sahnede hem de günlük konuşmada kişi ve fail (author) aynı şeydir ve kişileştirmek (to personate) rol yapmak (to act), ya kendini ya da başkasını temsil etmektir (to represent). Bu durumda başkasını temsil edenin, onun kişiliğini üstlendiği veya onun adına hareket ettiği söylenir (317). Hobbes'a göre yapay kişilerden bazıları, sözlerini veya eylemlerini temsil ettikleri kişilerden alırlar. Bu durumda kişi, yetkiyle (authority) hareket eden bir fail (actor), onun söz ve eylemlerine sahip olan ise âmildir (author) ve herhangi bir eylemi yapma hakkına da yetki (authority) denir, yetkiyle yapılmış sözünden de, hak sahibince verilmiş izin veya ruhsatla yapılmış anlamının çıktığını belirtir (318). Bütün bu tanımlara bağlı olarak Hobbes, temsil ilişkisini otorite verme ve otoriteye sahip olmakla ilişkili olarak tanımlar. Temsilci, kendisine rol oynama veya davranma yetkisi verilen ve böylece hakları ve sorumlulukları geri alınabilecek olan kişi anlamına gelir. Temsilci, kendisine "yeni" haklar verilmiş olan kişidir ve temsil eden kişi, "yeni" sorumluluklar üstlenmiş olan kişi demektir.

Hobbes'un temsil düşüncesi, korporasyon teorisini ima etmektedir. Çünkü bir korporasyon, hem var olmasını hem de varlığını sürdürmesini, onu kuran temsilcilerine borçludur. Bu anlayış, Hobbes'un teorisindeki bazı zorlukları, en önemlisi de sözleşmenin en azından tartışma düzeyinde yalnızca kuvvet yoluyla gerçekleşebileceği problemini açıklar. Korporasyon, yapay bir beden olarak, gücünü, onu uygulayana verilmiş olan bir temsilci aracılığıyla işlerini yönetmek zorundadır. Hobbes'un yapay kişi anlayışı, gerçekte eski teoriye yeni bir boyut kazandırmaktır. Yapay kişi (persona ficta) Roma hukukuna göre, Ortaçağ hukuk geleneğinde yeniden yorumlanmış ve

(316) H. PITKIN: Hobbes's Conception of Represantation-I", 445.
(317) Thomas HOBBES: Leviathan, 117.
(318) Thomas HOBBES: Leviathan, 118.

doğal bir kişinin yasal hakları ve dokunulmazlıklarını içeren bir korporasyonu işaret etmek için kullanılmıştır. Hobbes ise, terimin bu anlamını yeni bir alana, siyaset felsefesi alanına taşımıştır (319).

Devlet-birey ilişkileri açısından düşünüldüğünde, Hobbes'un kuramında devletin kuruluşu, bireylerin doğa durumunda egemeni yetkilendirmesi (authorization) süreciyle sağlanmış olmaktadır. Toplum sözleşmesinin içeriğini karakterize eden yetkilendirme kavramını kullanması, Hobbes'un *Elements of Law* ve *De Cive*'deki konumunu değiştirdiğini göstermektedir. Her iki çalışmada da Hobbes'a göre, gelecekte uyruk olacak olanlar, her şeyle ilgili haklarından gelecekteki egemen lehine ya vazgeçerler ya da feragat ederler. *Leviathan*'daki anahtar kelime bu durumda **yetkilendirme (authorization)** olmaktadır. Yetkilendirme (authorization) eylemi, iki taraflı bir sözleşmeden farklı nitelikler taşımaktadır. Kısaca yetkilendirme, tek taraflı bir hakkın devredilmesi ve tek yönlü bir yükümlülük varsayımıdır. Egemen, uyruğun kendisine aktardığı hakkın aynısını uyruğa devretmediği gibi, uyruğun ona bağlı olduğu şekilde o da uyruğa bağlı olmak zorunda değildir. Bunun için, Hobbes'un yetkilendirme terimini tuhaf bir şekilde özel bir anlamda kullandığını söylemek mümkündür (320). Hobbes'un tanımlamadığı bu kavram genellikle, bazı insanların veya birisinin temsilcisi olarak atanması veya birisinin kişiliğini taşıması ya da bir şeyi yapmak için birisinin yetkisinin varsayılması olarak tanımlanır. Hobbes'un tanımına göre egemen, bu temsilciliği üzerinde taşıyan kişidir ve egemenlik kudretine sahiptir, onun dışında kalan herkes ise, onun uyruğudur (321).

Hobbes'un ilk çalışmalarında, uyruklar kendilerine ait her türlü hakkı kaybettikleri için, kurucu sözleşmede egemen, her şeyle ilgili hakka sahip olurken, *Leviathan*'da egemen, hâlâ uyruklara ait olan ve sözleşmeyle onları kullanmasına izin verilen yeni haklara sahip olmaktadır. Egemen, kurucu sözleşmeyle uyruklar tarafından yetkilendirilir ve böylece onun, Hobbes'un tanımladığı, uyruklara ait olan eylemleri yerine getiren yapay bir kişi hâline

---

(319) Patricia SPRINGBORG : "Leviathan, The Christian Commonwealth...", 172–176.
(320) Patricia SPRINGBORG : "Leviathan, The Christian Commonwealth...", 178.
(321) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.

geldiği görülür, çünkü bu eylemler, onların ödünç verdiği haklar kullanılarak gerçekleştirilir (322). Fakat Hobbes'un yetkilendirmeyi, sonraki çalışmalarında, özellikle *Leviathan*'da farklı kullanması, onun teorisinin yapısında bir değişiklik olduğu anlamına gelmez. Daha çok, o bunu, önceki kitaplarında var olan mutlakiyetçi bir rejim lehindeki aynı argümanı belirginleştirmek ve keskinleştirmek için kullanır. Özellikle, kullanılan yetkilendirme (authorization) kelimesinin gösterdiği gibi, bizler, egemenin mutlak güçlerinin gönüllü yaratıcılarıyız ve böylece onun mutlak ve sınırsız egemenliğini onaylar ve kabul ederiz. Bu, bizim ona tümüyle boyun eğmemizin biraz acı olan zorunluluğunu tatlılaştırır ve ona ihtiyacımız olduğu ve böyle bir egemeni oluşturmayı biz istediğimiz için, mutlakiyetçi bir siyasal rejimin bizim tarafımızdan meşrulaştırıldığı düşüncesini uyandırır (323). Çünkü Hobbes, daha sonra sözleşmeyle kurulan devlette, egemenin hakları ve sorumluluklarıyla uyruğun hakları ve sorumluluklarını ifade ettikçe, karşımıza özgürlüklerin kısıtlandığı bir tablo çıkmaktadır.

Devletin kurulmasının sonuçlarını Hobbes tek tek belirtir. Buna göre, uyruklar, hükümet şeklini değiştiremezler. Uyruklar egemen güçten vazgeçemezler. Hiç kimse çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna adaletsizlik etmeden karşı gelemez. Egemen, çoğunluk oylarıyla belirlenmişse, aleyhte oy verenler de tâbi olmak zorundadır. Çünkü ya egemenin bütün eylemlerini onaylayacak ya da diğerleri tarafından yok edilmeye razı olacaklardır. Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez. Her bir uyruk, kurulmuş olan egemenin bütün eylemlerinin asıl sahibi (author) olduğu için, egemenin yaptığı hiç bir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz ve egemen uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz. Egemenin yaptığı hiçbir şey, uyruk tarafından cezalandırılamaz. Egemen uyruğu tarafından öldürülemez veya cezalandırılamaz. Uyrukların barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna egemen karar verir. Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine de egemen karar verir (Endoktrinasyon hakkı). Çünkü insanların eylemleri düşüncelerinden doğar. Barış ve uyumu

(322) Jean HAMPTON: a.g.e., 115–116.
(323) Jean HAMPTON : a.g.e., 127.

sağlamak için, insanların eylemlerinin yönetilmesi, düşüncelerinin iyi yönetilmesine bağlıdır. Hobbes, devletin doktrin aşılamasına bu nedenle çok önem verir. Hobbes'un bu yetkiyi tanımasının, iç barışı zedeleyecek fikirlerin yaygınlaşmaması gibi "iyi niyetli" bir amaca sahip olduğu açıktır. Ancak unutmamak gerekir ki, bu özellik, otoriter ve totaliter devletlerin özelliklerinin en başta geleni ve diğer bütün özgürlükleri ortadan kaldırması mümkün olan bir özelliktir.

Her bir uyruğa, diğer uyruklarca engellenmeden yararlanabileceği şeyleri ve yapabileceği eylemleri gösteren kurallar koyma yetkisinin tümü, egemenliğin bir parçasıdır ki, bu insanların mülkiyet dedikleri şeydir. Egemenliğin kuruluşundan önce, bütün insanların bütün haklara sahip olması zorunlu olarak savaşa neden olduğu için, barış için gerekli olan ve egemen güce ait olan mülkiyet, kamu barışına yönelik olarak onun tarafından kullanılır. Uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı da egemene aittir. Bütün barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçme hakkı, dilediği gibi ödül ve ceza vermek hakkı, şeref ve paye verme hakkı da yine egemene aittir. Hobbes egemenin bu haklarını saydıktan sonra, bu hakların bölünemeyeceğini, eğer egemen güç feragat etmezse asla yok olmayacağını ve egemenden gelebilecek küçük zararların hiçbirinin egemenin yokluğu kadar zararlı olamayacağını da belirtir (324).

Hobbes, bu noktada Bodin'i takip ederek, devlet teorisini egemenlik üzerine kurar. Hobbes, devlet ve egemenlik teorisi bakımından egemenlik teorisini siyasal düşünceye kazandıran Bodin'in takipçisidir, onun için bu filozofların egemen ve egemenlikle ilgili söylemleri birbirine çok benzer. Bilindiği gibi, egemen bir iktidar var olmadıkça düzenli bir toplumun olamayacağını savunan Bodin, bir devletteki egemenliği, "yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç" (325) olarak, yurttaşlığı da, egemenliğin uyruğu olmak (326) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre, egemenin en yüksek, en mutlak (sınırsız) ve en sürekli olma

---

(324) Thomas HOBBES: Leviathan, 130–136.
(325) Jean BODIN : "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, 183.
(326) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi-2, 81.

özellikleri, onu öteki iktidarlardan, öteki buyurma güçlerinden ayırır. Egemen, en yüksek buyurma gücüne sahip olan kimsedir. Herhangi bir yönetici, kendi üzerindeki birinin buyurma gücü ile sınırlıysa, o kimse egemen sayılmaz. Kralın en yüksek memurları bile egemen değildir, onlar, egemenin, kralın ajanlarıdır. Bir ülkede tek bir egemen vardır, eğer tek bir egemen yoksa, o ülkede devlet düzeni yoktur, kargaşa vardır. Kısaca, Bodin'e göre egemenlik bölünemez, egemenlik bölündü mü, anarşi çıkar (327).

Hobbes için de egemenlik ve egemen, devletin en karakteristik özelliği olarak ortaya çıkar. Boyun eğme veya yetkilendirme yoluyla "kalabalıklar bir kişide" ya da devlet içinde bir olurlar. Bu, Ölümsüz Tanrı'nın altında insanların barış ve huzurunu ona borçlu olduğu büyük Leviathan'ın veya "Ölümlü Tanrı"nın ortaya çıkışıdır (328). Bu Tanrı benzetmesi, rastlantısal değilmiş gibi görünmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın insanlar üzerinde hüküm sürme ve yasalarını çiğneyenleri cezalandırma doğal hakkı, sanki insanlara yaptığı iyilik karşısında onlardan şükran borcu olarak itaat beklermiş gibi, insanları yaratmış olmasından değil, Tanrı'nın *karşı konulmaz kudretinden* gelmiş gibidir. Dolayısıyla, insanlar üzerinde hüküm sürme ve onları cezalandırma hakkı, Yaratan veya bağışlayan olarak değil, fakat gücü her şeye yeten olarak, doğal olarak her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak olarak (mutlak güç sahibi olarak) Tanrı'ya aittir. Ceza verme hakkı, insanların günah işlemesinden değil, Tanrı'nın kudretinden kaynaklanır (329). Karşı konulmaz varlığa itaat etme yükümlülüğü, eski yükümlülük teorisini hatırlatmaktadır, fakat Hobbes aynı argümanı yeniden kullanmaktadır. Herhangi bir üstün güç, zorunlu olarak görev haline gelmeyen bir kısım yükümlülükleri oluşturabilir. İnsan, doğal olarak güç ve kuvvetle yönetmek için yeterince güce sahip değildir, fakat Tanrı, isteseler de istemeseler de, bütün insanları kendisine itaat ettirebilecek kudrete sahiptir.

Bununla birlikte, "Tanrı'nın doğal krallığı", onun sivil veya siyasal krallığından farklıdır, çünkü *siyasal yönetim* yalnızca, egemenin, uyruklarını

---

(327) Alaeddin ŞENEL : a.g.e., 399.
(328) M. M. GOLDSMITH : "Hobbes's 'Mortall God' : Is There A Fallacy in Hobbbes's Theory of Sovereignity", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, 768.
(329) Thomas HOBBES: Leviathan, 249.

sözüyle ve itaat edenlere ödül vaadi, itaat etmeyenlere de cezalandırma tehdidiyle yönettiği yerde bulunur. Tanrı bunu, insan bir egemeninin yaptığı gibi (aslında ondan daha iyi) yapar. Böylece, siyasal iktidarla doğal iktidar, siyasal yükümlülükle doğal yükümlülük arasındaki fark, siyasal iktidarın sözcükler aracılığıyla işlemesi ve sözleşmeyle ortaya çıkmasına dayanır (330).

Hobbes, her devlette bir egemen olması gerektiğini ve egemenliğin de mutlak olması gerektiğini (331) söyler. Ona göre iktidarı Papa veya Parlamento gibi bazı kişi veya gruplarca sınırlandırılmaya tâbi olan bir yönetici, egemen olamaz. Bu durumda egemenlik, onu bu sınırlamayı her kim koyduysa, onun elindedir. Hobbes, egemenliğin sadece bölünmez ve sınırlanamaz olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda onun egemenliği süresizdir.

Egemenlik, özünde buyurucu ve öteki iradelerden üstün bir iradedir. Bunun sonucu olarak da, öteki iradelerle sözleşme aracılığıyla ilişkiye girmez, yalnızca buyruklar aracılığıyla ilişkiye girer. Egemen ve uyruklar arasında her zaman bir ast üst ilişkisi vardır. Egemenlik, doğası gereği, her zaman emredici bir irade olduğu için, egemenin muhatap olduğu kişiler, onun kendilerine verdiği emri, bu emrin içeriği nedeniyle değil, kendi iradelerine doğası gereği üstün olan bir iradeden geldiği için yerine getirmek zorundadırlar. Bu durum egemenliğe öyle içkindir ki, egemen şu ya da bu nedenle tek yönlü bir edim aracılığıyla, buyruklar vererek hareket etmek yerine bir sözleşme yaparsa, bu sözleşme, egemen olmayan iki kişi arasında yapılanın niteliğini asla taşımayacağı, onu sıradan sözleşmelerden ayıran özel bir nitelik taşıyacağı (332) için, Hobbes'un egemenlik teorisi bu yönüyle otoriteryan özellikler taşımaya daha yatkındır.

c) Monarşi Savunusu

Hobbes, yönetim biçimlerini, üç türe ayırır ve bunların dışında bir yönetim biçiminin olamayacağını belirtir. Ona göre, devletlerin yönetim

---

(330) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 39.
(331) Thomas HOBBES: Leviathan, 153.
(332) Leon DUGUIT : a.g.m., 385.

biçimleri arasındaki fark, egemenin veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar. Egemenlik, ya tek bir kişide ya da bir heyette olduğu için ve bu heyete ya herkesin ya da sadece belirli kişilerin girme hakkı olduğu için, sadece üç tür devlet olabilir. Çünkü temsilci bir veya birden fazla kişi olmalıdır. Temsilci bir kişi olduğunda devlet monarşidir, bir araya gelecek heyetten oluşan bir heyetse, demokrasidir veya halk devletidir, sadece belirli bir kesimin heyeti olduğunda ise aristokrasi adını alır. Bunların dışında başka bir devlet olamaz. Çünkü, bölünemez bir bütün olan egemen güç ya bir kişide veya birden fazla kişide ya da herkeste birden olmak zorundadır. Hobbes, bu üç yönetim biçiminin bozulmuş tiplerinin olduğunu kabul eden yönetimleri sınıflandırma anlayışını kabul etmez. Ona göre, tiranlık, oligarşi veya anarşi, farklı yönetim biçimleri değildir ve bu monarşi, aristokrasi veya demokrasiyi sevmeyenlerin bu yönetimlere yakıştırdıkları addır. Yine bu arada Hobbes, anarşinin (ki en korktuğu şeydir) bir yönetimi biçimi olarak görülmesinin de mümkün olmadığını ifade eder (333). Bu üç devlet türü arasındaki fark, Hobbes'a göre, bu devletlerin iktidarlarının farklı olmasında değil, bu devletlerin kuruluş amacı olan halkın barış ve güvenliğini sağlamak bakımından uygunluklarında yatmaktadır (334). Ayrıca Hobbes, bir karma yönetimden söz edilemeyeceğini de belirtir, çünkü böyle bir durumda birden fazla egemen bulunacağı varsayılacak ve bu da iç savaşa yol açacaktır.

Hobbes'un monarşi dışında aristokrasi ile demokrasiyi de yönetim biçimi olarak kabul etmesi, onun mutlak monarşinin katı bir savunucusu olarak değerlendirilmesinin çok tutarlı olmayacağının göstergesi sayılabilmektedir. Aslında onun asıl amacı, merkezî otoriteyi bir iç savaşa meydan vermeyecek ölçüde, egemenlik olarak tanımladığı mutlak bir güçle, donatmaktır. Monarşiyi tercih etmesi ise, tamamen kişisel bir tercihtir, yoksa kuramını mantıksal bir uzantısı değildir (335).

---

(333) Thomas HOBBES: Leviathan,139.
(334) Thomas HOBBES: Leviathan, 140
(335) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: a.g.e., 224.

Hobbes, her ne kadar egemenin bir kişi olabileceği gibi, bir meclis de olabileceğini belirtse de (336), aslında Hobbes'a göre, mutlak güçle donanmış bir yönetici oluşturulduğu zaman bir devlet kurulmuş olur (337). Dolayısıyla, Hobbes'un yönetim biçimiyle ilgili tercihi, kesinlikle monarşidir. Bodin'i izleyerek, devletle egemenliği özdeşleştiren Hobbes, diğer yönetim biçimleriyle kıyaslayarak monarşinin üstün yanlarını açıklamaya koyulur. Buna göre ilk olarak, aristokrasi ve demokrasinin tersine monarşide, meclisin egemen olduğu yerlerde meclis üyeleri, kamu çıkarıyla özel çıkar çatıştığında özel çıkarı tercih ederlerken, monarşide kamu çıkarıyla özel çıkar özdeş olduğu ve kamu çıkarıyla özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde de kamu çıkarı en fazla geliştiği için, monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi sadece uyruklarının zenginliği ve gücünden gelir, yani uyrukların mutluluğu daha çok artar. İkinci olarak, bir monark, istediği kimselerin tavsiyelerini istediği zaman ve istediği yerde alırken, egemenin meclis olduğu yerlerde, sadece servet sahibi olanların oluşturduğu orada bulunanlardan başka kimsenin görüşü etkin olmaz. Üçüncü olarak, bir monarkın kararları, insan doğasında var olan çelişkilerin dışında bir çelişki taşımaz. Meclislerde ise, insan doğası yanında, bir de kalabalıktan gelen çelişkiler ortaya çıkar. Dördüncü olarak, bir monark, kıskançlık veya çıkar nedeniyle kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşmez, ama bir meclis düşebilir ki, bu da iç savaşa yol açar. Beşinci olarak, monarşide bulunan, bir uyruğun bir dalkavuk veya gözde bir kişinin uğruna tek bir adamın gücüyle bütün sahip olduklarını kaybetmesi sakıncası, meclis için de geçerlidir ve nasıl bir monark, dalkavuklar tarafından yanlış yola sürüklenebilirse, meclis de hatiplerin kötü fikirlerine ve yanıltmalarına maruz kalabilir. Altıncı olarak da, monarşide egemenliğin bir çocuğa veya iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayan birine intikal etmesi sakıncasından dolayı, bu gücün bir meclise verilmesi gerektiğini söylemek, herhangi bir yönetimin kargaşa ve iç savaştan daha sakıncalı olduğunu söylemek kadar saçmadır (338).

---

(336) Thomas HOBBES: Leviathan, 130.
(337) Jean HAMPTON : a.g.e., 98.
(338) Thomas HOBBES: Leviathan, 140–142.

Hobbes'un yaşadığı dönemde kralın kutsal haklarını savunanlar, monarşinin tek geçerli hükümet biçimi olduğunu nadiren ileri sürmüşlerdi, onlar daha çok, bütün hükümetlerin yönetilmeye ihtiyaçları olduğunu, eğer hükümetlerin istikrarlı olması isteniyorsa, uyruklarına karşı nihai olarak hesap sorulamaz olmaları gerektiğini ileri sürüyorlardı. Monarşinin normal olarak en iyi hükümet türü olduğunu iddia etseler de, çok azı bu düzenin değiştirilemez olduğunu kabul etmiştir. Yaygın olan görüş ise, Tanrı'nın, yönetici hanedanı değiştirmek ya da monarşiyi aristokrasi veya demokrasinin yerine koymak için insanların işlerine müdahale edebildiği idi. Bu anlayışın ima ettiği şey, kalıtsal hakkın geçersizleştirilemez olmadığıdır. Monarşi yanlıları, uyrukların egemenlerine karşı bazı durumlarda direnebilecekleri düşüncesini de reddetmişlerdi. Hobbes da aynı şekilde sınırlandırılmış monarşi ve direnmenin meşruluğu anlayışlarına kuvvetle karşı çıkar ve tek geçerli hükümet tipi olmamakla birlikte monarşinin en iyi hükümet türü olduğu düşüncesini taşır (339). Çünkü Hobbes'un zamanında, herhangi bir mutlak monarşinin olduğu gibi, aristokrasi ve demokrasilerin de ayakta kalabildiği görülüyordu. Hampton, bu tarihsel nedenlerle Hobbes'un, mutlak monarşinin en iyi hükümet biçimi olduğu ve demokrasiyle aristokrasinin asla yaşayabilir rejimler olamayacağı görüşünü onaylayacak bir görüş ileri sürerken isteksiz olduğunu söyler (340).

Devleti ve egemenliği temsil düzlemine oturtmuş olan Hobbes' göre, egemen, sadece tek bir kişi olduğu zaman egemen olur. Hobbes'un kelimenin tam anlamıyla siyasal beden (body politic) olarak nitelediği devlet, "insanların ortak bir güçle bir kişide birleşmiş halidir". Bütün insanlar, bir tek iradeye sahip olmalıdır. Egemenin iradesi, herkesin iradesinden oluşur. Her bir bireyin iradesi egemenin iradesinde toplanır. Bu görüşlere ulaşan düşüncesi nedeniyle Hobbes'un sözleşme teorisi, diğer sözleşme teorilerinden iki açıdan farklılaşır. İlk olarak, Hobbes, rızaya dayalı taahhütlerden mutlakiyetçi sonuçlara varır ve bunu, egemenin sözleşmenin taraflarından biri olduğu görüşünü redderek yapar. İkinci olarak Hobbes,

(339) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 16.
(340) Jean HAMPTON : a.g.e., 106.

egemenin haklarının, doğa durumundaki bireyin haklarına denk olduğunu kabul eder. Bu durumda egemenin doğal hakkı, kendisini korumak için gerekli gördüğü her şeyi yapma hakkıdır. Kendini koruma, barışı arama ve sürdürmeyi gerektirdiği için, doğal hukuk ve hak, egemenin barışı korumak için gerekli gördüğü her şeyi yapma hakkını egemene verir. Dahası, açıkça ifade edilmese de, uyrukların sözleşmesinin amacı, uyrukların, tehlikeli ve onur kırıcı görevleri yerine getirerek veya barışı sürdürmenin gerektirdiği zaman hayatlarını tehlikeye atan askerler olarak egemene yardım etmelerini dahi gerektirir (341).

Hobbes'un görüşlerini ileri sürerken, özellikle dinî çağrışımları göz önüne aldığı ve İncil'den sık sık alıntılar yaptığı daha önce belirtilmişti. Egemeni ve egemenlik teorisini inşa ederken de Hobbes'ta aynı çizgiye şahit oluruz. Tocqueville'in de belirttiği üzere, bütün insanları Tanrı nazarında eşit gören Hıristiyanlığın, yurttaşların kanun karşısında eşit sayılmasını reddetmesi düşünülemez (342). Bu görüşün ışığında, Hobbes'un egemenlik teorisinin bu dinsel modelin dünyevileştirilmesi veya dünyevi alana uygulanması olduğunu kabul edebiliriz. Nitekim, zaman zaman Hobbes'un egemenlik teorisinin mutlakiyetçi bir teori değil, Hobbes'un bu dinsel görüşünün dünyevi bir uzantısı olarak, "Bir'in altında herkesin eşitliği"nin (equality of all under the One) yer aldığı Hıristiyan yorumlarının dünyevi bir uzantısı olarak görmek gerektiği (343) ileri sürülmüştür. Hobbes'un düşüncesinde bir kişi altında eşitlik, dinsel temellerinin büyük oranda Reformasyon'un İsa altında eşitlik anlayışında bulunduğu egemenlik anlayışının da bir sonucu olduğu düşünülebilir. Hobbes'un egemeni, bir anlamda Protestan anlayışındaki Tanrı'dır, çünkü onun iradesi insanlar için yasadır. Bu yasanın doğal değil de pozitif oluşturulmuş bir yasa olduğu doğrudur, ancak bu önemli değildir, çünkü, onun insanların itaatini talep etme iddiası vardır. O, devlette hakkın kaynağıdır. O, insanları daha üst bir yasaya

---

(341) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 58.
(342) Alexis de TOCQUEVILLE: Amerika'da Demokrasi, Çev. İhsan SEZAL, Fatoş DİLBER (Ankara, 1994), 26.
(343) Joshua MITCHELL : "Hobbes and The Equality of All Under the One", Political Theory, 21, 1 (February 1993), 79.

uymaktan ve vicdanın talimatlarından kurtarır. Böylece biz, Hobbes'la birlikte ilk olarak, modern devlet egemenliğinin modern doktrininin beyan edilmesine şahit oluruz (344). Bunun sonucu olarak Hobbes, en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğu kanaatine varır. Çoğunluğun iradesini temsil eden tek bir kişiye boyun eğdirerek çoğunluk, güç ve onurla ilgili bütün iddialarını kaybederler ve böylece bir birlerine eşit olurlar. Demokrasideki gibi, monarşi yönetimindeki çoğunluk da eşittir, fakat ondan farklı olarak, güç ve onur için rekabet yoktur (345). Efendilerin huzurunda hizmetçiler nasıl eşit ve şereften yoksun iseler, uyruklar da, egemen karşısında böyledir. Onun görüş alanı dışında iken bazıları daha çok, bazıları daha az parlasalar da, onun huzurunda, güneşin karşısındaki yıldızlardan daha fazla parlamazlar, parlayamazlar (346).

Hobbes, monarşi tercihini ve sebeplerini ayrıntılı olarak *De Cive*'de de anlatmıştır. Tamamen bu konuya ayrılmış olan De Cive'nin 10. bölümünde, Hobbes, hangi rejim türünün uyrukların korunmasına en çok eğilimli olduğunu sorar ve bunun monarşi olduğunu açıklamaya girişir. Örneğin, tüm evrenin tek bir Tanrı tarafından yönetilmekte olduğunu ve Tanrı tarafından kurulan babanın otoritesinin de monarşik olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, demokrasi ve aristokrasiye göre monarşi, akla uygun bir rejimdir. Monarşide zamana zaman ehliyetsiz kişiler atanabilir, ama demokraside bu, her zaman olmaktadır, çünkü bu gereklidir. Çeşitli nedenlerle demokrasi ve aristokrasinin eksikliklerini ortaya koyan Hobbes'un vardığı sonuç, bütün savaş kararlarını bir kişinin verdiği ve hiçbir şeyin ondan daha mutlak olmadığı en mutlak monarşinin, en iyi hükümet biçimi olduğudur. Kendimizi korumak için, bazı insanlara veya meclise tâbi olmakla biz, çıkarları bizim güvenlik ve refahımıza bağlı olan herhangi bir şeyden daha iyi konumda olamayız. Oysa, bu durumu biz, yöneticinin mirası olduğumuzda elde ederiz. Çünkü herkes, mirasını korumaya gayret gösterir. Fakat Hobbes'a göre, uyrukların sadece toprakları ve paraları değil, bedenleri ve zihinleri de hükümdarın hazinesidir

(344) M.A. KAPLAN: a.g.m., 742.
(345) Joshua MITCHELL : "Hobbes and the Equality...", 83.
(346) Thomas HOBBES: Leviathan, 137–138.

(347). Öyleyse, monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu kabul etmek, aklın gereğidir.

d) Siyasal Yükümlülük

Hobbes, Leviathan'da siyasal yükümlülüğün, bir hakkın başka bir diğerine devredilmesi sonucu ortaya çıktığını söyler. Yükümlülük altında olmak, bir haktan vazgeçmek anlamına gelir. Kısaca bir haktan vazgeçmek ise, "feragat etmek" demektir. O haktan belli bir kişi lehine vazgeçmek ise, "devretmek"tir. Hobbes'ta siyasal yükümlülük iki yönlüdür. Bunlardan birincisi, egemenin siyasal yükümlülüğü, diğeri ise uyruğun siyasal yükümlülüğüdür. Egemenin siyasal yükümlülüğü, kendisine verilen egemenlik gücünün veriliş amacında, yani halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar. Egemen, bu göreve, doğa yasasıyla bağlıdır ve doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona hesap vermekle yükümlüdür ve egemen temel egemenlik haklarını hiçbir şekilde devredemez. Temel egemenlik hakları kaldırıldığında, devlet dağıldığı ve herkes bu hayatta olabilecek en büyük kötülük olan herkesin herkesle savaşı durumuna döndüğü için, bu hakları eksiksiz olarak sürdürmek, egemenin görevi olup, bunlardan herhangi birini başkasına devretmek veya terk etmek, egemenin görevlerine aykırıdır. Çünkü araçları terk eden, amaçları da terk etmiş olur (348). *De Cive*'de Hobbes, hükümetin dağılması ve iç savaşların nedenlerini sorgularken egemenin hakları ve konumuyla ilgili görüşleri de açıklar. Hükümetin dağılmasına yol açan görüşleri "fitneci" (seditious) olarak niteleyen Hobbes, bunları maddeler hâlinde sıralayıp her maddeyi açıklamışsa da, bu görüşlerden bazıları şunlardır. Tiranı oldürmek yasaldır görüşü, fitneye sebep olur. Egemen sivil yasaya tâbi değildir. En üst otoritenin bölünebileceği görüşü, bütün devletler için en öldürücü görüştür. Her bir uyruğun mallar üzerinde mutlak egemenliği olduğu ve onun bu mülkiyete sahip olması nedeniyle böyle bir mülkiyetin, sadece kendisi gibi uyrukların değil yöneticinin de müdahalesini dışarıda bırakacağı görüşü, devlet için zararlıdır. Sivil toplumun, özellikle monarşinin önündeki büyük

---

(347) Thomas HOBBES: De Cive or The Citizen, 114–127
(348) Thomas HOBBES: Leviathan, 234–235.

engellerden biri, halkla kalabalık arasında ayrım yapılmamasıdır. Halk, bir şekilde birdir, tek iradeye sahiptir, tek başına bir eylem yaptığı kabul edilir. Oysa bunu kalabalık için söylemek mümkün değildir. Bütün hükümetlerde halk yönetir. Monarşilerde bile halk emir verir, çünkü halk bir kişinin iradesiyle istekte bulunur. Kalabalıklarsa yurttaştır, daha doğrusu uyruktur. Hobbes'un hükümetler için tehlikeli gördüğü bir başka özellik de, hayatı ve onuru korumak için gerekli olandan fazla vergi alınmasıdır (349). Devletin dağılmasına ve iç savaş çıkmasına yol açacak nedenleri sayarak Hobbes, egemenin yükümlülüklerini de sıralamaktadır. Fakat bu yükümlülüklerin en başında geleni ve asıl amacı, elbette ki, devletin dağılmasını ve iç savaş çıkmasını önlemektir.

Bunun yanında, Hobbes'un, sözleşme yapılarak meydana getirilen egemenin hakları ile zorla kurulmuş devlette egemeninin hakları arasında bir fark gözetmediğini belirtmek gerekir (350). Böylece Hobbes, fiilî egemenle hukukî egemeni özdeşleştirir. Hobbes'un belirttiği Leviathan'a ait haklar ve güçler, devletin kuruluşunun amacı olan barış ve herkesin korunmasını temin etmek için gereklidir. Hobbes'un "haklar ve güçler" olarak adlandırdığı ve "egemenliğe eklemlenmiş" olarak tanımladığı bir dizi şey vardır ki, bunlar, devletin amaçlara ulaşmak için içerde ve dışarıda hareket edebileceği alanların var olduğunu gösterir (351). Uyruğun yükümlülüğü ise, Hobbes'a göre doğal olarak itaat etmektir. Aristokrasi ve demokrasiyle ilgili olumlu görülebilecek nitelikleri anlatırken Hobbes, bu nitelikleri halkın itaat etmesine bağlar. Hobbes'a göre aristokrasi veya demokratik bir meclis tarafından yönetilen bir halkın zenginliği, aristokrasi veya demokrasinin kendisinden değil, uyrukların itaati ve uyumundan gelirken, bir monarşide halk, tek bir kişi onları yönetmek hakkına sahip olduğu için değil, fakat ona itaat ettikleri için zenginleşir. Bu durumda, Hobbes'un yönetim biçimlerini temelde aristokrasi demokrasi ve monarşi olmak üzere üçe ayırdığı ve bunların dışında başka yönetim biçimini kabul etmediği düşünülürse, herhangi bir devlet türünde,

---

(349) Thomas HOBBES: De Cive or The Citizen,127–137.
(350) Yıldız KARAGÖZ : a.g.e., 78.
(351) M. GOLDSMITH : "Hobbes's Mortall God...", 769.

halkın itaatinin ve dolayısıyla uyumunun olmadığı durumda, halkın hem zenginleşemeyeceği, hem de kısa süre içinde dağılacağı (352) ifadesi, bütün yönetim biçimlerinin meşrulaştırılması anlamına gelecektir. Manent'in belirttiği üzere, monarşi, aristokrasi ya da demokrasi de olsa, bir rejimin meşruluğu, temelde demokratiktir. Her rejimin temeli, her bir yurttaşın rızasına dayanır. Egemenin gücü de, Tanrı'nın kendisine bahşettiği veya doğal olarak kendisine ait olan bir güç değildir, bu güç, her zaman ona uyrukları tarafından verilir (353). Doğrudan ya da temsilî demokrasi, siyasal organın eylemlerinin itici gücünün, kişinin iradesinde veya her bir kişinin iradesini temsil eden bir iradede olduğunu ima ettiği için, Manent'e göre Hobbes, kesinlikle demokratik düşünceye öncülük etmektedir (354).

Üstelik Hobbes'a göre, egemen, diğer insanlar gibi doğa yasasına bağlıdır ve bundan Tanrı'ya karşı sorumludur. Doğa yasası ise, insana barışı güvenceye almaya çabalamasını ve sivil toplumu kurarak bunu sürdürmesini emreder. Egemen de, bu amaca ulaştıracak en iyi şekilde yönetmelidir. Ancak egemenin bu görevleri, sözleşmeden değil, doğa yasasından kaynaklandığı için, egemen insanlara karşı değil, sadece Tanrı'ya karşı sorumludur (355). Fakat Hobbes'a göre, sözleşme yükümlülükleri, onu yerine getirdiğimizde bir çıkarımız olduğu sürece vardır. Böyle bir yükümlülüğün olması için, Hobbes iki şart koşar. İlk olarak, bir hakkın başka birine devredilmesi olmalıdır, ikinci olarak da, hakkı devretmekte, hakkı devredenin çıkarı olmalıdır. Hobbes böylece, yükümlülüklerin doğasını ve sınırını tanımlamış olur: Yükümlülükleri yerine getirmek, bizim kişisel çıkarımızla asla çatışmamalıdır (356). Hobbes, egemenin yükümlülüklerine sık sık vurgu yapar, fakat, egemeni, kendi dışında bir ilkeye değil de, kendi özü içinde bulunan bir ilkeye tâbi kılar. Buna göre, egemen, uyruğunun huzur ve güvenliğini unutmamalı, fakat kendi egemenliğini de kısıtlamamalıdır. Dolayısıyla, egemen, akıl ve doğa yasası karşısındaki eylemlerinden

---

(352) Thomas HOBBES: Leviathan, 237.
(353) Pierre MANENT : a.g.e., 31.
(354) Pierre MANENT : a.g.e., 27.
(355) H. PITKIN: Hobbes's Conception of Represantation-I", 483.
(356) Jean HAMPTON: a.g.e. 56.

sorumludur, ama sivil bir yasaya karşı kesinlikle sorumlu değildir (357). Bu durumda, Hobbes'un uyruklarının, can güvenliği tehlikesi dışında, egemene itaat etmesi zorunlu görünmektedir.

(1) Direnme Hakkı

Hobbes'un teorisinden çıkarılacak en önemli sonuçlardan biri, halkın, hangi yönetim biçimi altında olursa olsun, yönetime itaat ederse, mutlu ve güvenli olacağıdır. Bu durumda da, yönetim biçimi önemini bir ölçüde kaybetmekte, halkın siyasal yükümlülüğü büyük önem kazanmaktadır. Bu anlayışın bir diğer yansıması, Hobbes'un direnme hakkını meşru görmemesidir. Hobbes, *Elements of Law*'da, bireylerin egemene güç ve yetki verdiklerinde direnme haklarından vazgeçtiklerini ısrarla belirtir. Bununla birlikte, Hobbes'un bu konudaki görüşü net değildir, belirsizidir. *Leviathan*'da Hobbes, bunu şöyle belirtir:

> *"Hiç kimse kendini ölümden, yaralanmaktan veya hapsedilmekten korumak hakkını devredemez veya bırakamaz, çünkü bunlardan kaçınılması herhangi bir hakkın bırakılmasının tek nedenidir zaten ve dolayısıyla şiddete direnmeme vaadi hiçbir sözleşmede bir hak devretmez ve bağlayıcı değildir. Çünkü bir insan, "ben şöyle veya böyle yapmazsam beni öldürün" şeklinde bir ahit yapabilir, fakat "şöyle veya böyle yapmazsam beni öldürmeye geldiğinizde size direnmeyeceğim" şeklinde bir sözleşme yapamaz"* (358).

Çünkü Hobbes'a göre insan, doğası gereği, ehven-i şerri, yani daha az zararlı olanı seçer, direnmeyerek mutlak ve kesin bir ölüm yerine, direnirken ölme tehlikesini seçer. Hobbes'un burada direnme hakkından kastettiğinin, bir kişinin bedenini saldırıya karşı savunma olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, burada görünen odur ki, uyruk birey olarak, direnme hakkından vazgeçemez ve bu hakkı egemene karşı bile elinde bulundurur, bulundurmalıdır. *Leviathan*'ın Değerlendirme ve Sonuç bölümünde Hobbes'un belirttiğine göre, hayatı düşmanın askerlerinin elinde olduğu zaman, bir kimsenin daha önceki egemenine itaati, borç ve yükümlülük olmaktan çıkar, çünkü o zaman artık eski egemeni tarafından değil, katkısı

---

(357) Michel MALHERBE : a.g.m., 377.
(358) Thomas HOBBES: Leviathan, 104.

karşılığında hasımları (artık yeni egemeni) tarafından korunmaktadır (359). Diğer bir ifadeyle, eğer egemen bir fethe veya işgale maruz kalır ve yenilirse, egemene itaat yükümlülüğü de sona erer. Hobbes bu sözleriyle, hayatı artık egemen tarafından korunamayacağı ortaya çıktığı zaman, uyruğun kendine göre bir yargıya varabileceğini (360) ima etmektedir.

Hobbes, uyruğun krala karşı güç kullanarak direnebileceği zararlı doktrinine, halkla kalabalığı ayırt edememenin yol açtığını söyler. Hobbes'un toplum sözleşmesi anlayışı, bireylerin ancak, kendilerini temsil eden ve onları buyruğu altında tutan egemen kişiliğinde bir birim oluşturabileceğini göstererek, direnme hakkı düşüncesinin mantıksal olarak saçma olduğunu göstermeye çalışır. Zira, eğer halk, egemenin bir parçasından başka bir şey değilse, ona karşı nasıl direnebilir ? Ayrıca, sözleşmeyi ihlal etmek haksızlık olduğuna ve egemen de, sözleşmenin tarafı olmadığına göre, egemenin haksızlık yapması söz konusu olamaz (361). Haksızlık söz konusu olmadığına göre, haksızlığa direnme de söz konusu değildir. Fakat, Hobbes'un egemen-yurttaş ilişkisinde bir paradoks da vardır. Yapay bir varlık olan egemen, doğa durumundaki bireyler gibi doğal haklara sahip olan tek varlıktır ve sivil toplumda her türlü otoritenin temeli odur. Hobbes'un egemeni doğa durumunda kalan tek kişi olduğu için, o sadece doğa yasalarıyla sınırlanabilir, oysa uyruklar, egemenin sivil yasalarıyla sınırlıdır.

---

(359) Thomas HOBBES: Leviathan, 488.
(360) Eleanor CURRAN : a.g.m., 176.
(361) Jean Fabien SPITZ : "Direnme Hakkı", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 239.

B. LOCKE (1632–1704) : DEVLET BİREY İÇİNDİR

Kendisinden sonraki iki yüz yıl içinde İngilizce konuşulan ülkelerde felsefî düşüncenin üzerinde geliştiği temelleri sağlayan ve bugün Anglo-Sakson dediğimiz bakış açısının temellerini oluşturan, Fransa ve Almanya'daki düşünürleri doğrudan ve dolaylı olarak etkileyen (362) John Locke, bir erken dönem Aydınlanma filozofudur. (363) Yaşamının ancak son dört yılı 18. yüzyılın içinde olmasına rağmen, düşüncelerinin ileriliği ve niteliği, kendisinin 18. yüzyıl Aydınlanma çağı düşünürleri arasında sayılmasına yol açmıştır (364). Sadece yaşadığı İngiltere'yi etkilememiş, düşünceleri, Rousseau ve Montesquieu yoluyla Fransız Devrimi'ne geçmiş, Kuzey Amerika kolonilerine ulaşmış ve Samuel Adams ve Thomas Jefferson aracılığıyla Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer almıştır (365). Diğer bütün düşünürlerden çok daha fazla Aydınlanma çağına esin kaynağı olmuş ve eserleri 18. yüzyıl boyunca rakipsiz otorite olarak kabul edilmiş bir düşünür olan Locke (366), I. Charles yönetiminin yedinci yılında, Wrington-Somerset'te henüz İngiliz iç savaşının başlamadığı bir sırada, püriten bir ailede doğdu (367). Locke'un bütün yaşamı İngiliz tarihinin görülmemiş ölçüde çalkantılı bir dönemine denk gelmektedir, bundan dolayı onun görüşleri, yaşadığı çağın baskılarından çok etkilenmiştir. Nitekim Locke'un doğduğu yıl, John Hampden gemi vergisinin (ship money) meşruluğunu tartışmaya başlamıştı (368) ki bu tartışma, Locke'la birlikte pek çok düşünürün siyasal fikirlerinin oluşmasında büyük etkide bulunmuştu.

Locke'un politik ve entellektüel şekillenmesinin hem şahidi hem de yardımcısı olduğu 17. yüzyıl (369), Fransa'da mutlakiyetçi yönetimlerin güçlendiği, İngiltere'de ise meşruti monarşi denemelerinin yani mutlak

---

(362) Bryan MAGEE : a.g.e., 109.
(363) Laurie M. BAGBY : a.g.e., 86.
(364) Alaeddin ŞENEL : a.g.e., 427.
(365) Ernst BARKER : a.g.e., xvi.
(366) Gerald HANRATTY: Aydınlanma Filozofları, Locke, Hume ve Berkeley, Çev. Tuncay İMAMOĞLU, Celal BÜYÜK (İstanbul, 2002), 23.
(367) John DUNN: John Locke: Güvene Dayalı Siyaset, Çev. Mehmet TURHAN, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Der. Brian REDHEAD, Editor: Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001), 145.
(368) Ernst BARKER : a.g.e., xv.
(369) Neşet TOKU: John Locke ve Siyaset Felsefesi (Ankara, 2003), 19.

monarşiyi sınırlandırma çabalarının yoğun olduğu bir yüzyıldır. Bu yüzyıl, İngiltere için siyasî, dinî ve ekonomik yönden krizlerle dolu bir yüzyıl olmuştur (370). İngiltere'de 17. yüzyılda çok büyük değişiklikler yaşanmış, bu asırda bir kral idam edilmiş (I. Charles), biri ülke dışına kovulmuş (II. James), hanedan dışından bir kralın (Orange'lı William) tahta çıkmasına neden olan 1688'deki İngiliz Devrimi'yle birlikte, artık mutlak monarşi ortadan kalkmış ve İngiltere, meşruti monarşi sayılabilecek bir yönetim şekline 18. yüzyıl başlarında kavuşmuştur (371). 1533'te parlamento aracılığıyla monarşi otoritesini millete kabul ettiren Kral VIII. Henry'nin, Üstünlük Yasası'yla (Act of Supremacy) millî bir kilise kurarak (Anglikan Kilisesi), Roma ile ilişkilerini kesmesi sonucu, Calvin reformlarının da etkisiyle Püritenliğin (372) ortaya çıkmasına neden olmuş ve İngiltere resmen Protestan olmuştu (373). Bu dinî devrim, sosyal devrimleri de beraberinde getirmişti (374). Protestanlığın ekonomik etkilerini Max Weber ünlü çalışması *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (375) genişçe anlatır. Siyasal sonuçları hakkında da şunu söyleyebiliriz. 17. yüzyılda İngiltere'de, Katoliklik karşıtlığı millî bir duygu hâline gelmişti (376). Kraliyetin, ayrıcalık iddia ederek Parlamento'nun

---

(370) Kriz kelimesinin Çin alfabesinde iki heceyle yazıldığını ve birinci hecenin "tehlike", ikinci hecenin ise, "fırsat" anlamına geldiğini hatırlamakta fayda olabilir. Nitekim bu, her krizin aynı zamanda bir fırsat olduğunun alfabetik gösterimidir diyebiliriz. 17. yüzyıl da, İngiltere için teorik ve pratik anlamda modern siyasetin temellerinin atılması için bir fırsat sağlamıştır.

(371) Yıldız KARAGÖZ: Thomas Hobbes ve John Locke'ta Siyaset Felsefesi (Karşılaştırmalı Olarak), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Erzurum, 1996), 119–120.

(372) **Püritenlik**: Özellikle Protestanlara karşı uyguladığı şiddet nedeniyle "Kanlı Mary" (Bloody Mary) olarak adlandırılan I. Mary'nin ardından kraliçe olan I. Elizabeth, Protestanlığı İngiltere'nin resmi dini olarak yeniden kurup ilan ettiğinde bazı Protestanlar, Anglikan Kilisesi'nin Roma Katolik Kilisesi'ne çok fazla benzediğini düşünerek buna karşı çıkmışlardı. Bunlara Püritenler denildi. Püritenler, John Calvin'in yazılarından derinden etkilenmişler ve kilisedeki rahiplerin iktidarı ellerinde bulundurmalarından rahatsız olmuşlardı. Örneğin, pek çok Püriten, piskoposların kilisede ayinleri yönetmek üzere atanmalarına karşı çıkmışlardı. (Protestanlık'ta bu tür dini hizmetleri yürütmekle görevli kişilere, "minister" (bakan) denmektedir). Bunun yerine onlar, bu hizmetlere "bakan"ların, kiliseye devam eden kişilerce seçilmesini önermişlerdir.

(373) Eski Roma hukukunda yer alan ***"cuius regio eius religio"*** (Yönetim kimdeyse din de onundur) kuralı gereğince bir ülkenin yöneticisi, o ülkenin dinini de belirler, yani yönetici hangi dindense tüm ülke de o dinden kabul edilir. (William EBENSTEIN : a.g.e., 182.)

(374) Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, c.6, 326

(375) Max WEBER: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep ARUOBA (İstanbul, 1997).

(376) R.R. PALMER and Joel COLTON: a.g.e., 177.

rızasını almadan vergileri yükseltmesi ve benzeri uygulamalar, keyfi bir yönetim olarak görülüyor ve keyfi yönetim de, halkın nezdinde Katoliklikle, özellikle Katolikliğin egemen olduğu İspanya ve Fransa'yla özdeşleştiriliyordu. Katoliklik, bir tür dinî mutlakiyetçilik olarak algılanıyordu, nitekim Locke'un arkadaşı Shaftesbury, kölelikle papalığın kol kola giden iki kız kardeş olduğunu belirtmişti (377).

Püriten devrimi, 1660'a kadar İngiltere'de hüküm sürdü, fakat kendini sürekli kılacak gücü gösteremedi. Cromwell, 1658'de öldü ve II. Charles iki yıldan az bir süre içinde tahtı eski gücüne getirdi (Restorasyon). İç savaş ve diktatörlükten sonra monarşiye dönüş, barış için en iyi ihtimal gibi görülmüş ve eğer kral, idam edilen babasının keyfî idaresini kaldırarak, parlamentonun 1642–1649 yıllarındaki iç savaş döneminde uyguladığı mutlak üstünlükten daha azıyla yetinirse, biçimsel anayasal belgeler olmadan da uygulamada denge sağlanabileceği umulmuştu. Ne var ki, II. Charles, bu vizyona sahip değildi ve anayasal düzenin gelişmesine katkıda bulunma arzusu taşımadı. 1660–1685 arasında tahtta kalan II. Charles'tan sonra kardeşi II. James 1685'te tahta çıkmıştı. II. Charles, Fransa kralı XIV. Louis'nin yanında kalarak gizli bir Katolik olmuşken, II. James açık bir Katolik'ti (378). II. James İngiltere'yi, şahsî nüfuz ve etkisini kullanarak, gerekirse zor kullanma yoluyla Katolikliğe döndürme yollarını aramış ve parlamentonun otoritesini çeşitli yollarla altüst etmiş, bunun için 1688'te tahttan indirilmişti. Orange'lı William (*William of Orange*), 1688'de Haklar Listesi'ni (Bill of Rights) kabul ve ilan ederek, onun yerine tahta geçirilmişti (379).

17. yüzyıl ayrıca, İngiltere'de bir yönetim krizinin geliştiği yüzyıldır. Bu dönemde İngiltere'de eş zamanlı olarak, önce iç çatışmaya yol açan, sonra daha az sert, fakat İngiliz halkını bölen derin kırılmalarla ilişkin çözümler hakkında şiddetli tartışmaların olduğu çok sayıda kriz ortaya çıkmıştı. Karşılaşılan sorunlar, İrlanda ve İskoçya sorunları, İngiliz krallıklarıyla ilgili çatışmalar, Katolikler ve Protestanlar arasındaki dinî çatışmalar, rekabet

---

(377) Iain HAMPSHER-MONK: a.g.e., 69.
(378) Maurice CRANSTON :"John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet, Siyasi Düşünce Tarihi, Der. David THOMSON (İstanbul, 1996), 84.
(379) William EBENSTEIN : a.g.e., 217.

içindeki Protestan mezhepler arasındaki tartışmalar, enflasyon artışıyla sonuçlanan ve savaş maliyetlerini artıran mali krizler, Parlamentonun haklarına karşılık kralın mutlakiyetçiliğinin üzerinde dinin temel konu olduğu bir çatışma söz konusuydu. Bu tartışma noktaları, 17. yüzyılın ortalarında sonuç olarak iç savaşa varan büyük bir krize yol açtı. Bu tartışmalar, gözle görülür ticarî bir genişlemenin ve buna bağlı olarak İngiliz yaşamındaki değişmelerin olduğu bir zaman diliminde meydana gelişmişti (380).

Locke, bu ortamda I. Charles'ın yedinci hükümranlık yılı olan 1632 ile Kraliçe Anne'ın üçüncü yılı olan 1704 yılları arasında yaşadı. 29 Ağustos 1632'de, İngiltere'nin en eski kontluklarından, en eski ve en kayda değer dokuma sanayilerden biri olan Bristol yakınlarındaki Wrington, Somerset'te dokuma ve giyim ticaretiyle uğraşan bir Püriten bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelen Locke'un doğduğu yıl, İngiltere'de Cristopher Wren, Kıta Avrupa'sında da Spinoza ve Pufendorf dünyaya gelmişlerdi. Locke, yaşadığı dönem içinde İngiltere'de daha önce görülmemiş ekonomik, siyasî değişim ve büyük dönüşümlere şahit oldu ve kendi hayatında da iki önemli dönem, onun önemli dönüşümlerine öncülük etti: 1675–1679 arası Fransa ve 1683–1689 arası Hollanda yılları (381). Locke, önce Avrupa'nın mutlak monarşideki zirvesi olan XIV. Louis'nin Fransa'sında mutlakiyet tecrübelerine, yine Avrupa'nın özellikle dinî hoşgörüsü en geniş ülkesi Hollanda'da bu hoşgörünün sonuçlarına şahit oldu. Hobbes'u büyüleyen Fransa'nın aksine Locke'u Hollanda öyle büyülemişti ki, bugün bildiğimiz anlamıyla Locke, Hollanda ikametinden sonra görüşlerini değiştirmiş ve otoriteryanizmden özgürlükçülüğe yönelen Locke hâline gelmiştir.

Mütevazı fakat rahat bir yaşantıya sahip olan, hem annesi hem de babası Püriten öğretiye sıkı sıkıya bağlı olan Locke'un ailesi, İç Savaş'ta Parlamento'yu desteklemişti. Baba tarafından dedesi, tekstil işinde çok başarılı olmuş ve anne tarafından deri tabaklamacılığı ve ticareti ile büyük servet kazanmış bir aleye mensup olan Locke, küçük toprak sahibi ve

---

(380) Ye TIAN and Richard W. WILSON : "Commercical Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England", East Asia: An International Quarterly, 19, 3 (Autumn 2001), 157.

381) Peter LASSLETT: Introduction (to Two Treatises Of Goverrnment), 16.

ticaretle uğraşan ailesi sayesinde (382), daha sonraki hayatında, ailesinden kalan mülklerden gelen gelirle orta halli bir soylunun yaşantısına sahip olmuştu (383). Sonraki yıllarda özellikle kırk yaşından sonra Somerset kökenli ailesinden aldığı eğilimden oldukça farklı bir konumda bulunmuştu, ancak, yetişme tarzına bağlı olan bazı temel noktalar, ölünceye kadar onun duygu ve tavırlarının merkezi olmaya devam etmiştir. 17. yüzyılda bir erkek veya kadının bu tür bir devamlılık içinde olabileceğini ileri sürmek zordur, fakat Locke, bütün yetişkinlik hayatı boyunca, bireysel hayatın merkezine görev duygusunu koyan Püriten duygu yapısını derinden sürdürmüştür (384).

Bir taşra avukatı ve Kalvinist Püriten bir avukat olan Locke'un babası (385), Kral I. Charles'ın idamıyla sonuçlanacak olan İngiliz iç savaşında parlamento yanlısı kuvvetlerde subay olarak görev yapmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla, bu çatışmada babasının üstü olan ve parlamento üyesi olarak ulusal politikada önemli bir figür olan Albay Alexander Popham, Locke'a ilk öğrenimini önce Westminister okulunda, daha sonra da Oxford'daki Christ Church'te sürdürme olanağını sağlamıştır (386). Locke, Westminister Okulu'nda Latince ve Yunanca'nın yanında İbranice ve Arapça da öğrendi (387). Öğrendiği bu klasik diller, Locke'un King's Scholar'a ve daha sonra pek de severek eğitim görmediği Christ Church okuluna gitmesini sağladı. Locke'un 1693'te yayınlanan *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler* (Some Thoughts on Education) adlı kitabından öğrendiğimize göre Locke, ne Westminister'daki eğitimin müfredatından ne de kendi dönemindeki İngiliz kamu okullarının katı disiplininden memnun olmuştur (388). Oxford'da eğitimine başladığı zaman Locke, orada düzeysiz ve oldukça kemikleşmiş bir skolastizm biçimi ile karşılaşmıştı. Bundan büyük bir rahatsızlık duymuş ve onu bulanık terimler ve yararsız sorular içinde "şaşırmış" olarak görmüştü.

---

(382) John DUNN : "John Locke: Güvene Dayalı Siyaset", 145.
(383) D.A. Lloyd THOMAS: Locke on Government (London, 1995), 4.
(384) John DUNN: Locke (Oxford, 1984), 1.
(385) Frederick COPLESTON: İngiliz Görgücülüğü, a.g.e., 99.
(386) John DUNN : "John Locke: Güvene Dayalı Siyaset", 147.
(387) Bryan MAGEE : a.g.e., 102.
(388) D. J. O'CONNOR: John Locke (1967, London), 14.

Burada burs elde eden Locke, kendini deneysel bilimlere ve tıp bilimine verir, felsefe derslerine de katılır, ancak bu konuya ilgisi oldukça azdır (389). Hiç kuşkusuz, bu felsefe, Aristotalesçi skolastizme başkaldıran kimi başka Rönesans filozofları ve modern filozoflar gibi, kendi fark ettiğinden de fazla onu etkilemişti; ama felsefeye ilgisini uyandıran asıl şey, o zamanlarda öğretilenlerden çok, kendisinin Descartes'ı okuması olmuştu. Bu, Locke'un bir zamanlar Descartesçı (Kartezyen) olduğunu söylemek anlamına gelmez ama belli noktalarda onun Descartes'tan etkilendiğini ve her ne olursa olsun, Descarets'ın yazılarının, ona açık ve düzenli düşünmenin, felsefe alanının dışında olduğu gibi, içinde de mümkün olduğunu göstermiştir (390). Locke'u etkileyenlerin ilki ve en önemlisi olan Descartes'a Locke çok şey borçlu olmasına rağmen, hiçbir zaman bir Descartesçı olmamıştır. Örneğin, Descartes'ın tersine Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'sinin birinci kitabı, tamamen doğuştan ideler öğretisinin yıkılmasına adanmıştır (391).

Locke'un devam ettiği Christ Church, aynı zamanda din adamı yetiştiren bir okul statüsündeydi. Nitekim Locke'un Christ Church'teki arkadaşlarının büyük çoğunluğu (yaklaşık 3/4'ü) mezuniyetten sonra din adamı olmuştu. Locke da, kendi kariyeri açısından bu ihtimali düşünmüş olmakla birlikte, bu fikir çok kısa ömürlü olmuş ve bir daha da gündeme gelmemiştir. Genç Locke, kaderine direnmese ve bir din adamı olmaktan mutlu olsaydı, ya bütün yaşamı boyunca Oxford'da kalacaktı ya da büyük yeteneğini taşrada başarılı bir kilise kariyerine adamış olacaktı (392). Locke, dinsel geçmişi ve inançları açısından ise, 1660–1680 arasında zaten içinde bulunduğu dinsel muhalefet yörüngesinin içinde yer almıştır. Locke'un siyasal ve dinsel düşüncesinin başlangıçta radikalleşmesinin sebebi, bizim bilemeyeceğimiz bir kişisel tecrübenin sonucunda bulunabilir, fakat, Restorasyon'dan sonra aynı siyasal ve dinsel görüşlerini değiştiren tek kişi o değildir. Onun binlerce hemşehrisi, II. Charles'ın 1660'da kral olmasından

---

(389) Hardy BOULLION: John Locke, Çev. Ali İbrahim SAVAŞ (Ankara, 1998), 3.
(390) Frederick COPLESTON: İngiliz Görgücülüğü, 100.
(391) A. D. WOOZLEY: Giriş, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi HACIKADİROĞLU (İstanbul, 1992), 10–11.
(392) John DUNN : "John Locke: Güvene Dayalı Siyaset", 147.

sonra, onu kendi kralları olarak sevinçle karşılamışlar ve hükümete muhalefet etmeye son vermişlerdi.

Locke'un düşüncelerindeki değişimlerin bir kısmının, onun Oxford'dan 1665'te ayrılmasından sonra oluşmaya başladığını söyleyebiliriz. Locke'un belirli dinî ve siyasî sorunlarla ilgili konumunu yeniden düşünmeye başlaması ne akademik tartışmalar sonucunda oluşmuş, ne de Oxford'daki öğretmenlik görevinin üzerine çok fazla düşmesinden kaynaklanmıştır. Tam tersine, Locke'un dinî ve siyasî düşüncelerinin değişimi, onun kamusal faaliyetlere aktif katılımı sonucunda oluşmuştur. Locke'un Oxford'u bitirmesiyle Essay'in yayınlanması arasındaki yirmi beş sene, drama, entrika ve tehlikelerle doludur. Çoğunlukla kamu hizmetiyle dolu olan bu yılların çoğu, var olan hükümete muhalefet, gizli toplantılar, sahte isim ve kimlikler, saklanmak ve sürgün, cinayet ve devrimle doluydu. Locke'un yazıları, çevreden kopuk bir filozofun ürünü olmadığı gibi, kesinlikle Oxford'daki steril (verimsiz) akademik atmosferinin bir ürünü de değildir. Locke'un yazıları daha çok, onu çevreleyen siyasal kargaşanın Restorasyon İngilteresi'nde en önemli muhalif siyasetçi ve güvenilir bir danışman olmasından kaynaklanmıştır (393).

1647'de Westminister Okulu'na giden ve ardından da 1652'de Oxford Christ Church'e başlayan Locke, Oxford'un atmosferiyle ilgili gözlemlerde bulunmuştu ki bu, onun Oxford'la ilişkilerinde çoğunlukla rahatsızlık yaratmıştı. Ömrünün son yılında bile Oxford'daki yöneticilerin bir toplantısında, oradaki hocalara Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* (Essay Concerning Human Understanding) adlı eserinin öğrencileriyle öğretilmemesi ve tartışılması talimatı verilmesi kararlaştırılmıştı. Bununla birlikte Locke, 1656'daki mezuniyetinden sonra Oxford'da kalmaya devam etti ve Christ Church'le bağlantısını, II. Charles'ın emriyle oradaki yerinden edildiği 1684'e kadar sürdürdü. Mezuniyetten sonra Locke, tıpla ilgilenmeye başladı ve büyük kimyacı Robert Boyle'un arkadaşı oldu (394).

---

(393) Richard ASHCRAFT: Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government (Princeton, 1986), 78–79.
(394) D.A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 4.

Locke'un hayatında üç önemli hareket, onun düşünce yapısını şekillendirmiş ve Somerset kökeninden farklı bir yapıya ulaşmasına etki yapmıştır. Birincisi, Westminister ve Christ Church'e gitmesi, ailesinin kaynaklarının ve beklentilerinin ötesine ulaşmasına yol açtı. Bu onu, üniversite içinde veya dışında din adamı kariyerine taşıyabilirdi. Fakat genç bir insan olarak Locke, razı olabileceği bir uyumu bulamadı ve din adamlığı kariyeri, ona asla cazip görünmedi. İkinci bir ihtimal, daha az geleneksel ve daha dar fakat daha kafasına uyan meslek, doktor olmaktı. O, bunun için 17. yüzyılın büyük doktorlarından biri olan, mikrobik hastalıkların tedavisinin öncüsü Thomas Sydenham ile yakın bir ilişki içinde çalıştı. İkincisi, 1666' yılında, diğer bir tıp arkadaşı David Thomas vasıtasıyla, ilk defa II. Charles'ın sarayında önemli bir figür olan geleceğin birinci Shaftesbury kontu Lord Ashley ile karşılaşmasıydı. Onları karşılaştıran sebep de, Ashley'in Oxford'a Astrop'un kaplıca suyunu içmek için uğramasıydı. Fakat bu karşılaşma, Locke açısından çok önemli sonuçlar doğurdu. İlk karşılaştıkları yıl içinde Locke, Ashley'in Londra'daki hanehalkına katıldı. Daha doğrusu Lord Shaftesbury, Locke'u Oxford'dan ayrılarak Londra'da kendi hanehalkı arasında kalmaya ikna etti.

Bir yıl sonra 1668'de patronu, karaciğerindeki bir kist için Locke'un gözetiminde önemli bir ameliyata girdi ve ameliyatın bütün aşamaları başarıyla atlatıldı. Daha sonraki on dört yılda Locke, Shaftesbury'nin isteklerini yerine getirmek için çalıştı ve onun çalkantılı kaderini paylaştı. 1667–1683 arasında Shaftesbury, farklı düzeylerde II. Charles'ın sarayında en güçlü siyasal figürdü ve kralı tehdit etmeye ve belki de ona karşı devrim yapmaya yeltenen siyasal muhalefetin lideriydi. Onun zaferleri de mağlubiyetleri de, Locke'un düşüncelerini derinden etkiledi. Shaftesbury ona, İngiliz devletinin iç pazardaki ve dış ticaretteki ekonomik sorumluluklarını, devlet idaresinin temel bir meşguliyeti olarak ekonomik refahı ve şartları ve herhangi bir toplumun temel bir kriteri olarak o toplumun değerlerini görmesini öğretmişti. Ayrıca bu tanışma, Locke'un, İngiltere'nin siyasî hayatı ile doğrudan doğruya temas kurmasını sağlamış ve bu temasların kazandırdıklarıyla Locke, mutlak egemenliğin tehlikelerini daha yakından

görmüştür (395). Shaftesbury'nin hanesine katılır katılmaz, Locke'un, kurulu bir Kilisenin sahip olduğundan farklı din anlayışına sahip olanlara hoşgörüsü, daha sakin ve pragmatik bir davranışa dönüştü. Sonraki yıllarda hoşgörü konusunu, bir devlet politikası olarak daha az, fakat daha çok bireysel bir hak olarak görmeye başlamıştı.

Üçüncüsü, Locke'un siyasal otoritenin felsefî sorunlarıyla, hoşgörü ve bilgi teorisiyle ilgilenmesi, en azından 1650'lere kadar geri gider. Christ Church'te öğrenci olarak Oxford'da geçirdiği on beş yıl boyunca Locke'un siyasal yazıları temelde iki alanla sınırlıydı. Bunlardan birincisi, 1660-1661'de yazılmış ama Locke'un yaşadığı dönemde basılmamış olan biri Latince biri de İngilizce olmak üzere dinî hoşgörü iddialarıyla ilgili uyarılarla ilgili iki makalesidir. Bunlardan birincisi, yayınlanmamış olan *"Two Tracts on Government"* (Hükümet Üzerine İki Risale), diğeri de, *"Essays on the Law of Nature"* (Doğa Yasası Üzerine Denemeler) adlı çalışmalardır (396). *Two Tracts*, dinî hoşgörüye karşı çıkan görüşler ileri sürerken, *Essays on The Law of Nature* ise, meşru hükümetin halkın rızasına dayandığı görüşünü reddediyordu (397).

Diğer toplum sözleşmesi kuramcıları gibi, örneğin Locke'un toplum sözleşmesini ifade ettiği *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi (Two Treatises On Government) yazmasına neden olan şey, o dönem içinde bulunduğu ortamın siyasal yapısından duyduğu memnuniyetsizlik ve İngiltere'nin neredeyse bütün bir 17. yüzyılı kaplayan yönetim kriziydi. Locke, İngiltere'de ve Kıta Avrupa'sındaki bütün bu süreçleri yakından izlemiş ve görüşlerini oluştururken de bu dönemde gözlemlediği ve yaşadığı sıkıntıları esas almıştı. Locke, ilk başta, bu tecrübeye Hobbes gibi yaparak başladı. Siyasal ve dinî çatışmalara çözüm olarak mutlak monarşinin savunuculuğunu yaptı. O kadar ki, mutlak monarşinin savunusu olarak ***Two Tracts On Government*** (Hükümet Üzerine İki Broşür–1660) adlı kitabı yazdı. Bu kitaplar, din konusunda Hobbes'un akıl yürütmesini takip ediyordu, fakat babasının

(395) Bedia AKARSU: John Locke'un Devlet Felsefesi, Felsefe Arşivi, 12 (İstanbul, 1961, Ayrı Baskı), 72.
(396) John DUNN: Locke, 3–7.
(397) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 5.

görüşleri ve sonraki olaylar onu derinden etkiledi; çünkü Locke daha sonra, parlamento üstünlüğünün ve sınırlı hükümetin güçlü bir savunucusu oldu (398). 1660'larda Locke, ülkesinde yaşayan diğer yurttaşları gibi siyasal düzensizlik ve kargaşadan (399), özellikle radikal mezheplerin hızla artmasıyla dinî bir kaosun ortaya çıkmasından, çok ciddî olarak korkuyordu (400).

Bugün aşina olduğumuz Locke'un siyasal teorisinin, yirmi yıldan fazla bir süre içinde tedrici olarak oluştuğu açık bir gerçektir (401). II. Charles'ın tahta çıkmasından önce yazdığı bu yazılarda Locke, kralın tahta çıkmasıyla barış ve toplumsal düzenin geleceğine inanıyordu. Her milletin, her ne şekilde gelirse gelsin, halkının en üstün hükümdarının, **halkının** bütün eylemleri üzerinde mutlak ve keyfî güç sahibi olmasının zorunlu olduğunu savunmuştu. Daha da ileri giderek, *"uyruklar, hükümdarın yapmasının günah olabileceği eylemlere bile itaat etmekle yükümlü olabilir. Hükümdar (kral), herkesin ortak iyiliği ve ortak refahı için yönetir"* diyordu. Locke'un daha sonra görüşlerini değiştirmesi ve hiç birini yayınlamaması, değerlerinde ve tavırlarında bir değişim olduğunu gösterebilir. İlk görüşlerinin bazıları, daha sonraki yazılarında yumuşadı, diğerlerini de tümüyle terk etti. 1660'ın İngilteresi'yle 1680'in Hollandası'nın durumu (ki orada hoşgörü mektubunu yazdı) ve bağlamı arasındaki fark, orada uyrukların iyiliğine karşı çıkmış olsa bile, 1660'taki güçlü otorite savunusunu ve 1680'deki dinî hoşgörüye destek çağrısını anlamak için önemli bir faktördür (402). Fakat Locke'u 1660–1667 arasındaki değişimde hoşgörüye yaklaştıran en açık nedenin, Oxford'dan ayrılarak Shaftesbury'nin hizmetine girmiş olması olarak görülmektedir (403). Locke, Stuart hanedanı kralları tecrübesinden de, mutlak monarkların iktidarı kötüye kullanabileceklerini öğrenmişti. Yine bu dönemde Locke, Stuart hanedanına karşı mücadele edenlerle yakın işbirliği içindeydi. Kral karşıtlarıyla işbirliği yapmanın endişesiyle, çok dikkatli ve ketum olmaya özen

(398) Laurie M. BAGBY: a.g.e., 86.
(399) John DUNN: Locke, 23.
(400) Andrew R. MURPHY : a.g.m., 381.
(401) D. A. Lloyd THOMAS: a.g.e., 5.
(402) John W. YOLTON: A Locke Dictionary (Oxford, 1993), 303–304.
(403) Andrew R. MURPHY : a.g.m., 381.

gösteren Locke, hem halkın eleştirilerine maruz kalmamak hem de muhtemel bir idamdan kendini korumak için, ihtilalcilere gizli kapaklı tavsiyelerde bulunuyordu. Buna rağmen, 1683'te Oxford'daki Bodleian kitaplığında, kitapların yakılmasından sonra, krala karşı yapılan başarısız bir devrim girişiminden dolayı (Rye House Plot), 1683–1689 yılları arasında altı yıl zorunlu olarak ikamet edeceği Hollanda'ya zorunlu olarak kaçmış, gıyabında yapılan yargılama sonucunda Christ Church'teki öğretim üyeliği görevine de son verilmişti (404).

Bilindiği gibi, Locke'un bulunduğu dönem, Hollanda'nın altın çağı olarak nitelendirilen bir çağdır. 17. yüzyılda askerî bir varlıktan çok ticarete ağırlık veren Hollanda, kâra yönelik politikasıyla global nitelikteki ticaret ağının merkezi konumundaydı (405). Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi de Hollanda'da bu dönemde yazdığı kabul edilir. Aynı dönemde *"Discourses Concerning Government"* (Hükümet Üzerine Konuşmalar) adlı bir kitap yazan ve kitabında cumhuriyetçi bir hükümetin monarşiden üstün olduğunu ileri süren *Algernon Sidney* adlı bir Whig lider ve siyasal düşünür (krala) ihanet gerekçesiyle idam edilmişti (406). Bunun etkisiyle olacak ki Locke, hemen herkesin bilmesine rağmen, Hükümet Üzerine İki İnceleme'nin yazarı olduğunu kamuya hiçbir zaman açıkça söylememiştir. *"Hoşgörü Üstüne Bir Mektup"*, dahi, ilk defa isimsiz olarak 1685'te Amsterdam'da *Epistola de Tolerantia* adıyla Latince olarak yayınlanmış, daha sonra Locke'un üniteryan (407) arkadaşı William Popple tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayınlanmıştı (408). Dahası, kendisinden anayasa teorisi üzerine bir okuma listesi isteyen uzak bir kuzenine Locke, Aristotales'in *Politika*'sı ile birlikte Hooker'ın *Ecclestical Polity*'sini ve *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi

---

(404) Richard PETERS : a.g.m., 65–66.
(405) Oral SANDER : a.g.e., 87
(406) Lary ARNHART: a.g.e., 220.
(407) Hıristiyanlık'taki Üçleme (teslis) anlayışını reddedip, Tanrı'nın bir olduğuna inanan mezhep. Locke, Hollanda'da yaşadığı dönemde, dindar bir Hıristiyan olmasına rağmen Kilisenin yaydığı egemen Hıristiyanlık anlayışının bir kısmıyla ilgili şüpheleri olduğu için Hollanda'da özellikle Tanrı'nın birliğine inanan Üniteryanlar ve benzer görüşlere sahip Socinianlarla (Socinusçular)daha yakın bir arkadaşlık kurmayı tercih etmişti. William Popple da bunlardan biriydi.
(408) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 6.

(Two Treatises Of Government) tavsiye eder. Kuzenine yazdığı mektupta, bu kitabı özellikle mülkiyet konusunu ele alışından dolayı tavsiye ettiğini söyleyen ve *"Hiçbir yerde daha güzel bir açıklamaya rastlamadım"* diye ekleyen Locke (409), bahsettiği kitabın kendi kitabı olduğuna dair en ufak bir imada bile bulunmaz.

Locke'un bilinen bir başka özelliği, onun oldukça ketum bir kişi olmasıdır. Bu ketumluk elbette ki, tek başına kişisel bir mizacın sonucu değildir. Unutmamak gerekir ki, o dönemde, hoşgörülü siyasal bir çevre ve ortam yoktu. 1670 ve 1680'lerdeki II. Charles ve II. James dönemlerinde, modern polis devleti yöntemlerinin bazıları uygulanmaya başlanmıştı: casuslar, muhbirler, mahkemelerin kazanılması için jürilerin manipüle edilmesi, siyasal sürgünlerin kaçırılması... vs. Bütün bunlar, Locke'un yazdıklarına imza koymayışının sebepleri olabilir. Üstelik, yazıları sebebiyle idam edilen Algernon Sidney'in yazdıkları, Locke'un yazdıklarından daha radikal değildi (410).

İlk nüshalarını 1679-1680'de yazdığı ve bir devrim broşürü olmaktan çok Filmer'e (1588–1653) bir reddiye risalesi olan *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin (Two Treatises) Locke ve Shaftesbury'de bulunan henüz basılmamış el yazmalarının kapağında *"De Marbo Gallico"* başlığı vardı. Bu kelime, bir Fransız hastalığı olan frenginin (sifilis) argo (ya da meslekî) bir ifadesidir. Biraz kaba bir ifade gibi görünse de, Locke'un tıpla ilgili kimliği unutulmamalıdır ve de kapak isimleri, bu evraklarda, özellikle gizli, tehlikeli ve şaşırtıcı belgelerde yaygın olarak kullanılmıştır. Shaftesbury ve diğer arkadaşları, Locke'un, 1683'te idam edilen Algernon Sydney'in akıbetine uğramasından çekindikleri için böyle davranıyorlardı. Zira, Sydney'in yazdığı kitap *Discourses Concerning Government* da (411), Thomas Burnet'in daha

---

(409) Maurice CRANSTON :"John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet, 87.
(410) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e.,6.
(411) Algernon Sydney'in **"Discourses Concerning Government"** adlı kitabının sadece Birinci Bölümünün bazı başlıkları bile içeriği hakkında bir fikir vermek için yeterli olabilir:

- Özgürlüğün ortak kavramları Kutsal Okullardan değil, Doğa'dan gelir.
- Bir insanın iradesine bağlı olmak, köleliktir.
- Tanrı, hükümet tiplerini seçmeyi insanlara bırakmıştır ve tek tip hükümet teşkil edenler, onu feshetmiş olabilirler.
- İbrahim ve Patrikler, Kral değildiler.

sonra Leibniz'e yazdığı mektupta belirttiğine göre, Stuart hanedanı ve hükümeti için bir siper, bir koruma duvarı haline gelmiş olan (412) Filmer'in *"Patriarcha"*sına bir cevap niteliğindeydi (413). Fakat asıl önemlisi, Locke'un da Shaftesbury'nin de bu adlandırmalarının sebebi, despotizmi bir Fransız hastalığı (414) olarak görüyor olmalarıydı.

Locke, 1679'da bu kitabı yazdığında, siyasal sistemini incelediği Fransa'dan henüz dönmüştü (415). Muhtemelen Locke, Fransa'ya da *"A Letter From A Person of Quality to His Friend in the Country"* (Nitelikli Bir İnsandan Memleketteki Dostuna Bir Mektup) adlı, hükümeti kızdıran, Lordlar Kamarası tarafından kamu huzurunda yakılmasına karar verilen ve yakılan, hemen ardından da kitapçığın yazarının bulunması ve cezalandırılması için bir komite kurulmasına karar verilen (416) bu kitapçığın yazarı olduğundan şüphelenildiği için, 1675'te apar topar gitmiş, orada ülkenin büyük bölümünü gezmiş, vaktinin çoğunu geçirdiği Paris ve Montpellier'de aralarında Descartes'in de olduğu birkaç önde gelen entellektüelle tanışma fırsatı bulmuştu (417). Locke'un pek çok arkadaşı, bu kitapçığın gerçek yazarının

---

- Bir babanın iktidarı, yalnız o babaya aittir.
- Eski zamanlardaki insanlar, erdem bakımından en üstün ve sivil topluma en faydalı olanları Kral olarak seçerlerdi.
- Tanrı, dünyanın yönetimini bir tek kişiye vermemiş ve de onun nasıl bölüneceğini beyan etmemiştir, bunu insanın iradesine bırakmıştır.
- Krallar, Babanın Hakkı'nı prenslere devredemezler, prensler de krallara devredemez.
- Her doğru hüküm sürme iktidarı, Halk'tan gelir.

www.constitution.org/as/dcg_000.htm

(412) Mark GOLDIE : "John Locke and Anglican Royalism", Political Studies, XXXI, 1 (Mart, 1983), 64.

(413) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 74.

(414) 1494'e kadar Avrupa'da frengi hastalığı yokken, büyük ihtimalle Kristof Kolomb'un Amerika'ya ilk gidişinde burada hastalığa yakalananlar frengiyi İspanya'ya sokmuştu. Daha sonra İspanyol paralı askerler, Napoli muhasarası sırasında (1494–1495), frengi olduğu anlaşılan bir salgına tutulmuşlar ve bundan sonra da frengi hastalığı Avrupa kıtasına yayılmıştı. Hastalık yayılınca Fransızlar buna, "Napoli hastalığı" adını takmışlar, Napolililer ise, bu hastalığa "Fransız hastalığı" demişlerdi. Locke da, Napolililerin bu kullanımına gönderme yapmayı tercih etmiş görünmektedir. (Charles TILLY : "Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, Çev. Kudret EMİROĞLU, Ankara, 2001, 139).

(415) Peter LASSLETT: a.g.e., 62.

(416) Richard ASHCRAFT : "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises Of Government: Radicalism and Lockean Political Theory", John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT, Vol I (1991, London), 54.

(417) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 5.

Locke olduğu konusunda ikna edici kanıtlar ileri sürerler. 1675 yılında Shaftesbury'nin konuşmalarını içeren beş kitapçık yayınlanmış, hükümet, buna karşı bir kovuşturma kampanyası başlatmıştı. Locke'un bu kitapçıkların yazarı olduğu da düzenli olarak rapor edilmişti ki, *"A Letter from Person Of Quality..."* de bunlardan biriydi (418). 10 Kasım günü bu kitapçığın Londra'nın iki ayrı noktasında kamu huzurunda yakılması, Locke için yeterli olmuş ve aynı gün veya ertesi gün, aceleyle hazırladığı çantalarını alarak Londra'dan ayrılmıştı (419).

Locke'un ziyaret ettiği dönemde Fransa'da XIV. Louis hükümrandı ve Fransız mutlakiyeti gücünün doruklarına çıkmıştı. Fransız kültürünün saygınlığının doruğuna ulaştığı dönem olan 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında XIV. Louis'nin hükümetinin gücüne ve ululuğuna duyulan hayranlığa Fransız edebiyatına, Fransız stiline ve beğenisine karşı duyulan aynı derecede, hatta daha büyük bir hayranlık da eklenmişti (420). Ünlü egemenlik teorisyeni Jean Bodin'in ilkelerini belirlediği mutlak monarşi, din savaşları sonrasında IV. Henry, Richelieu ve XIV. Louis tarafından uygulama alanına konmuştu. Otoritesi, *Kralın Kutsal Hakları* doktrini (kralları Tanrı atar, onlar Tanrı'nın tahtında otururlar ve yalnız ona sorumludurlar) (421) "Kutsal Kitaba göre Siyaset" kitabının yazarı Papaz Jacques Bossuet tarafından ifade edilen kavramlarla güçlendirilmişti. Krala itaatin dinî bir borç olduğu kadar vicdanî bir borç da olduğunu (422) savunan Bossuet, *"kralın kişiliği kutsaldır... tüm devlet odur ve tüm insanlığın gücü onda toplanmıştır."* diyordu ki, bu anlayış, *"Kralları egemen kılan Tanrı'dır"* anlayışından kaynaklanıyordu. XIV. Louis ise, kısmî monarşiyi mutlak monarşiye, dönüştürmeye çalışıyordu. Kralları, *"tebaasının babaları"* olarak tanımlarken, ülkenin, *"sadece Tanrı'ya hesap veren kralların"* yönetiminde olmasına vurgu yapıyordu. Stephen Lee'ye göre, Voltaire'in ona izafe ettiği *"Devlet benim"*

---

(418) Mark GOLDIE : a.g.m., 68.
(419) Richard ASHCRAFT: Revolutionary... a.g.e., 123.
(420) William MCNEIL : a.g.e., 587.
(421) D. H. PENNINGTON : a.g.e., 212.
(422) Ayferi GÖZE : a.g.e., 151.

(l'état cest moi) sözünü söylediği belki doğru değildi (423), ama aslında devlet o'ydu. Onun kırk dört yıllık dönemi (1661–1715) acımasız bir tahakküm dönemi olarak bilinmektedir.

Otuz Yıl Savaşları sonrasında Avrupa'daki siyasal ve sosyal krizler, halkın, barış ve refahı sağlayacak güçlü ve istikrarlı hükümetleri arzulamalarına yol açmıştı. Bu psikolojik temele bağlı olarak, pek çok ülkenin monarşileri ülke içindeki bütün rakiplerini yenerek iktidarlarını pekiştirmişlerdi. Rakip otoritelerin müdahalede bulunamayacağı merkezî hükümetlerin bulunduğu bu mutlak monarşiler, özellikle Fransa ve Branderburg-Prusya olmak üzere iki ülkede göze çarpmaktaydı. XIV. Louis'nin Fransa'sı bu açıdan diğer bütün Avrupa ülkeleri için bir model olma özelliği taşıyordu. (424) Yönetim sistemini çok beğenmediği Fransa'dan dönen Locke'u asıl, sürgüne gittiği Hollanda etkilemiş ve siyasal düşüncesini şekillendirmesinde belirgin olmuştu. Çünkü, dönemin yükselen yıldızı konumunda olan Hollanda'nın iktisadî yükselişini ve bunun sebebini en iyi şekilde kavrayan Locke, bunun hem iktisadî hem de siyasî özgürlükçülük olduğunu düşünmüş (425) ve yazılarına da bunu yansıtmıştı.

