

**TÜRKİYE VE ORTADOĞU AMME İDARESİ ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**MODERN DEVLETİN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ:  
ÖZGÜRLÜK VE DEVLET SORUNU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**

**SEVGİ SEVİL ÖZGAN MISIRCI**

**Tez Danışmanı**

**DOÇ. DR. ÖRSAN Ö. AKBULUT**

**Anakara**

**Mart-2011**

**Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Genel Müdürlüğü'ne**

Sevgi Sevil Özgan Mısırcı'ya ait “Modern Devletin Düşünsel Kökenleri: Özgürlük ve Devlet Sorunu” adlı bu tez çalışması, Tez Kurulumuz tarafından Kamu Yönetimi Bölümü'nde YÜKSEK LİSANS programı tezi olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

|                           | <b>Akademik Unvanı, Adı ve Soyadı</b> | <b>İmzası</b> |
|---------------------------|---------------------------------------|---------------|
| <b>Tez Kurulu Başkanı</b> | :.....                                | .....         |
| <b>Danışman Üye</b>       | :.....                                | .....         |
| <b>Üye</b>                | :.....                                | .....         |
| <b>Üye</b>                | :.....                                | .....         |

**Tez Sınav Tarihi :    /    / 2011**

# **TÜRKİYE VE ORTADOĞU AMME İDARESİ ENSTİTÜSÜ**

## **KAMU YÖNETİMİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

### **DOĞRULUK BEYANI**

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, bu çalışmayı, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yol ve yardıma başvurmaksızın yazdığımı, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserleri her kullanışmada alıntı yaparak yararlandığımı belirtir; bunu onurumla doğrularım.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara katlanacağımı bildiririm.

21/03/2011

Sevgi Sevil ÖZGAN MISIRCI

## İÇİNDEKİLER

|                  |   |
|------------------|---|
| İÇİNDEKİLER..... | i |
| GİRİŞ.....       | 1 |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜĞÜN KORUYUCUSU OLARAK DEVLET

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1.AKLIN ARAÇSALLAŞMASI OLARAK DOĞAL HUKUK.....                        | 17 |
| 1.2. HUGO GROTIUS'TA DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ.....                   | 19 |
| 1.2.1. Doğal Hak Olarak Mülkiyet: Özgürlüğün Tarihsizleştirilmesi       | 21 |
| 1.2.2. Sözleşmeyle Hayat Bulan Yapay Gövde: Devlet                      | 24 |
| 1.2.3. Doğal Özgürlükten Yurttaş Özgürlüğüne: Sınırlı Devlet            | 25 |
| 1.3. THOMAS HOBBS'TA DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ.....                   | 28 |
| 1.3.1. Özgürlük ile Zorunluluğun Tutarlı İlişkisi.....                  | 29 |
| 1.3.2. Bedeni Olumlayan Akıl: Doğal Özgürlük.....                       | 30 |
| 1.3.3. Özgürlükten Gelen Savaş: Doğa Durumu .....                       | 32 |
| 1.3.4. Güvensiz Özgürlükten Güvenli Özgürlüğe: Devlet .....             | 35 |
| 1.3.4. Mutlak Egemen Olarak Devlet: Ölümlü Tanrı.....                   | 36 |
| 1.3.5.Uyuğun Devlet Karşısındaki Özerkliği: Mülkiyet.....               | 39 |
| 1.3.6. Bireyin Yasalarla Sınırlanmış Özgürlüğü:Uyuksal<br>Özgürlük..... | 40 |

|                                                          |           |
|----------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1.4. JOHN LOCKE'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ</b>    | <b>42</b> |
| 1.4.1. Yetkin Bir Özgürlük Olarak Doğa Durumu .....      | 43        |
| 1.4.2. Özgürlüğün Yasayla Olan Zorunlu İlişkisi.....     | 45        |
| 1.4.3. Mülkiyetin Uzamındaki Özgürlük.....               | 47        |
| 1.4.4. Doğal Özgürlükten Toplumsal Özgürlüğe Geçiş ..... | 49        |
| Değerlendirme .....                                      | 51        |