1. 17. Yüzyıl Hollanda'sı ve Locke

Hollanda, ülkeyi o sıralar yönetmekte olan İspanyol Habsburg monarşisinin vergi ve kontrollerine karşı, şehir şehir, eyalet eyalet sürdürülen bölgesel bir isyandan doğmuştu. Birleşik eyaletlerin oluşturduğu, bu mücadeledeki ittifaktan doğmuş olan Hollanda Cumhuriyeti (426), 17. yüzyılda, ilk başlardaki din tartışmalarının ardından hoşgörü anlayışını benimsemiş bir ülkeydi ki, bu benimseyiş, çeşitli tecrübeler ve çatışmalar sonucunda elde edilmiş bir benimsemeydi (427). Hollanda'nın İspanya'ya karşı 1560'larda başlayan devrim süreci, 1648 Vestefalya Antlaşması'nda Hollanda'nın egemen bir devlet olarak tanınmasıyla son bulmuştu. Böylece

---

(423) Stephan J. LEE: a.g.e., 168–175.
(424) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e., 182.
(425) Hardy BOUILLON : a.g.e., 4.
(426) John E. WILLS JR: 1688 Bir Dünya Tarihi, Çev. Ali ÇAKIROĞLU (İstanbul, 2002), 298.
(427) R. R. PALMER : a.g.e., 166.

17. yüzyılın ortalarında yeni bir ulus, kendi haklarına sahip bir dünya gücü hâline geliyordu. Bu ulusun orduları, eskiden beri Batı dünyasının en büyük imparatorluğu olarak görülen bir imparatorluğu, İspanya'yı yenmiş, donanması denizlere egemen olmuş, tüccarları dünya ticaretine yüzyıldan fazla bir süre egemen olmuş ve kültürel hayatı da altın bir çağa girmişti. Bu gelişmelerin altında felsefî bir gelişimin aşamalarını görmek mümkündür.

Bu aşamaların ilki, Hollanda'da 17. yüzyılda kurulan Utrecht ve Leyden üniversitelerinde geleneksel Aristotales felsefesi yerine Descartes'ın felsefesinin egemen olmaya başlamasıydı. Diğer Avrupa ülkelerine göre daha özgür olduğu için, Descartes'ın 1620'lerden itibaren Hollanda'da yirmi yıl ikamet etiğini hatırlarsak, onun felsefe ve biliminin 1630'lardan itibaren Hollanda üniversitelerinde yandaşlar bulmasındaki (428) etkisini anlayabiliriz. Birleşik eyaletlerden meydana gelen ve uzun süren bir savaş dönemi geçiren bu federasyon ülkesi, Reformasyonun başarıya ulaştığı, gelecek vadeden olağanüstü enerjik bir orta sınıf tüccar sınıfının yönlendirdiği, feodal aristokrasinin egemenliğinde Katolik İspanya imparatorluğuna karşı özgürlük mücadelesini vermesinin ardından, mühendislik ve denizciliğe önem vererek ticarî bir egemenlik kurmuştu. 1560'lardan sonra Luthercilik ve Kalvinizm'in yayılmaya başlamasıyla, 1572'de Orangeli William (Sessiz William), ülkede din özgürlüğünün garanti altında olduğunu beyan etmişti (429). Reformasyon sonrası Kalvinciliğin yaygın olduğu Hollanda'nın bağımsızlık mücadelesinin başlangıcı da, esasen dinî ve malî nedenlere dayanıyordu. II. Felipe'nin 1560'lı yıllarda Hollanda'da Katolikliğin zorla kabul ettirilmesi ve vergilerin artırılması kararı alması sonucunda, ciddî ekonomik sıkıntılara maruz kalan, dinî uygulamalardan hoşnutsuz olan halkla soyluların birleşen hedefleri (430), Hollanda'da bağımsızlığa giden yolun yanında hoşgörünün de önünü açmıştı.

17. yüzyıl Hollanda'sı, din özgürlüğüne giden yolda Reformasyonun ekonomik ve siyasî etkilerinin en belirgin olduğu ülkelerden biriydi.

---

(428) Sarp Erk ULAŞ : a.g.e., 356.
(429) Wiep Van BUNGE : "Before Philosophy: Theory and Practice in the Emerging Dutch Republic, 1580–1620", European Legacy, 4, 5 (October 1999), 1.
(430) David PARKER: Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek, Çev. Kemal İNAL (Ankara, 2000), 31–32.

Reformasyonun doğrudan etkisinin görüldüğü yerlerden biri İngiltere'yse, diğeri de Hollanda'ydı. Reformasyonun en önemli sonuçlarından biri, her iki tarafta da hoşgörüsüzlüğü artırması ve baskıların ortaya çıkmasıyla, ülke içi veya ülkeler arası göçlere neden olmasıdır. Katoliklerin bir kısmı Protestan ülkelerden kaçmışlardı ama asıl büyük hareket, Protestanların, Fransa'dan aralarında Hollanda'nın da olduğu ülkelere sığınmış olmalarıdır. Bunlara sahip çıkılmasının nedeni, dinsel olduğu kadar, göç edenlerin, ev sahiplerinin sahip olmadığı endüstriyel becerilere sahip olmasıydı da. Fakat, göç ettikleri ülke din değiştirince, onlar da göç etmek zorunda kalmalarına rağmen, en rahat ettikleri ülkeler, İngiltere ve Hollanda olmuştu. İngiltere'de endüstriye önemli katkıları olmuşken, İspanya'yla süren uzun savaşta (1566–1648) Protestanların Hollanda'ya göç etmeleri, Hollanda'nın Avrupa'nın başat ticari gücü olmasına katkısı da büyük olmuştur. 1598'de Protestanlara hoşgörü sağlayan Nantes Fermanı'nın 1685'te ilga edilmesiyle Fransa'dan da Hollanda'ya gelenler olmuştu. 1680 yılları civarında Hollanda'da Roma Katolikleriyle ilgili kısıtlayıcı yasalar kaldırılmamış olmakla birlikte, Hollanda'da, Avrupa'nın diğer ülkelerinde görülmeyen biçimde dini hoşgörü hüküm sürüyordu (431).

Protestan ülkelerde yeni düzen, doğası gereği bölünme eğilimi taşımaktaydı, zira resmî kilise kurulduğunda bunun öğretisinden hoşlanmayan halk, yeni mezhepler halinde bölünüyordu. İngiltere'de bunların tümüne verilen adla konformist olmayanlar (noncorformistler), ayrılıkçılıktan çok çekmiş, Fransa'da resmî öğretiden ayrılanlar için ise, hayat daha da çekilmez hâle gelmiştir. Kısaca, hoşgörü, çok yavaş büyüyen bir çiçekti ve haksızlık ve baskılar insanları göçe zorlamaya devam ediyordu (432). Bu şartlar altında Hollanda'nın hoşgörü ortamı, hem ticarî ve ekonomik gelişmenin hem de siyasî dinginliğin ortaya çıkmasını sağlıyordu. Bu hoşgörü ortamının sonucu olarak Hollanda'da, o dönemki Avrupa'ya göre olağanüstü sayılabilecek dinî ve siyasî çeşitlilik göze çarpıyordu. Bazı kaynaklara göre,

---

(431) Elisabeth LABROUSSE: "Religious Toleration", Dictionary of the History of Ideas, (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-17)
(432) Herbert HEATON : a.g.e., 198-199.

17. yüzyıl Avrupa'sında din özgürlüğünün korunabildiği iki ülkeden biri Osmanlı imparatorluğu iken, diğeri de Hollanda idi. Nitekim, İspanya'dan kovulan Yahudilerin bir kısmı Osmanlı Devleti'ne sığınırlarken, diğerleri de Hollanda'ya yerleşmişlerdi. Hollanda, her dinden insanla ticaret yapıyordu ve hemen hemen herkes, -Yahudiler Baptistler, Lutherciler, hatta biraz gölgede kalmayı kabul ederlerse Katolikler bile- oraya yerleşip, onun zenginliğine katkıda bulunabiliyorlardı (433). Zira Hollanda, farklı Hıristiyan mezheplerinin yanı sıra, Hıristiyan olmayanlara bile fiilen yurttaşlık haklarını tanıyan ilk Avrupa ülkesiydi (434). Ayrıca, baskılardan kurtulmak isteyen aydınlar da genellikle Hollanda'yı tercih ediyorlardı, çünkü dil, alfabe, basımevleri, din ve geleneklerin yakınlığı yönünden Hollanda, nisbeten dinî hoşgörüsü olan Osmanlı'ya göre eşsiz imkânlar sunuyordu (435). Hem bu imkânlar hem de nisbeten geniş özgürlükler nedeniyle de, 17. yüzyılın önemli kitapları Hollanda'da basılıyor, fakat özellikle Katolik Kilisesi tarafından sakıncalı bulunanlar –ki çoğu sakıncalı bulunuyordu- Yasak Kitaplar Listesi'ne *(İndex Librorum Prohibitirum)* dâhil ediliyordu. Bundan dolayı, basılmanın yanında okunma özgürlüğü de daha çok Hollanda'da bulunuyordu. Hollanda, bu nedenle, yüzölçümü bakımından küçük bir ülke olmasına rağmen, basılan kitapların hacmi bakımından Avrupa'nın en önde gelen ülkesiydi (436). Örneğin, Batı felsefesi için bir dönüm kabul edilen Descartes, 1628'den 1649'a kadar Hollanda'da yaşamak zorunda kalmış ve eserlerini burada yazmış ve bastırmıştı. Bunun için Hollanda, özellikle üniversitelerinde daha erken bir zamanda Aristotales geleneğini terk etmiş, Descartes felsefesini benimsemişti. Bundan dolayı, Russell'a göre 17. yüzyılda Hollanda'nın düşünce özgürlüğüne yer veren bir ülke olarak önemini abartmamak imkânsızdır. Hobbes bile kitaplarını orada bastırmak zorunda kalmış, Locke, İngiltere'den oraya sığınmış, Boyle, orada yaşamayı zorunlu görmüştü. Hollandalı Spinoza'nın başka bir ülkede yaşaması herhalde çok güç olurdu

(433) John E. WILLS, JR: a.g.e., 298
(434) Bernard LEWIS: 300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi? (İstanbul, 2004), 152–153.
(435) Tuncar TUĞCU : a.g.e., 454.
(436) Eugene O. GOLOB : "Mercantilism", Western Civilization, 286.

(437). Hollanda, en azından mülk sahibi olanlar için yaşamanın daha kolay ve rahat olduğu, 17. yüzyıl Avrupa'sındaki diğer ülkelerden daha fazla kişisel özgürlüğün bulunduğu bir ülkeydi. Kolay kolay zapt edilemeyen modern kalelerin kuşattığı Hollanda'da, sınırların arkasında büyük ve oldukça profesyonel bir ordu, Hollanda ticaret gemilerine bağlı olarak gelişmiş bir donanma vardı ve bu sınırlar içinde yaşam, gözle görülür biçimde barış içinde sürüyordu (438). Bu barış içinde yaşam, diğer ülkelerdeki kargaşalardan haberdar olan Locke'un, iç savaş kaosu içindeki kendi ülkesine kıyaslayarak, özgürlük ve hoşgörünün önemini fark etmesine yol açmış olmalıdır.

Hollanda'nın Reformasyon'dan önce Rönesans'ın etkilerini yaşayan ülkelerden biri olduğunu da unutmamak gerekir. Özellikle hem Protestanlığın hem de liberal Katolikliğin müjdecisi olan Erasmus, Rönesans Hümanizmini ve bireyciliğini Hollanda'ya taşımış büyük bir figürdü (439). Evrensel ve soyut bir insan anlayışını benimseyen Erasmus, hükümdarlardan ve halklardan, bütün insanların kardeşlik havası içinde oluşturacakları bir toplumu, kendi kişisel ve bencil isteklerinin üzerinde tutmalarını istiyordu (440). Machiavelli'nin iktidara yaptığı vurgunun tersine insana, insancılığa (hümanizme) ve ahlâkî değerlere Thomas More'la birlikte vurgu yapan Erasmus, Hollanda'da ayrım yapmayan evrensel hümanizmin temellerini atmıştı.

Hollanda'daki en önemli gelişme noktası, belki de Jacob Arminius'un ön açtığı din tartışmasıyla başlayıp diğer alanlara da ulaşan özgürlük tartışmalarıdır. Leyden üniversitesinde ilahiyat profesörü olan Arminius, Calvin'in, insanın kaderinin mutlak olarak belli olduğu ve hiçbir şekilde onu değiştiremeyeceği inancına (predestination) karşı, insanın özgür iradesiyle kurtuluşunu sağlayabileceğini veya Tanrı'nın lânetini elde edebileceğini savunmuştu. 1610'lu yıllardaki tartışmalarda Arminius yanlılarının ülkeden

---

(437) Bertrand RUSSELL : a.g.e., 313.
(438) H. G. KOENIGSBERGER : a.g.e., 118.
(439) Steward MACDONALD : "Erasmus and Christian Humansim", History Review (March 2000), 1.
(440) Cemal Bali AKAL: Modern Düşüncenin Doğuşu (Ankara, 2003), 11.

dışlanmasının ardından Hollandalı filozof Grotius'un danışmanlığını yaptığı Oldenbanvelt, bu tartışmalar sonucunda vatana ihanet suçlamasıyla idam edilmiş, Grotius da Fransa'ya kaçmak zorunda kalmıştı (441). Muhtemelen bu siyasal tartışmaların da etkisiyle Grotius, uluslararası hukukla ilgili önemli çalışmalarının yanında Ortaçağ'daki doğal hukuk doktrinini modern dönemde ilk olarak gündeme getiren kişi olmuştur. Daha sonraki neredeyse bütün modern filozoflar, Grotius'tan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmişlerdir. Bu açıdan Hollanda'daki tartışmalar, sadece bir hoşgörü ortamının oluşmasıyla sonuçlanmamış, siyasî açıdan da Grotius'la başlayan doğal haklar doktrini, insanın evrensel ve değişmez haklarını da yeniden gündeme getirmiştir. Bu tartışmalar, Grotius'un Kalvinist geleneğin bu yorumunun boyunduruğundan kurtularak Erasmus'un hümanist geleneği içinde teorisini oluşturmasına yol açmıştır (442).

1683'te İngiltere'den kaçarak Hollanda'ya gelen Locke, Restorasyon İngiltere'sinin Kuveykır (Quaker) mezhebinden olanlar için huzursuz ve güvensiz kıldığı 1660'dan beri Roterdam'da ikamet eden varlıklı bir Quaker tüccar olan ve Locke'un özgürlük anlayışını, kitap sevgisini ve dünya görüşünü paylaşan Benjamin Furly'nin evinde konuk olarak bulunmuştu (443). Locke, 1683'ten 1690 yılına kadar Hollanda'da kaldı. Hükümet casusları tarafından zaman zaman takip edildiği (444), sürgün sayılabilecek Hollanda'da geçen altı yılında Locke, temel felsefî meseleler ve dinler hakkında düşünme ve yazma işini sürdürme imkânı elde etmiş ve özellikle Hollanda'da liberal, üniteryen ve Socinusçularla yakın dostluk kurmuştur (445). Locke, Hollanda'da gördüğü özgürlük ortamı ve havasına hayran kalmış ve bu ülkenin, İngiltere dâhil bütün Avrupa'dan kaçan dinî ve siyasî mültecilerin merkezi haline gelmesine gıpta etmişti. Locke'un özgürlük anlayışı, temelleri itibariyle Hoolanda'ya gelmeden önce oluşmuştu ama oradaki tecrübesi, böyle bir din özgürlüğünün fiilen yaşanabileceğini de ona

---

(441) M. Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER: a.g.e. 80–81.
(442) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 94.
(443) John E. WILLS JR: a.g.e., 344.
(444) J. W. GOUGH : "James Tyrell, Whig Historian and Friend of John Locke, John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume I, 127.
(445) Neşet TOKU : a.g.e., 25-26.

göstermişti. Bu tecrübe Locke'a, II. Charles'ın özgürlük içermeyen yönetiminden, daha sonra da II. James'in despotizminden İngiltere'yi kurtarmak için düşünce üretme fikrine bağlılığını daha da artırmıştı (446).

1688 yılındaki başarılı ihtilalden sonra ülkesine geri dönen Locke, kendisine teklif edilen Brandenburg'a elçi olarak gönderilme teklifini kabul etmemiş, fakat Ticaret Bakanlığında küçük bir görevi kabul etmiştir. Ömrümün son on beş yılını Cambridge'in meşhur filozoflarından felsefe profesörü Ralph Cudworth'un kızı olan arkadaşı madam Masham'ın yanında münzevî bir şekilde geçiren Locke, 1704'te hayata gözlerini kapamıştır. (447)

2. Locke'un Yöntemi

Locke'un özellikle Thomas Aquinas yoluyla Aristotales'in bazı yönlerini ve metodolojisini benimsediğini düşünürsek, neden akrabası gence Aristotales'i önerdiğini anlamış oluruz. Aristotales, bilindiği üzere Platon'un idealizminin tersine felsefesini realizm üzerine kurmuştu. Onun yöntemi, metafiziksel ya da tümdengelimci bir yöntem olmayıp, deneysel bir yöntemdi (448). Locke da bu yöntemi ve deneye dayalı bilgi felsefesini benimsediği için, Essays'da (Denemeler) bilginin kaynağı olarak deneyi göstermiştir.

Locke'un siyasal sorunlara yaklaşımı, onun bilim adamlarının bir organizasyonu olan Kraliyet Akademisi'nden (kısaca *"Royal Society"* denen ve tam adı *"Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge"* olan bilimsel demek) olduğu kadar tıpla ilgili geçmişinden de etkilenmiştir. Locke dünyanın, düzen ve tekdüzelik içinde bilimsel kanunlara göre yönetildiğini düşünüyordu. Buna bağlı olarak da, insanın bilgisinin dayanağı olarak tümüyle gözleme dayalı (ampirik) bir temel araştırdı ki bu yöntem, modern bilimin gözlem ve deneye dayalı yaklaşımının da temelidir. Onun siyasal düşünce yöntemi ise, insanın doğuştaki zihniyle ilgilenmesiyle başlar. Locke, bu konudaki düşüncesini anlatmak için, ilk olarak Thomas Aquinas'ın kullandığı (449) *"hiçbir düşüncenin olmadığı, üzerinde hiçbir şey yazılı*

---

(446) William EBENSTEIN : a.g.e., 220.
(447) Hardy BOULLION : a.g.e., 7.
(448) Ernst CASSIRER : a.g.e., 106.
(449) Bryan MAGEE : a.g.e., 59.

olmayan beyaz kâğıt" olarak nitelediği Latince ***"tabula rasa"*** (boş levha) deyimini kullanır. İnsanlar, Platon'un formları veya Aristotales'in telos'u gibi doğuştan fikirlere sahip değildirler. Kutsal bir gücün yerleştirdiği esaslardan çok bireyler, potansiyel eğilimlere veya kapasitelere sahiptirler. Locke, *tabula rasa* anlayışını kendi insan doğası için uygun bir araç olarak kullanmış gibi görünmektedir. Açıkça beyan etmese de, Hıristiyanlık inancındaki ilk günah anlayışının tersine, insanlar, doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadıkları gibi, hiçbir günahla –tabii ki sevapla da- yüklü değillerdir. Bu anlayıştan, Locke'un benimsediği iyi insan doğası anlayışı kolaylıkla çıkarılabilir. Locke'un Aquinas'tan etkilenmesi bu kadar da değildir. Aquinas, Agustinus'tan farklı olarak, yeryüzü devleti ile gökyüzü devletinin karşıt kutuplar olmadığını, ikisinin bir arada olabileceğini belirtmiş, (cennetten) düşüşe rağmen insanın kendini kurtuluş için hazırlama yeteneğini kaybetmediğini ileri sürmüştür. Dahası, Aquinas, toplumsal düzeni, aşkın bir ilkede değil, insanın toplumsal içgüdüsünde bulmuştur (450). Bunun için, daha iyimser bir bakış açısıyla iyi devletin yeryüzünde kurulabileceğini düşünmüştür.

Devleti, insanın ilk günahının bir ürünü olarak gören Agustinus'a göre, ilk günahla birlikte Tanrı'nın inayetinden mahrum kalan insan, doğal olarak sosyal değildir. İnsan daha çok, bencil olduğu için, düzeni zorlaması için devlete ihtiyaç duyar, devlet olmazsa, anarşi çıkar. Ona göre, ilk günah, evrenin kozmik düzeninin ve insanın başlangıçtaki uyumunu bozmuştur. Bu ilk günahtan iki devlet ortaya çıkmıştır: Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devleti (451). İlk günahla birlikte, bu iki devletin üyeleri, biribirinden ayrılamayacak şekilde birbirine karışmıştır. İyilerle kötüler arasındaki bu benzemezliğe ve kopukluğa yol açan ilk günahtır. Fakat, insan türünün ilk büyük çocuğu olan Kabil, Adem ile Havva'nın ilk çocukları olması nedeniyle, Kabil'in bu önceliği, onu yeryüzü devletinin kurucusu durumuna soktuğu için, yeryüzü devleti, gökyüzü devletinden öncedir. Buna karşılık, kötülük nedir bilmeyen tanrısal yurttaş kişiliğinin örneği olan Habil, devlet kuramadı, bu da, her devletin

---

(450) Ernst CASSIRER : a.g.e., 120-121.
(451) Donald G. TANNEBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 76.

kuruluşunda kötülüklerle dolu olduğunu gösterir (452). Bu temel üzerine kurulu Agustinus'un felsefesi, devleti, kötü insan doğasına karşı bir çare olarak görür. Bunun için, devletin amacı, iyilik elde etmekten çok, kötülükleri azaltmaktır. Bu bağlamda Agustinus, şu siyasal sonuçlara varır: 1- İnsan doğası, ruhu yönlendirecek dinî kurumlara ve bireylerin anti-sosyal davranışlarına yönelik siyasal kurumlara ihtiyaç duyacak şekilde kötü ve bozulmuştur. 2- İnsanın varlığının nihaî amacı, kurtuluştur ve Tanrı devletine üye olmaktır. 3- Yeryüzü devletinde yaşayan insanlar için, yasa ve kurumların doğru standartlarını sunar (453).

Buna karşılık, siyasal toplumu insanın bozulmuş doğası için bir çare olarak gören Agustinus'tan farklı olarak, Aristotales felsefesinden etkilenen Aquinas, insanları rasyonel ve toplumsal, siyasal toplumu doğal olarak görür. Aristotales'teki gibi, insanın günahkâr olması ya da yalnız yaşama pratiğine sahip olmaması değil, onun rasyonel ve sosyal kapasitesi, siyasal hükümeti gerekli kılar. Aquinas'a göre, devlete egemen olması gereken bir ilke vardır: Akıl. Hepsinden önemlisi, Aquinas'ın siyasal düşüncesi, devleti, insan günahının bir sonucu olarak, negatif terimlerle resmetmez. Onun yerine, Aristotalesçi ilkeleri benimseyerek, hem dinî hem de seküler amaçların sağlanması için, devlete önem verir. Siyaset, Agustinus'ta olduğu gibi, kaçınılacak bir şey değil, daha çok, bireysel ve kollektif ahlâk ve refahın gelişmesi için önemlidir. Aquinas'ın siyasal felsefesinden de şu ilkeler çıkarılailir: 1- Kilisenin aracılığı olmadan, her seküler hükümet, doğrudan kutsal otoriteyle bağlantılıdır. 2- Devlet, insanın günahı nedeniyle değil, toplumsallığı nedeniyle gereklidir. 3- Kendisine yönetim emanet edilen kişi, kendi kişisel arzu ve çıkarları için değil, ortak yararı için çalışmalıdır (454).

Öklid'in yöntemini izleyen Hobbes'un tanımlamalarla başlayan bilimsel yöntemine karşılık Locke'un dili daha anlaşılmaz görünür. Bunda, Locke'un çetrefilli dili kadar, incelediği konuların güçlüğünün etkisi de söz konusu

---

(452) Jeannine QUILLET : "Augustinus", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 112.
(453) Donald G. TANNEBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 79.
(454) Donald G. TANNEBAUM and David SCHULTZ: a.g.e., 91–93.

olabilir. Kullandığı kavramları tanımlamamasına rağmen, Locke'un siyasal teorisinin temelde kendi içinde uyumlu olduğu söylenebilir (455).

3. Locke'un Toplum Sözleşmesi

"Toplum sözleşmesi düşüncesinin en uç ve en eksiksiz temsilcilerinden biri" (456) olan Locke'un siyasal düşüncesi, 17. yüzyıldaki her büyük Avrupalı siyasal düşünürün karşı karşıya kaldığı dört problem ve çözümleriyle ilgili konulardan oluşur. Bu sorunlar, 1- Hükümetin ve siyasal iktidarın teorik doğasının ne olduğu, 2- Dinin siyasetle ya da devletle ilişkisinin niteliği, 3-Pratikte yönetim sanatı, 4- Dinde, siyasal teori ve uygulamada yer alan bilgi türleri (457). Bu çerçevede Locke için ilk sorun, devletin kökeninin, kapsamının ve amacının neler olduğunu ortaya koymaktır. Locke, devletin doğasını açıklamaya devletin olmadığı doğa durumu analizini kullanarak açıklamaya girişir. Locke'un bilgi kuramı, temelde doğuştan düşüncelerin reddi üzerine kurulduğu gibi (458) siyasî kuramı da, doğuştan siyasi bağlılığımızın olmadığı üzerine kuruludur. Locke'un siyasî felsefesinde, bundan dolayı, Rousseau'nun ünlü ifadesinde söylediği gibi, insanlar özgür doğarlar ve doğası gereği özgür, eşit ve bağımsızdırlar (459). İnsanlar, hiçbir siyasi bağlılıkla doğmaz, bu bağları bizzat kendisi, sonradan kurar ya da kurulmuş olan bağa rıza gösterir. Bu açıdan Locke, insanın doğuştan siyasal bir varlık (zoon politicon) olduğunu söyleyen Aristotales felsefesinden ayrılır. Aristotales'le birlikte Eski Yunanlılar, bazı insanların yurttaş, bazılarının da köle olarak doğduğuna ve insanoğlunun doğası gereği siyasal hayvan ya da *polis*in bir üyesi olduğuna inanmışlardı. Locke ise, hiçbir insanın doğası gereği başka birine tâbi olmadığını ileri sürmüştür, o kadar ki, siyasal toplum ve hükümet sisteminin kurulması, bireyler tarafından yaratılan yapay bir düzenlemedir. Locke'un görüşü, toplumların doğal olarak hiyerarşik olduğunu, kralın bir baba figürü olduğu ailelerle çok benzer olduğunu ileri

---

(455) Vicente MEDINA : a.g.e., 29.
(456) Patrick RILEY : a.g.e., 63.
(457) James TULLY: a.g.e., 9.
(458) John LOCKE: İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi HACIKADİROĞLU (İstanbul, 1992), 63.
(459) John LOCKE : Two Treatises..., p. 95, 348.

süren o günkü monarşik egemenlik teorilerine karşı çıkmayı hedeflemiştir (460).

Locke da insanın sosyal yönüne vurgu yapar, ancak o, insanın doğuştan sosyal değil sosyalleşebilir (sociable) bir varlık (461) olduğunu belirtir. Yani insan, sosyal veya siyasî bir kurumun doğal bir parçası değildir, ama bu kurumları oluşturmaya eğilimlidir. Bu özelliği sayesindedir ki, insan bireyleri bir araya gelip sosyal kurumları, en önemlisi en büyük siyasî kurum olan devleti inşa ederler. Locke, bu teorisini oluşturmak için hiçbir sosyal ve siyasal kurumun olmadığı doğa durumu kavramından yola çıkar. Locke, insanların sosyal varlıklar olduklarını fakat bu gerçeğin, herhangi özel siyasal sonuçları dikte etmediğine inanır. Dolayısıyla Locke, siyasal teorisini bireyden yola çıkarak açıklamaya çalışır ve bu bireyciliğini antropolojik deliller ışığında dile getirir (462).

a) Doğa Durumu

Klasik toplum sözleşmesi teorilerinin üzerine inşa edildiği doğa durumu, çeşitli roller oynar. Bunlardan iki tanesi bilhassa önemlidir: **Birincisi**, doğa durumu, toplum sözleşmesiyle karşı karşıya kalan taraflar için bir alternatif, devletin var olmadığı ikinci bir seçenek sunar. Devletin olmadığı bir durumun herkese verdiği güvensizlik ve belirsizlik, temel ihtiyaçlarının bir devlet içinde daha iyi tatmin edileceği umudu, sebeplerden biridir. **İkincisi**, doğa durumu, insanların devletin varlığını haklılaştıran bir sözleşme yaptıkları durumdur. Buna bağlı olarak, her rasyonel birey, devleti, doğa durumuna tercih edeceği için doğa durumundaki bireylerin, devleti var eden sözleşmeyi yapacakları öne sürülür (463).

> "Herhangi bir siyasî toplumu başlatan ve aslında oluşturan şey, böyle bir toplumla birleşmek için, çoğunluğa sahip bir dizi özgür insanın kararından başka bir şey değildir ve bu, dünyadaki yasal bir hükümete başlangıç veren ya da

(460) Richard BELLAMY : a.g.m., 8.
(461) John LOCKE: İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, 239.
(462) Ruth W. GRANT: Locke's "Political Anthropolgy and Lockean Individualism", The Journal Of Poltics, 50, (1988), 43.
(463) Joshue COHEN : "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Teory of the State", John Locke Political Philosophy Editör: Vere CHAPPEL (New York, 1992), 37–38.

verebilecek tek şeydir (464). İnsanlar doğal olarak özgürdürler ve tarih örnekleri göstermektedir ki, barışla başlayan dünya hükümetlerinin başlangıçları, bu temel üzerine kurulmuş ve *insanların rızasıyla* yapılmıştır" (465).

Locke, siyasal bir hayvan (canlı) olarak insanı resmederken, ne Aristotalesçi ne de cumhuriyetçi bir çizgi izler. Çünkü ona göre, kendi kendini yönetme, devletin oluşumundan önce ve ondan bağımsız olarak vardır (466). Bunu göstermek için de Locke, doğa durumundaki bireylerin durumunu tasvir eder ve siyasal yönetimin var olmadığı durumda onların, hangi haklar ve özelliklere, dolayısıyla herhangi bir siyasal yönetimin bahşetmediği haklara sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Locke'un siyasal teorisi, doğal hukuka dayalı bir teoridir. Doğal hukuka dayalı bir teori, iki önemli öğeyi kapsamaktadır. Toplumun veya hükümetin ya da her ikisinin varlık şartı olan sözleşme ve bu sözleşmeden bağımsız olarak var olan doğa durumu (467). Locke'un doğal hukukla ilgili anlayışı, bu anlayışı Hıristiyan dünyasına kazandıran Thomas Aquinas'la büyük benzerlikler göstermektedir. 12. yüzyıldan itibaren Arap ve İslam dünyası vasıtasıyla Eski Yunan felsefesiyle muhatap olan Hıristiyan dünyası ve Kilise, önceleri doğa felsefesini pagan olduğu için reddetmiş, daha sonra da, "dinin hizmetçisi" olabileceği inancıyla benimsemeye başlamıştı. Bundan sonra Yunan felsefesi, hem Kilise tarafından benimsenmiş hem de yeni kurulmuş olan üniversitelerin müfredatına alınmıştı (468). Thomas Aquinas da, bu çerçevede Aristotales'in fikirlerini Hıristiyanlığa dâhil ederek "doğal hukuk" nosyonunu benimsemişti.

Aquinas'a göre yasa, *"toplumu muhafaza eden biri tarafından yapılan ve yürürlüğe konulan ortak iyilik için olan aklın düzenidir"* ve bundan başka bir şey değildir. Bu tanım dört şart içermektedir: 1- Rasyonel olmak, 2- Ortak iyilik için olmak, 3- Uygun otorite tarafından kurulmuş olmak, 4- Yasaya tâbi olanlar tarafından bilinmek. Thomas Aquinas'a göre, bu standartları içeren

---

(464) John LOCKE: Two Treatises, p.99, 351.
(465) John LOCKE: Two Treatises, p.104, 354.
(466) James TULLY : a.g.e., 22.
(467) George SABINE: Siyasi Düşünceler Tarihi–2, 108.
(468) Edward GRANT : "When did Modern Science Begin ?", American Scolar, 66, 1 (Winter 1997), 106–107.

dört tür yasa vardır: Ebedî hukuk, Doğal hukuk, Beşeri hukuk, İlahî hukuk. Ebedî hukuk, kendi yarattığı evrendeki her şeyi yöneten Tanrı'nın koyduğu hukuktur. Doğal hukuk, rasyonel yaratıkların ebedi hukuka katılmasından başka bir şey değildir. Fakat, doğal hukukun genel ilkeleri, özel durumlar için yeterince detaylı olmadığından, beşerî hukuk tarafından yerleştirilmelidir.

Doğal hukukun ilkeleri, bütün rasyonel yaratıklara aşikâr olan (kendi kendini ispat eden) ebedî hukuktan alınan davranış prensipleridir. Kendi kendini ispatlayan doğal hukuk ilkelerinden en temel olanı, iyilik düşüncesidir (469). Aquinas'ın felsefesine göre, rasyonel bir yaratık olan insan için de doğal hukuk geçerlidir ve doğal hukukun genel ilkeleri kendiliğinden bilinebilir.

Pollock'a göre Locke, siyasal teorisine doğa durumuyla başlamak zorundaydı, çünkü diğer türlü, ne Filmer'e ne de Hobbes'a biçimsel açıdan tatmin edici bir cevap vermiş olmayacaktı. Fakat bu doğa durumu, toplumun kökeninin gerçek bir inşasından çok, bilinçli bir soyutlamadır. Sorun da, hiçbir pozitif kurumun olmadığı bir durumda insanın haklarının neler olduğudur (470).

Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'si, doğal hukuk anlayışının pozitif hukuku sorgulama amacının tam olarak ortaya konulduğu bir eser olmuştur (471). Bu sorgulama ilk olarak doğa durumu anlayışıyla başlar. Locke'un doğa durumu kavramı, son zamanlarda daha çok olmak üzere her zaman tartışma konusu olmuştur. Çünkü doğa durumu, Locke'un siyaset felsefesinde merkezî bir yer işgal eder. Kendall'a göre, Locke'un temel ilkesi, hükümetler olmadığında da insanların bir diğerine karşı görevlerinin var olduğu ve bu görevler ve hakların, onun Tanrı yasası, Akıl yasası ve doğa yasası dediği doğal hukuk tarafından dikte edildiğidir. Teorisini doğal hukuka, doğal hukuku da akla dayandırdığı için Tully'ye göre Locke, gerçekte rasyonalist bir düşünürdür, voluntarist (gönüllülük yanlısı) değil (472). Locke'a göre bu doğal hukuk, altı önerme içinde formülleştirilebilir:

---

(469) Lary ARNHART : a.g.e., 104.
(470) Sir Fredereic POLLOCK : "Locke's Theory of the State" John Locke, Critical Assesments, Volume III, 4.
(471) Nilgün TOKER : a.g.e., 11.
(472) James TULLY : a.g.e., 281.

1- Doğal hukuk, her bir insanın yani herkesin hayat, özgürlük ve mülkiyetinin korunmasını emreder.

2- Doğal hukuk, bütün insanlığın yani beşeriyetin iyliğinin korunmasını emreder.

3- Doğal hukuk, içeriği konusunda iki insanın anlaşmazlığa düşmeyeceği değişmez kurallar bütünüdür.

4- Doğal hukuk, "değişen bir içerik" hukukudur, bu nedenle, farklı nesnel şartlarda farklı şeyler emreder.

5- Doğal hukuk, insanların bütününe uygulandığında, bu kişiler arasındaki açık ya da zımnî bir anlaşmayla değiştirilebilir ve böylece anlaşmalardan çıkan sonuçlar, doğal hukukun kendisini de bağlayan bir güce sahiptir.

6- Doğal hukuk, her insanın kendi aklının dikteleriyle, emrettikleriyle uyum içinde hareket etme sınırını emreder (473).

Locke, Hobbes gibi, siyasal teorisin geliştirmek için *"doğa durumu"* kavramını kullanır, ama Hobbes'un Leviathan'ından farklı olarak Locke'un amacı, sivil toplumu, doğa durumundaki insanın bu doğasını mümkün olan en üst seviyede korumak için, tek başına onun rasyonel olmasının mümkün kıldığı özgürlüğü elinde tutmak amacıyla, bu doğasına uyumlu hale getirilmiştir (474). Bunun için, Hobbes'un doğa durumu, esas olarak davranışsalken, Locke'un doğa durumu, temelde ahlâkîdir (475). Çünkü, Locke'un doğa durumunda insanlar, bir özgürlük ortamındadırlar, ama bu, onların her şeyi yapmalarına izin veren bir "ruhsat" ortamı değildir. İnsanlar, temel doğa yasasından kaynaklanan yükümlülüklerle bağlı oldukları için, bir ruhsat ve özgürlük ortamındadırlar ve doğal özgürlüklerini bu doğal yükümlülükler sınırlar (476). Daha ayrıntılı incelemek gerekirse, Locke doğa durumu kavramını üç amaç için kullanır: **1**- Kendi insan doğası kavramını inşa etmek için, **2**- Herkesçe kabul edilen siyasal bir iktidar ve otoritenin

(473) Willmoore KENDALL: a.g.e., 76–87.
(474) Hans AARSLEFF : "The State of Nature and the Nature of Man in Locke", John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of New Essays, Edited by John W. YOLTON (Cambridge, 1969), 99–100.
(475) Iain-HAMPSHER-MONK : a.g.e., 84.
(476) Joshue COHEN : a.g.e., 39.

olmadığı kendi siyaset öncesi toplum (prepolitical society) kavramını inşa etmek için, 3- Mantıksal bir araç olarak sivil toplumun kökenini açıklamak için (477).

Doğa durumu, pek çok siyasal teoride yer alan güçlü bir kavramdır. Doğa durumu, örgütlü siyasal toplumdan önce, insan yaşamının ve kişiler arası ilişkilerin nasıl olduğunun hayalî yeniden inşasıdır. Teorik olarak böyle bir hayal, siyaset öncesi (pre-political) çevrede yaşamanın temel zorluklarının ne olabileceğini göstermek ve buna bağlı olarak, örgütlü siyasal hayatın kurallarının ne olması gerektiğine karar vermek için kullanılır (478). Doğa durumu, Locke'un siyasal felsefesinin de köşe taşı (cornerstone), neredeyse bütün felsefesini üzerine inşa ettiği bütünün ilk başlangıç noktasıdır. 17. yüzyıl entellektüel tartışmalarının odak noktasında yer alan doğa durumu, Locke'un siyasal imalarını anlamak için de çok önemlidir (479). Locke'un temel amacı ve esas hesaba kattığı şey, aslında onun doğal hak ve doğa yasası (law of nature) (480) kavramına dayalı bir devletin mümkün olduğuydu. Bugünkü modern siyaset anlayışı, belki Locke'la aynı terimleri aynı tarz içinde kullanmaz, ama Locke'un kastettiği şeyler, modern siyaset felsefesine de uygundur (481). Locke, siyasal felsefesini inşa ederken, kendisine sağlam bir dayanak noktası sağlamak için, insanı önce doğa durumuna koyar. Kendall, Locke'un doğa durumundaki insanları ayrı bireyler olarak düşünmesini, kısmen, teorisini farklı bireyler üzerine kurmuş olan Hobbes'u okumuş olanları ikna etmek, kısmen de, bilgi teorisine bir ayrıcalık kazandırmak için tasarlamış olduğunu ileri sürer (482). Fakat Locke'un gerçek amacı, hepsinden öte meşru bir siyasal iktidarın nasıl kurulacağını ve sürdürleceğini göstermektir.

---

(477) Vicente MEDINA : a.g.e., 29.
(478) David ROBERTSON: a.g.e., 446.
(479) Richard ASHCRAFT : "Locke's State Of Nature: Historical Fact or Moral Fiction", John Locke Critical Assesments III, Der. John ASHCRAFT (New York, 1991), 232.
(480) İngilizce'de hukuk anlamına gelen "Law" kelimesi, İskandinav dillerindeki *lag*'ın çoğulu olan *lög*'den gelir ki, bu kelime de, düzen ve bağlantı anlamına gelir.
(481) D. A. Lloyd THOMAS :a.g.e., 15.
(482) Willmoore KENDALL : a.g.e., 66.

Siyasal iktidarı, *"mülkiyeti düzenlemek ve korumak için, ölüm cezası ve dolayısıyla bundan daha az şiddetli cezalar verebilen yasalar koymak, bu yasaları uygulamak ve devleti yabancılardan gelebilecek zararlara karşı korumak için, topluluğun gücünü kullanma ve bütün bunları, yalnızca kamunun iyiliği için yapma hakkı"* (483) olarak tanımlayan Locke, doğa durumunu neden incelememiz gerektiğini de, siyasal iktidarın doğru anlaşılmasına bağlar : *"Siyasal İktidarı (siyasal gücü) doğru anlamak için ve aslından çıkarmak için, tüm insanların doğal olarak nasıl bir durum içinde olduklarını incelememiz gerekir"* der ve bu **doğa durumunu** da, *"doğa yasalarına bağlı kalarak, başka herhangi bir insanın isteğine bağlı kalmadan ya da terk etmesini istemeden, hareketlerini ve uygun olduklarını düşündükleri malların ve insanların tasarrufunu düzenlemek için tam (mükemmel) bir özgürlük durumu"* (484) olarak tanımlar. Oysa doğa durumu, Hobbes'ta tam tersi bir konumda yer alır. Hobbes'a göre doğa durumu, herkesin herkesle savaş (485) hâlidir. Hobbes'a göre devletin olmadığı doğa durumunda insanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır. Böyle bir ortamda, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve böyle bir ortamın sonucu olarak, insan hayatı yalnız, yoksul, vahşi ve kısa sürelidir (486). Sivil hükümet, Hobbes'ta olduğu gibi, doğal bir biçimde bireylerin hak ve arzularının savunulmasından doğan bir "herkesin herkese karşı sürtüşmesi" içinde yer aldığı için, Locke'ta bir "Hobbes anı" ile karşılaşılır. Ancak, her toplum sözleşmesi ve doğa durumunda zorunlu olarak böyle bir "Hobbes anı" vardır, çünkü yalnızca tahammül edilemez ve çekilmez bir kötülük olan savaş durumu, prensipte

---

(483) John LOCKE : Two Treatises..., p.3, 286.

(484) John LOCKE: Two Treatises Of Government, by Peter Lasslett (Cambridge, 1967), p.4, 287.(Two Treatises'in baskılarına göre sayfa numaraları farklı olduğu için paragraf numaraları da verilmiştir. "p", paragraf numarasını, sonraki rakam da sayfa numarasını göstermektedir.). Locke'un kitabının şu Türkçe çevirisinden de zaman zaman kısmen yararlanılmıştır (John LOCKE: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Sivil Toplumda Devlet, Çev. Serdar Taşçı, Hale AKMAN, İstanbul, 2002).

(485) Savaş anlamına gelen *"war"* kelimesi, Almanca *"werra"*dan gelir ve karışıklık, düzensizlik demektir ki Hobbes'un kastettiği doğa durumuna fazlasıyla uygun düşmektedir.

(486) Thomas HOBBES: Leviathan, 94.

haklara sahip olunan bir durumun neden terk edildiğini açıklayabilir. Fakat bu Hobbes anı, Hobbes'un sisteminde tatmin edici bir şekilde çözülmemiştir. Tam tersine, Locke'un çözümü, doğrudan doğruya Hobbes'un çözümüne karşı olarak amaçlanmış görülebilir. Locke'un itirazı temelde şudur: Bireyin bütün haklarını mutlak bir egemene devretmek, savaş durumundan çıkmak anlamına gelmez, sadece bu durumu daha da kötü yapar. Dış görünümü itibariyle bir koruyucu imal etmek, bir düşmanı silahla donatmaktır (487). Deyim yerindeyse, yağmurdan kaçarken doluya tutulmaktır.

Bu durumun yanında, Locke'la Hobbes arasında başka temel farklılıklar da bulunmaktadır. Her ikisi için de, bu farklar, yukarıda bahsedilen "Hobbes anı"nın konumundan kaynaklanır. Hobbes'un felsefesi, metodolojik açıdan bir "uç durum"u, herkesin herkesle savaştığı" ayrıcalıklı bir yere otururken, Locke'un kuramı, geçici bir denge durumundan yola çıkar; burada doğal yasa, sivil toplumun oluşturulmasından sonra bütün geçerliğini koruyan ve "haklar"ın geri alınamaz içeriğini tek başlarına belirleyebilen kesin kuralları daha baştan tanımlar (488).

Locke'ta bunun için doğa durumu oldukça farklıdır. Locke'a göre:

> *"Doğa durumunun, hükmetmek için herkesi yükümlü tuttuğu bir* ***doğa yasası*** *vardır ve bütün insanlara herkes eşit ve bağımsız olduğu için, kimsenin hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da mülkiyetinde başkasına zarar vermemesi gerektiğini öğreten bir kanun olan Akıl'a sahiptir. Çünkü, insanların tümü, her şeye gücü yeten ve sonsuz bilgi sahibi (Tanrı'nın) işçiliği olduğundan, tek Egemen Efendi (Tanrı)nin bütün hizmetçileri onun emriyle ve onun işi ile ilgili olarak dünyaya gönderildi; hepsi onun malı ve onun düzeninde sürmesi için yaratılmıştır, bir başkasının keyfi için değil"* (489).

Bundan dolayı doğa durumu, Locke'a göre, tam bir özgürlük ve eşitlik durumudur ve bu, akıl adı verilen doğa yasasının var olduğu bir durumdur.

Locke'a göre akıl yasası olan doğa yasası (490), Tanrı'nın iradesinin bir sonucudur. Filmer'in monarşi argümanına karşı görüş belirtirken Locke,

---

(487) Pierre MANENT : a.g.e., 48.
(488) Philippe RAYNAUD : "Liberalizm", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Çev. Necmeddin Kamil SEVİL, 535.
(489) John LOCKE: Two Treatises of Government, p. 6, 289.
(490) John LOCKE: Two Treatises..., p.101, 233.

kimin, hangi kişinin kral olacağının nasıl belirleneceğini sorarken iki seçenek sunar. Tanrı, doğa yasasıyla mı bunu söyler yoksa bir vahiyle mi? (491) Buradan, Locke'un doğa yasasını vahiye denk gördüğünü anlamaktayız. Doğa yasası, Tanrı'nın yasası olduğu için itaat edilmesi zorunludur, çünkü Tanrı'ya itaat etmek de zorunludur. Locke, *Denemeler*'de, adı ister kendi tanımıyla "doğanın ışığı", isterse vahyin ayetleriyle bildirilmiş olsun, insanların eylemlerine karşı Tanrı'nın koyduğu yasa olan *tanrısal yasa*nın var olduğunu söyler. Ona göre, insanların kendilerini yönetmeleri için Tanrı'nın bir yasa koyduğunu reddetmek imkânsızdır (492). Locke, böylece Thomas Aquinasçı bir söylemle, doğal hukukun en üst yasa kategorisi olan tanrısal yasayla özdeş olduğunu belirtir ve ona uyulmasının zorunluluğunu ortaya koyar.

Böyle bir doğa durumunda insanlar, doğalarının gereği olarak mülk sahibi olur, hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti sürdürmek gibi bazı temel hak ve görevleri elde ederler. Locke, doğa durumunu, savaş durumundan ayırır ve onunla zıt bir konuma yerleştirir. Doğa durumu, Locke'a göre barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma hâlidir. Oysa, savaş durumu, düşmanlık, kötü niyet, şiddet ve karşılıklı yok etme hâlidir. Locke'a göre savaş durumu:

> *"Dünyada ortak Üstün (Egemen) bir güç olmadan aralarında hüküm verme yetkisiyle akla uygun bir şekilde bir arada yaşayan insanların durumu, tam anlamıyla doğa durumudur. Fakat, dünyada kurtuluşa başvurmak için ortak bir Üstünün (egemenin) olmadığı bir insanın başkasına güç kullanması ya da güç kullanımını beyan etmesi savaş hâlidir"* (493).

Bazen Locke, doğa durumundan kötüleyici bir şekilde bahseder ve bazen bu, onun doğa durumuyla savaş durumunu eşit gördüğü kanısına yol açabilir. Oysa o, bunu kastetmez, sadece, doğa durumunda zaman zaman savaş durumunun meydana geldiğini ifade eder. Fakat, Macpherson'un iddia ettiği gibi, Locke'un bahsettiği doğa durumunu, Hobbesçu anlamdaki savaş durumuna indirgenemez. Macpherson, doğa durumuyla savaş durumu arasındaki neredeyse ortadan kalktığını ileri sürdüğü noktayı gözden kaçırmaktadır. Locke'un, uyulması zorunlu olan hayat, özgürlük ve mülkiyet

---

(491) John LOCKE : Two Treatises..., p.166, 280., Two Treatises II, p.1, 285.
(492) John LOCKE: İnsan Anlığı..., 207.
(493) John LOCKE: Two Treatises, p. 19, 298.

haklarını da içeren doğal hukukun hüküm sürdüğü doğa durumu kavramı ile Hobbes'un temel doğa yasasının, kişinin hayatını ne pahasına olursa olsun korumak durumunda olduğu ve temel doğal hakkının da kişinin bu hayatı koruma gücü olduğu doğa durumu arasında radikal bir farklılık vardır. Macpherson'un Locke'ta görmekte başarısız olduğu şey, savaş durumunun, doğa durumunda da, sivil toplumda da gerçekleşebilecek bir durum olduğudur. Locke'un ifadeleriyle, otoriteye sahip ortak bir yargıç isteği, bütün insanları doğa durumuna sokar; kişiye haksız güç kullanımı savaş durumunu meydana getirir. Bu durumda, Locke'a göre, bir kişinin, başka bir kişiye şiddet ya da kaba güç kullandığı ve anlaşmazlıkları çözecek üçüncü bir tarafın olmadığı durumda savaş durumu vardır. Bu durum, doğa durumunda da sivil toplumda da meydana gelebilir. Sonuç olarak, Locke'un doğa durumu, Hobbes'un doğa durumuna indirgenemez (494). Locke, Hobbes'tan farklı olarak herkesçe tanınan ortak bir siyasal otoritenin olmamasını, savaş durumu olması için ne gerekli ne de yeterli görür. Locke'a göre, bir kişi, bir kişiye karşı şiddet ya da başka hayvanca bir kaba güç kullandığında, hakemlik yapacak ve anlaşmazlığı çözecek üçüncü bir taraf yoksa, o zaman savaş durumu vardır. Üstelik bu durum, sadece doğa durumuna özgü bir durum değildir, doğa durumunda da sivil toplumda da ortaya çıkabilecek bir durumdur (495).

Burada doğa durumunu karakterize eden şey, anlaşmazlıkları çözecek ortak bir yargıç olmamasının yanında, üyelerinin anlaşmazlıklarını barış içinde çözeceği ve mümkün olduğu kadar bir diğerine yardım edip, onu koruyacağı bir özellik taşımasıdır (496). Doğa durumunda herkes özgür, eşit ve bağımsızdır fakat, Locke'a göre bu, onların her istedikleri şeyi yapabilecekleri anlamına gelmez. Onlar, doğa yasasına (doğal hukuka) aykırı hiçbir şey yapamazlar. Doğa durumunda insanlar, doğal hukukun izin verdiği her şeyi yapabilirler. Doğa durumunda yalnız doğa yasasının geçerli olması, pozitif yasaların geçerli olmadığı anlamına da gelir. O hâlde Locke, doğa

---

(494) John LOCKE: Two Treatises..., p. 19, 298.
(495) Vicente MEDINA : a.g.e., 32.
(496) Vicente MEDINA: a.g.e., 30–32.

durumunda insanların eşit olduğunu söylemekle ne demek istiyor? Bunun anlamı, doğa durumundaki herkesin aynı doğal haklar dizisine sahip olduğudur (çocuklar, akıl hastaları ve zekâ özürlüler hariç). İnsanlar, bu haklara, sadece birey oldukları için sahiptirler (497). Doğa durumunda ayrıca Tanrı'nın sesi olan akıl (498) da egemendir. Doğa durumundaki insanın özgürlüğü yalnızca, Locke'un daha çok akılla özdeşleştirdiği doğal hukukla sınırlandırılmıştır. Locke, muhtemelen doğal hukukun, bütün akıllı yaratıkların kendiliğinden bilebileceği bir ahlâkî yasa olduğu kanaatindeydi. Akıl bize, kendi hayatlarımızı ve komşularımızın hayatlarını korumamız için çaba harcamamız ve bedensel rahatlık, özgürlük ve diğerlerinin mülkiyetine zarar verecek hareketlerden kaçınmamız gerektiğini söyler.

Yine de Locke'a göre doğal hukuk anlayışının üç önemli eksiği vardır. İlk olarak, yeterince açık değildir. Eğer bütün insanlar saf akılla yönetiliyor olsaydı, hepsinin aynı yasayı görmeleri gerekirdi, fakat insanlar, çıkarları nedeniyle tarafgir olurlar ve genel hukuk kuralları gibi, bunu da yanlış yorumlarlar. İkinci olarak, bir çatışma ortaya çıktığında, bireyi tehlikeye düşürmeyecek üçüncü taraf olan yargıç yoktur. Üçüncü olarak, doğa durumunda zarar gören taraf, her zaman yasanın adil hükmü yerine getirecek kadar güçlü olmayabilir. Demek ki, insanlar, doğa durumunun bütün ayrıcalıklarına direnerek değil, fakat bu doğa durumundayken kötü şartlar içine düştükleri için, süratle toplumu kurarlar. Toplum sözleşmesinin amacı, düzeni ve düzenli yasayı ortaya çıkarmak değil, doğa durumunun belirsizliklerinin, bilinen yasalardaki öngörülebilirliğe ve tarafsız kurumlara yerini bırakmasını sağlamaktır (499).

Bu durumda Locke'un doğal özgürlük anlayışı, şu sonuçlara varmaktadır: 1- Siyasal otorite, rızaya dayalı bir haklılaştırmayı gerektirir. **2-** Bütün Hobbes sonrası teorilerde olduğu gibi sözleşmenin tarafları, gruplar ya da topluluklar değil, bireylerdir, çünkü, doğal olarak özgür olan bireylerdir, gruplar değil. **3-** Doğal olarak özgür olan bireyler, eşit oy hakkına sahiptir,

---

(497) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 20.
(498) John LOCKE: Two Treatises..., p. 86, 223.
(499) Willia EBENSTEIN : a.g.e., 223.

çünkü bireyler eşit olarak özgürdürler. **4-** Anlaşma, oy birliği ile yapılmalıdır, çünkü bireylerin, doğal olarak halkın ya da herhangi bir topluluğun kabul edilen otoritesini içeren hiçbir ön politik bağları yoktur (500).

Hükümet Üzerine İki İnceleme'de Locke, doğa durumunda mülkiyetin temel olduğunu belirtir ve örneğin, *"zarar veremeyeceğim bir hırsız nedeniyle, değer verdiğim her şeyi çaldığı için doğa yasasına başvurabilirim, ya da beni soymaya kalkıştığında ya da* ***benim*** *atımı ya da ceketimi çaldığında öldürebilirim"* (501) derken, "benim" ifadesiyle hem mülkiyetin bilindiğini ve doğal olduğunu hem de bu mülkiyeti korumanın doğal olduğunu ifade eder.

Locke'un doğa durumu teorisini geliştirmesinin temel sebebinin, Sir Robert Filmer'in *Patriarcha*'da (tam adı *Patriarcha or The Natural Power Of Kings- Patriarka Ya da Kralların Doğal İktidarı* - 1632) ileri sürdüğü siyasal görüşleri eleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bütün iktidarın kralda toplandığını, uyrukların devletin yapısında ya da işleyişinde herhangi bir rolleri olmadığını ileri süren Filmer'in kalıtsal doğa anlayışını reddeden Locke için, meşru siyasal iktidar, doğa durumunda yaşayan insanların belirli özelliklerinden kaynaklanır (502). Locke'un yaşadığı dönem içindeki siyasî tartışmalarda kral yanlıları, hayvanlar dünyasında kartalın kuşlar arasındaki üstünlüğüne benzeterek, kralın doğal hiyerarşideki üstünlüğüne vurgu yapıyorlardı (503). Bu anlayış da geleneksel **"büyük varlık zinciri"** (The Great Chain of Being) anlayışından ilham alıyordu. Bu anlayış, en düşük ve önemsizinden en üstününe kadar evrendeki varlıkların bir hiyerarşi içinde yer aldığını gösteren organik bir evren anlayışını ifade ediyordu (504). Bunun doğal sonucu olarak, hem türler arasında hem de türler içinde doğuştan bir hiyerarşi var olduğuna göre, insanlar da doğuştan eşit değildirler, aralarında bir hiyerarşi vardır ve kral, bu hiyerarşinin en üstünde yer almaktadır. Öyleyse, insanlar doğuştan eşit olmadıklarına göre, ancak bu hiyerarşiyi kabullenip üstün olana itaat etmekle yükümlüdürler.

---

(500) Joshue COHEN : a.g.m., 40.
(501) John LOCKE: Two Treatises, p.19, 298.
(502) John W. YOLTON : a.g.e., 277.
(503) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 81.
(504) Lia FORMIGARI : : "Chain of Being", Dictionary of the History of Ideas, Volume I, 325. (İnternet Versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-45)

Ayrıca, ilginç ve önemli bir noktayı belirtmekte de yarar olabilir. Filmer, *Patriarcha*'sında Locke'tan önce de pek çok defa ileri sürülmüş olan sözleşmecilik düşüncesini de eleştirir ve özellikle Buchanan'ın sözleşme teorisinin öne sürdüğü "doğal özgürlük" ve "insanların eşitliği" anlayışının tehlikeli olduğunu ileri sürer (505). Filmer'e göre eğer sözleşmecilik anlayışı doğruysa, bunu savunanların şu iki sonucu da kabul etmeleri gerekir. İlk olarak, sürekli var olan meşru bir siyasal otorite yoksa ve eğer siyasal otorite de rızaya dayalıysa, rıza göstermediğini gösteremeyecek olan herhangi bir bireyin (azınlıklar, muhalifler, kadınlar ve çocuklar gibi oy kullanmayanların), yasalarla bağımlı olmaması gerekir, yasaya itaat etmek zorunda değildir ve razı olmadığı sürece yeni bir yöneticiye itaat etmesi gerekmez. Her kuşağın rızasını yenilemesi gerekir. İkinci olarak Filmer, mülkiyet hakları konusunda, Grotius ve Selden gibi sözleşmecilerin, Âdem peygamberin tüm dünya üzerindeki mutlak egemenliği görüşünden, sadece Tanrı'nın bütün insanlığa ortak bir bağışı olduğunu, bir tek kişiye özel olarak vermediğini söyleyerek kaçtıklarını belirtir (506). Bunlardan biri de, 16. yüzyılın Kalvinizm'e bağlı Protestan teologlarından biri olan *George Buchanan*'dır. Buchanan'ın 1579'da ölümünden iki sene önce yazdığı ve gelecekte İngiltere kralı olacak olan öğrencisi I. James'e ithaf ettiği (507) *"De Jure Rengi Apud Scotos"* (İskoç Kralının Hakları) adlı eserinde Locke'un sözleşme teorisinin İncil'den ayetlerle bezenmiş erken bir versiyonunu sunar (508).

Filmer'e göre insanların, beğendikleri hükümet tipini seçme özgürlüğüne sahip olmak üzere bütün tabiyetlerden bağımsız olarak özgür olduklarını ve bir kişinin, diğerleri üzerinde sahip olduğu iktidarın, başlangıçta çoğunluğun yetkisiyle bahşedilen bir insan hakkı olduğunu ileri süren bu sözleşmeci görüş çok zararlıydı. Filmer, bu görüşleri ilk ortaya atanların,

---

(505) Sir Robert FILMER: Patriarcha or The Natural Power of Kings, içinde, Thomas I. COOK, Two Treatises of Government by John Locke With Supplement Patriarcha by Robert Filmer (New York, 1964), 252.
(506) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 80.
(507) John Neville FIGGIS: a.g.e., 81.
(508) Paul GOTTFRIED : "Locke, Hobbes and The UD: Comment on Van Dun", Journal Of Libertarian Studies, 16, 3 (Summer 2002) 86.

esasında Katolikler olduğunu ileri sürer ve karşı argümanlar getirerek teoriyi çürütmeye koyulur (509).

Locke'un, *First Treatise On Government*'i (Hükümet Üzerine Birinci İnceleme) Filmer'i yalanlamak için yazdığını ve *Second Treatise On Government'i (Hükümet Üzerine İkinci İnceleme)* yazarken de, bir yandan kendi siyasal anlayışını ileri sürdüğünü, bir yandan da Filmer'in sözleşmecilik eleştirilerini göz önüne aldığını belirtmek gerekir. Genellikle de Locke'un Hükümet Üzerine İki İnceleme'yi yazmasında, en azından ilk bakışta göze çarpan iki temel faktörün etkin olduğu kabul edilir. Birincisi, Hobbes'un Leviathan'da öne sürdüğü değil fakat Sir Robert Filmer'in *Patriarcha*'da dile getirdiği mutlakiyetçiliği çürütmek. Bunun için açıkça söylemiyor olsa da, Locke'un *İkinci İnceleme*'de göz önüne aldığı asıl karşıtı Hobbes'un kendisidir (510). Çünkü Hobbes'u doğrudan eleştirmemesine rağmen, Locke'un eleştirdiği bazı düşünceler, Filmer'den çok Hobbes'a özgüdür. Örneğin, doğa durumunda herkesi herkese karşı savaşı şeklinde tasvir eden teorinin aksine Locke, onun bir barış, iyi niyet ve karşılıklı yardımlaşma ve korumanın yürürlükte olduğu bir durum olduğunu ileri sürmektedir (511). İkincisi de, her ne kadar 1689'da yeniden gözden geçirilmiş ve yayınlanmış olsa da, Dışlama Krizi (Exclusion Crisis) sırasında Lord Shaftesbury'nin Whig (liberal) partisinin II. Charles'a yönelik eleştirilerine katkıda bulunmaktır (512). Filmer, iç savaş yıllarına denk gelen 1640–1650 yılları arasında mutlakiyetçi teoriyi savunan siyasal broşürler yayınlamıştı. Oysa bu yıllar arasında pek çok kral yanlısı kitap ve broşür yayınlayanlar, ya bu görüşlerini yumuşatmışlar ya da değiştirmişlerdi. Fakat Filmer, eski düşüncelerine tümüyle bağlı kalmıştı. Hobbes da aynı şekilde, mutlakiyetçi görüşlerini hiç değiştirmemişti. 1630'ların sonlarına doğru Filmer ve Hobbes, yöneticilerin güçleri (iktidarları) ve uyrukların görevleriyle ilgili benzer görüşlere sahipti. *De Cive* ve *Leviathan'ı* yorumlarken Filmer, "egemenlik hakları"nı Hobbes kadar

---

(509) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 81, Bedia AKARSU : a.g.e., 73.
(510) Frederick COPLESTON: İngiliz Görgücülüğü,180.
(511) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 212.
(512) Mark GOLDIE: John Locke and Anglican Royalism", Political Studies, 31 (1983), 61.

mantıklı ve genişçe anlatan birisinin olmadığını (513) belirtmekle birlikte, Locke'un, esas olarak Filmer'in görüşlerini çürütmeyi hedef alıp, Hobbes'u hedef almaması ayrı bir tartışma konusu olabilir, ancak en azından şunu söyleyebiliriz: Hobbes, mutlakiyetçi görüşler taşımakla birlikte, bireysel haklar konusunda da mutlak bir anlayış getiriyordu. Hobbes'un mutlakiyetçiliği bir araçsallık taşıyordu, bireyin güven içinde yaşamasını sağlamak için bir araçsallık. Oysa Filmer'de böyle bir araçsallık yoktu, o, kralların Âdem Peygamber'den itibaren iktidara ve egemenliğe kalıtsal olarak ve mutlak bir şekilde sahip oldukları anlayışını savunuyordu. Peter Lasslett'in ifadesiyle, Sir Robert Filmer, o dönem İngiltere'sinin kurulu düzeninin *"ipsisimma verba"*sı (514) (kelimesi kelimesine aynen tekrarlayan, bütün ifade ve beyanları kurulu düzenle paralel olan) idi ve Locke, mutlakiyetçiliği ve kurulu düzeni bu yolla eleştiriyordu. Ayrıca Locke'un zamanında Filmer, kralcılar arasında en göze çarpanlardan biriyken, Hobbes öyle değildi (515). Her ne kadar, son tahlilde kralcı sayılabilecek bir düşünür olsa da, görüşleri itibariyle Hobbes, Filmer gibi "su katılmamış bir kralcı" değildi. Görüşlerinde, bir yandan kralcı öğeler ağır basıyor, diğer yandan da parlamenter öğeler bulunuyordu. Hobbes'un görüşlerinin kralcılığı yıkıcı olduğunu düşünen kralcılar bile bulunuyordu (516).

Yine de bunu yeterli görmeyenler, büyük filozofların yalnızca büyük su ejderhaları (leviathan) ve diğer deniz canavarlarına cevap verdikleri, küçük balık sürüleri ve daha az zararlı balıklarla uğraşmadıkları yaygın bir kanaat haline geldiği (517) için, Locke'un Hobbes'u hedef almasının daha doğru olacağını ima edenler de olmuştur.

Ancak, Locke'un Hobbes'la ilişkisi ne olursa olsun, eleştirisinin hedefi Hobbes değil Filmer'dir. Çünkü Locke, yalnızca Filmer'in mutlakiyetçiliğini değil, aynı zamanda onun dayandığı patriarkal * (ataerkil) görüşleri de

---

(513) Johann P. SOMMERVILLE : a.g.e., 18.
(514) Peter LASSLETT : a.g.e., 67.
(515) Sir Frederick POLLOCK : a.g.m., 2.
(516) Eleanor CURRAN : a.g.m., 206.
(517) Mark GOLDIE : a.g.m., 65.

* Patriarka (patris-archos) kelimesi, Latince babanın iktidarı demektir, patriarkacılar da, babanın iktidarını savunanlardır. Buna göre, devletle aile arasında bir benzerlik kurulur

eleştiriyordu. Mutlakıyetçiliğini reddederken Hobbes'u da eleştirmiş olmaktadır, ama Hobbes'un temeli Filmer'inkinden oldukça farklıdır. Hobbes, egemenliğin kaynağının Tanrı ya da soy değil, halk olduğunu düşünüyordu. Filmer ise, kralın yönetme hakkını, Tanrı'nın Âdem peygambere verdiği yetkiden aldığını iddia ediyordu. Bu bağlamda, egemenliğin kaynağı bakımından Locke, Hobbes'un yanındadır (518), en azından ona çok daha yakındır. Bir başka nokta da, Locke'un eleştirilerinin odağında yer alan kralcılar, kendilerini, ne kralcılar ne de parlamentocular tarafından sevilen Hobbes'la bir tutmuyorlardı (519).

Ayrıca Locke'un, Hobbes'un bazı düşüncelerinden etkilendiğini ve esinlendiğini düşündürecek noktalar da yok değildir. Örneğin Hobbes, toplum sözleşmesi kuramının tarihsel olduğunu iddia etmez, fakat daha sonra Locke'un doğa durumunun tarihselliğini ispatlamak için kanıt olarak kullanacağı Amerika'daki yerlilerden bahsettiği şu paragraf, Locke'a ilham vermiş gibi görünmektedir:

> *"Amerika'nın birçok yerinde vahşiler, doğal istekleri sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirler; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar. Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir"* (520).

Locke, belki buradan da ilham alarak doğa durumunun kurgusal bir varsayım olmadığını, tarihsel bir vakıa olduğunu kanıtlamaya girişecektir.

b) Doğa Durumunun Tarihselliği

Locke'un teorisiyle ilgili vurgulanması gereken önemli bir nokta daha vardır ki, hemen hemen siyaset felsefesiyle ilgilenen herkesin belirttiği üzere, bu, Locke'un iyimserliğidir. Hobbes'un, hayatın, yalnız, yoksul, vahşi ve kısa

---

ve ailede babanın iktidarının doğal olması gibi, ülkede de kralın iktidarının doğal olduğu ileri sürülür. Türkçe' karşılığı "babacılık" veya "ataerkillik" olmakla birlikte, literatürde yaygın olmaması ve terim olması nedeniyle "patriarka"yı kullanmak daha yerinde olacaktır.

(518) Nilgün TOKER : a.g.e., 203.

(519) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 210.

(520) Thomas HOBBES: Leviathan, 95.

(521) olduğunu söyleyen karamsarlığına karşılık Locke, insan doğası hakkında iyimserdir. İyimserlik ve kötümserlik, felsefî teorilerin kurulmasında temel bir rol oynar. Hobbes'un otoritarizmine karşılık Locke'un özgürlükçülüğünün altında yatan nedenlerden birinin de bu olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışın hipotetik (varsayımsal) doğa durumunun belirlenmesinde de elbette etkisi vardır. Locke'un teorisinde "doğa durumu", sivil hükümetin amacı, kapsamı ve doğru kökeninin gelişme teorisi olarak tanımlanır. Şüphesiz Locke'un bozulmamış ve yerlilere dayalı (aboriginal) durumu tasvir etmesi, Hobbes'ta olduğu gibi mantıksal bir inşadır, ancak Hobbes, doğa durumunu tarihsel bir gerçek olarak ispatlamaya çalışmazken Locke'un, bu durumu sadece mantıksal bir kurgu değil, aynı zamanda tarihsel bir gerçek olarak varsaydığı görülmektedir (522). Her ne kadar Locke'un doğa durumu kavramını, kendi teorisini açıklayıcı bir aygıt olarak kullandığı, onu tarihsel bir gerçekmiş gibi ele alıyor görünmesinin ciddiye alınmaması gerektiği (523) ileri sürülse de, Locke, doğa durumunun tarihselliğini oldukça ciddiye alır. Böylece Locke, bilinen sözleşme kuramcılarından, doğa durumunun hipotetik değil tarihsel olduğunu söyleyerek ayrılır (524).

Locke öncelikle, *"Böyle bir doğa durumunda yaşayan insanlar var mıdır ya da var mıydılar ?"* (525) sorusunu kendi kendine sorar ve cevap olarak da iki şeyi söyler. Birincisi, uluslararası ilişkilerde bir başkasıyla muhatap olan devletin başındaki kişiler, bir sözleşmeye bağlı herhangi bir bağdan mahrumdurlar ve böylece, tanım itibariyle doğa durumundadırlar. İkincisi ise, insanların bir doğa durumunda mükemmel bir şekilde Amerika ormanlarında yaşayıp toplumsallaşabileceğinin mümkün olduğunu belirtir. Locke, *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'de (Two Treatises) Amerika'nın el değmemiş doğasına, ilkel toplumsal şartların en mükemmel örneği olarak

---

(521) Thomas HOBBES: Leviathan, 95.
(522) William G. BATZ : "The Historical Anthropology of John Locke", John Locke, Critical Assessments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume III, 242
(523) Willmoore KENDALL : a.g.e., 75.
(524) Nilgün TOKER : a.g.e., 222.
(525) John LOCKE: Two Treatises..., p. 14, 294.

sürekli gönderme yapar. *"Başlangıçta bütün dünya Amerika'ydı"* (526) cümlesiyle bunu su götürmez bir şekilde ifade eder. Locke, bu yargıya, özellikle 17. yüzyılın ortalarında okuryazar kamuoyu arasında popüler olan gezginlerin Yeni Dünya adını verdikleri Amerika ile ilgili gözlemlerini anlattıkları kitaplarla (seyahatname) varır (527). Her ne kadar, bilinen anlamıyla bir kitap kurdu olmasa da, Locke'un, okumaya düşkün (bookish) bir ailede yetişmiş biri olarak, okuma ve araştırmaya oldukça meraklı olduğunu biliyoruz. Bir dergiye yazdığı yazıda *"Kitaplar olmadan biz, vücutları kadar kafaları da çıplak olan Hintliler gibi cahil kalırız"* demişti (528). Bunun içindir ki, Hollanda'ya sürgüne giderken kitaplarını koruması için bir arkadaşına bırakmış, orada da daha büyük bir kitaplık kurmuştu. Bu kitapların önemli bir kısmını da seyahatname diyebileceğimiz gezi kitapları oluşturuyordu. Bunlar, Acosta, Spaniard, Jean De Lary, Gabriel Sagard, Cristobal dÂcuna, Thomas Gage, gibi Fransız, İngiliz ve İspanyol gezginlerin kitaplarıydı ve bu kitaplarda genellikle bir devlet şeklinde örgütlenmeden yaşayan yerliler tasvir ediliyordu ki, Locke doğa durumunu tasvir ederken neredeyse buradaki ifadeleri birebir kullanır.

Locke'un dinî inançlarının felsefi düşüncesine etkisi, her zaman vurgulanan bir şeydir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ilk devlet, bütün insanlara evrensel beşik olan Cennet Bahçesidir. Locke'un okuduğu bütün gezginler de –ki içlerinde misyonerlik amacıyla gezi yapanlar da vardı- Amerika'yı cennetvari terimlerle tanımlıyorlardı, Örneğin, Acuna adlı gezgin, Amazon nehrinin, cennet bahçesinin bir sınırı olarak kabul edilen Fırat nehrinden daha büyük olduğunu belirtiyor ve Amerika'yı hâlâ mevcut olan *"çiçek ve meyvelerle kaplanmış bahçelerle dolu"* yeryüzündeki cennet olarak tanımlıyordu. Yine, örneğin, gezgin Sagard'ın anlattığı Amerika'daki Huronlar, doğal durumda fakat huzur içinde topluluk halinde yaşayan insanların mükemmel bir örneğiydi. Locke'un bu tür okumaları ona, doğadaki insanların çoğunun barışçı ve kurala itaat edici oldukları inancını yerleştirmişti.

---

(526) John LOCKE: Two Treatises..., p. 49, 319.
(527) William G. BATZ : a.g.m., 243.
(528) Richard ASHCRAFT : "John Locke's Library", John Locke, Critical Assessments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume I, 17.

Locke'un, *"Dünyada ortak Üstün (Egemen) bir güç olmadan aralarında hüküm verme yetkisiyle akla uygun bir şekilde bir arada yaşayan insanlar, tam anlamıyla doğa durumudur"* diye tarif ettiği doğa durumu, tam olarak Locke'un okuduğu seyahatnamelerde tasvir edilen insanların karakteristik özelliğidir (529). Yine de Locke'un tarihten ve gezginlerin kitaplarından ortaya çıkardığı kanıtlar, doğrudan doğruya doğa durumu hakkında herhangi bir şeyi göstermek veya ispatlamak için tasarlanmamıştır, ama daha çok, insan davranışlarının çeşitliliğini ve bu çeşitlilik altında var olan insan doğasının tekliğini göstermektir. Bu birlik aksiyomu, Locke'un bütün felsefesinin temelidir ve Locke, bu inancını sık sık dile getirir (530).

Bütün bunlara rağmen Locke, naif bir insan değildir. Onun antropolojik ve tarihsel delillere dayandırarak kurduğu doğa durumu kuramına göre, toplum öncesi durumda bile işleyen bir "doğal hukuk" vardır ve akıllı varlıklar, bir diğerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ve mal mülküne zarar vermemesi gerektiğini kavrayabilir. Fakat, herkesin memnuniyetle bu hukuka itaat etmeyebileceğinin farkındadır Locke. Bundan dolayı, toplum öncesi durumda herkesin, doğa yasasının ihlallerine karşı cezalandırma ve zarar gören tarafın, saldırgandan özel olarak zararı tazmin etme hakkına sahip olduğunu da belirtir. İşte bu nokta, Locke'un, devletin ya da hükümetin ortaya çıkmasına sebep olarak gördüğü noktadır (531).

Locke, hayat hikâyeleri ve ilkel insanların yaşayış tarzlarıyla da ilgileniyordu ama sadece bir egzotik gerçekleri toplama meraklısı olduğu için değil. O, bu materyalleri, genelde iki amaç için kullanıyordu. Birincisi, patriarkacılara karşı bir delil olmak üzere, ilk siyasal organizasyon biçimlerinin çeşitliliğini kullanıyordu. İkinci olarak da, insanın doğuştan fikirlere sahip olduğu düşüncesine karşı bir delil olarak, farklı toplumlarda bulunan geleneklerin çeşitliliğini kullanıyordu. Siyasal alanda, Locke'un antropolojik delilleri, siyaset öncesi aile gruplarından, siyasal toplumların nasıl geliştiğini tasvir ediyordu. Epistemolojik tartışmada ise, antropolojik delil

---

(529) William G. BATZ: a.g.m. 244–245.
(530) Hans AARSLEFF : a.g.m., 103.
(531) Leslie STEVENSON : a.g.m., 108.

sadece, farklı toplumlarda bulunan geleneklerin çeşitliliğin gösterilmesinde değil, aynı zamanda, insanın davranışını yöneten kanaatlerinin şekillenmesinde geleneğin gücünü göstermeye yarıyordu (532).

Herhangi bir sivil hükümetin başlangıçta böyle kurulduğunu gösteren tarihsel bir kanıt olmadığı halde, Locke'un, toplumun kökeniyle ilgili neden böyle makul olmayan bir teori geliştridiğiyle ilgili pek çok görüş ileri sürülmüştür. Locke'un zamanındaki Amerikan kolonilerinin örneklerini genelleştirmeyi amaçladığını düşünmek hatalı olabilir. Locke, Carolina Anayasasının yapılışına yardım ettiği zaman, bu tür bir kurulma için anayasa hazırlamak nadir değildi. Bu durumda Locke'un, yeni anayasayı gönüllü olarak onaylamaları nedeniyle göçmenleri toplum sözleşmesinin bir tarafı olarak kabul etmesi makul görünmektedir (533).

Doğa durumunda, herkesin tâbi olduğu doğa yasası ve akıl vardır. Daha doğrusu, doğa yasası olan "Akıl" vardır (534). Doğa yasası, bireyleri yönlendirir ve aralarındaki ilişkileri düzenler. Locke bu yasayı, insan doğasının belirleyici özelliğine dayanarak temellendirir. Akıl sahibi yaratıklar olan insanlar, doğa yasasının kurallarını kavrar ve bu kurallara uyarlar. Kısacası, doğa durumunda eşitlik ve özgürlüğün hüküm sürmesi, doğrudan doğruya insanın akla sahip olmasına bağlıdır (535). Doğa durumunu karakterize eden şey ise, anlaşmazlıkları çözecek bir yargıcın olmaması yanında, bu durumda bulunanların bir kısmının aralarındaki anlaşmazlıkları barış yoluyla çözmesi ve bir diğerine mümkün olduğu kadar yardım etmesi ve onu korumasıdır. Bu, insanların doğa durumunda, diğerlerinin çıkarlarına saygı göstererek rasyonel davrandıkları iddiasını doğrular görünmektedir (536). Bu noktada Locke, Hobbes'tan ayrılmaktadır. Hobbes'un, doğa durumuyla ilgili temel ön kabulü olan, her bireyin kendi lehine ileri sürdüğü sınırsız doğal hakka karşılık Locke'un temel ön kabulü, bizi yaratmış olmasının bir sonucu olarak Tanrı'ya borçlu olduğumuz doğal koruma

(532) Ruth W. GRANT: Locke's "Political Anthropolgy...", 42.
(533) D. J. O'CONNOR : a.g.e., 206.
(534) John LOCKE: Two Treatis..., p. 101, 233.
(535) Gülnur ACAR SAVRAN: Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx (İstanbul, 2003), 27.
(536) Vicente MEDINA : a.g.e., 30.

görevimizin olduğudur. Bu görev, kavgaya yol açmaz, çünkü bu kabul, sadece kendimizi korumayı değil, hepimiz kendimize özel olmamıza rağmen Tanrı katında eşit olduğumuz için, bütün insanlığı korumamızı şart koşar (537). Locke'un, *"Herkes kendini korumak zorunda olduğu ve kendi konumunu isteyerek bırakamayacağı gibi, öyleyse kendini koruması rekabetten kaynaklanmadığında, elinden geldiği kadar insanlığın geri kalanını korumak zorundadır"* (538) ifadeleri bunu açıkça göstermektedir.

Locke'un doğa durumunda, her insanın saldırganı cezalandırma hakkı vardır. Doğa durumunda doğa yasasının uygulanması, herkesin eline verilmiştir. Doğa durumundaki herkes, kendisinin polisi, yargıcı ve uygulayıcısıdır ve bu durumun elbette ki ciddî dezavantajları vardır (539). Herkes, bu yasayı ihlâl edenleri engelleyecek seviyede cezalandırma hakkına sahiptir, çünkü dünyada insanı ilgilendiren tüm yasalar gibi, doğa yasası da, eğer masumları koruyup, saldırganları engelleyecek kimse olmasaydı boşuna olurdu. Çünkü birinin bir başkası üzerinde üstünlüğü ya da yargılama hakkının olmadığı tam eşitlik durumunda yasanın sürdürülmesi için, birinin yapabildiğini, herkes yapma hakkına sahiptir (540). Doğa durumundaki bu hak, herkesin doğa yasasını ihlal edenleri, ihlali engelleyecek kadar cezalandırma hakkı vermesine rağmen, bir kısım insanlar bu sınırın ötesine geçerek diğer insanlara zarar verir. "Doğa durumunda bir insan, çok daha küçük ihlalleri nedeniyle, belki de ölüm talebiyle cezalandırılabilir. Ayrıca doğa durumunda bu tür aşırılıklar karşısında her insan, bu tür ihtilaflar çıktığında kendi davasının yargıcı olmak durumunda olacaktır. İnsanların ben-sevgisi onları arkadaşlarına taraf olmaya itecek, insan doğasının kötü yanı, tutku ve intikam başkalarını cezalandırmada sınırları aşmalarına neden olacaktır. Bunu, karışıklık ve düzensizlik takip edecek, bunun sonucunda da hükümet ortaya çıkacaktır. Hükümet, insanların kendi davalarının yargıçları olmasına çare olduğu için, kurulan hükümetin insanların kendilerinin yargıçları olmasından daha kötü bir sonuca

---

(537) Iain HAMPSHER-MONK: a.g.e., 82.
(538) John LOCKE: Two Treatises, p.6, 289.
(539) D. J. O'CONNOR : a.g.e., 205.
(540) John LOCKE: Two Treatises, p.7, 289.

düşürecek ve doğa yasası artık geçerli olmayacaksa, bundan daha kötü durumlara yol açacak olan mutlak bir hükümet, örneğin uyrukların hiçbir sorgusu ya da kontrolüne muhatap olmayan, doğa durumunda bile olmayan bir ölçüyle ne yaparsa yapsın itaat edilen mutlak monarşi türü bir hükümetin, doğa durumundan daha iyi olmayacağı açıktır (541). Öyleyse doğa durumunda kurulması gerektiği fark edilen devlet, hiçbir şekilde mutlak yetkilerle donatılmış bir devlet olmayacaktır. Bugünkü deyimlerle söylemek gerekirse bu devlet, sınırlandırılmış anayasal devlet olmak durumundadır.

c) Siyasal Yükümlülük

Ernst Barker, bizim, Locke'u toplum sözleşmesi teorisinin öncüsü olduğunu kabul etmeye eğilimili olduğumuzu, fakat aslında onu doğal hukuk egemenliğinin öncüsü olarak kabul etmemizin daha doğru olacağını söyler. Gerçekten de Locke'ta yükümlülükler ve haklar, rıza ve sözleşmeden kaynaklanır ve bireyin, tamamen doğal hukuk ve haklar üzerine kurulu bir etik doktrinle donanmış olduğu kabul edilir. Bu nedenle Locke için, siyasal haklar ve görevleri tanımlamak yeterli değildir. Locke'ta bireyin doğal hukuk çerçevesinde sahip olduğu genel ahlâkî yükümlülükler ile yurttaşların rıza ve toplum sözleşmesiyle sahip olduğu özel yükümlülükler arasında ciddî bir ayrım vardır. Locke, insan oldukları için bütün insanları, iradelerine dayalı eylemlerini ona uydurmakla yükümlü kılan doğal hukukla, rızalarına dayalı olarak yasama otoritesi oluşturduklarından dolayı yurttaşların uymak zorunda oldukları sivil yasa arasındaki farkı vurgular. Buna bağlı olarak Locke'a göre, *"bir yurttaş ya da kentli, şurada ya da burada belli ayrıcalıklara hak kazanmış kimsedir"* (542) Oysa doğal hukuk, rızayla kurulmaz, o, ahlâkî doğruluğun tek mihenk taşı"dır, çünkü doğal hukukun yaratıcısı Tanrı'dır, oysa, sivil yasayla insanlar gönüllü olarak devleti kurarlar (543).

Locke'ta siyasal yükümlülük, siyasal iktidarın sonucu değil, bilakis rızayla kabul edilmiş, gönüllü olduğu varsayılan bir yükümlülüktür. Buna bağlı olarak Locke'un teorisinde bir başka nokta da, yükümlülüğün sınırsız

(541) John LOCKE: Two Treatises, p.13, 293.
(542) John LOCKE : İnsan Anlığı...,, 205.
(543) Patrick RILEY: a.g.e., 64–65

olamayacağıdır. Bir kişinin toplumun temsilcilerine karşı ertelemeden, kendi yargısına göre yürütmek zorunda olduğu üç hakkı vardır. Bunlar, **a**- Doğal hukuka aykırı hiçbir şey yapmamak, **b**- Toplumun telafi etmeyeceği ya da edemeyeceği ciddî hasarlara karşı kendini ve diğerlerini korumak, **c**- Çökmüş bir hükümete baş kaldırmak. Locke'un burada göstermek istediği şey, ne rıza ne de başka hiçbir şeyin yükümlülük doğurmayacağıdır. Ona göre, taahhüt ve sözleşme dahi bu hakları ortadan kaldırmaz. Hiç kimse, sözleşme ya da açık rızayla bile olsa, sınırsız bir iktidara tâbi kılınamaz (544). İnsanın kendisinin bile vazgeçemeyeceği hakları olduğunu savunan Locke'a göre her insan, toplum sözleşmesinin özünden çıkarılacak bazı sınırlamalara ve kurallara bağlıdır. Bunlar şöyle sıralanabilir.

1. Sözleşme ile doğal haklar değil, doğal hakların daha iyi korunmaları için sadece yargılama hakkı yöneticiye devredildiğinden, yönetim hakkı mutlak ve sınırsız değildir.
2. Yönetim, bireylerin, yönetilenlerin sözleşmeden önce sahip oldukları yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal haklarını kaldıramaz. Çünkü bunlar, sözleşmeden, sivil toplumdan önce vardı ve sivil toplum da bunların kaldırılması değil, daha iyi kollanması için kurulmuştur.
3. Bu nedenle yönetimin görevi, doğal hakları, yaşam, özgürlükler ve mülkiyeti korumak, bir başka deyişle yönetilenlerin güvenlik ve çıkarlarını korumaktır.
4. Yöneticiler, toplum sözleşmesinin yaşam, özgürlük ve mülkiyeti koruma, güvenliği sağlama, kamu yararını izleme görevlerini yerine getirmeyip, doğal hakları koruyacaklarına çiğnemek durumuna düştüklerinde, sözleşmenin sınırları dışına düşmüşlerdir. Bu durumda halkın da artık yöneticilere boyun eğme ve buyruklarını yerine getirme görevinin dayanağı ortadan kalkmış olur. Bu durumda yöneticiler ile yönetilenler arasında bir savaş durumu doğmuştur. Halkın, yargılama,

---

(544) John KILCULLEN : "Locke on Political Obligation", John Locke Political Philosophy Editör: Vere CHAPPEL (New York, 1992), 149.

cezalandırma haklarını geri alıp, yani yöneticileri başından atıp bu hakları başkalarına devretme hakkı, yani devrim hakkı doğar (545).

4. Din-Devlet İlişkisi ve Hoşgörü

Bugün sıradan gördüğümüz ve kanıksadığımız özgürlüklerin pek çoğu tarihin uzun bir dönemimde hiç de olağan görülmemişti ve bunların elde edilmesi de yine uzun ve meşakkatli bir süreci gerektirmişti. Bunun en belirgin örneklerinden biri, örneğin, her bireyin kendi dinini seçme özgürlüğüdür. Oysa, Avrupa tarihinde 17. yüzyılın ortalarına kadar egemen olan Roma hukukuna göre, yöneticilerle yönetilenlerin aynı dinden olması gerektiği bir hukuk kuralıydı. *(cuius regio, eius religio)*. Çünkü Roma'da devlet, bütün yurttaşlarından en azından biçimsel olarak kendi tanrılarını tanımasını istiyordu (546). Bu anlayış, Roma'nın Hıristiyanlığı seçmesinden sonra da devam etmiş ve Hıristiyanlık, Roma'nın resmî dini haline gelmişti.

Ne var ki, Almanya dışındaki devletler, dinî açıdan türdeş olmadığı ve farklı inanç ve mezhepler aynı devletin içinde bir arada yer aldığı için, din savaşları ortaya çıkmıştı. Bunun sonucunda devlet teorileri de, bu tür din çatışmaları ve savaşlarının nasıl önleneceği konusuyla ilgilenmeye başlamıştı. Bu savaşlar ve tartışmalar sonucunda Avrupa'da din ve vicdan özgürlüğü, kronolojik açıdan ilk ortaya çıkan özgürlük olmuş ve diğer tüm siyasî hak ve özgürlüklerin kökenini oluşturmuştur (547). Poggi'nin ifadesiyle, devlet karşısında, devleti ilgilendirmeyen ya da yansız biçimde korunması beklenen ilk "özel" konular, mülkiyet veya sözleşmeye değil, din ve vicdana ilişkin olanlardı (548). Bunun için din ve vicdan özgürlüğü, özellikle Avrupa özgürlük tarihinde merkezî bir öneme sahiptir, çünkü diğer özgürlüklerin önünü açan temel bir özgürlük olarak din özgürlüğü, diğer özgürlüklerin bir kavşak noktası konumunu kazanmıştır.

---

(545) Alâeddin ŞENEL: a.g.e., 439–440.
(546) J. Paul MARTIN : "Religions, Human Rights and Civil Society: Lessons From the Seventeenth century for the Twenty-First Century", Brigham Young University Law Review, 3 (September 2000), 933.
(547) Louis DUMONT : a.g.m., 150.
(548) Gianfranco POGGI : a.g.e., 142.

17. yüzyılda din özgürlüğünün sınırları teori ve pratikte o kadar dardı ki, o dönemde Hollanda belki de, bir insanın genel din anlayışı dışındaki (unorthodox) görüşlerini, ciddî bir tutuklanma veya işkence riski olmadan ifade edebileceği tek Avrupa ülkesiydi, ama burada bile, farklı din anlayışı taşıyanlar (dissenters) oldukça tedbirli ve dikkatliydiler. Locke, dinî hoşgörü ilkesini ortaya atan ilk kişi değildi belki ama en etkilisiydi. Locke'un hoşgörüyle ilgili görüşleri iki çeşitti. Birincisi, Etik argümanıdır ki, buna göre Kilise hiç kimseye işkence yapma hakkına sahip değildir. Her ne kadar Kilise, kişilerin oluşturduğu gönüllü bir örgütse de, buraya katılmakla insanlar, doğal haklarından vazgeçmezler. Sonuç olarak, böyle bir örgütün üyeleri üzerindeki hakları, örneğin bir kriket klübünün üyeleri üzerindeki haklarından fazla değildir. Locke'un ikinci argümanı daha güçlüdür. İnsan bilgisinin sınırları, o kadar dar, spekülatif konularda hata yapma ihtimali o kadar büyüktür ki, biz asla bizim dinî görüşlerimizin doğru olduğunu ve diğerlerinin de yanlış olduğunu kesin olarak bilemeyiz (549). Locke, temel olarak insanın bilgisinin sınırlarını incelediği *Denemeler'de (Essay)*, bu konuya vurgu yapar:

> *"Bizim ve çevremizdeki her şeyin, Aklı sınırsız olan Yaratıcısı, duyularımızı, yetilerimizi ve organlarımızı, yaşamın ve bu dünyada yapacağımız şeylerin gereklerine uygun yapmıştır... Fakat Tanrı, bizim o şeylerin yetkin, açık ve upuygun bir bilgisini edinmemizi istemiş gibi görünmüyor; belki de öyle bir bilgi her türlü ölümlü varlığın kavrayışı dışındadır"* (550).

Dolayısıyla Locke, insanın sınırlı bir doğaya sahip olmasından kaynaklanan nedenlerle, hiç kimsenin diğerlerine karşı hakikî din adına baskı yapamayacağı görüşündedir. Locke'a göre, her erkek ve kadının dinsel bağlamda kurtuluşu, son noktada kendi meselesidir. Bugün için sıradan bir şey olan bu görüş, o dönemdeki Katolik ve Protestan devletlerin çoğunda sivil ve dinî otoritelerin yakınlığı düşünüldüğünde, korku verecek kadar radikal bir

---

(549) D. J. O'CONNOR: a.g.e., 212.
(550) John LOCKE: İnsan Anlığı... , II, 23, 12, 177–178.

kuram idi. Locke için hoşgörü hakkı, bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin ve sorumluluğunun varlığına dayanan dinsel bir haktır (551).

Locke'un din özgürlüğü ile ilgili görüşleri yaşadığı tecrübelerin izlerini taşır ve onun siyasal felsefesinde, bu tecrübelerden kaynaklanan hoşgörü, merkezî bir öneme sahiptir. Çünkü Locke, hükümetin varlık nedeniyle din özgürlüğü arasında doğrudan bir bağ kurar ve hükümetin bazı istisnalar dışında farklı din ve mezheplere hoşgörüyle yaklaşmasını ister. Çünkü dinî hoşgörüyü bizzat Hollanda'da görerek tecrübe etmesinin yanında 1685'te Fransa'da Nantes Fermanı'nın kaldırılması, Locke'un zorba hükümdarlara karşı kin ve nefretini şiddetlendirmiş (552) ve hoşgörü teorisini daha da somutlaştırmasına yol açmıştı. Püriten ve dindar bir ailede doğan Locke, "büyük bir kıyım dönemi" olarak adlandırılan 1660–1688 yıllarında devletin baskılarının hem mağduru hem de tanığı olmuştur (553). Püritenlik, saf bir Hıristiyanlık inancını benimsediği için, Locke'un yaşadığı çağda da egemen olan yönetilenlerin yöneticilerin dinini benimsemeleri gerektiği düşüncesine olduğu kadar, bir kurum olarak Kilise aracılığıyla insanların kurtuluşa ereceği anlayışına da şiddetle karşı çıkıyordu. Neredeyse bütün Püritenler, insanların "seçilmişler" (the elect) ve "lanetlenenler" (the damned) şeklinde ikiye ayrıldığını kabul ediyordu ve onlara göre, dünyadaki konumu ne olursa olsun Tanrı'nın katında bütün seçilmişler eşitti. İncil'in birinci işlevi de, başka aracı bir kuruma gerek kalmadan her bireyin doğrudan Tanrı'yla ilişki kurmasını sağlayacak tılsımı vermesiydi (554). Püritenliğin bir başka yönü de, Tanrı'yla yapılan sözleşme (covenant) aracılığıyla, sözleşmeci düşüncenin verimli bir ruhunun Püriten mantıkta bulunmasıydı. Püriten devlet, Kilise gibi, "onların kollektif iradelerinin cisimleşmiş hali olan" gönüllü rızaya dayalıdır. Püriten liderler, sivil hükümetin Tanrı tarafından kurulmuş olması gibi, siyasal otoritenin de yönetilenlerin rızasından kaynaklandığı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre devlet, ancak ve sadece rızayla kurulabilir.

---

(551) John DUNN : "Güvene Dayalı...", 150.
(552) J. L. LECERCLE: "Jean Jacques Rousseau, Hayatı ve Eserleri, 1712–1778", içinde, J. J. ROUSSEAU: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. R. Nuri İLERİ (İstanbul, 2001), 45.
(553) Neşet TOKU: a.g.e., 126–127.
(554) D. H. PENNINGTON : a.g.e., 139.

Aynı zamanda Püritenler için sözleşme anlayışı ve ahit (covenant) teorisi, Tanrı'nın yeryüzündeki topluma koyduğu kuralın istekli bir kabulu olarak da tanımlanmıştır (555).

İngiltere'de Hıristiyan inancının egemen bir versiyonu konumunda olan Püritenlik geleneği, asıl olarak Calvin'in fikirlerine dayalıydı. Büyük toplumsal değişimlerin olduğu 17. yüzyıl İngiltere'sinde bütün kurumlar toplumsal işlevlerine göre sorgulanmaya başlamıştı ve tartışılan konulardan biri de, sivil ve kamusal hayata yüksek ahlâkî standartlar koyarak devleti saflaştırma isteğiydi. Buradaki sorun, hangi standartların konulacağı sorunuydu. Muhafazakârlar, bireysel özgürlük idealini ve özel mülkiyeti, ahlâkî bozulmanın, tek kelimeyle *"ruhların ve bedenlerin bozulması"*nın sonucu olarak görmüşlerdi. Buna karşı çıkanlar da, her bir kişinin nihaî olarak kendisine, kendi vicdanına ve Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu, bunun hiçbir otorite ya da düzenin konusu olamayacağı temelinde yükselen, bireysel vicdanın üstünlüğünü ve bütün insanların eşit olduğuna vurgu yapan Püriten anlayışın sürdürülmesinin önemini kabul etmişlerdi. Onlar için Tanrı'ya itaat, sivil otoriteye itaate göre daha önceliklidir, fakat Tanrı'nın sözleri bir azınlıktan çok çoğunluğun mutabakatı yoluyla ulaşır (556).

Hoşgörü konusu, Locke'u önceleyen tarihsel dönemde ve Locke zamanında pozitif bir anlam taşımanın ötesinde küçük düşürücü (pejoratif) bir özellik taşımaktaydı. Fransızca *"tolérance"* (hoşgörü) sözcüğü, aşağılayıcı bir anlamla, kötülüğe karşı gevşek bir gönül rahatlığı içinde olma anlamını taşıyordu. 1691'de Bossuet, övünerek, Katolikliğin bütün dinlere karşı en az toleranslı din olduğunu söylüyor ve dinî hoşgörüyü sapkınlık olarak tanımlıyordu (557). Locke'un ilk dönem yazdıklarında da buna benzer etkiler söz konusudur. 1660'larda yazdığı fakat hiç yayınlamadığı *Two Tracts On Government*'ta Locke, dinî ibadete karşı "mutlakiyetçi" bir pozisyon alır. İç savaşı takip eden II. Charles sonrası Restorasyon ortamında yazılan bu kitapta, Locke'un savunduğu görüş, hükümetin dini kontrol etmesi

---

(555) Andrew R. MURPHY : a.g.m., 371–373.
(556) J. Paul MARTIN : a.g.e., 936-937.
(557) Elisabeth LABROUSSE: a.g.m.

gerektiğidir. Bu konunun ortaya çıkmasına sebep olan şey de, dinî metinlerin ve Tanrı'nın ne emrettiği ne de yasakladığı şeyler (indifferent things-mübah şeyler) konusunda hükümetin sınırının ne olacağı sorunuyla ilgili Edward Bagshaw'ın yazdığı *"The Great Question Concerning Things Indifferent in Reference to Religious Worship"* (Dini İbadette Mübah* Şeylerle İlgili Büyük Soru) kitabına karşılık olarak yazılmıştı (558). Bu kitaptaki soru, İncil'in emretmediği gibi yasaklamadığı, papazların cüppe giymesi, haç önünde eğilme, ayinde diz çökme gibi törenler ve ibadet işaretleri ile ilgiliydi. Locke'un buna cevabı, meşru otoriteye sahip oldukları için, hükümetlerin uyruklarına bu tür konularda zorlama yapabileceğiydi. "Hangi yolla oraya gelmiş olursa olsun, her ulusun en üst yöneticisi, halkının bütün mübah (indifferent) işleri üzerinde zorunlu olarak *mutlak ve keyfî bir güce* sahip olmalıdır." diyen Locke'un ilk yazılarında gördüğü temel sorun, toplumdaki kaos ve düzensizliğin kaynaklarının neler olduğu ve bunların nasıl kontrol edilebileceğiydi. Hobbes'un mutlakiyetçi modeliyle paralel olarak Locke'un görüşleri, toplumdaki bireylerin sınırsız özgürlüğünün yaratacağı anarşi korkusundan kaynaklanıyordu. "Genel özgürlük, genel bağlılıktan başka bir şey değildir" ifadesindeki gibi Locke, eğer güçlü sınırlar konulmazsa ortaya çıkabilecek kaçınılmaz ahlâksız eğilimlere karşı koymanın yollarını araştırır ve özgürlüğe diğer insanların verdiği kadar değer verir. İşte bu kaos ve anarşi endişesi, bütün kitaba egemen olmuştur (559). Bu kitaptan yirmi beş sene sonra, yine başka birisine cevap olarak *"Hoşgörü Üstüne Bir Mektup"*u yazmış olan Locke, bu defa, hoşgörü lehinde, onu savunan bir çalışma hazırlamıştır.

Locke'un hoşgörü üstüne birinci mektubu 1689'da yayınlandıktan sonra, Oxford'da papaz ve bilgin olan Jonas Proast sonraki yıl, buna bir cevap yazmıştı. Bu tartışmalar sonucunda Locke, bu görüşleri çürütmek

---

* Indifferent Things, Kutsal Kitab'ın ve Tanrı'nın ne emrettiği ne de yasakladığı şeyler demek olduğu için, bunun Türkçe karşılığı olarak en yakın ifadenin "mübah" olacağını düşünerek bu kelimeyi kullandık.

(558) John W. YOLTON : a.g.e., 302.

(559) Ingrid CREPPEL : "Locke on Toleration, The Transformation of Constraint", Political Theory, 24, 2 (May 1996), 205–208.

üzere cevap olarak ikinci, üçüncü ve dördüncü mektupları yazmıştır (560). Örneğin Locke'un görüşlerine karşı çıkan Proast, doğa yasası gereği yöneticilerin kamu çıkarını artırma ve kamu yararına katkıda bulunan hakikî dini yükseltme hakkına sahip olduğunu ileri sürmüş, buna karşılık Locke da ona, bu görevi onlara verdiğini söylediği genel doğa yasasının ne olduğunu sormuş ve bu yasanın, yöneticileri dini zorlamaya sevk eden yasa değil, herkesi iyiyi yapmaya sevk eden aklın yasası olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, insanların doğru bildikleri dinden, iyilikle değil de zorla hakikî dine sokmanın, doğru dini yaymak bir yana, ona engel olacağını ileri sürmüştür (561).

Dinsel bağnazlığın en şiddetli bir şekilde görüldüğü bir çağda yaşayan Locke'un Hollanda'daki hoşgörü tecrübesi, dinî hoşgörüyle ilgili tereddütlerini tümüyle gidermişti. Locke'un henüz Oxford'dayken yazdığı fakat yayınlamadığı yazılar, o dönemki yaygın endişelerin bir tezahürü olarak katı bir devlet aklı (raison d'etat) anlayışına yakındır. Ancak Hollanda tecrübesi sonucunda Locke'un, hakikî Kilise'nin başlıca karakteristiği olarak hoşgörüyü esas alması, iyi Hıristiyanlığın bütün insanlara karşı hoşgörü, iyi niyet ve merhametten ibaret olduğunu, hakikî dinin, zahirî bir ihtişam veya ruhanî bir egemenlik meydana getirmek değil, insanların hayatlarını erdem ve dindarlık kurallarına göre uygulamak için kurulmuş (562) olduğunu söylemesinde bu artalanın etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Devletle kilisenin kesin olarak ayrılması gerektiğini söyleyen Locke'a göre devletin amacı, kişilerin sivil dünyadaki çıkarlarını tedarik etmektir. Locke, bu çıkarların, hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi, para, araziler, eşyalar ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyeti olduğunu sayarak belirtmekte, ancak ruhların kurtuluşunun devletin görevleri içinde yer almadığını (563) vurgulamaktadır. Devletin tüm yetkisi, sadece sivil ve dünyevî vazifeleri kapsamalıdır. Devletin bu türden olması gereken yetkileri

---

(560) Adam WOLFSON : "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange", Review of Politics, 59, 2 (Spring 1997), 214.
(561) Alex TUCKNESS: "Rethinking the Intolerant Locke", American Journal of Political Science, 46, 2 (April 2002), 291.
(562) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Çev. Melih YÜRÜŞEN (Ankara, 1998), 12.
(563) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 16–17.

hiçbir şekilde, bunun ötesinde, insanlarının ruhlarının selametini temin etmek üzere genişletilemez. Genişletilmeye kalkışıldığında, tarafsızlığını bırakıp belli kesimleri kayırmaya ve belli kesimleri de bir takım şeylere mecbur bırakmaya çalışacağı muhakkaktır. Böyle bir devlet, şüphesiz, otoriter ve totaliter bir devlet olacaktır (564). Peki devlet, farklı dinî inançlara karşı neden hoşgörülü olmalıdır.

Locke'un hoşgörüyle ilgili temel gerekçeleri şunlardır:

1- Ruhların iyiliği, sivil-siyasal yönetime, diğer insanlara emanet edildiğinden daha fazla emanet edilemez. Çünkü, Tanrı, hiç kimseye bir başkasını kendi dinine sokması için zorlamaya yönelik açık bir otorite vermemiştir. Böyle bir güç, insanların rızasıyla bile olsa, hükümete de verilemez. Çünkü hiç kimse, ruhunun kurtuluşuyla ilgisini, başkasının seçimine bırakacak kadar kesemez. Hakiki dinin bütün hayatı ve gücü, aklın samimi ve tam olarak ikna edilmesine bağlı olduğuna göre, inanıyor olmadan, İkna olmadan inanç, inanç değildir.

2- Ruhların iyiliği, yetkisi sadece dış kuvvete bağlı olduğu için, siyasî yönetime ait olamaz. Halbuki hakikî ve kurtarıcı din, onsuz Tanrı için hiçbir şeyin makbul olmadığı aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlı olduğuna göre, dış baskıyla hiçbir inanışa mecbur edilemez. Siyasî yönetim, ancak diğer insanlar gibi kanıtlar kullanarak sapkınları hakikat yoluna çağırabilir. Ancak, ikna etmek başka bir şeydir, emretmek başka. Biri tartışmalarla kabul ettirilir, diğeri cezalarla. İnsanları uyarmak herkesin görevidir, ancak, zor kullanmak sadece yönetime aittir. Yönetimin yetkileri içinde, bu zor gücünü kullanarak imanın şartlarını ya da ibadetin biçimlerini kabul ettirmek yoktur.

3- İnsanların ruhlarının kurtuluşu, siyasî yönetime ait olamaz, çünkü kanunların sertliği ve cezaların şiddeti, insanları ikna etmeye ve fikirlerini değiştirmeye yetse bile, ruhlarının kurtuluşuna yardımcı olmaz. Cennete giden tek yol varsa ve eğer her hükümetin bu yola girmeye zorlama hakkı varsa, dünyadaki bunca hükümetten sadece bir tanesi

---

(564) Neşet TOKU: a.g.e., 128.

doğru olacak, diğerlerinin ruhları kurtarması mümkün olmayacaktır (565).

Locke bir kurum olarak Kilise'yi, kendi metodolojisine uygun olarak, *"Tanrı'nın indinde makbul ve ruhlarının selameti için Tanrı'ya toplu olarak, ibadet etmek için kendi istekleriyle bir araya gelmiş gönüllü insanlar topluluğu"* (566) şeklinde tanımlar. Öyleyse, bir kimse, hiçbir siyasal organizasyonun üyesi olarak doğmadığı gibi, hiçbir Kilise'nin üyesi olarak da doğmaz. Fakat herkes, Tanrı katında makbul olduğuna inandığı inancı ve ibadeti bulduğuna inandığı anda, bir topluluğa, yani dine ve o dinin örgütüne katılır. Bu sebeple, bu topluluğa katılmanın serbest olduğu gibi ayrılmanın da serbest olduğunu düşünen Locke, İncil'den kanıtlar göstererek Kilise'ye üyeliğin zorunlu olmadığını gösterir ve Kilise'nin yetkilerinin de yine ibadetle sınırlı olduğunu, asla sivil mülkiyet ve dünyevî mallarla ilgili hiçbir şey yapamayacağını dile getirir. Çünkü iktidar tamamen siyasî yönetime aittir ve bütün dışsal malların mülkiyeti, onun yargılama yetkisindedir. Locke'a göre hoşgörü, "hakikî dinin temel ölçütü"dür (567). Bu durumda diğer dinlere karşı hoşgörülü olması gereken Kilisenin elinde dünyevî yetki yoktur, sadece çokça uyarıdan sonra cemaatin kanunlarına karşı suç işlemeye inatla devam eden kişiye karşı aforoz cezası verilebilir. Fakat bu aforoz cezası, geleneksel olarak uygulandığı gibi, bireyi her türlü haktan mahrum etme şeklinde değildir. Zira, geleneksel olarak Kilise'nin aforoz ettiği kişinin neredeyse elinde hiçbir hak kalmıyor ve toplumdan dışlanıyordu (excommunication). Örneğin, Reformasyon döneminde Martin Luther, görüşleri nedeniyle aforoz edildiğinde bunun anlamı, hiç kimsenin onunla yemek yiyemeyeceği, ona yardım edemeyeceği, onu evinde barındıramayacağı gibi, onun kitaplarını satın alan veya onlara sahip olanların da aynı duruma düşeceği anlamına geliyordu. Öyle ki, dileyen Luther'i, hiçbir gerekçe göstermeden döverek öldürebilirdi (568). Oysa Locke'un kastettiği aforoz, dünyevî dokunulmaz

---

(565) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 17–19.
(566) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 20.
(567) Neşet TOKU : a.g.e., 127.
(568) Ernst H. GOMBRICH : a.g.e., 216-217.

haklara ilgili hiçbir zarar veremezdi ve sadece topluluğun işlerine katılmasına engellemekle sınırlıydı.

Locke'u etkileyenlerin en önemlilerinden biri olan Descsartes'ın felsefesi, Locke'un din anlayışını da etkilemiştir. Varlığı eski ontolojik argümana dayanılarak ispatlandığı Descartes'ın Tanrı'sı, maddî dünyayı yaratan, onu koruyan, fakat onun çalışmasına müdahalede bulunmayan bir Tanrı'dır. Descartesçılara göre yıldızlardan yeni bulunmuş mikroskobik canlılara kadar her şey, İncil'in metinlerine başvurulmadan da açıklanabilirdi. Buna bağlı olarak Descartes, taraftarları ve düşmanları tarafından "düalizm" yanlısı olarak görülmüştür (569). Descartes'ın zihin-beden ikiliği, modern felsefenin de temeli kabul edilmiştir, ama Locke bu ikiliği, modern devlet için kullanmıştır. *Hoşgörü Üstüne*'nin tüm çabası, zihin ve beden ayrımıyla başlar ve açık bir biçimde, yöneticinin otoritesinin konusunun tek başına sivil çıkarlar olduğunu tekrar tekrar söyler. Manevî ve dinî otorite ise, iç inançla ilgilidir. Locke, bu zihin-beden dikotomisini daha da ileri götürür ve din-siyaset ayrımına ulaşır, buradan yola çıkarak da, kamusal-özel ayrımına varır (570). Locke, din-siyaset ilişkisinde böylece "siyasal laiklik" dediğimiz bir anlayışa ulaşır ki buna göre, devlet otoritesinin veya siyasal otoritenin meşruluğu, Tanrısal değil fakat dünyevî bir kaynağa, somut ifadesiyle halka (yönetilenlere) dayanmalıdır (571). Devletin dinî konularda yetki sahibi olmamasına karşılık, Kilise de siyasal alana müdahale edemez (572). Yani din devletten bağımsızdır, devlet de dinden. İç savaşın sona ermesi ve bir daha ortaya çıkmaması için Hobbes, dinle devletin birleşmesi, daha doğrusu, dinin devletin egemenliği altında olmasını (erastianizm) önermişken, Locke, asıl bu birleşmenin, Hıristiyanlık dünyasındaki din savaşlarının ve mücadelelerinin sebebi olduğu görüşündedir. Ona göre, bu savaşların ve mücadelelerin sebebi, görüşlerin çeşitliliği değil, Kilisenin başındakilerinin sorumlu olduğu, hoşgörünün reddedilmesidir. Ona göre, eğer kilise ve devlet

---

(569) D. H. PENNINGTON : a.g.e., 151.
(570) Ingrid CREPPEL: a.g.e., 224–225.
(571) Mustafa ERDOĞAN: Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji (Ankara, 2000), 264.
(572) Maurice BARBIER: Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, Çev. Özkan GÖZEL (İstanbul, 1999), 191.

arasındaki kesin ayrıma riayet edilseydi çatışma olmazdı. Eğer her ikisi de kendi sınırlarında kalsalardı, aralarında anlaşmazlık da olmazdı (573). Çünkü Locke'a göre barışa yönelen en büyük tehdit, dinî muhaliflerden değil, bizzat İngiliz Kilisesi'nden gelmektedir. Bütün yazıları boyunca Locke, Anglikan Kilisesi'ne ısrarla saldırır ve barışa en büyük tehlike olarak gördüğü için, onun kaldırılmasını ister.

Hoşgörünün İstisnaları

Bütün bu hoşgörü anlayışına rağmen Locke, ateistleri ve Katolikleri hoşgörünün dışında tutar. Locke'un bu dışlamasının nedeninin dinî değil siyasî olduğu söylenmiştir. Ateistlerle ilgili olarak Locke'un gerekçesi şudur :

> *"Tanrı'nın varlığını inkâr edenlerin de hoş görülmemeleri gerekir. İnsan toplumunun bağlarını oluşturan sözler, akitler, yeminler, bir ateist üzerinde hiçbir etki yaratmaz. Düşüncede bile olsa, Tanrı'yı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılıp çözülmesine yol açar"* (574).

Locke'un, ateistlere karşı hoşgörü gösterilmemesini isterken ileri sürdüğü bu gerekçe, Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler'de Smerdyakov'a söylettiği *"Eğer Tanrı yoksa her şey mübahtır"* (575) sözünü andırmaktadır. Yani Locke, Tanrı'ya inanmayanların hiçbir ahlâkî sınıra sahip olmadığını varsaydığı için, siyasî düzen açısından da problem teşkil ettiklerini düşünmektedir. Ayrıca, Locke için, yeryüzünde bile ahlâkın rasyonel temeli, gelecek dünyanın tehdit ve vaatleridir (576).

Locke'un hoşgörü dışında tuttuğu diğer kesim de, Katoliklerdir. Ashcraft'ın belirttiği üzere, Locke'a göre, Katoliklerin inanç bağlılıklarının yabancı bir güce, yani Papa'ya olması nedeniyle, bütün insan toplumları için yıkıcıdır (577). Ona göre Katolikler, siyasal açıdan yıkıcı nitelikte dinsel görüşlere sahiptir ve bunun için hoşgörülmemeleri gerekir.

Locke'un hoşgörüyle ilgili belki de en çok eleştirildiği konu, bundan dolayı, onun hoşgörü anlayışının çok sınırlı olduğudur. Bu görüştekilere göre

---

(573) Maurice BARBIER : a.g.e., 193.
(574) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 57.
(575) Kelly James CLARK : a.g.m., 81.
(576) John DUNN: "Güvene Dayalı...", 150–151.
(577) J. Paul MARTIN : a.g.e., 938.

onu, çağdaşlarına kıyasla daha hoşgörülü olduğu için alkışlamak gerekir, fakat modern standartlara göre ise eleştirmyi hak etmektedir. Ateistleri (tanrıtanımazları) ve Katolikleri dışlayan bir hoşgörü teorisinin, bir hoşgörü teorisi olmadığını ileri sürenler de vardır (578). Locke, ateistlere ve Katoliklere hoşgörü konusunda iki sınır getirir ki bu, onun genel tezine ters düşüyor gibidir. Birincisi, Katolikleri veya papacıları, inançlarından ötürü değil, siyasal öğretilerinden ötürü, hoşgörünün dışında tutmaktadır. Onlar, bu dünyada yurttaşları oldukları devleti yöneten kişiden başka bir egemen tanımakta, papaya itaat etmektedirler. Bu yüzden de sadık yurttaş değildirler. Üstelik, dinle siyaseti birleştirmeye yeltenmektedirler. Bu nedenle Locke, Katolikler için hoşgörüyü reddetmektedir. Ona göre bir devletin yurttaşları, aynı anda iki egemene itaat edemezler, öyleyse, inananlarına dünyevî bir egemene, dünyevi bir bağlılığı emreden Katoliklik dini, Papalık devletinin sınırları dışında hoş görülemez (579).

İkinci olarak Locke, ateistleri çok farklı nedenlerle hoşgörünün dışında tutar. Gerçekte Locke, onların toplumsal yaşam için gerekli her türlü özellikten yoksun olduklarını düşünür. Çünkü toplumsal yaşam, Tanrı'ya inanca dayanan ve teminatını bu inançta bulan çeşitli taahhütleri içerir. Oysa ateistler, Tanrı'nın varlığını inkâr ettikleri için, bir yemini veya bir sözleşmeyi gerçekleştirebilecek, dolayısıyla da herhangi bir siyasî yaşamı sürdürebilecek durumda değildirler (580). Locke, bu tür inançları, siyasal toplumu büyük oranda imkânsız hale getirmesinden dolayı hoşgörü dışında tutarken yöneticinin bu konuda iki yetkisinin olduğunu belirtir. İlk olarak, yöneticiyi bir düşünceye baskı yapmaya yönelten düşünce "kamu için yararlı" olmalıdır. İkinci olarak, "toplumu korumak gerektiği zaman", kötüye kullanılması daha az ihtimal içerdiği için, kısıtlamayı tercih etmek gerektiğini söyler (581). Locke, bu açıdan Mill'in özgürlük anlayışından ayrılmaktadır. Locke, Mill'den

---

(578) Alex TUCKNESS : a.g.m.,288.
(579) Raymond POLIN : "John Locke's Conception of Freedom", John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of New Essays, 16.
(580) Maurice BARBIER : a.g.e., 194.
(581) Alex TUCKNESS : a.g.e., 295.

farklı olarak, bir ayaklanma ve kargaşadan öncesine kadar beklemek zorunda olduğumuza inanmaz (582).

Bu durumda biz, Locke'un özgürlük anlayışıyla ilgili iki tutarsızlıkla mı karşı karşıyayız? Polin'e göre kesinlikle değil. Çünkü ona göre, Locke için özgürlük, temel olarak ahlakî özgürlüktür. İnsan ahlakî bir varlık olduğu için, Tanrı'ya inanmayanlar, onun sistemi içinde, ne insan doğası yasasına ne de ahlak yasasına uygun davranamazlar. Yine ona göre, Locke'un yaşadığı dönemin bakış açısına göre, Locke'un vardığı bu iki sonuç, onun özgürlük kavramını ortadan kaldırmaz, çünkü onun liberalizmi akla dayalıdır ve onun için gerçek özgürlük, sınırlı, zorunlu ve anlamlıdır (583). Öyleyse Locke, bu anlamda liberaldir, çünkü Locke'un hükümeti, belirli bir dini veya dinî anlayışı zorlama otoritesine sahip değildir. Din veya ahlâk ile politikayı ayırdığı ve hükümetin rolünü maddî refah ve bireysel, sivil ve dinî özgürlüğü sağlamak şeklinde belirlediği için, Locke'un teorisinin, bu anlamda liberal olmakla birlikte, seküler olmadığı, hatta teistik bir teori olduğu ileri sürülmüştür (584).

5. Mülkiyet

Mülkiyet, siyaset felsefesinde her zaman can alıcı önemde bir konu olmuştur. Mülkiyet hakkı, İnsan özgürlüğünün en merkezî kavramlarından biridir, hatta, insan özgürlüğünün merkezinde iki hak olduğu, bunların da kişinin vicdanı ve mülkiyeti üzerindeki hakları olduğu ifade edilmektedir. İngilizlerin eskiden beri kullandığı ve kutsal olarak gördüğü deyimle, insanın evinden insanın kalesi olarak söz edilirken kastedilen mülkiyet haklarıdır. Hakların tanınması ve anayasal evrim sürecinde mülkiyet, din özgürlüğü kadar önemli rol oynamış bir konudur. 17. yüzyıl İngiltere'sinde bu özgürlüklerin birbiriyle bağlantısı, özgürlüğün etkin olarak kurumsallaşmasında önemli olmuştur (585). Locke'un mülkiyetle ilgili görüşleri, onu diğer klasik sözleşme kuramcıları Hobbes ve Rousseau'dan ayırdığı gibi, eski felsefî ve dinî geleneklerden de ayırır. Locke'un *İkinci*

---

(582) Alex TUCKNESS : a.g.e., 297.
(583) Raymond POLIN : a.g.m., 17.
(584) James TULLY : a.g.e., 305.
(585) Carl J. FRIEDERICH: Sınırlı Devlet, Çev. Mehmet TURHAN (Ankara, 1999), 54.

İnceleme'de en çok meşgul olduğu konu, özel mülkiyet ve onunla ilgili diğer konulardır. Ekonomi, özel mülkiyet, para ve bunların sonuçları, Locke'un siyasetin temeli olarak gördüğü şeylerin kalbinde yer alır. Bu nedenle o, modern politik ekonominin kurucularından biri olarak kabul edilir (586).

Bobbio'ya göre Locke'un mülkiyet görüşü, özellikle üç nedenle önemlidir. Birincisi, Locke ekonomik ilişkiler alanıyla kesişen mülkiyet aracılığıyla siyaset öncesi durumu veya doğa durumunu ya da doğal toplumu bütün yönleriyle açıklar. Bu durum, onu kendi emekleriyle dönüştürmek ve kendillerine faydalı hâle getirmek için, insanların doğayla ilişki kurdukları bir yerdir. İkinci neden, ekonomik toplumla kesişen bu siyaset öncesi toplumun baş aktörü, yalıtılmış (isolated) bireydir. Bu bireyin, ortak olan şeyleri kendine mal etme ve toplumla birlikte kendisine faydalı hale getirme kapasitesine sahip olduğu varsayılır. Üçüncü neden ise, Hobbes ve Rousseau'da olmayan bir şekilde, burjuva ekonomisinin temel kurumu olan özel mülkiyet, devletin oluşmasından önceki tam ve eksiksiz doğa durumunda varlık kazanır (587).

Ayrıca Locke'un mülkiyetle ilgili görüşleri, onun üç türlü okunmasına ve anlaşılmasına neden olmuştur. Bunlardan birincisi sosyalist, ikincisi liberal, üçüncüsü de illiberal (liberal olmayan) Locke anlayışlarıdır (588). 19. yüzyılın başlarında Locke, İngiltere'de Lockeçu sosyalistler tarafından modern sosyalizmin babası olarak okunmuştur. Bu okumalar, Fransa'da Etienne Cabet, Almanya'da Karl Grün'ün okumalarına paralele bir okumaydı. İkinci büyük yorum çizgisi, 1930'larda iyice belirginleşmiş olan liberal olanıydı. Üçüncü okuma ise, Locke'un liberal olmayan bir çizgide yorumlanmasıyla sonuçlandı. Leo Strauss, C. B. Macpherson, Locke'un liberal olmadığı kanaatindeydiler. Onlar, Locke'un "sahiplenici bireycilik"i ve sınırsız mülk edinmeyi savunduğu için, bireyi sosyal yükümlülüklere sahip kılmadığını söylemektedirler. Fakat bunun dışında, son zamanlarda yaygınlaşan dördüncü bir okuma tarzının ortaya çıktığı söylenmektedir, o da Locke'un,

---

(586) Mark F. GRIFFITH : "John Locke's Influence on American Government and Public Administration", Journal of Management History, 3, 3 (1997), 231.
(587) Norberto BOBBIO: Thomas Hobbes and...,.19.
(588) B. Andrew LUSTIG : "Natural Law, Property and Justice: The General Justification of Property in John Locke", Journal of Religious Ethics, 19, 1 (Spring 1991), 119.

uygun gördükleri şekilde mülkiyeti tanımlamayı hükümetlere bıraktığı görüşüdür (589).

Latin Hıristiyanlık dünyasında 11. yüzyılla 14. yüzyıl arasında köklü ve hızlı değişimler yaşanması, mülkiyet sorununu önemli bir konuma getirmişti. Bu süre içinde genel olarak pazara dayalı ticarî bir devrim yaşandı. Bu dönemde özel mülkiyetin ahlâkî ve entellektüel meşruluğu, insana faydasına ve uygunluğuna bağlandı. İlk Kilise babaları, özel mülkiyet teorisini, Hz. Âdem'in cennetten düşmesinin ve cennetten kovulmanın bir sonucu olarak kabul ettiler. Augustinus, mülkiyet bölüşümünü günahın meyveleri olarak görmüştü. 13. yüzyılda Thomas Aquinas, maddî şeyler üzerindeki hükümranlığın yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, fakat insanların kendi menfaatleri için onları kullanma haklarının olduğunu belirtmişti. Ona göre bütün mülkiyet ve sahiplikler, asıl olarak insanlığın yararına kullanılmak zorundadır. Özel mülkiyet sahibi olmak yanlış değildir, ancak mülkiyetin birinci amacı, onun daha yüksek amaçlar için kullanılmasıdır. Bundan dolayı, özel mülkiyet, doğal hukuka aykırı değildir, aklın bir icadıdır. Bir kimsenin ihtiyaç fazlası mülkü olduğunda, onun özel mülk olarak haklılaştırılması mümkün değildir, bu fazlalık fakirin hakkıdır. Öyleyse, bir ihtiyaç anında bu fazlalığa gizli ya da açık el koyan kişi hırsız sayılmaz.

Yine Aquinas'a göre mülkiyet, kendi başına bir amaç olamaz ve sınırsız olması da meşru değildir. Çünkü fazla mülk, ancak açgözlülük göstergesidir, açgözlülük ve hırs da insanı mutluluktan uzaklaştırır. Öyleyse iyi devlet, doğru mülkiyet ilişkileri kuran ve otoritesini ortak iyi için kullanan devlettir. İyi yasa koyucu da, özel mülkiyeti, ortak iyiliğin yararına düzenleme sorumluluğu taşıyandır (590). Ortaçağ kuramında ahlâkî bir sonuçla ilişkili olmayan hiçbir ekonomik etkinliğe yer yoktur. Örneğin, St Antinio'nun belirttiği üzere, *"zenginlikler insanlar için var olur, insan zenginlikler için değil"*. Ortaçağ'daki ticaret anlayışı da bu felsefe üzerine kuruludur. Buna göre, ticaret rasyoneldir, değişik ülkelerin değişik kaynakları olması, ticaretin Tanrı

(589) James TULLY: a.g.e., 97.
(590) Janet COLEMAN: Property and Poverty", The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450, 607–625.

tarafından tasarlandığını gösterir. Ama ticaret tehlikeli bir iştir, ticaret yapanlar, bunu kamu yararı için yaptıklarından ve elde ettikleri kârın, emeklerinin karşılığını aşmadığından emin olmalıdırlar. Özel mülkiyet, gerekli bir kurumdur, çünkü özel mülkiyet olduğunda insanlar daha çok çalışıp daha az kavga ederler. Ancak özel mülkiyet, kendi içinde istenir bir olgu olarak yüceltilmemeli, insanın ahlâkî zayıflığının bir sonucu olarak kabul edilmelidir (591).

Bu çerçevede mülkiyet, 17. yüzyılda Locke'tan önce de yaygın olarak kullanılan bir kelimedir. Locke da mülkiyet kelimesini kullanmış, emek-mülkiyet ilişkisine ve mülkiyet hakkının meşruiyetinin emeğe bağlı olduğuna dikkat çeken ilk düşünür olarak, ilk yaptığı çağrışımla, "birine ait olan" anlamında mülkiyeti emeğe dayandıran teorinin gerçek kurucusu sayılmıştır. Yayınlandıktan yüz yıl sonra tüm Avrupa dillerinin yanı sıra Rusça, Hintçe... vb gibi Avrupa dışı pek çok dile çevrilmiş olan ve etkisi çok geniş olan *Hükümet Üzerine İki İnceleme* (Two Treatises on Government) ile ilgili olarak Locke, akrabası olan bir gence, mülkiyet konusunun en açık şekilde bu kitapta anlatıldığını belirtir ki, bu sözler genel bir kabul görmüş ve Locke'un, aslında bir mülkiyet teorisyeni veya ilk mülkiyet teorisyeni olduğu ileri sürülmüştür (592). Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi, devrimi meşrulaştırmak için yazıp yazmadığı veya bir devrim talep edip etmediği belirsizse de, mülkiyet hakkında bir kitap olduğu için, devrim hakkında bir kitap olduğu kesindir (593). Mülkiyet haklarını doğal haklar temelinde haklılaştıran düşünürler arasında Locke, bu nedenle merkezî bir yere sahiptir (594).

Locke'un mülkiyetle ilgili görüşleri, onun siyasal felsefesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü Locke'a göre, toplum sözleşmesi sonrasında kurulan siyasal toplumun yani devletin asıl amacı, ruhların kurtuluşu değil, bedenlerin uygun bir şekilde korunmasıdır. Locke'un özellikle mülkiyetle ilgili siyasal

---

(591) Erich FROMM : a.g.e., 56.
(592) Solmaz Zelyut HÜNLER: a.g.e., 59.
(593) David SYNDER : "Locke on Natural Law and Property Rights", John Locke Political Philosophy Editör: Vere CHAPPEL, 207.
(594) B. Andrew LUSTIG : a.g.m., 119.

yazılarıyla dinsel hoşgörü anlayışı arasında yakın bir bağ vardır. Bu iki konu arasındaki ilişki, dinî hoşgörü hakkında düşüncelerini anlatırken mülkiyet ve sivil toplumla ilgili düşüncelerini de özetlediği *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta görülebilir. Locke'un buradaki tanımına göre devlet, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumudur ve burada kastedilen sivil çıkarlar da; hayat, özgürlük, sağlık, bedenin dinlenmesi, para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyetidir (595). Bu çerçevede Locke'un tanımladığı şekliyle siyasal iktidar, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasına varabilen kanunlar hazırlama hakkına (596) sahiptir.

Mülkiyet, Locke'un sivil hükümet anlayışının temel bir parçasıdır. Bunun için *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin en önemli bölümü, mülkiyet üzerine olan İkinci İnceleme'nin beşinci bölümüdür. *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin büyük bir kısmı, Filmer'in Patriarcha'da mülkiyetle ilgili ileri sürdüğü görüşlere karşı çıkmak için yazılmıştır. Filmer, Tanrı'nın dünyayı ve içindekilerini Âdem peygambere ve mirasçılarına, üzerinde egemenlik kurmaları için vermiş olduğu görüşünü savunuyordu. Locke'un Filmer'i yorumladığı üzere, bu iddia oldukça şaşırtıcı bir iddiaydı. Filmer'e göre Âdem, kutsal ve devredilemez egemenlik hakkına sahipti ve Tanrı Âdem'e mülkiyeti, canlılar ve çocuklar üzerinde egemenliği vermişti. Locke, Filmer'in bu görüşünü tartışmaya başlar. Filmer'in, İncil'de Tanrı'nın Âdem'e ve onun soyundan gelenlere mülkiyet egemenliğini verdiği iddiasına karşılık Locke'un bu konuyla ilgili tartıştığı İncil ayetlerinden biri, Tekvin 1, 28'deki Tanrı'nın insanı yarattıktan sonra insanlara yeryüzünü doldurmalarını, onu kendilerine tâbi kılmalarını, denizin balıklarına, göklerin kuşlarına ve yer üzerindeki hareket eden her şeye hâkim olmalarını emreden (597) pasajlarıdır. Locke, ısrarla İncil'deki bu pasajın aynı zamanda, insanlar arasında her şeyin ilk

---

(595) John LOCKE: Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 16.
(596) John LOCKE: Two Treatises, p.3, 286.
(597) Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 1, 28, 2 : ("Ve Allah onları (insanları) mübarek kıldı, ve Allah onlara dedi: Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tâbi kılın, ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun").

ortaklığını ispat ettiğini (598) belirtir. Buradaki fark açıktır. Ya istisnai mülkiyet hakkı ya da ortak olan şeylerden bir kısmını kullanma hakkı. Filmer'in yorumuna göre, Tanrı Âdem'e ve sonraki kuşaklara sadece egemenlik ve üstünlük değil, aynı zamanda canlılar ve toprak üzerinde "sahiplik" vermiştir.

Locke, Birinci İnceleme'de Filmer'i reddetmeye, baba otoritesiyle siyasal otorite arasındaki farkı ortaya koymakla başlamaz, tersine, siyasal ve ekonomik güç arasında, yönetmekle sahiplik arasında bir ayrım yaparak işe başlar. Eğer bir despotun kölesiyle ilişkisi bir sahiplik ilişkisi olarak kabul edilirse, bu durumda, İkinci İnceleme'nin temel konusu, siyasetle mülkiyet arasındaki ilişki olmaktadır. Mülkiyetin burada iki temel ayırıcı özelliği bulunmaktadır: O, mülkün sahibine faydalı olmak için var olması ve ancak anlaşmayla devredilebileceğidir (599).

Bundan sonra Locke, mülkiyet teorisini bireysel mülkiyetten yola çıkarak açıklamaya başlamıştır. O günkü yasaların çoğunun desteklemediği, bir kişinin bedeninin kendi mülkiyeti olduğu görüşünden yola çıkan Locke, kişinin bedeninin emeğinin ve ellerinin çalışmasının o kişiye ait olduğunu söylemenin mümkün olduğunu söyler (600). Çünkü Locke'un sisteminde mülkiyet, döneminin diğer düşünürlerinden farklı olarak mülkiyet hakkı olarak tanımlanan, insanların doğanın nimetlerindeki hakkı, Kutsal Kitap'ta belirtildiği üzere Tanrı'nın dünyayı insanlara ortak vermesi (601), insanın rasyonelliği (akıl sahibi olması) ve doğal kendini koruma yasasından çıkar ve genellikle de ahlakî gerekçelerle meşrulaştırılır. Buradaki meşrulaştırma, birey olarak insana ait olan bir hak değil, tür olarak insana ait olan bir hak olarak belirtilmiştir. Bu, hem İncil öyle söylediği hem de evrensel özgürlük ve eşitliğe göre, doğadaki malların köken olarak herkese ait olması gerektiği için ortak olduğu anlamına gelmektedir (602). Locke'un mülkiyeti meşrulaştırmak için İncil'e başvurmasının nedeni, dindar bir Hıristiyan olmasının yanında, Eleştirdiği Filmer'in, İncil'deki kısımlara başvurarak kralın dünya üzerindeki

---

(598) John LOCKE: Two Treatises I, p. 40, 186.
(599) Ruth W. GRANT: John Locke's Liberalism (Chicago, 1987), 58.
(600) D. J. O'CONNOR : a.g.e., 209.
(601) John LOCKE: Two Treatises I, p.25, 303.
(602) Peter LASSLETT : a.g.e., 100.

özel mülkiyet hakkını vurgulamasıdır. Ona göre, Tanrı Âdem peygambere dünyayı içindeki canlılarla birlikte bir bütün olarak bağışlamış olduğuna göre, onun soyundan gelen krallar da aynı hakka sahiptir, yani dünya onun özel mülküdür. Filmer, bunu *"özel hükümranlık mülkiyeti"* olarak adlandırmaktadır (603). Bu tezin varsayımı, yalnızca evrensel monarkın mülk sahibi olabileceğidir ki, Locke, bunu tamamen saçma bulur.

Locke'a göre Tanrı Âdem peygambere "özel hükümranlık" değil, mülkiyet vermiştir. Buna göre Locke'ta mülkiyet, özel hükümranlıkla aynı değildir. Barbeyrac'ın yorumuna göre, burada mülkiyet, bütün insanlığa ait olan ortak bir haktır, herkese ortak olan bir hak (604). Bu durumda Locke'un mülkiyet hakkı, Filmer'inkinden iki noktada ayrılmaktadır. 1- Mülkiyet bütün insanlara verilmiştir, yalnızca Âdem peygambere değil. 2- Mülkiyet hakkı iddiası, dünyadan faydalanmak için kullanılan bir haktır, bu hakkı kullanmayı dışlamak, bazı insanları bu hakkın dışında tutmak için değil. Tanrı dünyayı insanların ortak kullanımına vermiş ve aynı zamanda onlara dünyayı en yararlı biçimde kullanmaları için de akıl vermiştir, yeryüzü ve bütün alt düzeydeki yaratıklar, bütün insanlara ortaktır ama her insan, sadece kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bu durumda hiç kimse, kendinden başkası üzerinde herhangi bir hakka sahip değildir (605). Locke'un buradaki açıklamasına göre mülkiyet, Hobbes'un tersine doğal bir haktır, hiçbir siyasî organizasyonun onu tanımasına veya bahşetmesine bağlı değildir, insan olarak doğmak, bu hakkı elde etmiş olmak için yeterlidir ve bu hak kişinin kendi bedenini de kapsamaktadır.

Locke, mülkiyeti zaman zaman dar anlamda kullansa da, gerçekte onu geniş anlamıyla benimser. Locke'un tanımıyla mülkiyet, hayat, özgürlük ve mülkten oluşmaktadır (606). Locke, mülkiyet olarak adlandırdığı şeyin neyi içerdiğini kendisi belirtmekte, hayat, özgürlük ve arazileri (estate) mülkiyet olarak adlandırdığını (607) söylemektedir. Ona göre, insanların devletleri

---

(603) John LOCKE: Two Treatises, p.23, 175.
(604) James TULLY: a.g.e., 110–111.
(605) John LOCKE: Two Treatises, p.25, 304.
(606) John LOCKE: Two Treatises, p.87, 342.
(607) John LOCKE: Two Treatises, p.123, 368.

oluşturmalarının ve kendilerini hükümetin yönetimi altına sokmalarının büyük ve başlıca amacı da, doğa durumunda tam anlamıyla koruyamadıkları geniş anlamda mülkiyetlerini koruma amacıdır (608).

Locke'un mülkiyet anlayışı, onun doğal hukuk anlayışının bir parçasıdır ve Locke, doğal hukuk anlayışını, Ortaçağ'daki doğal hukuk kuramcılardan almıştır ki, bunlardan en önemlisi Thomas Aquinas'tır. Bundan dolayı Locke için mülkiyet, doğal bir haktır, Hobbes'ta olduğu gibi toplumsal veya siyasal hayatın kurulmasıyla elde edilen, doğa durumunda da ileri sürülmesi mümkün olmayan bir hak değildir. Locke için mülkiyet, en temel doğal haklardan biridir. Doğal hak demek, Locke için, sözleşmeyle edinilmemiş, hükümetin sadece tanımak zorunda olduğu bir hak demektir. Locke, mülkiyet hakkını o kadar dokunulmaz bir hak olarak görür ki, hükümetin yetkisinin sınırlarını anlatırken verdiği örnek, bunun en belirgin ifadesi olarak belirir. Locke, hükümet ya da hükümdarın, mülkiyet haklarını düzenleme hakkına sahip olduğunu, ancak bu mülklere hiçbir şekilde rızasız el koyamayacağını söyler ve bu noktada ordudaki askerî disiplin örneğini verir. Locke'a göre ordunun ve onun da içinde olduğu tüm devletin korunması için, görevin gereği olarak her üst subayın komutasına mutlak itaat şarttır, buna karşılık, ne bir askere bir topun ağzına ilerlemesini ya da ölmesinin mutlak olduğu bir gedikte durmasını emredebilen bir çavuş, ne de kışladan firar ettiği için onu ölümle cezalandırabilecek bir general, o askeri en ufak itaatsizlikte asabilecek olmasına rağmen, o askerin mülkünden bir çeyrek peniyi bile elden çıkaramaz ya da mallarının bir zerresini bile zapt edemez. Locke'a göre böyle körü körüne itaat, kumandanın gücünün amacı için gereklidir, ama mallarının elden çıkarılmasının bununla bir ilgisi yoktur (609). Locke, açıkça, sonu ölümle bitecek olsa bile, görev gereği olduğu için bu emirlere itaati şart koşarken, mülkiyete el konulmasının bu görevle ilgisi olmadığı için, mülkiyetin dokunulmaz olduğu inancındadır. Oysa ilginç bir bir şekilde, bireyin hakları konusunu felsefesinin merkezine koyan Locke bu görüşü dile getirirken, egemene mutlak yetkiler tanıyan Hobbes, bireyin

(608) John LOCKE: Two Treatises, p.124, 368–369.
(609) John LOCKE: Two Treatises, p. 139, 380.

egemene itaatinin en temel amacı olarak can güvenliğini korumayı gördüğü için, benzer bir durumda kişinin kendini ölüme götürecek emre itaat etmeyeceğini, edemeyeceğini vurgular. Çünkü ona göre, kişi, yaşama hakkından hiçbir şekilde vazgeçemez (610). Hobbes'a göre tüm ödevler, temel ve vazgeçilmez olan kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Bu nedenle mutlak ya da koşulsuz bir ödev yoktur. Ödevler, ancak yerine getirilmeleri hayatımızı tehlikeye atmıyorsa bağlayıcıdır. Sadece, kendi varlığını koruma hakkı, kayıtsız şartsız ya da mutlaktır (611).

Bu bağlamda Locke, mülkiyet anlayışını üç amaç için kullanır. *İlk olarak*, Locke'a göre mülkiyet olmayan yerde adaletsizliğin olmadığı görüşü, Öklid'in herhangi bir önermesi kadar kesindir. Çünkü mülkiyet düşüncesi, bir şey üzerindeki haktır ve kendisine "adaletsizlik" adı verilen düşünce de, bu hakka saldırılması ya da onun gasp edilmesidir (612). Meşru bir devrim de, yalnızca sivil hükümetin adaletsiz olduğu durumda meşrudur. Fakat eğer Locke için adaletsizlik, mülkiyet haklarının ihlal edilmesi olarak anlaşılıyorsa, bu durumda onun, ihlal edildiğinde devrimin meşrulaştığı mülkiyet haklarını tatmin edici bir şekilde oluşturması gerekmektedir. Locke için meşru mülkiyet sahipliği, devrim hakkının meşrulaştırılması için zorunlu bir şart olmaktadır. Locke'un mülkiyeti geniş biçimde tanımladığını düşünürsek, onun teorisini anlamamız kolaylaşır.

İkinci olarak, Locke, mülkiyet teorisini, özgür insanların kendilerini neden sivil hükümete tâbi kıldıklarını göstermek için kullanır. Locke'un bu konuyla ilgili açıklaması, insanların mülkiyetlerini korumaya çalıştıkları için hükümetin yasaları altına girdikleridir (613). Mülkiyetin korunması, hükümete rıza gösterilmesinin ilk nedenidir ve bu görev yerine getirilmezse, devrim meşru hale gelmektedir.

Üçüncü olarak da, Locke, mülkiyet teorisini, siyasal otoritenin neden meşru olduğunu açıklamak için kullanır. Siyasal otorite, kendi meşru sınırlarını aştığında, hiç kimse, hükümetin sınırlarının oraya kadar vardığını

---

(610) Thomas HOBBES: Leviathan, 98–99.
(611) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 279.
(612) John LOCKE: İnsan Anlığı..., 316.
(613) John LOCKE: Two Treatises, p.127, 370.

ileri süremez. Locke'un hükümetin sınırı olarak söylediği şey, insanların yönetilmeye rıza göstermeleriyle ilgili sınırlardır. Diğer bir ifadeyle, insanlar sadece, kendi iyiliklerini artırdığı ölçüde rıza gösterirler. Eğer hükümet, mülkiyeti korumak için varsa ve mülkiyeti koruma görevini yerine getirdiği ölçüde meşruysa, hükümet, rıza devam ettiği sürece var demektir (614).

Bireyin kendi üzerindeki mülkiyetini esas alan Locke, intihar etmemek ve kendini köleleştirmemek kaydıyla her insanın egemenliğe kendi benliğinde sahip olduğunu (615) açık ve net bir şekilde belirtmiştir. Fakat bir insanın doğa üzerindeki otoritesinin ne ölçüde olduğu ise belirsizdir (616). Raynaud'a göre, bu nokta, Locke'u Hobbes'tan ayıran noktalardan biridir. Ona göre Locke, bireylerin doğal haklarına Hobbes'un tanıdığı köklü önceliği vermemiştir. Hobbes'ta doğal yasa, sistemini tanımladığı bir düzen ortaya koyar. Bu, hakların önce körü körüne daha sonra bir sisteme dönüşen düzenidir. İnsanların öznel hakları, Locke'ta Tanrı'nın tayin ettiği "doğal hukuk"un sonucudur.

6. Egemensiz Devlet Anlayışı ve Locke

Locke'a göre, insanlar, doğal olarak rasyonel ve özgürdürler. Bu rasyonellik ve eşit özgürlük fikrine dayalı olarak Locke, siyasal mutlakiyetçiliğe karşı anayasal devleti savunmuştur (617). Locke'un bireysel haklara ve halkın rızasına dayalı devlet anlayışı, onun halk egemenliği doktrinini benimsediği kanısına yol açmakta ve pek çok yerde Locke'un halk egemenliği ilkesinin öncüsü olduğu ileri sürülmektedir. Oysa Locke, egemensiz bir devlet anlayışı sunduğu için (618), onun felsefesi, halk egemenliği dâhil olmak üzere hiçbir egemenlik teorisi içermez. Çünkü egemenlik, her zaman buyurucu bir iradedir, belli bir toprak üzerindeki bütün öteki iradelere üstün olan bir iradedir. Bunun sonucunda da, öteki iradelerle sözleşme aracılığıyla ilişki içine girmez, yalnızca buyruklar aracılığıyla ilişkiye

---

(614) David SYNDER : a.g.e., 208-209.
(615) John LOCKE: Two Treatises, p.27, 305.
(616) Hardy BOULLION : a.g.e., 15.
(617) Joshua COHEN : a.g.m., 27.
(618) John SCOTT : "Sovereignless State and Locke's Language of Obligation", American Political Science, 94, 3 (September 2000), 547.

girer. Egemen ve uyruklar arasında, her zaman bir altlık-üstlük ilişkisi söz konusudur. Kilise hukukundan alınmış eski bir anlayışa göre, içinde egemen bir güç bulunan her toplum, eşitsiz bir toplumdur, yani iradeleri farklı özellik ve güçte olan, farklı durumlardaki güçlerden oluşmaktadır. Egemenlik adına müdahalede bulunan, egemen iradeyi dile getiren kişiler, diğerlerinden üstündür ve onlar karşısında, sadece buyruklar vererek hareket ederler. Egemenin muhatap olduğu kişiler ise, egemenin kendilerine verdiği emri, asla bu emrin içeriği nedeniyle değil, doğası gereği kendi iradelerinden üstün bir iradeden geldiği için yerine getirmekle yükümlüdürler (619).

Locke, bunun için, halkı hiçbir zaman "egemen" olarak adlandırmaz. Onun söylediği, "yasama faaliyetini güvene zıt bulduklarında onları görevden alarak yasamayı değiştirecek ya da kaldıracak Üstün Güç, hâlâ halkta bulunur" (620) ifadesi, üstü örtülü biçimde halkın "üstün" olduğuna dair güvence verse de, hükümet devam ettiği sürece bu güç, aktif değildir. Locke, kendi meşru otoritesinden bahsederken "üstün güç" (supreme power) kavramını kullanır ve Filmer'e reddiye olarak yazdığı *Birinci İnceleme*'nin (Fisrst Treatise) tamamında egemenlik kavramını, Filmer'i eleştirirken kullanır. Egemenlik kavramını nadiren kullandığı *İkinci İnceleme*'de (Second Treatise) ise, doğrudan ya da dolaylı olarak Filmer'i tartışır. Filmer'in, siyasal otoritelerin "yaşam, ölüm ve diğer güçlerin mutlak ve egemen otoritesini elinde bulundurmak"la ayırt edildiği görüşüne karşı Locke, bu tür güçleri elinde bulundurmanın "egemenliğin belirli bir işareti" olmadığını ileri sürer (621). Doğa durumundan sivil topluma geçilmesinden sonra sözleşmeyle oluşturulan ortak üstün güç, kelimenin hiçbir anlamıyla asla bir "egemen" değildir. Egemenlik, onları belirleyen bireysel haklara ve doğa yasasına (ya da anayasaya) aittir (622). Locke'un formülasyonu içinde en üstün güç olarak kabul ettiği yasama gücü dahi, tanımı itibariyle "egemen" olarak adlandırılabilecek nitelikte değildir. Ömeğin, eğer Weber'in tanımıyla

---

(619) Leon DUGUIT : a.g.m., 385.
(620) John LOCKE : Two Treatises..., p.149, 385.
(621) John SCOTT: a.g.m., 548–550.
(622) Willmoore KENDALL: John Locke and the Doctrine of Majority-Rule (Urbana, 1959), 65.

"kendine referans veren" (623), yani eylemlerinin ve meşruiyetinin kaynağı bizzat kendisi olan ya da Schmitt'in ünlü *"egemen, olağanüstü hâle* (istisnaya) *karar verendir"* (624) tanımını kabul edersek, Locke'ta yasamayı, bir egemen olarak kabul edemeyiz. Çünkü Locke'un üstün güç olarak kabul edilebilecek olan yasamanın veya hükümetin referansı kendisi değil, toplum sözleşmesi ve doğal hukuktur. Yine Locke'ta yasamanın çeşitli sınırları vardır ve bu sınırların ne olduğu veya artık normal kuralların geçerli olmayıp olağanüstü durumda kendi belirlediği kuralların geçerli olduğunu belirleyecek olan da yasama değildir. Bireysel güvenlikle, işleyen bir hükümeti sağlama gibi iki temel fonksiyonu olan Locke'un yasaması, dört temel sınıra tâbidir. Birincisi, Yasama, kamu yararına, Lockeçu anlamda mülkiyetin korunmasına uygun davranmak zorundadır. İkincisi, yasama yasayla hareket etmek zorundadır. Locke, böylece demokratilk olsa da olmasa da, her meclisi keskin bir şekilde sınırlar. Yasama, emirle değil de, bilinen yasa ve yargıçlarla veya beyan edilmiş, yayınlanmış ve yürürlükteki yasalarla yönetmek zorundadır. Üçüncüsü, Locke'un egemen kavramı yerine kullanmayı tercih ettiği Üstün Güç (Supreme Power), mülkiyete rızasız el koyamaz ve Locke'a göre, temsil olmadan da vergilendirme olmaz. Dördüncüsü, Yasama, elindeki güçleri ve yetkileri devredemez. Sadece halk tek başına, yasamayı oluşturan ve onun kimin ellerinde olması gerektiğini devlet biçimini belirler (625).

Bu çerçevede eğer Locke'ta bir egemenlik varsa, bu da doğal hukukun egemenliğidir, fakat asıl sorun, bu egemenliğin sahibinin kim olduğudur, yani doğal hukukun ne olduğuna kimin karar vereceğidir. Siyasal iktidarı, makul olarak bir egemene devretmesi düşünülemeyecek doğal olarak özgür bireylerin hak ve güçlerinden çıkardığı için, Locke geleneksel egemenlik anlayışını reddeder. Doğa durumu, bireyin ahlâkî özgürlüğünün bir ifadesidir, çünkü yeryüzündeki hiçbir güç, doğası gereği üstünlük ve egemenliğe sahip değildir. Eğer birey, egemenlik gücüne doğası gereği sahipse, geleneksel

---

(623) John HOFFMAN : "Can We Define Sovereignity ?", Politics, 17, 1 (February 1997), 55.
(624) Carl SCHMITT: Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, Çev. Emre ZEYBEKOĞLU (Ankara, 2002), 13.
(625) Robert FAULKNER: "The First Liberal Democrat: Locke's Popular Government", Review of Politics, 63, 1 (Winter 2001), 22–24

anlamda "egemen" yoktır. Locke'un egemenlik teorisinden en radikal farklılığı, geleneksel olarak tek başına egemene atfedilen doğa yasasını yürütme ve onunla ilgili hüküm verme yetkisinin doğal olarak bireylere ait olduğunu söylemesidir (626). Öyleyse, nihaî hüküm verme hakkı bireye ait olduğu için, eğer Locke'ta bir egemenlik söz konusu olacaksa, bunun, doğal hukuku yorumlama hakkına sürekli sahip olan bireyin egemenliği olduğunu söyleyebiliriz.

(1) Rıza Kavramı

Locke, *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'sinde özgür ve eşit bireylerin meşru olarak diğerleriyle birlikte yönetilmeyi nasıl kabul ettiklerini açıklamaya çalışırken, ilk olarak liberal siyaset teorisinin başlıca sorununun da birinci zorunlu cevabını sunmuş oluyordu. Locke'un sözleşme teorisi, temel olarak bireycidir, çünkü devlet, yurttaşlarının bireysel olarak verilmiş olan rızasına dayanmaktadır ki, otoritesini ve meşruluğunu da bu rızadan alır. Locke'a göre, doğa durumunun başlangıcında bireyler, yalnızca *"herkes eşit ve bağımsız olduğu için, hiç kimsenin hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da mülkiyetinde başkasına zarar veremeyeceği"* (627) altın kuralının felsefî versiyonu olan "doğa yasası"na tâbiydiler (628). Locke'un siyasal toplumun kuruluşuyla ilgili rıza anlayışı, iki farklı noktayı içerir. Birincisi, doğa durumunu sivil topluma çeviren ortak bir yargıcın kabul edilmesidir. Bu aşama, mutlaka bireysel rızayı gerektirir, fakat bu, tarihte bir kere olmuştur ve bir daha tekrarı olmayacaktır. İkinci nokta ise, sivil toplum, yasa yapan, bu yasalara uymaya zorlayan, yasaya uymayanları cezalandıran kurumların yaratılması aracılığıyla siyasal toplum hâline gelince ortaya çıkar. Bu aşama, her bireyin değil, yalnızca sivil toplumun çoğunluğunun oylarını gerektirir. *"Bir grup insan, bir toplum ya da hükümet oluşturmak için böyle bir karar verdiklerinde,*

---

(626) John SCOTT: a.g.m., 550–551.
(627) John LOCKE: Two Treatises, p. 6, 289.
(628) Daniel LEVIN : "When Good Lockeans Go Bad: Common Law Courts, the Classical Liberal Tradition and Resistance to the Modern Administrative State", Polity, XXXIV, 2 (Winter 2001), 145.

böylelikle birleşmiş ve çoğunluğun hareket etme ve geri kalanı için sonuca varma hakkı olduğu siyasî bir yapı (body politic) kurmuşlardır" (629).

Locke'un rıza anlayışını öne sürmesinin temel nedeni, kendi çağında ileri sürülen "mutlak monarşi" veya kral ya da yöneticinin mutlak egemenliği düşüncesini reddetmesidir. Locke'un rıza doktrini, esasta hükümete karşı direnmek için sebeplerin bulunduğu siyasî yükümlülüğün, bir çeşit özel siyasî yükümlülük olarak ele alınması üzerinde yoğunlaşır. Locke, insanın doğal haklarının bir sonucu olan doğal yükümlülükler dışındaki bütün yükümlülüklerin gönüllü olarak benimsendiğini düşündüğünden, bireyle devlet arasında bulunduğunu ileri sürdüğü ahlâkî bağı vurgulamak için sözleşme modelini tercih eder (630). Bu çerçevede, hükümetle yönetilenler arasındaki ilişkide güven teorisini benimser ve bunu kendi bireysel siyasal anlayışına uyarlar. Locke'un güven anlayışını benimsemesinin üç nedeni olduğu söylenebilir. **İlk olarak**, feragat etme varsayımına göre, egemen, tanımı gereği siyasal toplumun dışındadır, çünkü o yasaya tâbi değildir. Oysa feragat etmeye rıza göstermek rasyonel değildir. Locke'a göre insanların, "kokarcaların ve tilkilerin zararlarından kaçınmak için özen gösterirken, aslanlar tarafından parçalanıp yutulmayı güvenli bularak rıza gösterecek kadar aptal olduklarını" düşünmek, akıl dışıdır. Bir kişi üzerinde mutlak güç iddiasında bulunmakla bir monark, kendini savaş durumuna sokmuş olur. Bundan dolayı, mutlakiyetçiliğin kurala dayalı bir temeli yoktur. Feragat teorisini reddetmesinin ikinci nedeni, hükümetlerin zorbalığa eğilimli olmasıdır. Devletler geliştikçe, yöneticiler halkın çıkarlarından farklı çıkarları işleyecek güç ve zenginlik elde ederler. Sonunda ortaya çıkan zorbalık, iç savaşa yol açar. Buna bağlı olarak, herhangi bir mutlakiyetçi teori gibi feragat teorisi de, çözümden çok, sorunun bir parçası olur. Üçüncü ve asıl neden ise, feragat teorisinin mâkul olmadığıdır. Reformasyon'u bilen, İngiliz iç savaşını yaşamış olan bireyler, gerçekçi bir bakış açısıyla doğal siyasal haklarını devretmezler (631). Bu nedenle Locke'un rıza kavramı, her iki aşamada da;

---

(629) John LOCKE : Two Treatises..., p. 95, 349.
(630) Richard PETERS : a.g.m., 73.
(631) James TULLY: a.g.e., 30–32

hem toplum kurulurken, hem de toplum kurulduktan sonra devam ederken söz konusudur. Locke'un rıza teorisi, Filmer'in, doğmuş olmamızın bir sonucu olarak siyasal yükümlülüklere muhatap olduğumuz tezini reddedip çürütmeyi amaçladığı için ayrı bir önem taşır.

Locke'un siyasal felsefesinde, doğa durumundan çıkıp sivil toplumun kurulmasında da rıza kavramı önemli bir yer tutar. Locke'a göre:

> *"İnsanlar doğal olarak özgür, eşit ve bağımsız oldukları için, hiç kimsenin,* ***kendi rızası olmadan*** *mülkü elinden alınamaz ve hiç kimse, başka birinin siyasal iktidarına tâbi kılınamaz. Herhangi bir kişinin, doğal özgürlüğünden vazgeçmesinin ve bunu sivil toplumun ellerine bırakmasının tek yolu, diğer insanlarla birlikte, onların diğerlerinin arasında rahat, güvenli ve huzurlu yaşaması ve onlardan olmayanlara karşı daha büyük bir güvenlik için topluma katılmayı ve birleşmeyi kabul etmesidir"* (632).

Devlet, Locke için sadece basit bir sözleşme değil, aynı zamanda bir güvendir, çünkü, devlet sözleşmeyle kurulur ama güvenle devam eder. Bu durumda Locke için, "rıza" kavramı, siyasal toplumun meşruluğu için gerekli bir şart olarak görünmektedir. Rızaya dayalı devlet, doğru (meşru) bir devlettir. *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'ye göre, yönetilenlerin rızasına dayanmadıkça, devlet ve hükümet meşru değildir. Meşru otoritenin tek kaynağı, bireylerin rasyonel rızasıdır. Bireylerin rasyonel olarak razı olabilecekleri şeyler ise, sahip oldukları haklarla sınırlıdır. Onların sahip oldukları hakların tek büyük sınırı olan kendilerini öldürme (intihar) yasağı, *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'de belirtilen siyasal otoritenin zorunlu sınırlama nedenlerinin temelidir. Çünkü, insanlar kendilerini öldüremedikleri gibi, başkalarına da kendilerini öldürme hakkını veremezler. Oysa doğa yasasını ihlal ettikleri takdirde, ceza verme hakkını başkalarına vermeleri mümkündür ki, bu hakların devri demek değildir. Böylece, bireyin haksız olarak hayatını tehdit eden meşru ya da gayrimeşru siyasal otoritenin herhangi bir eylemi, siyasal otoritenin haklarını da geçersiz kılar (633). Locke'un buradaki asıl hedefi, siyasal yükümlülüğün rızaya dayalı olması

---

(632) Lohn LOCKE : Two Treatises..., p.95, 348.
(633) John DUNN : "Consent in The Political Theory of John Locke", The Historical Journal, X, 2 (1967), 158.

değildir, Onun göstermek istediği şey, rıza gösterilse bile siyasal yükümlülüğün belirli sınırları olduğunu göstermektir.

Rızaya dayalı yönetim demek, devletin meşru idaresinin, yönetilenlerin psikolojik durumuna bağlı olması demektir. Buna bağlı olarak Locke'un rıza anlayışı, yönetenlerle yönetilenler arasındaki süregiden psikolojik ilişki hakkında hüküm vermek için yetersiz bir ölçü koyduğu için eleştirilebilir. Fakat, Locke'un rıza teorisi tam olarak bu değildir. Onun teorisi, daha çok bireylerin, siyasal yükümlülüklere nasıl tâbi olduğunu ve meşru siyasal toplumların nasıl ortaya çıktığını açıklayan bir teoridir. Hiçbir anlamda, hükümetin nasıl örgütlenmesi gerektiğini açıklayan bir teori değildir (634). Locke'un en temel problematiği, toplumun nasıl ortaya çıktığı değil, siyasal hiyerarşinin nasıl meydana geldiğidir.

Locke, siyasal toplumun, doğa durumunda yaşayan özgür ve eşit bireyler arasında yapılan bir toplum sözleşmesinin ürünü olduğunu resmeder. Toplumun bu kökeni, kimin ne zaman, nasıl, neden ve kime rıza göstereceği sorularını gündeme getirir. Kim rıza gösterecektir? Locke'un, rıza gösterenler arasına mülksüzleri veya kadınları dâhil edip etmediği tartışmalı olsa da, onun görüşünün temelinde, toplum sözleşmesini imzalayacak bütün yetişkinleri içermesi gerektiği yatar.

Locke'a göre, belli sayıdaki insanlar, her bir bireyin rızasıyla "toplum"u oluştururlar, fakat daha sonra onlar bu toplumu, tek bir vücut gibi hareket eden bir iktidar aracılığıyla, yalnızca **çoğunluğun iradesi ve belirlemesiyle** tek bir beden hâline getirirler (635). Locke, burada bu tür sözleşmelerin hiç yapılmadığı ve insanların özgürce bu toplumlara hiç katılmadıkları, hükümetlerin bütün tarihî belgelerden önce geldiği, öyleyse İncil'de bazı kayıtlar var olmasına rağmen, tarihte bu tür belgeler bulmayı ummamamız gerektiği itirazlarını önceden görür. Locke'a göre, tarihteki ilk belgeler monarşileri göstermektedir ama bu monarşiler, asla *"mutlak"* değildir, çünkü, Locke dönemindeki kralların iddia ettikleri mutlakiyeti, o monarklar ileri sürmemişlerdir, zira, eğer böyle bir şeyi ileri sürerlerse monark

(634) John DUNN: Locke, 154.
(635) John LOCKE: Two Treatises..., p.96, 349.

yapılamayacaklardır. Bu anlamda Locke, devletin patriarkal orijinini kabul edebilir, ama esas kabul etmediği şey, "rıza"ya dayanmayan her türlü siyasal organizasyonun hem tarihsel hem de varsayımsal (hipotetik) kabulüdür (636).

Buna bağlı olarak siyasal otoriteyle ilgili olarak Locke'ta iki tür rıza kavramı olduğunu söyleyebiliriz: Açık ve zımnî rıza ki, aynı zamanda geçici ve kalıcı rızadır bunlar. İnsanlar, sadece kendileri adına rıza gösterirler, örneğin, çocukları adına razı olamazlar. Açık rızanın nerede gerekli olduğu bellidir. Toplumun kurulması, açık rıza yoluyla olur ve her bireyin açık rızası gerekir ya da daha teknik deyimiyle, oybirliğiyle ancak bir toplum kurulur. Zımnî rızada ise bazı belirsizlikler vardır. Açık rıza, bir kerede ifade edilen, ölünceye kadar bir kişiyi devlete bağlayan bir rızadır. Zımnî rıza ise, kısaca toplumun menfaatlerinden beğenerek yararlanmayı içeren, ima yoluyla ifade edilen sessiz rızadır. Bu iki rıza arasındaki en belirigin fark, açık rızanın kalıcı olarak bağlayıcı olmasıyken, zımnî rızanın, memnuniyet veya hoşnutluk sona erinceye kadar var olmasıdır (637). Locke'un ifadeleriyle bu iki rıza:

> *"Gösterildiği üzere, her insan, doğal olarak özgür olduğundan ve kendi rızasından başka hiçbir şey, onu herhangi bir dünyevi iktidara tabi kılmadığından, bir insanı herhangi bir hükümetin kanunlarına tâbi kılmak için, rızasının yeterli bir beyanı olarak neyin anlaşılması gerektiği hesaba katılmalıdır. Bu sorunla ilgili açık ve zımnî rıza arasında genel bir fark vardır. Bir insanın, bir topluma girmesiyle ilgili açık rızasının, onu o toplumun tam bir üyesi ve o hükümetin bir uyruğu yaptığında kimsenin şüphesi yoktur. Zorluk, zımnî rızaya nasıl bakılacağı ve onun ne kadar bağlayıcı olduğudur, yani bir insanın, hiçbir beyanda bulunmadığı halde, bir hükümete tâbi olduğuna nasıl karar verilecektir? Bunun için ben şunu söylüyorum. Herhangi bir hükümetin hâkimiyeti altındaki herhangi bir bölgede, mülk ya da memnuniyet sahibi olan her insan, bu yolla zımnî olarak rıza göstermiştir ve böylece, bu sahiplik sürdükçe o hükümetin kanunlarına itaat etmekle yükümlüdür; bu, ona ve vârislerine daimî olarak ait olan toprak parçası ya da bir haftalığına konaklama, ya da sadece onun yollarında özgürce seyahat etme şeklinde olsa da, o hükümetin kanunlarına*

(636) Iain HAMPSHER- MONK : a.g.e., 98.
(637) Lena HALLDENIUS : "Locke and the Non-Arbitrary", European Journal of Pollitical Theory, 2, 3 (2003), 269.

itaatle yükümlüdür ve bu, o hükümetin sınırları içerisinde bulunan herkes için böyledir" (638).

Bu durumda, Locke'a göre, herhangi bir rıza ifadesinin açıkça beyan edilmesi hiç de şart değildir. Herhangi bir yetişkinin, ülke sınırları içinde, göç etme davranışı dışında yaptığı bütün davranışlar neredeyse bir devlet için rızayı oluşturmaktadır (639). Terk etme imkânı olan rıza sahipleri, ziyaretçilerle (turistlerle) ya da medenîleşmiş yaşamın nimetlerinden yararlandıkları için itaat etmekle yükümlü olan yabancı sâkinler (oturanlar) ile özdeştirler. Bir ülkenin kanunlarına uymak, sakince yaşamak, (yurttaş olmanın) ayrıcalıklardan memnun olmak ve korumasından yararlanmak, bir insanı o toplumun uyruğu yapsa bile, o toplumun bir üyesi yapmaya yetmez (640). Yani, boyun eğme, rıza ile aynı şey demek değildir. Bütün bunlara dayanarak, bir toplumda üç tür uyruk olduğu ileri sürülebilir: **1**- Bir topluma sadece mülklerinden memnun olmaları nedeniyle tâbi olanlar, **2**- Bir topluma açık bir söz vererek üye olanlar, 3- Bir siyasal düzene razı oldukları, "neredeyse doğal" olarak kabul edilenler. Bu anlamda, onlar o toplum içinde büyümüşler ve kendi üzerlerinde her düzeyde onun otoritesini kabul etmişlerdir (641). Bu durumda Locke'un da belirttiği üzere zımnî rızayla ilgili bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu belirsizliği aşmak için, Locke'un Filmer'e yönelik cevaplarına başvurmak uygun bir yol olabilir. Filmer, bu konuda iki iddiada bulunmuştu. Birincisi, siyasal yükümlülükler doğumla belirlendiği ve sabitlendiği için, mutlaktırlar ve geri alınamazlar. İkincisi, doğumla belirlenen yükümlülüklerin muhatapları, örneğin, İngiltere'de ya da İngiliz anne-babadan doğduysa, yükümlülüğe borçlu olduğu kişi İngiliz kralıdır (Fransız kralı değil). Locke, bu iddialara karşı iki önemli noktayla ilgili görüş geliştirir. Birisi, meşru bir hükümetin ölçütünü oluşturmak, diğeri de, kendilerini gayrimeşru bir hükümetin idaresinde bulan insanları bir şeyler yapabilecekleri konusunda ikna etmek. Rızanın rolü, bu her iki durum için de geçerlidir, ancak en büyük

---

(638) John LOCKE: Two Treatises..., p. 119, 365–366.
(639) John DUNN: Locke, 162.
(640) John LOCKE : Two Treatises..., p. 122, 367.
(641) Jeremy WALDRON :"John Locke, Social Contract Versus Political Anthropology", The Social Contract From Hobbes To Rawls (London, 1994), 67.

rolü, ikinci durumda oynar. Çünkü devlet, kendisine rıza gösterildiği oranda meşrudur. Meşruluğunun ölçüsü de, doğa yasasına uygunluğuna bağlıdır. Devam eden açık rıza, Locke için nihaî olarak bütün hükümetleri meşrulaştırmak için gerekli değildir. Locke'un, hangi tür eylemlerin bu tür bir onaylama sayılabileceği konusunda bir açıklama inşa etmekle ilgilenmememsinin sebebi de budur. Locke'un devletin rızaya dayalı olarak kurulduğunu ileri sürdüğü görüşünün temel amacı, bu rızanın ihtiyaç halinde geri alınabileceğidir, ilk seferde bunun verildiğinin gösterilmesi zorunluluğu değildir (642). Eğer uyrukluk doğalsa, akıldışı sayılabilecek, tarihte yaşadıkları devleti terk edip, rızaya dayalı yeni devletler kuranların olduğu pek çok örnek vardır.