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **ÖZGÜRLÜĞÜN GERÇEKLEŞTİRİCİSİ OLARAK DEVLET**

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>2.1. SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ.....</b>           | <b>58</b> |
| 2.1.1. Varlığın Özü Olarak Zorunluluk:Zorunluluğun Halleri.....   | 61        |
| 2.1.2. Zorunlu Neden Olarak Özgürlük: Tanrı ya da Doğa.....       | 62        |
| 2.1.3. Zorunluluğun Bilinci Olarak Özgürlük: İnsan.....           | 65        |
| 2.1.4. Arzuyu Olumlayan İrade: Özgür Olmayan Neden.....           | 67        |
| 2.1.5. Toplumsallığın Zorunluluğu: Doğal Hakkın Değillenmesi..... | 70        |
| 2.1.6. Parçanın Bütünle Zorunlu İlişkisi: Devlet.....             | 72        |
| 2.1.7. Kamusal Emrin Özgürleştirdiği İnsan.....                   | 76        |
| <b>2.2.MODERN DOĞAL HUKUKUN ELEŞTİRİSİ VE HEGEL.....</b>          | <b>77</b> |
| <b>2.3.HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ.....</b>              | <b>80</b> |
| 2.3.1. Özgürlük İle Zorunluluğun Diyalektik Birliği: İde .....    | 83        |

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.3.2. Özgürlükle Belirlenmiş Tin.....                               | 85  |
| 2.3.3. İdenin Özgürlüğünü Gerçekleştirirken Kullandığı Araçlar ..... | 86  |
| 2.3.3.1. Tinin Genel Belirlenimi: İhtiyaç.....                       | 86  |
| 2.3.3.2. Tinin Özel Bir Ben Olarak Kendini Gerçekleştirme:           |     |
| İrade .....                                                          | 88  |
| 2.3.4. Özgürlüğün Zorunlu Yürüyüşünde Tinsel Tabaka.....             | 90  |
| 2.3.4.1. Özgürlüğün Somutlaşma Süreci: Objektif Tin .....            | 92  |
| 2.3.4.1.1. Özel İradenin Soyut Özgürlüğü.....                        | 92  |
| 2.3.4.1.2. Kavramsal İradeyle Özel İradenin Birliği: Somut           |     |
| Özgürlük.....                                                        | 97  |
| 2.3.4.1.2.1. Objektif Ahlaki Tinin Doğal Aşaması: Aile.....          | 100 |
| 2.3.4.1.2.2. Objektif Ahlaki Tinin Doğal Olmayan Aşaması: Sivil      |     |
| Toplum .....                                                         | 101 |
| 2.3.4.1.2.3. Somut Özgürlüğün Fiil Halindeki Realitesi: Devlet ..... | 107 |
| Değerlendirme                                                        | 110 |
| SONUÇ                                                                | 112 |
| KAYNAKÇA                                                             | 121 |
| ÖZET                                                                 | 127 |
| ABSTRACT.                                                            | 128 |
| ÖZGEÇMİŞ                                                             | 129 |

## GİRİŞ

Özgürlük kavramı pek çok alanın ortak konusu olmasına rağmen temelde felsefenin bir konusu olarak görülür. Felsefe ise özgürlüğe ahlak felsefesi üzerinden, ahlakın olabilirliğini sağlayan bir kavram olarak yaklaşır.<sup>1</sup> Ahlak felsefesi açısından özgürlük, kimi zaman insan türüne özgü yapısal bir özellik olarak<sup>2</sup> kimi zaman iki kişi arasında geçen etik bir mesele olarak kavranır. Her iki eğilimin durmuş olduğu ortak nokta ise özgürlük kavramını, siyasal ve toplumsal boyutların dışında ele almasıdır. Oysaki özgürlük kavramının bunlara ek olarak toplumsal ve siyasal boyutları vardır.<sup>3</sup> Yalnız bu boyutları görmek için öncelikle, modern zamanlara gelinceye kadar, özgürlük kavramının tarihsel süreç içindeki gelişimine, siyasetle ve toplumsal alanla ilişkisi üzerinden kısaca değinmek gerekir.