Locke'un rıza modelini günümüzde benimseyenlerden bazıları, onun zımnî rıza anlayışına da vurgu yaparak devlet-birey ilişkisini karşılıklı sorumluluk esasınsa dayandırırlar. Onlara göre sözleşme teorisi, sezgisel bir durum değil, bilakis somut pek çok tezahürleri olan bir vakıadır. Örneğin, diğerleri, bir sürücü belgesi alanların devletle, motorlu araçlarla ilgili yasalara uyacaklarına dair bir sözleşme içine girdiklerini ileri sürerken, ABD'de bir vergi kaçırma davasında bir anayasal devlet yanlısı, "vergi, ancak bireylerin gönüllü olarak hükümetle hizmetler karşılığında böyle bir sözleşme yapmayı vergi verme formlarını imzalamayı seçenlerin girmiş olduğu bir borç verme ilişkisi" olduğunu ileri sürmüştür (643).

Locke'un rızaya ve güvene dayalı bir siyasal toplum modelini öne sürmesinin birkaç nedeni vardır.

Bir kere, feragat hipotezine göre egemen, tanımı gereği siyasal toplumun dışındadır ve hukukun bir süjesi olarak hukuka tâbi değildir. Bu durumda ortaya çıkan mutlakiyet, Locke'a göre, bir siyasal toplum biçimi değildir. Dahası, haklardan feragat etmeye rıza göstermek, daha önce belirtildiği üzere irrasyoneldir, akıl dışıdır, çünkü bu, *"insanların, kokarcaların ve tilkilerin zararlarından kaçınmak için (doğa durumu) ihtimam gösterip,*

(642) Iain HAMPSHER- MONK : a.g.e., 101.
(643) Daniel LEVIN : "When Good Lockeans Go Bad: Common Law Courts, the Classical Liberal Tradition and Resistance to the Modern Administrative State", Polity, XXXIV, 2 (Winter 2001), 149.

aslanlar tarafından yutulmaya (mutlak monarşi) razı olacak kadar aptal olduklarını düşünmek" (644) demektir. Burada Locke, doğal özgürlüğün devrini savunan düşünürleri isim vermeden eleştirir ki, bunlar Grotius, Hobbes, Pufendorf ve *Two Tracts*'taki Locke, yani yirmi yıl önceki kendisidir.

İkinci nedeni, feragat teorisini reddeder, çünkü devletler ya da hükümetler, zaman geçtikçe tiranlığa eğilim gösterirler. Devletler geliştikçe yöneticiler, halktan farklı ve halkın tersine çıkarları besleyecek güç ve zenginlik elde ederler. Bundan dolayı, feragat teorisi, diğer bütün mutlak teoriler gibi, çözümden çok, problemin bir parçasıdır.

Üçüncü nedeni ise, Locke'un değişen görüşleri sonucunda inanmaya başladığı şekilde, feragat teorisi makul değildir. Reformasyon sonrası ve özellikle İngiliz iç savaşı sonrası dönem bireyleri, doğal siyasal güçlerini asla devretmezler. Locke, feragatle ilgili görüşlerini *Hoşgörü Üzerine Mektup* çalışmasıyla değiştirmiştir. *Hoşgörü Üzerine Mektup*, bireylerin, yargılama ve yanlış olduğunu düşündükleri kanunlara itaat etmeme haklarını, hem devretmedikleri hem de devretmek zorunda olmadıkları varsayımına dayalı pasif direnişin haklı görülmesini içerir. *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'de ise Locke daha ileri gider ve bireylerin, yöneticilerine karşı, hak anlayışına dayalı yönetime gerekirse silah kullanarak zorlama haklarını asla devredemeyeceklerini ileri sürer. (645) Burada, diğer doğal hukuk kuramcılarından farklı olarak Locke'un özgün yanlarından biri olan direnme hakkını kabul etmesi ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Locke'un direnme kuramının Amerikan Devrimi'nde başat rol oynadığı, Fransız Devrimi'ni derinden etkilediği zaten bilinmektedir, ancak bu teorinin Rus Devrimi'nde bile etkili olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Rus Devrimci düşünürlerinden ilki olduğu kabul edilen A. N. Radişçev (1749–1802) (646) ve gene çağında

---

(644) John LOCKE: Two Treatises..., p. 93, 346.
(645) James TULLY : a.g.e., 31-32.
(646) Radişçev'in *Volnost (Hürriyet)* ve *Puteşestviye İz Petersburga v Moskvu (Petersburg'dan Moskova'ya Seyahat)* isimli kitapları da, Rus mutlakiyetçiliğini eleştirdiği için II. Katerina'nın emriyle yaktırılmış, kendisi de önce ölüme mahkûm edilmiş, cezası daha sonra on yıl Sibirya'ya sürgüne çevrilmiştir. Daha sonraları ise, yasa hazırlama kuruluna katılmıştır. (Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Cilt 10, 423.)

devrimci düşünceyi dile getirmiş olan D.İ. Fonvizin'in (1745–1792), Locke'un etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Radişçev'e göre:

"Otokrasi insan doğası ile bağdaşması imkânsız bir durumdur. Çünkü biz kendimiz üzerine kimseye sınırsız bir hak tanıyamayız. Biz yasaların buyruklarını dinliyorsak, yasaların uygulanması için doğal hak ve gücümüzün bir bölümünden vazgeçmişsek bu, yalnızca yasalar bizim yararımıza uygulansın diyedir. Toplum bu konuda zımnî bir sözleşme yapmış demektir. Eğer bu sözleşmeye devlet uymazsa, biz de ona karşı olan yükümlülüklerimizden kurtuluruz" (647).

Radişçev, daha da ileri giderek, devrimcilerin toplum yararına olmayan hükümdarları öldürebileceklerini ileri sürmüştür.

Açık ve devam eden bir rızayı Locke, bütün hükümetleri meşrulaştırmak için nihaî olarak gerekli görmez. Bu, aynı zamanda, onun, hangi tür eylemlerin onaylama anlamına geleceğiyle neden çok az ilgilendiğini de gösterir. Onun temel uğraşı, rızanın ilk planda görünüyor olması değil, hükümetin rızaya dayalı olduğu ve eğer gerekirse bu rızanın geri alınabileceğini göstermektir (648). Locke'un ifadeleri göstermektedir ki, "rıza" ile onun kastettiği şey, her bir bireyin fiilî kişisel rızasıdır. Onun siyasal felsefesinde belki de bundan dolayı varsayımsal (hipotetik) sözleşmecilik önemli bir rol oynamaz, o, fiilî ve gerçek rızayı esas alır. Locke için rıza, meşru hükümet otoritesinin ve yurttaşların yükümlülüğünün bir kaynağıdır, fakat rıza, hükümetin alacağı formu belirlemez. Çünkü demokrasiler rızayla meşruluk kazanır, ama aynı şekilde, ister kalıtsal ister seçime dayalı olsun, monarşiler ve oligarşiler de rızaya dayanabilir ve onunla meşruluk kazanabilirler. Bireyler, topluma üye olmaya rıza gösterirler. Buna bağlı olarak çoğunluk, o toplumun siyasal iktidarının emanet edileceği hükümet biçimini belirler. Locke için ise temel olan, belirli doğal ve devredilemez haklara sahip olan ve bu haklarıyla hükümetin alanını sınırlayan bireylerin fiilî rızalarının dışında bir devlet işleyişi olmamasıdır. Bu açıdan Locke'a göre hükümetler, biz uygun bir suç işlemedikçe bizim hayatımıza son verecek bir güce sahip değildirler, istedikleri zaman mülkümüzü elimizden alamazlar,

---

(647) Çetin YETKİN: Siyasal İktidara Karşı Direnme ve Devrim (Ankara, 1970), 57.
(648) İain HAMPSHER- MONK : a.g.e., 101.

keyfî emir ve fermanlarla yönetemezler veya rızamız olmadan vergi koyamazlar, çünkü bütün bu faaliyetler, eğer kötü niyetli olarak kullanılırsa, hayatlarımızı tehlikeye sokacak keyfî iktidarların uygulamalarına ulaşır (649). Böyle bir durumda, insanların baskıcı hükümete karşı direnme hakkı ortaya çıkar ve hükümetler de, hangi tür yolla iktidara gelmiş olursa olsun, kendisine duyulan güven kaybolduğu için, insanların "onların ellerine koymuş olduğu iktidarı" (650) kaybederler.

(649) Charles K. ROWLEY: "What is Living and What is Dead in Classical Liberalism", The Independent Review, 1, 1 (Spring, 1996), 20–21.
(650) John LOCKE : Two Treatises..., p. 222, 430.

C. ROUSSEAU (1712–1778) : HALK EGEMENLİĞİNE DAYALI ELİTİZM

Kant'ın "moral dünyanın Newton'u" olarak nitelediği (651) Jean Jacques Rousseau, Türk siyasal hayatını da en çok etkileyen (652) siyasal düşünürdür. Bir Aydınlanma düşünürü, Sorel'in belirttiği üzere Fransız Devrimi'nin asıl peygamberi (653) ve öncüsü kabul edilen Rousseau, 1790'da Fransız Milli Meclisi'ne büstü konulan bir filozof (654) olarak, yaşadığı dönemden çok ölümünden sonra etkili olmuştur. Bu, sadece bizim tarihimizle ilgili bir konu da değildir. 18. yüzyılda yaşayan Rousseau'nun öğretileri, yaygın olarak 20. yüzyılda siyasal deneyimlere uygulanmıştır (655). Leon Duguit, Rousseau'nun, "Jakobenlerin 1793'teki doktrininden 1920'nin Bolşevik doktrinlerine kadar bütün diktatörlük ve tiranlıkların kaynağı" olduğunu söyler (656). Hem demokratik hem de otoriter öğeler barındıran Rousseau'nun genel irade kavramı, otoriter bir devlet anlayışını savunan Hegel'i etkilediği gibi, genel iradeyi temsil ettiklerini söyleyerek Rousseau'nun kuramlarından yararlanan Lenin gibi komünist, Hitler gibi nasyonel sosyalist ve Mussolini gibi faşist liderleri de çok etkilemiştir (657).

Modern düşüncenin ilk bunalımının, Jean Jacques Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıktığı ileri sürülür. O, modernizm düşüncesinin esaslı bir hata olduğunu ve bu hatayı düzeltmenin yolunun, klasik düşünceye dönmek olduğunu söylemekle birlikte, tümüyle de geriye dönme taraftarı değildir. O, kendisini modern düşünceye adamıştır. Rousseau, modernliğe iki

---

(651) Server TANİLLİ: Rousseau ve Toplum Sözleşmesi", Adam Sanat, 191 (Aralık 2001), 10.

(652) Bu etkinin detayları için Bkz.: Zühtü ARSLAN : "Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet, Eski Söylem", Doğu Batı, 21 (Kasım Aralık Ocak 2002–2003), 11–29. Hasan Bülent KAHRAMAN : "Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme", Toplum ve Bilim, 93 (Yaz 2002), 55–82. Âlim YANIK : "J.J. Rousseau'nun Tanzimat Dönemi Fikir Hayatımıza Etkileri" (Ankara, 1993), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 1993.

(653) Arda ODABAŞI : "Rousseau ve Robespierre", Bilim ve Ütopya, 110 (Ağustos 2003), 17.

(654) James MILLER: Dreamer of Democracy (Michigan, 1984), xii.

(655) Roger D. MASTERS : "Structure of Rousseau's Political Thought", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays, Edited by Maurice CRANSTON and Richard S. PETERS (New York, 1972), 401.

(656) Robert DERATHE : "Guarantor of Individual Rights, The Social Contract", içinde Jean Jacques Rousseau: Authoritarian Libertarian?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971), 57.

(657) Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 463.

klasik fikir adına saldırır: Bir yanda site ve erdem, öbür yanda doğa. Ona göre, antik çağda siyasetçiler, hiç durmadan törelerden ve erdemden söz etmekteydiler, kendi dönemindekiler ise, sadece parayı ve ticareti konuşmaktadırlar. Yönetim biçimi ne olursa olsun, ister mutlak monarşi, ister temsilî cumhuriyet, ticaret, para, aydınlanma, elde etme arzusunun zincirden boşanması, lüks ve yasaların hiçbir öneminin olmadığı inancı, modern devletin özelliğidir. Törelerin ve erdemlerin asıl mekânı sitedir. Rousseau, Cenevre'yi övmek için yazdığı yazılarda bile, özgür halkların en soylu örneği olarak Cenevrelileri değil Romalıları göstermektedir. Romalılar, şimdiye kadar rastlanmış en erdemli, en güçlü ve en özgür halk olduğu için, tüm halklar içinde en saygınıdır. Cenevreliler ise, ne Romalılar, ne Spartalılar ne de Atinalılar gibi olabilmişlerdir. Çünkü Cenevrelilerde eksik olan şey, Antik Çağ insanlarının sahip olduğu kamusallık bilinci ve vatanseverlik duygusudur (658). Bu görüşleri nedeniyle Rousseau ile Fransız Aydınlanması'nın en karakteristik yazarları arasında büyük bir uçurum vardır. Diderot'nun, "cennet ile cehennem arasındaki geniş uçurum" olarak tanımladığı bu farklılık, Rousseau'nun bütün düşüncelerinde belirgin olarak görülür. Rousseau, çağdaşlarından hemen hemen her noktada farklı düşünüyordu. Aynı sözcükleri kullanırken bile ayrı şeyler demek istemiştir Rousseau (659). Bundan dolayı, diğer sözleşme kuramcıları arasında görülen aynı kavramların farklı anlamlar taşıması, büyük oranda Rousseau'da mevcuttur.

Rousseau'nun görüşleri, büyük oranda Stoacılarla örtüşüyordu. Roma döneminin en gözde felsefe okulu olan Stoacılık, aklın egemenliğini, doğaya uygunluğu, ruh dinginliğini savunuyordu. Stoacılara göre insan, doğanın bir parçası olduğu için, zorunlu olarak evrensel akıldan bir pay almaktadır. Bu nedenle en uygun yaşam biçimi, doğanın gerekleri uyarınca sürdürülen yaşam biçimiydi. Var olan tek iyi, erdemdi, ve erdem, en iyi bilgiyle elde edilebilirdi. Yine Stoacılık, evrenin her yerinde varlığını duyuran ve duyumsatan "yasa"ya göre yaşamayı, kişinin birinci ödevi olarak görmüştür

(658) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 292–293.
(659) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 265.

(660). Bunun için Stoacıların ahlâkî istekleri, "doğa ile uyum içinde" yaşamak"tı (661).

Rousseau'nun görüşleri, insanın evrensel doğasının özünde iyi olduğunu, fakat toplumun kurumları ve özellikle mülkiyet tarafından saptırıldığını düşünen Stoacı Seneca'nın görüşleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim, her ikisi de, geçmişi aynı terimlerle düşünmüşlerdir. Masum mutluluğun olduğu bir Altın Çağ'ı, ahlâkî olarak kötü ve sefil bir kuşağın izlediğine, oysa, ilkel toplumların ahlâkî açıdan ayrıcalıklı bir konumda olduğuna inandılar. Her ikisinin eğitimle ilgili görüşleri de önemlidir. Her ikisi de önce ahlâk eğitimine sonra da entellektüel eğitime önem verirler ve bir gencin toplumla ilişkisinin mümkün olduğu kadar geciktirilmesine vurgu yaparlar (662). Ayrıca, Stoacıların irade anlayışı da Rousseau'yu etkilemiştir. Stoacılara göre irade, kendine yeterli olandır, çünkü kendisinden başka herhangi bir neden ile harekete geçirilemez. Bu irade kavramı, daha sonra yeniden siyasete aktarıldığında, nihaî karar noktası olarak modern egemenlik anlayışını destekler (663).

Hayatı

Cenevreli burjuva bir aileye mensup olan ve mutsuz bir çocukluk dönemi geçiren Jean Jacques Rousseau, düzenli bir okul eğitimi alamamış, bir üniversitede okuyamamıştır. Bu özellikler, onu, Oxford'da master yapmış Hobbes, bilgin Locke ve üniversite hocası Smith ve siyasal düşünce tarihinin önde gelen beyinleri arasında yer alan diğer doktor ve profesörler gibi büyük kuramcılardan ayırmaktadır (664). Bununla birlikte Rousseau, kendi çağdaşları olan Montesquieu, Hume, Smith ve Kant'la birlikte modern Avrupa entellektüel tarihi üzerinde en derin etkiyi bırakmış düşünürlerden biridir. Başka hiçbir 18. yüzyıl düşünürü, Rousseau kadar geniş bir alanda temel

---

(660) Sarp Erk ULAŞ : a.g.e., 1370.
(661) Ernst CASSIRER: a.g.e., 107.
(662) Kennedy F. ROCHE: Rousseau, Stoic and Romantic (London, 1974), ix.
(663) Douglas MOUGGACH : "Egemenlik Kavramları: Devlet, Ekonomi ve Kültür Üzerine Tarihsel Yaklaşımlar", Liberalizm, Devlet, Hegemonya, Der. E. Fuat KEYMAN (İstanbul, 2002), 13.
(664) Manfred G. SCHMIDT: Demokrasi Kuramlarına Giriş, Çev. M. Emin KÖKTAŞ (Ankara, 2001), 61.

konularda yazılarıyla katkıda bulunmamış ve tutkulu bir belagatle yazmamıştır (665). Rousseau, o zamanlar bağımsız bir kent devleti olan Cenevre'de (İsviçre) 28 Haziran 1712'de Protestan bir anne babanın bir çocuğu olarak doğdu, fakat, annesi Souzanne, Rousseau'nun doğumundan dokuz gün sonra hayatını kaybetti. (666).

Rousseau, Fransa'ya hayranlığın zirvede olduğu bir dönemde Fransız olmamasının önemli olduğunu düşünüyordu. Çünkü Magee'ye göre o, Fransa'daki çoğu yazardan farklı olarak, hiçbir zaman Fransız kültürüne hayranlık duymadı. Bundan dolayı, İsviçreli olmasının demokrasiye ilişkin tutumunda büyük etkisi olduğu (667) ileri sürülmektedir. Onun için Rousseau, her fırsatta "Cenevre Yurttaşı" imzasıyla yazılar yazmayı tercih etmiş (668), ancak bir müddet sonra hemşehrilerinin yollarından saptıklarını düşünerek bundan vazgeçmiştir. Hem siyasal kimliğinden bu kadar onur duyan hem de siyasal uygarlığın kazandığı eğilime düşman olan başka bir Aydınlanma düşünürü yoktur (669).

1712'de dünyaya gelen Rousseau, 16. yüzyılda kaçıp İsviçre'ye sığınan Fransız Protestanlarından gelme (670) bir aileye mensuptu. O zamanki Cenevre'nin öteki Avrupa şehirlerinde rastlanılmayacak özellikleri vardı. Kalvincilikten önce Savoy dükalığına bağlı olan bu şehir, Bern cumhuriyeti ve İsviçre'nin birtakım Protestan kantonlarıyla birleşip Kalvinciliği açıkça benimsedikten sonra olağanüstü bir kalkınma göstermiş, İtalya'dan ve Fransa'dan gelen birçok Protestanı barındırmaya başlamıştı. Bunların çoğunlukla aydın kişiler olması, şehrin kültür seviyesini yükseltiyordu. Rousseau'nun bu Protestan, daha doğrusu Püriten çevrede yetişmesinin çift yönlü etkisi olmuştur. Bir yandan, Püriten ahlâkın tesiri, onun yalınlıktan, sadelikten, eşitlikten yana olan düşüncelerini belirlerken, diğer yandan,

---

(665) Robert WOKLER: Rousseau, Çev. Cemal ATİLA (İstanbul, 2003), 13.
(666) Alpagut ERENULUĞ : "Jean Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi Önsöz), (Ankara, 1999), 9.
(667) Bryan MAGEE : a.g.e., 126.
(668) Mark HULLIUNG: The Autocritique of Enlightenment, Rousseau and the Philosophes (London, 1994), 127.
(669) Robert WOKLER: Rousseau, 15.
(670) J.- L. LECERCLE : a.g.m., 16–17.

Püritenliğin katı ve baskıcı ahlâkına karşı tepkisi, özgürlükçü görüşlerde ortaya çıkmıştır (671).

Cenevre'nin yönetim biçimi bakımından da birçok özelliği vardı. Burada devlet gücü, bütün yurttaşların katıldığı bir genel kurulun elindeydi. Ancak, olağanüstü durumlarda bu Kurul, kendi yetkilerini ikiyüz kişilik Büyük Kurul'a ya da yirmibeş kişilik Küçük Kurul'a aktarabilirdi. Cenevre'de göçmenlere vatandaşlık hakkı da kolay verilmezdi. Rousseau'nun kitapçılık yapan dedesi, 1540'ta Cenevre'ye yerleştiği hâlde, uzun süre vatandaş sayılmamıştı. Sonra bir saatçi dükkânı açıp, ufak bir servet toplamıştı (672). Babası saatçi olan Rousseau'nun annesi, bir din adamının kızıydı ve onu doğurduktan hemen sonra öldüğü için Rousseau, annesini hiç göremedi (673). Hem saatçilik hem de dans hocalığı yapan hoppa, sorumsuz, sefih ve serseri biri olduğu söylenen Rousseau'nun babası (674), bir kavga sonrasında Lyon'a kaçmış fakat oğlunun onu takip etmemesini istemişti. Bu nedenle Rousseau'yu teyzesi büyüttü. Önce bir noterin sonra da kendisine kötü davranan bir oymacının yanına çırak verildi ve oradan kaçtı (675). Bir dükkânda kapalı kalmayı çok sıkıcı bulan Rousseau, maceralı bir hayat yaşamak amacıyla 16 yaşında Cenevre'nin sınır komşusu Savoy dükalığına kaçtı, bundan sonraki hayatında da oradan oraya adeta bir seyyah gibi yaşadı. Bu sırada maruz kaldığı bazı yoksulluk hâllerinin ona hırsızlık yaptırdığı ve hatta dinini değiştirmesine (Protesatanlıktan Katolikliğe, sonra yeniden Protestanlığa geçti) bile sebep olduğu söylenir. Savoya'da Madam Warens'le tanışması hayatında bir dönüm noktası olan Rousseau, onun evinde geniş bir okuma imkânı buldu ve onun vasıtasıyla da geniş bir çevreyle ilişki kurdu. Rousseau, 30 yaşında Paris'te Diderot'yla tanışıp Aydınlanma'nın öncülerinden biri oldu. 1753'te Fransız büyükelçisinin sekreteri olarak Venedik'e gitti, fakat bir yıl sonra Paris'e döndü. Bu sırada hizmetçilik yapan Therese Levasseur ile ilişki kurdu ve ondan olan beş

---

(671) Alaeddin ŞENEL : a.g.e., 453.
(672) İlhan AKIN : a.g.e., 156.
(673) Laurie M. BAGBY : a.g.e., 112.
(674) Ahmet CEVİZCİ: Aydınlanma Felsefesi (Bursa, 2002), 190.
(675) Bryan MAGEE : a.g.e., 126.

çocuğunu yetimhaneye bıraktı. Bu sırada Vincennes'te tutuklu bulunan Diderot'yu görmeye giderken bir dergide ilanını gördüğü Dijon Akademisi'nin yarışmasına katılan Rousseau, insanların doğuştan iyi olduğunu fakat blim ve medeniyetin ilerlemesinin onları kötüleştirdiğini savunduğu çalışmasıya (Birinci Konuşma) birinci oldu. Fakat asıl şöhretini 1762'de yayınladığı *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*'yle kazandı. Eserlerineki sert üslubundan dolayı, aynı yıl Fransa'yı terk etmek zorunda kalan Rousseau, önce İsviçre'ye gitti, Protestanlar onu orada rahat bırakmadığı için, 1766'da İngiltere'ye giderek David Hume'un misafiri oldu. Onunla da arası bozulunca Paris'e döndü ve 1778'de öldü.

Rousseau'nun, Hobbes, Locke ve Hume gibi bir filozof olmadığı genellikle söylenir. Annesinden büyük bir kütüphane miras almış ve çok okuyan babası onu da okumaya teşvik etmiş olmakla birlikte, Rousseau, hiçbir resmî eğitim almamıştı (676). Onun daha çok, içine doğan çekim gücüyle çevresindeki fikirleri çekip alan dâhi ve akıllı bir "edebiyatçı" olduğu, Cenevre'deki işleri gözlemlemenin dışında, Locke'un Shaftesbury'den edindiği tecrübe gibi siyasî faaliyet pratiğiyle ilgili bir tecrübeye sahip olmadığı da bir gerçektir. Rousseau, bunun için, bir *a priori* teorisyendir ve herhangi bir alanda teori üretebilen, *Ansiklopedi* çağına ait (677) bir düşünürdür. Bir yönüyle de Rousseau, halktan gelmiş olan ilk modern siyaset yazarıdır (678). O, siyasal teori alanında süslü ve aydınlatıcı çok sayıda yazı yazdı ki, 1762'deki *Toplum Sözleşmesi* de bunlardan biridir. Rousseau'nun başyapıtı olan bu kitap, ilk olarak 1762'de yayınlandı ve buna bağlı olarak kendi devrinin en meşhurlarından biri oldu. Rousseau'yu bu çalışmayı yapmaya iten ilk şey, 1743–1744'te 31 yaşındayken bir Fransız büyükelçinin diplomatik sekreteri olarak çalıştığı Venedik'te ortaya çıkmıştır. Rousseau, eski dönemlerine göre zayıflamaya başlayan ve cumhuriyetçiliğiyle övünen Venedik'in devlet yapısıyla ilgili kurumsal eksiklikleri gözlemleyerek, erdemli ve iyi bir halka uygun bir hükümetin doğasının ne olduğu üzerine kafa

(676) Robert WOKLER: Rousseau, 15.
(677) Ernst BARKER : a.g.e., xxvii.
(678) William EBENSTEIN : a.g.e., 245.

yormuş, 1754'te Cenevre'ye dönünce de, bu düşünceleri yeniden canlanmıştı. Rousseau, bu süreç içinde görüşlerini olgunlaştırarak *Toplum Sözleşmesi*'ni yazmıştır (679). Rousseau, toplumsal olaylarda her şeyin en sonunda siyasete bağlı olduğu kanaatini taşır. Venedik şehrinin kusurlu yapısı nedeniyle çöküşünü algılamış ve daha sonra belirttiği üzere, bir siyasal tezin planını buradan tasarlamaya başlamıştır. Bu tez, insan karakterinin her zaman hükümet tarafından biçimlendirildiği gözleminden hareket eden bir tezdir. Rousseau'nun kariyeri boyunca ısrarla vurguladığı şey şudur: "biz sadece yönetenlerin bizi yaptığı gibiyiz ve bu yüzden kusurlarımız, insan doğasından değil, aksine kötü yönetilmiş olduğumuzdan kaynaklanmaktadır" (680).

Rousseau, her ikisi de aynı yıl yayınlanan Toplum Sözleşmesi'yle *Emile* arasında bir bağlantı kurmakta ve niyetinin, *"insanları oldukları gibi, kanunları da olabilecekleri gibi ele alarak sivil düzende emin ve meşru bir yönetim kuralı bulunup bulunmayacağını araştırmak"* (681) olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, insanları oldukları gibi ele alan *Emile*'e karşılık *Toplum Sözleşmesi*, yasaların, daha geniş anlamıyla yönetimlerin nasıl olabilecekleri veya olması gerektiği üzerine yazılmış bir eserdir. Rousseau'nun insan doğası tarihi, iki anlayışı içerir. Bir yandan Rousseau, var olan toplumun gelişim sürecinde toplumun nasıl değişmiş olabileceğini gösterir, diğer yandan, olması gereken toplumun gelişim sürecinde insanın nasıl değişmesi gerektiğini gösterir. Böylece, ortaya iki tür toplum anlayışı çıkar: Olan toplum ve olması gereken toplum. (682) Toplumsal kötülükleri belirlemeyi temel amaç edinen ve yeni bir insan yaratmak için alternatif eğitim planı kuran Rousseau, var olan toplumu eleştirerek ideal toplumu inşa

---

(679) James MILLER: a.g.e., 59–60.
(680) Robert WOKLER : "Jean Jacques Rousseau: Ahlâki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", Siyasal Düşüncenin Temelleri, Editör Brian REDHEAD, 164.
(681) David THOMSON : "Rousseau ve Genel İrade", Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David THOMSON, 114–115.
(682) Zev M. TRACHTENTBERG : "Making Citizens, Rousseau's Political Theory of Culture (London, 1993), 77.

etmeye girişir (683) ve ideal toplum tasarımını da, toplumun hiç olmadığı doğa durumu varsayımından yola çıkarak oluşturur.

1. Toplum Sözleşmesi

Her ne kadar Patrick Riley, Rousseau'ya bir sözleşmeci düşünür olarak muamele etmenin yeni problemleri beraberinde getirdiğini düşünse de (684), *Toplum Sözleşmesi*, Rousseau'nun sözleşme görüşüyle birlikte, siyasal teorisini en özlü bir şekilde anlattığı eseridir. Rousseau'nun söylediğine göre, bu çalışma, onun siyasal kurumlarla ilgili büyük projesinin bir parçasıdır. 1750'lerin başlarında *Bilimler ve Sanatlar Hakkında Konuşma*'nın (Birinci Konuşma) yayınlanmasının ertesinde Fransa'nın Venedik elçiliğinde sekreter olarak görev yapan Rousseau, siyaset kuramı üzerine "Siyasî Kurumlar" adını taşıyan bir eser hazırlamaya karar verir. Çeşitli nedenlerle, 1758–1759 yıllarında bu projeyi erteler ve yazılmaya başlanıp bitirilmemiş parçaları bir araya getirerek daha kısa bir eser hazırlamaya karar verir ve ortaya bildiğimiz *Toplum Sözleşmesi* çıkar (685). Eserin isminin ima ettiği üzere, Rousseau'nun argüman biçimi, 16. yüzyıldan beri Fransa'da çok az kullanılan toplum sözleşmesi geleneğinden alınmıştır ve Rousseau sık sık sözleşmeci düşünürlerin yetersizliğine vurgu yapar. Monk'a göre Rousseau'nun olağanüstü başarısı, akıl hocası Comte d'Argenson'dan aldığı yöntemle iki önemli ve zıt Fransız siyasî geleneğini birleştirmesi ve Fransız mutlakiyetçi egemenini halka dayalı anayasalcı bir cumhuriyet içine dâhil etmesidir (686).

Siyasal teorisini sözleşme üzerine kuran klasik bir sözleşmeci filozof olan Rousseau, Hobbes'u ima edercesine, doğa durumunun bu klasik sözleşmeci düşünürlerce yanlış tasvir edildiğini belirtir:

> *"Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar, hep doğa durumuna gitme gereğini duymuş ama hiçbiri oraya ulaşmamıştır... Sonunda hepsi de*

---

(683) Ayşe SİNİRLİOĞLU: Nature and Education in Rousseau's Political Philosophy (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul, 1996), 145.
(684) Patrick RILEY: a.g.e., 98.
(685) N. J. H. DENT: Rousseau Sözlüğü, Çev. B. GÖZKAN, N. ILGICIOĞLU, A. ÇİTİL, A. KOVALIKAYA (İstanbul, Tarihsiz), 148.
(686) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 175.

ihtiyaç, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumdan edinmiş oldukları fikirleri, uygarlık öncesi doğa durumuna aktarmışlardır. Yabani insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır" (687).

Doğa durumunun tamamen toplum öncesi bir durum olduğunu düşünen Rousseau, doğa durumunun, yalnızca ortamın özellikleriyle değil, insanın kendi özellikleriyle de yansıtıldığını öne sürer. Bu ortam, el değmemiş bir doğadır ve insanların yiyecek, barınma ve güvenlikleri bu doğaya bağlıdır. İnsanı, diğer insanlarla bir araya gelerek toplumu oluşturmaya ya da birlikte yaşamaya zorlayan şey, hayat şartlarının acımasızlığıdır. İnsan, topluluk içinde yaşam sürme sayesinde hayatta kalır. Doğa durumundaki insan, saldırgan ya da değişken değildir, aksine korkaktır ve barış yanlısıdır. Rousseau, doğa durumundaki insanların, birbiriyle alıp veremedikleri olmadığı için, kendini beğenmişlik, başkasına tâbi olma, başkasını hor görme, saygı gösterme gibi duygulara da yabancı olduklarını belirtir ve bu insanların *"benim"* ve *"senin"* gibi mülkiyet ifade eden sözcüklerin ne anlama geldiğini bile bilmediklerini belirterek, maruz kaldıkları şeyleri, bir suçun cezalandırılması olarak değil, kolayca telafi edilebilecek zararlar olarak değerlendirdiklerini ifade eder (688).

Rousseau'nun doğa durumu anlayışı, iki ana eksen üzerine kuruludur: Yalıtılmışlık ve *sınırlı ihtiyaçlar.* Geri kalan her şey bunlardan türetilir (689). Rousseau, herkesin herkesle savaşı olarak tanımlayan Hobbes'un ulaşması gerektiği halde ulaşamadığı doğa durumuyla ilgili sonucu kendisi ifade eder ve doğa durumunun, *"bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli olan durum"* (690) olduğu kanaatini taşır. Kendinden önceki toplum sözleşmesi düşünürlerine karşı çıkan Rousseau, insanların temel ortak anlaşmasını, onların böyle bir ortaklık

---

(687) J.J. ROUSSEAU: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. R. Nuri İLERİ (İstanbul, 2001), 84.
(688) N.J.H. DENT: a.g.e.136–138.
(689) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 46.
(690) J.J. ROUSSEAU: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, 110.

anlaşması olmaksızın hayal bile edemeyecekleri tutkuların tatmin edilmesi bağlamında tanımlamaktadır. Böylece bireylerin zorunlu olarak vazgeçtikleri birbirlerinin denetimine tâbi olmama özgürlüğü, tam da böyle bir özgürlükten yoksun bırakılma eyleminde, yurttaşların ahlakî kişilikler kazanıp, yalnız vahşiler için hayal edilen ortak çıkarlara sahip olmalarıyla, yeni ve güçlendirilmiş bir boyut kazanır (691).

Toplum Sözleşmesi başlığını kullanmakla birlikte, Rousseau'nun özgün bir yanı, toplum sözleşmesinin en temel bir özelliğini hiç kullanmamış olmasıdır. Bu özellik, siyasal otoritenin halk tarafından egemene devredilmesidir (692). Bunun için, şeklî açıdan bakıldığında, Rousseau'nun sözleşme kuramı, Hobbes'un kuramının tam karşıt kutbunda yer alır. Hobbes'un kuramı mutlakiyetçidir, temsil ve bağımlılık ilkesine dayalıdır. Rousseau'nun kuramıysa kollektiftir, yasa hâkimiyetine dayalıdır ve özgürlüğe vurgu yapar. Fakat, her iki kuramın dokusunda derin bir benzerlik görünmektedir ve her iki kuram da, doğa insanıyla siyasal insan arasında bir süreksizlik, bir kopukluk olduğunu varsayar (693). Rousseau için sözleşme teorisi, siyasal hakkın ne olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya çıkaran bir teori olmaktan çok, yanlış yükümlülük ve otorite teorilerini tahrip etmenin bir yoludur (694).

Rousseau, "Toplum Sözleşmesi"ne ünlü sözleriyle başlar:

"İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır, ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir. Bu değişim nasıl olmuştur. Bilmiyorum. Bunu yasallaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebileceğimi sanıyorum" (695).

Bu ifadelerle Rousseau, esas amacının, siyasal ilişkinin nasıl ortaya çıktığını açıklamak olduğunu belirtmiştir. İlkel durumda tamamen özgür olduğunu düşündüğü insanın, siyasal düzen içinde özgür olmadığı kanaatine varan Rousseau, bu durumda, ya insanın başlangıçtaki özgürlüğüne son

---

(691) Robert WOKLER: Rousseau, 93.
(692) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 176.
(693) Louis DUMONT : a.g.m., 162.
(694) Patrick RILEY : a.g.e., 104.
(695) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, Çev. Vedat GÜNYOL (İstanbul, 2001), 14.

veren toplumsal düzeni kınayarak, insanların bağlarını mümkün olur olmaz üstlerinden atmaları gerektiğini söylemek, ya da herhangi bir yolla bu düzeni aklamak zorunda kalır (696). Rousseau, ilk yöntemi dışlar, çünkü ona göre toplumsal düzen, başka hakların temeli olan kutsal bir haktır (697). Bu yüzden Rousseau, doğadan gelmeyen siyasal düzenin sözleşmelere dayandığını göstermeyi amaçlar. *"İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı"*nın (İkinci Konuşma) ana teması da, doğada sosyal formların bulunmadığıdır (698). Bunun için Rousseau'ya göre bütün eşitsizlik ve haksızlıklar, toplumun kurulmasıyla başlamıştır. Onun ilk çalışmalarında doğa durumu, var olan toplumun önemli özeliklerinin pek çoğuna bir eleştiri olarak hizmet eder. Bundan dolayı, özellikle Fransız Devrimi'nde onun kavramları ve düşünceleri, radikal reform girişimlerini desteklemek için kullanılabilmiştir. Rousseau için doğal olan, oldukça tartışılacak bir biçimde, muhtemelen "en iyi" olan (699) anlamına gelmekteydi. Doğal durumda bir yükümlülük söz konusu olmadığına göre, bu yükümlülük nasıl ortaya çıkmıştır? Rousseau'nun toplum sözleşmesinin ana ilgi alanı ve bütün siyasî düşüncesinin merkezî meselesi, bu durumda siyasal yükümlülük konusu olmaktadır (700). Siyasal yükümlülüğü Locke gibi rızaya dayandıran Rousseau'ya göre yurttaşlar, siyasal olarak yasalara sözleşme şartları çerçevesinde itaat ederler. İlk olarak yurttaşlar, görüşlerini kamusal alanda eşit olarak ifade etme hakkına sahiptirler. İkinci olarak da onlar, genel iradenin içeriğini belirlemek için oy verme konusunda da eşit konumdadırlar. Ona göre, eğer bir yurttaş veya bir grup yurttaş, kendi görüşlerini toplumun geri kalanına dayatırsa, toplum sözleşmesi bozulur ve itaat yükümlülüğü ortadan kalkar (701).

---

(696) Frederick COPLESTON: Aydınlanma, Çev. Aziz YARDIMLI (İstanbul, 1996), 87.
(697) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 14.
(698) Timothy O'HAGAN : "Rousseau and Wallstonecraft on Sexual Equality", A Textual Introduction to Social and Politcal Theory, Edited by Richard BELLAMY and Angus ROSS, 124.
(699) Leslie STEVENSON : a.g.m., 104.
(700) William EBENSTEIN : a.g.e., 251.
(701) Vicente MEDINA: a.g.e., 60–61.

Kendine has yöntemini doğa durumuna da uygulayan Rousseau, Hıristiyanlığın geleneksel insanlığın Cennet Bahçesi'nden düşüşü (Fall) temalarını 18. yüzyıl sekülarizmiyle harmanlar. Onun bu modeli, bir "kayıp cennet" anlayışına ve bu cennetin gelecekte bir sözleşme yoluyla yeniden kazanılabileceğine dayanır. Hıristiyanlık'tan farklı olarak o, bu cennetin gökyüzünde değil, yeryüzünde kurulabileceği inancındadır (702).

Bir metafizik çağı olan ve bir doğa metafiziği ile ahlâk metafiziği yaratan 17. yüzyıldan farklı olarak, entellektüalist 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, düşünceden çok eylem üzerinde durmuştu. Bu düşünceler, artık soyut düşünceler olarak kabul edilmiyor, büyük siyasî savaşların silahları hâline dönüşüyordu. Bu noktada, Rousseau'nun bir doğal hukuk kuramcısı olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Yüzeysel bir yaklaşımla, doğa durmunu yücelttiği için, onun doğal hukukçular arasında sayılması gerektiği sanılabilir. Oysa unutulmaması gereken nokta, Rousseau'da sivil toplumun (devletin), mülkiyet ve yasaların oluşumuyla ortaya çıktığıdır. Bu bakımdan, doğa durumuyla sivil toplum arasında radikal bir kopukluk vardır. Yasalar, Hobbes'ta olduğu gibi Rousseau'da da pozitiftir, fakat o, yasaların karşısına doğa yasalarını ve doğal hukuku değil, bizzat doğayı ve doğa durumu insanını koyar. Rousseaucu düşüncede doğal hukuka yer olduğu savunulsa bile, bu doğal hukuk, garip bir biçimde doğa durumundaki hukuk değildir. Çünkü haklar, ancak sivil toplumda söz konusu edilebilir, bu nedenle Rousseau'da hak sözcüğü, esas olarak hukukî bir nitelik taşımaz. (703).

Dahası, Rousseau, doğal hukuk doktrinini reddeder, çünkü onun için hakların temeli, toplumsal düzendir, doğa değil. Doğal hukukun tersine Rousseau, sivil toplumun temelini gelenek ve uzlaşımda görür (704). Cobban'a göre Rousseau, genel iradeyi doğal hukukla özdeşleştirmeye yaklaşmıştır. Ona göre, daha önce siyasal iktidar üzerinde ılımlılaştırıcı bir rol oynayan doğal hukukun rolü Rousseau'nun teorisinde sona ermekte,

---

(702) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ : a.g.e., 184.
(703) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü, 118.
(704) Ayşe SİNİRLİOĞLU : a.g.e., 152.

onun yerini Genel İrade almaktadır (705). Leo Strauss'a göre ise, Rousseau'da belirli türden toplumlara içkin olan genel irade, aşkın olan doğal hukukun yerine geçer (706). Bu anlamda, Rousseau'nun bir doğal hukuk kuramcısı değil, kendi geliştirdiği kavramla bir "genel irade kuramcısı" sayılması daha doğru olmaktadır.

Doğa Durumu

Sözleşme kuramları, bir yönüyle doğal hukuk kuramlarıdır. Bu kuramlar, toplumun veya sivil toplumun kurulmadığı bir doğa durumu tasavvur ettikleri için, bu ortamda geçerli bir doğal hukuk olduğunu varsayarlar. İnsanları sözleşme yapmaya iten de, aslında bu hukukun varlığıdır. Pek çok noktada doğal hukuk fikrinden ayrılsa da (707) Rousseau'nun siyasal felsefesi, doğal hukuk geleneğiyle idealist okul arasında bir köprü kurar. Bu açıdan o, siyasal felsefede yenilikçi ve orijinal bir düşünür sayılmaktadır (708). Ayrıca, Rousseau'nun doğa durumu anlayışı ve doğa durumundaki insan hayatı tasviri, Hobbes'unki kadar karamsar, karanlık ve üzücü, Locke'unki kadar da iyimser değildir (709). İnsanın doğal olarak iyi olduğuna inanmasına rağmen, Rousseau'nun vardığı sonuçlar, kötümser ve nostaljiktir (710).

Gerçekte, bir doğal hukuk filozofu olmamakla birlikte, Rousseau, bir doğa filozofu sayılmalıdır. Çünkü Rousseau, insanın devredilemez doğal hakları ilkesini sonuna kadar savunmaz, üstelik ona göre bu haklar devredilebilir haklardır da. Ancak o, bir doğa özlemini sonuna kadar savunur. Bunun için de, uygar toplumu sorgulamaya başlar. Ona göre, yönetim biçimi ne olursa olsun, ticaret, para, lüks ve elde etme arzusu, modernliğin temel bir özelliğidir (711). *Eştisizliğin Kaynağı*'nın metinsel analizi, Rousseau'nun naif bir şekilde, doğanın iyi, toplumun da kötü olduğunu ileri sürdüğünü gösterir

---

(705) W. J. STANKIEWICZ: a.g.e., 29.
(706) Leo STRAUSS: Politika Felsfesi Nedir, 93.
(707) Ernst BARKER : a.g.e., xxviii.
(708) Vicente MEDINA : a.g.e., 43.
(709) William EBENSTEIN : a.g.e., 252.
(710) Anthony ARBLASTER: a.g.e., 67.
(711) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih...", 292.

(712). Rousseau'nun eleştirdiği toplum, modern toplumdur. Ona göre modern toplumdaki insanlar, aslında özgür değildirler, köledirler. İlk olarak, gayriresmî sosyal ilişkileri nedeniyle köledirler. Ona göre modern insanlar, seçkinlerinin kanaatlerinin kölesidirler, kendilerinin dışında yaşayıp başkalarını memnun etmeye çalıştıkları için, ilişkileri boş ve ikiyüzlüdür. İkinci olarak da, Rousseau, burjuva hayatının, insanları mülkiyet ve sahipliğin kölesi yaptığını ileri sürer. Modern insanlar, şeylere karşı doymaz bir arzu içindedirler, bu arzu sürekli artar ve onları sefil hâle sokar (713).

Bu yönüyle bir ahlâk filozofu olan Rousseau'da ahlakî mükemmellik, Platon'dan sonra en iyi şekilde Kant tarafından yeniden formüle edilen özgürlük kavramıyla ilgili idealist analizin merkezî bir konusudur. Bu manada gerçek özgürlük, tam anlamıyla insan olabilmek için, tutkuların iç kontrolünün sağlanmasıdır. Çünkü idealist gelenekte özgürlük, sadece bireylere ait olan bir etkileşim değil, bireye içsel olan bir tezahür olarak görülmelidir.

Rousseau, doğa durumu anlayış ve analizinde, Hobbes ve Locke'tan daha radikaldir. Çünkü o, sivil toplumdaki insan doğasına tamamen zıt olan insan doğasını, kökenindeki ilkel ortamı içinde anlamaya çalışır (714). Ona göre iyi hayat, insanlık düzlemindeki doğa durumuna, yani beşerî hiçbir izin bulunmadığı döneme dönmektir (715). Genellikle doğa ve doğal düzen sözcüklerini, çağdaşları gibi, evrenin mantıksal yapısı anlamında kullanan Rousseau'ya göre (716), doğa durumundaki birey, en özgür bireydir. Çünkü Rousseau için, insanlık yeteneklerinin en soylusu olan özgürlüğe (717) sahip olan birey, özgür bireydir ve en yüce insan ruhuyla uyumlu olan ilkelere uygun bir şekilde davranarak kendi kendisinin efendisi olan kişidir (718). Bu durumda doğa durumundaki "soylu vahşi" olarak insan, Rousseau'da iyi olan

---

(712) Michael Locke MCLENDON : "The Overvaluation of Talent: An Interpretation and Application of Rousseau's Amour-Propre", Polity, 36, 1 (October 2003), 138.
(713) Michael Locke MCLENDON : a.g.m., 115.
(714) Vicente MADINA : a.g.e., 45.
(715) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 319.
(716) J. L. TALMON: The Origins of Totalitarian Democracy (New York, 1965), 38.
(717) Jean Jacques ROUSSEAU : İnsanlar Arasındaki..., 148.
(718) Komaruddin HIDAYAT: "The Concept of Freedom Within the Theory of Social Contract, A Study on the Political Philosophy of Thomas Hobbes and J. J. Rousseau" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Ankara, 1990), 11–12.

doğasını kendi saflığı içinde koruyabilmiş olan kişidir. Saint Germain ormanlarının derinliklerinde yaptığı geziler sayesinde Rousseau, sonradan toplumdan aldığı ek özellikleri taşımayan doğa durumundaki "doğal insan"ın bakış açısını yakalamaya çalışmıştı. Onun keşfettiği ve daha sonra *Eşitsizliğin Kökeni*'nde anahatlarını çizdiği kişiler, izole (yalıtılmış ve yalnız), güçlü, yetenekli, mutlu ve "sabit alışkanlıkları olmayan, başkasının yardımına ihtiyaç duymayan, aynı kişilerle hayatlarında iki defa karşılaşması zor olan, belki de bundan dolayı başkalarını bilmeyen ve karşılıklı konuşmayan" varlıklardı (719).

Aydınlanma filozofları gibi ilk günah anlayışını da reddeden Rousseau, onun yerine, insanın doğal iyiliği inancını koyar ve ben sevgisinin kaçınılmaz olarak diğerlerini sevmeye, potansiyel olarak da diğerlerinin acı çekmesine karşı merhamete yol açacağını ileri sürer. (720) İnsanın iyi olarak doğduğuna inanan Rousseau, Paris başpiskoposuna yazdığı bir mektupta şöyle der:

> *"Kötülüğün nedeni, sana göre bozulmuş doğadır: Bu tam bozulmuş doğa, sebebi araştırılması gereken kötülüktür. İnsan iyi olarak yaratılmıştır. Benim inandığım şeyi ikimiz de kabul ederiz, fakat sen onun, günahkâr olmuş olduğu için günahkâr olduğunu söylüyorsun. Bana gelince, ben onun nasıl günahkâr olduğunu gösteriyorum. İkimizden hangisi, sana göre, başlangıçtan daha geriye gidebilir?"* (721)

Doğuşta zihnimizin boş olmasından *(tabula rasa)* öte, biz, sadece ilk günahtan özgür değil, aynı zamanda doğal olarak iyiyiz diyen Rousseau, insanın doğal durumuna kadar geri gitmişti. Paris başpiskoposu Cristophe de Beaumont'a yazdığı mektupta aynı noktaya vurgu yapan Rousseau, çeşitli konularda yazdığı bütün yazılarında da aynı görüşleri ileri sürdüğünü belirtir ve savunduğu temel ilkenin şu olduğunu söyler : *"Adalet ve düzeni seven insan, doğal olarak iyidir, öyle ki, insanın kalbinde ilk sapkınlık yoktur ve doğanın ilk hareketleri her zaman doğrudur"* (722)

---

(719) Michael LEVIN : "Rousseau on Independence", Political Studies, 18, 4 (December 1970), 500.
(720) Mark HULLIUNG: a.g.e., 26.
(721) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 158.
(722) Ayşe SİNİRLİOĞLU: a.g.e., 8.

Kendi "adalet" arayışı sürecinde toplumun temel köklerini keşfetmeye çalışan Platon'dan büyük oranda etkilenen ve siyasetin temel ilkelerini inşa etmekle ilgilenen Rousseau (723), onun gibi, siyasal teorisini bir geçmiş kurgusu üzerine inşa eder. Bu geçmiş, Rousseau'ya göre bir Altın Çağ anlayışı üzerine kuruludur. Bilindiği gibi, Platon da geçmişte Tanrıların yönettiği devletlerde insanların altın çağlarını yaşadıklarını ve Tanrıların yönetimi bırakmasıyla da çöküşün başladığını ileri sürer (724). Rousseau da benzer şekilde teorisini, Altın Çağ'dan bozulmaya doğru gelişen çizgideki bir geçmiş üzerine kurar. Rousseau'nun geçmişi kurgulayışıyla ilgili üç ana tema saptanabilir. Birincisi, özel mülkiyetin ahlâkî bir çöküntü meydana getirdiği görüşüyle ilgilidir. Bununla, başta Hobbes ve Locke'un öğretileri olmak üzere 17. yüzyıl doğa filozoflarını hedef almıştır. İlk olarak, ona göre bu filozofların çoğu, akıl, dil ve adalet duygusunu insan doğasına atfederler. Oysa bunlar, toplumun olduğu yerde elde edilen kavramlardır. Hobbes'a göre savaşmak, insan doğasının bir gereği iken, Locke'a göre özel mülkiyet, insan doğasının bir uzantısıdır. Oysa, bunların her ikisinin de insan doğasıyla ilişkisi yoktur, çünkü bunlar, tarihsel süreç içinde oluşmuşlardır. İkincisi, Rousseau'nun doğal insan ayrımını, maddecilik ve ahlâkçılık çelişkisi üzerine kurmasıdır. Ahlâkın kaynağı, insan doğası değildir. Özel mülkiyet, insan doğasının bir ifadesi değil, tam tersine özel mülkiyet, insan doğasının bozulmasının bir sonucudur. Özel mülkiyetin dayanağı insan doğası değil, siyasal süreçtir ve bu süreçte, mülksüzlerin rızasının da önemli bir rolü vardır. Üçüncüsü, toplumsal yaşamda insanın doğal eğilimlerine yer olmadığı ile ilgilidir. Çünkü, ilkel insan diğer hayvanlara yakındır, uygar insana değil. İnsanın ayırıcı özelliği, bir yandan, davranışlarından tan çok kapasitesi, diğer yandan da doğal dünyada yalnızca insanların ahlâkî gelişme ve çürüme potansiyeline sahip olmasına sebep olan onun mükemmelleşebilirliğidir (725). Bu görüşleri savunan Rousseau, Locke gibi gezginlerin anlattıklarından esinlenerek bir

---

(723) Joan MCDONALD : Rousseau and the French Revolution, 1762–1791 (London, 1965), 23., Robert WOKLER : Rousseau, 136.

(724) Ayhan BIÇAK : "Platon ve Hobbes'ta Otoriter Devletin Gerekçeleri", Felsefe Dünyası, 22 (Güz 1996), 47.

(725) Robert WOKLER : "Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", 169–170.

doğa durumu anlayışı ortaya çıkarır. Rousseau, maceracı bir asker olan Baron de la Hontan'ın Amerika kıtasıyla ilgili hatıralarını yazdığı ve *Memories de l'Amerique Septentrionale* (1703) adlı eserini okumuş ve oldukça etkilenmişti. O, Kızılderililerin Avrupalılara göre bozulmadan kalmış olmasıyla ilgili yorum ve tespitlerde bulunduğu kitabında şöyle diyordu:

> *"Senin-benim ayrımının olması... kanunları yargıçları ve papazları olması... bir de üstelik mal mülkiyeti olması... Avrupalıların toplumunu bozup allak bullak eden kargaşalıkların biricik kaynağıdır"* (726).

Rousseau, özellikle misyoner R. P. Du Tertre'nin *L'Histoire générale des Antilles* (Antilerin Genel Tarihi) adlı kitabından esinlenerek, olumlu kurgusal doğa durumunun uygarlaşmış insana üstün olduğunu kanıtlamaya çalışırken, bedensel açıdan batılıdan güçlü, demiri ve toprağı işlemeye gerek duymayan, Avrupa'nın kendilerine sunduğu uygarlaşmış dünyaya sırt çeviren, açlık, ateş ve ölüme karşı koyarak çalışan, çırılçıplak ve de etten kemikten gerçek varlıklara gönderme yapar (727). Bunun için, Rousseau'ya göre, doğa durumunda, insanlar tam olarak özgürdür. Ona göre, insan özgür doğar. Doğmakla her insan, "özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, her ne bahaneyle olursa olsun, isteği dışında hiç kimse onu buyruk altına alamaz." Bu konuda Rousseau, Aristotales'e gönderme yapar ve "*bir kölenin oğlu da köle olur demek, onun insan olarak doğmadığını ileri sürmektir*" (728) der. Rousseau, Locke ve Hobbes gibi, siyaset öncesi topluma gönderme yaparak, kendi insan doğası anlayışına ve sivil toplumun kökenini açıklamasına yardımcı olması için doğa durumu kavramını kullanır, fakat, bunların dışında Rousseau, bu kavramı başka bir amaç için daha kullanır. O da, siyasal eşitsizliklerin ve özel mülkiyetin kökenini açıklamaktır (729).

Rousseau'nun kalkış noktası, doğa ile toplum arasında radikal bir ayrım olduğudur (730). O halde, doğal olanla yapay olanın ayrımını yapmak

---

(726) J. L. LECERCLE : a.g.m., 48.
(727) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü, 110.
(728) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 122.
(729) Vicente MEDINA : a.g.e., 44.
(730) Roger D. MASTERS : a.g.m., 431.

gereklidir. Rousseau'ya göre, bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur. Politik toplumların ilk örneği olan aile dışındaki bütün topluluklar yapaydır ve sonradan insanların anlaşmasıyla kurulmuştur. Aile bile, yalnızca geçici bir kurumdur ve burada çocuklar, bakılmak ve korunmak zorundadırlar, ihtiyaç içinde oldukları sürece de, ailenin başı olan babaya bağlı kalırlar. Bu gereksinim ortadan kalkınca, doğal bağ da çözülür. Yine de bir arada kalırlarsa, artık babanın zoruyla değil, kendi istekleriyle kalıyorlar demektir. Ailenin kendisi de, ancak bundan sonra bir sözleşmeyle var olur (731). Bunun mantıksal sonucu, bütün hükümet biçimlerinin sorumsuz olduğu düşüncesinin reddedilmesidir. Oysa, tamamen farklı bir tarzda kurulan devlet, doğal değildir, çünkü devlet, insanlar tarafından kurulur ve doğal olarak eşit olan üyelerden meydana gelir (732).

Doğa durumunun, yalnızca ortamın özelliklerinde değil, insanın kendi özelliklerinde de yansıtıldığını öne süren Rousseau'ya göre bu ortam, el değmemiş doğadır ve insanların yiyecek ve barınmaları bu doğaya bağlıdır. İnsanları diğer insanlarla bir araya gelerek toplumu oluşturmaya ya da birlikte yaşamaya zorlayan şey, hayat koşullarının acımasızlığıdır. Doğa durumundaki insan, saldırgan ya da değişken değildir, aksine korkaktır ve barış yanlısıdır.

> *"Doğa durumundaki insanlar, birbirleriyle alıp veremedikleri olmadığı için, kendini beğenmişlik, başkasına tâbi olma, başkasını hor görme, saygı gösterme gibi duygulara yabancıdır. "Benim" ve "senin" sözcüklerinin ne anlama geldiğini bile bilmezler ve gerçek bir adalet kavramına da sahip değildirler. Maruz kaldıkları olumsuz şeyleri, bir suçun cezalandırılması olarak değil, kolayca telafi edilebilecek zararlar olarak değerlendirirler"* (733).

Rousseau, doğa durumundaki bu insanların diğer hayvanlarla ortak iki temel özelliğe sahip olmuş olmaları gerektiğini savunur. İlki, *"amour de soi"*, yani kendi yaşamını sürdürme hakkı, ikincisi de, *"pitite"*, yani aynı türe mensup diğer üyelere acıma duygusu. Gerçek doğa durumunda *"amour propre"* yani kendini beğenmişlik de yoktur. Bütün bu unsurlara bakarak

---

(731) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 14–15.
(732) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 61.
(733) N. J. H. DENT: a.g.e., 136–138.

söyleyebileceğimiz, Rousseau'nun, insan doğasının iyi olduğu fikrini benimsemiş olduğudur. *Emile*'in başlangıcında Rousseau, *"Tanrı her şeyi iyi yarattı, insan eli değince onlar kötü oldu"* (734) der. Rousseau böylece, topluma girmediği sürece ya da toplum bozmadığı sürece, insan doğasının da iyi olduğunu göstermiş olmaktadır.

Doğa durumunda iyi-kötü, adaletli-adaletsiz gibi kavramlar söz konusu olamaz, çünkü, insanların birbirlerine karşı hiçbir görev ve sorumlulukları yoktur. Aralarında zekâ, yaş... vb alanlarında küçük ve önemsiz doğal eşitsizlikler dışında, uygarlığın yarattığı eşitsizlikler yoktur, çünkü mülkiyet yoktur. Bu nedenle doğa durumunda "eşitlik", daha önemlisi, eşitliğin yarattığı bir "doğal özgürlük" vardır. Doğa durumunda insanın iyi doğasını, erdemini bozacak etkiler yoktur (735). Maurice Cranston'ın belirttiğine göre, Rousseau'nun doğa durumundaki insanlar üç farklı anlamda özgürdürler. 1) Metafizik anlamda, 2) Anarşik anlamda, 3) Kişisel anlamda. Seçebilme yeteneğini içeren *metafizik özgürlük*, doğa durumunun her aşamasında bütün insanların sahip olduğu özgürlüktür. Ahlâkî, yasal ve yönetime ait kuralların olmadığını gösteren *anarşik özgürlük*, sadece doğa durumunda yaşayanların sahip olduğu bir özgürlüktür. *Kişisel özgürlük*, kişinin başkalarına bağımlı olmadığı durumdur ve yalnızca her bir bireyin tek başına yaşadığı ve kendi kendine yeterli olduğu saf doğa durumunda var olabilir. Bu üç özellik, bir çeşit doğal özgürlüktür. Ayrıca metafizik özgürlük de doğal özgürlüğün bir türü olarak iki anlamda doğaldır. Birincisi, o, sadece doğa durumunda var olabilir, ikincisi, o, bir kişinin doğa durumundaki veya toplumdaki konumundan bağımsız olarak insan doğasının temel bir yönüdür. Bu tür bir özgürlük, Rousseau'nun felsefesinde doğal hak ve özgürlük için bir temel olmaktadır (736).

Rousseau'ya göre insanların toplumu oluşturma nedeni, haklarını korumak değildir, tersine, insanın en güzel nitelikleri olan özgürlük ve eşitlik bozulduğu için toplum oluşmuştur ve yapılan sözleşme ile onların temel

---

(734) Jonathan WOLFF : a.g.e., 27.
(735) Alaeddin ŞENEL : a.g.e., 457.
(736) Vicente MEDINA : a.g.e., 47.

hakları ortadan kaldırılmıştır. O hâlde, yapılması gereken şey, insanın doğal durumda sahip olduğu haklar temelinde yeni bir sözleşme yapmaktır. Bu sözleşme ile, her bireyin haklarını eşit olarak güvence altına alacak olan bir birleşik yapı oluşturulacaktır. Bu, bireylerin özgür rızasıyla temellendirilen toplum sözleşmesidir ve sözleşmeyle yaratılan "genel irade"dir (737). Rousseau'ya göre, her türlü toplum düzeninin temeli olması gereken düşünce gibi, toplumu kuran temel sözleşme de, doğal eşitliği ortadan kaldırmak bir yana, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddî eşitsizlik yerine manevî ve doğru eşitliği getirir. İnsanlar, güç ve zekâ bakımından olmasalar da, sözleşme, hak ve hukuk yoluyla eşit olurlar (738). Bu yönüyle Rousseau'nun doğa durumu, Hobbes'un, insanın insanın kurdu olduğu doğa durumundan bir hayli farklıdır (739). Bir barış ve özgürlük dönemi olan doğa durumunda insan, ihtiyaçlarını karşılarken sadece doğal engellerle karşılaşır, bu süreç önce, ilk toplumsallık aşaması olan ailenin oluşmasına yol açar. Toplumsal çatışmayı başlatan işbölümü ve mülkiyetin ortaya çıkmasıyladır ki, bu aşamadan sonra çatışmalar başlar (740). Oysa, toplum sözleşmesinin artalanını oluşturan bu aşamaya kadar herhangi bir savaş ve çatışma yoktur. Savaşı ortaya çıkaran şey, özünde mülkiyet sürecidir.

Bu şartlar içinde, bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, "Bu bana aittir" diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan (741), sivil toplumun gerçek kurucusu olmaktadır. Böylece, ilk duygusu varlığını hissetmek, ilk özeni de kendi varlığını korumak olan insan, doğa durumunun son sınırı olan mülkiyet kurumuyla birlikte sivil toplumu ortaya çıkarmış olur. Mülkiyet, eşitsizliği daha da artırır ve sürekli bir savaş durumu yaratır. Zenginler, bu sürekli savaş durumunun kendi zararlarına olduğunu ve kuvvetle elde ettiklerini, sağlam bir hukuk sistemi içine almadıklarından

(737) Nilgün TOKER : a.g.e., 282.
(738) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 34.
(739) Frederick COPLESTON: Aydınlanma, 76.
(740) Gülnur ACAR SAVRAN: a.g.e., 41–42.
(741) Jean Jacques ROUSSEAU: İnsanlar Arasındaki..., 123.

dolayı, kuvvet yoluyla kaybedeceklerini anlarlar. Böylece de devlet ortaya çıkar (742).

Doğa durumunda madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir otoritesi yoktur ve madem kaba güç hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı otoritenin temeli, sözleşmelerden başka bir şey olmamaktadır. Ancak, sözleşmelerin de bir sınırı vardır. Rousseau, bu sınıra örnek olarak özgürlükleri ortadan kaldıran kölelik sözleşmelerinin geçersiz olduğunu gösterir. Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek olduğuna göre, *"seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak, keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen ona uyacaksın"* şeklinde bir kölelik sözleşmesi yapmak, ister iki kişi arasında, isterse bir kişiyle bir ulus arasında yapılmış olsun, sadece haklı değil, anlamsız ve saçmadır (743). Rousseau'nun buradan çıkardığı sonuç, hiç kimsenin diğerleri üzerinde doğal bir yönetme hakkının olmadığıdır (744). Bu durumda, toplum sözleşmesinin bir kölelik sözleşmesi olmayacağı, mutlak bir hak devrini içermeyeceği en baştan ifade edilmektedir.

Doğa durumunu yüceltmesine rağmen Rousseau, toplumsal yaşama geçildikten sonra bir daha geri dönmenin imkânsız olduğu görüşünü taşır ve bir geri dönüş çağrısı yapmaz, bu aşamadan sonra toplumu doğa durumuna tercih eder. İnsanı toplumsal belirlemelerden soyutlama sonucunda Rousseau'nun vardığı birlik, kendiliğinden oluşmuş bir birliktir. Oysa tarih içinde bu birlik bozulmuştur. Şimdi artık yapılacak tek şey, doğal duruma benzer bir birliğin oluşturulmasıdır. Rousseau'nun modeli, köylülüğün varoluşunun tarihsel biçimi değil, içinde eleştiri öğelerini de barındıran kurulmuş bir modeldir. Bunun için Emile, durgun bir köylü değil, rasyonel bir vahşidir (745).

Doğa durumunda insanların korunmalarını güçleştiren engellerin, bu durumun sürmesine izin vermemesi nedeniyle, bu insanlar, bir işbirliği

---

(742) M. Ali AĞAOĞULLARI: Siyasal Düşünceler Tarihi II, 237.
(743) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 20–23.
(744) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ : a.g.e., 185.
(745) Gülnur ACAR SAVRAN: a.g.e., 79–80.

yaparak güç birliği kurmak durumundadırlar. Bu güç birliği öyle olmalıdır ki, *"üyelerinden her birinin canını, malını, bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan, hem herkesle birleştiği hâlde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun"* (746). Rousseau'ya göre işte toplum sözleşmesinin çözümünü bulduğu ana sorun budur. Rousseau'nun belirttiği gibi, toplum sözleşmesinin şartları, her bir üyenin bütün haklarıyla birlikte kendini tüm topluma devretmesini içerir. Fakat sözleşmenin bu içeriğinde çeşitli sorunlar vardır. Toplum sözleşmesi, her bir bireyle toplum arasında yapıldığına göre, toplum, sözleşmenin taraflarından biridir, fakat toplum, aynı zamanda da sözleşmenin sonucudur. Bir yandan, sözleşmeden önce bir çeşit toplum var olmalıdır, diğer yandan da bu toplum, sözleşmeyle oluşturulur. Louis Althusser'e göre, bu çelişki, Rousseau'nun teorisindeki en temel eksiklerden biridir (747). Toplumun bireylerden önce var olup olmadığı konusu, bunun için Rousseau'da çok belirgin değildir.

Toplum sözleşmesi, her bir bireyin kendisini toplumun geri kalanına bağladığı ve herkesin de kendini karşılıklı her bir bireye bağladığı özel bir anlaşma türüdür. Aslında bu sözleşme, sözleşme yapan tarafları bağlayan ve her bireyi bir bağımlılık içine sokan bir anlaşma türü olmaktan daha öte bir şeydir, çünkü onlar, sözleşmeden önceki gibi özgür kalırlar (748). Toplum sözleşmesi, oy birliği ile yapılır. Herkes, tüm haklarını topluma devreder ve aynı zamanda toplumun yönetimine katılır. Bu nedenle kişi, diğer insanlarla birleşmesine karşılık, hem kendi buyruğunda kalır hem de kendisi kadar özgür olur. Sözleşmenin ortakları, bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak uyruk adını alırlar (749). Toplumun üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştanbaşa topluluğa bağlar, çünkü her bir birey, bir defa kendini tümüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir ve bundan dolayı hiç kimsenin çıkarına aykırı olmaz. Kısacası, kendini topluma bağlayan

---

(746) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 24–25.
(747) Partice CANIVEZ : "Jean Jacques Rousseau's Concept of People", Philosophy and Social Critism, 30, 4 (2004), 396.
(748) Jean Jacques ROUSSEAU : "Letters Written From Mountain", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971), 31.
(749) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 26–27.

kişi, hiç kimseye de bağlanmamış olur. Leroux'un deyişiyle, *"Birey, egemen, toplum da meşru kalacaktır, eğer toplumsal iktidar bütüne teslim edilirse, her bir bireyle toplum arasında, egemen olarak herkesle, birey olarak egemen arasında çıkarların ve görüşlerin özdeşliği vardır."* Bu tür bir hükümet sistemi, onun iddiasına göre demokrasidir ve ona rehberlik eden ilke ise, halk egemenliği olacaktır. Bu durum, Rousseau'nun bir "kardeşlik filozofu" olarak kabul edilmesi gerektiğini (750) düşündürtmektedir.

Rousseau'nun belirttiğine göre, toplum sözleşmesiyle olan kısaca şudur: Bireyler, bütün doğal hak ve özgürlüklerini topluluğa devrederler, ne var ki, karşılığında, devrettiklerinden daha fazlasını ve daha anlamlı olanını, yani siyasal özgürlüklerle sosyal eşitliği elde ederler; bireyler yurttaş hâline gelir ve sözleşmenin de sorumlusu olurlar. Tanilli'ye göre, Rousseau'nun sözleşme teorisi, sözleşme bir gün ihlal edildiğinde bireylerin, doğal hak ve özgürlüklerine dönebileceklerini de içerir (751).

"Siyasal otoriteyi kabul ettiği hâlde, birey nasıl özgür ve otonom kalır?" sorusunu esas alan Rousseau'nun bu konudaki çözümü farklılık arz eder. Diğer sözleşmeci filozoflardan Hobbes'un bireyleri, güvenliği artırmak için bütün güçlerini egemene devreder, Locke'un bireyleri başkalarını daha iyi korumak için haklarının bir kısmından vazgeçerken, Rousseau'nun bireyleri, bireysel otonomilerini güçlendirmek için bütün haklarından vazgeçerler (752). Bu açıdan, toplum sözleşmesi Rousseau'ya göre şöyle özetlenebilir : *"Her birimiz, bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü, bir arada, genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz"* (753). Bu anda, sözleşmeye katılanların kişisel varlığı yerine, bu sözleşme ile manevî ve kollektif bir bütün oluşturulur. Bu kollektif bütün, birliğini, kişiliğini, hayatını ve iradesini de bu sözleşmeden alır. Bu kollektif kişilik, devlettir, egemendir (754).

---

(750) Jeremy JENNINGS : "Rousseau, Social Contract and the Modern Leviathan", The Social Contracts From Hobbes to Rawls, 121.
(751) Server TANİLLİ : a.g.m., 12.
(752) Norman E. BOWIE and Robert L. SIMON: a.g.e., 124.
(753) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 25–26.
(754) Ayferi GÖZE : a.g.e., 202.

Burada Rousseau, sivil toplumda *genel irade* kavramını yeniden gündeme getirir ve siyasal düzeni onun üzerine inşa eder. Rousseau'nun toplum anlayışı da bu genel irade bağlamında oluşur. Rousseau, toplumla herhangi bir "birlik" veya "topluluk" arasında iki fark görür. Birincisi, ona göre toplum, "ortak iyi"yi amaçlayan "genel irade"yi paylaşır. İkincisi, bir "toplum"un üyeleri, ona bağlı olmaya dayanmaları anlamında "genel irade"yi paylaşırlar. Her biri, aynı zamanda bu sebeple, her birinin genel iradeye bağlılığını, onun diğer bütün bağlılıklarından üstün gelmesini sağlayan "zımnî bir bağlılık"ı üstlenir. Sonuç, her bir üyenin, diğer her bir üyeden genel iradeye uymayanların diğerleri tarafından itaat ettirileceğini kabul etmesiyle, otoritenin topluma devredilmesidir (755). Rousseau'nun ünlü ifadeleriyle, yeri geldiğinde **"özgür olmaya zorlama"** devreye girecektir. Çünkü yurttaşlar ancak, bireylerin iradelerinin ortak iyiyi amçalayan bir uzantısı olan genel iradenin korunmasına ve yüceltilmesine uygun olarak davranırlarsa kendilerine itaat etmiş olacaklarına göre, genel iradeye aykırı hareket ettiklerinde, onlar, kendi bencil arzu ve isteklerine göre hareket ediyorlar demektir. Bu anlamda onlar, Roussseau'ya göre, ahlâkî açıdan özgür değildirler, kendi tutku ve arzularının kölesidirler. Yurttaşlar, ancak kendi yaptıkları yasalara, genel iradeye uygun olarak davrandıkları zaman ahlâkî açıdan özgür olurlar (756). Çünkü sivil birlik, dünyadaki en gönüllü birliktir Rousseau'ya göre. Zira her birey, özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak doğar, onun rızası olmadan, hangi bahaneyle olursa olsun, hiç kimse onu kendisine tâbi kılamaz (757).

Sözleşmenin bir parçası olmak istemeyerek topluma katılmayı reddedenler, katılmaya zorlanamazlar, fakat katılmaya karar verdiklerinde, kendilerinin hazırladıkları yasalara uymaya zorlanırlar. Çünkü Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesine dâhil olduğum zaman, diğerleriyle eşit biçimde yapılmasına katıldığım yasalara bağlı olmayı kabul ediyorum (758) demektir.

---

(755) Arthur RIPSTEIN : "Universal and General Wills, Hegel and Rousseau", Political Theory, 22, 3 (August 1994), 447–448.
(756) Vicente MEDINA : a.g.e., 55.
(757) Patrick RILEY : a.g.e., 104.
(758) Ayşe SİNİRLİOĞLU : a.g.e., 168.

Her bir bireyin insan olarak sahip olabileceği özel iradesinin genel iradeye aykırı olamayacağını savunan Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesinin boş laftan ibaret olmaması için, bütün diğer bağlantıları pekiştiren şu bağlantıyı da içermesi gerekir:

> *"Kim genel iradeyi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk, onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır, demektir. Çünkü bu koşul, her yurttaşı yurda mal etmekle, onu her çeşit kişisel bağlılıktan korur, toplum bağlılıklarını yalnız o haklı kılar. Bu koşul olmazsa, bütün bu bağlılıklar anlamsız, zorbaca olur ve büyük kötülüklere yol açar"* (759).

Sözleşmeye dâhil olmakla her katılımcı, bütün haklarını topluca topluma devreder. Bu bütünün egemenliği tamdır ve uyrukla ilgili hiçbir kısıtlama ve şart koşmaya tâbi değildir. Bundan dolayı, bireyin devlet tarafından ihlal edilemeyecek haklara sahip olduğunu ileri sürmek, devletin bireyle ilişkisini yanlış anlamak demektir ve egemenliğin doğasının kavranamamış olduğunun göstergesidir. Çünkü birey, parçasını oluşturduğu insan vücudundaki bir organ gibi, devletle bütünleşmiş bir parça olduğu için, mantıksal olarak devletin bir parçası olarak, üyesi olduğu bütün bedene karşı bir hak sahibi olduğu söylenemez (760). Rousseau'nun toplum sözleşmesinde neden herkesin bütün haklarını topluma devrettiğinin açıklaması da verilir. Eğer bütün bireyler toplum sözleşmesinin dayattığı görevlere eşit olarak bağlıysalar ve eğer verdikleri haklardan eşit olarak hoşnutsalar, her bir birey, başkaları tarafından sömürülme korkusu yaşamadan toplum hayatından faydalanır. Bunun sonucu olarak, kişisel çıkarın kamusal çıkara bağımlı olduğu (761) ortaya çıkmış olur.

Rousseau, burada görünürdeki özgürlük ile ahlâkî özgürlük arasında bir ayrım yapar. Genel iradeye itaat etmek, bireyin "ahlaki" özgürlüğünün bir ifadesidir ve eğer birey itaati reddederse, itaate zorlanmalıdır. Bu, onun özgür olmaya zorlanacağından başka bir anlam taşımaz. Uygar insanın ahlâkî özgürlüğü, yapılmasına siyasî yapının bir mensubu olarak yardımcı olduğu

---

(759) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 29.
(760) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 85.
(761) Lary ARNHART : a.g.e., 281.

yasalara itaatten ibarettir. Kapsam ve kaynağı bakımından bu yasalar geneldir. Rousseau'da insanın özgür olmaya zorlanabilir; çünkü, insanın özgürlüğü, onun ne olduğunu düşündüğü değil, fakat ne olması gerektiğini düşündüğüdür. Bu yoldaki aşırı formülasyon, modern devlet tapınıcıları tarafından kolayca kullanılacaktır (762) ve kullanılmıştır da. Çünkü Rousseau köleliği, başka birisinin iradesine bağlı olmak olarak tanımlar. Kendisi de dâhil olmak üzere kendini tümüyle tüm topluma devretme, kölelik değildir, çünkü kendini bütüne veren her bir kişi, aslında hiç kimseye vermemektedir. Bir efendi yoktur ve her birinin diğerleri üzerinde elde ettiği hak karşılıklıdır. Herkes, "kaybettiğine denk ve sahip olduğunu koruyacağından daha fazla da güç" kazanır. Başka birisinin iradesine tâbi olmak ise savunulamaz, çünkü başka biri yanılabilirdir, oysa yanılmaz olana bağlı olmak ahlakî bir görevdir (763). Yanılmaz olan ise genel iradedir.

Siyasal felsefesi bir birlik felsefesi olan Rousseau'nun (764), bireylerin nasıl kollektif bir birlik oluşturacakları sorununa çözümü, bir ölçüde farklı olmakla birlikte, Hobbes'unkine benzerdir. Rousseau, birlik ilkesi olmaksızın birleşen grubu, bir "birleşme" değil, bir "toplanma" olarak kabul eder. Oysa Hobbes, toplumu ve egemeni oluşturanların yaptıkları bir sözleşmeyle, kollektif bir birleşmeyi önermişti. Rousseau da aynı yöntemi izler, fakat onun için toplum ve egemen, farklı rolleri olan aynı şeydir. Sözleşme kuramları genellikle egemenliği bir kişiye veya topluluğa devrettiği halde, Rousseau'da durum farklıdır. Egemenlik, ancak halkta kaldığı sürece meşrudur. Böylece egemen, yurttaşların kendileriyle özdeş hâle gelmektedir (765). Yani yurttaşlar, aynı zamanda egemendir.

Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nın genel irade kuramını içermesi, çeşitli çelişkiler içermektedir. Sabine, doğal insan eleştirisi göz önüne alındığında, hem anlamsız hem de yanıltıcı olduğu için, Rousseau'nun sözleşme düşüncesinden kaçınılması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, Rousseau'nun genel irade deyimini kullanması, bu deyimin halka hitap edişini

(762) William EBENSTEIN : a.g.e., 256.
(763) Kennedy F. ROCHE: a.g.e., 66–67.
(764) Catherine LARRERE : "Jean Jacques Rousseau...", 733.
(765) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 177.

beğenmiş olmasındandır. Rousseau'nun genel iradeyi içeren sözleşme teorisinde Sabine, iki temel eksik görür. İlk olarak, Rousseau'nun sözleşmesinin, hükümetin hakları ve güçleri ile hiçbir ilgisi yoktur; zira hükümet yalnızca halkın aracı olup, sözleşme konusu olamayacak derecede bağımsız iktidardan yoksundur. İkinci olarak, toplumu ortaya çıkaran varsayımsal sözleşmenin, gerçek anlamda sözleşmeyle uzaktan bile bir benzerliği yoktur; çünkü, bireylerin hak ve özgürlüklerinin, bu bireyler bir grubun üyeleri olmadan, hiçbir varlığı yoktur (766). Çünkü Rousseau'ya göre "toplum düzeni, diğer bütün diğer hakların temeli olan kutsal bir haktır" (767). Hakların temeli toplumsal düzense, o zaman bireyler sözleşme yapmadan önce hiçbir hak sahibi değildirler demektir.

2. Genel İrade Kuramı ve Elitizm

Genel İrade

Doğru ve haklı olarak Rousseau'yla, daha az olmak üzere de Diderot ve Montesqiueu ile özdeşleşen genel irade terimi, aslında, temel amacı siyasal olmayan bir fikir olarak 17. yüzyılda oluşturulmuştu. Gerçekte genel irade terimi, bu döneme ait teolojik bir terimdir ve kimin Tanrı'nın ihsanıyla kurtuluşa ereceği, kimin de cehenneme gönderileceğiyle ilgili bir irade türüne gönderme yapar. Özel olarak, Arnauld, Pascal, Malebranche gibi dönemin büyük Agustinusçularının araştırmaya koyulduğu, Tanrı'nın herkesi kurtaracak genel bir iradeye mi, yoksa yalnızca seçilmişleri kurtaracak cüz'i bir iradeye mi sahip olduğu tartışması, genel irade kavramının önemli kaynaklarından biridir. Fakat Montesqiueu'yu izleyen Rousseau, terime nerdeyse tamamen seküler bir biçim vermiştir (768).

Rousseau'nun siyasal felsefesinde önemli bir yer işgal eden bu "genel irade" kavramını felsefî anlamda ilk kullanan, tanınmış yazar Papaz Malebranche'dir. Descartes'ın takipçisi olan Malebranche, İlk çalışmasında, görünen dünyadaki bütün yasaları hesaba katarak Tanrı'nın genel

(766) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 277.
(767) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 14.
(768) Patrick RILEY : a.g.e., 109, 244, 50dn.

iradesinden bahsetmişti. Ona göre, doğal dünyadaki sebep ve sonuç, sadece kendi kendini ortaya koyan Tanrı'nın genel iradesidir (769). Rousseau'da ise, genel irade, halk egemenliği kavramına bir ön hazırlıktır. Bu da, siyasal organizmayı oluşturan seçmenlerin halkın yararını ya da genelin yararını tanımlamak üzere kullanılır (770). Genel irade kavramını Rousseau'dan önce kullanan başka bir düşünür, Diderot'dur. Diderot'dan farklı olarak Rousseau'da genel irade, bir türün üyesi olarak her bireyde doğuştan var olan bir özellik değildir. İlke olarak ne evrenseldir ne de doğuştandır, o daha çok, yalnızca toplum içinde yasalara göre hüküm verme ve hissetmeyle gelişen, dayanışma, ortak duygu veya diğergamlık olarak adlandırabileceğimiz bir potansiyeldir (771). Dahası, Rousseau için genel irade, bireylerin isteklerinin toplamı değil, bireylerin tüm toplum için en iyinin ne olduğuyla ilgili bireylerin kanaatleridir (772). Bunun için "irade"nin önemi, Rousseau için sadece toplumsal bir nitelik değil, aynı zamanda psikolojik bir özellik taşır. Çünkü Rousseau, insanların gruplar içinde yalnız olduklarından farklı davrandıklarını fark etmişti, fakat bireylerin eğilimlerini tam olarak bilmeden de toplum anlaşılamaz. Bu durumda genel irade, her bir kişinin manevî yaşamının hayatî bir parçası olan ve yalnızca kollektif olarak ifade edilebilen bir şeydir (773). En genel anlamıyla genel irade, "ortak iyinin artırılması amacıdır. Üyeleriyle birlikte ortak iyinin artırılmasını amaçladığı sürece toplum, genel iradeyi ifade eder" (774). Rousseau'ya göre, "iradeyi genel yapan, oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır" (775). Toplum sözleşmesinin şartlarına göre Genel İrade olarak bilinen ilke, Devletin Yasası olarak kurulur. Bütün meşru hükümetler de yasaya dayandığı için, Rousseau'nun kullandığı Genel İrade'yi tanımlamak çok önemli bir hâle gelmektedir.

---

(769) Judith N. SHKLAR : "General Will", Dictionary of the History of Ideas, Volume II, 275. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-33)
(770) Robert WOKLER : "Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", 173.
(771) James MILLER : a.g.e., 62.
(772) Zev M. TRACHTHENBERG : a.g.e., 9.
(773) Judith H. SHKLAR : "General Will", 276.
(774) Gopal SREENIVASAN : "What is the General Will", The Philosophical Review, 109, 4 (October 2000), 547.
(775) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 42.

Antik içiçelik ve modern gönüllülük (voluntarizm) olmak üzere iki önemli siyasal geleneğin karışımı yolunda bir girişim olan genel iradenin (776) arkasında yatan varsayım, toplumu oluşturan bireylerin özel çıkarlarından ve isteklerinden bağımsız objektif bir ortak iyinin var olduğudur (777). Bir ideal olarak genel irade, özgeci (diğergamcı) güdülere bir standart ve genellikle kendi çıkarının ötesiyle ilgilenmek istemeyen bencil insanların yanılabilirliği karşısındaki ortak amaçları belirler. Bu açıdan, genel irade, matematiksel bir formülasyona sahiptir : *"Aynı iradelerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, farkların toplamı olarak genel irade elde kalır"* (778). Bu iradenin genelliğini belirleyen şey, farklı bireylerin her zaman sahip oldukları olağan ilgilerin ortalaması değildir, daha çok, ortak çıkarların özü olan ve herkes tarafından paylaşılan bu ilgilerin toplamıdır (779).

Rousseau, egemenliğin sahibi olarak halkı görmektedir. Ona göre egemenliğin kaynağı ve sahibi halktır. Yani egemenlik, tek bir zümrenin veya kişinin tekelinde değildir. Ancak, egemenliğin kullanılması noktasında Rousseau, genel irade kavramına başvurur (780). Halk, yalnızca genel iradeye aktif bir şekilde katıldığı oranda egemendir (781). Rousseau'nun siyasal felsefesinin anahtar kavramı, bunun için, "genel irade" kavramı olmaktadır. Rousseau'nun önde gelen düşüncelerinden olan genel irade kuramı, ilk olarak onun *Politik Ekonomi Üzerine Konuşma*'sında görünür (782). Burada Rousseau, Hobbes gibi yaparak, önce siyasal yapıyı politik bir beden, bir organizma olarak anlatır. Politik beden (body politic), Rousseau'ya göre, tek başına yaşayan, insana benzeyen bir bedendir. Egemen güç, başı, yasalar ve gelenekler, sinirlerin kaynağı ve anlama merkezi olan beyni, yönetici ve yargıçlar organları, yurttaşlar bu makinenin yaşamasını, hareket etmesini ve çalışmasını sağlayan bedeni ve üyelerini... vs temsil ederler. Bu

---

(776) Patrick RILEY : a.g.e., 99.
(777) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 181.
(778) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 39.
(779) James MILLER: a.g.e., 62.
(780) Fikri GÜL: Jean Jacques Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı", Felsefe Dünyası, 37 (2003), 182.
(781) David HELD : a.g.e., 30.
(782) Frederick COPLESTON: Aydınlanma, 68.

politik beden, aynı zamanda iradesi olan manevî bir varlıktır ki bu, her zaman bütünün ve her bir parçanın refahı ve korunması eğiliminde olan, devletin bütün üyeleri için çıkarılan, üyelerin birbirleriyle ilişkilerinde kimin haklı kimin haksız olduğunu gösteren yasaların kaynağı olan genel iradedir (783). Böylece, genel iradenin fonksiyonları belirtilmiş olmaktadır. Genel irade, topluluğun üyeleriyle aynı amaç ve çıkarlara tekabül etmeyen kollektif bir bütündür. Rousseau'ya göre,

> *"Eğer devlet, hayatı üyelerinin birleşmesine bağlı olan bir ahlakî (manevî) kişi ise ve eğer endişelerinin en önemlisi kendisini koruması ise, o zaman devletin, bütüne en yararlı olacak şekilde her parçayı harekete getirmek ve düzenlemek için evrensel ve zorlayıcı bir gücü olması gerekir"* (784).

Sözleşme yapıldıktan sonra yurttaşın her türlü kişisel ya da yönetsel bağdan kurtulmasının yolu, herkesin ve her şeyin genel iradeye tâbi olmasıdır. Toplum sözleşmesi, sözleşmeye katılan herkesin, bütün haklarıyla birlikte topluma katılıp kendisine yabancılaşmasını ya da özünde yetkin biçimde kendi kendisine yeten ve yalnız yaşayabilecek olan bireylerin, hayatlarını ve varlıklarını toplumdan aldıkları daha büyük bir bütünün bir parçası haline dönüştürülmesini gerektirir. Toplum içinde daha önceki kadar özgür kalabilmek için, insanın bütünüyle "kollektifleştirilmesi" ya da "gerçek doğasından uzaklaştırılmış" olması gerekir (785). Bundan sonra, bireylerin özgürlük, eşitlik ve mülkiyet türünden hakları, aslında yurttaşların haklarıdır. Oysa doğal hukuk, bu hakları insanın hakları varsayar. Bu haklar sözleşmeyle devredildiği için, Rousseau topluluk haklarının her zaman öncelikli olduğunu belirtir. Bireyin kendi malı üzerindeki hakkı bile, topluluğun bütün her şey üzerindeki hakkına göre her zaman ikinci derecededir (786). Bu çerçevede Rousseau, sözleşmeden sonra insan-yurttaş ikilemini kurar ve bütün hakların yurttaşa ait haklar olduğunu belirtir:

---

(783) Jean Jacques ROUSSEAU : "A Discourse on Political Economy", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971), 1.
(784) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarih–2, 279.
(785) Leo STRAUSS : Tabi Hak ve Tarih..., 314.
(786) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarih–2, 279.

"Ya doğayı ya da toplumu yenmek zorunda olduğumuz için, insan ile yurttaş arasında bir seçim yapmanız gerekir, aynı anda hem onu hem onu yetiştiremezsiniz" (787).

diyen Rousseau, yurttaş olmayı da genel iradeye bağlar. Yasaların ve hükümet uygulamalarının tek meşru kaynağı, toplum adına davranan genel iradedir (788). Yalnızca genel irade, devletin güçlerini, devletin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine uygun olarak yönetebilir. Toplumsal bağı kuran şey de, birbirinden farklı çıkarlar arasındaki ortak şey olan genel iradedir. Yani toplumu birbirine bağlayan şey, halk oyunun yürütülmesi demek olan egemenliğe sahip olan genel iradedir ve kollektif bir varlık olan egemen varlık, başkasına devredilemez ve temsil edilemez. İktidar devredilebilir ama irade devredilemez (789).

Bireylerin özel çıkarlarından ya da bireylerin isteklerinin oluşturduğu toplumdan farklı objektif bir ortak iyinin var olduğu varsayımına dayanan genel irade, en basit düzeyde, herhangi bir kollektif bütünün varlığını belirleyen ve sürdüren şey demektir. Bir kollektivite, asgarî düzeyde, insanlar kendini o bütünün üyeleri olarak kabul ettikleri sürece var olur. Eğer genel irade tümüyle ortadan kalkarsa, toplum da tümüyle yok olur. Bu durum, Rousseau'nun siyasal partilere ya da informel (resmî olmayan) organizasyonlara izin verirken endişe duymasının da nedenini gösterir (790). Çünkü genel irade her zaman kamu yararına yöneliktir ve her zaman haklıdır (791). Oysa diğer bireysel veya kollektif iradeler, ya bir kişinin ya da bir grubun "özel" çıkarlarına yöneliktir. Rousseau, böylece bireyi bütüne, bütünü de bireye bağlar. Rousseau'nun bireyi bütüne bağlamaktaki amacı, Hobbes'u andırır biçimde, kişinin, onu başkalarıyla çelişki ve rekabet içinde bırakan, dar, kişisel ve tamamen kendini ilgilendiren amaçlarını aşmasının ancak bu yolla mümkün olduğunu düşünmesidir. İnsanların kişisel çıkarlarını böyle anlamamaları, kendi çıkarlarının diğerlerininkine bağlı olduğunu görmekle

---

(787) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 65.
(788) Donald G. TANNENBAUM and David SCHULTZ : a.g.e., 190.
(789) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 35.
(790) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 182.
(791) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 39.

yetinmeyip, bunu, aile ve dostluk ilişkisine benzer bir ilişkiyle derinden hissetmeleri gerekir ki, başkalarını gözetmeden kendine çıkar sağlamayı gerçekten istemesinler (792). Bu durumda genel irade, ortak iyinin artırılması amacıdır ve toplum ve aynı şekilde toplumun tek tek bireyleri, ortak iyinin artırılmasını amaçladığı sürece de, genel iradeyi ifade ederler (793). Fakat, genel iradenin nasıl oluştuğu sorunu, incelenmesi gereken bir konudur.

Rousseau'ya göre, sözleşme bir kere yapıldıktan sonra, genel iradenin oluşması için oybirliğine artık gerek yoktur. Rousseau'da asıl sorun, buradan itibaren başlamaktadır. Genel irade nasıl belirlenecektir? Rousseau, bunun, çoğunluğun kararının içinde yer aldığını belirtir. Kurucu sözleşmenin dışında en büyük sayıda olanın kararı, her zaman diğerlerini yükümlü tutar (794). Yine de genel irade, bir icraat ya da karar hakkında aynı fikri paylaşsalar bile, toplum sözleşmesine imza atan her bir bireyin iradelerinin toplamı değildir. Aynı şekilde "genel irade", oranı ne olursa olsun, bir çoğunluk kararı da değildir. İradeyi genel yapan şey, oyların sayısından ziyade, bu oyları birleştiren ortak menfaattir (795). Nihaî olarak Rousseau'da genel irade, matematiksel bir gerçek veya Platoncu bir idea gibi, algılansa da algılanmasa da nesnel varlığı olan gerçekliktir. Yine de onun, insan zihni tarafından keşfedilmesi gerekir. Fakat onun keşfedilmesinden sonra, insan zihni onu kabul etmeyip reddedemez. Bu açıdan genel irade, aynı zamanda hem bizim içimizde hem de dışımızdadır (796). Rousseau, bu noktada genel irade ile tüm bencil ve özel çıkarların arasındaki farkı ısrarla vurgular. Rousseau'ya göre :

> *"Herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğu zaman bir ayrılık vardır. Genel irade, yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise, özel çıkarları gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir. Ama bu aynı iradelerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak, genel irade kalır elde"* (797).

---

(792) N. J. H. DENT : a.g.e., 146-147.
(793) Gopal SREENİVASAN : a.g.m., 547.
(794) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 81-82.
(795) David THOMSON : a.g.m., 117.
(796) J. L. TALMON :a.g.e., 41.
(797) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 39.

Genel irade, bütün bireylerin iradelerinin basit bir toplamı değildir ve çoğunluğun iradesi şeklinde kabul edilemez. Akla uygunluk çoğunluğa egemen olmadıkça, itaat yükümlülüğü ortaya çıkmaz, aksi takdirde, itaat zorla olmuş olur. Bu durumda genel irade, bireyin kendisini de içeren genelin refah ve iyiliğine yönelik olmalıdır. Bu genel irade, her bireyde yaşar, fakat onu uyandırmak gerekir, bu da ancak eğitimle olur. Bu nedenle eğitimin amacı, genelin refah için özel çıkarlara yönelik eğilimlere hâkim olmaktır (798).

Bu nedenle, Arendt'e göre genel irade, genel çıkarın, bir bütün olarak halkın veya ulusunun genel çıkarının telaffuz edilmesidir. Arendt bu konuyla ilgili şu savda bulunur:

> *"Rousseau'nun kurgulamasına göre, bir ulusun tek bir insanmış gibi ayağa kalkması için, mutlaka sınırlarını tehdit eden bir dış düşman gerekmez; her yurttaş, kendi içinde ortak düşmanı ve mevcudiyeti ortak düşman tarafından sağlanan genel iradeyi taşıdıkça ulusun birliği güvence altına alınacaktır. Ortak düşman, tekil çıkar veya her kişinin tekil iradesidir"* (799).

Rousseau'da genel irade herkesi kapsar. Montesqiueu'dan farklı olarak Rousseau, modern Avrupa'da yaygın olan aristokratik sivil özgürlüğü reddeder. Ona göre, sadece antik dönemdeki yurttaşlık ruhu, genel iradeyi sürdürebilir (800). Devletle aile arasında ayrım yapan Rousseau, devletin, bir iradesi olan manevî bir varlık olduğunu söyler. Bu irade, her zaman, bütünün ve her bir parçanın korunmasına yönelik olduğu gibi, yasaların da kaynağıdır. Devletin tüm üyeleri için, birbirleriyle ve devletle ilişkilerinde haklı ya da haksız olmanın kuralını bu irade oluşturur. Örneğin, Spartalı çocukların, kıt öğünlerini tamamlamak için çaldıkları zaman, ahlâkî açıdan, hırsızlıkla suçlu olduklarını söylemek boşunadır. Çünkü, onlar, Sparta devletinin genel iradesi

---

(798) Ernest Von ASTER: Fransız İhtilali'nin Siyasi ve İçtimai Fikirleri, Çev. Nermi UYGUR, Yayına Haz. Şennur ŞENEL (Ankara, 2003), 32.

(799) Hasan Bülent KAHRAMAN : "Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme", Toplum ve Bilim, 93 (Yaz 2002), 64.

(800) Judith N. SHKLAR: Dictionary of the History of Ideas, Volume 2, 276. (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-33)

ile uyum içinde davranıyorlardı ve bu, onlar için haklı ve haksızın, doğru ve yanlışın tek ölçüsüydü (801).

Rousseau, "genel irade" ile "herkesin iradesi" arasında çoğunlukla çok büyük fark olduğu konusunda hep ısrarlıdır (802). Hepsi bir konuda birleşmiş olsa bile halkın çoğunluğu, yanlış karar vermiş olabilir. Bununla birlikte, çoğunluğun yanılabilir olması, onların kararının tümüyle geçersiz olduğu anlamına gelmez. Rousseau için yurttaş çoğunluğunun kararı, doğrunun ne olduğunu tanımlamazsa da, siyasal doğrunun gerçekleşmesi için sadece bir araçtır. Bunun için Rousseau'nun genel iradesi, "aşkın" bir nitelik taşır. Oluşturulan değil, keşfedilen bir genel iradedir bu. En basit düzeyde genel irade, kollektif bedenin varlığını belirler ve sürdürür. Bu yönüyle Rousseau'nun genel iradesinin, yapay siyasal bedenin ruhu olarak tanımlanmış olan Hobbes'un egemeniyle özdeş olduğu anlaşılmaktadır. Rousseau'ya göre, eğer genel irade tümüyle yok olursa, toplum da ortadan kalkar. Onun içinde, yalnızca devlet değil, bütün kollektiviteler kendi iradelerine sahip olduğu için, Rousseau, siyasal partilere ve diğer gayri resmî organizasyonlara siyasal rol verme konusunda endişe duyar. Diğer kollektivitelere bağlı olmak, devlete bağlı olmaktan daha güçlü olabileceği için (803), genel irade bundan zarar görebilir, daha doğrusu, onun gerçeklik kazanmasına engel olabilir. Stankiewicz'e göre, eğer genel irade ile özel irade arasında ayrım yapılır ve herkesin iradesi demek olan özel iradelerin toplamının genel iradeyla aynı olmadığı kabul edilirse, totaliteryanizmin bir türüne kapı açılmış olur, çünkü, iyi, eğitimin rehberliği altında, emirle ya da zihin ve vicdan manipülasyonlarıyla dayatılmaktadır (804).

a) Egemen

Rousseau, bir egemenlik kuramcısıdır. O, egemenliğin halkta olduğu ve halk tarafından kullanıldığı demokratik bir devlet tasarlar. Ona göre

---

(801) Frederick COPLESTON: Aydınlanma, 78.
(802) David THOMSON : a.g.m., 118.
(803) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 182.
(804) W. J. STANKIEWICZ: a.g.e., 27-28.

egemenlik, genel iradenin kullanılmasıdır (805). Rousseau, bu noktada Montesquieu'nun ölçülü otorite kavramından ayrılır ve var olan bir gerçekliği anlatmak yerine, meşru bir devlet teorisi geliştirmek ister (806). Rousseau için egemenlik, yasaya bağlılık ve yasaya uygunlukla eşdeğerli kavramlardır (807). Rousseau'nun genel irade kavramı, her bir bireyin bütün haklarını topluma devretmesiyle birlikte, egemenliğin bölünemeyeceği ve sınırlanamayacağı anlayışı ile doludur. Roussea'nun klasik egemenlik kuramcılardan farklı yanı, bu egemenin, sürekli olarak bir kişiyle özdeşleşmesini reddetmesi ve böylece, en önemlisi, egemenliğin, siyasal organı oluşturan bütün yurttaşların gerçek iradesi olarak yeniden tanımlanmasına bir yol açmasıdır. Bu doğrultuda, Rousseau'yla birlikte, Fransız geleneğindeki mutlak monarşi düşüncesi, radikal bir şekilde, mutlak halk egemenliğinin demokratik bir alternatifi hâline dönüşmüştür (808).

Platon ve diğer antik düşünürler gibi, Rousseau da, düşünce üretebilen "bilge azınlık"la, bunu yapamayanlar arasındaki farkın ortadan kaldırılamaz olduğuna inanır (809). Sıradan insanlara güvensizliği neredeyse had safhadadır Rousseau'nun. Ömeğin, ona göre, bilim bile sıradan insanlar için kötü ve tehlikelidir. Ancak Bacon, Descartes, Newton gibi insan ırkının öğretmenleri, hükümdarların onurlandırmalarına mazhar olmalı ve insanları aydınlatarak onlara mutluluk sağlamalıdır. Oysa bilim, halkın erdemleriyle değil, sadece, içinde kendisini de saydığı belirli "büyük zihinler"in erdemleriyle uyumludur (810).

Rousseau'nun egemeni, temelde, doğadaki uyumlu düzenle aynı olan genel iradenin cisimleşmiş hâlidir (811). Bunun için Rousseau'nun egemeni, egemenliğini temsil yoluyla elde etmek veya sürdürmek zorunda değildir. Ona göre, egemenliği elinde bulunduran tek bir kişi, grup ya da azınlık, eğer

---

(805) Ayferi GÖZE : a.g.e., 202.
(806) Olivier BEAUD : "Egemenlik", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Çev. İsmail YERGUZ, 276.
(807) Catherine LARRERE : "Jean Jacques Rousseau, 1712–1718", Çev. Emel ERGUN, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 729.
(808) Jeremy JENNINGS: a.g.m, 117.
(809) Clifford ORWIN : "Rousseau's Socratism", The Journal of Politics, 60, 1 (February 1998), 176.
(810) Leo STRAUSS : "On the Intention of Rousseau", Hobbes and Rousseau, 262–265.
(811) J. L. TALMON : a.g.e., 43.

toplumu, toplumsal yarar yönünde yönetiyorsa, genel iradeyi temsil ediyor demektir (812). Öyleyse egemen, seçkin niteliklere sahip olmalı ve insanların yararına olacak kararları tek başına alarak uygulayabilmelidir. Bu özelliklere sahip olan kişi Rousseau'da yasa koyucu olarak adlandırılır.

b) Yasa Koyucu

İlk günah anlayışını reddeden ve insanın doğuştan masum olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, insanların bu masumiyeti, toplum içinde kaybolur. Sivil topluma girmekle insanlar, var olan toplum tarafından bozulmuşlardır, diğer bir ifadeyle, insanın, özgürlük, eşitlik ve merhamet yanlısı doğası değişmiştir. Çünkü var olan toplum, insanların bencilliği üzerine kurulmuştur. İnsanın bu masumiyetini koruması, ancak topluma girmediği bir ortamda mümkün olabilirdi ki, bunun örneği, Rousseau'ya göre, Robinson Crusoue'dur. Rousseau, topluma girmeden kendi kendine yeten ve diğer insanlara muhtaç olmadığı için, doğası bozulmadan bağımsız kalan kişinin örneği olarak Robinson Crusoue kitabının, Emile'in başucu kitabı olduğunu söyler (813). Fakat bu istisna dışında, toplum içinde bulunmayan insan var olmadığı için, Rousseau'nun da, sonunda Hobbes'taki kötü insan doğası konumuna geldiğini söylemek mümkündür. İnsan doğasının toplumda bozulması, yasa koyucunun konumunu anlama açısından bize yardımcı olacaktır. Çünkü, sivil toplumdaki insanların, yasa koyucunun yardımı olmadan, bozulmuş doğalarıyla, toplum sözleşmesinin yasalarını keşfetmeleri ve geliştirmeleri imkânsızdır (814).

Rousseau'ya göre sözleşmeye rıza göstermek, sivil topluma girişin yalnızca birinci adımıdır. Toplum sözleşmesiyle biz, politik organa (body politic) hayat ve varlık kazandırırız. Yasama yoluyla da, ona hareket ve irade veririz (815). Bu bir kere kurulduktan sonra, devlet, hukuk sistemiyle aktif hâle getirilmelidir. İnsanların toplum içinde özgür olabilmeleri için, doğa durumundaki otonomiden (özerklikten) farklı olarak, bu özgürlük, "bağımlılık"a

(812) Fikri GÜL : a.g.m., 189.
(813) Jean Jacques ROUSSEAU: Emile, 155.
(814) Ayşe SİNİRLİOĞLU: a.g.e., 191–192.
(815) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 47.

dönüşmelidir. Çünkü, toplum içinde herkes için özgürlük, ancak bu biçimde kurulabilir. Görünürdeki bu paradoksu da ancak "yasa" çözer (816). Fakat Rousseau'nun burada bir çelişkisi daha vardır. Bir yandan o, yasaların toplum üyeleri tarafından yapılması gerektiğini söyler : "Yasalara boyun eğen halk, onları koyan halkın kendisi olmalıdır" (817). Diğer yandan da, politik tecrübe arttıkça halk, ihtiyaçlarını karşılayacak bir hukuk sistemini tasarlamada yetersiz kalır. Henüz olgunlaşmamış bir toplumda her bir birey ekonomik hayata yalnız kendi faydası için katıldığı için, Rousseau'ya göre, olgunlaşmamış toplum, üyelerini kollektif olarak kendilerini düşünmeye hazırlayamaz ve onlar ekonomik ve coğrafî şartlarda kendilerinin ortak yararını belirleyemezler. Buna dayanarak Rousseau, "Kendisi için neyin hayırlı olduğunu binde bir fark ettiği için, çoğu kez ne istediğini bilmeyen kör kalabalık, böylesine büyük yasa koyma gibi güç bir işi kendi başına nasıl başarabilir ?" diye sorar ve bu çelişkiyi aşmak için ise, yasa koyucuyu devreye sokar. Yasa koyucu, insanların benimsemesi için bir dizi yasa çıkaran kutsal otoriteye yakın, olağanüstü bir insandır. Rousseau'nun yasa koyucuyu tanımlamaları bu nedenle yarı tanrısal nitelikleri andırmaktadır. Kendisinin de belirttiği gibi, insanlara yasalar vermek için tanrılar gerekir. İlahî ilhamlara sahip olan yasa koyucu, "insanların tüm tutkularını, onların deneyimine sahip olmaksızın görebilen üstün zekâya sahip bir kişidir ki, onun mutluluğu, bizden bağımsız olmasına rağmen o, bizimle meşgul olmaya hazırdır" (818).

İlk görevi halkın idrak eksikliğini telâfi etmek olan yasa koyucu figürüne başvurmasının, Rousseau'nun "entellektüel elitizm" anlayışının bir sonucu olduğu söylenmiştir. Buna göre, yasa koyucu figürü Rousseau'da, entellektüel kahramanlık anlayışının bir örneğidir. İnsanlar, kendileri için neyin iyi olduğunu keşfetme kapasitesine sahip değildirler, öyleyse, yasa koyucu, çıkarları için en iyi biçimde çalışacak yasaları kabul etmelerini temin edecek şekilde, onlara rehberlik eder. Onların da bu rehberliğe ihtiyacı vardır

---

(816) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 85.
(817) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 49–50.
(818) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 50.

(819). Rousseau'nun sözleşme sürecinde yer alanların hepsi, rehberliğe ihtiyaç duyarlar. Çünkü bireyler, iradeleriyle akılları uyumlu oluncaya kadar zorlanmalıdır. Bireysel rıza ile yasa koyucunun rehberliğinin birleşmesi, toplumsal beden içinde iradeyle idrakin birleşmesi sonucunu doğuracaktır.

Bu görüşünden dolayı Crocker, Rousseau'da yer alan, ideal toplum, fikir birliği hedefi ve halkın duygu ve düşüncelerini yönlendirme teknikleriyle birlikte yasa koyucu figürünün, onu, "rehberli demokrasi" (guided democracy) ya da "vesayetçi demokrasi" diye adlandırabileceğimiz demokrasi anlayışının öncüsü yaptığını söyler (820). Oysa, ne Rousseau'dan önceki Hobbes ve Locke gibi sözleşme kuramcıları, ne de Rousseau'nun takipçileri, eşit bireylerin rızasına dayalı bir teoride böyle otorite sahibi bir figüre başvurmuşlardır. Gerçekte, Rousseau yorumcuları, bu nedenle, açıklanmaya ihtiyaç duyan bir bilmeceyle (puzzle) karşı karşıyadırlar ve bazı yorumcular, Rousseau'nun yasa koyucusunu, onun en az başarılı portresi olarak kabul ederler (821).

Rousseau, yasa koyucu doktrinini, öncelikle Platon, Plutarch ve Machiavelli'den aldığı antik dünyadaki klasik yasa koyucu örneklere dayandırır (822). Bu kişilere örnek olarak da, Spartalı Lycurgos'u, Hz. Musa'yı, Hz. Muhammed'i, Cenevreli Calvin'i gösterir (823). Ancak, antik dönemdeki yasa koyucularla Rousseau'nun ideal yasa koyucusu arasındaki fark, tam olarak, gönüllü olmayan birleşik bir siyasal yapıya mükemmel bir biçim vermekle (antikite), insanları mükemmel siyasal biçimleri ister hâle getirmek (modern dönem) arasındaki farktır. Yani, antik yasa koyucular, en iyi rejimi kurarlarken, modern yasa koyucu, en iyi rejimi arzu eder hâle getirir (824).

---

(819) Zev M. TRACHTHENBERG : a.g.e., 239.
(820) Lester C. CROCKER : "Proponent of Guided Democracy", Jean Jacques Rousseau, Authoritarian Libertarian ?, 79.
(821) Christopher KELLY : "To Persuade Without Convincing: The Language of Rousseau's Legislator", American Journal of Political Science, 31, 2 (May 1987), 322.
(822) Zev M. TRACHTHENBERG : a.g.e., 129.
(823) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 153.
(824) Patrick RILEY: a.g.e., 115–116.

Rousseau'nun yasa koyucu tanımı, Platon'un *Yasalar*'da anlattığı yasa koyucu tanımıyla da büyük benzerlikler taşır. Platon, yasa koyucunun o günkü anlayışın tersine tanrı değil insan yasa koyucu olmak zorunda olduğunu belirttikten sonra, yasa koyucunun, yönetici olan gövde demek olduğunu ve yönetici olan gövdenin karakterinin, bütün sosyal ve politik düzene, rejime bağlı olduğunu belirtir (825). Yine Platon'a göre filozof kralın ilk ve en önemli görevi, devletin kurucusu ve yasa koyucusu olmasıdır (826). Rousseau'ya göre ise yasa koyucu ihtiyacı, öncelikle politik organ, yasaları belirlemek için onun bilgeliğine ihtiyaç duyduğu için ortaya çıkar. Yasa koyucunun birinci görevi, yasaları genel iradeye uygun hâle getirmek olduğuna göre, bunun yollarından biri, adalet yönetiminin yasalara uydurulmasıdır. Bu konuda da iki yanılmaz altın kural olduğunu söyler Rousseau. Birincisi, öngörülmeyen her özel durumda yasanın ruhunun karar vermesi gerektiğidir. Diğeri de, yasaların yetersiz olduğu her yerde, bütün yasaların dayanağı ve kaynağı olan genel iradeye başvurulması gerektiğidir. Bu durumda öngörülmeyen olaylarda, bütün ulus bir araya mı gelecektir? Kesinlikle hayır. Halkın kararı kesin olarak genel iradenin ifadesi olduğu için, büyük toplumlarda bu yöntem uygulanamaz (827). Halkın kendisi hep iyilik ister ama kendi başına iyiliğin nerede olduğunu her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur ama onu yöneten kafa her zaman aydın değildir. Bireyler iyiliği görürler ama onu istemezler. Halkın bunu görememesinin asıl nedeni, hiç kimsenin, her bir kimsenin iyiliği ile herkesin iyiliğinin nasıl olup da denk düşeceğini idrak edememesidir (828). Halk iyiyi istediği hâlde görmediğine göre, halkın yol gösterenlere, rehberlere ihtiyacı var demektir. Yasa koyucunun görevi, burada ortaya çıkar. Bireylerin iradesini aklına uydurmaya zorlar, halka da ne istediğini bilmesini öğretir. Bunun için yasa koyucu ihtiyacı her zaman vardır (829).

---

(825) Leo STRAUSS : Politika Felsefesi Nedir ?, 65.
(826) Karl POPPER : a.g.e., 144.
(827) Jean Jacques ROUSSEAU : "A Discourse on Political Economy", 4–5.
(828) N.J. H. DENT : a.g.e., 342.
(829) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 50.

Anlaşıldığı kadarıyla Rousseau'nun sözünü ettiği yasa koyucu, ya kurucu bir lider ya da eskiyi yeniden inşa eden bir restorasyoncudur. Uluslara uygun gelen en iyi toplum kurallarını bulup çıkardığı için, evrensel değil yerel bir özellik taşıyan Rousseau'nun yasa koyucusu, gündelik anlamıyla basit bir yasa yapıcı değildir (830), o, bir medeniyetin kahramanvari kurucusudur. Yasaları tanrılar yapmalı diyen Rousseau'ya göre büyük yasa koyucu, tek tek bireyleri sosyal varlıklara dönüştürecek tanrısal bir güce sahip olmalıdır.

Bu tür tanrısal yasa koyucu figürüne Aristotales'in *Politika*'sında ve Machiavelli'nin *Hükümdar*'ında da rastlarız. Eğer Max Weber'in kavramsallaştırmasıyla ifade etmek gerekirse, yasa koyucunun meşruluğu onun "karizmatik" otoritesine dayanır. (831) Rousseau'nun yasa koyucusu da karizmatiktir, çünkü Machiavelli'nin silahlı yasa koyucularının tersine, daha önce Stoacı Seneca'nın dile getirdiği yeni ulusun kurucusu ya da eskinin yenileyicisinin silahsız olması tercihini benimser (832). Yasa koyucu, Rousseau'ya göre, zora başvurmadan halkı sürükleyebilen ve "inandırmaksızın ikna edebilen" bir başka güç kullanır (833). Rousseau'nun bazı mektuplarında, örneğin, De Mirabeau'ya gönderdiği mektupta da kullandığı bu **"inandırmaksızın ikna etmek"** (834) deyimi, çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Rousseau'nun bu konudaki gerekçesi açıktır: Hiçbir güce sahip olmayan yasa koyucunun, planlarını topluma dayatması gerekmez. Halk, siyasal olarak tecrübesiz ve karmaşık şeyleri anlayamayacak kadar basit (unsophisitcated) olduğundan, medenî hayatın cazip yönlerini görmesi için, normal araçlarla ikna edilemez. Böyle yapmak için, insanların yasaların etkisi altında varacakları durumu önceden kavrayabilmeleri gerekir. Oysa:

> *"Genç bir ulusun sağlam politika ilkelerinin tadına varabilmesi ve devlet yararıyla ilgili ana kuralları uygulayabilmesi için: Etkinin etken duruma geçmesi; kurumun yaratacağı toplum ruhunun bu kurumunun kuruluşunu*

(830) Lary ARNHART : a.g.e., 282.
(831) Max WEBER: Sosyoloji Yazıları, 133–134.
(832) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 150-151.
(833) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 54.
(834) Jean Jacques ROUSSEAU : "Letter to M. Le Marquis De Mirabeau", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, 37.

yönetmesi; insanların da, yasaların etkisi altında varacakları duruma daha önceden varmaları gerekir. Böylece yasa koyucu, güce de akla da başvuramadığı için, zora başvurmadan halkı sürükleyebilen ve ***inandırmadan ikna edebilen*** *bir başka güç kullanmak zorundadır"* (835).

Rousseau'nun gerkçesi, görüldüğü gibi, halkın yetersizliğine dayanır. Oysa yasa koyucu yeterli olmanın ötesinde, neredeyse tanrısal bir figürdür. Zira, anlaşıldığı kadarıyla yasa koyucu, Tanrı adına konuşan ve bu sayede insanları vicdanen bağlayan, Tanrı kaynaklı hükümlerin devletin yasalarında da bulunabileceğini düşündürten, tanrısal bir otoritedir (836). Bunun için yasa koyucu istisnaî bir konumdadır, çünkü Rousseau'nun kurduğu toplumsal yapının tümü, onun süreci başlatmasına bağlıdır. Anayasa, egemenlik, özgürlük, demokrasi, hep yasa koyucunun halka iyi yasalar sunup sunmadığına bağlı olarak ayakta kalır ya da çöker. Dolayısıyla, yasaya atfedilen bu statü, yasa koyucuyu da tüm toplumsal yapının odağı haline getirir. Yasa ve yasa koyucu, insan-yurttaş çelişkisini aşmanın ve birliği geri getirmenin tek aracıdır (837).

c) İnsan ve Yurttaş

Rousseau'ya göre modern siyasetin eksiği, yeterince siyasal olmamasıdır. Modern siyaset, tam yapaylıkla siyasal hayatın toplumsallığı, doğallık ile siyaset öncesi yaşamın bağımsızlığı arasında bir uzlaşma yaratır ve böyle yaparak, modern insanın en büyük talihsizliklerine sebep olur ki bunlar, benliğin bölünmesi, özel irade ile ortak iyinin çatışması, ne bir hâlde ne de diğerinde bulunamama hâlidir (838). Doğal olanla gerçek olan arasındaki karşıtlıkta Rousseau, doğal olanı tercih etmişti. Sabine'e göre *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau'nun, Locke'a atfedilen ve toplumun değerinin, onun mensuplarına, özellikle bireyin mülk edinme ve kullanma hakkına ilişkin olarak sağladığı mutluluk ve tatmine bağlı olduğunu savunan bireycilik düşüncesinden kendini kurtarma çabasında en büyük rolü Platon

---

(835) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 53–54.
(836) N.J. H. DENT : a.g.e., 341.
(837) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 85.
(838) Patrick RILEY : a.g.e., 101.

oynamıştır (839). Temelde tarım ürünlerine dayalı bir ticaret toplumu sayılabilecek Atina'ya (840) karşı, askerî bir disiplin üzerine kurulu militarist yapıdaki Sparta'ya hayran olan Platon (841) gibi Sparta'ya hayran olan Rousseau, Sparta'nın sadeliğine, ahlâkına ve ortak iyi politikasına, yurttaşlık dinine, güzel sanatlar ve askerliğin ahlâkî amaçlar için kullanımına, aşırı bireyciliğinin ve özel çıkar anlayışının olmamasına, insanın, bir anlamda yaşamını ve varlığını borçlu olduğu "büyük bütünün bir parçası" olmasına (842) hayran kalmıştı. Rousseau'nun kafasındaki yurttaş modeli de bu çizgiyi takip ediyordu. Platon, devrinin demokratik Atina'sını eleştirirken, Rousseau, modern devlet sistemini ve Aydınlanma'yı eleştiriyordu. Rousseau da Platon gibi idealistti ve değişimin bozuculuğuna karşı onun gibi doğaya dönmeyi öneriyordu. Önerdiği devlet modeli Platon'un kitabının adını taşıyor (Republic – Cumhuriyet) ve dahası onun eğitim sistemini benimsiyordu.

Rousseaunun yurttaşı, kesinlikle doğal ve otantik değildir, çünkü tanımlandığı ve doğası değiştirildiği üzere, uzlaşım ve yapaylığın ürünüdür. Eğer ideal, bütünlük (integrity) terimiyle ifade edilirse, yurttaş ve doğal insanı, Rousseau'nun idealinin gerçekleşmesi olarak görmek zor değildir. Yurttaş, birliği ve ahlâkî erdemi birleştirdiği için, bütünleşmiş bir insandır. Doğal insan da, birliği ve ahlâkî masumiyetini birleştirdiği için, bütünleşmiş bir insandır (843). Bunun için, Rousseau'nun ideal insan modeli olarak görebileceğimiz Emile, hem insan hem de yurttaş niteliklerini taşımaktadır. Bir yandan o, ait olduğu kırsal toplumun gündelik hayatında komşuluğa önem verecek kadar insancıl duygulara sahipken, diğer yandan da, kendisinden istendiğinde kamusal görevleri yerine getirmeye hazır bir yurttaştır (844).

Rousseau, siyasal ve sosyal birliğin, Sparta ve Roma'da olduğu gibi, despotizm olmadan da mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre, bu kent devletlerinde despotluk olmadan gerçek yurttaşlar, kent devletinin ortak çıkarı

---

(839) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 270.
(840) Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 141.
(841) Paul CARTLEDGE : "To Die For ?", History Today (August 2002), 22.
(842) Patrick RILEY : a.g.e., 101.
(843) Ruth W. GRANT: "Integrity and Politics, An Alternative Reading of Rousseau", Political Theory, 22, 3 (August 1994), 415.
(844) Partice CANIVEZ : a.g.m., 408.

içinde birleşmişlerdi (845). Sözleşmeyle ortaya çıkan devlet içinde de insanlar yurttaşlara dönüştürülmelidir. Olan toplumu, olması gereken topluma dönüştürecek iki araç vardır: Eğitim ve din. Rousseau'ya göre her özgür eylemi ortaya çıkaran iki neden vardır: Birincisi, eylemi belirleyen irade olarak adlandırılan mânevî neden, ikincisi, eylemi yerine getiren güç olarak adlandırılan fiziksel güç (846). Rousseau, eğitim ve dini, bu aşamada, zor kullanma problemine bir çözüm olarak sunar. Rousseau, zor kullanmadan yasalara uymayı sağlamak için, zihinsel bir yeterliliğin gerekmediğini düşünür, onun yerine, bireylerin bağımsızlık duygularının azaltılmasını talep eder (847). Çünkü, Rousseau'nun öncelikli özgürlük kaygısı, kişisel özgürlük değil, siyasal özgürlüktür. Siyasal aidiyet duygusunun sürdürülmesi ve otonomi, kişisel özgürlükten daha önemlidir (848). Doğa durumundaki bilgisiz masum insandan farklı olarak Rousseau'nun yurttaşı, erdemi seçmeyi öğrenmek durumundadır, çünkü o, iyiyi sevmektedir. Doğal tutkularla ahlâkî rasyonellik arasındaki gerilimin sonuçları ortadan kalkmaz, fakat eğitim yoluyla hafifleştirilir. Rousseau'nun dediğigi gibi *"yurttaşlara iyi olun demek yetmez, onlara böyle olmalarını öğretmek gerekir"* (849).

(1) Eğitim

Yurttaşlık eğitiminin en önemli taraftarlarından biri, şüphesiz Rousseau'dur. Kamusal ve özel eğitimin birbirinden tamamen farklı olduğunu söylese de Rousseau, modernliğin tek bir yorumuna iki alternatif cevap sunar. Ona göre insan doğuştan iyidir, ama sonradan bencil ve rekabetçi olmuştur. Bu bozulmanın aracı, bu özellikleri cesaretlendirip ödüllendiren davranış kurallarının egemen olduğu bozulmuş toplumdur. İnsanların bu durumdan nasıl kurtulacağıyla ilgili bu noktada Rousseau, bir ikilemle karşı karşıyadır. Bozulmuş insanlarla erdemli bir toplum nasıl kurulacak ? Eğitim bu soruya cevap olarak ortaya çıkmış görünmektedir Rousseau'da. İnsanlara

---

(845) Pierre MANENT : a.g.e., 68.
(846) Patrick RILEY : a.g.e., 102.
(847) Zev M. TRACHTENBERG: a.g.e., 231.
(848) Iain HAMPSHER_MONK : a.g.e., 191.
(849) Natchan MICZO : "Hobbes, Rousseau and the "Gift" in Interpersonal Relationships", Human Studies, 25, 2 (2002), 213.

yeni sosyal ve siyasal hayat anlayışını tümüyle öğretmenin mümkün olduğunu düşünen Rousseau, radikal toplumcu bir eğitim anlayışı sunar.

Rousseau, bu yönde iki yöntem sunar. Birisi, insanın doğadan uzaklaşmasını arttırmak ve kapalı bir toplumda ona, yurdunun toplumsal değerlerini tümüyle benimseyeceği total bir yurttaşlık eğitimi vermektir. Diğeri ise, var olan toplumda, mümkün olduğu kadar onunla bütünleşerek yaşayacak şekilde bireyi eğitmektir (850). Eğer Rousseau'nun *Emile*'ini model alacak olursak, o, özel bir eğitim almıştır, fakat onun karısı ve çocukları, evi ve toprakları olacak, varlığı, içinde yaşadığı devlete bağlı olacak, nihayetinde o da, bir yurttaş olacaktır. Sonuç olarak o, kendisini kamusal işlerin bir parçası olmaya hazırlamak durumundadır. Ona, *Toplum Sözleşmesi*'nin bir özetinin öğretilmesinin bir sebebi de budur (851). Yani, doğaya uygun bir eğitim alan Emile, aynı zamanda yurttaşlığı da öğrenecektir ve öğrenmiştir.

Rousseau'nun siyasal felsefesinin, büyük oranda Platon'dan etkilendiği daha önce belirtilmişti. *Emile*'de Rousseau, Platon'un *Devlet* (Republic) kitabının, bugüne kadar eğitim üzerine yazılmış en güzel inceleme olduğunu söyleyerek över (852). Eğitim anlayışını da büyük oranda ondan alan Rousseau, onun elitist anlayışını da benimsemiş görünmektedir. Rousseau, ayrıca *Emile*'de iki eğitim türü arasında ayrım yapar: Özel yaşam eğitimi ve yurttaşlık için kamusal yaşam eğitimi. *Emile*'de Rousseau, doğaya uyumlu bir şekilde yetiştirilmek şeklinde tanımladığı kamusal eğitim için bir program sunar. Rousseau'nun ideal toplumunda, kamusal eğitim var olmak zorundadır. İnsan yetiştirmekle yurttaş yetiştirmek arasındaki katı dikotominin (zıtlık), Rousseau'nun eğitim anlayışında merkezî bir problematik olduğu görülmektedir. Bir insan yetiştirmek, insanın doğal bağımsızlığını ve diğer insanlara karşı iyilikseverliğini korumak demektir. Bir yurttaş yetiştirmek ise, tam tersine, bireyin, kendisini tümüyüle adamak zorunda olduğu toplumun bir parçası olarak hissetmesini sağlamak anlamına gelir. Bir insan yetiştirmek,

---

(850) Geraint PARRY : "Constructive and Reconstructive Political Education", Oxford Review of Education, 25, 1–2 (March-June 1999), 29.
(851) Partice CANIVEZ : a.g.m., 406.
(852) Robert WOKLER: Rousseau, 135.

onun belirli insanî duygularının gelişmesine izin vermektir. Bir yurttaş yetiştirmek ise, insanlığın geri kalanına karşı, parçası olduğu topluluktan yana olmak demektir (853). Dolayısıyla, yurttaşlık erdemiyle insanlık erdemi bir arada olamaz niteliktedir. Bu ikilem, bugünkü söylemle ifade etmek gerekirse, ulusçulukla kozmopolitizm, yurtseverlikle insancıllık arasındaki gerilimdir. İlginçtir ki, Rousseau'nun kendisi de bu ikilemi tam olarak aşmış görünmemektedir.

Rousseau, eğitimle siyaset arasındaki ilişkiye yaptığı vurgudan dolayı Hobbes'tan ayrılır. Eğitimin içeriği ve genel eğilimi nedeniyle Hobbes, bir teoriyle -bilimle- ilişkili biçimde yurttaşlarına telkinde bulunmayı düşünürken, Rousseau, çocukluktan başlayam tam bir eğitim süreciyle ilgilenir. *Toplum Sözleşmesi*'nin teorisi, *Emile*'e, onun eğitiminin sonucunda öğretilir. Rousseau, muhtemelen, böyle bir zemin hazırlanmazsa, bu eğitimin nafile olacağını düşünmüş olmalıdır.

Siyaset ile eğitim arasındaki bu ilişki, Hobbes'la Rousseau arasındaki derin ayrımın belirgin bir ifadesidir. Hobbes'un yurttaşlarına öğretilmesini istediği "bilim", insan doğasının ne olduğuna dayalı bir bilimdir. Rousseau ise, Hobbes'tan farklı düşünür. Ona göre, insanlar, doğaları gereği çok zor düşünürler. Düşünmek, diğer sanatlar gibi büyük zorluklarla öğrenilmesi gereken bir sanattır (854). Bu durumda, bu "düşünme" sanatına vâkıf olan eğiticilerin önderliğinde halkın eğitilmesi gerekecektir. Çünkü Rousseau'ya göre, halk, hükümetler onları ne yapmak istemişse odur (855). Bu durumda, halkın eğitilme zorunluluğunun yanında, onu kimin eğiteceği ortaya çıkmaktadır: Yasa koyucu. Rousseau'ya göre, yasa koyucu, *Emile*'deki eğiticinin yaptığı gibi, toplumla ilişki kuran bir siyasal eğitmendir. Yasa koyucu, anayasanın bir parçası değildir, o, tamamen onun dışındadır, otoritesi yasal değil, karizmatiktir (doğuştan sahip olduğu özelliklerdir), *Emile*'in öğretmeni gibi o da, öğrencisini, o sadece tamamen bağımsız

---

(853) Partice CANIVEZ : a.g.m., 395.

(854) Peter WINCH: Man and Society in Hobbes and Rousseau", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays (New York, 1972), 234–235.

(855) Susanne WIBORG : "Political and Cultural Nationalism in Education. The Ideas of Rousseau and Herder Concerning National Education", Comparative Education, 36, 2 (2000), 235.

olduğu zaman özgür bırakmalıdır (856). Richard Fralin bundan dolayı, sıradan insanların ortak iyiyi keşfedememesinden korktuğu için, Rousseau'nun, gerçek iktidarı seçkinlerin (elit) ellerinde tutacak kurumları onayladığı görüşünü taşır. Ona göre Rousseau, toplumun üyelerine gerçek anlamda siyasal katılım için çok az bir imkân sağlar (857).

Rousseau'nun eğitim konusunda Hobbes'a yaklaştığı nokta, tutkulara verdiği önemdir. Ona göre tutkuları olmayan bir insan, kesinlikle kötü bir yurttaş olacaktır. Fakat, doğal eğilimlerimiz ve alışkanlıkların pekiştirdiği bir bencillik yol tuttuğunda, onun değiştirilmesi ve yurtseverliğin öğretilmesi için çok gecikilmiş olacağı için, eğitim küçüklükten itibaren başlamalıdır. Böylece, Rousseau için, hükümetin çıkardığı düzenlemeler ve egemenin atadığı yöneticilerin denetiminde kamusal eğitim, halk hükümeti ya da meşru hükümetin temel kurallarından biridir (858). Rousseau'ya göre, bir ulusun oluşabilmesi ve insanın yurttaş sayılabilmesi için, yasa ve yasa koyucu yoluyla birey ve devlet, yani özel çıkar ve kamusal çıkar arasındaki gerilimin ortadan kaldırılması, bunun için de, insanın doğallıktan çıkarılması gerekir. Bu da, bireyin doğallıktan çıkarılıp halkın bir parçası yapılması demektir (859). Bunun için, Rousseau'nun Platon'dan esinlenerek geliştirdiği, çocukların devlet eliyle yetiştirildiği eğitim anlayışı, bireyin bilişsel kapasitesini artırmaktan çok, bireyin davranışlarını toplumsal amaçlar için motive etme amacını taşır. Kamusal eğitimin temel amacı, çocukları motive edici bir yapı oluşturmaktır, öyle ki, onlar toplumla özdeşleşirler ve genel iradeye uygun hâle gelirler (860). Bu nokta, aslında önemli bir dönüm noktasıdır. Rousseau'yla birlikte, daha önceleri anne babanın sorunu olan eğitim, anne babanın sorunu ve sorumluluğu olmaktan çok, devletin sorunu hâline gelmiştir. 18. yüzyıldan itibaren günümüzün çocuğa bakışına ve pedagojisine egemen olan, insanın ve dolayısıyla çocuğun doğal olarak iyi kabul edildiği, çocuğun "ilk günah"ın sembolü görülmeyip, "kötülüğün" nedeninin toplumda

---

(856) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 191.
(857) Zev M. TRACHTENBERG: a.g.e., 226.
(858) Jean Jacques ROUSSEAU: A Discourse on Political Economy, 10.
(859) Nilgün TOKER : a.g.e., 285.
(860) Zev M. TRACHTENBERG: a.g.e., 233.

aranmaya başlanıldığı eğitim anlayışı, büyük oranda Rousseau'dan etkilenmiştir (861).

Rousseau'nun birleşmiş antik siyasal sistemleri modern olanlara tercih etmesinin sebebi de bununla bağlantılıdır. Çünkü antik devletlerde, ona göre, ahlâk, sivil din, yurtseverlik ve basit yaşam tarzı, insanları *"bir"* ve *"tümüyle toplumsallaşmış ve doğru bir şekilde siyasal"* yapar. Rousseau, doğal insanla modern insan arasındaki ayrımı çok keskin terimler içinde algılamıştır. Çoğu sözleşme teorisyeni için siyasal hayat, sadece doğal olmayan anlamına geldiği halde, Rousseau için siyasal hayat, doğa karşıtı olsa bile, pozitif olarak doğal olmayandır, doğal insanın tümden dönüştürülmesidir. Siyasal insanın, doğal güçlerinden, "ona yabancı olan ve başkalarının yardımı olmadan kullanamayacağı" diğer özelliklerinden arındırılmasıdır. Doğal güçler tümüyle yok olduğu zaman, siyaset mükemmeliyete ulaşır ve insan, "kısmî ve ortak varoluşu" elde eder. Bu nedenle Rousseau için eğitim, insanın "doğallıktan arındırılması" (denaturalize) sürecidir. Buna bağlı olarak Rousseau için en iyi kurumlar, onu mutlak varoluşundan uzaklaştırıp ona nisbî olanı veren, insanı ortak birliğe taşıyabilen kurumlardır (862).

Rousseau için eğitim, sadece formel bir eğitim sürecini içermediği gibi, belirli bir yaş grubuyla da sınırlı değildir. Onun amacı, toplumun tümünü sürekli bir kamusal eğitime tâbi tutmaktır. Kamusal eğitim, entellektüel ve zihinsel yeteneklerin geliştirilmesinden daha çok, gerçeklerin zihinlere yerleştirilmesidir. Bu gerçekler, elbette yargılar için bir temel oluşturacak ve böylece onların yargıda bulunma yeterliliğine ulaşmasını sağlayacaktır. Herhangi bir akademik çalışmayı önemsemeyen Rousseau'ya göre, kamu eğitiminde bilişsel gelişimden çok fiziksel aktivite daha önemli bir rol oynar. Organize edilmiş ortak oyunları oynamakla çocuklar, kendi mutluluklarını, topluma hizmet etmekle birleştirmeye denk görmeyi öğrenirler. Cenevre'deki festivallerdeki gibi ortak oyunlar, kontrol altındaki bir kurguyla, insanların

---

(861) Kürşat BUMİN: Batıda Devlet ve Çocuk (İstanbul, 1998), 9.
(862) Patrick RILEY: a.g.e., 100–101.

kendine saygı duygularını, bir bütün olarak toplumun kanaati hâline getirmeyi sağlar. Aynı durum, bu oyunlara katılan çocuklar için de geçerlidir (863).

(2) Sivil Din

Rousseau, evrensel bir düşünür değildir, daha doğrusu o, yerel özelliklere göre farklı siyasal uygulamaların var olmasını gerekli görür. Montesqiueu'nun, *"doğaya en uygun hükümet şekli, hangi ulus söz konusu ise, o ulusun özel yapısı bakımından, çıkarına en uygun olan hükümet şeklidir demek daha doğru olur"* (864) görüşünü izleyen Rousseau, aynı şeyin, din söz konusu olduğunda da geçerli olduğunu söyler ve bu bağlamda Hıristiyanlığın kozmik evrenselliğinden, bu nedenle endişe duyar. Ona göre, kozmik evrensellik, iyi yurttaşlık oluşturmaz. Yalnızca, yurttaşlıkla kolayca çatışma hâline girmeyen bir din, ciddî biçimde kamuya hesap vermenin dürüst bir hesap verme ve kamunun yararına yapılan şeylerin gerçek iyilik olduğunu ileri süren bir din, yurttaşlığı garanti altına alabilir. Rousseau'ya göre, yalnız tek bir din biçimi, bu tür gereklilikleri bir araya getirebilir, o da sivil dindir. Sadece sivil bir din, bir yurttaşlık dini, kendi ahlâk anlayışını kişinin siyasal alışkanlıklarıyla ilişkilendirebilir (865). Rousseau, bu konuda paganların dinini örnek gösterir. Ona göre:

> "Paganlık döneminde her devletin kendine özgü dini ve tanrıları olduğu halde, nasıl oluyor da, din kavgaları yoktu diye soracak olanlara derim ki, her devlet kendine özgü hükümeti ve dini olduğu için, tanrılarını yasalarından ayırt etmezdi de ondan. Politik savaş aynı zamanda dinsel savaştı; tanrıların etki alanları ulusların sınırları dışına taşmazdı. Bir ulusun tanrısı, öbür uluslar üzerinde hiçbir hakka sahip değildi" (866).

Ne var ki, önce Yahudiler, ardından da Hıristiyanlar, krallığı yeryüzü ile sınırlı olmayan, dünyevî üstünlüğü zaman zaman onun ruhanî yüceliğini karşılamakta yetersiz kalan bir Tanrı'ya saygı göstermeye başlamışlar ve

---

(863) Zev M. TRACHTENBERG: a.g.e., 235.
(864) Baron de la Brede et de MONTESQIUEU: Yasaların Ruhu'ndan Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ, 306.
(865) F. M. BARNARD: Self-Direction and Political Legitimacy, Rousseau and Herder (Oxford, 1988), 76.
(866) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 148.

böylece devletin din anlayışı ile politikası arasında bir ayrılık yaratmışlardı (867).

Rousseau'ya göre din, hem kişisel hem de toplumsal yaşam için zorunludur. Dinin bireysel yönleriyle de ilgilenmiş olmakla birlikte, Rousseau'nun esas ilgisi, onun toplumsal yönüdür. Onun Cristophe Baumante'a yazdığı mektupta belirttiği gibi :

> *"Kesin olarak görünen o ki, eğer insan toplum için yaratıldıysa, en gerçek din, aynı zamanda en toplumsal ve en insanî dindir"* (868).

Bu nedenle, Rousseau için aslında gerçek veya yanlış din yoktur, iyi veya kötü din vardır. Din, Rousseau için, evrensel bir hakikat arayışının sonucu değil, ulusal çıkarlarla paralellik arz eden, hatta onu tetikleyen bir olgudur. Çünkü Rousseau için din, siyasetin bir aracıdır ve ona göre sivil din, bütün yurttaşlar için gereklidir. Din, özellikle sivil din, yurttaşları yurtsever yapan bir aygıttır. Çünkü onlar, ülkelerini sevdikleri için, yasalara itaat etmemeyi düşünmezler bile. Yine de ulusal din, içinde çeşitli sakıncaları da barındırır. Bir kere, ulusal din, yanlış ve yalanlar üzerine kurulduğu için, insanları her şeye, hurafelere kolayca inanır hâle getirir, hurafelere ve batıl inançlara inanmaya yatkın yapar, insanları kana susamış ve hoşgörüsüz yapar. Sonuç, bu insanların, güvenlikleri açısından oldukça zararlı olan herkesin herkesle savaş içinde oldukları doğal savaş durumuna düşmeleridir (869).

Siyasal sonuçlarına ilişkin kavrayışı ve yurttaşların yurtseverliğini onayladığı sürece dinî inancı onaylayan Machiavelli'den açıkça etkilenen Rousseau'ya göre (870), kuruluşuna dinin hizmet etmediği bir devlet, hiç var olmamıştır (871). Bu nedenle, dinin toplumsal bütünlüğe katkıda bulunacağına inanır. Yine buna dayanarak Rousseau, bir yandan tanrıtanımazlığı (ateizmi) ve o çağın filozoflarının materyalist eğilimlerini reddederken, diğer yandan, yerleşik dinler ve vahyedilmiş dogmalar

---

(867) Robert WOKLER: Rousseau, 117.
(868) Maurice BARBIER : a.g.e., 160.
(869) Zev M. TRACHTENBERG: a.g.e., 238–241.
(870) Robert WOKLER: Rousseau, 121.
(871) Ronald BEINER : a.g.m., 620.

konusunda sessiz kalır ve "deizm" anlayışının bir sonucu olarak vahiylerin, tehlikeli değilse bile, gereksiz oldukları düşüncesini benimser. Geniş görüşlü Hıristiyanlığa eğilim göstermekle birlikte, Rousseau'nun din anlayışı, esasen "deizm"e, yani tek başına insan aklı tarafından keşfedilip, duygu tarafından da desteklenen doğal dine dayalıdır (872). Anlaşıldığı üzere Rousseau'nun sivil din tartışmalarındaki birincil kaygısı, toplumun tüm fertleri arasında birlik bağlarını oluşturma, sağlamlaştırma ve sürdürme ihtiyacıdır, öyle ki, fertler bu bağla karşılıklı saygı, ilgi ve destek içinde birbirlerine dayanabilsinler. Rousseau, dinî egemenliği tanımanın ve devlete bağlılığın, bir hükme teslim olabilmenin, başarmanın önemli dayanaklarından biri olduğu kanaatindedir. Bu nedenle, asıl sorun, kendinden vazgeçmeye istekli oluşun, sivil toplum içine nasıl yerleştirileceğidir. Rousseau'nun felsefesinde bu sorunla ilgili dört seçenek sunulur. İlk olarak, dine bağlılık, sivil güçler ve yasalar tarafından düzenlenmeden bırakılabilir. İkinci olarak, sivil toplumun sürdürülmesi açısından önemsiz kabul edilip marjinalleştirilebilir. Üçüncü olarak, sivil iktidarlar tarafından düzenlenebilir. Dördüncü olarak da, bazı esas konularda sivil toplum ve yasaların gereklerine uygun olarak yönlendirilebilir. Bu son görüş için iki gerekçe öne sürülür. Birincisi, bu yaklaşımın ortaya çıkaracağı pozitif yasalarla ilgilidir, şöyle ki, sivil ceza ve ödüllere ek olarak eğer yasaya uyma aynı zamanda dinî gereklilik olarak da algılanırsa, yasaya itaatin kutsal bir iyilik ve mutluluk getireceği, yasaya itaatsizliğin de ceza ve kınama getireceği düşünülecektir. Rousseau, bunun, haksız bir yasanın, Tanrının otoritesi kullanılarak meşrulaştırması olmadığı kanaatindedir. Çünkü yasalar geneldir ve tüm yurttaşlara hitap eder, yani özel çıkar söz konusu değildir. Sivil inançlara uygun davranmayanın sürgün edilmesini salık veren Rousseau için bunun nedeni, kişinin dindar olmaması değil, kendi yurttaşlarına vereceği potansiyel zarardır.

İkinci gerekçe ise, dinî bağlılık ve duygunun diğer şekillerde yerleştirilmesinin tehlikeleri barındırmasıdır. Rousseau, bunların düzenlenmemiş bir şekilde durmasının sürmesi durumunda, alternatif bir

---

(872) Maurice BARBIER : a.g.e., 159.

devlete bağlılık ihitmali ortaya çıkaracağını, bunun da sivil toplum açısından bölücü ve yıkıcı olabileceğini ileri sürer. Ona göre bir bireyin dinî inançları, sivil düzenin devamına katkı yapmaktan kaçınmasına sebep olabilir. Fakat her durumda ve her toplumda yasalar, dinî inançların üstündedir (873).

Ayrıca, Rousseau'nun yasa koyucu figürü için, dinin ayrı bir önemi daha vardır. Rousseau, yasa koyucunun yalnızca akla dayanmaması gerektiği görüşündedir. Bunun yerine:

> *"Yasa koyucu, güce de akla da başvuramadığı için, zora başvurmadan halkı sürükleyebilen, inandırmadan yola getirebilen bir başka güç kullanmak zorundadır"* (874).

dediği bir başka güç ifadesi, onun, dini, yasa koyucunun en önemli ikna araçlarından biri olarak gördüğünü göstermektedir (875).

Kısaca Rousseau için din, sivil toplumun önemli bir enstrümanıdır ve bu enstrümanın kontrolü ve kullanımı, toplum yararına olmak üzere egemenin ellerinde olmalıdır. Diğer türlü, toplumsal sakıncaları içeren bir mekanizma haline gelebilir.

---

(873) N. J. H. DENT : a.g.e., 117-119.
(874) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 53–54.
(875) Christopher KELLY : a.g.m., 324.

IV. TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARINDA BİREYİN KONUMU VE DEVLET

A. Birey Anlayışları

Hangi türüyle uğraşırsa uğraşsın, bir filozofun birey anlayışını belirleyen en önemli öğelerden biri, onun insan doğasıyla ilgili anlayışıdır. Çünkü bu anlayışa bağlı olarak, bireyin özgürlüğünün sınırı çizilecek, toplum ve kurumlar buna göre tasarlanacak ve hiyerarşi buna göre düzenlenecektir. Kanaatimizce, son tahlilde insan doğasının iyiliğine yer vermeyen her felsefe eninde sonunda otoriter ya da totaliter bir nitelik kazanacak, bunun tersine inanan bir düşünce yapısı da, özgürlükçü anlayışı benimsemekten çekinmeyecektir. Bu çerçevede Agustinus'un insan doğası anlayışının izdüşümlerini taşıyan Hobbes'a göre insan doğası kötüdür. Fakat Hobbes'un teorisinde bireyin sahip olduğu başka şeyler de vardır. Doğa durumunda yapılan sözleşmede haklarını egemene devrettiğine göre birey, sadece doğaya sahip değildir, aynı zamanda hakları da vardır. Leviathan'ı da insanı da güç şekillendirdiği için, Leviathan, siyasal bedeni (body politic-devlet) oluşturarak, bireyin haklarını garanti altına alır. Çünkü devletle toplum arasında bir homojenlik vardır (1).

Berlin'e göre, Locke ve Adam Smith gibi insan doğası hakkında iyimser bir görüşe sahip olan filozoflar, insanların çıkarlarının uzlaşmasının mümkün olduğuna inanan filozoflardır. Hobbes ve onun gibi düşünen, özellikle tepkici ve tutucu filozoflar ise, eğer insanların bir diğerine zarar vermeleri ve sosyal hayatı vahşi bir ormana dönüştürmeleri engellenecekse, onları kendi yerlerinde tutmak için daha büyük koruyucuların oluşturulması gerektiği görüşündedirler. Nitekim buna paralel olarak Hobbes, merkezîleşmiş bir kontrol alanını yükseltmiş ve bireyin özgürlük alanını daraltmıştır. Fakat her iki taraf da, insan varlığının bazı kısımlarının, sosyal kontrol alanından bağımsız kalması konusunda hemfikirdirler. Küçük oranda dahi olsa bu koruma alanına bir saldırı, despotizme yol açacaktır (2).

---

(1) Pierre MANENT: a.g.e., 30.
(2) İsaiah BERLIN: a.g.e., 126.

Toplum sözleşmesi teorileri, özünde bireyci teorilerdir. Bireyci teoriler ise, bireyin her türlü organizasyona önceliğini vurgulayan teorilerdir. Bu öncelik, elbette ahlâkî (manevi) bir önceliktir. Sözleşme teorileri, bireye, toplum sözleşmesi ve doğa durumu kavramlarıyla ahlâkî öncelik vermenin yanında tarihsel bir öncelik de verirler. Şimdiki zamanda birey, her ne kadar bir toplum içine doğuyor olsa da, aslında toplumu doğuranın gerçekte birey olduğunu gösterirler. Bunu Locke, tarihsel delillerle desteklemeye çalışırken, Hobbes ve Rousseau, mantıksal akıl yürütmeye dayalı bir varsayımla yaparlar. Bu ortak noktadan sonra toplum ve devlet kurulurken ve kurulduktan sonra ayrışmalar başlar. Bireyin başlangıçtaki özgürlüğünün ne kadarının hangi yolla ve hangi ölçütlere göre verileceği, sözleşme anlayışları arasındaki farkları oluşturur.

Günümüzde modern demokrasi, temelde, bir kişi olarak bireyin özgürlüğünün korunması demektir. Özgürlük, Benjamin Constant'ın belirttiği gibi "bireyin, bütünün iktidarına bağımlı olması" olarak anlaşılamaz (3). Kısaca modern demokrasi, birey merkezlidir. Modern demokrasi, özellikle Batının tarihsel sürecinde, katı ve örgütlü kilise yapılı Katoliklikten daha çok, bireye ve özgürlüğe imkân tanıyan ve hoşgörülü bir ortam yaratan Protestanlığın gelişmesiyle birlikte gelişmiştir. Batı Avrupa örneğindeki demokrasi ve bütünden çok bireyi esas alan reform hareketleri, özellikle dinî reform hareketleriyle birlikte gelişmiştir (4). Bilindiği gibi modern dönem, Ortaçağ'ın geleneksel yapısındaki kırılmalarla ortaya çıkmıştır. Ortaçağ'da ise birey, bütünün bir parçası olarak anlaşılmaktaydı. Bir kişi olarak insan değil, bir kategori olarak insan söz konusuydu. Bu nedenle, bireysel haklar değil kategorik haklar esastı. Oysa Rönesans'la birlikte başlayan ve Reformasyon'la devam eden süreçte, Eski Yunan ve Roma'nın yeniden keşfedilmesinin de etkisiyle, hakların sahibinin birey olduğu dile getiriliyor, daha da önemlisi, eski siyaset anlayışı, Machiavelli'nin öncülüğünde tümüyle terk ediliyordu. Bu yeni dönemdeki "modern" siyasetin esas muhatabı ise bireydi. İlk kez İtalya'da birey, aynı zamanda kendini hem kısıtlayan de

(3) Giovanni SARTORI : a.g.e.,311.
(4) Aytekin YILMAZ: Modern Demokrasi, Gelişimi ve Sorunları (Ankara, 2000), 82–83.

güvence altına alan bağlarını koparıyordu. Rönesans dönemi İtalya'sı, Burckardt'ın deyimiyle "Çağdaş Avrupa'nın ilk çocuğu", ilk birey oldu (5).

Hobbes, bir Rönesans ve Reform dönemi çocuğudur. Hobbes'un hayatı, yaklaşık olarak Rönesans'la Aydınlanmanın öncüsü Voltaire'in doğumu (1694) arasında yer alır. Bunun için Hobbes'un felsefesinde hem Rönesans'ın hem de Reformasyon'un derin izleri bulunur. Rönesans ve Reformasyon'un en belirgin özelliklerinden biri, "birey"e yaptıkları vurgudur. Rönesans'ın hümanizmi bireyi keşfetmişken, Reformasyon, bireyle Tanrı arasındaki Kilise kurumunu reddederek bireysel din anlayışına vurgu yapmıştır. Bu dönemin karakteristiğini fark edenlerden biri olan Hobbes, bunu siyaset felsefesine taşıyarak, en azından felsefesinin çıkış noktasını, geleneksel anlayışta olduğu üzere topluluktan veya toplumdan değil, "birey"den başlatmıştır. Bunun için Hobbes'un, modern bireyciliğin babalarından biri olduğu, buna denk gelecek düzeyde, bu görüşün tartışmalı olduğu da çokça ileri sürülmüştür. Bu tartışmaların sonucunda, Hobbes'un ne tür veya hangi ölçüde bir bireyci olduğuna karar vermek gerekecektir. Bir görüşe göre, Hobbes'un bireyciliği ahlâkî (moral) ve entellektüel bireyciliktir, ekonomik bireycilik değildir. Hobbes'un entellektüel bireyciliği ile onun atomizmi arasında kavramsal bir yakınlık vardır ve yine onun entellektüel bireyciliği ile siyasal bireyciliği arasında daha yakın bir ilişkiden söz etmek mümkündür (6). Son tahlilde Hobbes'un bireyci mi, bütüncü (holist) mü olduğu sorusunu, Dumont, her ikisi de olmadığı şeklinde cevaplar. Ona göre bu durum, Hobbes'un ayırdedici özelliğidir. Hobbes'un hareket noktası, şüphesiz bireydir, *individuum*'dur, ama siyaset öncesi doğa durumunda bu varlığın hayatı, son derece olumsuz özellikler taşır: Yalnız, yoksul, vahşi ve kısa. Siyasî durumda ise, sahip olduğu iktidarının bir kısmını devreder. Doğa durumundan toplum haline geçmekle de, kendi kendine yeten bir birey haline gelememiştir. İşte böylece, son derece bireyci bir yöntemle bireycilik başarısızlığa uğratılır. İyi hayat, bireyin hayatı değil, sıkı sıkıya devletle bağımlı olanın hayatıdır. Fakat, bu bağ öyle sıkı bir bağdır ki, insan kendini

(5) Erich FROMM : a.g.e., 48.
(6) Alan RYAN : a.g.m., 82

bir ölçüde egemenle özdeşleştirir. Yine Dumont'a göre Hobbes'un bütüncü (holist) olduğu da söylenemez. Çünkü Hobbes'ta devlet, kendini aşacak bir amaca yönlendirilmediği, yalnızca kendisine tâbi kılındığı için, toplumsal gövde kademeli olarak düzenlenmemiştir (7).

Rönesans'ın etkisinde bir filozof olarak, Rönesans'ın güttüğü temel stratejiye uygun bir strateji izlediği için, Hobbes'un asıl ilham kaynakları, Eski Yunan ve Roma'dır, ancak Ortaçağ geleneğini sürdüren bir kitleyi muhatap aldığının farkında olarak o, Ortaçağ geleneğini tümüyle de reddetmemiştir. Onları dönüştürerek kullanmayı tercih etmiş ve böylece bir anlamda "modern" siyaset felsefesinin kurucularından biri olmuştur. Hobbes'un dönüştürerek kullandığı bu kavramlardan biri, "doğal hukuk" kavramıdır. Modern çağ öncesi doğal hukuk öğretileri, insanın ödevlerini öğretmekteydiler. Dikkatlerini haklara yönelttikleri ender alanlarda da, bu hakları temelde ödev kaynaklı olarak düşünmekteydiler. Oysa 17. ve 18. yüzyıldan itibaren, haklar üzerinde, daha önceki dönemlerde olduğundan daha çok durulmaya başlanmıştır. Bu tarihlerden itibaren vurgunun, doğal ödevlerden doğal haklara doğru kaydığı söylenebilir (8). Gerçekte bireyi haklardan çok ödevlerle donatan bu doğal hukuk geleneği, Batı'da belli bir süreç sonunda oluşmuştu.

Hampton'un aktardığına göre David Gauther, *"Bir İdeoloji Olarak Toplum Sözleşmesi"* (The Social Contract As Ideology) adlı makalesinde Hobbes'un "radikal sözleşmeci" bir düşünür olduğunu ileri sürer:

> *"Tek tek insan bireyleri, sadece toplumdan ayrı olarak anlaşılabilir değildir, böyle anlaşılmak zorundadır. İnsanların temel ayırıcı özellikleri, toplumsal varlıklarının sonuçları değildir... insan toplumsaldır, çünkü o insandır; insan değildir, çünkü toplumsaldır. Özellikle, kendinin farkında olmak ve dil, toplumun ürünleri olarak değil, toplumun şartları olarak ele alınmalıdır"* (9).

Hobbes'un ilgisinin merkezi olduğu ileri sürülen birey, izole edilmiş (yalıtılmış) olarak ele alınır. Bu izolasyon, kökleri daha önce belirtilmiş olanüç

---

(7) Louis DUMONT : a.g.m., 160.
(8) Leo STRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", Devlet Kuramı, Der. Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000), 279.
(9) Jean HAMPTON : a.g.e., 6.

güdüde yer alan açık bir psikolojik temele sahiptir. Bu çerçevede Hobbes'un bireyciliği hayli modern bir durumdur ve bu yönüyle bir sonraki çağın havasını Hobbes'un en açık şekilde kavradığını söyleyebiliriz (10). Ancak Hobbes, siyasal mutlakiyetin sıkı sıkıya bireyci ilkelerden çıkarılabileceğini, kendi bakış açısına göre açık bir biçimde kanıtlamaya çalışmaktadır (11). Nitekim, John Gray'a göre, Hobbes'un vardığı siyasal sonuç, özgürlüğün, barış ve düzenin sürdürülmesine kurban edilmesi gerektiğidir (12). Ona göre, bireyin doğal hakları vardır, ama onları terk etmediği sürece barış ortamının oluşması imkânsızıdr. Bundan dolayı, insanların eylemlerinin iyi yönetilmesinden ibaret olan insanların kanaatlerinin iyi yönetilmesi gerekir. Bunu sağlamanın yollarından biri, egemenin sansür uygulaması ve zihinleri manipüle etmesidir. Bu nedenle William Connoly, ortaya çıkan Hobbesçu bireyin "ehlîleştirilmiş insan" olduğu kanaatindedir (13) ki, bu birey, bu yönüyle Rousseau'nun bireyine oldukça benzemektedir.

Hobbes'un birey anlayışına bir katkısı da insan haklarıyla ilgilidir. Bugün kullandığımız "insan hakları", siyaset felsefesi geleneğinde genel olarak "doğal haklar" ya da insan hakları olarak kullanılagelmiştir (14). Bunun için doğal hukuk geleneği içinde doğal haklara dayalı siyasî felsefe üreten ve bu felsefeye dayalı olarak bireyin haklarını kabul etmelerinden dolayı, Hobbes ve Locke'un, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nin köklerini barındıran bir felsefeye sahip oldukları da ileri sürülmüştür. Frank Van Dun'a göre, bu beyanname iki tür hakları garanti altına almaktadır. Birincisi, Locke ve "Fransız Devrimi'nin *İnsan ve Yurttaşlık Hakları Beyannamesi*'nin örnek olduğu doğal haklar-doğal hukuk geleneğiyle benzerlik taşır. İkincisi ise, "ekonomik, sosyal ve kültürel haklar"dır (15). Özellikle bugün temel haklar dediğimiz haklar, Locke'un bireycilik görüşünün yükselişiyle önem kazanmıştır. Locke'un bu bireycilik anlayışının yükselişiyle temel haklar,

---

(10) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 156.
(11) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 210.
(12) Philip COATES : a.g.m., 110.
(13) David Van MILL : "Civil Liberty in Hobbes's Commonwealth", Australian Journal of Political Science, 37, 1 (March 2002), 24.
(14) Maurice CRANSTON: A Glossary of Political Terms, 43.
(15) Paul GOTTFRIED : a.g.m., 83.

doğal haklar olarak görülmüş ve çoğunlukla insan hakları olarak adlandırılmıştır (16). Fakat Locke, Hobbes'tan daha köktenci bir bireycilik anlayışını savunur. Ötekine duyduğu korkudan kurtulmak için Hobbes'un bireyi gücü elde etmeye çalışırken, Locke'un bireyi, çalışma ve emek yoluyla doğal mülkiyetin edinilmesine ilişkin, başlangıçta tümüyle "kişisel" bir süreci harekete geçirir (17). Bunun için, Locke'un siyaset felsefesine en önemli katkısı, "bireysellik teorisi" olarak adlandırılabilecek geleneğe yaptığı katkıdır. Bireysellik politikası, bireyin toplumsal bağ ve kontrollerle ilişkisiyle karakterize olan siyasal ve sosyal davranış tarzına meydan okumuştur. Bireyin toplumda ait olduğu statü veya grup ilişkisine bağlı bir düzen yerine bireysellik teorisi, bireyi kendi statüsünün efendisi sayar ve kendisinin iyi kabul ettiği amaçlara doğru eylemlerini yöneltebileceğini kabul eder. Parry'ye göre bu teori, en sistematik açıklamasını Hobbes'ta bulur, fakat en geniş şekilde kabul edilebilir formülasyonunu Locke'tan alır. Buna bağlı olarak Locke'un siyasal amacı, siyasal iktidarı despotik iktidardan ayırmaktır, diğer bir deyişle, siyasal ilişkiyle, efendi ile köleler, baba ile çocuklar arasındaki ilişkiler arasındaki kıyaslamayı reddetmektir (18). Ona göre birey, bütün bu ilişkilerden bağımsız olarak hak sahibi bir varlıktır. Çünkü, bireysellik anlayışının etik temeli, otoriteryanizmin reddidir.

D.F.M. Strauss, Locke'la birlikte Hobbes'un da atomcu (atomistik) bireyciliğin örneklerinden olduğunu vurgular. Çünkü her ikisi de, toplum sözleşmesi teorisinin de yardımıyla, en basit öğesinden yola çıkarak toplumu inşa etmeyi istemişlerdir. Ona göre Hobbes, düşüncelerinde atomcu bireycidir (19).

Bireyci görüşlerinden dolayı Kendall, Locke'u "bireyci filozofların şahı" olarak nitelendirir. Locke, hiç kimsenin, istese bile vazgeçemeyeceği bireysel

---

(16) Michael FREEMAN : "Temel Haklar", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi, Cilt II, Yayıma Haz. Vernon BOGDANOR, Türkçe Yayıma Haz. Erhan YÜKSELCİ, Çev. Erhan YÜKSELCİ, Sema YÜKSELCİ, Bülent PEKER (Ankara, 2003), 397.

(17) Philippe RAYNAUD : a.g.m., 536.

(18) Geraint PARRY : "Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke", John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT (New York, 1991), 28.

(19) D. F. M. STRAUSS : a.g.m., 98.

hakların filozofu, çoğunluk tiranlaştığı zaman azınlıkların son çare olarak başvurabileceği "devrim hakkı"nın destekleyicisi (20) bir filozoftur. Second Treatise'a (İkinci İnceleme), siyasal problemi, insanlar arasında anlaşmazlıkları çözecek bir yargıç oluşturmak şeklinde tanımlayarak başlar. Yine *İkinci İnceleme*'yi bir sorunu ortaya atarak bitirir: Kim yargıç olacak? Locke'un vardığı sonuç, barışı sona erdirecek devrim ihtimalidir. Ona göre, bir kere sivil toplum kurulduktan sonra, bir daha savaş durumu olmayacağına dair mutlak bir garanti yoktur. Sonunda, devletin güvenini kaybettiğine ve kendisini halkıyla bir savaş durumuna soktuğuna her bir bireyin kendisi karar verecektir. Bu yargıda bulunma hakkı, yani bu kararı verme hakkı devredilemez bir haktır. Nihaî olarak yöneticiyle yönetilen arasında yeryüzünde hiçbir yargıç yoktur (21). Yargıç, nihaî yargıç, bireyin kendisidir, toplumdaki her bireyin böyle bir hakkı olduğuna göre, onların toplamı, var olan toplumu oluşturur. Locke, belki de ilk defa bireyin böyle bir hak ve yetkisi olduğunu kabul ediyordu. Çünkü, Locke'u önceleyen yıllar içinde, iç savaştan din savaşlarına kadar yönetenle yönetilen arasında pek çok defa çatışma, sonrasında direnme ve devrim hakkı tanınmış, fakat bu hak bireye verilmemişti. Ortaçağ felsefesinde bir yöneticiye açıktan açığa direnme hakkına izin verilmezdi. Eğer hükümdar, otoritesini doğrudan doğruya Tanrı'dan alıyorsa, ona karşı yapılan her direniş, Tanrı iradesine karşı açık bir başkaldırı ve bu yüzden de öldürücü bir günah haline gelmekteydi. Adaletsiz bir yönetici bile, Tanrı'nın temsilcisi olmaktan çıkmazdı. Bundan ötürü ona boyun eğilmeliydi. Thomas Aquinas, bu düşünceyi değiştirmemekle beraber, buna adalet istisnasını getirmişti. Ona göre adalaetsiz bir yöneticiye boyun eğmek zorunlu değildi. Ama adaletsiz ya da zorba bir otoriteye boyun eğmemek, ayaklanma ya da başkaldırma değil, daha çok yasal bir edimdi (22). Protestan hareketin lideri Luther, Kilise'ye başkaldırıyı onaylamakla beraber, yönetime direnmeyi reddediyordu. *"Din Dışı Otoritye Nereye Kadar İtaat Etmelidir"* (1523) adlı kitapçığında o, her yönetimin Tanrı tarafından

(20) Willmoore KENDALL: a.g.e., 63–64.
(21) Ruth W. GRANT : a.g.e., 179.
(22) Ernst CASSIRER : a.g.e., 111.

düzene sokulduğunu vurgular ve onlar zalim de olsa uyrukların hükümdarlarına itaat etmeleri gerektiğini söylerken, Calvin, tiranlık yönetimlerine direnme hakkını istisnai şartlarda olmak üzere kabul etmişti. Calvin'in şartı, direnişin, kanunsuz güruhun elinde olacağına, devlet adamları ve örgütlü kurumların veya Tanrı tarafından seçilmiş ruhban olmayan bir kurtarıcının güdümünde olmasıdır (23). Dolayısıyla, geleneksel direnme hakkında, bireylere böyle bir hak verilmemişti.

Locke'un bireyi, metafizik olarak yalnız ve engelsizdir. O, rasyonel bir canlıdır ve topluma doğal olarak uygun olan sosyal bir canlıdır (24). Bu birey, ne Hobbes'taki gibi sadece kendini korumayı temel görev olarak ele alır ne de Rousseu'daki gibi kendini tümüyle topluma ve topluluğa adayıp, onun içinde erir. Locke'un bireyi, en kısa ifadesiyle kendinden başlayarak bütün bireylerin haklarına dikkat eder. Çünkü Locke'un doğal hukuk anlayışı, bireylerin başkalarının haklarına da özen göstermesini emreder (25). Fakat Rousseau'da veya herhangi bir düşünürde olduğu gibi, bir düşünürün birey anlayışını daha iyi anlamak için, o düşünürün eğitim anlayışını incelemek önemli bir yol göstericidir.

Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler'de (Some Thoughts Concerning Education) Locke, bireyin ahlâkî yetişmesini ele alır ve burada doğal hukuka referans yapılmaz, onun yerine ahlâkın tanımlayıcı ilkesi olarak insanlığın korunması esas alınır. Bu çalışmada, ilke olarak *İkinci İnceleme*'de genişçe ele alınan dar kişisel çıkar ile insanlığın korunması arasında, diğer insanlarla ilgilenme konusu aydınlatılır. Locke'un bu çalışmadaki amacı, kişisel mutluluğunu, toplumun faydalı bir üyesi olmakta bulan bireyin oluşturulmasıdır. Bu nedenle, bu anlayış Locke'un, *İkinci İnceleme*'nin ahlâkî minimalizminin ötesine geçmesine yol açar. *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler*'in bir bütün olarak ahlâkî ideali, iyilikseverliğin, bireyin toplum

(23) William EBENSTEIN : a.g.e., 181.
(24) Jerome HUYLER : "Was Locke A Liberal ?", The Independent Review, 1, 4 (Spring 1997), 528.
(25) Mark F. GRIFFITH : a.g.m., 227.

içindeki mutluluğu için hayatî bir öneme sahip olduğuna dair inançla dolu olmasıdır (26).

Oysa Locke'tan farklı olarak, ahlâkı tümüyle dünyevi kişisel çıkardan ibaret olan Hobbes'un bireyi (27) tümüyle bencildir. Sadece kendini, kendi hayatını, kendi zevklerini düşünür. Leviathan'ın pek çok yerinde bunun açık belirtileri vardır. Şu alıntı bunun en iyi örneklerinden biridir:

> *"Hiç kimse, suçlu veya masum başka birini savunmak için devletin kılıcına direnme özgürlüğüne sahip değildir; çünkü böyle bir özgürlük, egemenden bizi koruma araçlarını alır ve dolayısıyla hükümetin gerçek özünü tahrip eder. Fakat, çok sayıda insan toplu olarak egemen güce haksız direnmişler veya beklenen cezası ölüm olan büyük suç işlemişlerse, bir araya gelip birbirlerini kollamak ve savunmak özgürlüğüne sahip midirler? Kesinlikle sahiptirler; çünkü yaptıkları şey, canlarını korumaktır ki, suçsuzlar gibi suçlular da bunu yapabilir"* (28).

Görüldüğü gibi Hobbes'un bireyi, masum olsa dahi başkasını korumayı düşünmeyecek, suçlu olsa dahi, kendini ölümden kurtarmanın yollarını arayacaktır. Eğer Bryan Turner'ın tasnifini doğru kabul edersek, Hobbes'un bireyciliğinin hazcı, Locke'un bireyciliğinin de ahlâkçı bireycilik olduğunu söylememiz mümkün olacaktır. Turner'a göre hazcı birey, tümüyle asosyal bireydir ve başkalarının çıkar ve isteklerine karşı kayıtsızdır. Hazcı birey, esas olarak, bireyi hazcı hesaplarına göre anlamaya çalışır. Oysa ahlâkî bireycilikte birey, özü gereği toplumsal bir varlıktır, kişisel eğilim ve istekleri ancak işbirliğine dayalı bir toplumsal ilişki çerçevesinde tam anlamıyla karşılanabilir (29). Bu doğrultuda, eğer bireycilikten bencilliği anlamıyor, ondan, bireyi ve onun değerlerinden hareket etmeyi anlıyorsak, Locke, bir bireycidir. Çünkü, onun kuramında birey, politik bir değerdir ve belki de Locke, ancak bütün bireylerin korunduğu yerde bireyin korunabileceğinin

---

(26) Steven FORDE: Natural Law, Theology and Morality in Locke", American Journal of Political Science, 45, 2 (April 2001), 403–404.
(27) Steven FORDE : a.g.m., 401.
(28) Thomas HOBBES: Leviathan, 161.
(29) Bryan TURNER: Eşitlik, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 1997), 94.

farkındadır (30). Ona göre doğal siyasal erdem, yalnızca biz, herkese karşı sorumlu olursak işler, çünkü o, bir mizaçtır, bizim bütün niteliğimiz değil (31).