Yazına baktığımızda bu ilişkiye değinen kişilerden biri Hegeldir. Hegel'e göre özgürlük kavramına bakmak, insanlık tarihine bakmaktır. İnsanlık tarihini Hegel, insanın özgürlük bilincinin gelişiminin tarihi olarak algılar ve özgürlük bilincinin ilk olarak Eski Yunan'da ortaya çıktığını söyler. Hegel'e göre özgürlük bilinci her ne kadar Eski Yunan'da ortaya çıkmış olsa da tam olarak gelişmemiştir. Hegel'de insanın özgür olduğuna dair bilincinin gelişmesinde en önemli aşama, insanın kendi iradesinin bilincine varmasıdır ki, Hegel'e göre bu keşif, Eski Yunan'ın köleci bir düzen üzerine inşa edilmesi yüzünden geç ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Eski Yunan'da özgürlük, insanların doğuştan eşit olmadığı, yaratılış bakımından kimi insanın özgür kiminin ise özgür olmayarak dünyaya geldiği düşüncesi üzerine kurulmuştur. Hegel'e göre bu bakış, Helenistik

---

<sup>1</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2009, s. 145; Doğan Özlem, *Etik- Ahlak Felsefesi*-, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 36.

<sup>2</sup> Tür olarak insanın özgürlüğüne (Antropolojik Özgürlük) dair ayrıntılı bilgi için bkz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 15-16.

<sup>3</sup> İoanna Kuçuradi yapılan özgürlük tariflerinden yola çıkarak, bu tarifleri üç sınıfa ayırır: Bunlardan ilki “antropolojik özgürlük”tür. Antropolojik özgürlük, insanın ayırıcı özelliğini özgürlükte görür. Antropolojik özgürlük, insanda bir olanak olarak vardır ve bu özgürlük, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkar. İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Şiir Tiyatro Yayınları, Ankara, 1980, s. 53. Kuçuradi'ye göre diğer bir özgürlük ise, birincinin gerçekleşme imkânı olan ve gerçek bireyleri varsayan “etik özgürlük”tür. Etik özgürlük, bireylerin bilgisinden hareketle, insanın değerini koruyucu eylemlerinde ortaya çıkar. a.g.e., s. 54. Fakat ikisinin de gerçekleşmesi Kuçuradi açısından başka türden bir özgürlüğü gerektirir. Bu özgürlük, politik eylemleri de kapsayan “toplumsal özgürlük”tür. Kuçuradi “toplumsal özgürlük” deyince, bir ülkenin insanların özgür kalmasını sağlayacak, insanların özgürlük potansiyelini harekete geçirecek olan toplumsal ilişkileri düzenleyen ilkeleri anlar. a.g.e., s. 55.

felsefede yıkılmış; özgürlük insanın yaratılış bakımından eşit olduğu anlayışının yerleşmesiyle birlikte, daha çok iradeyle olan ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Böylece özgürlük, bir kısım insanın özgürlüğünden genel olarak insanın özgürlüğü meselesine dönüşmüştür.<sup>4</sup>

Çağdaş yazına baktığımızda ise kimi yazarların özgürlük kavramına Hegel gibi tarihsel gerçeklikle olan ilişkisi üzerinden yaklaştıklarını görürüz. Örneğin, Ellen Meiksins Wood'un, özgürlük (eleutheria) kavramının ilk ortaya çıkışı ile ilgili saptaması bizi doğrudan Hegel'e götürür. Bu açıdan Wood aynen Hegel'de olduğu gibi özgürlük kavramının Eski Yunan'a özgü olduğunu, bu kavrama Ortadoğu uygarlıklarında rastlanmadığını öne sürer.<sup>5</sup> Özgürlük, Eski Yunan'da köleliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmış; köle olmayan Yunan yurttaşları vurgulamak için kullanılmıştır. Buna göre özgürlük, hem bir insan için hem de devlet için zorunlu olarak başkası için çalışmaktan özgür olmak anlamına gelir.<sup>6</sup>

Benzer bir yaklaşımı, Vehbi Hacı Kadiroğlu'nda buluruz. Kadiroğlu, özgürlüğün köleliğin karşıtı olarak ortaya çıktığını söyler. O'na göre çiftçilik ve hayvancılık öncesi dönemde, savaşta ele geçirilen insanın doyurulması bir külfet olduğu için insan köle olarak tutulmazdı. Ne zaman ekip biçme başlamıştır, o

---

<sup>4</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 64.

Hatta Hegel'e göre Platon ve Aristoteles'te özgürlüğün iradeyle olan ilişkisini tam olarak görememişlerdir.

<sup>5</sup> Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, (Çev. Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul, 2008, s. 41.

<sup>6</sup> a.g.e., s. 43.

E. Meiksins Wood, bu saptamayı Aristoteles'in özgürlük kavramına vermiş olduğu içerikten yola çıkarak yapmış gibidir. Çünkü Aristoteles'te özgürlük, köleliğin karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu anlamda Aristoteles köleliği, doğal kölelik ve uylasmsal kölelik olarak ikiye ayırır. Aristoteles doğal köleliği, akıl ve beden ikiliği üzerinden kurar. O'na göre, insanın zihniyle bedeni, hayvanın zihniyle bedeni arasındaki fark kadar ise, o insan doğadan köledir. Doğadan köle olan insanların işleri, bedenlerini kullanmaktan ibarettir ve akıl sadece bir anlama yetisi olarak bulunur; yani akıl edilgen bir haldedir. Aristoteles'in yukarıda değindiğimiz ayrımında kritik olan, bu farkın çevresel faktörlerden değil, doğadan gelmesidir. Aristoteles'e göre doğa, özgür insanlarla kölelerin bedenlerini ayrı yaratmayı amaçlamıştır. Yaratılış bakımından etkin akla sahip olmayan, bu yüzden erdemden yoksun olan, işini sadece bedensel marifetleri üzerinden kuran insan, bir savaş sonucunda köle olmasa bile, her yerde köle olan insandır. Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 14-15. Aslında Aristoteles'in "köle" ile "kölelik" ayrımından hareketle diyebiliriz ki, Aristoteles'te kölelik, biçimsel, hukuksal manada köleliği aşan bir duruma, aklın etkin kullanılmaması durumuna karşılık gelir. Her ne kadar Aristoteles böyle bir ayrıma gitse bile, köleliği aklın doğadan gelen bir zorunluluk sonucu etkin kullanılmamasına bağladığı için, bu türden bir akıl yürütme aslında, köleliği daha bilgisel bir zemin içinde meşrulaştırmaktan öte bir anlam ifade etmez. Aristoteles'te köleliğin karşıtı olan özgürlük kavramına baktığımızda ise, elbette ki özgür kişi bir sonuç olarak akla, sadece akıl yürütme yetisinden pay alacak kadar sahip olan değil; aynı zamanda etkin bir biçimde kullanabilen kişidir. Böyle bir kişi bizi, Aristoteles'in yurttaşına götürür. Aristoteles'te yurttaş, akıllı etkin kullanma vasfına doğuştan sahip, aynı zamanda yönetme ve yönetilme becerisini geliştirecek zamanı olan, özgür kişidir. Bu anlamda Aristoteles'te özgürlük, Wood'un ileri sürdüğü gibi, aşağılık olarak kabul edilen bedensel işlerden kurtulmadır. a.g.e., s. 76- 77. Dolayısıyla Aristoteles'te özgür kişi, poliste yaşayan, belli bir mülkiyeti olan, bu oranda da bedensel işlerden azade olup, zamanını bilgi ve beceri geliştirmekte kullanan, yeterli bilgisiyle siyasal yaşama katılan, belli bir sınıfa mensup kişileri ifade eder. Bir anlamda özgürlük, üst sınıftan insanların yönetme ve yönetilme yeterliliği olarak anlaşılır. a.g.e., s. 119-120.