Bunun yanında Hobbes'un *psikolojik egoizm* anlayışı, bundan dolayı, sık sık eleştirilmiş ve baştan savma ve yoldan çıkmış olduğu ileri sürülmüştür. İnsan davranışının temeli olarak ölümden sakınma zorunluluğuyla yönlendirilmediği sıkça dile getirilir. Öyle olsaydı, örneğin pek çok intihar saldırısını ve çeşitli direnişleri açıklamayamazık. Hobbes'un insan doğasıyla ilgili bir başka yönü olan, kim ne yaparsa yapsın kendi çıkarı için yapar yönündeki *psikolojik egoizm* olarak nitelenen görüşünün yanlış olduğunu ileri süren Gray'a göre, Hobbes, bütün insan davranışlarının kişisel çıkar tarafından güdülendiğini savunmamış, sadece, kişisel çıkarların güçlü bir insan tutkusu olduğunu, diğerlerine, özellikle eğilimlerimize yakın olmayanlara yönelik içten bir ilginin nadir olduğunu ve siyasal açıdan da önem taşımadığını savunmuştur (32).

Locke ise, birey anlayışı bakımdan farklı bir konumdadır. Çünkü Locke, birey haklarını esas alan doğal hukuk geleneğinde bir dönüm noktasıdır. O, hem geleneksel anlayışla, hem de kendinden önceki modern düşüncenin sonuçlarıyla hesaplaşarak, çağdaş liberal ve demokratik kuramların temelini teşkil edecek olan kavramları devrimci bir öğretiyle ortaya koymuştur. İlk kez onunla, insanın devredilemez hakları tesis edilmiş ve yine ilk kez onunla, insana ve onun değerine uygun olmayan bir yasaya boyun eğilemeyeceği söylenmiş, halkın devrim hakkı meşrulaştırılmıştır (33). Locke'un benimsediği doğal hukuk geleneğinde, özellikle bu geleneğin önemli temsilcilerinden olan ve Locke üzerindeki etkisi büyük olan Thomas Aquinas'ta, kral dâhil tüm varlıkların uyması gereken bir tanrısal yasa vardır - ki bundan da doğal yasa türer- ve bu yasa zulmü kabul etmediği için, hükümdar bu tanrısal yasaya aykırı yasalar çıkarırsa, kuşku yok ki, toplum, tanrısal yasaya uyacak ve hükümdara boyun eğmeyecektir. Hükümdarın

---

(30) Nilgün TOKER : a.g.e., 274.
(31) Peter LASSLETT : a.g.e., 120.
(32) John GRAY: Post-Liberalizm, Siyasal Düşünce İncelemeleri, Çev. Müfit GÜNAY (Ankara, 2004), 17–18.
(33) Nilgün TOKER : a.g.e., 11.

çıkardığı yasaların tanrısal yasalara aykırılığı, bu yasaların kamu yararını gözetmemesi, adalet ilkesine uygun olmaması, eşitsizlik içermesi, hükümdarın bunlarla yetki sınırlarını aşması ile anlaşılır. Böyle bir durumda bu yasalara uymak, uyruklar için günah işlemek anlamına gelebilir. Bu durumda da, toplum hükümdara karşı başkaldırma hakkına sahiptir ve bu başkaldırı tanrısal olacağı için doğal hukuka da uygun olacaktır (34). Locke, Aquinas'tan farklı olarak, bu başkaldırı hakkını topluma verdiği gibi, aynı ölçüde bireye de tanır.

> "İnsanlar ya da **tek bir insan**, haklarından mahrum kaldığında ya da haklı olmayan bir gücün uygulanması altında bulunduğunda, yeryüzünde hiçbir başvuracakları merci olmadığından, yeterli müddet geçtiğine hükmettiklerinde silahla savaşa başvurma (appeal to heaven) hakları vardır (35).

Buradaki "appeal to heaven", savaşma hakkı, demektir ve savaşma hakkı, silahlarla savaşmaya hüküm vermek demektir. Hükümde bulunma hakkı, ısrarla ihlallerde bulunan ve sınırını aşan ihlalci kişiye silahla karşı koymak "appeal to heaven"dır (36). Locke, İncil'de hikâyesi anlatılan (37) Ammon oğullarına karşı savaşmak için öncülük eden Yeftah olayını yorumlar:

> "Yeftah'ın burada bize ne anlattığını herkes bilir. "Hâkim olan Rab" hükmedecek. Yeryüzünde hiç hâkim olmadığında başvuru, Cennette (Heaven) Tanrı'ya yapılır. Biri bana savaş açmış olsa da ve Yeftah'ın yaptığı gibi Cenneteki ona (Tanrı'ya) başvurabilsem de (appeal to heaven), o soru kim hükmedecek anlamına gelemez. Bu durumda ancak kendi vicdanımda hüküm verebilirim, çünkü mahşer günüde bütün insanlığın Mutlak Hâkimine hesap vereceğim" (38).

Bundan dolayı Locke'un, Hobbes'ta ancak örtük olarak var olan bireysel kendini savunma ya da direnme hakkı görüşü, sivil düzenin istikrarıyla uyumsuz değildir (39). Locke'un öncüsü olduğu liberal bireycilik,

---

(34) Çetin YETKİN : a.g.e., 49.
(35) John LOCKE: Two Treatises... p. 168, 397,
(36) James TULLY : a.g.e., 25.
(37) Kitab-ı Mukaddes, 261–263. (Eski Ahit, Hâkimler Kitabı, Bap 11).
(38) John LOCKE : Two Treatises..., p. 21, 300. (Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Sivil Toplumda Devlet, a.g.e., 33).
(39) Glenn BURGESS : "On Hobbesian Resistance Theory", Political Studies (1994), XLII,

doğal olarak birey anlayışına dayanır. Birey olmak, sahip olmaktır, bir kişinin topluma hiçbir borcu olmaksızın kendisinin ve kapasitesinin sahibi olması demektir. Liberal bireyciler, bireyi negatif özgürlük bağlamında tanımlarlar, buna göre birey olmak, başkalarının iradelerine tâbi olmak**tan** özgür ve bağımsız olmaktır. Bireyin, toplumdan bağımsız olarak haklara ve görevlere sahip olan, kendini oluşturan ve kendini hesaba katan atomik bir birim olduğu varsayılır. Bunlar, liberal bireyciliğin temelleridir. Rousseau ise, bu çerçevede bir bireyci değildir (40). Zira liberalizmde, "çok sayıda ve kabaca eşit güçlere sahip belirli bireylerin olduğu bir durumda hangi kurumlar ve politikalar, onların ortak çıkarları ulaşmasını sağlar ?" sorusu sorulur ve buna bağlı temel kurumsal kararlar toplum sözleşmesi aracılığıyla alınır. Hobbes ve Locke, kamu alanının, bireylerin özel alanlarından türediğini ileri süren metodolojik bireycilik yöntemini izlerler (41).

Ayrıca, radikal bireyciliği ve insan doğası üzerine tahlilleri nedeniyle Hobbes, modern psikolojinin de babası sayılmaktadır (42). Hobbes, *De Cive*'de "her şey, en iyi, onu oluşturan nedenleriyle anlaşılır" görüşünü ilk defa ifade eden kişidir (43). Böylece, insan psikolojisinden yola çıkarak siyasal felsefesini oluşturan Hobbes, burada metodolojik olarak bireycidir, ama her ikisi de metodolojik olarak bireyci olmakla birlikte Locke'un bireycilik anlayışı, Hobbes'tan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Hobbes, kişinin kendisini korumasını temel amaç olarak almışken, Locke, temel doğa yasasının, sadece kendini koruma değil, bütün "insanlığın korunması" olduğunu belirtir (44). Yani, Hobbes'un bireyi için söylenebilecek olan bencillik iddiasına karşılık, Locke'un bireyi, asla sadece kendini düşünen bencil bir birey değildir. Hatta, Locke'ta devletin amacının, Hobbes'un aksine,

---

(40) Vicente MEDINA : a.g.e., 43-44.
(41) James DEVINE : "The Positive Political Economy of Individualism and Collectivism: Hobbes, Locke and Rousseau", Politics and Society, 28, 2 (June 2000), 267.
(42) Paul EIDELBERG : "The Malaise of Modern Psychology", Journal of Psycology, 126, 2 (March 1992), 109.
(43) Thomas HOBBES: De Cive or The Citizen, Edited by Sterling P. LAMPRECHT (New York, 1949), 10.
(44) John LOCKE : Two Treatises..., p. 135, 376.

temelde bireyin değil, kamu güvenliğinin ve mutluluğunun aranması olarak belirdiği (45) görüşüne hak vermek mümkündür.

Rousseau'yla birlikte, modern siyasal düşüncenin en nihaî ifadesine ve karmaşıklığa ulaştığı kabul edilir. Manent'e göre Rousseau, liberalizme karşı çıkar, çünkü, modern siyasal düşünce ilk ivmesini ve mantığını sonuna erdirmiştir. Bireylerden radikal biçimde farklı olduğu varsayılan bölünmez bir siyasal organı inşa etmek, iki anlama gelir. Modern siyasî düşünce, liberalizmi farklı ilkeler üzerine kurulu başka bir siyasî doktrinle değiştirmekte başarısız olmuştur ve modern siyasî düşünce, liberalizmi daha korkunç bir riskle tehdit etmiştir (46). Rousseau'nun siyasal düşüncesi, sözleşme teorisinin en iyi öğelerini birleştirme girişimidir. Ortak iyi ahlâkı üzerine kurulu, ortak çıkarla uzlaşan özel iradelere sahip olmayan ve böylece ne rızaya ne de sözleşmeye ihtyiaç duymayan antik dönemin en iyi bütünleşmiş modelleriyle bireysel rızayı birleştirme girişimidir. Bu model, ortak iyiye ve bireysel iradeye sahip olan iki siyasal modelin, muhtemelen bilinçsiz fakat kesinlikle sistemetik olmayan bir birleştirme girişimidir. Bu, Rousseau'nun siyasal düşüncesinin, bazılarına, onun düşüncesinin çelişkili ve bireycilik ile kollektivizm arasında bir tereddütün ifadesi olduğunu düşündürten ilginç bir durum ortaya çıkarımıştır (47). Rousseau'nun bu tereddütü kollektivizmi tercih ederek aştığı anlaşılmaktadır.

Roussea'nun bireycilik açısından en çok eleştirilen yanı, şüphesiz ki, onun, "her toplum üyesinin kendini bütün haklarıyla topluma vermiş olması" ve bunun her türlü kayıt ve şarttan arınmış biçimde olması gerektiğini öne süren anlayışıdır. Bu anlayış, pek çok defa, onun, cemaatçi, özgürlük düşmanı, diktatoryal rejim anlayışını nüvesinde barındıran bir düşünür olarak tanımlanmasına yol açmıştır (48). Nitekim Constant, Rousseau'yu bu görüşünden dolayı, bireysel özgürlüğün en tehlikeli düşmanı olarak niteler. "Kendimi bütüne vermekle hiç kimseye vermemiş olurum" görüşünün, özgürlük adına özgürlüğü yok ettiğini düşündüğü için Berlin, Hobbes'un,

---

(45) Yıldız KARAGÖZ : a.g.e., 175.
(46) Pierre MANENT : a.g.e., 78.
(47) Patrick RILEY : a.g.e., 109.
(48) Hasan Bülent KAHRAMAN : a.g.e., 66.

Rousseau'dan daha dürüst olduğu kanaatindedir. Ona göre Hobbes, köleleştirmeyen bir egemenmiş gibi davranmamıştır, Hobbes bu köleliği haklılaştırmıştır, fakat en azından ona özgürlük adını verme cüretini göstermemiştir (49). Bu ağır eleştirilere rağmen, Rousseau'nun, tam anlamıyla bu görüşlerden yana olduğunu ileri sürme imkânı yoktur. Crocker, Rousseau'nun bireyin kutsallığını kabul ettiği için, bireyci sayılması gerektiği görüşünün yanlış olmasa da yarı-doğru olduğunu savunur. Ona göre, Rousseau için, kendi kişiliği kutsaldır ve sürekli onu yüceltir, kendini dünyanın merkezi, kuşakların bir şahidi, insanlığın bir yargıcı yapar. Doğal insanın bağımsızlığını savunur, ama doğa durumunun dışında bulunmayı değersiz görür, bir "görüş"ten bağımsız olmayı teşvik eder fakat yalnızca içinde var olduğumuz yanlış toplumlarda ve dahası kadınlar için değil sadece erkekler için düşünür. Kendi tasarladığı organik toplumda ise, insanların kanaatlerini kontrol edenlerin oybirliğine ulaşmak için çaba harcamalarını öğütler (50).

Kanaatimize göre, Rousseau'nun, içtenlikle özgürlüğü amaçladığı doğrudur, ancak özgürlüğü elde etmek için öne sürdüğü araçlar, belki de onun "romantizm"inin sonucu olarak, çok "naif"tir. Nitekim, Rousseau'yu modern liberalizmin öncüsü sayan John V. Chapman, Rousseau'nun, insanın özgürleşmiş aklına inancının sarsıldığını, bunun için liberal amaçlara otoriter araçlarla ulaşmayı hedeflediğini söyler (51). Oysa siyasal alanda araçlar, amaçlar kadar önemlidir. Özgürlükçü amaçlar için otoriter amaçların meşru görülmesi, en sonunda devlet aklına (raison d'etat) yol açacaktır. Ayrıca, tarihsel olarak özgürlüğün korunması için yapılan savunmaların, rastgele birey faaliyetlerinin baskılarına karşı değil, çoğunlukla hükümet makamlarına karşı yapıldığı (52) düşünülürse, bu noktanın ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. Rousseau'nun amaçları konusunda şüphe etmek gereksizdir, ama araçlar konusundaki naifliğinin, bu araçların, zaman zaman mutlak bir köleliğe yol açacağını görmesini engellemiş olabilieceğini öne sürmemiz

---

(49) Isaiah BERLIN : a.g.e., 164.
(50) Lester G. CROCKER : a.g.m., 78.
(51) John V. CHAPMAN : "Forerunner of Modern Liberalism", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, 54.
(52) Russell HARDIN : a.g.e., 75-76.

mümkündür. Nitekim, totaliter yönetimler, en azından görünüşte, amaçları despotluk olan rejimler değildir. Diktatörlüğün araçlarının yüksek amaçlarına referansla meşrulaştırılması, totalitarizmi mazur görmek isteyenlerin klasik repertuarının bir parçasıdır (53).

Rousseau'yu liberal bireyciliğin ve klasik demokrasinin öncüsü olarak gören görüşler de vardır, ama Rousseau'nun bireyi, asla atomistik, toplumdan yalıtılmış bir birey değildir. Siyaset ve ahlâk teorisinin özünü bireysel otonomiye (özerkliğe) dayandıran Rousseau'nun görüşü, *"liberal ruh, sürekli egoizm eğilimine karşı insan doğasının isyanıdır"* diyen William Ernest Hocking'in görüşüyle uyumludur (54). Rousseau, toplum sözleşmesi görüşü ile siyasal iktidarların insanlar üzerindeki otoritesini, rasyonel bir temele dayandırmıştır. Toplumun kaynağı, insanların iradesinde bulunmakta ve insanların toplumdan önce haklara sahip oldukları kabul edilmektedir. Toplumun varlık nedeni de, insanların sahip oldukları bu hakkın korunmasıdır. Bir iktidar, bu haklara saygı göstermediği takdirde, emretme gücünü kaybeder ve kişilerden kendisine itaat etmesini isteyemez. Chapman ise, Rousseau'nun klasik değil ama modern anlamda bir liberal olduğu görüşünedir. Ona göre, Rousseau'yu klasik liberalizmden ayıran farklar, onu modern liberal yapan özelliklerdir. Çünkü modern liberalizm, Rousseau'yla birlikte, klasik liberalizmden daha öteye giderek, insanın sosyal bağımlılığını paylaşır. Chapman'a göre, modern liberal Lindsay'le Rousseau'nun her ikisi için de devlet, sadece insanların bir diğerini kontrol altına aldığı bir kontrol aygıtı değil, insanın ahlâkî potansiyelini açığa çıkaran ve iyilik ve adaleti gerçekleştirmeye çalışan bir araçtır. Yine modern liberallerle Rousseau'nun uzlaştıkları başka bir nokta ise, toplumsal uyumdur. Genel irade, sadece insanların müzakere yapmaları yoluyla ifade edilir. Hepsinden önemlisi bu fikir, Rousseau'nun düşüncesini müzakereci devlet teorisine bağlar (55).

---

(53) Karl Dietrich BRACHER : "Totalitarizm", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi II, 427.
(54) John V. CHAPMAN : a.g.m., 56.
(55) John V. CHAPMAN : a.g.m., 55.

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde Rousseau'yu "liberal bireycilik"in tipik bir temsilcisi olarak niteler. (56) Hegel'e göre, iradeyi devletin temeli yapmada büyük katkısı olmakla birlikte, Rousseau, bu iradeyi yanlış biçimde anlamış ve onu, rasyonel irade yerine bireysel irade olarak ele almıştır (57). Gerçekten de, Toplum Sözleşmesi'nin bir motto haline gelen *"insan özgür doğar, fakat her yerde zincire vurulmuştur"* şeklindeki açılış cümlesi, Rousseau'daki radikal bireyciliğinin bir göstergesidir (58). Çünkü bu cümledeki "özgür doğar" ifadesi, insan irade sahibidir, iradesiyle kendi hayatına bir şekil vermeye yükümlü hisseder demektir, "zincire vurulmuştur" ifadesi ise, insanın devletlere, yasalara ve hükümetlere tâbi olarak yaşıyor olduğunun ifadesidir (59). Rousseau'nun özgür birey vurguları gerçekten çok güçlüdür. Rousseau, hayatlarını düzenleyen yasaların ideal bir biçimde bireyleri doğrudan oluşturduğunu kabul eder (60).

Rousseau'da bireyin, egemenlik sahibi topluluğa tümüyle teslimiyeti, Locke'a tamamen zıttır ve bireyin kendini tamamen egemene bıraktığı Hobbes'un toplum sözleşmesi anlayışını hatırlatır. Fakat Hobbes, uyruğu egemenine tamamen teslim ettiği halde, Rousseau, bu türden özgürlüksüz sosyal barışı reddeder. Ona göre, *"Sükûnet zindanlarda da bulunabilir; fakat bu, orayı yaşamak için arzulanacak bir yer haline sokabilir mi ?"* (61) Fakat, bu görüşleri ifade eden Rousseau, bir yandan da, bireyin tek başına bir değeri olmadığını belirten ifadelerde bulunarak, kendisiyle ilgili söylenen, "paradoksların adamı" (62), ya da aynı anda birbirine zıt şeyleri ifade eden "bukalemunvari bir dile sahip olduğu" (63) görüşlerini haklı çıkarır görünmektedir. Bundan dolayı, Rousseau'nun aslında ne istediği konusunda hiç karar veremediği sonucuna varılması da mümkün olmuştur. Birey, insan doğasını açığa mı çıkarmalı, yoksa onunla bağlarını koparark ahlâkîleşmeli

---

(56) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 120.
(57) Paul FRANCO: a.g.m., 844.
(58) Keneth F. ROCHE : a.g.e., 64.
(59) Ernest Von ASTER: a.g.e., 31.
(60) David HELD : a.g.e., 30.
(61) William EBENSTEIN : a.g.e., 252.
(62) Timothy O'HAGAN : a.g.e., 123.
(63) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 160.

mi, ya da birey, yalnız mı olacak yoksa insan toplumunun bir parçası mı olacaktır, Rousseau bu konularda kararsızdır (64).

Rousseau'yla ilgili bu görüşler doğru olmakla beraber, yine de onu tanımlamak açısından yetersiz kalmaktadır. Bu noktada, Rousseau'yla ilgili belki de en doğru tanımlama, onun "düalite"si, ikili yapısıdır. Rousseau, siyasî görüşleri itibariyle bir düalisttir (65). Rousseau'da hem bir yandan en saf anarşizmi andıran bir özgürlüğün, diğer yandan da en mutlak kollektivizmin bir arada bulunması ve dileyenin, bu görüşlerden herhangi biri ile ilgili yeterince kanıt ve kanaat bulabilmesinin en doyurucu açıklaması, onun açık düalizmidir. Thomson bu nedenle, Rousseau'nun, ilginç bir filozof olarak, hem bir demokrat, sosyalist, totaliter, despotizm yanlısı, hem de bir anarşist oduğu görüşünü gündeme getirir (66). Fakat buradan her iki görüşün de Rousseau'da eşit oranda ve eşit derecede yer aldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Rousseau, bizim "naif özgürlük" diye adlandırmayı tercih ettiğimiz mutlak özgürlük anlayışından yola çıkar (*insan özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur*), ancak vardığı sonuç, totaliter devlettir (*egemen varlık, egemen olmak dolayısıyla, ne olması gerekiyorsa her zaman odur*). Totaliter devletin ise "birey"leri yoktur, üyeleri vardır. İlginçtir ki, Schapiro'nun totalitaryanizmi incelediği çalışmasında, Rousseau'nun idealize ettiği bütün örnekler, totalitaryanizmin örnekleri olarak sunulmaktadır (Platon'un Devlet'i, Calvin'in Cenevre'si, Roma İmparatorluğu, Antik Sparta) (67). Bunun için Crocker, Rousseau'nun kişiliğnin karmaşık olduğu görüşündedir. Ona göre Rousseau, bir anarşisttir, en azından kendi toplumundan dışlanmış bir kişidir. Yine o, bir devrimcidir, hayallerindeki İsa gibi bir Yasa-Koyucu, düşüncesinde ise bir otoriteryendır (68).

Klasik üç büyük sözleşme kuramcısı olan Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme anlayışları karşılaştırıldığında, ortaklıkla bağımlılık arasındaki karşıtlığın, gerçekten temel bir sorun olduğu görülür. Hobbes,

---

(64) J. L. TALMON: a.g.e., 38.
(65) J. L. TALMON : a.g.e., 39., Joan MCDONALD: a.g.e., 24.
(66) David THOMSON : a.g.m., 124.
(67) Leonard SCHAPIRO: Totalitarianism (London 1972), 13.
(68) Lester G. CROCKER : a.g.m., 78.

bireyci ve mekanist görüş arasında gidip gelmiş ve yapay bir bağımlılık modelini çözüm olarak sunmuştur. Locke, bu güçlüğü, özel hukuktaki "güven" kavramını ödünç alıp kullanarak aşmaya çalışır. Rousseau ise, ortaklığın ötesine gitmeyi reddeder ve bu ortaklığı genel irade formülüyle bir üst düzenlemeye dönüştürür. Bu üç düşünürdeki ortak yan ise, gerek toplumda, gerekse devlette bireycilikle otoriteyi bir araya getirme, eşitlik ilkesiyle iktidarın sürekli ya da geçici farklılıklarını bağdaştırma zorluğunu kabul etmiş olmalarıdır (69).

(69) Louis DUMONT : a.g.m., 156.

B. Ürettikleri Devlet Felsefesi

16. yüzyıldan sonra devlet teorilerinde, iki temel gelişme sonucunda iki yeni anlayış ortaya çıkmıştır. Birisi, kişisel olmayan veya anonim bir iktidar yapısı olarak devlet kavramının ortaya çıkışı, diğeri de, otoriteyle özgürlüğü temel bir yeni haklar görüşüyle bir araya getirerek, uyrukların hakları ve yükümlülüklerini uzlaştıran devlet anlayışının belirginleşmesidir. Bu açıdan Hobbes, mutlakiyetçilikle liberalizm arasında bir ara noktaya işaret ederken, Locke, açıkça, liberal siyaset teorisini, yasayla sınırları çizilmiş, kişisel olmayan bir yapıyı onaylar ve bu düşünceyi, yasama ile yürütme arasındaki kuvvetler ayrımı gibi siyasal iktidarın kurumsal teorisine bağlar (70). Ayrıca Hobbes, siyasal açıdan değil ama ekonomik olarak liberal sayılabilirken, Locke, hem ekonomik açıdan hem de siyasal açıdan liberal bir düşünürdür. Hobbes, esas olarak bireysel refahın korunması için ikili ekonomik ilişkilerle ilgilenmişken, Locke, büyük grupların siyasal ilişkilerini ilgi alanına eklemiştir (71).

17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da doğan ve gelişen toplum sözleşmesi doktrininin ortaya çıkardığı belki de en akıl karıştırıcı problem, siyasal tanımların birinden diğerine derin bir biçimde farklılık göstermesiydi. Hobbes, Locke ve Rousseau gibi bu doktrinin üç klasik yorumlayıcısı, nadiren kıyaslanabilir olan devlet anlayışları geliştirmişlerdir. Hobbes, mutlakiyetçi devleti, Locke, şarta bağlı devleti, Rousseau ise ahlâkî devleti ya da Kilise benzeri devleti benimsemiştir. Bu nedenle, Murray Forsyth, toplum sözleşmesi kuramının, içinin herhangi bir şeyle doldurulabilecek boş bir şişe olduğu sonucuna varılıp varılamayacağını sorar (72).

Norberto Bobbio'ya göre siyasal düşünceye her zaman iki büyük dikotomi (zıtlık) egemen olmuştur: Baskıya karşı özgürlük ve anarşiye karşı düzen. Hobbes, bu ikinci anlayışın ilham verdiği gruba ait olmuştur. Onun savunduğu ideal, baskıya karşı özgürlük değil, anarşiye karşı düzendir. Otoritenin çözülüp yok olması ve neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkında

---

(70) David HELD : a.g.e., 48.
(71) Russell HARDIN: a.g.e., 59–61.
(72) Murray FORSYTH: a.g.e., 35.

anlaşmazlığa yol açan özgürlükle sonuçlanacak düzensizliğin ortaya çıkmasının yanında, bireylerin iktidarının sınırlanması gerektiğinin tartışılmaya başlamasıyla sonuçlanacak iktidarın birliğinin parçalanması düşüncesi, Hobbes'un temel sorunudur. Buna bağlı olarak Hobbes'un temel endişesi, insanlığın doğa durumuna geri döneceğini varsaydığı anarşi tehdididir. Onun en çok korktuğu şey, iktidarın aşırılığından kaynaklanan baskı değil, iktidarın olmamasından kaynaklanan güvensizliktir (73). Hobbes, bu güvensizliği engelleyecek her yolu meşru görür gibidir. Diamond'a göre, Hobbes'un, bu amaçla terör ve zorbalığı devletin zorunlu işlevlerinden olarak gördüğü şüphesizdir. Devlet, insan doğasının yapısını ve insanın diğer insanlara karşı kin ve kıskançlığını göz önüne almalıdır (74).

Hobbes'un yaşadığı dönemi de içeren 15. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında Avrupa'da iki siyasal rejim türü egemen olmuştu. Bir yanda Fransa, Prusya, Avusturya, İspanya ve Rusya gibi mutlakiyetçi monarşiler, diğer yanda İngiltere ve Hollanda gibi anayasal monarşiler (75). Hobbes'un, bu iki tür içinde, mutlak monarşinin egemen olduğu devletlerden, özellikle Fransız monarşisinden yana olduğu açıktır. Örneğin, Hobbes'un mutlak egemenlik anlayışı oluşurken, Kıta Avrupa'sının, özellikle mutlakiyetçiliğin en üst noktası ve en tipik örneği olan XIV. Louis'den etkilenerek onu örnek aldığını söylememiz mümkündür. XIV. Louis'nin 1651'de 13. yaş gününe bastığının ertesi günü Paris Parlamentosu'nda yapılan töreni, İngiliz tarihçi Evelyn'le birlikte izleyen Hobbes'un, bu törenden derinden etkilendiği bilinmektedir (76). Bu yönüyle Hobbes, gerçekte Ritter'a göre "yasallıkçı" ve "ahlâkîleştirici" anlayışındaki İngiliz modeline göre daha otoriter olan ve "devlet aklı"nın egemen olduğu hemen herkesçe kabul edilen Kıta Avrupası (77) ve özellikle Fransa'nın etkisi altındadır ve buna bağlı olarak Hobbes'un, genel anlamda İngiliz siyasal geleneğinin değil de, Kıta Avrupa'sı siyasal felsefesinin

---

(73) Charles K. ROWLEY : a.g.m., 14.
(74) Michael DIAMOND : "Hobbessian and Rousseauian Identities, The Psycodynamics of Organizational Leadership and Change", Administration and Society, 24, 3 (November 1992), 274.
(75) David HELD : a.g.e., 70.
(76) D. H. PENNINGTON : a.g.e., 495.
(77) Alessandro Passerin D'ENTREVES: Devlet Kavramı", 207–208.

karakteristiklerine sahip bir düşünür olduğu söylenebilir. Çünkü Hobbes'un doktrininin merkezindeki temel sorun, özgürlük değil, itaattir. İtaat, ama kime ? Kime itaat edileceği sorusu, bu noktada hayatî bir önem kazanır. Zira, bunun cevabı kesin olmalıdır, eğer cevap belirsiz olursa, onu iç savaş takip edecektir (78). Hobbes'un bu kesinlik arayışı ve belirsizlikten kurtulma arzusu, onu mutlakiyetçi devlet anlayışına yaklaştırmış görünmektedir.

Devlet-birey ilişkisi, modernitenin başlangıcından günümüze kadar, düşünce dünyasına yön veren en önemli temalardan biridir. Toplumsal düzen içinde bireyin tutumuna etki eden siyasal kuramlar, bireye karşı oluşturulan iktidar mekanizmalarının işlevini ve bu düzen içinde devletin birey karşısındaki konumunu incelemiştir. Machiavelli'yle birlikte başladığı kabul edilen modern siyaset felsefesinin Hobbes'la birlikte devam eden çizgisinin, batı tipi devlet modelini etkileyen modernist bir kuram mı, yoksa totaliter mutlakiyetçi görüşlerin bir savunusu mu olduğu hep tartışılagelmiştir. Çünkü bu noktada siyaset bilimciler, Hobbes'un konumu konusunda net bir ortak tavra varamamışlardır (79) ve her iki görüş için de Hobbes'ta yeterince kanıt bulunmaktadır. Bizim için önemli olması gereken nokta, son tahlilde Hobbes'un nasıl bir devlet anlayışına sahip olduğudur. Hegel'in toplum sözleşmesi eleştirisinden yola çıkacak olursak, sözleşme kuramının kullanılması, tek başına, bireyi merkeze koymak anlamına gelir ki, bu açıdan Hobbes bireycidir. Oakeshott ve Gray'a göre ise Hobbes, her şeyden önce bir hukuk devleti filozofudur (80). Hardin, Hobbes'un, anarşi sorununu çözmek için yalnızca rızaya dayalı sözleşme teorisine başvurmadığını, aynı zamanda fetihden ve rastlantı veya gaspla elde edilen diğer egemenlik türlerinden de söz ettiğini belirtir. Onun için, hükümeti bizim kurmamızla, onun bize dayatılması sorun değildir. Gerçekte onun için asıl sorun olan şey,

---

(78) Pierre MANENT : a.g.e., 34.
(79) Behçet GÜLERYÜZ : "Devlet Ya da Disiplin", Doğu Batı, 19 (Mayıs-Haziran-Temmuz, 2002), 176.
(80) Duncan IVISON : "Pluralism and the Hobbesian Logic Negative of Constitutionalism", Political Studies, 47, 83 (1999), 89.

düzeni sağlayan hükümettir (81). Dolayısıyla Hobbes, düzeni sağladığı sürece, hukukî olmasa da fiilî her hükümete destek verebilir.

Benzer bir durum, Rousseau için de geçerlidir. Sık sık Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin, hem modern liberal demokrasinin ilkelerini inşa ettiği hem de totaliter devleti doğruladığı söylenir (82). Bu doğrultuda Keohane, Rousseau'nun pek çok otoriter pasajlarının "Fransız mutlakiyetçi düşüncesindeki eski görüşlerin yeniden ifade edilmeleri" olduğunu söyler (83). Morley'e göre ise, Rousseau'nun yeniliği ve aynı zamanda tehlikeli yanı, onun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki her şeyi kapsayan totaliter yapısıdır. Ona göre, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin özü dediği genel iradenin kontrol etmediği hayatın hiçbir yanı yoktur (84). Çünkü totaliter devletlerde bütün toplum, devlet içinde erir, ideolojik ve ekonomik gücü birleştiren siyasal iktidar örgütünde, tüm toplum çözülür. Bu sistemde, devletin olmadığı hiçbir alan olamaz (85). Özellikle, Rousseau'nun genel irade anlayışı, totaliter devleti andırır sonuçlara varabilecek bu tür özellikler taşımaktadır. Rousseau'nun kuramında genel irade ya da yasama gücü, hiçbir sınır taşımaz (86). Çünkü, genel irade, tanımı gereği, varlık nedenine aykırı davranamaz. O hâlde, Rousseau, ilkesi kendinde olan bir egemenlik anlayışına ulaşmıştır ve bu durumda hukukun meşruluğu, hukukun kendisindedir. Bu da, Rousseau'da yasal ve meşru olanın ayrılamayacağı anlamına gelir. Ona göre, yasal olan aynı zaman da meşru olandır da (87). Ayrıca, yasa koyucu figürüne yaptığı olağanüstü vurgu ve onun her yaptığının kendi başına meşruluk içerdiği düşüncesi de, totaliterizm eleştirilerine yol açmaktadır. Çünkü, Bracher'in belirttiği üzere, bütün totaliter rejimlerin en karakteristik özelliği, liderin olağanüstü konumudur ve Rousseau'da lider figürü olan yasa koyucu, olağanüstü bir konumdadır. Totaliter rejimleri eski diktatörlüklerden ayıran diğer bir özellik olan, bireysel ve özel hayatın kollektif davranışa tâbi olması

---

(81) Russell HARDIN : a.g.e., 55.
(82) Roger D. MASTERS : a.g.m., 401.
(83) Jeremy JENNINGS : a.g.m., 116.
(84) Felix MORLEY : "Individuality and General Will", Essays on Individuality, 120.
(85) Norberto BOBBIO: Democracy and Dictatorship, 119–120.
(86) Iain HAMPSHER-MONK : a.g.e., 183.
(87) Nilgün TOKER : a.g.e., 288.

ve devletle toplumun, partiyle halkın, bireyle kollektifin ideal total birlik içinde erimesi (88) de, Rousseau'nun siyasal felsefesinde gözlemlenebilecek unsurlardır.

Rousseau için devlet, yaşlı ve genç bütün yurttaşların babasıdır. Ona göre, devlete bağımlı olmak, gerçekten özgür olmaktır, bir bireye bağımlı olmaksa bir tür köleliktir. Bunu, devletin konumuna göre, hükümetin çocuk konumunda olması gerektiği anlayışı izler. Doğal babaya tâbi olmak, çocuk için köleliktir, çocuğun özgürlüğü Rousseau için, yasalı bir hükümetin yönettiği yasaya tâbi olmaktır (89). Rousseau'nun bu devlet-hükümet ayrımı, onun siyasal meşruluğu neyin üstüne kurduğunun da bir göstergesidir. Rousseau'ya göre hükümetin meşruluğu, onun Genel İrade'ye bağlılığının derecesine bağlıdır. Çünkü devletin varlığı, kendisine bağlıdır, hükümetin varlığı ise, yalnızca egemene. Öyleyse, egemenin üstün iradesi, genel iradedir, üstün yasadır. En iyi ve tümüyle meşru bir hükümet de, iradesi tamamen Egemenin iradesiyle özdeşleşen veya onunla aynı olan hükümettir. Hükümet, bu durumda, egemenin bir aracısı (agent) olarak, açıkça ondan farklıdır (90).

Bu konuda Rousseau'yu en sert eleştirenlerden biri, Benjamin Constant'tır. Constant'a göre, bugün *Toplum Sözleşmesi*'nin ince metafiziği, yalnızca tiranlığın bütün türlerine -bir kişinin, birkaç kişinin ve çoğunluğun tiranlığına-, ya örgütlü biçimde yasal formlar altında, ya da halkın şiddet uygulaması aracılığıyla ortaya konan tiranlığın baskı yapması için silahlar ve bahaneler sağlamaya hizmet edebilir (91). Eski ve yeni özgürlük anlayışlarını kıyaslayan ve Rousseau'yu hedef alarak, *"Artık Lykurgus da yok, Numa da yok"* diyen Constant'a göre, Rousseau'nun ilham verdiği Fransız Devrimi, eski özgürlük anlayışlarını geri getirerek, Fransa'yı Sparta'ya dönüştürmüştür. Eski özgürlük anlayışı, bugünkinden farklı olarak, politik açıdan etkin bir şekilde egemenlik uygulamasına katılmaktı ve bireylerin birey

---

(88) Karl DIETRICH BRACHER : "Totalitarianism", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, 409. (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-54)
(89) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 139.
(90) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 104–105.
(91) Jeremy JENNINGS : a.g.m., 125.

olarak hiçbir hakları yoktu. Onlar için devlet her şeydi. Modern özgürlük ise, tersine, sivil özgürlüktür, özel hoşnutluktur ve temsil sistemi olmadan var olması da imkânsızdır (92). Bu durumda, Rousseau'nun yaptığı, modern bir özgürlük nosyonu geliştirmek değil, antik özgürlük anlayışını modern bir versiyonla sunmaktan ibarettir. Bunun için Rousseau'nun orjinalliğini abartmanın yanlış olduğu genellikle kabul edilir. Ondan çok uzun süre önce, egemenliği babanın iktidarında ya da tanrısal hakta olduğunu kabul etmeye hazır olmayanlar, bu egemenliğin kaynağının halkta bulunmasına hazırdılar. Rousseau'nun kendinden öncekilerden ayrıldığı nokta, onlardan farklı olarak, halkın geçici bir sahipliği olan fiilî egemenliği, nadiren geri alınabilecek ve bazı durumlarda da hiç geri alınamayacak biçimde, mümkün olur olmaz uygun bir otoritenin ellerine teslim edilecek bir şey olarak görmüş olmasıdır (93). Oysa Rousseau, kendisini, modern demokrasinin teorisyeni olarak kabul eder (94). Sık sık modern totalitaryanizmin babası olduğunun dile getirilmesi, özgürlüğün tutkulu bir savunucusu ve çoğu Fransızın nazarında özgürlüğün sembolü olan Rousseau için gerçekten garip bir durumdur (95).

Rousseau'nun genel iradesi, gerçekten totaliter midir? Bu konuda Rousseau'ya yöneltilen eleştiri iki yönlüdür. İlk olarak, Rousseau, genel iradenin temsil edilemeyeceği konusunda ısrar etmiştir. Bu teorinin uygulamadaki karşılığının doğrudan demokrasi olacağı ve böyle bir sistemin, sonunda kaçınılmaz olarak diktatörlüğe yol açacağı ileri sürülür. İkinci olarak, onun, genel iradenin insanın daha yüce bir benliğinin bir ifadesi olduğu konusunda ısrar etmesi, yeni tür bir diktatörlüğe yol açmıştır. İnsanlar, artık, açıkladıkları iradelerinin tersine, onların gerçek iradelerine göre davrandıklarını ileri süren yöneticileri tarafından kendilerine dikte edilen bir yola zorla sokulacaktır. Dahası, eğer genel iradenin ifade edilebileceği kabul edilirse, bu durumda bütün siyasal konularda oybirliği zorunlu olacaktır (96).

---

(92) François HARTOG : a.g.m., 41
(93) Jeremy JENNINGS : a.g.m., 117.
(94) Leo STRAUSS : "On the Intention of Rousseau", 254.
(95) Leonard SCHAPIRO: a.g.e., 79.
(96) Joan MCDONALD: a.g.e., 27–28.

Her ne kadar modern totalitarizmi kastediyor olsa da, George Orwell'in tanımından yola çıkarsak, Rousseau'nun düşüncelerinin önemli totaliter öğeler barındırdığını söyleyebiliriz. Çünkü Orwell'ın totalitarizm yorumunda belirttiği üzere:

> *"Totalitaryanizm, düşünce özgürlüğünü, önceki çağlarda duyulmamış oranda yok etti. Onun düşünceyi kontrolünün yalnızca negatif değil pozitif olduğunu da fark etmek önemlidir. O, senin yalnızca belirili düşünceleri ifade etmeni –düşünmeni bile- yasaklamaz, aynı zamanda ne düşünmen gerektiğini dikte eder, senin için bir ideoloji yaratır, bir davranış kalıbı kurduğu gibi, senin duygusal dünyanı yönetmeye de çalışır. Mümkün olduğu kadar seni dış dünyadan izole eder, seni, kıyas yapma standartlarına sahip olmadığın yapay bir evrene kapatır. Totaliter devlet, her aşamada uyruklarının düşüncelerini ve duygularını kontrol etmeye çalışır, en azından onların eylemlerini kontrol eder"* (97).

Halberstam'a göre, totalitaryanizm politikası, toplumu yapay olarak yeniden inşa etme özleminin radikalleşmesini ifade eder. Çünkü totaliter kural, dünyanın ve toplumsal hayatın sınırsız ölçüde değiştirilebilir olduğudur. Totaliter proje, bütün değerlerin değersizleştirilmesi ve sosyal planlama politikası anlamında radikal bir "toplum mühendisliği"ni temsil eder. Rousseau'nun totalitaryanizme olduğu varsayılan yakınlığı, *"toplumsal birliği bozan her şey kötüdür"* (98) şeklindeki beyanlarıyla ilişkilidir (99). Bu değişimin araçları ise, kaba despotizmden farklı olarak, eğitim ve dindir. Rousseau'nun vurguladığı biçimiyle eğitim ve din, sanki bir illüzyonun benimsetilmesi araçlarından ibarettir. İktidarın silah yoluyla fethedilmesine rağmen, onun sürdürülmesi dil sayesinde mümkün olabildiği için, totaliter iktidar, salt devlet ideolojisinin bir aracı olmasının ötesinde, her şeyden önce, ortaya "zındıkça" fikirlerin çıkmasını engelleyeceği düşünülen, totaliter bir dil olmaksızın korunamaz (100). Rousseau'nun yine iyi bilinen motto'larından

---

(97) Michael HALBERSTAM : "Totalitarianism As A Movements For the Modern Conception of Politics", Political Theory, 26, 4 (August, 1998), 466.
(98) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 152.
(99) Michael HALBERSTAM : a.g.m., 465–466.
(100) Jacques RUPNIK : "Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi", Sivil Toplum ve Devlet, 299.

biri olan *"en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir. Güçlünün hakkı işte buradan gelir... Madem, güçlü her zaman haklıdır, öyleyse yapılacak şey, her zaman güçlü olmaya bakmaktır"* (101) sözleri, iktidar yapısına yönelik bir eleştiriden çok, bu yolda bir tavsiye niteliği taşır gibi görünmektedir. İnsanlara boyun eğdirmek için din ve eğitimin kullanılmasında ise Rousseau, Hobbes'la paralel görüşler taşımaktadır.

Yine de, Rousseau'nun demokrasiyi ve halk egemenliği görüşünü savunduğu yadsınamaz (102). Bu durumda, halka dayanan demokrasinin ne ölçüde farklılaşabilecğini ve türlerini tartışmak durumundayız. Sartori, demokrasinin, liberal ve liberal olmayan demokrasi olmak üzere iki ana türe ayrılabileceğini, gerçekte demokrasi derken de kastedilenin liberal demokrasi olduğunu, modern demokrasinin gerçek dünyaya "liberalleşerek" girdiğini, hatta demokrasinin, liberal demokrasinin kısaltılmış ifadesi olduğunu belirttikten sonra, liberal olmayan demokrasinin örneklerinin de Marks ve Rousseau olduğunu söyler (103). Talmon'un, totaliter demokrasi olarak nitelenmeyi tercih ettiği (104) Rousseau'nun demokrasi anlayışını sorgulamak gerektiğini düşünen Sartori, Rousseau'nun, özgürlüksüz bir demokrasi, özellikle, liberalizmin koyduğu yasalarca korunan demokrasi anlamında, özgürlüğe değer vermeyen bir demokrasi önerip önermediği sorusuna verilecek cevabın hayır olacağı kanaatindedir. Çünkü, Rousseau'nun ideal devletindeki, *"üyelerden her birinin canını, malını, bütün ortak güçle* ***savunup koruyan*** *öyle bir toplum biçimi olmalı ki, orada her* ***birey****, hem herkesle birleştiği halde, yine kendi buyruğunda kalsın, hem eskisi kadar* ***özgür*** *olsun"* (105) ifadelerindeki birey, savunma, korunma, kişinin kendine boyun eğmesi, özgürlük gibi kavramların esasta liberal kavramlar olduğu görüşündedir. Ayrıca, ona göre, Rousseau'nun özgürlük ve eşitliğe yaptığı vurguyla aynı çizgiyi izleyen Rousseau'nun genel iradesinin,

---

(101) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözlşemesi, 17.
(102) Münci KAPANİ : a.g.e., 70-73.
(103) Giovanni SARTORI : a.g.e., 487.
(104) J. L. TALMON : a.g.e., 28.
(105) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 25.

demokrasinin ölçütünü, amaçların başarılmasına bağladığına ve liberal olmayan bir demokrasiyi savunduğuna dair en ufak bir kanıt yoktur. Talmon'un onu totaliter demokrasinin babası olarak adlandırması, aslında, amaçlanmayan bir sonuçtur ve daha çok genel mükemmeliyetçi yapının bir ürünüdür. Yine ona göre, son tahlilde Rousseau'ya atfedilen hatalı görüşler, çoğunlukla Rousseau'nun değil, Rousseau'yu yorumlayanların hatasıdır (106).

Hobbes, özellikle Leviathan'la birlikte klasik ve Rönesans siyasî teorisinin ideallerini reddeder. Belki de bu reddedişin en önemlisi, Rönesans İtalya'sındaki "özgür devletlerin" cumhuriyetçi idealine ve anayasal yöndeki çok sayıda görüşlerine karşı yapılmış olanıdır. Rönesans siyasal yazarları, kendi kendini yöneten toplumlarını *states, stati* veya *etats* olarak ya da daha özel olarak *stati liberi* (özgür devlet) veya özgür devletler olarak adlandırmaya başladılar. Sonuç olarak onlar, devletin güçleriyle yurttaşların gücünü, bir *universitas* olarak insanların oluşturduğu siyasal bir bedene eşitleme eğilimindeydiler. Hobbes, yalnızca kendimizi bireyler kalabalığından insanların birleşmiş bir bedenine dönüştüren ve bizi temsil edecek bir egemen oluşturduğumuz zaman (107) devletin kurulmuş olacağını düşündüğü için bu görüşü reddeder. Oakeshott, yüzyıllar içinde evrilen devlet organizasyonunun, *"universitas"* ve *"societas"* kavramlarıyla ilişkili olarak anlaşılabileceğini belirtir. Bu bağlamda *universitas*, Hıristiyanlığın Ortaçağ'da oluşturduğu bir kavramdır ve bu kavramın parçalanmasıyla Yeniçağ'a özgü kavramlar doğacaktır. Bu sözcük, 13. yüzyılda, öncelikle bir bütün olarak Tanrı tarafından yaratılan evreni anlatıyordu. Hıristiyanlardan oluşan topluluk, Kilise de *universitas* kavramıyla karşılanıyordu ve Padovalı Marsilius, Kilise'yi *"universitas fidelium"* diye adlandırırken, Ockhamlı William, ona yalnızca *"universitas"* diyordu. Yine Marsilius'a göre, site halkı, bir *"universitas civium"* oluşturuyordu. Kentler gibi siyasal-sivil topluluklar da birer *universitas*'tı (108). *Universitas*, devlet ve toplumu, bütünün ortak çıkarlarını yönetmekle sorumlu

(106) Giovanni SARTORI : a.g.e., 488.
(107) Quentin SKINNER : "Introduction: Hobbes's Life in Philosophy", Vision of Politics, Volume III, Hobbes and Civil Sciences, (Cambridge, 2002), 13.
(108) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü (Ankara, 1998), 80.

itibarî aracılardan oluşan bir yönetim kurulu tarafından yönetilen birleşik tek bir zâtiyet (entity) olarak görür. *Sociates* ise, toplumu, insanların farklı çıkarlarını bir uyum içinde takip edebilecekleri bir dizi kurallar veya süreçlerin bulunduğu çıkarların toplamı olarak görür. *Societas*, toplumun doğasında var olan kurala bağlı bir hükümetin ifade ettiği yasama merkezli demokrasi kavramına dayanırken, *universitas*, otoriter imaları olan yürütme merkezli bir yönetim kavramına dayanır (109).

Hobbes, bu çerçevede Machiavelli çizgisini izlemekle birlikte, ondan bazı konularda ayrılmaktadır. Machiavelli *Hükümdar* üzerine yazarken, Hobbes, *De Cive*'yi (Yurttaş Üzerine)'yi yazar. Leo Strauss, buradan, Hobbes'un kendisine krallıkların ve devletlerin uygulamalarını değil, daha ziyade uyrukların görevlerini seçtiği kanaatine varır. Hobbes'un, adaleti Machiavelli'den daha çok ciddiye aldığı, hatta adalet davasını savunduğu bile iddia edilmektedir. Hobbes'un doğa durumu hakkındaki ünlü öğretisinin esas amacının, Machiavelli'nin temel iddiasını reddetmek olduğu bile söylenebilir. Çünkü Hobbes, adaletin sadece toplumun eseri olmadığı ve bir doğal hukukun var olduğu şeklindeki geleneksel anlayışı benimsiyordu (110). Bu ve benzeri nedenlere dayanarak Cassirer, siyasî felsefelerini doğal hukuk üzerine kuran toplum sözleşmesi düşünürlerinin, devlete bir amaç değil bir araç olarak baktıkları görüşündedir. Onlar, "totaliter" bir devlet anlayışı taşımıyorlardı ve onlarda, devletin yanına yaklaşamadığı belli bir bireysel yaşam ve bireysel özgürlük alanları her zaman vardı. Her ne kadar devlet ve hükümdar, genelikle "mutlak" olarak nitelendiriliyorsa da, bu sadece onların yasal baskıdan bağımsız oldukları anlamına geliyordu, yoksa ahlakî yükümlülüklerinden bağışık oldukları demek değildi (111).

Yine Hobbes'un sınırlanmamış bir totalitaryanizm yanlısı olduğu, onun devletinin her şeye kadir ve eleştirilemez olduğu doğruysa da, bunu engelleyecek üç önemli şart vardır Hobbes'ta. Birincisi, egemen bir insandır ve ölümden korkar; insan yapısı bir "tanrı" ama *fâni* bir tanrı olduğu için,

---

(109) James MALLOY: Contemporary Authoritarian Regimes, Encyclopedia of Government And Politics, Volume I, 232.
(110) Leo STRAUSS: Politika Felsefesi Nedir, 86.
(111) Ernst CASSIRER : a.g.e., 145.

ahmakçasına yönettiği takdirde insanlar tarafından oradan indirilebilir. İkinci şart, egemenin kendisinin bulunduğu yerde güven içinde hisstemesinin en iyi yolu, halkın ihtiyaçlarını karşılaması, onların düşmanlığını kazanmaması ve onları gücendirmemesidir. Üçüncü şart da, egemen istese de istemese de, yapamayacağı bir şey vardır: Uyrukların kafalarındaki özel düşünceleri göremez. Onların sadece dışta görünen tavır ve davranışlarıyla ilgilenmek mecburiyetindedir. Bunun nedeni, inançları kontrol etmenin kötü ve yanlış bir şey olmasından değil, kontrol edemeyeceğindendir. Kalplerden geçeni sadece Tanrı bildiği için, beşerî egemenler, insanların içlerinden geçenleri dikkate alamazlar. Bu nedenle Hobbes'un özgürlük anlayışı, sadece davranışları esas alır ve onun yasa anlayışı da, asla bir niyet okumasını içermez.

Hobbes'u modern totaliter devletin manevî babalarından saymamızı engelleycek başka nedenler de vardır. Ebenstain'a göre bunlar yedi tanedir. İlk olarak, Hobbes'a göre yönetim, bütün iktidar ve otoritenin egemene devrdildiği bir sözleşmeyle (covenant) başlar. Yönetimin bu sözleşmeci temeli, modern totaliteryanizmle uyuşmamaktadır. Modern totalitarizm, sözleşmeci düşünceyi hiçbir şekilde kabul etmez. İkinci olarak, Hobbes, devleti, olağan işlerin yürütlmesiyle sınırlar ki bunlar, yurttaşların lehine olan düzeni ve güvenliği devam ettirmektir. Oysa, modern totaliter devletin amacı, anti-enduvialist (bireycilik karşıtı) ve anti-hedonistiktir (hazcılık karşıtı). Üçüncü olarak Hobbesçu devlet otoriterdir, totaliter değil. Bir kere Hobbes, yasa önünde herkesin eşit olduğunu ısrarla vurgular. Hobbes'un otoritarizmi, modern totaliter devletin karakteristikleri olan yasa önünde eşitsizlik ve bunun sonucu olarak bireysel güvensizlik duygusuna sahip değildir. Hobbes'un devletinde otorite, siyasî alanda yoğunlaşmıştır ve orada kalır. Egemen, uyruklarına, satın alma ve satma, birbirleriyle anlaşma yapma, kendi meskenlerini seçme, istediklerini yeme, hayat biçimlerini sürdürme, kendilerine uygun geldiği şekliyle çocuklarını yetiştirme ve benzeri hususlarda serbestlik tanır. Ekonomik olarak *laissez faire*'e inanan Hobbes, sıkı planlanmış savaş ekonomisinin faşist kalıplarına ve Sovyet tipi totaliter ekonomik planlamaya tamamen karşı çıkar. Dördüncü olarak, Hobbes,

egemenin bir kişi veya kişiler topluluğu olabileceğini savunur. Oysa modern totalitaryanizm, yalnız teoride değil pratikte de lidere bağlılık üzerine kuruludur. Hobbes'un monarşi tercihi de pratik nedenlere dayanır. Beşinci olarak, Hobbes, bir devlet kurmak için savaşın, iç kargaşayla birlikte, bir devlet kurmak için gereken iki neden olduğunu belirtir. Ne var ki, Hobbes'un söz ettiği savaş, bir savunma savaşıdır ve o, asla savaşı yüceltmez. Oysa modern totalitarizmin karakteristiklerinden biri, savaşın yüceltilmesidir. Altıncı olarak, totaliter devlet iç ve dış mutabakatta ısrar ederken, Hobbes'un egemeni, barışı sürdürme arzusuyla, uyrukların sadece dış mutabakatını esas alır. Uyruklar, yasaya itaatle yükümlüdür, ona inanma yükümlülüğü yoktur. Çünkü Hobbes, bir hakikat arayışı içinde değildir, bir barış arzusu içindedir. Yedinci olarak da, Hobbes'ta devlet, bireyi tamamen yutmaz. Sivil toplumun amacı, insan hayatını korumak ve savunmak olduğundan, Hobbes, yok edilemez bireysel direnme hakkını kabul eder (112).

Pierre Manent'e göre, bu ve benzeri nedenlerden dolayı, Hobbes, liberalizmin kurucusu sayılmalıdır. Çünkü o, herkesin üstünde saf bir insanî aygıt olarak yasanın liberal yorumunu incelikle ele almıştır. Böyle bir yasa, barış içinde bir arada yaşamalarının garantisi sınırlı olan atomik bireyleri dönüştürmeyi amaçlamaz. Buna bağlı olarak, Hobbes'un düşüncesi, demokrasi ve liberalizmin ortak noktasıdır. Hobbes, demokrattır çünkü, o, her bir uyruğun ya da yurttaşın rızası üzerine kurulu bir egemenlik anlayışı geliştirir. Hobbes liberaldir, çünkü, bütün bireylerin dışında ve üstünde bir aygıt olan bir yasa anlayışı geliştirir (113).

Hobbes, metinleriyle hem ekonomik liberalizmin hem de mutlak monarşik devletin çifte kuramsal doğrulamasını da yapmaya çalışır. Manent, Hobbes'un oluşturduğu ve bugün hâlâ geçerli olan ahlâkî ve siyasî dilde hak kavramının yarar kavramının yerini aldığını, modernlerin Hobbes'tan sonra bireylerin hakkını konuştuklarını, bunun da liberalizmin dili ve değeri olduğunu söyledikten sonra, Hobbes'un temsil düşüncesiyle de liberalizmin kurucu bir diğer kategorisini yarattığını ekler. Bernard Henry Levy'ye göre, bir

(112) William EBENSTEIN: a.g.e., 212–213.
(113) Pierre MANENT : a.g.e., 32.

tür totalitarizm içermeyen veya onu müjdelemeyen bireycilik düşüncesi yoktur. Bireyciliğin parçalayıp atomlara ayırdığını, "İnsan"dan ve topluluktan kopan insanları, totalitarizm bir araya getirir (114). Bu bağlamda Hobbes'un "Avrupa'nın siyasal tartışmalarında kullanılan kavramlar stokuna despotik sözcüğünü ekleyen ilk modern düşünür olduğu söylenir. Dahası, onun, işleyen bir despotik mantaliteye sahip ilk modern düşünür olduğunu söylemek de mümkündür. Hobbes, Bacon'un bilimsel anlayışını ebedîleştirmiş ve onun "bilgi güçtür" özdeyişini, "bilgi gücün korunması içindir" şekline çevirmiştir (115). Bacon için "bilgi güçtür (power)" ama Hobbes için "hayat güçtür (power)" (116). Nitekim, Machiavelli'nin politik öğretisinde her şeyin etrafında dönüp durduğu şey, şan-şerefken, Hobbes'un politik öğretisinde bu şey güç ve iktidardır (117). Fakat bu güç ve iktidar, tam da modern devlette olduğu gibi tek bir elde toplanmıştır. Zira modern devletin ayırıcı özelliği, gücü tekelinde bulundurmasıdır. Sosyolojik olarak, devletin amaçları açısından tanımlanamayacağını belirten Weber'in belirttiği gibi, fiziksel güç ve şiddet kullanımının, modern devletin kendine özgü somut araçları olduğu (118) görüşü, Hobbes'un devlet anlayışıyla paralellik göstermektedir. Hobbes'un herkesi korku altında tutacak genel bir güç söylemiyle, Weber'in modern devlet tanımında yer verdiği şiddet tekelinin meşru kullanımı konusunda, iki görüş arasında açık bir benzerlik görülmektedir. Her ikisi de, şiddet kullanma hakkının devlet tarafından içselleştirildiğini ve bu sayede kontrol altına alınan bireyin tutumunun sapmaya uğramasının engellenmiş olduğunu savunmaktadır (119). Bu, Hobbes'un modern devlete vurgu yapan yönüdür. Oysa, Hobbes'un diğer yönünü de incelemek zorunludur.

Hobbes, insanlar arasında kavga kaynağı olan belirli eşitsizlik kavramlarından kendini kurtaramamıştır. Öyle ki, onun duruşu aydınlanmış, iyiliksever (hayırhah) ve mutlak bir monarka güvenmek şeklinde gelişmiştir

---

(114) Cemal Bali AKAL: İktidarın Üç Yüzü, 93.
(115) Sheldon S. WOLIN : "Hobbes and the Culture of Despotism", Thomas Hobbes and Political Theory, Edited by Mary G. DIETZ (Kansas, 1990), 19.
(116) Komaruddin HIDAYAT : a.g.e., 154.
(117) Leo STRAUSS: Politika Felsefesi Nedir, 87.
(118) Max WEBER: Sosyoloji Yazıları, 132.
(119) Behçet GÜLERYÜZ : a.g.m., 177.

(120). Hobbes'un siyaset felsefesiyle ilgili en sürekli eleştirilerden biri, onun bireysel özgürlüğe büyük bir tehdit sunan mutlak bir egemen ortaya çıkarmasıdır. Bu eleştiri, bugünkü siyasal düşüncede hâlâ baskın bir unsur olarak yer almaktadır. Judith Shklar, "mutlakiyet teorisinde kökenlerini görmekte ısrar eden liberalizmin sarmalanmış yapısı"nın yanlış olduğunu iddia ederken, Susan Moller Okin, sınırlandırılmış devlet yerine mutlak bir devleti savunduğu için Hobbes'un sonuçları itibariyle liberal olmadığını ileri sürer. Benjamin Barber ise, liberallerin Hobbes'un liberal bir öncü olduğu düşüncesini yavan bulduklarını, çünkü onun anarşi korkusunun, sınırlı bir devletle uyumlu olmayan otoriter devlet anlayışını benimsemesine yol açtığını belirtir (121). Yirminci yüzyılın en ünlü Hobbes yorumcusu sayılan Oakesshott'a göre ise Hobbes'un devlet felsefesi, otoriteryan olmakla birlikte kesinlikle mutlakiyetçi değildir (122). Bobbio'ya göre ise, kiliseyi devlete bağlamasına, isyancı fikirleri engelleme hakkını kendinde görmesine ve ideolojik güç tekelini elinde bulundurmasına rağmen, Hobbes'un devleti, uyruklarına tam bir ekonomik özgürlük bırakmıştır (123). Oysa Hardin, Hobbes'un, liberal düşüncenin temel filozoflarından sayılamayacağını, ama onu incelemenin liberalizmi anlamak açısından ilginç olduğunu söyler. Ekonomik bir teori geliştirmeyen Hobbes'ta, tek bir ekonomik amaç vardır: Refah. Bunu sağlamak için o, bütün siyasal aktivitelerin otokrat bir egemen tarafından bir düzen içinde baskıya alınmasını önerir. En uç düzeyde, siyasal özgürlük, ekonomik faaliyetleri sekteye uğratacak bir anarşi ve kaos ortamına yol açabilir. Ekonomik refaha ulaşmak ve kendimize iyi bir yaşam kurmak için Hobbes'un önerdiği yol, istikrar beklentisine uygun polis koruması ve gerektiğinde zor kullanılabilecek sözleşmelerdir (124). Bunun için Hobbes, ekonomik olarak liberal sayılabilir, ama siyasal olarak liberal sayılmamalıdır. Kısaca Hobbes, siyasette değil ama ekonomide olgunlaşmamış (nascent) bir liberaldir, Her iki açıdan da liberalizmi savunansa Locke olacaktır.

---

(120) Richard STAVELEY : "John Locke, Thomas Hobbes and the Development of Political Economy", International Journal of Social Economics, 29, 9 (2002), 691.
(121) David Van MILL : a.g.m., 21.
(122) John GRAY: a.g.e. ,15–20.
(123) Norberto BOBBIO: Democracy and Dictatorship, 120.
(124) Russel HARDIN: a.g.e. 54–55.

Hobbes'un tüm projesi, "egemen"i yüceltmek amaçlı değildir. Eğer kendi araçlarına sahip olmalarına bırakılırsa, insanların bir diğerini, hayatın yalnız, zavallı, çirkin, vahşi ve kısa olduğu ve herkesin herkese karşı sürekli savaş içinde olduğu korkunç doğa durumunun korkularına bağlı kılacaklarını gösterdiği için, Hobbes'un modern totalitaryanizmin değil, modern anayasacılığın babası olduğu da ileri sürülmüştür (125). Bunu doğrulayacak kanıtlar da yok değildir. Carl Friedrich'in "siyasal ve devletle ilgili etkinliklere gerçek engeller getiren bir teknik" olarak tanımladığı, kısıtlı bir yönetimin yüceltilmesi ile insanların yönetiminin yerini alacak olan yasanın yönetimi (126) anlamında, ya da en genel tanımıyla, iktidarın yetkilerinin kaynak, amaç, ve kullanımını sınırlayan kurallar bütünü (127) anlamında Hobbes'un devleti anayasal bir devlettir.

Leviathan'ın 26. bölümünün sonunda Hobbes, bir devlette "temel" ve "temel olmayan" olmak üzere iki tür yasa olduğunu belirtir ve *"kaldırıldığı takdirde devletin zayıfladığı ve sonunda temeli tahrip olmuş bir bina gibi tamamen çöktüğü bir yasa"* olarak tanımladığı bu yasanın, ister bir monark, ister bir meclis olsun, egemen bir güce verilmiş olan bütün yetkilere itaat etmeye mecbur oldukları ve onsuz devletin ayakta kalmayacağı yasa (128) olduğunu belirtir ki, Hobbes'un bu yasayla, iktidarı sınırlayan bir anayasayı mı, yoksa devleti ayakta tutan bir ideolojiyi mi kastettiği belirgin değildir. Fakat Hobbes'ta belirgin olan bir şey vardır, o da devletin doğal hukukla sınırlı olduğudur. Hobbes, yasaya verdiği önemden dolayı hukukî pozitivist (legal pozitivist) olarak görülebilir. Hobbes'un amacı, insan doğasının bu eğilimlerini toplum sözleşmesi aracılığıyla düzenlemek ve "kurulum yoluyla egemen" oluşturmaktır. Ortaya çıkan sonuç, keyfî ya da totaliter bir yönetim değil, her zaman halkın güvenliği ve mutluluğu için yönetmek zorunda olan bir egemendir. Bu durumda Hobbes, modern totalitaryanizmin babası değil,

---

(125) Gary L. MCDOWELL : "Leviathan Harpooned", National Review, 30 (June 1997), 41.
(126) Olivier BEAUD: Anayasa ve Anayasacılık", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, 64.
(127) Ivo D. DUCHACEK : "Anayasa/Anayasalcılık", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, 28.
(128) Thomas HOBBES: Leviathan, 204.

modern anayasacılığın babasıdır (129). Bu devlette, devletin temel fonksiyonu da, halkın güvenliğini sağlamaktır.

Hobbes'la Locke'un devlet felsefeleri arasındaki farkı ortaya çıkaran en önemli öğelerden biri, belki de en önemlisi, onların epistemolojileri yani bilgi felsefeleridir. Hobbes'un bilgi anlayışı, bir "mutlak"ı arayış üzerine kuruludur. Yaşadığı dönemde egemen olan şüphecilik (septisizm) akımının da etkisiyle "kesin bilgi" arayışına yönelen Hobbes, aradığını geometride bulmuş ve bunu siyaset felsefesine taşımıştır. Bunun için Hobbes, siyasî felsefesini, geometrik bir şekli ortaya çıkarır gibi ortaya koyar ve bunun kesinliğinden en ufak bir şüphe duymaz. Hobbes'un bilgi anlayışında kesinliğe ulaşamama veya şüpheli bilgi diye bir şey yoktur, eğer varsa yöntem yanlış demektir. Genel anlamda matematik, özel olarak da geometrinin yöntemi uygulanırsa ulaşılamayacak "kesin" bilgi yoktur. **Geometrik yönteme dayalı siyaset**, tartışılacak değil ancak hemen uygulamaya konacak bir siyaset demektir. Bu yönüyle Hobbes, siyasî felsefesinden önce bilgi teorisinde mutlakiyetçidir. Mutlak bilgiyi geometride bulmuş ve siyaset felsefesine uygulamış olduğu için, ortaya siyasî mutlakiyetçilik çıkmıştır. Geometri gibi doğa bilimlerinin metodolojisinin siyaset gibi beşeri bilimler alanına birebir uygulanmasının kaçınılmaz sonucu, insanın da doğa gibi biçimlendirilmeyi bekleyen amorf bir hammadde olarak algılanması olacaktır. Oysa bu yöntem doğa bilimleri için meşru iken, beşeri bilimler için gayrimeşrudur. Çünkü, siyaset bilimini de içeren beşerî bilimcinin özne-nesne kesikliliğini, insan ile nesne arasındaki kesikliliğin kuruluş biçimini örnek alarak kurmaya kalkacak her girişim, daha baştan başarısız olmaya mahkum olacak (130), en sonunda da Auguste Comte'un vardığına benzer bir sonuca varacaktır. Çünkü, Comte'a göre, nasıl geometri ve astronomide zihin özgürlüğü diye bir şey yoksa, toplum bilimlerinde de böyle bir şey yoktur (131).

---

(129) Gary L. MCDOWELL : a.g.m., 41.
(130) Kadir CANGIZBAY: Sosyolojiler Değil Sosyoloji (Ankara, 1996), 103–105.
(131) Andres VERGES ve Denis HUISMAN : "Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım", Çev. Ahmet ARSLAN, Felsefe 2002, Editör: Tülin BUMİN (İstanbul, 2002), 193.

Oysa Locke, en başta bilgi teorisinde Hobbes'tan ayrılmaktadır. Locke'un epistemolojisini göz önüne alırsak, aklın, hem insan davranışına öncülük etmek için yeterli, hem de önemli açılardan yetersiz olmasından dolayı, siyasetin mümkün, gerekli ve eksik olduğu sonucuna varırız. Yine biz insan olarak, her şeyi ve davranışlarımızı otomatik olarak yönlendiren, bilmemiz mümkün olan ilkeleri de bütün kesinliğiyle bilemeyiz (132). Her şeyi bilmemiz mümkün olmadığına göre, bilgimizin sınırlarını bilmek önem kazanmaktadır. Locke'a göre:

> *"Kendi gücümüzü bilirsek, nelere başarı umuduyla girişebileceğimizi daha iyi biliriz. Kendi zihinlerimizin güçlerini iyi denetlemiş ve onlardan neler beklediğimiz konusunda bazı değerlendirmeler yapmış olursak, hem herhangi bir şeyi bilmekten umudu keserek iş yapamaz ve düşüncelerimizi işletemez durumunda kalma eğiliminde olmayız, hem de her şeyi sorguya çekmeye ve bazı şeyler anlaşılmaz diye her bilgiyi reddetmeye gitmeyiz. Gemici, okyanusun bütün derinliklerini ölçecek durumda olmasa bile, ipin uzunluğunu bilmesinin büyük yararı vardır. İpin gitmek zorunda olduğu yerlerin derinliğini ölçebilecek kadar uzun olduğunu bilmek ona yeter ve bu, gemisini parçalayacak sığlıklara sürmesini önler. Bizim işimiz, her şeyi değil, kendi davranışlarımızla ilgili şeyleri bilmektir. İnsanın dünyadaki durumuna benzer bir durumda bulunan bir rasyonel yaratığın, düşüncelerini ve onlara bağlı olan eylemlerini kendileri aracılığıyla yönetebileceği ve yönetmek zorunda olduğu önlemleri bulabilirsek, başka bazı şeylerin bilgimizin dışında kalmış olmasından rahatsız olmamıza gerek yoktur"* (133).

Bu bilgi teorisi üzerine inşa edilen Locke'un siyaset felsefesi, bunun için bir mutlaklık taşımamaktadır. Çünkü Locke için, siyasete dair olan bilgi de dâhil olmak üzere, bilgiyi elde etme süreci, bir arayış sürecidir. Bu arayış süreci içinde her şeyi bulmamız mümkün de değildir. Öyleyse bilgi edinme süreci, bir bulma süreci değil, bir arayış sürecidir. Nitekim Locke, *Deneme*'nin başlangıcında okura hitap ederken şöyle der:

> *"Anlığın doğruyu arayışları, bir kuş ya da vahşi hayvan avı gibidir ve burada da tadın büyük bölümü arayışın kendisindedir. Zihin, bilgiye doğru*

(132) Ruth W. GRANT : a.g.e., 180.
(133) John LOCKE: İnsan Anlığı Üzerine..., 61–62.

giderken, attığı her adımda bir buluş yapar ve bu, o an için, yalnız yeni değil, en iyi buluştur da" (134).

Buna bağlı olarak da Locke için siyaset, bir "mutlak"ı bulma süreci değildir.

Belki bütün bu değerlendirmelerin sonucu olarak diyebiliriz ki, Hobbes, siyaset felsefesinde bir aradığını "bulmuşluk" duygusuna sahipken, Locke, bir arayış düşüncesine sahiptir. Bunun, Hobbes'ta Platon'un etkisinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Sokrates'in alçakgönüllü bilgi arayışı içindeki filozofuna karşılık Platon'un filozofu, bilginin alçakgönüllü bir arayıcısı değil, onun mağrur sahibidir. Yine bundan dolayı, Hobbes'un devleti ya da onu tek başına temsil eden egemeni, geçmişte çok görülen hükümdarlar gibi kaba bir despot değildir belki, ama bir yönüyle de "aydınlanmış despot"tur. Deyim yerindeyse, Platon'un filozof kralı gibi Hobbes'un egemeni de, hem mutlak olarak her şeyi bilen hem de her şeyi yapmaya muktedir olandır. Popper'ın, Sokrates'le Platon arasındaki karşıtlığı dile getirirken söylediği, *"bu karşıtlık iki dünya arasındaki karşıtlıktır – alçakgönüllü, akılcı bir bireycinin dünyasıyla, totaliter bir yarı-tanrının dünyası arasındaki karşıtlık"* (135) ifadeleri, Locke'la Hobbes arasındaki karşıtlığı düşündürmektedir. Eğer Locke'un mutlak olduğu bir alan varsa, bu, devletin nasıl yönetileceğiyle ilgili bir siyaset bilgisi değil, insanın doğumuyla varlık kazanan bireysel doğal haklar alanıdır. Çünkü Locke'un siyasal problemlere bakışı, insanın anlama yeteneğine bakışıyla aynıdır. İnsan her şeyi bilemez, fakat davranışlarını rasyonel bir şekilde yönetmesine yetecek ölçüde bilebilir. Bir eylemin keyfî olması zorunlu değildir, davranışın rasyonel ilkeleri eyleme rehber olabilir. Fakat, bu ilkelerin uygulamaya konulması, her zaman bir yargı unsurunu ve bir belirsizliği içerir. Bundan dolayı bazı insanlar, kendi rasyonel yeteneklerini rehber yapmada başarısız olurlar. Aklın bu sınırlarından dolayı, devletin sınırlı olması gereklidir ve akla uygun bir devlet her zaman mümkündür.

Althusius, Grotius ve Pufendorf'la başlayan modern versiyonlarında sözleşme teorisi, genel olarak alındığında hükümetin iktidarını sınırlama veya direnmeyi savunma aracı olarak kullanılmasını şart koşmuyordu. Bununla

---

(134) John LOCKE: İnsan Anlığı Üzerine..., 51
(135) Karl POPPER : a.g.e., 133.

birlikte, tabiî ki sık sık bu amaçla da kullanılmıştır. Ancak, Hobbes ve Spinoza, sözleşme teorisini saptırarak, mutlak iktidarın savunması şekline sokmuşlardır. Althusius ve Locke, teoriyi siyasal iktidarın zorunlu bir şekilde sınırlı olduğu tezini savunmak için kullandılar. Grotius ve Pufendorf, direnmeyi haklı göstermeksizin, yöneticilerin ahlâkî bakımdan sınırlanması üstünde dururlarken, Locke, teoriyi başarılı bir devrimin savunması haline getirmiştir. Sözleşme teorisinin gerçek önemi, hukuk ve hükümet konularının genel ahlak alanına girdiği üzerinde ısrarla durmasıdır; hukuk ve hükümet yalnızca zor kullanmanın ifadesi değildirler, bunlar ahlâkî eleştiri konusudur. Dolayısıyla teori, siyasal liberalizme öncülük etmekteydi (136) ki, bu çizgiyi olağan haliyle izleyen gerçekte Locke'tur. Bunun için, bireysel hak ve özgürlüklerin karşısında siyasal yönetimi gören Locke'u, klasik liberalizmin babası olarak kabul etmek grekir (137). Nitekim, liberaller, Locke'un liberal düşüncenin büyükbabası olduğunu ileri sürerler ve onu "ilk liberal" (arch liberal) kabul ederler (138).

Bu çerçevede Locke'un siyasal düşüncesinin ürettiği devlet felsefesinin şu ilkeleri ortaya çıkardığını söylemek mümkündür.

1- Aralarında sosyal statü, yetki ve zenginlik farklılıkları olsa bile, bir devletin vatandaşları siyasal açıdan eşittirler.
2- Her bir vatandaş, herhangi bir vatandaşın bir diğerine yapacağı şeyleri sınırlayan belirli bireysel haklara sahip olduğu için, diğer herkese eşittir.
3- Hükümet sistemi içinde veya diğer siyasal kurumlarda iktidarı ellerinde bulunduranların, kendi kazanç, fayda veya prestijleri için değil, yurttaşların iyiliğini daha da artırmak için iş yaptıkları kabul edilir.
4- Hükümetin, bütün vatandaşların haklarını garanti altına almak ve vatandaşların iyiliğini artırmak için kurulduğu kabul edilir.

---

(136) George SABINE: Siyasal Düşünceler Tarihi–2, 109.
(137) Ömer ÇAHA: Aşkın Devletten Sivil Topluma, 47.
(138) Lena HALLDENIUS : a.g.m., 262.

5- Hükümetler, sadece vatandaşların çıkarları için kurulduğu için, eğer vatandaşların, nasıl yönetileceklerince dair artık rızaları yoksa ve onlar yöneticilerinden kurtulmak istiyorlarsa, hükümetin iktidarda kalmasını sağlayacak hiçbir ahlâkî gerekçe kalmaz. Bu şartlarda, eğer gerekliyse, halkın güç kullanması, son çare olarak ahlâkî açıdan haklılaştırılabilir (139).

Locke, din-devlet ilişkilerinde de özgürlük merkezli bir anlayışa sahiptir. Locke, devletin dini belirlemesini tasvip etmediği gibi, dinin devleti belirlemesine de izin vermez. Yahudilerin devlet anlayışını eleştiren Locke'a göre, bu devlet anlayışı, teokrasi üzerine kurulduğu için, din örgütüyle devlet örgütü arasında bir hiçbir ayrım yoktur (140). Oysa Hobbes, tam da bu nedenden dolayı Yahudi devletini över (141). Beiner'a göre, siyaseti dinin etkisinden kurtarmak yerine yeniden dinselleştirmek isteyen Hobbes, Machiavelli'nin sivil din anlayışını devam ettirir, fakat ondan farklı olarak, Roma'nın paganlığına değil de Yahudi geleneğine geri dönerek din-devlet ilişkileriyle ilgili sorunlara çözüm sunar (142). Rousseau da, dini devletin egemenliği altına koyan Hobbes'un bu yönünü över: *"Bütün Hıristiyan yazarlar içinde, hem derdi hem devayı görüp, kartalın iki başını birleştirmeyi salık verme cesaretini gösteren yalnız filozof Hobbes olmuştur. Ona göre, her şeyi politik birliğe götürmek gerekir"* (143). Oysa, Locke, bu geleneksel din-devlet ilişkisini devam ettirmez ve yeni bir anlayış sunar.

Bu nedenle Locke, siyaset felsefesinde başlı başına bir dönüm noktasıdır. O, hem geleneksel anlayışla, hem de kendisinden önceki modern düşüncenin sonuçlarıyla hesaplaşarak, çağdaş liberal ve demokratik kurumların temelini teşkil edecek olan kavramları devrimci bir öğretiyle ortaya koymuştur. Bir anlamıyla Locke'un *"Yönetim Üzerine iki İnceleme"*si (Two Treatises on Government), doğal hukuk anlayışının pozitif hukuku sorgulama amacının tam olarak ortaya konulduğu bir eser olmuştur. İlk kez onunla,

---

(139) D. A. Lloyd THOMAS : a.g.e., 12.
(140) Maurice BARBIER : a.g.e., 190.
(141) Maurice BARBIER : a.g.e., 131.
(142) Ronald BEINER : a.g.m., 625
(143) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 151.

liberal demokrasi anlayışının temelinde bulunan, insanın devredilemez hakları tesis edilmiş ve yine ilk kez onunla, insana ve onun değerine uygun olmayan bir yasaya boyun eğilemeyeceği söylenmiş, halkın devrim hakkı meşrulaştırılmıştır (144). Oysa, modern siyaset felsefesinin kurucusu, hatta bugünkü anlamıyla devlet kavramının inşacısı olan Machiavelli, devlet aklı (*raison d'etat)* kavramını siyaset felsefesine dâhil etmiş (145), neredeyse devletin ve yöneticinin her yaptığını meşrulaştırır hâle gelmiştir.

Locke, güçler ayrımının, seçilmiş temsilî meclisin, meşru hükümetin gereklerini bir araya getirecek kurumsal düzenleme biçimlerinin olduğu belli bir devlet biçimi önerse de, en iyi siyasal düzeni bulma amacı içinde değildir, onun asıl amacı, eğer meşru bir yönetime sahip olmak istiyorsa, her siyasal toplumun yerine getirmesi gereken asgarî temel şartları ortaya koymaktır. Böyle bir yönetim, demokrasilerde, aristokrasilerde, ırsî monarşilerde ve kabile krallıklarında bile olabilir. Fakat, bir meşru hükümet biçiminden anlaşılması gereken şey, bir bütün olarak toplumun güveninin siyasal iktidarın kaynağının olduğu ve otoriteyi elinde bulunduranlar dâhil, toplumun tüm üyelerinin yasalara tâbi olduğu hükümet biçimidir (146). Locke, bu yönüyle, kendinden önceki egemenlik teorilerinden ayrılarak, bugünkü anlamda anayasalcı çizgide bir devlet anlayışı sunar. Yine Locke, burada *Vindicia Contra Tyrannos*'un yazarı gibi düşünerek, bir halkı yönetenin nasıl yönetime geldiğinden çok, nasıl yönettiğinin önemli olduğunu vurgular gibidir. Yani demokratik yönünden çok liberal yönü ağır basan bir Locke'la karşı karşıyayız.

Locke'un kendini yönetme (self-government) ve toplum sözleşmesi teorisi, Batı medeniyetini otoriteden, toplumun kurallarına sivil (civic) itaatin bir temeli olarak anlaşmaya götüren felsefî bir temel olmuştur (147). Kamu otoritesinden bağımsız bir hayat, özgürlük ve mülkiyetin oluşturduğu bütün doğal hakları içeren doğal haklar ve mülkiyetin dokunulmazlığı yoluyla Locke,

---

(144) Nilgün TOKER: a.g.e., 11.
(145) William EBENSTEIN : a.g.e., 168.
(146) Ruth W. GRANT: John Locke's Liberalism, 200.
(147) Robert GRANT : "The Social Contract and Human Rights", The Humanist (January February 2000), 19.

liberal devlet anlayışının en can alıcı noktalarını oluşturmuştur (148). Locke'un öğretisi, temsilî bir demokrasiyi göstermeyip, sınırlı anayasal bir monarşiyi işaret ettiği (149) görüşü doğruysa da, Locke'taki en güçlü vurgu, monarşiden çok sınırlı bir iktidaradır.

Hobbes'un devlet felsefesinin artalanı İngiliz iç savaşıdır. Bu iç savaşın oluşumunda iki unsur göze çarpar. Bir taraftan, din kılıfına sokulan siyasî mutlakiyet arayışı, diğer tarafta ise, siyasî boyutları olan dinî bir mutlakiyet anlayışı (150). Hobbes, bu mutlakiyet arayışları içinde tercihini bir taraftan yana koymuş, fakat asıl önemlisi, genel anlamda iç savaş, bireysel anlamda ise ölüm korkusu nedeniyle güvenlik anlayışı üzerine kurulu bir devlet oluşturmaya çalışmıştır. Hobbes'un devleti, temelde bir "güvenlik devleti"dir ve güvenliğin merkez olduğu bu devlette, özgürlükler tâli bir konumda yer alır. Gray'e göre Hobbesçu devletin temel çelişkisi, yetkisinin sınırsız olmasına rağmen, devletin görevinin asgariye indirilmiş olmasıdır. Bu görev, iç barışı sürdürmek, güvenliği sağlamaktır (151).

Bu devlet anlayışıyla Hobbes Rousseau'ya yaklaşmaktadır. Hobbes ve Rousseau'nun her ikisi için de "toplum sözleşmesi", tam anlamıyla insanlığın gerçek doğuşuna damga vurur. Her ikisi de, görünürde çok "bireyci" öncüllerden hareket eder ve kesin bir mantıkla "anti-bireyci" sonuçlara varır. Her ikisi de, bir yandan egemenle uyruğun özdeşliğinin altını çizer, öte yandan egemeni uyruk karşısında aşkın kılmak için titizlenir. Sonuçta her ikisi de, kendilerini birey olarak düşünen insanları, bir sosyal ya da siyasî gövde içinde eritmek ister. Söz konusu kuramların her ikisinin de aşırıya giden ve çelişkili bir havaya sahip olmasının nedeni budur (152). Manent, bunun için Rouseu'nun modern dönemdeki başlıca öncüsü ve esin kaynağının Hobbes olduğunu (153) söyler. Joshua Mitchell, bunu her iki düşünürün de, içerikleri ondan farklı olmakla birlikte, Luther'in Hıristiyan bilimi (chrsitology) yöntemini benimsemiş olmalarına bağlar. Kısaca ona göre her ikisi de, Luther'in "Bir'in

(148) Norberto BOBBIO: Democracy and Dictatorship, 13.
(149) Nilgün TOKER : a.g.e., 261.
(150) Fatma Mansur COŞAR : a.g.e., 90.
(151) John GRAY : a.g.e., 20.
(152) Louis DUMONT : a.g.m., 162.
(153) Pierre MANENT : a.g.e., 68.

altında herkesin eşitliği" (Equality of All under the One) görüşünün yöntemini kullanarak, bunu laik ve modern bir versiyonla dile getirmişlerdir. Luther'n egemeni İsa'dır ve Luther'in Hıristiyanı, her şeyin gücünü elinde tutan İsa'nın koruyucu gücüyle donanmak için bütün güçlerinden sıyrılmalıdır. Kendini tümüyle İsa'ya vererek bir Hıristiyan, hem güçsüz hem de herkese eşit olur (154). Hobbes ve Rousseau'da da aynı metodoloji içinde bireyler, kendilerini tümüyle egemene verirler.