zaman savaş esirleri köle olarak tutulmaya başlamış, böylece özgürlük kavramı paralel bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup>

Özgürlük sorunu üzerine düşünen bir başka isim ise Orhan Hançerlioğlu'dur. Ona göre insanlar özgürlüğü, öncelikle eşit olmak anlamında düşünmüşlerdir. Bu anlamda özgür insan, başkalarına bağlı bulunmadan yaşayan, yani başkalarıyla haklar bakımında eşit olan insandır. Özgürlük ise, başkalarının istediğini değil, kendi istediğini yapabilmek anlamıyla kullanılmış ve siyasal, toplumsal bir anlama göndermede bulunmuştur. Ayrıca Hançerlioğlu'na göre özgürlük kavramının git gide siyasal anlam içeriği genişlemiş, özgürlük kavramı, devlet ile insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir kavrama dönüşmüştür.<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi özgürlük kavramının başlangıçta edinmiş olduğu anlam içeriğine yön veren gelişme, İlkçağ'a özgü olan, insanın doğuştan eşit olmadığı, kiminin köle, kiminin ise efendi olarak yaratıldığına inanan ve bu inanç temelinde meşrulaştırılan köleci sistemdir. Hançerlioğlu'nun dediği gibi, insanlık önce eşitliğini yitirerek köleleşmiş, sonrasında ise köleliğinin bilincine vararak yitirmiş olduğu özgürlüğünü yeniden kazanmaya çalışmıştır.<sup>9</sup> Bu çabanın bir sonucudur ki, Sofistlerle başlayan süreçte ve özellikle Helenistik felsefeyle birlikte yayılmaya başlayan doğal eşitlik düşüncesi özgürlüğü, insanın diğer bir insanla olan bağımlılık ilişkisi ekseninde değil, doğa ve doğanın içindeki insanın durumu ekseninde tartışmaya başlamış; böylece özgürlük bir kısım insanın özgürlüğünden genel olarak insanın özgürlüğü sorununa dönüşmüştür.

Demokrasinin getirmiş olduğu özgürlük anlayışını, dizginlenemeyen doğal isteklerin bir yansıması olarak gören ve eleştiren, asıl özgürlüğün ise akla uygun davranmaktan geçtiğini söyleyen Platon ile Aristoteles düşüncesinin<sup>10</sup> aksine

<sup>7</sup> Vehbi Hacı Kadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 36.

<sup>8</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1966, s.53-54.

<sup>9</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>10</sup> Platon'un özgürlük anlayışına, demokrasiyi irdelerken ulaşırız. Platon bir yandan demokrasinin, içini eşitliğin doldurduğu özgürlük anlayışını eleştirirken, diğer yandan da gerçek özgürlüğün, kitlelerin anladığı anlamda bir özgürlük olmadığını ifade eder. Buna göre Platon, demokraside herkesin özgür olduğunu, yurttaşların serbest konuşup, dilediklerini yaptığını söyler. Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 241. Platon'a göre, demokrasinin özgürlük anlayışı, aklı kapı dışarı eden, insanın canı ne isterse onu yaptığı bir özgürlük anlayışıdır. a.g.e., s. 246. Platon için böyle bir özgürlük, zorbuyanata yaratacağı için, demokrasinin sonunu da getirebilecek bir özgürlük anlayışıdır. Platon'un karşı çıktığı özgürlük anlayışının temelinde eşitlik talebi yatar ve haklar bakımından eşit olduğu düşüncesi, onun ifadesiyle söylersek, canımızın her istediğini yapmaya özgür olduğumuz fikrini getirir.

insanın özgürlüğünü doğanın içinde gören ve insanı doğal olarak özgür<sup>11</sup> ve eşit sayan Sofist düşünce<sup>12</sup> aynı zamanda kendi içinde, köleliği eleştiren eğilimleri de beslemiştir.<sup>13</sup> Tanrının hiç kimseyi köle yaratmadığı düşüncesi, bütün Sofistlere genellenemez, hatta açıkça kölelik kurumuna saldıran tek Sofist, ikinci kuşak Sofistlerden Alkidamas'tır.<sup>14</sup> Yine de, Sofist düşüncenin özünü oluşturan insanın doğadan özgür ve eşit olduğu fikri, geleneksel aristokratik yapının eleştirilmesine aynı zamanda demokrasi fikrinin gelişmesine katkı sağlamıştır.<sup>15</sup> Böylece doğayı aklın karşısına koymayıp, doğayı insanın temel yapısı olarak gören görüş kendini Helenistik felsefede sürdürmüştür. Özgürlük ise, üstün güç olan efendi ve zayıf bir irade olan köle diyalektiğinden, üstün güç olan doğa ve insanın iradesi diyalektiğine dönüşmüş; Sofist düşünceyle birlikte doğmaya başlayan birey kavramı ve doğadan herkesin eşit olduğu düşüncesi, Helenistik felsefeyi belirleyen temel kavramlar olmuştur. Ağaoğulları'na göre, birey kavramının ve doğadan herkesin eşit olduğu düşüncesinin Helenistik felsefe için belirleyici kavramlar olmasının gerisinde, III. Aleksandros'un Yunanistan'ı egemenliği altına almasıyla birlikte ortaya çıkan siyasal ve sosyal değişimler vardır. Aleksandros'un Asya seferleri sonucunda, içine kapalı olan polisin dışa açılması, başka halkları ve medeniyetleri tanınması, Yunanlılar'ın barbarlardan üstün olduğu anlayışının yıkılmasına, yerine insanların her yerde doğa bakımından benzer özelliklere sahip olduğu anlayışının yerleşmesine sebep olmuştur.<sup>16</sup> Ayrıca III. Aleksandros'un Yunanistan'ı egemenliği altına almasıyla, Yunan toplumu için aile ve bireyden önce gelen polisin<sup>17</sup> yerini alan merkezîyetçi yapı, siyasetin gündelik yaşamdan uzaklaşmasına sebep olmuş; böylece Yunanlı kendini yurttaşlık bağlarından soyutlanmış, yapayalnız bir birey olarak hissetmeye başlamıştır.<sup>18</sup> Ağaoğulları'nın söz ettiği gelişmeler sonucunda ortaya çıkan

---

Dolayısıyla Platon'un karşı çıktığı bu tip bir özgürlük anlayışı, içini eşitliğin doldurduğu bir özgürlük anlayışıdır. Olumladığı özgürlük anlayışı ise, insanların doğadan eşit olduğu anlayışı üzerine kurulmaz. Zaten Platon'a göre, insanların eşit olması imkânsızdır. Eşitlik insanın doğasına uygun değildir. O'na göre herkesin eşit olduğu fikriyle beslenen özgürlük, doğa bakımından eşit olmayan ve eşit isteklere sahip olmayan insanların, canının istediğini yapmak anlayışını beraberinde getirir ki, bu anlayış aynı zamanda rejimin de sonunu getirir. Anlaşılan odur ki, Platon'da özgürlük, insanın canı ne istiyorsa onu yapması değil, canı istemese bile aklın doğrularına göre eylemesidir. a.g.e., s. 247, 248.

<sup>11</sup> E. M. Wood, 2008, s. 64.

<sup>12</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s. 94.

<sup>13</sup> Walter Kranz, *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur) Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 201.

<sup>14</sup> M. A. Ağaoğulları, 1994, a.g.e., s. 100.

<sup>15</sup> a.g.e., s. 82.

<sup>16</sup> a.g.e., s. 388.

<sup>17</sup> Aristoteles, 2008, s. 10.

<sup>18</sup> M. A. Ağaoğulları, 1994, a.g.e., s. 390.

gereksinimler, hem yurttaş kimliğinden soyutlanmış bireyi hem de evrensel insanlık düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu durum aynı zamanda, birey kavramı ve evrensel insan kavramı temeli üzerinden yükselen Helenistik felsefeyi doğurmuştur.