Hobbes'la Rousseau'nun paylaştıkları ortak noktalardan biri, yurttaşların eğitimlerine verdikleri önemdir. Gerçi eğitim konusunda ayrı bir çalışma yapmış olan Locke'un bu konuya önem vermediğini söylemek imkânsız olsa da, izledikleri yöntem ve amaç bakımından Hobbes ve Rousseau'nun eğitim anlayışları birbirine yakındır. Hobbes'a göre sivil barışın sağlanması, bir yandan mutlak egemenin varlığını, diğer yandan da, halkın adalet, şükran, alçakgönüllülük ve nezaket erdemleri çerçevesinde eğitilmesi ve terbiye edilmesini gerektirir. Hobbes'ta disiplin yoluyla yaratılan bir yurttaş olarak birey, Aristotalesçi insanın doğal toplumsallık iddiasına karşı bir cevap niteliğindedir. Hobbes'un yurttaş kavramının temel unsurları ile onların sosyal ve manevî biçimlenmesini Hobbes *De Cive*'de anlatır. İnsanın topluma uygun olarak doğan "siyasal bir hayvan" olduğu görüşüne karşı Hobbes, bir uyruk-yurttaş olarak birey anlayışını koyar. Ona göre, insan, doğası gereği topluma uygun olarak doğmaz, bilakis bu özelliği eğitimle kazanır ki bu eğitim, disiplini de içermektedir. Hobbes'un, buradaki disiplin kavramı, sadece formel eğitimi içeren bir sürecini değil, aynı zamanda onların, sorumlu yurttaşlar olarak sahip oldukları çeşitli sosyal rollerle topluma uydurulmasını içerir. Aristolesçi insan doğası anlayışına karşı Hobbes'un insanın bireysel antropolojisi ile ilgili bu teorisi, Hobbes'un genel

---

(154) Joshua MITCHELL : "The Equality of All Under the One in Luther and Rousseau: Thoughts on Christianity and Political Theory", Journal of Religion, 72, 3 (July 1992), 361–362.

teorisinin en temel özelliğidir (155). Çünkü Hobbes'a göre barış için en iyi yol, zor kullanmaktan daha çok eğitimdir.

> *"Bundan dolayı asıl otoriteye sahip olanların, (kralı öldürmek gibi düşünceleri) insanların zihninden kökünden söküp atması, emir vererek değil öğreterek, cezalarla korkutarak değil, sebeplerini açıklığa kavuşturarak olur"* (156).

Rousseau ise, bu konudaki görüşlerini *Politik Ekonomi Üzerine Konuşma*'da şöyle dile getirir:

> *"Özgürlük olmadan yurtseverlik, erdem olmadan özgürlük, yurttaşlar olmadan da erdem olmaz; yurttaşları yaratırsanız, muhtaç olduğunuz her şeye sahipsiniz; onlar olmadan, devletin yöneticileri tarafından yukarıdan aşağıya doğru haysiyeti kırılmış ve alçaltılmış kölelerden başka bir şeye sahip olamayacaksınız. Yurttaşları oluşturmak, bir günün işi değildir, ve insanlara sahip olmak için onları daha çocukken eğitmek şarttır"* (157).

Rousseau'ya göre en mutlak otorite, insanın iç dünyasına nüfuz eden otoritedir ve insanın eylemlerinden çok, onun iradesiyle ilgilenen otoritedir. Şu kesindir ki, bütün insanlar, uzun dönemde hükümetlerin ürettikleri varlıklardır: Savaşçılar, yurttaşlar, dilediğinde sadece insanlar ya da hükümetler istediğinde nüfus ve ayaktakımı. Rousseau bazen, yöneticilere iktidarlarını devam ettirmeleri için öğüt veren Machiavelli gibi görünür:

> *"İnsanları siz yapın, böylece onları komuta edersiniz: Eğer onları yasalara itaat ettirmek istiyorsanız, onlara yasaları sevdirin ve böylece onlar sadece görevleri gereği ne yapmaları gerektiğini bilmeye ihtiyaç duyacaklardır. Eski hükümetlerin büyük sırrı buydu"* (158).

Devleti yücelten ve onu tapılası bir varlık olarak gören görüşleri nedeniyle faşizmin teorisinde Locke hiç yoktur (159), ama Hobbes ve Rousseau'nun görüşleri zaman zaman faşizmin kullandığı teoriler olmuştur. Bununla birlikte Hobbes'la Rousseau arasında çok önemli bir fark vardır.

---

(155) David BURCHELL : "The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship", Australian Journal of Politics and History, 45, 4 (1999), 507.
(156) David Van MILL : a.g.m., 24.
(157) Jean Jacques ROUSSEAU: A Discourse on Political Economy, 9–10.
(158) Jean Jacques ROUSSEAU: A Discourse on Political Economy, 5.
(159) William EBENSTEIN: a.g.e., 331.

Hobbes için bir toplumda yaşamak, kişinin güç kullanımını devretmesi demektir, böylece o kişi, egemen tarafından verilen emir ve hükümlere uymakla yükümlü olur. Rousseau için bir toplumda yaşamak, egemenliğin bir parçası olmaktır, yani bir anlamda katılımdır. Katılım yoluyla kişi, bir hüküm veya emir genel iradeye uyumlu olduğu sürece ona itaat etmek zorundadır (160). Çünkü Hobbes'un siyasal teorisi, Locke'unki gibi, bir pazarlık sürecini, bir takası, bir değiş tokuş ilişkisini içinde barındırır. Bundan dolayı Hobbes'un, modern toplumsal takas teorisinin kurucusu olduğu kabul edilirse, Rousseau'nun da, onun en ciddi muhalifi olduğu (161) söylenebilir.

Rousseau'nun devlet anlayışı, açıkça devrimcidir. Ona göre devlet, ne monarşi egemenliğinin klasik savunusunda olduğu gibi tanrısal lütüfa, ne de Hobbes'un Leviathan'ında olduğu gibi halktan özgür olmayan bir sürü yapan otoriter egemenliğe değil, aksine, vatandaşların özgür olarak birleşmesine dayanır. Rousseau'ya göre sadece böyle olan bir egemenlik meşrudur. Bu ölçüm aracıyla onun zamanının pek çok egemenlik düzeni, meşru olmayan sistemler haline gelmektedir (162).

Giovanni Sartori, demokrasinin ne olduğu konusunun hep tartışılageldiğini ve farklı cevaplarının verildiğini ama ne olmaması gerektiğinin belli olduğunu belirtir. Yani demokrasinin pozitif değil, negatif tanımı daha anlamlı ve kullanışlıdır. Buna göre demokrasi, otokrasinin tam tersi ve gerçekte tam karşıtıdır. Yani demokrasi, iktidarın bir kişide toplanmasını, yurttaşlar üzerindeki iktidarın bir kimseye **ait olmasını** reddeden bir siyasal sistemdir. İktidar, hiç kimsenin malı değildir. Demokrasi, hiç kimsenin kendini egemen ilan edemeyeceği, hiç kimsenin iktidarı geri alınamaz biçimde kendi adına elinde tutamayacağı ilkesine dayanan bir sistemi gösterir. İnsanın insan üzerindeki iktidarı, ona ancak, o da geri alınabilme koşuluyla, başkaları tarafından verilebilir. Öyleyse demokrasi, hiç kimsenin kendi kendini seçemeyeceği, hiç kimsenin kendini yönetme yetkisi ile donatamayacağı ve dolayısıyla hiç kimsenin bağsız ve koşulsuz bir iktidar

---

(160) Natchan MICZO : a.g.m., 215.
(161) Natchan MICZO : a.g.m., 207.
(162) Manfred G. SCHMIDT : a.g.e., 63.

iddiasında bulunamayacağı bir sistemdir. Kısaca demokrasi, otokrasi olmayandır (163). Bu tanım çerçevesinde klasik sözleşme kuramcılarının teorilerini incelersek, Hobbes ve Rousseau'nun teorilerinin, demokratik öğeler barındırmakla birlikte, ondan uzaklaştırıcı rol oynadığı da görülmektedir. Bilindiği gibi, Hobbes'un devleti, bireyin güvenliğini esas alan bir güvenlik devletidir. Güvenliği de ancak devlet sağlar. Devlet Hobbes'a göre, iç tehditlere olduğu kadar dış tehditlere karşı halkı yeterli düzeyde korumalıdır. Bu tür bir korumanın aracı, son tahlilde güçtür. Bunun için devlet, zorlayıcı bir güce, şiddet kullanma tekelini elinde bulunduran bir güce ihtiyaç duyar. Fakat, zorlayıcı gücün devletin elinde olması, yalnızca halkı korumanın bir aracı değil, aynı zamanda bir tehdidin de kaynağıdır. Bu tehdit, "Hobbesçu ikilem" (Hobbessian dilemma) olarak adlandırılan bir duruma yol açar. Devlet olmadığında koruma ve güvenlik olmayacağı için, insanlar, anarşinin hüküm süreceği doğa durumunda yaşayacaklardır, çünkü doğası gereği bencil olan insanlar, birbirlerinin boğazına sarılacaktır. Yasa ve düzen olmayacağı için, hayat, "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa" olacaktır. Devlet olduğunda, koruma ve güvenliğin var olacağının garantisi ne olacaktır? Neden, devlet seçkinleri, kendi çıkarlarını düşünüp, iktidar düşkünü olmasınlar? Ne yazık ki Hobbes, bu problemi uzak bir ihtimal olarak görür. Ancak, insan doğasının bencil yapısı bir veri olduğuna göre, egemenin bu tür arzulara maruz kalmamasını engelleyecek olan nedir? Martin Wight'a göre, bu sorunun çözüm yollarından biri, umut etmektir. Güç, tek bir otoritenin ellerinde toplandığında biz, bu despotun, insanların kötü olduğu ve hiç bir şekilde güvenilmemesi gerektiği kuralına kısmî bir istisna olduğunu ispatlayacağını umabiliriz. Fakat, çok sayıda vak'a, bu tür umutların boş olduğunu göstermiştir. Sömürge sonrası devletleri bu açıdan inceleyen bir araştırma yapan Sorensen'e göre, Hobbes'un ikilemi, pek çok ülke örneğinde olduğu gibi, tanınmış sınırları olduğu için dış tehdidin kalmadığı bu devletlerde devlet seçkinleri, kendi menfaatini arayan yağmacılar (predators) haline geldiği için,

---

(163) Giovanni SARTORI : a.g.e., 224-225.

iç kaos ve şiddetli çatışma artarak sürmektedir (164). Bu durumda, Hobbes'un ikilemi çözümsüz kalmaktadır. Yine de Hobbes'ta bu tür durumlar için çıkış yolları olduğunu düşündürecek yollar varsa da, bunlar, bu ikilemi çözecek düzeyde değildir.

Örneğin, bu çözüm yollarından biri olarak Hobbes'ta insanların hiçbir şekilde devredemeyeceği direnme haklarının var olduğu kabul edilir :

> *"Çünkü bu iradî bir eylemdir ve herkesin iradî eylemlerinin amacı, kendisine fayda sağlamaktır. Dolayısıyla, hiç kimsenin herhangi bir söz veya işaretle, bırakmış veya devretmiş kabul edilemeyeceği bazı hakları vardır. İlk olarak, insan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara direnmek hakkını bırakamaz; çünkü bu hakkı bırakmakla, kendisi için herhangi bir yarar elde etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aynı şey, yaralanmak, zincire vurulmak ve hapsedilmek için de söylenebilir; çünkü böyle durumlarda sabretmekten gelecek bir yarar yoktur"* (165).

Bu çerçevede Hobbes'ta iki tür direnme teorisi vardır. İlk olarak, bireylerin kendilerini savunmak için devredilemez haklara sahip olduğu gerçeğine dayalı olan ve aynı zamanda egemenliğin yetkilendirilmesini bu amaç içinde gören bireysel teoridir. Diğeri ise, egemenlerinden gelen ölüm tehdidi altında kendilerini savunmaya katılmalarından oluşan bireylerin haklarından oluşur. Dolayısıyla Hobbes'un sınırlı da olsa kabul ettiği bir direnme hakkı vardır ve bu hakkın tanınmasının, gerçekte Hobbbesçu ikilemin çözümü olmadığı, sorunların halının altına süpürülmesi olduğu (166) ileri sürülmüştür. Yine de bu görüşler, Hobbes'un, bu sorunların farkında olduğunun ve kısmî anlamda çözüm bulma çabası içine girdiğinin de bir göstergesi sayılabilir.

Bireylerin rızalarının hükümetleri meşrulaştırdığı düşüncesi, 17. yüzyıl liberal düşünürleri ile 18. yüzyıl düşünürleri arasındaki ortak noktalardan biridir. Bunun yanında, 17. yüzyıl kuramcıları, kurucu mekanizma olarak bireysel rızayı esas alırken, 18. yüzyıl kuramcıları, yurttaşların periyodik

---

(164) Georg SORENSEN: "Developmnet As a Hobbesian Dilemma", Third World Quarterly, 17, 5 (1996), 903.
(165) Thomas HOBBES: Leviathan, 98–99.
(166) Glenn BURGESS : "On Hobbessian Resistance Theory", Political Studies, XLII (1994), 69.

aralıklarla ekonomik ve sosyal hayatı düzenleyen yasaları düzenlemesi için hükümete yetki verdikleri oy sandığı üzerine odaklanırlar. Locke ve Hobbes gibi Rousseau da, hükümetin meşru ve güvenli bir ilkesi olup olmadığıyla ilgilenir. Her ne kadar Locke'ta hak devri şarta bağlı bir eylemse de, Locke ve Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramlarında egemenlik, halktan devlete ve yöneticilerine devredilir. Bunun tersi olarak, Rousseau'da bu tür bir egemenlik transferi gerekli değildir ve ortaya çıkmaz. Egemenlik yalnızca halktan kaynaklanmaz, aynı zamanda orada bulunur. Bundan dolayı Rousseau, Hobbes ve Locke'un ileri sürdükleri doktrinleri kabul edilemez bulur (167). Rousseau'nun egemenlik kavramı, hem Hobbes'un hem de Locke'unkinden farklıdır. Hobbes'ta halk bir egemen yaratır ve bütün iktidarı ona devreder. Locke'un toplum sözleşmesinde halk, sınırlı amaçlar için sınırlı bir yönetim ihdas eder, fakat Locke egemenlik kavramından halkın veya monarkın siyasi mutlakiyetin sembolü olarak sakınır. Rousseau'nun egemeni, toplum sözleşmesiyle bir siyasî topluluk hâline gelmiş olan halktır.

Hemen hemen bütün diğer büyük siyasî düşünürlerden farklı olarak Rousseau, halk egemenliğini, halkın elinden alınamaz ve bölünemez kabul eder. Hobbes'un egemeni, egemenliği uygulayanla özdeşleştiği halde, Rousseau her zaman, tamamen halkta bulunan egemenlikle sadece yönetim arasında bir ayrım yapar (168). Ayrıca Rousseau'da sivil toplum kurulduktan sonra, iktidarı sınırlayacak fiilî bir mekanizma yoktur. Egemen yasanın üstündedir ve bozamayacağı bir yasaya tâbi olması mümkün değildir (169). Otto Gierke, Rousseau'nun bu genel felsefesinin ve halk egemenliği anlayışının "sürekli devrim hakkına ve anayasal devlet anlayışının tümüyle yok edilmesine " vardığı (170) kanaatindedir.

Rousseau'yu bu iki düşünürden ayıran önemli bir nokta da, onun özgürlük anlayışıdır. Genel olarak Hobbes ve Locke'un özgürlük anlayışları Berlin'in ünlü ayrımıyla "negatif" özgürlük iken, Rousseau'nun özgürlük anlayışı, genel olarak "pozitif" bir nitelik taşır. Berlin'e göre Rousseau,

---

(167) David HELD: a.g.e., 29.
(168) William EBENSTEIN : a.g.e., 253.
(169) Jean Jacques ROUSSEAU : a.g.e., 27.
(170) Vicente MEDINA : a.g.e., 58.

özgürlükle, bireyin tanımlanmış bir alandaki müdahale edilmeyen negatif özgürlüğünü kastetmez. Constant'a göre ise, egemenlik adı verilen sınırsız otoritenin başarılı bir şekilde el değiştirmesi, özgürlüğü artırmaz, fakat sadece köleliğin sınırını değiştirmiş olur. Ona göre, bireysel negatif özgürlüğü arzu edenlerin temel problemi, bu otoriteyi kimin kullandığı değil, fakat her kimin elinde olursa olsun, bu otoritenin miktarının ne kadar olduğudur. Bu nedenle o, Rousseau'nun siyasal felsefesini, bireysel özgürlüğe karşı çok tehlikeli görür (171). Buna bağlı olarak son tahlilde Hobbes'un devlet felsefesinin otoriterizm, Rousseau'nunkinin totaliterizm, Locke'un devlet felsefesinin de liberal demokrasi olarak nitelendirebileceğini, en azından bu yönetim biçimlerini andırdıklarını söyleyebiliriz. Çünkü Hobbes ve Rousseau'nun devlet anlayışlarında temelde *raison d'etat* (devlet aklı) anlayışı egemenken, Locke'ta r*aison d'etre* (varlık sebebi) anlayışı egemendir.

Otoriter devlette yöneticiler, kendi düşüncelerini topluma, toplum üyelerinin isteklerine bağlı olmaksızın dayatırlar. Bilindiği gibi bu tür bir yönetim biçiminin üç ana özelliği vardır: 1- Kamusal tartışma yoluyla karar alma ve oylama tekniklerinin yerine, tümüyle ya da kısmen otorite sahibi kişilerin kararları geçerlidir 2- Otoriteye sahip olanlar, anayasal kısıtlamalardan kendilerini kurtarmalarını sağlamaya yetecek yetkilere sahiptirler. 3- Bu kişlierin sahip olduklarını iddia ettikleri otorite, yönetilenlerin rızasından değil, yalnızca kendilerinin sahip oldukları, dinsel bile olabilecek özel bir nitelikten gelmektedir (172). Hobbes'un devlet teorisi, istisnaları olmakla birlikte, bu özelliklere uymaktadır. Hobbes, barış olması için, otorite sahibi olan egemenin tek başına yetki sahibi olmasını öngörür, diğer türlü anarşi çıkar. Hobbes'a göre, egemeni kısıtlayacak bir mekanizma söz konusu değildir, hatta egemen sözleşmeyle bile sınırlanmış değildir, çünkü sözleşmenin tarafı değildir. Egemenin, olabilecek tek sınırı, uyruğunun can güvenliğini tehlikeye atması durmunda, o da bireysel açıdan itaat etmemek veya direnmekle sınırlı olarak ortaya çıkar. Bunun dışındaki sınırlamalar, iç savaşa neden olduğu için Hobbes'a göre anarşiye yol açar. Yine Hobbes'ta,

---

(171) Isaiah BERLIN: a.g.e., 162–163.
(172) S. E. FINER : "Otoriterizm" , Blackell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi-II, 94.

egemenin otoritesi, başlangıçta uyrukların rızasıyla kendisine verilmiş olmakla birlikte, bu, geri alınabilir bir rıza değildir ve egemen bu rızayı ömür boyu taşır. Hobbes, egemene de tanrısal özellikler atfeder ve esasta, onun taşıdığı özelliklerden dolayı -ki bu özelliklerin başında karşı konulamaz bir güce sahip olması yatar- egemen olduğunu belirtir. Eksiksiz veya dört başı mamur bir ototerizm olmasa da, son tahlilde Hobbes'un devletinin otoriter bir devlet olduğunu kabul etmek gerekir.

Locke'un devleti ise, yöneticilerin yurttaşların rızasıyla var olduğu ve iktidarlarının da, bu rızanın yanında bir anlamda güçler ayrımıyla sınırlanmış olduğu bir devlettir. Ne Hobbes'ta olduğu gibi yönetici mutlak egemendir, ne de Rousseau'da olduğu gibi birey, bütün içinde kaybolur. Birey, iktidarın gerçek sahibidir, onu geçici olarak bir sözleşme karşılığında yöneticilerine devreder ve rızasının olmadığı durumda da direnme hakkı söz konusudur. Bunun için Locke'un devlet anlayışı liberal kabul edilir.

Egemenlik Felsefesi

Duguit, 14. yüzyıldan 17. yüzyıla yani Padovalı Marsilius'tan Hobbes'a kadarki siyaset kuramlarının merkezinde yer alan egemenliğin (173) şu tanımını benimser:

> *"Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemek gibi, kendine ve yalnızca kendine özgü bir özelliği olan iradedir. Egemen iradeyi harekete geçirebilecek tek neden, kendinde bulduğu bir nedendir"* (174).

Egemenlik öğretisinin esası, tüm iktidarın yönetici otoriteye bağlanmasının elverişli bir yol izlemek olacağını öngörmesi değil, tüm iktidarın zaten bir hak olarak yönetici otoriteye ait olduğunu ileri sürmesidir. Egemenlik hakları, pozitif hukukun veya örf ve gelenek hukukunun bir gereği olarak değil, doğa yasasının bir gereği olarak üstün iktidara aittir (175). Buna bağlı olarak, Popper'a göre egemenlik teorisini ortaya çıkaran şey, "Kim

---

(173) Gerard MAIRET : "Padovalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", Devlet Kuramı, 215.
(174) Leon DUGUIT : a.g.e., 383.
175) Leo StRAUSS : "Tabii Hak ve Tarih", 284.

yönetmeli ?" ya da "Kimin iradesi en üstün irade olmalı" gibi bir soruya cevap aramaktır. Çünkü bu soru, temelde, siyasal iktidarın, özünde denetimsiz olduğunu, üstü örtülü biçimde varsaymaktadır. Buna göre iktidar, örneğin, ya bir bireyde, ya ortak bir kurulda ya da bir sınıftadır. İktidara sahip olan, neredeyse canının her istediğini yapabilir ve siyasal iktidar, özünde "egemen"dir (176) ve egemenlik merkezli bir siyasal anlayış, sonuçta bu "egemen"i bulma, keşfetme, yetiştirme ya da yetkilendirme işi hâline gelecektir. Oysa, modern siyaset teorisi, artık "kim yönetmeli" sorusundan daha çok, bir yandan, yöneticilerin kötü yönetme ihtimaline karşı siyasal kurumların nasıl örgütlenmesi gerektiği üzerine odaklanmakta, diğer yandan da, kimin yönetmesi gerektiği yerine, yönetimin ilkelerinin ne olması gerektiği konusuyla meşgul olmaktadır.

Egemenlik kuramı, bu niteliğinden dolayı, modern devlet kuramıyla çok yakından ilişkilidir. Braud, bu niteliğin hukuk devletiyle ilişkisini açıklamaya çalışır. Ona göre devlet, özellikle hukukî normla sıkı ilişki içinde olan siyasî ve idarî bir kurumdur. Hukuku ortaya çıkaran devlet organları olduğu için, devlet, bir yandan da *hukukun üreticisi*dir. Demokratik ve liberal görüşlerin etkisi altındaki modern hukukî kuram ise, devletin de *hukuka tâbi olduğu* görüşündedir. Bu anlayış, temel özgürlüklere saygıyı esas alır, ama daha geniş anlamda, tüm kamusal güçlerin, karşılıklı yetkilerini belirleyen anayasal sözleşmeye bağlı olduğunu gösterir ve mantıksal olarak hem hukukun yaratıcısı hem de hukuka tâbi olacak bir devlete ilişkin birbiriyle uyuşmayan egemenlik ve hukuk devleti kavramları olmak üzere iki klasik kavramı öne çıkarır.

Egemenlik kuramı, Bodin ve Hobbes'un eserlerinin odak noktasında yer alır. Bu anlayışta egemen, üstün iktidarı elinde tutan son kişidir. Bir monark, meclis ya da herhangi bir siyasî bütün olabilecek olan bu gücün üstünde hiçbir dünyevi güç olamaz. Rousseau ise egemeni, siyasî bütünün eşanlamlısı yapar. Rousseau'ya göre egemen, edilgin konumdayken üyeleri tarafından *Devlet*, etkin konumdayken *Egemen*, diğer devletlerle

---

(176) Karl POPPER: a.g.e., 122–123.

karşılaştırıldığında *İktidar* oalrak adlandırılır (177). Braud'a göre egemenlik anlayışının başarısı, farklı mahiyetteki üç soruna makul bir çözüm sunabilmesinde yatar. İlk olarak, egemenlik teorisi, dinî anlayışa dayalı görüşleri artık kabul etmesi mümkün olmayan laikleştirilmiş bir toplumda siyasî iktidarın meşrulaştırılması sorunuyla ilgilidir. Ona göre bir egemenlik kuramı olarak demokratik halk egemenliği kuramı, yönetilenlerin temsilcileri seçerek onları yöneten yasaya önceden rıza gösterdikleri fikrini, her şeyden daha iyi anlatmak gibi benzersiz bir değere sahiptir. İkinci olarak egemenlik kuramı, hukukî düzene özgü bir ikileme ilke olarak doyurucu bir cevap verir. Buna göre alt sıradaki hukuk normları üst sıradaki normlara tabidir ve bu hiyerarşik piramit tarzındaki ilişki, işin başında bir ilk yetki bulunduğunu varsayar. Alman hukukçuların "yetkinin yetkisi" olarak adlandırdığı bu yetki, Braud'a göre uygulamada kurucu iktidarı gösterir. Üçüncü olarak, egemenlik kuramı, uluslararası alandan en azından biçimsel olarak, eşitsiz güç ilişkileri sisteminin resmîleştirilmemesini sağlayarak her bir devletin bağımsız olduğuna işaret eder (178).

Bu ve benzeri egemenlik teorilerinde egemenlikle ilgili çeşitli ortak özellikler söz konusudur. Bu özelliklerinden en önemlisi, egemen iradenin başka bir iradeye karşı, herhangi bir yükümlülük ve sorumluluk altına asla sokulamayacağıdır. Örneğin Rousseau şöyle demişti: *"Egemenin kendisine çiğneyemeyeceği bir yasayı kabul ettirmesi, siyasî bütünün tabiatına aykırıdır."* Siyasî anlayışında Rousseau'dan doğrudan doğruya etkilenmiş olan ve onun halefi olarak kabul edilen Kant (179) ise, kendisinden kuşkulanılmasının bile suç olduğu kutsal ve karşı gelinemez egemenin yasasının, insanlar tarafından değil de, yüce ve yanılmaz bir yasa koyucu tarafından koyulmuş gibi göründüğünü, bundan da devletin uyruklarına karşı yalnızca haklarının olduğu ve hiçbir ödevi olmadığı önermesinin çıktığını (180) belirtir. Bu çerçevede Hobbes da Rousseau da, birer egemenlik

---

(177) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 26.
(178) Philippe BRAUD: a.g.m., 367–372.
(179) Michael LESSNOFF : a.g.e., 14.
(180) Leon DUGUIT : "Egemenlik ve Özgürlük", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL, ,385.

teorisyenidir. Locke'ta ise egemenlik anlayışı yoktur. Bir üstün iktidar anlayışı vardır, ancak bu, sadece hiyerarşik yönetimde üstte olanı belirlemek içindir. Zaten eğer hiyerarşi olmazsa devlet veya herhangi bir yönetim söz konusu olamaz. Bu durumda, egemenliğin farklı bir kavram olarak farklı nitelikler taşıdığı anlaşılmaktadır.

Hukuk devleti anlayışına gelince, Dicey'e göre hukuk devleti, birbirinden ayrı ama birbiriyle bağlantılı üç kavramdan oluşmaktadır. İlk olarak, keyfî iktidara karşı düzenli hukukun üstünlüğü ya da baskın olması anlamına gelir ve hükümetin keyfîliğini, egemenin ayrıcalıklarını ve hatta geniş takdir yetkisini dışlar. İkinci olarak, hukuk önünde eşitliği veya tüm sınıfların, ülkenin adlî mahkemelerce uygulanan adlî yasalarına eşit biçimde tâbi olması anlamına gelir. Üçüncü olarak da, anayasa hukukunun veya yazılı anayasa kurallarının içerdiği kuralların, birey haklarının kaynağı değil, sonucu olduğu anlamına gelir (181). Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere, egemenlik anlayışı ile hukuk devletinin bir arada olması, en azından problemli bir duruma işaret etmektedir.

Egemenlik konusu, belki de modern devleti, kendinden önceki devlet anlayışından ayıran en önemli konudur. Ortaçağ devlet anlayışındaki, St. Paul'un "İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır" ilkesi, egemenlik anlayışına yer vermiyor, iktidara *a priori* bir tanrısallık bahşediyordu. Ortaçağ'daki iktidar anlayışı, bunun için egemenlik çerçevesinde oluşmaz. Meşruiyeti içerdiği varsayılan önceki devlet anlayışının tersine, modern devletin meşruiyeti, egemenliğe dayanmaktaydı. Egemenlikte ise, hükümdar kendi kendini meşrulaştırır, bir başka deyişle egemenlik kendi kendisinin nedenidir (182). Yani modern devlet, sadece iktidara sahip olan değil aynı zamanda onu "meşru olarak" elinde bulundurandır.

Bu nedenle Hobbes, Locke ve Rousseau'nun devlet felsefelerinin belki de en önemli öğesi, içerdikleri egemenlik anlayışlarıdır. Bunun için Ernst

---

(181) Colin MUNRO : "Hukukun Egemenliği (Rule of Law)", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, 317.
(182) Gerard MAIRET : a.g.m., 217–218.

Barker, her ikisi de mutlak egemen ortaya çıkaran Hobbes'un Leviathan'ı ile Rousseau'nun Leviathan'ı arasındaki farkları inceler. Buna göre, sözleşme anında her bir bireyin haklarını tümüyle devrettiği görüşünü savunan Rousseau, Hobbes'tan farklı olarak her bir bireyin, kendisini hiç kimseye tâbi kılmadığını, fakat "bütün haklarıyla birlikte kendini baştanbaşa tüm topluma verdiğini" beliritir (183). Bütün bireylerin kendilerini bütüne vermesi yoluyla herkes "devlet"i oluşturur. Kendisine devredilen anlamında ise herkes "egemen"i oluşturur (184). Rousseau için, bireylerin oluşturduğu kollektivite, her zaman, narsist ve bencil özelliğe sahip olan bireyciliken önce gelir ve egemenin eylemlerinde kollektif çıkarları yansıtabilme yeteneği sayesinde bir arada tutulur (185). Rousseau'nun egemen gücü olan genel irade, tanrısal otoriteyi, sadece kutsal özellikleri taşımayan değil, aynı zamanda hem soyluların zorlamasına hem de herhangi bir etkili halk kontrolüne karşı korunmuş olan, yok edilemez güce sahip olan "canavar"la değiştirir. Yine de, Morney'in bütün tiranlıkların en keyfîsi olarak adlandırdığı bu yönetim, demokratik diye adlandırılır ve bu belirsiz sözcüğün tam anlamıyla duygusal bir kullanımı, ruhanî bir iman biçiminden mahrum olan bütün yönetimlere yarı-dinî bir iştiyak getirir (186).

Bununla birlikte Hobbes ve Rousseau'nun siyasî felsefeleri arasında pek çok farklar mevcuttur. Her ikisi de, toplumun üyelerinin bir anlamda toplumun yönetimine katıldıklarını kabul ederler, fakat Hobbes'u, barış ve düzen arayışı güdülemişken, Rousseau'yu düzen içinde özgürlük arayışı güdüler. Ancak her ikisi için de ortak olan noktalardan birisi, bütün yasalardan önce gelen yasanın, insanın kendi varlığını korumak olduğudur. Hobbes, elde edilebileceği düşünülen amaçlarına ulaşmaları için egemeni yetkilendirmenin bir araç olduğunu göstererek, egemenliği bireysel rızadan kaynaklandırmak isterken, Rousseau için sözleşme yapanların başlangıçtaki amaçları, önemli bir konu değildir. Otoritenin tümü, yeni bir toplumsal içerik sağlayan birleşme eyleminden gelir. Genel irade, özel iradeler için imkân sağlar, fakat ona

(183) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 25.
(184) Ernst BARKER : a.g.e., xxxv.
(185) Michael DIAMOND : a.g.m., 275.
(186) Felix MORNEY : a.g.m., 127.

cevap vermekten çok, onun meşruluk alanını belirler. Yine de, genel iradenin otoritesi, bireylerin ona rıza gösterip göstermemesine bağlıdır. (187) Bu sebeple, Rousseau'nun genel irade kuramının, onun demokratik yönüyle ilgili yorumların yanında otoriter hatta totaliter yorumlara elverişli bir nitelik taşıdığı söylenmiştir. Nitekim Rousseau, hem Fransız Devrimi'nde burjuva demokratik düşünürlerini, hem de otoriter bir devlet anlayışını geliştiren Hegel'i, hem de çoğunluk oyuyla iktidarı ele geçirip totaliter yönetim kuran Hitler ve Mussolini'yi etkilemiştir (188).

Rousseau'da kişisel olmayan genel irade her zaman haklıdır ve kamu yararını gözetir. Yurttaşın sadece hata yaptığında saptığı bu genel iradenin neden böyle olduğunun açıklaması da budur. Buna karşılık, Hobbes, kararlarının her zaman en iyi çözüm olduğunu düşündüğü egemenin eksiksiz ve mükemmel bilgiye sahip olduğunu ileri sürmez. Ona göre, egemen sadece hepsine göre baskın bir öneme sahiptir. En kötü durum savaş durumu olduğuna göre, herkesin uzun dönemli çıkarı, herkesin gerçekten istediği şey değildir, fakat kararları aptalca, yanlı ve baskıcı olsa bile, buna egemen karar vermelidir. Böylece Hobbes, tek bir genel iyilik kabul eder: Barış ve düzen.

Hobbes, her bir bireyin iradesinin, içinde bulunduğu halkın iradesi olduğunu kabul eder fakat, Rousseau'dan önemli bir noktada farklılaşır. Çünkü Hobbes, her bireyin ayrı ayrı iradesinin gerçekliğini yok saymazken (189), Rousseau, her bireyin iradesini genel irade içinde erittiğini söyler. Buna bağlı olarak, bir spekülasyon yaparak şunu diyebiliriz: Eğer Rousseau, Hobbes'un Leviathan kitabının kapağındaki gibi siyasal teorisinin bir figürünü çizmiş olsaydı, resmin genel çerçevesi muhtemelen Hobbes'unkine çok benzeyecek, fakat bu figürde Leviathan'ın gövdesinde görülen ve onu oluşturan, dikkatle bakıldığında da fark edilen bireylerin figürleri hiç görünmeyecek, muhtemelen de yekpare bir gövde görüntüsü ortaya çıkacaktı. Hatta biraz da abartarak şunu da ekleyebiliriz: Hobbes'un bireyi,

---

(187) Arthur RIPSTEIN: a.g.m., 450–451.
(188) Yusuf Şevki HAKYEMEZ : "Toplum Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi", İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi- Prof. Dr. Pertev Bilgen'e Armağan, 13, 1–3 (2003), 206.
(189) H. PITKIN: Hobbes's Concept of Representation - Part II, 489n.

devlet içinde erimez, sadece ona mutlak olarak itaat ederken, Rousseau'nun bireyi, genel iradenin bir eritme potası (melting pot) işlevi görmesinden dolayı, itaat etmek bir yana, bütün içinde yok olur. Bunu terimsel olarak ifade etmek gerekirse, Rousseau'nun bireyi, bir yönüyle "kamusal insan"dır. Bütün katılımcıların üyesi olduğu, seslerinin genel iradeyi oluşturduğu, Toplum Sözleşmesi'nin hükümlerine göre egemen olarak kabul edildiği kamusal insandır bu (190). Özellikle, antik dönemdeki örneklerde görüldüğü gibi, kamusal insanın en belirgin özelliği ise, hak sahibi olmak değil, katılımda bulunmaktır, bağımsız olmak değil, bütünün bir parçası olmak ve görevini yerine getirmektir. Barber'ın ifadesiyle *"...kamusal işlere aktif olarak katılmak, (eski formülasyonu kullanarak) polis'te olduğu gibi ruhun kendi kendini yönetmesini, bireysel otonominin (özgürlüğün) gelişmesini ve sürdürülmesini garanti etmesi demektir. Otonom (özgür) olmak, Rousseau ve Kant'ın öğrettiği üzere, kendimizin seçtiği yasalarla yönetilmektir. Bu, ahlâkî varlıklar olarak bizim kendimizi yönetmemiz gerektiği kadar, politik varlıklar olarak da kendi kendimizi yönetmemiz gerektiği anlamına gelir"* (191). Bunun yanında Hobbes, Rousseau'dan farklı olarak, bir insanın "özgür olmaya zorlanması"nı da kabul etmez. Zira, Hobbes için uyrukların özgürlükleri, yasaların sessizliğine dayalıdır (192) ve özgürlük, tanımı gereği dışsal bir engelleme olmaması demektir (193). Rousseau'da ise, özgürlük, pozitif karakterlidir. Bu nedenle de kişilerin özgür olmaya zorlanmaları meşrudur. Ancak pozitif özgürlük, tarihsel deneyimlerin gösterdiği gibi özgürsüzlüğe yol açabilmektedir.

Mutlak monarşiyi tercih eden Hobbes'un siyasal yönetim biçimi tercihlerinin kralın egemenliği, Locke ve Rousseau'nun ise halkın egemenliği yönünde olduğu yönünde yaygın bir görüş vardır. Gerçekte ise, Hobbes, monarşiyi tercih etmekle birlikte, bu, onun tek tercih ettiği yönetim biçimi değildir. Rousseau, bir halk egemenliği teorisyeni olmakla birlikte, Locke'un

---

(190) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 85.
(191) Benjamin BARBER : "Political Participation and The Creation of Res Publica", in Rousseau's Political Writings. Ed. Alain RITTER and Julia Conaway BONDELLA. (New York, 1988), 295, aktaran, Ayşe SİNİRLİOĞLU: a.g.e., 208–209.
(192) Thomas HOBBES: Leviathan, 161.
(193) Thomas HOBBES: Leviathan, 154.

halk egemenliğini tercih ettiği görüşü kısmen eksiklikler içermektedir. Çünkü Hobbes ve Rousseau, egemenlik teorisyenleri iken, Locke, bir egemenlik teorisyeni değildir. Locke, Filmer'in egemenlik teorisine karşı bugünkü anlamıyla anayasalcı diyebileceğimiz bir teori ortaya çıkarmıştır (194). Rousseau'nun halk egemenliği anlayışında Locke'la paylaştığı şeyler vardır ama Rousseau aynı zamanda Locke'la hesaplaşan, birçok noktada Locke'tan tamamen ayrılan bir filozoftur (195).

Bir görüşe göre, Rousseau'nun asıl amacı, bir "siyasal hukuk yaratmaktır. Bunun için, hukuka var olan biçimiyle değil olması gereken biçimiyle yaklaşır ve olması gereken içeriğini araştırır. Geçerli değil gerçek hukukun peşinde olan Rousseau için asıl sorun şudur : " Nasıl bir örgütlenişe gidilmelidir ki, bireylere sosyal düzende "güvenlik"lerini sağlarken, bireysel "özgürlük"lerini sürdürmenin de olanağını sağlasın ?." Sözleşmenin yaptığı ise şudur: Bireyler, bütün doğal hak ve özgürlüklerini topluluğa devrederler, ne var ki karşılığında, devrettiklerinden daha fazlasını ve daha anlamlı olanı, yani siyasal özgürlüklerle sosyal eşitliği elde ederler. Birey yurttaş ve sözleşmenin de sorumlusu olur. Sözleşme ihlal edildiğinde bireyler, doğal hak ve özgürlüklerine dönerler (196).

Sartori, Clausewitz'in, "savaş, politikanın başka yollarla yürütülmesidir" tanımını tersine çevirerek söylediği "politika, savaşın başka yollarla yürütülmesidir" şeklindeki ifadeden yola çıkarak, Hobbes'un bu tanımdaki anlamıyla savaşçı politikadan nefret ettiğini, o kadar ki, politikadan savaşı çıkarmak için her bedeli ödemeye hazır olduğunu belirtir. Ne var ki, Hobbes'un ödediği bedel, olağanüstü "pahalı" bir bedeldir ve bunun, bir Leviathan'a teslim olmadan daha az bir bedelle ve daha güvenli bir biçimde nasıl yapılabileceğini Hobbes düşünmemiştir (197). Hobbes'un, fikir çatışması çıkmaması ve barışın sağlanması amacıyla egemene doktrin aşılama yetkisini vermesi, totaliter devlete giden yolun ilk basamağı sayılmalıdır. Çünkü, kendilerini güvenceye almak için başvurdukları yaşam

(194) Ruth W. GRANT: John Locke's Liberalism, 108.
(195) Nilgün TOKER : a.g.e., 290.
(196) Server TANİLLİ : a.g.m., 12.
(197) Giovanni SARTORI : a.g.e., 44.

boyu doktrin aşılamasının doğurduğu dünya görüşü, totaliter sistemlerin en temel özelliklerinden biridir (198).

Hobbes'un devlet felsefesinde Agustinus'un, Locke'un felsefesinde de Thomas Aquinas'ın derin izlerini ve etkilerini görmek mümkündür. Barker'a göre Locke, 1683'te Oxford'da Bodleian meydanında siyasal teoriyle ilgili kitaplar yakıldığı zaman, Hooker'ın *Eclesiastical Polity*'sini incelemiş ve Thomas Aquinas ile Aristotales'i takip eden çizgiyi izlemeye başlamış olmalıdır (199). Locke'un *"...eskiler arasındaki en büyük insanlardan ve geniş görüşlerine, zekâsına, düşünce derinliği ve yargı gücüne pek az kimsenin erişebildiği insanlardan biri olarak gördüğüm Aristotales..."* (200) sözleri bunun bir göstergesi sayılabilir. Hobbes ise, Aristotales'in oluşturduğu ve Aquinas tarafından Hıristiyan bir kimliğe büründürülen klasik insan kavramı anlayışından farklı bir anlayışa sahiptir. Klasik anlayıştaki insan yeteneğinin mükemmelliği ve *telos*u, doğal bir sonu olması bakımından, dünyadaki herhangi bir şey gibidir. Hobbes'a göre ise, insanlıktan beklenen bir en büyük iyilik *(summum bonum)* yoktur. Sadece sakınmak istediğimiz en büyük kötülük *(summum malum)* vardır. İnsanoğlu için iyi bir yaşam, nihaî ya da büyük bir iyilik sahibi olmak değil, sadece arzularımız ortaya çıktığında tatmin olmamızdan ibarettir (201).

Leo Strauss'a göre, Rousseau'nun günümüz totaliteryanizminden nefret edeceği konusunda pek de ısrar edilemez, çünkü, aslında Rousseau, özgür bir toplumun totalitaryanizminden yanaydı, fakat hangi tür olursa olsun, yönetimin totalitaryanizmini açık bir dille reddetmişti (202). Fakat bu, Rousseau'yu otorite yanlısı olmaktan uzak tutmaz. Bu nedenle, Rousseau'yu geleneksel kategorilere göre "devletçi" bir düşünür olarak nitelendirmek mümkündür (203). Keohane, Rousseau'nun otoriteryan pasajlarının, Fransız mutlakiyet düşüncesindeki eskimiş fikirlerin yeniden ifade edilmesi olduğunu belirtir. Rousseau'nun yeniliği, egemenliğin bir tek kişiyle özdeşleştirileceğini

(198) Giovanni SARTORI : a.g.e., 220.
(199) Ernst BARKER : a.g.e., xvii.
(200) John LOCKE: İnsan Anlığı..., 389.
(201) John GRAY: a.g.e., 15.
(202) Leo STRAUSS: Politika Felsefesi Nedir, 93.
(203) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 120.

reddetmesi ve hepsinden önemlisi, politik bedene ait olmanın meydana getirdiği bütün yurttaşların gerçek iradesini yeniden tanımlamasıdır. Bu tarzda mutlak monarşi teorisi, radikal bir şekilde mutlak halk egemenliğinin demokratik alternatifine dönüştürülmüştür (204). Bundan dolayı, Rousseau'nun siyasal teorisinin başlıca probleminin, toplumun zincirlerinin nasıl meşru hâle getirileceği olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü Rousseau, yurttaşlar arasında, her birinin özgürlüğünün ve özgür iradesinin toplum tarafından korunacağı bir ilişki kurmak istemektedir. Rousseau'nun ileri sürdüğü görüş, herkesin tüm haklarını, mutlak biçimde egemen olan topluma devretmesidir. Ona göre bu, her bireyin herkese tâbi olması, meşru olmayan bir kendi kendini köleleştirme değildir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, köleliğin özü, bir kişinin bir başkasının despotik ve keyfî iradesine bağımlı olmasıdır. Oysa Rousseau'nun tanımıyla özgürlük, her yurttaşın kendisini ülkesine vermesi, bütün kişisel bağımlılıklardan kurtuluşunun garantisidir. İkinci olarak da Rousseau'ya göre, bir kölelik sözleşmesinde karşılıklılık söz konusu olmaz, çünkü köle her şeyini kaybeder. Bu tür bir sözleşme, kişinin haklarını ve menfaatlerini yok sayar. Oysa, bu, her bir bireyin kendini bütüne vermesi süreci, kişisel olmayan bir egemen yarattığı için, Rousseau, kendisini ülkesine veren her yurttaşın, bütün kişisel bağımlılıklardan kurtulduğu görüşündedir (205).

Bireyin dışında oluşan Locke'un devleti, sadece bir uyum aygıtıdır ve zorunlu olduğu isteksizce kabul edilen mekanik bir tertibat gibidir, fakat asla bireyin kendini adayacağı bir nesne değildir. Rousseau'ya göre ise, bu tür bir topluluk, güçlü bir kamu ruhu ve güçlü bir topluluk yaşamı olmadıkça geçersiz olacaktır. Herkes, öncelikle kendi özel çıkarını ve arzusunu düşündüğü ve başkalarının çıkarlarını sadece kendi çıkarına katkıda bulunduğu sürece düşündüğü için, bu tür insanlar arasında kamusal irade görülmez. Bencillikle diğergamlık arasındaki bu kopukluğun ortadan kaldırılması gerekir. Rousseau'da ise birey, kendini devlet içinde eritir, yok eder. Diğergamlık (altruism) ahlâk ve hukukun gerçek kaynağıdır; bunun sayesinde birey, onu

(204) Jeremy JENNINGS : a.g.m., 116.
(205) Williamson M. EVERS : a.g.m.,189.

insan yapan niteliklere kavuşur (206). Bireyin bu dönüşümünü ise toplum sözleşmesi sağlar:

> *"Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli değişiklikler yapar: Davranışlarındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır"* (207).

Bu durumda, bireyin devlete karşı borcu, öyle geniştir ki, iyi düzenlenmiş herhangi bir toplumda birey, onu doğa durumundan ebediyen kurtaran ve akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp, akıllı bir varlık, bir insan haline sokan o mutlu anı (208) kutsamalıdır. Bu anlamda iyi bir yönetim biçiminde, tek gerçek varlığın "Devlet"in kendisi olduğu, bireyinse sadece onun bir üyesi olarak değeri olduğu söylenebilir. Onun gücü, her şeyi kapsamıştır, çünkü insanların kalplerine nüfuz eder ve emirlerine (dicatates) itaat edilmesinin, gerçek manevî özgürlük olan kendisinin yaptığı yasaya itaat olduğunu dikte eder. Bu organize bedenin vicdanı, doğrunun ve onun iradesinin tek standardını belirler ki, sonuçta "Genel" ünvanını almayı hak eden doğru ve haklı tek irade odur (209). Buna karşılık Locke, keyfî yönetime yol açacak her türlü açık kapıyı kapatmak amacındadır. Bunun için, devletlerin önceden belirlenmiş yasalara veya bugünkü anlamıyla anayasalara göre yönetilmesi gerektiğini söyler. Locke'a göre hangi yönetim şekli altında olursa olsun, bir devletteki yönetici güç, irticalen söylenmiş, kuralları belirlenmemiş kararlarla değil, beyan ve ilan edilmiş yasalarla yönetmelidir. Çünkü, eğer halk, kendilerini onların anlık düşüncelerinin sınırsız ve aşırı emirlerine memnuniyetle uymaya zorlaması için, bir veya kalabalığın birleşmiş gücü ile birkaç adamı silahlandırırlarsa, insanlar, doğa durumunda olduklarından çok daha kötü durumda olacaklardır (210).

---

(206) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 76.
(207) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 29–30.
(208) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 30.
(209) Kennedy F. ROCHE : a.g.e., 76.
(210) John LOCKE: Two Treatises..., p.137, 377–378.

Öyleyse, hiçbir iktidar, sınırsız bir güçle donatılmamalı ve meşruluğunun kaynağı kendisi olmamalıdır.

C. Toplumsal Hayatla İlgili Görüşleri

Modern liberal devletin karakteristik özelliği, görünüşte, devletin alanlarıyla toplumun alanları arasında keskin bir farklılaşmanın olmasıdır. Bu anlayışta devlet, emirlerle yurttaşların hakları ve görevleri arasındaki bağlantıyı kurarken, toplum, fikirlerle çıkarların yakınlaştığı bir gönüllü alan olarak belirir (211). Devletin alanı dışındaki bu alan, çoğunlukla sivil toplum olarak adlandırılır. Sivil toplum, toplumsal hayatın en önemli parçalarından birini oluşturur ve devletten bağımsız olarak kamusal alana yönelik yurttaşların oluşturduğu çoğulcu bir yapıyı gösterir (212). Hobbes, aracı bir zemin olarak bugünkü anlamıyla sivil toplumu ve çoğulculuğu reddettiği için, bireyle devlet arasındaki aracı alanları ortadan kaldırmış bir düşünürdür. Böyle yaparak Hobbes'un, monist (tekçi) devlet teorisini kabul ettiği varsayılıabilir (213). Ona göre bu aracı kurumlar, siyasal toplum içinde yer alırlar ve onlar, varlıklarını sivil toplumun olamayacağı bir durumda siyasal otoritenin kurulmuş olmasına borçludurlar ve bu tür alt siyasal toplulukları Hobbes, yasal ve yasal olmayanlar olarak sınıflandırır:

> "İnsanların toplanması yasallığı ve yasadışılığı, duruma ve toplananların sayısına bağlı olan düzensiz bir sistemdir. Durum yasal ve aşikâr ise, toplanma yasaldır, kilisede veya halka açık bir gösteride insanların mutad sayılarda mutad biçimde toplanması gibi. Öte yandan sayılar olağanüstü büyükse, durum aşikâr değildir ve bu nedenle onların arasında bulunuşunun ayrıntılı ve iyi bir açıklamasını yapamayan bir kişinin, yasadışı ve fesat bir amaçtan haberdar olduğu kabul edilmelidir " (214).

Hobbes, örneğin bir dernek, klüp gibi herhangi bir sivil topluluğun kurulmasıyla egemen güç arasındaki çatışmalar hakkında karamsardır (215). Bunun için, uyrukların kendi aralarında kurdukları her türlü ittifakı gereksiz görür:

---

(211) Roger KING : a.g.e., 57.
(212) Nevzat SAYGILIOĞLU, Selçuk ARI : a.g.e., 112.
(213) Norberto BOBBIO: Thomas Hobbes and..., 173.
(214) Thomas HOBBES: Leviathan, 173.
(215) Richard BOYD : "Thomas Hobbes and The Perils of Pluralism", The Journal of Politics, 63, 2 (May 2001), 394.

"Genellikle karşılıklı savunma amacıyla uyruklar arasında kurulan ittifaklar, bütün uyrukların ittifakından başka bir şey olmayan bir devlette esas olarak gereksizdir ve yasadışı bir amaç ima ederler; ve bu nedenle yasadışıdırlar ve genellikle hizip veya fesat yuvası adıyla anılırlar... herkesin hakkını egemen güç sayesinde alabildiği tek ve aynı devletin uyrukları arasındaki ittifaklar, barış ve adaletin sürüdürülmesi bakımından gereksizdir ve bunların amacı kötü ise veya devletçe bilinmiyorsa, yasadışıdır. Çünkü özel kişilerin güç birliği yapmaları, eğer kötü bir amaca yönelikse, adaletsizdir; amacın bilinmediği durumlarda ise, kamu için tehlikelidir ve adaletsizce gizlenir" (216).

Hobbes'un bu alıntılardaki dili, devlet örgütlenmesi dışındaki her türlü grup hakkındaki güvensizliğini ortaya çıkarmaktadır. Anlaşılacağı üzere Hobbes, her türlü ittfakı, grubu, toplanmayı, eğer egemenin emri ya da gözetimi altında değilse, devlet için bir tehlike olarak gördüğü için reddetmektedir. Bundan dolayı, grup olmasa bile, popüler kişilerin bile aynı riski taşıması söz konusudur. Devlet bu kişinin bağlılığından emin olmadıkça, güçlü bir uyruğun popülaritesi de tehlikeli bir hastalıktır. Çünkü, yasalara uyması gereken halk, böyle bir kişinin güzel sözleriyle yasalara itaatten uzaklaşıp, yeterince tanımadığı bu insanın peşinden gidebilir (217). Manent'e göre bu nedenle, Leviathan'ın varlık nedeni, toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri yumuşatmaktır. Bu görevi etkili biçimde yerine getirmeyi başardığı için, Leviathan, olağanüstü büyük hâle gelmiştir (218). Bunun için Hobbes, bireyle egemenin temsil ettiği devlet arasında, aracı kurumları ya da sosyal grupların varlığını kabul etmez. Hobbesçu görüşe göre toplum, muhtemel ve potansiyel düşmanlardan oluşan bir yabancılar toplumudur. Devletin temel görevi de, diğerlerinin müdahalesini egemen vasıtasıyla engellemektir. Bir kısım düşünürlere göre, Hobbesçu toplumun devlet ve tek tek bireyler olmak üzere sadece iki aktörden oluşması, atomistik ve potansiyel olarak totaliteryan sonuçlar taşımaktadır (219). Çünkü Hobbes'un bireyi, doğrudan

(216) Thomas HOBBES: Leviathan, 172.
(217) Thomas HOBBES: Leviathan, 233.
(218) Pierre MANENT : a.g.e., 71.
(219) Gary L. MCDOWELL : a.g.m., 41.

devletle muhataptır ve onun "karşı konulmaz gücü" karşısında tümüyle güçsüz ve eğer olumsuz bir davranışa muhatapsa çaresizdir. Bundan dolayı, Hobbesçu devlet modelinin, özerk kurumların ve sivil toplumların kökünün kazındığı totaliter bir yönetim olduğu bile ileri sürülmüştür. Gray'a göre, bu eleştiriler yersizdir ve Hobbes totaliter bir öncü değildir. Ona göre Hobbes'un öngördüğü sivil toplumda hukuk şemsiyesi altında bütün bireyler, aynı özgürlüklere sahiptir. Örneğin Hobbes, bireylerin vicdan özgürlüğüne dayanan temel haklara sahip olmasını benimsediği için, inanç kontrolünün, yegâne görevi iç barışı koruma olan egemenin görevinin bir parçası olmadığı konusunda ısrarlıdır. İnanç, bir istek konusu olmadığından, egemen, hiçbir durumda inancı kontrol edemez. Egemen, barışı tehdit etme ihtimali olmadığı sürece de görüş ve ifadelere müdahale etmemelidir (220).

Toplumsal açıdan Hobbes'un Leviathan modeli, açıkça, rekabetçi kapitalist bir toplumu da göstermektedir: İnsan yalnızdır, çeşitli tehlikelere muhataptır ve herkese karşı sürekli ticarî bir savaş içindedir. Locke'un görüşüyle paralel olarak Hobbes'ta önemli olan şey, onun formüle ettiği ilkeler ve bu ilkeleri sonuçlarına taşıyan uyumluluktur (221). Hobbes ve Locke, Rousseau'dan farklı olarak, kapitalist bir toplum modelini öngörmektedirler. Locke'un asıl amacı, toplumda özel mülkiyet anlayışının önemli bir yer tuttuğu kapitalist ekonomi düzenini ve bu düzeni güvenlik altına alacak bir devletin varlığını sağlamaktır. Bunun için Locke, güçlü bir devlet anlayışını savunur. Devlet, bireylerin çalışmalarının meyvelerini hoşnutluk içinde kullanmalarını sağlayacak kadar güçlü olmalıdır. Bununla birlikte, güçlü hükümetin kendisi, birey için bir tehlike hâline de gelebilir. Devletin güçlü olmasını kabul eden Locke için, onun, "mutlak keyfî güç" olması, zorunlu değildir. Devlet, belli bir amaç için ve belli bir usule uygun olarak yönetmelidir. İlk olarak, bu yönetim, tahmin edilebilir olmalıdır ve bütün uyruklara tarafsız olarak uygulanmalıdır. İkinci olarak da, bu yönetim, Locke'un zaman zaman "kamu yararı" fakat daha çok da "sivil mutluluk" veya

---

(220) John GRAY : a.g.e., 20.
(221) Jesus M. Zaratiegui LABIANO : "A Reading of Hobbes' Leviathan With Economists' Glasses", International Journal of Social Economics, 27, 2 (2000), 145.

"sivil çıkarlar" dediği şeyleri korumak için kullanılmalıdır (222). Bunun sonucu olarak, bireysel özgürlükle siyasal toplum ilişkisinde Locke'un iki kaygısı vardır: Bireysel özgürlüğü korumak, garanti altına almak ve devleti, çürüme veya yıkılma gibi herhangi bir tehlikeye karşı korumak (223). Hobbes'ta ise, can güvenliği dışındaki bütün hakların devredilebilir olduğu varsayıldığı için, insanlar, egemen karşısında hiçbir hakka sahip olmayan birer uyruk konumundadırlar. Bu anlamda devletin faydası ile bireyin faydası özdeşleştirildiği için, güçlü bir merkezî devleti amaçlayan Hobbes'un daha çok merkantilist ekonomi anlayışını istediğini (224) söyleyebiliriz. Özellikle, dış ticarette diğer ülkelerle rekabet edebilmek için devletin güçlü olması gerektiğine dayanan merkantilizm, ekonomik varlığı ve yeteneği yüksek bir ülkeye sahip olmayı, güçlü bir devlet olmak için şart koşar. Bireyin ekonomik gücü nasıl elinde bulundurduğu para ve servetle ölçülürse, bireylerin oluşturduğu devlet için de aynı şey geçerlidir. Bunu elde etmenin yolu da, güçlü, merkezî bir otoritenin var olmasını gerektirir (225). Hobbes'un önerdiği bu devlet modeli, hem iç hem de dış barışı sağlayacak olan egemenin neredeyse sınırsız yetkilerle donatıldığı bir devlet modelidir.

Aralarındaki farklılıklara karşın, Hobbes ve Locke'un bir ticaret toplumunu, ithalat ve ihracatla diğer ülkelerle ilişkide bulunan bir toplum modelini önerdikleri söylenebilir. Rousseau ise, bir ticaret toplumundan çok, kendi kendine yeten kapalı bir toplumu esas alır ve bunu sürdürecek yöntemler öne sürer. Talmon, *Totaliter Demokrasi'nin Kökeni*'nde (1952), Rousseau ve diğer 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin ütopik fikirlerinden yola çıkarak modern totaliteryanizmin kaynağını bulmuştur (226). Çünkü, bazı yazarlara göre Rousseau, toplumsal hayatın bağlarını öyle sıkı tutmuştur ki, bu sistem kabul edilemez ölçüde baskıcı hâle gelmiştir. Yine Rousseau'nun modelinde araçsal ifadelerle demokrasiyi savunulabilir yaptığı ölçüler, esaslı biçimde onu arzu edilmez hale getirmektedir. Düzeltilmiş biçimiyle demokrasi,

(222) Geraint PARRY: "Individuality, Politics and ...",32–33.
(223) Raymond POLIN : a.g.m., 12.
(224) Yıldız KARAGÖZ : a.g.e., 175.
(225) Aydın YALÇIN: İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi (Ankara, 1983), 134.
(226) Krishan KUMAR : "Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?", Çev. Ü. Özge DÜNMEZ, Doğu Batı, 19 (Mayıs, Haziran, Temmuz), 109.

eşitliği sağlar, fakat bizim bildiğimiz anlamda özgürlüğü de, çoğulculuğu da, çeşitliliği de sağlamaz (227). Sartori'ye göre eşitlikle özgürlük, farklı ele alınmalıdır ve bu farklılıkta, özgürlük, eşitlikten önce gelmek durumundadır, yoksa özgürlük olmadan eşitlik, bizi köleler arasındaki eşitliğie de götürebilir (228). Oysa Rousseau için eşitlik, özgürlükten önce gelir. Ona göre, eşitlik olmadan özgürlük olmaz (229). Rousseau'da esas amaç eşitliktir, özgürlük değil, özgürlüğün olduğu yerde bile nihaî amaç eşitliktir. Hobbes'un radikal bireyciliğine karşılık Rousseau, radikal eşitlikçidir (230). Rousseau'nun demokrasi modeli, "eşitlik merkezli demokrasi" iken, Locke'un demokrasi modeli, "özgürlük merkezli demokrasi"dir. Bu nedenle, Rousseau'da eşitlik için her şey, özgürlük bile feda edilmelidir. Eşitlik merkezli bir niteliğinden dolayı Rousseau'nun toplum sözleşmesi, eşitliği koruyacak şartları da içinde barındırır. Eşitliğin, güç ve zenginlik bakımından herkesin kesinlikle aynı olması demek olmadığını söyleyen Rousseau'ya göre, bir kere, "varlık bakımından hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda olacak kadar yoksul olmaması gerektiği" (231) anlaşılmalı ve kişisel bir tahakküm söz konusu olmamalıdır.

Rousseau'nun toplumunda işbirliği içinde olmayan yurttaş, "özgür olmaya zorlanacaktır". Arnhardt'a göre, Rousseau'nun totaliteryanizmine karar vermek için, tek başına bu bile yeterlidir. Çünkü Rousseau, özgürlüğün anlamını öyle eğip büğer ki, bireyin toplum tarafından zorlanması, özgürlük adına gerçekleşir. 20. yüzyılın totaliter ideolojileri, Rousseau'nun bireysel özgürlüğünü baskı altına almayı haklılaştırmak için kulandığına benzer bir akıl yürütmeyi kullanmışlardır. Bu argüman, halkın ancak bireyselliklerini tümüyle yönetici partinin veya grubun kollektif iradesine feda etmeleri yoluyla demokratik hükümeti elde edebileceği argümanıdır (232).

Rousseau'nun ideal toplum modelinin nasıl bir toplumsal yapıyı arzuladığı, onun her fırsatta övdüğü toplum modelinden de çıkarılabilir.

(227) Jonathan WOLFF : a.g.e., 98.
(228) Giovanni SARTORI: a.g.e., 387.
(229) Judith H. SHKLAR : "General Will", 276.
(230) Vicente MEDINA : a.g.e., 58.
(231) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 64.
(232) Lary ARNHARDT : a.g.e., 279.

Rousseau'nun, modernliğin, modern devletin yılmaz bir eleştiricisi olduğu bilinen bir konudur. Onun modern devlete karşı övdüğü modeller, eğer kendi yurttaşı olduğu Cenevre'yi saymazsak, Sparta ve Roma'dır. Bu iki model de, disiplin ve otoritenin merkezî önemde olduğu, iktidarın kutsallaştırıldığı, otoritenin ve toplumsal bütünün her zaman bireyden önce geldiği iktidar yapıları içeren bir devlet yapısı modelidir. Machiavelli de küçük şehir devletinde cumhuriyetçiliğin bir numunesi olarak Sparta'dan bahseder (233). Yedi yaşında Plutarkhos'un eserlerini ailesinden dinleyen Rousseau, bu yazarın, özellikle Sparta toplumunu ve Spartalı tanrısal yasa koyucu Lykurgos'u anlatan eserinden oldukça etkilenmiştir. Bu eserde anlatılan Sparta toplumunun yalın ve eşitlikçi yaşamı, onun kafasında derin izler, canlı düşler çizmiş (234), onun ideal toplumunun bir örneği hâline gelmiştir. Hegel'in, *"eski devletlerde kişisel amaç, devletin iradesiyle özdeşleşmişti, modern zamanlarda ise, biz özel yargılarda bulunuyoruz, özel istek ve özel vicdana ilişkin iddialar ileri süreriz."* dediği gibi o da, eski devletlerdeki bu özdeşleşmeden yanaydı. Rousseau, bunun için, devlet ile sivil toplum ayrılığına dayanan liberal doktrine karşı çıkar. Genel ideali antik siyasal yönetim biçimi olan Rousseau, daha önceki sözleşme teorilerinin "atomculuğu"na karşı, rızayla meşrulaştırılmış antikitenin genelliğini ister, modern bireyciliği değil (235).

Rousseau'nun toplum modeli, esasında sınıfsız, kaynaşmış, farklılaşmanın ve hatta rekabetin olmadığı bir toplum modelidir. Bu toplum, Talmon'un da vurguladığı üzere, fizyokratların toplum anlayışından büyük oranda etkilenerek tasarlanmış bir toplumdu (236). 18. yüzyılda, ekonomik ve askerî açıdan mağlubiyetlere (özellikle 1756–1763 yılları arasındaki yedi yıl savaşları mağlubiyetine) muhatap olan Fransa'da entellektüeller, ekonomik kalkınmada daha hızlı yol alan ve sanayi devriminin ilk aşamasını gerçekleştiren İngiltere'ye kıyasla Fransa'nın eksikliklerini sorgulamaya başlamışlardı. Fransa'nın büyük malî ve askerî bunalımların içine girdiği 18.

(233) James MILLER : a.g.e., 59.
(234) Alaaddin ŞENEL : a.g.e., 454.
(235) Patrick RILEY: a.g.e., 99–100.
(236) J. L. TALMON : a.g.e., 45.

yüzyılda (237) örneğin, Montesqiueu, İngiltere seyahatleri sonucunda, bu ülkeyi öven ve örnek gösteren tahlillerde bulunmuştu (238). XIV. Louis'nin ardından sarsıntılar yaşayan 18. yüzyıl Fransası, Chaunu'nun deyimiyle nisbeten parlak görünen İngiliz modeli ile geçmiş arasında gidip gelmekteydi (239). Fizyokratlardan etkilenen Rousseau'nun bu çözüm yolundaki tercihi, geçmişe, sadeliğe ve doğaya dönmekti, İngiltere'ye değil. Örneğin, fizyokrat Letronne, "Fransa'nın durumu, daima İngiltere'den daha iyidir" demişti. Ayrıca fizyokratlar, güçler ayrılığı ve dengesini reddetmişler ve eğer güçlerden biri daha üstünse, o zaman gerçek dengenin olamayacağı düşüncesini taşımışlardı. Yasamanın amacı, bir denge ve uzlaşma sağlamak değil, fakat, kısmî çıkarların üstünde olan gerçekliğe uygun davranmaktır. Rousseau da, fizyokratlar gibi, kısmî çıkarları toplumsal uyumun en büyük düşmanı olarak görür ve Talmon'a göre, bu nedenle Rousseau'nun, sınıfsız bir toplum özlemi içinde olduğunu söylemek abartı olmaz (240). Fizyokratlar, doğaya uygun yaşam biçimini esas aldıkları ve bunun en önemli aracının da tarım olduğuna inandıkları için, tarıma hayranlık duyuyorlardı. Bundan dolayı, tarımın öne alınması ve yüceltilmesi, ticaret ve endüstriyi kısır ve verimsiz sayan fizyokratlığın temel inancı olmuştur (241). Güçlü bir hükümet isteyen ve bundan dolayı bölünmüş egemenlikten hoşlanmayan Fizyokratlarla (242) neredeyse birebir aynı görüşlere Rousseau'da da rastlarız. Örneğin, Rousseau'ya göre :

> *"Devleti insanlar kurar, insanları da toprak besler. Bu oran şudur öyleyse: Halkın geçinmesine yetecek kadar toprak, toprağın besleyeceği kadar da insan bulunacak... Durumu gereği ticaretle savaştan birini seçmek zorunda olan her ulus, güçsüz bir ulustur aslında. Çünkü komşularının keyfine ve olaylara bağlıdır. Ömrü kararsız ve kısadır her zaman"* (243).

---

(237) Colin MOOERS : a.g.e., 83.
(238) Aydın YALÇIN: a.g.e., 144–149.
(239) Pierre CHAUNU: Aydınlanma Çağında Avrupa Uygarlığı, Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY (İzmir, 2000), 55.
(240) J. L. TALMON: a.g.e., 44–45.
(241) Aydın YALÇIN: a.g.e., 153.
(242) Felix MORLEY : a.g.m., 130.
(243) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 60–61.

Görüldüğü gibi Rousseau için ticaret, savaş kadar tehlikeli ve mümkün olduğu kadar uzak durulması gereken bir olgudur. Özerklik (otonomi) ve ticaret birbirine karşıt kavramlardır ve Rousseau, bundan dolayı ticaret ilişkilerini eleştirir. Ona göre ticaret, kendi kendine yeterliğin önşartı olan tarımı bozar. Tarım ürünlerinin ticareti da dâhil olmak üzere, bütün ticaret sistemleri, tarım üzerinde yıkıcı etkilere sahiptir, çünkü, kâr, hiçbir zaman tarımcı ile tüccar arasında eşit olarak paylaştırılmaz (244). Ayrıca, ticaret, dışarıya bağımlı olmak demektir, bağımlılıksa, özgürlük için her zaman bir tehdittir. Rousseau, *Eşitsizliğin Kökeni*'nde (İkinci İnceleme) insan doğasının bozuluşunun sebeplerinden bahsederken, her durumda kişisel bağımlılığı, sorunun kökü olarak görür. İsteklerinizin yerine getirilmesi için, başka birisinin iradesine bağımlı olmak, özgür birisi olarak insanın doğal konumunun bozulması demektir. Bu nedenle, ekonomik açıdan kendine yeterlik yok olduğu zaman, evrensel bozulma ortaya çıkar. Zengin ve fakirin karşılıklı bağımlılığı, kendini beğenmenin, intikamın, hilekârlığın, ihtirasın, manipülasyonun, ikiyüzlülüğün ve bu bozulmayla ilişkili diğer bütün kötü huyların ortaya çıkmasına neden olur (245). Bu kötü huyları ortaya çıkaran da, Rousseau'ya göre, elbette ki, mülkiyettir. Mülkiyet ve buna dayalı ilişkiler ise, burjuvazinin egemen olduğu bir toplumun en beliğin özelliğidir ve mülkiyete dayalı bir toplum, Rousseau'nun eleştirisinin odak noktasıdır. Bireysel mülkiyeti bu kadar sert eleştirmesine rağmen Rousseau, onun ortadan kaldırılmasını istemez (bu nedenle sosyalist değildir). Rousseau'nun mülkiyeti eleştirmesindeki amacı, bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde egemenlik kurmadığı bir devleti, gerçek yasa devletini oluşturmaktır. Locke'un devletinin tersine Rousseau'nun devleti, amacı itibariyle bireysel mülkiyeti korumayı değil, mülkiyet farklılığından kaynaklanan eşitsizliği, yasayla, genel irade ile gidermeye çalışan bir kurumdur. Başka bir ifadeyle, genel irade, genelin menfaati için, bireyin servetine el koyma hakkına da sahiptir (246).

---

(244) Gülnur ACAR SAVRAN : a.g.e., 91.
(245) Ruth W. GRANT: Integrity and Politics...", 433–434.
(246) Ernest Von ASTER : a.g.e., 36.

Rousseau'nun, Montesqiueu'nun *Kanunların Ruhu*'nda ileri sürdüğü görüşleri paylaşmadığı da anlaşılmaktadır. Montesqiueu, ticaretin sosyal ve siyasal etkileri konusunda, Rousseau'nun tam tersi sonuçlara varır. Ona göre, ticaretin artmasının iki yönlü bir sonucu vardır. Bir yandan, ticaret yoluyla ilişkilerin artmasına bağlı olarak, farklı toplumların üyeleri diğerleriyle tanışmış olur ve böylece, onların savaşa varacak kadar saldırganlıklarını besleyen önyargıları zamanla yok olur. Diğer yandan, ticarî hayat, bir kere hızlı bir şekilde arttı mı, siyasal iktidarın topluma kaba müdahaleleri, iktidarın kendisine zarar verir hâle gelir. Montesqiueu'ya göre, Avrupa'da ticaretin yayılması, devlet ve hükümdarları, makyavelizmlerini tedavi etmeye dahi zorlamıştır (247). Oysa ticareti, bir ulusun başkalarına bağımlı olmasının bir işareti olarak gören Rousseau'nun, bu nedenle, kapalı bir toplumdan yana olduğu ileri sürülmüştür. Onda kapalı toplum özlemi olarak yorumlanabilecek başka noktalardan birisi, bebeklerin doğduklarından itibaren anavatanlarından başka bir şey görmemeleri gerektiğini söylemesidir. Rousseau, böylece, annelerinin sütüne silinmez bir ülke sevgisinin karışacağı ve ölünceye kadar bu sevgiden kopmayacakları (248) görüşündedir.

Rousseau, bir ticaret toplumu olmakla dikkat çeken İngiltere'ye de, yer yer açık göndermeler yaparak eleştirilerde bulunur:

> *"İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da, aldanıyor, hem de pek çok; o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür: Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur, bir hiç derekesine iner. Kısa süren özgürlük anlarında, özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder"* (249).

Eski ile yeni arasındaki kitaplar savaşında, 18. yüzyılda Aydınlanma entellektüelleri, Atina ile Sparta'nın erdem modelleri arasında kendilerince ileri sürdükleri bir rekabet başlatmıştı. Voltaire, Atina'yı, bilgi ve lüks yanlısı olarak savunurken Rousseau, Sparta'yı savunuyordu. Rousseau'nun Sparta ile ilgili görüşlerini şekillendiren de, 1749–1753 yılarındaki lüks hakkındaki ateşli tartışmalardı. *Birinci Konuşma*'da (1749–1750) Rousseau *(Bilimler ve Sanatlar Üzeine Konuşma)*, bir şehir devleti olarak Sparta'nın "mutlu

(247) Pierre MANENT : a.g.e., 70.
(248) Robert WOKLER: Rousseau, 136.
(249) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 109.

cehalet"ini, yönetiminin akıllılığını över, kısaca Sparta'yı "yarı-tanrıların bir cumhuriyeti" olarak takdim eder. Onun, *İkinci Konuşma*'dan sonraki olgun felsefesinin bütün temel çalışmalarında Rousseau, Sparta'ya ve onun yarı efsanevi yasa koyucusu Lykurgos'a görülmemiş oranda övgüler düzmeye devam eder (250). Rousseau'nun övdüğü model olan Sparta, gerçekte militarist toplum yapısına sahip bir savaş makinesiydi (251) ve modern totaliter rejimlerle paralellik gösteren özellikler sergilemekteydi. Bu paralelliklerden biri, Sparta'nın militarizmi ile Nasyonel Sosyalist Almanya'yı hatırlatan, her erkek ve kadının, gençliğinden itibaren sert bir eğitime ve şartlandırmaya mecbur tutulmasıydı (252).

Toplumsal yapıya ve bireye göre devlete öncelik vermiş olmasına rağmen, Rousseau, neden Atina'ya değil de Sparta'ya hayran olmuştu ? Çünkü Rousseau'ya göre gerçekte demokrasi bile olmayan, filozof ve hatiplerin yönettiği zorbalığa dayalı bir aristokrasi olan (253) Atina, sınıflı bir toplumdur. Toplum, yurttaşlar, yabancılar ve köleler olmak üzere üç büyük sınıfa bölünmüştür, fakat, Sparta'dan farklı olarak Atina'da köleler, heterojen bir yapıda ve temelde Yunanlı olmayan yabancı "barbar"lardan oluşuyordu. Sparta'nın özgür olmayan ikinci sınıf halkı ise, tersine, tümüyle Yunan halkından oluşuyordu veya iki ayrı halk, ortak bir kölelik bağıyla birleştirilmişlerdi (254). Dahası, Spartalılar, kendilerinden sayıca çok olan köleleri (helot'ları) baskı altında tutabilmek için "militarist" ve katı bir disipline dayalı rejim kurmuşlardı (255). Disiplin, düzenlilik, askerî hiyerarşi ve bireysel çabanın devletin iyiliğine tâbi olması, Spartalıların temel özellikleriydi. Kısaca Sparta, militarist bir toplum, Atina ise, bir ticaret toplumuydu ve Rousseau'nun tercihi, ticaret toplumu değildi. Çünkü, en basit mantıkla ticaret, "karşılıklı ihtiyaçların takasıdır" (256). Bunun anlamı, başkasına muhtaç olmak, yani başka kişilere bağımlılık demektir. Oysa Rousseau'nun

---

(250) Paul CARTLEDGE : "To Die For ?", 22.
(251) Paul CARTLEDGE : "To Die For ?", 20.
(252) Leonard SCHAPIRO : a.g.e., 91.
(253) Jean Jacques ROUSSEAU: A Discourse on Political Economy, 2
(254) Paul CARTLEDGE : "To Die For ?", 21.
(255) M. Ali AĞAOĞULLARI: Kent Devletinden İmparatorluğa, 18–21.
(256) Ellen Meiknis WOOD: Kapitalizmin Kökeni, Çev. A. Cevdet AŞKIN (Ankara, 2003), 86.

amacı, bireyleri başka kişilere bağımlılıktan kurtarmak, bağımsız hâle getirmektir. Daha doğrusu, kişilere bağımlılıktan, topluluğa bağımlı hâle getirmektir.

Rousseau'da bununla ilgili ilginç açıklamalar, *Toplum Sözleşmesi*'ne kendi yazdığı dipnotlarda görülür. Hangi ulusların yasa koymaya elverişli olduğunu söylerken, başka uluslardan karşılıklı olarak uzak kalabilme özelliğine vurgu yaptığı dipnotta Rousseau, iki komşu ulustan birinin diğerine bağlı olarak yaşayamadığı durumun, birinci için çok ağır, ikinci için ise çok tehlikeli bir durum yarattığını belirtir ve böyle bir durumda her aklı başında ulusun, bu diğerine bağlılıktan kendini kurtarmaya çalışması gerektiğini salık verir. Başka bir dipnotta ise, dış ticaretin bazı ülkeler için ancak görünürde yarar sağladığını, ama gerçekte bütün ulusa hiçbir yararının olmadığını d'Argenson'un ağzından dile getirir (257).

Rousseau'nun toplumsal hayatla ilgili önemli bir vurgusu da, toplumda zengin-fakir arasındaki servet uçurumunun mümkün olduğu kadar az olmasıdır. Ona göre hükümetlerin en önemli görevlerinden biri, toplumda aşırı eşitsizlik oluşmasını engellemektir. Bunun için izlenecek yol, mülk sahiplerinden mülklerini almak değil, fakat onların servet biriktirmesini sağlayan araçlardan onları mahrum etmektir (258). Böylece, Rousseau'nun toplumunda çok yoksulla çok zengin olması engellenecektir, yani mülkiyetin alt ve üst sınırı vardır Rousseau'da. Rousseau'yu, demokratik bir manastır inşa etmekle suçlayan Hyppolite Taine'in belirttiği üzere, doğaya göre, mülkiyet hakkı, mülk sahibinin yaşamının ötesine gidemediği için, kişi öldüğü anda, onun sahip oldukları da artık onun olmaktan çıkar. Ayrıca, Lycurgus dönemi Spartası'nda olduğu gibi, egemen, meşru olarak, bütün mülkiyeti kendine mal edebilir (259). Öyleyse, mülkiyetin, toplum içindeki bireylerin birbirlerine üstünlük kurmalarına neden olmasına imkân verilmemeli ve gereken tedbirler devletçe alınmalıdır.

---

(257) Jean Jacques ROUSSEAU: Toplum Sözleşmesi, 163–164 (15. ve 17. dipnotlar).
(258) Jean Jacques ROUSSEAU: A Discourse on Political Economy, 9.
(259) Hyppolite TAINE: "Builder of the Democratic Convent", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, 51.

V. SONUÇ

"Şu gerçeklerin apaçık olduğuna inanıyoruz: Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır; yaratan, insanları, başkalarına devredemeyecekleri bazı haklarla donatmıştır; hayat, özgürlük ve mutluluğu arama bu haklar arasındadır. İnsanlar, hükümetleri bu hakları güven altına almak için kurarlar ve hükümetlerin iktidarlarının meşruiyeti de yönetilenlerin rızasından doğar." **(Amerika Birleşik Devletleri Bağımsızlık Bildirisi, 4 Temmuz 1776)**

"Madde 1: "İnsanlar hukuk bakımından hür ve eşit doğar, hür ve eşit yaşarlar. Sosyal farklılıklar, ancak ortak faydaya dayanabilir.

Madde 2: Her siyasi topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarının korunmasıdır. Bu haklar, hürriyet, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.

Madde 3: Her egemenliğin özü, ilke olarak millettedir. Hiçbir heyet, hiçbir birey, milletten açıkça gelmeyen herhangi bir otoriteyi kullanamaz.

.....

Madde 12: İnsan ve yurttaş haklarının güvence altına alınması bir kamu gücünü zorunlu kılar; böylece bu bu güç, tevdi edilen kişilerin özel çıkarına değil, herkesin yararı için kurulmuştur." **(Fransız İhtilali İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, 26 Ağustos 1789)**

Modern dönemde insan haklarının en açık ifadesi olan ve günümüzdeki etkileri neredeyse aynı yoğunlukta devam eden yukarıdaki iki bildirgenin önemi inkâr edilemez. Ancak, bu bildirilerin arka planında klasik toplum sözleşmesi kuramlarıyla, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının olduğu, çoğunlukla ihmal edilir. Toplum sözleşmesi kuramlarına göre insanların temel hakları, devletlerin bahşettiği yasal kurgular değildir, bilakis bu haklar, insan olarak doğmamızdan ve doğamızdan kaynaklanır. Bu temel ilkeler üzerine kurulu olan toplum sözleşmesi kuramları, bu gerçeği bir kurguyla, fakat ütopik bir kurguyla değil mantıksal bir kurguyla, gözler önüne sererler. Buna göre, sözleşme kuramları, makûl insanların dürüst şartlar altında neye rıza göstermiş veya göstermemiş olabileceklerini sorarak, siyasal otoritenin meşru ve gayrimeşru kullanımı arasında ayrım yapar.

Bu kurgunun temel sorunu, özgür ve bağımsız bir insanın, bilinçli olarak ve isteyerek, bir krala, bir yöneticiye veya toplumun yasalarına neden itaat edeceğini ortaya koymaktır. Teorik açıdan bu itaatin nedeni olarak iki muhtemel cevap söz konusudur: Otorite veya karşılıklı rıza. Hiçbir kral veya hükümdar, kısaca siyasal otorite, elinde asa, mühür ya da yetkiyle doğmadığına, yani bu otoriteye doğuştan sahip olmadığına göre, bu otoritenin ona bir şekilde verilmiş olması gereklidir. Bu çerçevede mantıksal kurguyu sonuna kadar götürürsek, toplum sözleşmesi kuramının doğa durumu kavramına ulaşır ve orada herkesin siyasal açıdan eşit ve özgür olduğunu görürüz.

Bu noktalardan anlaşıldığı üzere, toplum sözleşmesi kuramları, siyasal teorinin en temel sorunlarından biri olan siyasal yükümlülük sorununa bir açıklama ve çözüm getirme amacındadır. Fakat sözleşme kuramları, kendinden önceki yükümlülük kuramlarından, özellikle Ortaçağ'daki *"kralın kutsal hakları"* doktrininden ayrılarak, bu yükümlülüğü tek taraflı olmaktan çıkarır ve çeşitli şartlara bağlar. Kralın kutsal hakları doktrinine göre, kralın egemenlik hakları tanrısaldır, yani Tanrı tarafından verilmiştir, öyleyse, krallar, sadece o iktidarı veren Tanrı'ya karşı sorumludurlar. Bu durumda uyrukların krallara veya yöneticilere karşı bir hak iddia etmeleri, ondan hesap sormaları, hele hele onlara karşı ayaklanmaları mümkün değildir ve tek taraflı bir sorumluluk söz konusudur: Uyruğun itaat sorumluluğu. Oysa toplum sözleşmesi kuramı, bireylerin, kendilerine ait olan iktidarı belirli şartlara bağlı olarak bir kişiye veya heyete devrettiklerini ileri sürerek, yöneticileri yönetilenlere karşı sorumlu yapar. Haklarla görevler arasında bir ayrım yapan sözleşme kuramı, bireylerin haklara sahip olarak yöneticileri görevlendirdiğini ileri sürer. Bu durumda, toplum sözleşmesi kısaca, temel hakları belirlemek, görevleri dağıtmak, tam bir eşitlik ve mutlak bir tarafsızlık durumu olan doğa durumundaki makul insanların siyasal, sosyal ve ekonomik işbirliğinin faydalarını ortaya koymaktan oluşan temel bir anlaşma olarak kabul edilebilir.

Toplum sözleşmesi kuramı öyleyse, haklarını doğuştan kazanan bireyi temel alan bir teoridir. Bu nedenle, bu teoriye göre, bireyin hakları devredilemez haklardır ve bu haklar, hem ahlâkî hem de tarihsel olarak

devletten önce gelir. Hiçbir hükümet, hiçbirisinin kaynağı kendisi olmadığına göre, bu temel hakları görmezlikten gelemez, inkâr edemez. Temel haklar, hükümetin oluşumundan önce var olduğu için de, onun temel görevi, bütün yurttaşlar için eşit olmak üzere, bu hakları korumaktır.

İngiliz iç savaşı yıllarında yaşayan ve bu savaşın bütün şiddetiyle şahidi olan Hobbes, sözleşme anlayışını kabul etmesi nedeniyle siyaset felsefesinde devrimci bir figür olarak kabul edilebilir. Kendinden önceki Aristotalesçi ve Plâtoncu ahlâkî siyaset anlayışının yerine faydacı diyebileceğimiz bir siyasî felsefe koyarak Ortaçağ'daki doğal hukuk doktrinini esas alan Hobbes, toplum yasalarından önce doğa yasalarının var olduğunu belirtir. Fakat Hobbes'un felsefesine göre, tek bir doğal hak vardır, o da, her ne pahasına olursa olsun kişinin kendi hayatını korumasıdır. Henüz devletin ve egemenin olmadığı doğa durumunda insanları korkutacak ortak bir güç olmadığı için sürekli bir kargaşa ve anarşi durumu söz konusudur. En kötüsü, böyle bir durumdaki insanlar, herhangi bir çatışma anında bir diğerini rahatlıkla öldürebilir. Oysa, maddeci bir anlayışa sahip olan Hobbes için ölüm, en büyük kötülüktür. Böyle bir ölümden kaçınmak için fiziken güçlü olmak da yetmeyecektir, çünkü zayıf olanlar da zekâ ve akıllarını kullanıp entrika yaparak diğerlerini öldürebilirler. Bu nedenle, güçlü veya zayıf olsun, ölüm korkusu bütün herkesi barış ortamını aramaya iten güçlü bir güdü hâline gelir. İnsan da, doğası gereği bencil olduğu için, tümüyle ölüm korkusu içeren doğa durumundan çıkmak ister, bu da sivil toplumun kurulmasına yol açar.

Doğa durumundaki bireyler, aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle tüm haklarını, Hobbes'un Eski Ahit'te adı geçen "canavarlar canavarı" niteliğindeki Leviathan adıyla sembolleştirilen, yenilmesi mümkün olmayacak kadar güçlü devlete, egemene devrederler. Fakat bu sözleşmeyle sadece uyruklar doğa durumundan çıkarlar, egemen her zaman doğa durumundadır oysa. Belki de bu nedenle Hobbes, bu sözleşmeyi, Tanrı'nın bazı peygamberlerle (Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa) yapmış olduğu tek taraflı sözleşmeyi ifade eden "ahit" (covenant) olarak nitelendirmeyi tercih eder. Ona göre devlet, bu sözleşmede bir tür tanrısal konumdadır, ona hesap sorulamaz ve karşı çıkılamaz. Fakat, "psikolojik egoizm" felsefesine sahip

olan ve bencil çıkarlar üzerine teorisini inşa eden Hobbes için bunun tek istisnası, kişinin kendi canının tehlikede olması durumudur.

Locke, belli ölçüye kadar Hobbes'u izler. Öncelikle, onun toplum sözleşmesi ve doğa durumu metaforunu o da kullanır. Fakat Locke'a göre doğa durumu, Hobbes'un tersine bir savaş durumu değil, bir barış ve esenlik durumudur. Doğal hukuk doktrinini tam anlamıyla kabul eden Locke'a göre bireyler, hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarına daha doğa durumundayken sahiptirler. Fakat, aralarında tarafsızca karar verecek bir hakem ve bu kararları uygulayacak bir güç olmadığı için, insanlar, haksız yargılarda bulunur ve haddi aşan cezalar verirler. Bu durumda ise, savaş durumu ortaya çıkar, çünkü doğal hukuk çiğnenmiştir. İyimser bir bakış açısına sahip olan Locke için savaş durumu, arızi bir durumdur, çünkü savaş durumu, bir kişi başka birine karşı şiddet veya kaba güç kullandığı zaman, bu anlaşmazlığı çözecek ve hakemlik yapacak üçüncü bir taraf olmadığında ortaya çıkar. Bu nedenle insanlar iki aşamalı bir sözleşmeyle toplumu kurarlar. İlk sözleşme oybirliğiyle sivil toplumu kurarken, ikinci sözleşme, sivil toplum içinde halkın kendi yöneticilerini ve temsilcilerini seçmelerini içerir.

Bu şartlarda kurulan hükümet, Locke'a göre sadece görevlere sahiptir, haklara değil. En baştaki görevi de, Locke'un hayat, özgürlük ve mülk olarak tanımladığı mülkiyeti korumaktır. Bu görevi yapıp yapmadığının ölçüsü ise, onun kendisinden kaynaklanan bir ilkeye değil, halkın çoğunluğunun güvenine bağlıdır. Bu güveni kaybeden ve halkın çıkarlarına yönelik görevlerini yerine getirmeyen bir hükümete karşı da halkın devrim hakkı doğar, çünkü, doğal hukukun uygulanmadığı böyle bir durumda doğa durumundaki savaş durumuna geri dönülmüş olur. Kısaca Locke'ta hiçbir yönetim mutlak yetkilere sahip değildir. Her hükümet şarta bağlı ve sınırlı olmak durumundadır. Bu yönüyle de günümüz anayasal devletinin izleri, en belirgin olarak Locke'ta bulunur.

Rousseau da, siyasal felsefesini, doğa durumu insanından yola çıkarak kurar. Ona göre, henüz topluma girmemiş doğa insanı, hem merhametli, hem özgür, hem de kendi kendine yettiği için bağımsızdır. Basit bir hayat sürdüğü için, ihtiyaçları da azdır zaten. Fakat toplum hayatının

başlamasıyla birlikte, insan doğası geri dönülmez biçimde bozulmuştur. Doğa durumuna geri dönmek imkânsız olduğuna göre, toplum hâlinde yaşayan insanlar öyle bir sözleşme yapmalıdırlar ki, hem doğa durumundaki kadar özgür kalsınlar, hem de toplum hayatının sağladığı güvenliği elde etsinler. Fakat bunu elde etmenin yolu, herkesin kendini, bir kişi veya egemene değil, herkese tümden vermesidir. Böylece herkes herkese bağlı olduğu için, hepsi birden özgür olur. Toplum sözleşmesiyle insan, doğal özgürlüğünü kaybeder fakat, sivil özgürlüğünü kazanır. Fakat Rousseau'da, diğer iki kuramcıdan farklı olarak bir yetki veya hak devredilmesi süreci yoktur. Çünkü egemenlik, halkın içinde, herkeste bulunur ve örneğin, yasa koyucu figürü, kendisine verilen bir yetkiyle değil, doğuştan kendinde olan özelliklerle yasa yapma hakkına sahip olur.

Rousseau burada, halk egemenliği kavramına bir ön hazırlık olarak düşünülebilecek genel irade kavramına başvurur. Temelde dinî bir kavram olan ve Tanrı'nın iradesini ifade eden genel iradeyi laikleştiren Rousseau, bunu siyaset felsefesine uyarlar ve bu iradeye uymayanın zorla itaat ettirileceğini işaret eder. Çünkü bireyin çıkarı ile genel çıkarın çakıştığı durumlarda bile genel irade her zaman üstündür. Genel irade her zaman haklıdır ve haksız olması imkânsızdır. Eşitliği siyasal felsefesinin merkezine koyan Rousseau için genel irade, bu eşitliğin de bir ifadesidir. Çünkü topluma katılmakla herkes, genel iradenin bir parçasını oluşturur. Bireylerin bu bilince ulaşmaları için, eğitim ve sivil din gibi araçlar kullanılır.

Klasik toplum sözleşmesi kuramcıları olan Hobbes, Locke ve Rousseau, siyasal felsefelerini sözleşme kuramı aracılığıyla inşa etmeyi ercih eden filozoflardır. Bu nedenle, toplum sözleşmesinin temel özellikleri her bir filozofta bulunmaktadır. İlk olarak her bir filozofta, toplum sözleşmesinin yapılmasından önceki durum olan "doğa durumu" anlayışıyla karşılaşırız. Bununla birlikte bu durumun tasvirinde büyük farklılıklar meydana gelir. Hobbes için doğa durumu, bir anarşi ve savaş durumudur. Doğa durumu neredeyse, Hobbes'un şahidi olduğu İngiliz iç savaşındaki durumun ta kendisidir. Böyle bir durumda hiçbir hak iddia edilemediği için, haksızlık da, mülkiyet de, medeniyet de söz konusu olamaz. Bu nedenle de, devletin

kurulması zorunlu hâle gelir. Oysa Locke'ta doğa durumu, tam tersine bir barış durumudur, fakat insanlar böyle bir ortamda kendi yargılamalarını kendi yapıp, cezaları kendileri verdikleri için haksızlıklar oluşur. Devlet bu noktada bir hakem olması için kurulur. Rouseau'da ise doğa durumu, bir barış durumudur, fakat mülkiyet kurumunun ortaya çıkmasıyla toplum kurulduktan sonra toplum yaşamında eşitsizlikler ve karşılıklı bağımlılıklara muhtaç olurlar. Sivil topluma girmekle bireryler, kişisel özgürlüklerini toplumsal bağ ve bağlılıklarla değiştiriler. Devlet de, bu eşitsizlikleri gidermek ve herkesi eşit egemen yapmak için kurulur.

Hobbes ve Locke'un doğa durumu bireyleri, doğal haklara sahip bireylerdir. Esasında toplum sözleşmesinin olağan düzeni de bunu gerektirir. Hobbes'ta devlet kurulduktan sonra bireyler, bu hakları tümden egemene devrederlerken (yaşama hakkı hariç), Locke'ta bu haklardan sadece yargılama ve cezalandırma hakkı devredilir. Hobbes'ta bu devir, bir feragat, ve bir tümden vazgeçme iken, Locke'ta bu devir, bir emanet vermedir. Bu nedenle, doğal hukuk sınırları aşıldığında, Locke için devrim hakkı meşru hâle gelmiş demektir. Hobbes'ta da devrim ve direnme hakkını içeren unsurlar bulunmakla birlikte, temelde yaşama hakkının riske girmesi dışında bir direnme bulunduğu söylenemez. Rousseau'da ise birey, bütün haklarını topluma girmekle elde ettiği için, bu hakların ihlal edildiği bir durumda başvuracağı bir doğa durumu ve doğal haklar yoktur. Bu nedenledir ki, Hobbes ve Locke'un modern anlamda bir aygıt olarak devlet anlayışının ifadesi olan enstrümantal bir devlet anlayışını inşa ettikleri, Rousseau'nun ise, aşkın bir devlet anlayışının ifadesi olan organik devlet anlayışını inşa ettikleri kabul edilmektedir. Hobbes'ta mutlak devlet bile, bireyin refahı ve yaşam hakkı için var edilmişken, Rousseau'da amaç, birbirine bağımlı olmaktan kurtarıp, topluma bağımlı hâle getirerek bireyleri özgür yapmaktır. Bu fiilen bir özgürlük olmasa da, ahlâkî olarak bir özgürlük durumudur. Çünkü gerçekte özgürlük, kendi yaptığımız yasalara uymaktır. Hobbes ve Locke'ta topluma giren insan, bunun bir bedeli olarak, adeta bir ceza gibi doğa durumundaki özgürlüklerden vaz geçerken, Rousseau'da özgürlük, ancak ve

sadece devlet içinde var olur. Bu yönüyle Rousseau, diğer sözleşme kuramcılardan ayrılır.

Bu anlayışın bir sonucu olarak, Hobbes ve Rousseau'da devlet mutlakiyetçi bir görünüm arz eder. Her ikisinde de egemen her şeyin üstündedir. Her ikisinde de egemen, tanımı gereği haksızlık yapamaz olandır, yanılmazdır. Bu nedenle de ona mutlak itaatten başka yapacak makul başka bir şey yoktur. Oysa Locke, temelde mutlakiyetçiliğe ve keyfîliğe karşı çıktığı için siyasal felsefesini, hükümetin sınırlı olması ve hesap sorulabilirliği üzerine kurmuştur. Hatta bu hesap sormayı son noktasına kadar götürmüş, halkın, güvenmediği hükümete karşı devrim hakkını kabul etmiştir. Fakat bu hakkın kullanılmasını Locke, güç kullanımının, halk tarafından sadece haksız bir kuvvete karşı kullanılması gerektiği ve isyan hakkının, bir grup veya güruh tarafından değil, yönetim ve baskıdan zarar gören halkın çoğunluğu tarafından kullanılması gerektiği gibi iki şarta bağlamıştır. Onun bu isyan hakkını kabul etmesinin bir anarşiya yol açacağı iddiasına karşı Locke, rızaya dayalı yönetimle isyan hakkının bir arada bulunmasının, "isyana karşı en iyi çit" olduğunu belirtmiştir. Nitekim, demokrasinin, içinde anarşi ve isyan tohumları taşıdığı yolundaki suçlamalara karşılık, son üç yüz yıldaki olaylar Locke'u haklı çıkarmış görünmektedir. İsyan hakkının tanındığı İngiliz ve Amerikan sistemleri ile Hollanda, İsviçre ve İskandinav ülkeleri, en istikrarlı ülkeler olmuşken, düzen ve istikrar uğruna devrim hakkının reddedildiği özellikle militarist diktatörlüklerde ve totaliter rejimlerin olduğu ülkelerde darbeler, kan dökmeler, entrikalar, bir aşırı uçtan diğerine savrulmalar eksik olmamıştır.

Peter de Marneffe, *"Contractualism, Liberty and Democracy"* adlı makalesinde, özgürlükle demokrasi arasında, çoğunluğun iradesine saygı duymak ve bireyin özgürlüğünü korumakla ilgili değerler konusunda bir gerilim olduğunu belirtir. Bir yandan, bireyin özgürlüğü çok değerlidir, diğer yandan, toplum hayatında bu özgürlüğün sınırlanması gerekir. Toplum sözleşmesi kuramı veya sözleşmeci düşünce, bu konuda bir uzlaşma yaklaşımı önerisidir. Buna göre, toplumdaki siyasal güç, yalnızca, toplumdaki herkes tarafından kabul edilebilecek bir ilkeler sistemine uygun olarak

kullanılmalıdır. Böylece sözleşmeci düşünce, siyasal gücün uygulanmasında ve yasa yapılmasında hem bireyin hem de halkın özgürlüğüne saygı duyulmasını gerekli görür. Bunun sonucu olarak, halkın yasa yapma gücü kullanılırken bireyi koruyan temel özgürlüklere saygı duyulduğu için, aynı ortak temele sahip olan özgürlük ve demokrasi uyumlu hâle gelir. Fakat, bu uyumun nasıl sağlandığı kuramcıdan kuramcıya büyük farklılıklar arz etmektedir.

Klasik sözleşme kuramcıları olarak Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme kuramları, bazı ortak özelliklere sahiptirler, fakat, bu sözleşmelerin içerikleri zaman zaman çok büyük farklılıklar gösterir. Sözleşme kuramı, özünde, siyasal felsefenin bir enstrümanıdır ve siyaset filozofunun teorisini taşıyıcı bir nitelik arz eder. Bu nedenle, tek başına sözleşme kuramının kullanılmasını yok saymak ve önemsememek ne kadar yanlışsa, yalnızca onun kullanılmasından yola çıkarak siyasal teorinin tümünü görmezlikten gelmek de yanlış olur. Bunun için, teorisini inşa ederken sözleşme kuramını kullanan filzofların, zaman zaman düşünsel serüvenlerini, zaman zaman yaşadıkları coğrafyanın özelliklerini veya hayatlarının bir kısmını geçirdikleri mekânların özelliklerini, siyasal felsefeleriyle doğrudan ilişkili olduğu için biraz da geniş anlatmayı tercih ettik. Çünkü bizim amacımız, tek başına filozofların siyasal görüşlerinin ne olduğunu belirtmek değil, imkânlar ölçüsünde onların siyasal teorilerini tahlil etmek ve varsa başka siyasal görüşlerle ilişkilerini ortaya koymaktı.

Kanaatimize göre, siyaset filozofunun kullandığı enstrümanlar arasında zaman zaman görünmeyebilen temel felsefesi ve temel kaygısı ortaya konmazsa, yanlış noktalara varılabilir. Zira, Hobbes'un temel kaygısı güvenlik, Locke'un özgürlük, Rousseau'nun ise bağımsızlık olduğu için, bu filozoflar, sözleşme anlayışlarını da bu kaygılar çerçevesinde oluşturmuşlardır. Bu nedenle, örneğin, sadece toplum sözleşmesi kuramını kullandıkları için, bütün sözleşmeci filozofların "bireyci" veya "doğal hukukçu" olarak nitelendirilmeleri doğru değildir. Filozofların aralarında nüanslar olduğu gibi, zıtlıklar da vardır. Örneğin Hobbes, belki de Machiavelli'den sonra modern siyaset felsefesinin kurucusu sayılabilecek en önemli figürdür ve

sözleşme kuramını modern dönemde yeniden kullanan kişidir. Bireylerin yaptıkları sözleşmeler aracılığıyla Leviathan'ı yetkilendirmeleri teorisi nedeniyle "radikal bireyci" olarak tanımlanan Hobbes'un temel kaygısı, bireyin güvenliğidir. Hobbes'un bütün teorisi, bu merkez kaygı etrafında oluşturulmuş ve son tahlilde mutlakiyetçi diyebileceğimiz devlet de bireyin kendini güvenlik içinde hissetmemesine bir çare olarak düşünülmüştür. Bireyin güvenliğinin merkezî bir sorun olması, klasik siyaset felsefesi açısından yeterince radikaldir ama Hobbes'un ortaya çıkardığı devlet, klasik dönemin mutlak devletidir. Onun bu devlet anlayışına varmadaki nedenlerinden biri de, kullandığı "geometrik siyaset" metodu olarak gösterilmiştir. Bir kısım yorumculara göre, Hobbes, bu nedenle siyaset felsefesinden önce düşünce yapısında mutlakiyetçidir. Bilimde mutlakı arayışının bir sonucu olarak bulduğu geometri metodu, onu mutlakiyetçi devlete yöneltmiştir. Bu tür bir devletin özelliklerini, Eski Ahit'te belirtilen peyamberlerin kral olduğu Yahudilerin devlet anlayışında bulan Hobbes, burada anlatılan Tanrı'yla peygamberler arasındaki (Tanrı'nın Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ile yaptığı sözleşmeler) sözleşmeyi modern siyasete taşımış ve onu laikleştirmiştir. Hobes'la ilgili başka bir nokta ise, onun, dinî metinlerin en yoğun referans kaynağı olduğu yüzyıl olan 17. yüzyılın bu özelliğinin farkında olarak, hemen her görüşünü kutsal metinlerle desteklemeye çalışmasıdır. Bu kullanım o kadar yoğundur ki, bu konuyu araştıranlara göre Leviathan'daki doğrudan İncil alıntıların sayısı altıyüzden fazladır. Bazı yorumcularda bunun, sadece Hobbes'un muhataplarını ikna için kullandığı bir yöntem olduğu izlenimi bırakmıştır.

Locke'un başlangıçtaki kaygısı, Hobbes gibi, otoritenin korunması olmasına rağmen, kendi hayat tecrübeleri ve gözlemleri, onun özgürlük merkezli bir felsefe oluşturmasına neden olmuştur. Locke'la Hobbes'un hayat tecrübelerinin bazı yönleri ortak olmakla birlikte, sonuçları aynı değildir. Örneğin, Hobbes, Fransa'da kaldığı süre içinde oraya büyük bir hayranlık duymuş ve mutlakiyetçiliğin, barış ve güvenlik içinde yaşamanın en önemli sebeplerinden biri olduğu kanaatini edinmişti. Birkaç on yıl sonra görmekle birlikte mutlakiyetçi özellikleri değişmemiş olan aynı Fransa'yı gören Locke

ise, Fransa'yı, özgürlüğün olmadığı, baskının hüküm sürdüğü bir ülke olarak görmüş ve onun siyasal yapısını benimsememişti. Hollanda ikametinden sonra Locke, özgürlük merkezli bir siyaset felsefesi geliştirmişti. Her ikisi de bireyci öncüllere dayanmış olmasına rağmen, Locke'un teorisinin sınırlı bir hükümete, Hobbes'un da mutlak bir devlete varması, tek başına bireye dayanıyor olmasının bir yönetim biçimini özgürlükçü yapmayabileceğini göstermektedir.

Aynı şey Rousseau için de geçerlidir. İnsan doğasının temelde iyi olduğunu, fakat topluma katılmakla bu doğanın bozulduğunu, bu nedenle de insanın toplum öncesindeki eşitlik ve özgürlük durumuna geri dönmesinin mümkün olmadığını düşünen Rouseau'ya göre, her birey kendini topluma vermekle, hem herkesle birleşir hem de eskisi kadar özgür olur. Platon gibi Sparta devlet modelini benimseyen Rousseau'ya göre birey, bütünle birleştiği oranda özgür olabildiği için, gerektiğinde kişinin özgür olmaya zorlanması haklılaştırılmaktadır. Bir yöntem olarak özgürlüğe zorlamanın kabul edilmesi ise, elinde zorlama gücüne sahip olan güç sahiplerinin, kendilerinin özgürlüğe ulaştıklarını ileri sürerek, yaptıkları basklılarını meşrulaştırıcı bir nitelik taşımakta, kendine özgü bir "elitizm" ortaya çıkarmakta ve halk egemenliğini azınlık despotizmine dönüştürme riski taşımaktadır.

Bütün bunlardan sonra varılacak sonuç şu olmaktadır. Toplum sözleşmesi kuramları, özgürlükle demokrasi arasındaki çelişkiyi aşmak için benzer öncüllerden yola çıkmakta, fakat farklı sonuçlara varmaktadır. Bu nedenle, bu kuramların nereden yola çıktıklarından daha önemlisi, nereye vardıklarıdır. Egemenliğin veya Locke'ta olduğu gibi, üstün gücün kaynağının birey olması, tek başına özgür bir yönetim biçiminin kurulması için yeterli olmayabilmektedir. Yani, halkın yöneticilerini seçme hakkını öngören demokrasi yerine ne tür bir demokrasi sorusu daha anlamlı hâle gelmektedir. Diğer türlü, bireylerin rızasıyla oluşturulmuş olsa bile, tek başına demokrasi, ortaya çıkarılan Leviathan'ın iyiliksever olacağına ve bireylere hiçbir zarar vermeyeceğine dair bir garanti vermez.

KAYNAKÇA

AARSLEFF, Hans. "The State of Nature and the Nature of Man in Locke", John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of New Essays, Edited by John W. YOLTON (Cambridge, 1969).

ABBAGNANO, Nicola. "Renaissence Humanism", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4. (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-19)

ACAR SAVRAN, Gülnur. Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx (İstanbul, 2003).

AGASSI, Joseph. "Instituonal Individualism", British Journal of Sociology", 26, 2 (June 1975).

AĞAOĞULARI, M. Ali, AKAL, Cemal Bali, KÖKER, Levent. Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı (Ankara, 1994).

..... Tanrı Devletinden Kral-Devlete, (Ankara, 1991).

AĞAOĞULLARI, M. Ali. KÖKER, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine (Ankara, 1991).

AĞAOĞULLARI, M. Ali. Kent Devletinden İmparatorluğa (Ankara, 1994).

..... Siyasal Düşünceler Tarihi II, Tıpkı Basım (Ankara, 1986).

AHRENSDORF, Peter J. "The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy", American Political Science Review, 94, 3 (September 2000).

AKAL, Cemal Bali. İktidarın Üç Yüzü (Ankara, 1998).

..... Modern Düşüncenin Doğuşu (Ankara, 2003).

AKARSU, Bedia. John Locke'un Devlet Felsefesi, Felsefe Arşivi, 12 (İstanbul, 1961, Ayrı Baskı).

AKDEMİR, Müslim. "Ütopyalarda Toplumsal Mutluluk ve Özgürlük Sorunu", Felsefe Dünyası, 23 (Kış 1997).

AKIN, İlhan. Kamu Hukuku (İstanbul, 1993).

ALTHUSSER, Louis. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev. Yusuf ALP, Mahmut ÖZIŞIK (İstanbul, 1994).

Ana Britannica Ansiklopedisi (İstanbul, 1992),

ARBLASTER, Anthony. Demokrasi, Çev. Nilüfer YILMAZ (Ankara, 1999).

ARNHART, Lary. Political Questions, Political Philosophy From Plato to Rawls (İllinois,1993).

ARVON, Henri. Anarşizm, Çev., Ahmet KOTİL (İstanbul, 1994).

ASCHCRAFT, Richard. "Locke's State Of Nature: Historical Fact or Moral Fiction", John Locke Critical Assesments Volume III, Edited by John ASCHCRAFT (New York, 1991).

..... Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government (Princeton, 1986).

..... "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993).

..... "John Locke's Library", John Locke, Critical Assessments, Edited by Richard ASCHCRAFT, Volume I (London, 1991).

..... "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises Of Government: Radicalism and Lockean Political Theory", John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume I (London, 1991).

ASLAN, Cahit. Birey, Toplum, Devlet Kavramlaştırmaları ve Ara Değişken Olarak Etnisite (Adana, 2004).

ASTER, Ernest Von. Fransız ihtilali'nin Siyasi ve İçtimai Fikirleri, Çev. Nermi UYGUR, Yayına Haz. Şennur ŞENEL (Ankara, 2003).

AUBREY, John. A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588–1679 http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/life

AYDIN, Mustafa. Siyasetin Sosyolojisi (İstanbul, 2002).

BAGBY, Laurie M. Political Thought, A Guide to the Classics (Toronto, 2002).

BAKER, A. E. Felsefeyi Anlamak, Çev. İbrahim ŞENER, (İstanbul, 2002).

BARBER, Benjamin. "Political Participation and The Creation of Res Publica", in Rousseau's Political Writings. Ed. Alain RITTER and Julia Conaway BONDELLA. (New York, 1988), 295, aktaran, Ayşe SİNİRLİOĞLU: Nature and Education in Rousseau's Political Philosophy (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul, 1996).

BARBIER, Maurice. Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, Çev. Özkan GÖZEL (İstanbul, 1999).

BARKER, Ernest. Social Contract (Introduction), New York, 1960).

BARKER, Stephen, F. Matematik Felsefesi, Çev. Yücel DURSUN (Ankara, 2003).

BARNARD, F. M. Self-Direction and Political Legitimacy, Rousseau and Herder (Oxford, 1988).

BARRY, Norman. Modern Siyaset Teorisi, Çev. Mustafa ERDOĞAN, Yusuf ŞAHİN (Ankara, 2003).

BATZ, William G. "The Historical Anthropology of John Locke", John Locke Critical Assesments Volume III, Edited by John ASCHCRAFT (New York, 1991).

BEAUD, Olivier. "Egemenlik", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).

BEAUD, Olivier. Anayasa ve Anayasacılık", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003),

BEAUDET, Pierre. "Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve Batı'nın İcad Edilmesi", Çev. Kadir CANGIZBAY, Medeniyetler Çatışması, Derleyen: Murat YILMAZ (Ankara, 2001).

BEINER, Ronald. "Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion", Review of Politics, 55, 4 (Fall 1993).

BELL, Ian A. "King Crusoe: Locke's Political Theory in Robinson Crusoe", English Studies, 69, 1 (February 1988).

BELLAMY, Richard. "Socrates and Locke on Political Obligation", A Textual Introduction to Social and Political Theory, Edited by Richard BELLAMY and Angus ROSS (Manchester, 1996).

BERLIN, İsaiah. Four Essays On Liberty (New York, 1971).

BERRY, Adrian. Bilimin Arka Yüzü, Çev. R. Levent AYSEVER (Ankara, 2000).
BEZEL, Nail. Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (İstanbul, 1984).
BIÇAK, Ayhan. "Platon ve Hobbes'ta Otoriter Devletin Gerekçeleri", Felsefe Dünyası, 22 (Güz 1996).
BIRNBAUM, Pierre. "States, Ideologies, and Collective Action in Western Europe", International Social Science Journal, 32, 4 (November 1980).
BLACK, Antony. "The Individual and Society", The Cambridge History of Medieval Political Thought, C. 350 - C. 1450, Edited by J. H. BURNS (Cambridge, 1991).
BLOCH, Ernst. Rönesans Felsefesi, Çev. Hüsen PORTAKAL (İstanbul, 2002).
BOBBIO, Norberto. Democracy and Dictatorship (Minneapolis, 1989).
..... Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition (Chicago, 1993).
BODIN, Jean. "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ (İstanbul, 2002).
BOLD, Stephen. "L'usage de la Raison: A Brief Literery Survey from Mersenne to Pascal", Romance Quarterly, 50, 3 (Summer 2003).
BOUCHER, David and KELLY, Paul. "The Social Contract and Its Critics, An Overview", The Social Contract From Hobbes To Rawls, Ed. David BOUCHER and Paul KELLY (New York, 1994).
BOULLION, Hardy. John Locke, Çev. Ali İbrahim SAVAŞ (Ankara, 1998).
BOUTHOUL, Gaston. Sosyoloji Tarihi-I, Çev. Cemal SÜREYYA (İstanbul, 1992).
BOWIE, Norman E. and SIMON, Robert L. The Individual and The Political Order, An Introduction to Social and Political Philosophy (New York, 1998).
BOYD, Richard. "Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism", The Journal of Politics, 63, 2 (May 2001).
BRACHER, Karl Dietrich. "Totalitarianism", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, 409. (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-54)
....."Totalitarizm", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi II, Yayıma Haz. Vernon BOGDANOR, Türkçe Yayıma Haz. Erhan YÜKSELCİ, Çev. Erhan YÜKSELCİ, Sema YÜKSELCİ, Bülent PEKER (Ankara, 2003).
BRANCOURT, Jean Pierre. "Estate'lardan Devlete, Bir Sözcüğün Evrimi", Devlet Kuramı, Derleyen Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
BRAUD, Philippe. "Devlet: Hukukî Öğretinin İlkeleri", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
BREDEKAMP, Horst. "From Walter Benjamin to Carl Schhmitt, via Thomas Hobbes", Critical Inquiry, 25 (Winter 2000).
BREWSTER, Leonard. "The Impossibility of The State", Journal of Libertarian Studies", 16, 3 (Summer 2002).
BUMİN, Kürşat. Batıda Devlet ve Çocuk (İstanbul, 1998).
BUNGE, Wiep Van. "Before Philosophy: Theory and Practice in the Emerging Dutch Republic, 1580–1620", European Legacy, 4, 5 (October 1999).

BURCHELL, David. "The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship", Australian Journal of Politics and History", 45, 4 (1999).
BURGESS, Glenn. "On Hobbessian Resistance Theory", Political Studies, XLII (1994).
CAENEGEM, R. Van. "Government, Law and Society", The Cambridge History of Medieval Political Thought, C. 350 - C. 1450, Edited by J. H. BURNS (Cambridge, 1991).
CANGIZBAY, Kadir. "Dil Vesilesiyle", Düşünen Siyaset, 12 (Ocak-Şubat 2000).
..... Sosyolojiler Değil Sosyoloji (Ankara, 1996).
CANIVEZ, Partice, "Jean Jacques Rousseau's Concept of People", Philosophy and Social Critism, 30, 4 (2004).
CANTO-SPERBER. Monique, Platon, İ.Ö. 427–346, Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
CARNEIRO, Robert L. "A Theory of the Origin of the State: Tradititonal Theories Of State Origins are Considered and Rejected in Favor of A New Ecological Hypothesis", The State, Critical Concepts (Edited by John A. HALL, Volume I (London and New York,1994).
CARTLEDGE, Paul. "Ancient Greeks and Modern Britons", History Today, 44, 4 (April 1994).
..... "To Die For ?", History Today (August 2002).
CEVİZCİ, Ahmet. Aydınlanma Felsefesi (Bursa, 2002).
CASSIRER, Ernst. Devlet Efsanesi, Çev. Necla ARAT (İstanbul, 1984).
CHALMERS, Alan. Bilim Dedikleri, Çev. Hüsamettin ARSLAN (Ankara, 1994).
CHAPMAN, John V. "Forerunner of Modern Liberalism", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
CHAUNU, Pierre. Aydınlanma Çağında Avrupa Uygarlığı, Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY (İzmir, 2000).
CLARK, Kelly James. "Why Be Moral? Social Contract Theory Versus Kantian-Christian Morality", Journal of Markets and Morality, 6, 1 (Spring 2003).
COATES, Philip. "Wreaking Hobbes on Mankind", The Independent Review, 2, 1 (Summer 1997).
COHEN, Joshue. "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Teory of the State", John Locke Political Philosophy Editör: Vere CHAPPEL (New York, 1992).
COLEMAN, Janet. Property and Poverty", The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350 - c.1450, Edited by J. H. BURNS (Cambridge, 1991).
COPERNICUS, Nicolaus. Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine, Çev. Saffet BABÜR (İstanbul, 2002).
COPLESTON, Frederick. Aydınlanma, Çev. Aziz YARDIMLI (İstanbul, 1996).
..... İngiliz Görgücülüğü, Çev. Aziz YARDIMLI (İstanbul, 1991).

COŞAR, Fatma Mansur. Din Savaşları (İstanbul, 2000).
COŞKUN, İsmail. Modern Devletin Doğuşu, (İstanbul, 1997).
CRANSTON, Maurice. "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet, Siyasi Düşünce Tarihi, Der. David THOMSON (İstanbul, 1996).
..... A Glassory of Political Terms, A Background Book (London, 1966).
CREPPEL, Ingrid. "Locke on Toleration, The Transformation of Constraint", Political Theory, 24, 2 (May 1996).
CROCKER, Lester C. "Proponent of Guided Democracy", Jean Jacques Rousseau, Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
CURRAN, Eleanor. "A Very Peculiar Royalist. Hobbes in the Context of His Political Contemporaries", British Journal For the History of Philosophy, 10, 2 (2002), 170.
ÇAHA, Ömer. "Amerikan Modeli: İnanç İle Özgürlüğün Buluşması", Liberal Düşünce, 8, 30–31 (Bahar-Yaz 2003).
..... Aşkın Devletten Sivil Topluma (İstanbul, 2000).
ÇELEBİCAN, Özcan Karadeniz. Roma Hukuku (Ankara, 2003).
D'ENTREVES, Alessandro Passerin. "Devlet Kavramı", Devlet Kuramı, Derleyen Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
..... "The State", Dictionary of the History of Ideas, 4, 318, (İnternet versiyonu) http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-40 , TOCQUEVILLE, Alexis de, Amerika'da Demokrasi, Çev. İhsan SEZAL, Fatoş DİLBER (Ankara, 1994).
DAHL, Robert. Demokrasi Üstüne, Çev. Betül KADIOĞLU (Ankara, 2001).
DALGARNO, M. T. "Analysing Hobbes's Contract", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
DAVER, Bülent. Siyaset Bilimine Giriş (Ankara, 1993).
..... Çağdaş Siyasal Doktrinler (Ankara, 1969).
DEMİRCİ, Fatih. "Anarşizm ve Demokrasi, Anarşistlerin Demokrasiye Yaklaşımları ve Eleştiri Nedenleri", Düşünen Siyaset, 11 (Kasım 2002).
DENT, N. J. H. Rousseau Sözlüğü, Çev. B. GÖZKAN, N. ILGICIOĞLU, A. ÇİTİL, A. KOVALIKAYA (İstanbul, Tarihsiz).
DERATHE, Robert. "Guarantor of Individual Rights, The Social Contract", içinde Jean Jacques Rousseau: Authoritarian Libertarian?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
DEVINE, James. "The Positive Political Economy of Individualism and Collectivism: Hobbes, Locke and Rousseau", Politics and Society, 28, 2 (June 2000).
DIAMOND, Michael. "Hobbessian and Rousseauian Identities, The Psycodynamics of Organizational Leadership and Change", Administration and Society, 24, 3 (November 1992).
DUCHACEK, Ivo D. "Anayasa/Anayasalcılık", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, Editör: Vernon BOGDANOR, Çev. Bülent PEKER, Erhan YÜKSELCİ, Leyla KESKİNER (Ankara, 1999).

DUGUIT, Leon. "Egemenlik ve Özgürlük", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
DUMONT, Louis. "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", Devlet Kuramı, Derleyen Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
DUNN, John. "Consent in The Political Theory of John Locke", The Historical Journal, X, 2 (1967).
..... John Locke: Güvene Dayalı Siyaset, Çev. Mehmet TURHAN, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Der. Brian REDHEAD, Editor: Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001).
..... Locke (Oxford, 1984).
DYSON, Kenneth. "Devlet", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, Editör: Vernon BOGDANOR, Çev. Bülent PEKER, Erhan YÜKSELCİ, Leyla KESKİNER (Ankara, 1999).
EBENSTEIN, William. Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev. İsmet ÖZEL (İstanbul, 2001).
EIDELBERG, Paul. "The Malaise of Modern Psychology", Journal of Psycology, 126, 2 (March 1992).
EMERS, Williamson M. "Social Contract: A Critique", Journal of Libertarian Studies, 1, 3 (1977).
EMERSON, Roger L. "Utopia", Dictionary of the History of the Ideas, Volume 4, 459 .(İnternet Versiyonu) http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-62.
ERDOĞAN, Mustafa, "Klasik Liberalizmde Birey, Topluluk, Toplum", Liberal Düşünce, 7 (Yaz 1997).
..... Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji (Ankara, 2000).
ERENULUĞ, Alpagut. "Jean Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi Önsöz), (Ankara, 1999).
EROĞUL, Cem. Anatüzeye Giriş (Ankara, 2000).
..... Devlet Nedir? (Ankara, 1999).
ESHELMAN, Larry J. "Might Versus Right", Journal of Libertarian Studies, 12, 1 (Spring 1996).
FALCKE, Heino. "Biblical Aspects of the Process of Mutual Commitment", Ecumenical Review, 38, 3 (July 1986).
FARNETI, Roberto. "The Mythical Foundation of the State: Leviathan in Emblematic Context", Pacific Philosophical Quarterly, 82 (2001).
FAULKNER, Robert. "The First Liberal Democrat: Locke's Popular Government", Review of Politics, 63, 1 (Winter 2001).
FAULKS, Keith. Political Sociology (2000, New York).
FIGGIS, John Neville, Political Thought From Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies (Ontario, 1999).
FILMER, Sir Robert. Patriarcha or The Natural Power of Kings, içinde, Thomas I. COOK, Two Treatises of Government by John Locke With Supplement Patriarcha by Robert Filmer (New York, 1964).
FINDLEY, Moses I. Antik ve Modern Demokrasi, Çev. Deniz TÜRKER (Ankara, 2003).

FINER, S. E. "Otoriterizm" , Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi, Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi, Cilt II, Yayıma Haz. Vernon BOGDANOR, Türkçe Yayıma Haz. Erhan YÜKSELCİ, Çev. Erhan YÜKSELCİ, Sema YÜKSELCİ, Bülent PEKER (Ankara, 2003).

FORDE, Steven. "Natural Law, Theology and Morality in Locke", American Journal of Political Science, 45, 2 (April 2001).

FORIERS, Paul, and PERELMAN, Chaim. "Natural Law and Natural Rights", Dictionary Of the History of the Ideas, Volume 3, (İnternet Versiyonu). http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv3-04

FORMIGARI, Lia. "Chain of Being", Dictionary of the History of Ideas, Volume I, (İnternet Versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-45)

FORSYTH, Murray. "Hobbes's Contractarianism, A Comparative Analysis", The Social Contract From Hobbes to Rawls, Edited by David BOUCHER and Paul KELLY (New York, 1994).

FRANCO, Paul. "Hegel and Liberalism", Review of Politics, 59, 4 (Fall 1997).

FREEMAN, Michael. "Temel Haklar", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi, Cilt II, Yayıma Haz. Vernon BOGDANOR, Türkçe Yayıma Haz. Erhan YÜKSELCİ, Çev. Erhan YÜKSELCİ, Sema YÜKSELCİ, Bülent PEKER (Ankara, 2003).

FRIEDERICH, Carl J. Sınırlı Devlet, Çev. Mehmet TURHAN (Ankara, 1999).

FRODEMAN, Robert and MITCHAM, Carl, "Beyond the Social Contract Myth", Issues in Science and Technology, 16, 4 (Summer 2000).

FROMM, Erich. Özgürlük Korkusu, Çev. Selma KOÇAK (İstanbul, 2003).

CAMBIER, Ayfer G. Utopia Üstüne (Sunuş Yazısı), Utopia, Thomas More, İçinde (İstanbul, 2003).

GAUCHET, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset", Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).

GAUTHER, David. "Hobbes's Social Contract", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990).

GAVRE, M. "Hobbes and His Audience: The Dynamics of Theorizing", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993).

GERT, Bernard. "Hobbes On Reason", Pacific Philosophical Quarterly, 82, 3–4, (September 2001).

GOLDIE, Mark. John Locke and Anglican Royalism", Political Studies, 31 (March 1983).

GOLDSMITH, M. M. "Hobbes's 'Mortall God' : Is There A Fallacy in Hobbbes's Theory of Sovereignity", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).

..... "Introduction to the Second Edition", The Elements of Law, Natural and Politic by Thomas Hobbes, Edited by Ferdinand TÖNNIES (London, 1969).

GOLOB, Eugene O. "Mercantilism", Chapters in Western Civilization Volume I (New York, 1948).

GOMBRICH Ernst H. Dünya Tarihi, Çev. Ahmet MUMCU (İstanbul, 1997).

GOTESKY, R. "Social Sources and the Significance of Hobbes's Conception of the Law of Nature", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
GOTTFRIED, Paul. "Locke, Hobbes and The UD: Comment on Van Dun", Journal of Libertarian Studies, 16, 3 (Summer 2002).
GOUGH, J. W. "James Tyrell, Whig Historian and Friend of John Locke, John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume I (London, 1991).
GÖNENÇ, Ayşenur Akpınar. Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi (2001).
GÖZE, Ayferi. Siyasal Düşünceler ve Yönetimler (İstanbul, 1998).
GÖZÜBÜYÜK, Şeref. Anayasa Hukuku (Ankara, 1994).
GRANT, Edward. "When Did Modern Science Begin ?", American Scolar, 66, 1 (Winter 1997).
GRANT, Robert. "The Social Contract and Human Rights", The Humanist (January February 2000).
GRANT, Ruth W. "Integrity and Politics, An Alternative Reading of Rousseau", Political Theory, 22, 3 (August 1994).
..... "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism", The Journal of Poltics, 50, (1988).
..... John Locke's Liberalism (Chicago, 1987).
GRAY, John. Post-Liberalizm, Siyasal Düşünce İncelemeleri, Çev. Müfit GÜNAY (Ankara, 2004).
GRAY, R. "Hobbes' System and His Early Philosophical Views", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993).
GREENLEAF, W. H. "Hobbes: The Problem of Interpretation", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays, Editwd By Maurice CRANSTON and Richard S. PETERS (New York, 1972).
GREENSTEIN, Edward L. "The Language of Job and Its Poetic Function", Journal of Biblical Literature, 122, 4 (2003).
GRIFFITH, Mark F. "John Locke's Influence on American Government and Public Administration", Journal of Management History, 3, 3 (1997).
GROVER, R. A. "The Legal Origins Of Thomas Hobbes's Doctrine Of Contract", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume III, Edited by Preston KING, (New York, 1993).
GÜL, Fikri. Jean Jacques Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı", Felsefe Dünyası, 37 (2003).
GÜLERYÜZ, Behçet. "Devlet Ya da Disiplin", Doğu Batı, 19 (Mayıs-Haziran-Temmuz, 2002).
HACKER, Andrew. Siyaset Biliminin Temelleri ve Amerikan Sistemi, Haz. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ (İstanbul, 2000).
HAKSAR, Vinit. "Collective Rights and the Value of Groups", Inquiry, 41, 1 (March 1998).
HAKYEMEZ, Yusuf Şevki. "Toplum Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi", İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi- Prof. Dr. Pertev Bilgen'e Armağan, 13, 1–3 (2003).

HALBERSTAM, Michael. "Totalitarianism As A Movements For the Modern Conception of Politics", Political Theory, 26, 4 (August, 1998).
HALL, David W.. "The Reformation Roots of Social Contract", Religion & Liberty, 7, 4 (July and August 1997), www.acton.org./publicat/randl/print_article.php?id=238.
HALL, John A. ve IKENBERRY, John. Devlet, Çev. Yeşeren Olgu ALİBEYGİL, Murat ŞİPAL (Ankara, 2000).
HALLDENIUS, Lena. "Locke and the Non-Arbitrary", European Journal of Pollitical Theory, 2, 3 (2003).
HALPIN, David. "Utopianism and Education: The Legacy of Thomas More", British Journal of Educational Studies, 49, 3 (September 2001).
HAMPSHER-MONK, Iain. A History of Modern Political Thought, Major Political Thinkers Fronm Hobbes to Marx (Oxford, 1995).HAMPTON, Jean. Hobbes and The Social Contract Tradition (Cambridge, 1999).
HANRATTY, Gerald. Aydınlanma Filozofları, Locke, Hume ve Berkeley, Çev. Tuncay İMAMOĞLU, Celal BÜYÜK (İstanbul, 2002).
HARDIN, Russel. Liberalism, Constituonalism and Democracy (New York, 1999).
HARTOG, François. "The City and the Democratic Ideal", History Today, 44, 2 (February 1994).
HAVILAND, William A. Kültürel Antropoloji, Çev. Hüsamettin İNAÇ, Seda ÇİFTÇİ (İstanbul, 2002).
HAY, David. "Spirtuality Versus Individualism: Why We Should Nurture Relational Consciousness" International Journal of Children's Spirtuality, 5, 1 (2000).
HEATON, Herbert. Avrupa İktisat Tarihi, İlkçağdan Sanayi Devrimine Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY (Ankara, 1995).
HELD, David. Political Theory and The Modern State, Essays On State, Power and Democracy (1989, Oxford).
HEPER, Metin. The State Tradition in Turkey (1985).
HEYWOOD, Andrew. Political Ideologies, An Introduction (London, 1998).
HIDAYAT, Komaruddin. "The Concept of Freedom Within the Theory of Social Contract, A Study on the Political Philosophy of Thomas Hobbes and J. J. Rousseau" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Ankara, 1990).
HİLAV, Selahattin. Yüz Soruda Felsefe (İstanbul, 2003).
HOBBES, Thomas, De Cive or The Citizen, Edited by Sterling P. LAMPRECHT (New York, 1949).
..... Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih LİM (İstanbul, 2001).
HOFFMAN, John. "Can We Define Sovereignity ?", Politics, 17, 1 (February 1997).
http://www.atlans.org/history/germany/chrono02.html
http://www.etymonline.com/i2etym.htm
http://www.etymonline.com/s11etym.htm
http://www.newadvent.org/cathen/08084c.htm

HULLIUNG, Mark. The Autocritique of Enlightenment, Rousseau and the Philosophes (London, 1994).
HUME, David. Özgün Sözleşme Üstüne'den Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ (İstanbul, 2002).
HUYLER, Jerome. "Was Locke A Liberal ?", The Independent Review, 1, 4 (Spring 1997).
HÜNLER, Solmaz Zelyut. Dört Adalı, Hobbes-Locke-Berkeley-Hume (İstanbul, 2003).
IVISON, Duncan. "Pluralism and the Hobbesian Logic Negative of Constitutionalism", Political Studies, 47, 83 (1999).
İNCE, Özdemir, "Birey, Şahs, İndividu", Hürriyet, (9 Mart 2003).
JACOBY, E. G. "Thomas Hobbes in Europe", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume I, Edited by Preston KING (New York, 1993).
JANDA, Kenneth, BERRY, Jeffrey M., GOLDMAN, Jerry. The Challenge Of Democracy, Government In America, (Boston, 1992).
JENNINGS, Jeremy. "Rousseau, Social Contract and the Modern Leviathan", The Social Contract From Hobbes to Rawls, Ed. David BOUCHER and Paul KELLY (New York, 1994).
JESUNEAU, Édouard. Ortaçağ Felsefesi, Çev. Betül ÇOTUKSÖKEN (İstanbul, 1998).
JOHNSON, Greg. "The Situated Self and Utopian Thinking", Hypatia, 17, 3 (Summer 2002).
JUPP, Kenneth. "European Feudalism From Its Emergence Through Its Decline", Australian Journal of Earth Sciences, 59, 5 (November 2000).
KAHRAMAN, Hasan Bülent. "Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme", Toplum ve Bilim, 93 (Yaz 2002). KAPANİ, Münci. Politika Bilimine Giriş (Ankara, 1989).
KAPLAN, M. A. "How Sovereign is Hobbes' Sovereign", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston King, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
KARABAĞ, Servet. Mekânın Siyasallaşması (Ankara, 2002).
KARAGÖZ, Yıldız. Thomas Hobbes ve John Locke'ta Siyaset Felsefesi (Karşılaştırmalı Olarak), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Erzurum, 1996).
KATEB, George. "Democratic Indvidualism and Its Critics", Annual Review of Political Science, 6, 1 (2003).
KELLY, Christopher. "To Persuade Without Convincing: The Language of Rousseau's Legislator", American Journal of Political Science, 31, 2 (May 1987).
KENDALL, Willmoore. John Locke and The Doctrine of Majority-Rule (Urbana, 1959).
KHARKORDIN, Oleg. "What is The State? Russian Concept Of Gosudarstvo in the European Context", History and Theory, 40 (May, 2001).

KILCULLEN, John. "Locke on Political Obligation", John Locke, Political Philosophy, Editör: Vere CHAPPEL (New York, 1992).
KING, Preston. İntroduction, Thomas Hobbes, Critical Assesments, Volume I (New York, 1993).
KING, Roger. The State in Modern Society (New Jersey, 1986).
Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (İstanbul, 2001).
KOENIGSBERGER, H. G. Early Modern Europe, 1500–1789, A History of Europe (New York, 1989).
KÖKER, Levent. "Machiavelli Üzerine", Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi, 6, 2 (1990).
KUMAR, Krishan. "Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu ?", Çev. Ü. Özge DÜNMEZ, Doğu Batı, 19 (Mayıs, Haziran, Temmuz).
..... Aspects of the Western Utopian Tradition", History of the Human Sciences, 16, 1 (2003).
LABIANO, Jesus M. Zaratiegui. "A Reading of Hobbes' Leviathan With Economists' Glasses", International Journal of Social Economics, 27, 2 (2000).
LABROUSSE, Elisabeth. "Religious Toleration", Dictionary of the History of Ideas, Volume IV, (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-17)
LARRERE, Catherine. "Jean Jacques Rousseau, 1712–1718", Çev. Emel ERGUN, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
..... Modern Kuşkuculuk, Çev. Necmettin Kâmil SEVİL, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
LASLETT, Peter. Introduction (to Two Treatises of Goverrnment), Two Treatises Of Government, by Peter LASLETT (Cambridge, 1967).
LASSMAN, Peter. "Political Theory As Utopia", History of The Human Sciences, 16, 1 (2003).
LAVER, Michael. "Oyun Kuramı", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi II, Yayıma Haz. Vernon BOGDANOR, Türkçe Yayıma Haz. Erhan YÜKSELCİ, Çev. Erhan YÜKSELCİ, Sema YÜKSELCİ, Bülent PEKER (Ankara, 2003).
Le GOFF, Jacques. Ortaçağ Batı Uygarlığı, Çev. Hanife GÜVEN, Uğur GÜVEN (İzmir, 1999).
LECERCLE, J.- L. "Jean Jacques Rousseau, Hayatı ve Eserleri, 1712–1778", içinde, J. J. ROUSSEAU: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. R. Nuri İLERİ (İstanbul, 2001).
LEE, Stephan J. Avrupa Tarihinden Kesitler (Ankara, 2002).
LEEUWEN, Henry Van. "Certainitiy in the Seventeeth Century Thought", Dictionary of the History of Ideas, Volume I, 305. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-44)
LESSNOFF, Michael. Social Contract Theory (New York, 1990).

LEVIN, Daniel. "When Good Lockeans Go Bad: Common Law Courts, the Classical Liberal Tradition and Resistance to the Modern Administrative State", Polity, XXXIV, 2 (Winter 2001).
LEVIN, Michael. "Rousseau on Independence", Political Studies, 18, 4 (December 1970).
..... "Social Contract", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-34).
LEWIS Bernard. Demokrasinin Türkiye Serüveni, Çev. Hamdi AYDOĞAN, Esra ERMERT (İstanbul, 2003).
..... 300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi? (İstanbul, 2004).
LIBIENSKI, Z. "Hobbes' Political Philosophy and Its Historical Background", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited By Preston KING, Volume I, Background: Texts and Context. (London, 1993).
LOACH, Jennifer. "Mary Tudor and The Re-Catholicisation of England", History Today, 44,4 (November 1994).
LOCKE, John. Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Çev. Melih YÜRÜŞEN (Ankara, 1998).
..... İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi HACIKADİROĞLU (İstanbul, 1992).
..... Two Treatises of Government, by Peter LASLETT (Cambridge, 1967).
..... Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Sivil Toplumda Devlet, Çev. Serdar Taşçı, Hale AKMAN, (İstanbul, 2002).
LUKES, Steven. Bireycilik Tipleri, Çev. Levent SEVİNÇOK, Felsefe Ansiklopedisi, Der. Ahmet CEVİZCİ, Cilt 2, (2004, İstanbul).
..... Bireycilik, Çev. İsmail SERİN (Ankara, 1995).
..... Dictionary of the History of Ideas (İnternet versiyonu), 2, 600, http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-66
LUSTIG, Andrew. "Natural Law, Property and Justice: The General Justification of Property in John Locke", Journal of Religious Ethics, 19, 1 (Spring 1991).
MACDONALD, Steward. "Erasmus and Christian Humansim", History Review (March 2000).
MAGEE, Bryan. Felsefenin Öyküsü, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 2000).
MAIRET, Gerard. "Padovalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", Devlet Kuramı, Der. Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
MALCOLM, Joyce Lee. "Doing No Wrong: Law, Liberty and the Constraint of Kings", Journal of British Studies, 38 (April, 1999).
MALHERBE, Michel. "Thomas Hobbes, 1588–1679", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
MALLOY, James. Contemporary Authoritarian Regimes, Encyclopedia of Government And Politics, Volume I, Edited by Mary HAWKESWORTH and Maurice KOGAN (New York,1992).
MANENT, Pierre. An Intellectual History of Liberalism (Princeton, 1994).

MANHEIM, Karl. İdeoloji ve Ütopya, Çev. Mehmet OKYAYUZ (İstanbul, 2002).
MARKUS, R. A. "Latin Fathers", The Cambridge History of Medieval Political Thought, C. 350 - C. 1450, Edited by J. H. BURNS (Cambridge, 1991).
MARSHALL, Gordon. Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman AKINHAY, Derya Kömürcü (Ankara, 1999).
MARTIN, J. Paul. "Religions, Human Rights and Civil Society: Lessons From the Seventeenth Century for the Twenty-First Century", Brigham Young University Law Review, 3 (September 2000).
MARTIN, John. "Investing Sincerety, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissence Europe", American Historical Review, 102, 5 (December, 1997).
MASTERS, Roger D. "Structure of Rousseau's Political Thought", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays, Edited by Maurice CRANSTON and Richard S. PETERS (New York, 1972).
MAY, L. "Hobbes's Contract Theory", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
MCCLAY, Wilfred M. "Individualism and Its Discontents", Virginia Quarterly Review, 77, 3 (Summer 2001).
MCDONALD, Joan. Rousseau and The French Revolution, 1762–1791 (London, 1965).
MCDOWELL, Gary L. "Leviathan Harpooned", National Review, 30 (June 1997).
MCGOVERN, William, "Collectivism and Individualism", Essays On Individuality", Edited by Felix MORLEY (Indianapolis, 1977).
MCLENDON, Michael Locke. "The Overvaluation of Talent: An Interpretation and Application of Rousseau's Amour-Propre", Polity, 36, 1 (October 2003).
MCNEIL, William, Dünya Tarihi, Çev. Alaaddin ŞENEL (Ankara, 2001).
MEDINA, Vicente. Social Contract Theories, Political Obligation or Anarchy (Maryland,1990).
Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi (İstanbul, 1973).
MICZO, Natchan. "Hobbes, Rousseau and the "Gift" in Interpersonal Relationships", Human Studies, 25, 2 (2002).
MILL, John Stuart. Özgürlük Üstüne, Çev. Âlime ERTAN (İstanbul, 2000).
MILLER, James. Dreamer of Democracy (Michigan, 1984).
MILLER, John. "Britain 1600", History Today (September 2000).
MILLS, Charles W. "Race and the Social Contract Tradition", Social Identities, 6, 4 (2000).
MINOGUE, Kenneth. R. "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David THOMSON, Çev. Ali Yaşar ERDOĞAN. vd. (İstanbul, 1996).
..... "Liberal Bir Demokrasi, Hıristiyan Bir Medeniyetten Nasıl Doğdu ?", Liberal Düşünce, 30–31 (Bahar-Yaz 2003).
..... Siyaset ve Despotizm, Çev. Ünal GÜNDOĞAN (Ankara, 2002).

MINTZ, Samuel. The Hunting Of Leviathan, Seventeeth Century Reactions To The Materialism and Moral Philosophy Of Thomas Hobbes (London, 1969).

MITCHELL, Joshua. "Hobbes and The Equality of All Under the One", Political Theory, 21, 1 (February 1993).

..... "The Equality of All Under the One in Luther and Rousseau: Thoughts on Christianity and Political Theory", Journal of Religion, 72, 3 (July 1992).

MONTESQIUEU, Baron de la Brede et de. Yasaların Ruhu'ndan Seçme Parçalar", Mete TUNÇAY: Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ, (İstanbul, 2002).

MOOERS, Colin. Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 2000).

MOORE JR, Barrington. Demokrasinin ve Diktatörlüğün Toplumsal Kökenleri, Çev. Şrin TEKELİ, Alaaddin ŞENEL (Ankara, 1989).

MORLEY, Felix. "Individuality and General Will", Essays On Individuality", Edited by Felix MORLEY (Indianapolis, 1977).

MORRILL, John. "The Causes and Course of the British Civil Wars", The Cambridge Companion to Writing of The English Revolution, Edited by N.H. KEEBLE (Cambridge, 2001).

MOUGGACH, Douglas. "Egemenlik Kavramları: Devlet, Ekonomi ve Kültür Üzerine Tarihsel Yaklaşımlar", Liberalizm, Devlet, Hegemonya, Der. E. Fuat KEYMAN (İstanbul, 2002).

MUNRO, Colin. "Hukukun Egemenliği (Rule of Law)", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi I, Editör: Vernon BOGDANOR, Çev. Bülent PEKER, Erhan YÜKSELCİ, Leyla KESKİNER (Ankara, 1999).

MURPHY, Andrew R. "The Uneasy Relationship Between Contract Theory and Religious Toleration", Journal of Politics, 59, 2 (May 1997).

NAGEL, Ernest. "The Development of Modern Science", Chapters in Western Civilization Volume I (1948, New York).

NEGRETTO, Gabriel L. "Hobbes' Leviathan. The Irresistable Power of Mortal God", Analisi e Diritto, (2001).

NETTL, P. "The State As A Conceptual Variable", The State, Crititcal Concepts, Volume I (New York, 1994),

NİYAZİ, Mehmet. Türk Devlet Felsefesi, (İstanbul, 1999).

NORTH, Douglass. "A Framework for Analyzing the State in Economic History", The State, Critical Concepts, Edited by John A. HALL, Volume II (New York, 1994).

NOZICK, Robert. Anarşi, Devlet ve Ütopya, Çev. Alişan OKTAY (İstanbul, 2000).

O'CONNOR, D. J. John Locke (London, 1967).

O'HAGAN, Timothy, "Rousseau and Wallstonecraft on Sexual Equality", A Textual Introduction to Social and Politcal Theory, Edited by Richard BELLAMY and Angus ROSS, (Manchester, 1996).

ODABAŞI, Arda. "Rousseau ve Robespierre", Bilim ve Ütopya, 110 (Ağustos 2003).

OKIN S. M. "The Sovereign and His Counsellors'": Hobbes's Reevaluation of Parliament", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
ORWIN, Clifford. "Rousseau's Socratism", The Journal of Politics, 60, 1 (February 1998).
ÖZTEKİN, Ali. Siyaset Bilimine Giriş (Ankara, 2000).
PALMER, R. R. Joel COLTON, A History Of the Modern World (New York, 1992).
PARKER, David. Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek, Çev. Kemal İNAL (Ankara, 2000).
PARRY, Geraint. "Constructive and Reconstructive Political Education", Oxford Review of Education, 25, 1–2 (March-June 1999).
..... "Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke", John Locke Critical Assesments, Volume III, Edited by John ASCHCRAFT (New York, 1991).
PENNINGTON, D. H. Europe In The Seventeenth Century (1989, New York).
PETERS, Richard. "John Locke (1632–1704)", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çev. Nejat Muallimoğlu (İstanbul, 1995).
PITKIN H. "Hobbes's Concept of Representation – Part I", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
..... "Hobbes's Concept of Representation – Part II", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
POGGI, Gianfranco. Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım, Çev. Şule "KUT, Binnaz TOPRAK (İstanbul, 2002).
POLIN, Raymond. "John Locke's Conception of Freedom", John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of New Essays, Edited by John W. YOLTON (Cambridge, 1969).
POLLOCK, Sir Frederick. "Locke's Theory of the State", John Locke, Critical Assesments, Edited by Richard ASHCRAFT, Volume III (New York, 1991).
POPKIN, Richard H. "Skepticism in Modern Thought", Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-33
POPPER, Karl. Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I ~ Platon, Çev. Mete TUNÇAY (İstanbul, 2000).
QUILLET, Jeannine. "Augustinus", Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
RAYNAUD, Philippe. "Liberalizm", Çev. Necmeddin Kamil SEVİL, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
REALU, Anu, KOIDO, Katı, CEULEMANS, Eva and ALLIK, Juri. "Three Components of Individualism", European Journal of Personality, 16, 3 (May/June 2002).

RILEY, Patrick. Will and Political Legitimacy, A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel (Massachusettes, 1982).
RIPSTEIN, Arthur. "Universal and General Wills, Hegel and Rousseau", Political Theory, 22, 3 (August 1994).
ROBERTSON, David. Dictionary of Politics (London, 1993).
ROBERTSON, George Croom. Hobbes (New York, 1971).
ROBERTSON, John. "Adam SMITH: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi", Siyasal Düşüncenin Temelleri, Derl. Brain REDHEAD, Editör, Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001).
ROCHE, Kennedy F. Rousseau, Stoic and Romantic (London, 1974).
ROGERS, G. A. J. Introduction (to Perspectives on Thomas Hobbes), Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (1990, Oxford).
ROSKIN, Michail G. Countries and Concepts, An Introduction to Comparative Politics (New Jersey, 1998).
ROUSSEAU, J. J. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. R. Nuri İLERİ (İstanbul, 2001).
..... "A Discourse on Political Economy", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
..... "Letter to M. Le Marquis De Mirabeau", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
..... "Letters Written From Mountain", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
..... A Discourse on Political Economy, Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
..... Emile, Çev. Ülkü AKAGÜNDÜZ (İstanbul, 2003).
..... Toplum Sözleşmesi, Çev. Vedat GÜNYOL (İstanbul, 2001).
ROWLEY, Charles K. "What is Living and What is Dead in Classical Liberalism", The Independent Review, 1, 1 (Spring, 1996).
ROWOLD, Henry. "Leviathan and Job in Job 41:2–3." Journal of Biblical ILterature, 105, 1 (March, 1986).
RUPNIK, Jacques. "Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi", Sivil Toplum ve Devlet", Derleyen John KEANE (İstanbul, 2004).
RUSSELL, Bertrand. Batı Felsefesi Tarihi 2, Ortaçağ, Çev. Muammer SENCER (İstanbul, 2000).
RYAN, Alan. Hobbes and Individiualism, Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford 1990).
SABINE, George. Siyasal Düşünceler Tarihi -2, Yeni Çağ, Çev. Alp ÖKTEM (Ankara, 1969).
..... Yakınçağ Siyasi Düşünce Tarihi, Çev. Özer OZANKAYA (İstanbul, 2000).
SANDER Oral. Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e (Ankara, 1998).
SARACOĞLU, Ahmet Melih. "Evrensel Özgürlük Alanının İnşasını Yeniden Düşünmek: İnsan Hakları", Türkiye Günlüğü, 68 (Kış 2002).
SARIBAY, Ali Yaşar. Siyaset Sosyolojisi (İstanbul, 1994).

SARTORI, Giovanni. Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çev. Tunçer KARAMUSTAFAOĞLU, Mehmet TURHAN (Ankara, 1996).
SAYGILIOĞLU, Nevzat, ARI, Selçuk. Etkin Devlet, Kurumsal Bir Tasarı ve Politika Önerisi (İstanbul, 2003).
SCHAPIRO, Leonard. Totalitarianism (London 1972).
SCHMIDT, Manfred G. Demokrasi Kuramlarına Giriş, Çev. M. Emişn KÖKTAŞ (Ankara, 2001).
SCHMITT, Carl. Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, Çev. Emre ZEYBEKOĞLU (Ankara, 2002).
SCOTT, John. "Sovereignless State and Locke's Language of Obligation", American Political Science, 94, 3 (September 2000).
SELIGMAN, Adam. "Inner-Worldly Individualism and the Institutionalism of Puritanism in Late Seventeenth Century New England", British Journal of Sociology, 41, 4 (December 1990),
SFEZ, Lucien. "Duguit ve Devlet Kuramı: Temsil ve İletişim", Devlet Kuramı, Der. Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
SHKLAR, Judith N. "General Will", Dictionary of the History of Ideas, Volume II, 275. (İnternet versiyonu http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-33)
..... Dictionary of the History of Ideas, Volume 2, (İnternet versiyonu http://etext.lib..virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-33)
SIMKIN, John. www.spartacus.schoolnet.co.uk/STUbuckinghamD.htm (Teaching History Online)
..... www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDelizabeth1.htm (Teaching History Online).
..... www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDhenry7.htm (Teaching History Online)
SIMKIN, John. www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDheretics.htm (Teaching History Online).
..... www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDmary1.htm (Teaching History Online).
..... www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUDpope.htm (Teaching History Online)
SİNİRLİOĞLU, Ayşe. Nature and Education in Rousseau's Political Philosophy (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul, 1996).
Siyaset, Ed. Mümtaz'er TÜRKÖNE (İstanbul, 2003).
SKINNER, Quentin. "Introduction: Hobbes's Life in Philosophy", Vision of Politics, Volume III, Hobbes and Civil Sciences, (Cambridge, 2002).
..... "The Context of Hobbes 's Theory of Political Obligation", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays (New York, 1972).
..... "Thomas Hobbes and His Disciples in France and England",, Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume I (New York, 1993).
SMELLIE, K. B. "Aristo", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çev. Nejat MUALLİMOĞLU (İstanbul, 1995).
SMITH, Preserved. Rönesans ve Reform Çağı, Bir Sosyal Arkaplan Çalışması, Çev. Serpil Çağlayan (İstanbul, 2001).

SMULLYAN, Emile Benoit. An Outline of The History of Political Theory Part II, (Boston, 1938).
SORENSEN, Georg. "Developmnet As a Hobbesian Dilemma", Third World Quarterly, 17, 5 (1996).
SPITZ, Jean Fabien. "Direnme Hakkı", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
..... "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", Çev. İsmail YERGUZ, Siyaset Felsefesi Ansiklopedisi, Der. Philipppe RAYMOUND, Stephane RIALS (İstanbul, 2003).
SPRINGBORG, Patricia. "Hobbes's Biblical Beasts, Leviathan and Behemoth" Political Theory, 23, 2 (May 1995).
..... "Leviathan, The Christian Commonwealth Incorporated", Political Studies, 24, 2 (June 1976).
SREENIVASAN, Gopal. "What is the General Will", The Philosophical Review, 109, 4 (October 2000).
STANKIEWICZ, W. J. Aspects of Political Theory, Classic Concepts in Age Of Relativizm (London, 1976).
STAVELEY, Richard. "John Locke, Thomas Hobbes and the Development of Political Economy", International Journal of Social Economics, 29, 9 (2002).
STEVENSON, Leslie. "Conceptions of Human Nature", Encyclopedia Of Government and Politics, Volume I, Edited by Mary HAWKESWORTH and Maurice KOGAN (New York,1992).
STRAUSS, D. F. M. "Is It Meaningful to Juxtapose Individual and Society ?", Society In Tradition, 33, 1 (2002).
STRAUSS, Leo. "On the Intention of Rousseau", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays (New York, 1972).
..... "Tabii Hak ve Tarih", Çev. Ozan ERÖZDEN, Devlet Kuramı Der. Cemal Bali AKAL (Ankara, 2000).
..... Politika Felsefesi Nedir ?, Çev. Solmaz Zelyut HÜNLER (İstanbul, 2000).
STRONG, Tracy B. "How to Write Scripture: Words, Authority and Politics in Thomas HOBBES", Critical Inquiry, 20 (Autumn, 1993).
SUMMERWILLE, Johann P. Thomas Hobbes, Political İdeas In Historical Context (Hong Kong, 1992).
SYNDER, David. "Locke on Natural Law and Property Rights", John Locke, Political Philosophy, Editör: Vere CHAPPEL (New York, 1992).
SZÜCS, Jenö. "Avrupa'nın Üç Tarihsel Bölgesi", Çev. Erkan AKIN, Sivil Toplum ve Devlet", Derleyen John KEANE (İstanbul, 2004).
ŞENEL, Alâeddin. Siyasi Düşünceler Tarihi (Ankara, 1986).
TAINE, Hyppolite. "Builder of the Democratic Convent", içinde Jean Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian ?, Edited By Guy H. DODGE (Toronto, 1971).
TALMON, J. L. The Origins of Totalitarian Democracy (New York, 1965).
TANİLLİ, Server. Rousseau ve Toplum Sözleşmesi", Adam Sanat, 191 (Aralık 2001).

TANNEBAUM, Donald G. and SCHULTZ, David. Inventors of Ideas, An Introduction to Western Political Philosophy (New York, 1998).
TANÖR, Bülent. Siyasi Düşünce Hürriyeti ve 1961 Türk Anayasası (İstanbul, 1969).
TANSEY Stephen D. Politics: The Basics (London, 1995).
THIGPEN, Robert B. and DOWNING, Lyle A., "Liberalism and the Communitarian Critique", American Journal of Political Science, 31, 3 (August 1987).
THOMAS, D. A. Lloyd. Locke on Government (London, 1995).
THOMSON, David. "Rousseau ve Genel İrade", Siyasi Düşünce Tarihi, Der. David THOMSON (İstanbul, 1996).
TIAN, Ye and WILSON, Richard W. "Commercical Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England", East Asia: An International Quarterly, 19, 3 (Autumn 2001).
TILLY, Charles. "Political Identitites in Changing Polities" , Social Research, 70, 2 (Summer 2003).
..... Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, Çev. Kudret EMİROĞLU (Ankara, 2001)
TODOROV, Tzvetan. "Totalitarianism: Between Religion and Science", Totalitarian Movements & Political Religions, 2, 1 (Summer 2001).
TOKER, Nilgün. Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme"sinin Yeri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İzmir, 1989).
TOKU, Neşet. John Locke ve Siyaset Felsefesi (Ankara, 2003).
TRACHTHENBERG, Zev M., "Making Citizens, Rousseau's Political Theory of Culture (London, 1993).
TRAINOR, B. T. "The Politics of Peace: The Role of Political Covenant in Hobbes's Leviathan", Thomas Hobbes, Critical Assesments, Edited by Preston KING, Volume III, Politics and Law (New York, 1993).
TRICAUD, Françoiis. "Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640–1651: Evolution and Ambiguities", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990).
TUCK, Richard. "Hobbes and Descartes", Perspectives on Thomas Hobbes, Edited by G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Oxford, 1990).
..... "Thomas Hobbes: Kuşkucu Devlet", Çev. Mustafa KOÇAK, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Derleyen: Brian REDHEAD, Editör: Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001).
TUCKNESS, Alex. "Rethinking the Intolerant Locke", American Journal of Political Science, 46, 2 (April 2002).
TUĞCU, Tuncar. Batı Felsefesi Tarihi (İstanbul, 2000).
TULLY, James. An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts (1993, Cambridge).
TUNÇAY, Mete. Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ (İstanbul, 2002).
TURAN, İlter. Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış (İstanbul, 1977).
TURNER, Bryan. Eşitlik, Çev. Bahadır Sina ŞENER (Ankara, 1997).

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi. "Doğu'nun Akşamından Batı'nın Şafağı'na: Modern Avrupa'yı Yaratan Anlayışın Doğuşu", Doğu Batı, 14 (Şubat, Mart, Nisan 2001).

ULAŞ Sarp Erk. Felsefe Sözlüğü (Hazırlayanlar. A.Baki GÜÇLÜ, Erkan UZUN, Serkan UZUN, Ü. Hüsrev YOLSAL), (Ankara, 2002).

UTLEY, Francis Lee. "Myth in Biblical Times", Dictionary Of the History of the Ideas, Volume 3, 277 (İnternet Versiyonu). http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv3-36

Van MILL, David. "Civil Liberty in Hobbes's Commonwealth", Australian Journal of Political Science, 37, 1 (March 2002).

VANDERSCHRAAF. Peter, "Instituting The Hobbesian Commonwealth", Pacific Philosophical Quarterly, 82 (2001).

VERGES, Andres ve HUISMAN, Denis. "Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım", Çev. Ahmet ARSLAN, Felsefe 2002, Editör: Tülin BUMİN (İstanbul, 2002).

VINCENT, Andrew. "Conceptions of the State" , Encyclopedia of Government And Politics, Ed: Mary HAWKESWORTH and Maurice KOGAN, Volume I, (London and New York, 1992).

WALDRON, Jeremy. "John Locke, Social Contract Versus Political Anthropology", The Social Contract From Hobbes To Rawls (London, 1994).

WATKINS, J. W. N. "Thomas Hobbes (1588–1679)", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Editör: Maurice CRANSTON, Çev. Nejat MUALLİMOĞLU (İstanbul, 1995).

WATSON, George W. SHEPARD, John M., STEPHENS, Carroll U., "Fairness and Ideology, An Empirical Test of Social Contracts Theory", Business and Society, 38, 1 (March 1999).

WEBER, Max. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep ARUOBA (İstanbul, 1997).

..... Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha Parla (İstanbul, 1996).

WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesi, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, Çev. Ahmet CEVİZCİ (İstanbul, 1998).

WIBORG, Susanne. "Political and Cultural Nationalism in Education. The Ideas of Rousseau and Herder Concerning National Education", Comparative Education, 36, 2 (2000).

WILLS JR, John E., 1688 Bir Dünya Tarihi, Çev. Ali ÇAKIROĞLU (İstanbul, 2002).

WINCH, Peter. Man and Society in Hobbes and Rousseau", Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays (New York, 1972).

WISCHER, Lukas. "I Will Be Your God – You Shall Be My People", Ecumenical Review, 39, 1 (January 1987).

WOKLER, Robert. "Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", Siyasal Düşüncenin Temelleri, Der. Brian REDHEAD, Editor: Hikmet ÖZDEMİR (İstanbul, 2001).

..... Rousseau, Çev. Cemal ATİLA (İstanbul, 2003).

WOLFF, Jonathan, An Introduction to Political Philosophy (Oxford, 1996).

WOLFSON, Adam. "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange", Review of Politics, 59, 2 (Spring 1997).
WOLIN, Sheldon, S. "Hobbes and the Culture of Despotism", Thomas Hobbes and Political Theory, Edited by Mary G. DIETZ (Kansas, 1990).
WOOD, Ellen Meiknis. Kapitalizmin Kökeni, Çev. A. Cevdet AŞKIN (Ankara, 2003).
WOODCOCK, George. Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, Çev., Alev TÜRKER, (İstanbul, 1996), 14. ; Ana Britanica Ansiklopedisi, C. 2, (İstanbul, 1987).
WOOZLEY, A. D. Giriş, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi HACIKADİROĞLU (İstanbul, 1992).
www.constitution.org/as/dcg_000.htm
YALÇIN, Aydın. İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi (Ankara, 1983).
YAYLA, Atilla. Liberal Bakışlar (Ankara, 2000).
..... Siyaset Teorisine Giriş (Ankara, 2002).
..... Siyasi Düşünce Sözlüğü (Ankara, 2003).
YETKİN, Çetin. Siyasal İktidara Karşı Direnme ve Devrim (Ankara, 1970).
YILMAZ, Aytekin. Modern Demokrasi, Gelişimi ve Sorunları (Ankara, 2000).
YILMAZ, Ejder. Hukuk Sözlüğü (Ankara, 1986).
YOLTON, John W. A Locke Dictionary (Oxford, 1993).
YONG, Peter Y. De. The Covenant Idea in New England Theology 1620–1847 (1945, ABD).
ZARKA, Yes Charles. "The Foundations of Natural Law", British Journal for the History of Philosophy, 7, 1 (March, 1999).

ÖZET

Toplum Sözleşmesi Kuramları, temelde devletin varlığını haklılaştıran, onun nasıl ortaya çıktığını açıklayan ve bunu yaparken de, devletin kökeninde yönetenlerle yönetilenlerin karşılıklı "sözleşmeleri" sonucu, birbirlerini yükümlü kıldıklarını ileri süren, dolayısıyla da devleti ve yöneticileri yönetilenlerin rızasıyla "sınırlayan" teorilerdir.

Toplum sözleşmesi kuramları bir yönüyle de, yönetenlerle yönetilenlerin karşılıklı sözleşme yaptıklarını varsaydıkları için "kurgusal" kuramlardır ve bu yönüyle de, kendi dönemlerini eleştirerek daha iyi bir dünya özlemini dile getiren ütopyalarla benzerlik taşırlar. Fakat onlardan farklı olarak sözleşme kuramcıları, ütopik bir kurgu değil, mantıksal bir kurgu yoluyla bu özlemlerini dile getirirler. Bunun literatürdeki diğer bir adının ise mantıksal akıl yürütme olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, sözleşme kuramcılarının devlet-birey ilişkileri ile ilgili görüşleri farklılık gösterir. Hobbes, felsefesini güvenlik, Locke özgürlük, Rousseau da eşitlik üzerine kurduğu için, bireyin devlet karşısındaki konumunu da buna göre oluşturmuşlardır. Hobbes'ta bireyin güvenliğini sağlamak için Leviathan adı verilen egemen, bireyler tarafından oluşturulur ve bireylerin her türlü hakları ona devredilerek yetkilendirilir. Bu yapılmazsa Hobbes'a göre en kötü durum olan savaş durumu ortaya çıkar ve birey, en büyük kötülük olan ölümle karşı karşıya kalır. Locke'ta ise bireyin özgürlüğü esastır. Doğa durumu bir barış durumudur, ancak adil hüküm verecek ve uygulayacak yargıç yoktur. Bireyler, sözleşme yaparak bu görevlerle sınırlı olan devleti oluşturular ve sadece yargılama haklarını devrederler. Bu nedenle hükümet, yetkilerini aştığında, bireylerin ihtilal hakkı doğar. Rousseau'nun sözleşme kuramında ise, birey kendini bütün haklarıyla topluma devreder. Doğa durumuna geri dönmek ve soylu vahşi gibi özgür olmak mümkün olmadığına göre, özgürlük artık ancak toplum içinde mümkündür. Bu görüşlerinin sonucu olarak Hobbes ve Rousseau egemenlik filozofları, Locke ise bireycilik filozofu olarak kabul edilmektedir.

İngiltere'deki iç savaşa şahit olan Hobbes'a göre doğa durumu, tıpkı iç savaştaki gibi bir kaos durumudur. Böyle bir durumda herkesin herkesi öldürebilmesi mümkün olduğu için, hiç kimsenin can güvenliği bulunmaz. Bu nedenle bireyler, aralarında yaptıkları bir anlaşmayla mutlak bir güce sahip olan Leviathan'ı meydana getirirler. Çünkü ölüm, yeryüzündeki en kötü şeydir ve ölüm korkusu bireyleri barışa iten en önemli güdüdür. Hobbes'un ortaya çıkardığı ve Leviathan'ın temsil ettiği bu devlet, özü itibariyle bir güvenlik devletidir. Oysa Locke'un devleti bir özgürlük ve mülkiyeti koruma devletidir. Çünkü, iç savaşı görmüş olmasına rağmen, ona göre doğa durumunda bireyler bir barış ortamındadırlar, fakat aralarında adaletle hükmetedecek durumda değildirler. Yaptıkları sözleşmeyle tarafsız bir hakem olarak hükümeti oluştururlar ve ona belirli sınırlar içinde ve şarta bağlı olarak itaat ederler. Rousseau'da ise doğa durumu bir barış ve özgürlük durumu olmakla birlikte, uygarlığın gelişmesiyle artık o durum, geri dönülemez bir hâle gelmiştir. Öyleyse toplum sözleşmesiyle herkes tüm haklarını herkese devrederek doğal özgürlüklerini kaybeder, fakat sivil özgürlüğünü kazanır. Herkes herkese bağlı olduğu için, hepsi birden özgürlüğünü kazanır. Böylece Rousseau'da özgürlüğün yerini bağımsızlık almış olur fakat o da, ilginç bir şekilde, bireyin bütüne bağımlı olmasıyla elde edilir.

SUMMARY

Social contract theories are theories that essentially justify the State and explain how it arose. These theories assert that the ruler and the ruled obliges each other by mutual contract that "limites" the State and the ruler with consent of the ruled.

Social contract theories are on the other hand, "fictive" theories because they suppose that the ruler and the ruled mutually contracted and in this respect they resemble utopias in which they express their better world ideas by disapproval of social conditions in their eras. But different from them, social contract teorists express this idea by a logical fiction, not by an utopic fiction. It is can be said, Its other name in lierature is logical reasoning.

However, contractrain theorists have different views about state-individual relations. This is mainly because Hobbes establishes his views on security, Locke on liberty and Rousseau on equality, they put them in different position with respect with the position of individual against state according to these views. In Hobbes, individuals creates a sovereign called Leviathan that is authorized to create and all rights of individuals. Otherwise, the state of war appears that for Hobbes is the worst thing on earth and inidividual confronts the death that is worst thing for him. For Locke, liberty or freedom of individual is essential. The state of nature for him, is a state of peace, but there is no impartial umpire to judge and to execute. Thus, Individuals create the state limited with these duties by contracting each other and alienates it only their rights to judge. Hence, when government transgresses its limited authoriity, it appears for individuals the right of rebellion. In Rousseau's social contract, individual alienates himself fully to whole society. Because it is impossible to return to nature and to be free as noble savage in nature, freedom is only possible in society. For these views, Hobbes and Rousseau are accepted the theorists of sovereignity but Locke is accepted the theorist of individualism.

The state of nature for Hobbes who had witnessed the civil war in England, is a state of chaos and turmoil like that in the civil war. In that state nobody has security of life because everybody can kill everybody with force

or secret machination. Thus, individuals create Leviiathan that has absolute power by mutual covenant between them. Since, death is the worst thing in the world and the fear of death is the most powerful and most important motive to lead the way to peace. This State that deliberated by Hobbes and represented by his Leviathan is essentially a State of security. But Locke's State ise essentially a State of liberty. Though he had witnessed the civil war in England, for him individuals in the state of nature are in a state of peace but only they have no condition that they judge lawfully between them. They create the government as an impartial judge by mutual contract and obey it conditionally and limitedly in this way. The state of nature that eventually creates the Rousseau's State that is a state of peace and freedom has became an irreversible by development of civilization. Thus by the social contract all alienates all rights to all and loses natural freedom but wins the civil freedom. Therefore, in Rousseau independence replaces freedom but interestingly it is achieved only by dependence of indiviual to all.