Birey ve evrensel insan tasarımı üzerinden şekillenen Helenistik felsefe, pek çok akımı kapsamakla birlikte, Helenistik felsefe deyince aklımıza, Epiküros ve Stoa felsefeleri gelir. Her iki akımın özgürlük görüşleri temelde farklı olsa da, ortak özellikleri, özgürlüğü köleliğin karşıtı olarak düşünmemeleri ve genel olarak özgürlüğü insanın iradesiyle ilişkisi içinde düşünmeleridir. Bu noktadan itibaren, insan için özgürlüğün önünde duran engel bir başka insan değil, doğa olarak düşünülmüş; özgürlük görüşleri de, doğanın zorunluluğu karşısında insanın tavrı üstüne kurulmuştur. Epiküroscu ve Stoacı özgürlük anlayışlarının önemi ise, her iki özgürlük anlayışının modern zamanlara kendini taşıması; modern özgürlük anlayışlarının oluşmasında temel olan fikirler olmasıdır.<sup>19</sup>

Özgürlüğü eşitlik üzerinden değil, insanın iradesi üzerinden kuran Stoa öğretisi de Epiküros öğretisi de insana her daim eşlik eden doğal bir zorunluluktan hareket eder. Hareket noktaları ortak olsa da, Epiküroscular özgürlüğü, zorunluluğa rağmen, insanın zorunluluğun dışına çıkabilen eylemlerinde görürken;<sup>20</sup> Stoa felsefesi özgürlüğü, insanın zorunluluğunun bilincinde olup, özgürlüğünü zorunluluğa göre istemede görür.<sup>21</sup>

Ortaçağ'a gelindiğinde ise, insanın eşitliği meselesi, tanrı nezdinde insanın eşit olduğu görüşüyle Hristiyan öğretilerde sürmüştür. Yalnız Hristiyan öğretisi, her ne kadar insanların eşit olduğunu, köle olarak yaratılmadığını söylese de, içinde

---

<sup>19</sup> Cassirer Stoacı öğretinin 16. ve 17.yüzyıllar'da "doğal haklar öğretisi"yle birlikte yeniden canlandığını dile getirir.16. ve 17. yüzyıl'da "doğal haklar öğretisi" artık Stoa felsefesinde olduğu gibi sadece etiksel bir öğreti değil, siyasal eylemin ana kaynağıdır. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 354. Doğal hukuk öğretisini, özellikle doğal haklar ve özgürlük görüşünü sadece Stoa öğretisiyle ilişkilendiremeyiz, modern özgürlük görüşlerini anlamak için Epiküros öğretisini de işin içine sokmamız gerekir. Çünkü modern doğal hukukun özgürlük anlayışı daha çok Epiküroscu anlayışa benzerken; Spinoza ve Hegel'in özgürlük anlayışı Stoacı özgürlük anlayışına benzer.

<sup>20</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 99.

<sup>21</sup> Eskiden bir köle olan Epiktetos, "özgürlük olayların senin hoşuna gittiği gibi gelmesinde değil, ama olduğu gibi gelmesindedir." Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, (Çev. Burhan Toprak), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, (Tarih yok), s. 59. diyerek, insanın istemelerinin karşısına doğal zorunluluğu koyar; özgürlük ise doğanın koymuş olduğu sınıra göre istemelerde ortaya çıkar. Epiktetos'a göre, bu tip istemelerin olduğu yerde delilik değil akıl vardır.Bkz. a.g.e., s. 58.

gelişmiş olduğu toplumsal kurumları hiçbir zaman karşısına almayan tavrıyla<sup>22</sup> köleliğe açık bir cephe almamıştır. Hristiyan teolojide kölelik, ya insanların günahlarının bir sonucu olarak görülmüş<sup>23</sup> ya da Aquinas'ta olduğu gibi, kimi insanlar kendini yönetme becerisine sahip olmadığı için bir başkasının yönetimi altında olması onun çıkarına olacağı öne sürülerek savunulmuştur.<sup>24</sup> Ayrıca, Helenistik felsefede aşılmaya çalışılan akıl ve beden karşıtlığı, Hristiyan teolojide yeniden belirmeye başlamıştır. Nasıl ki Platon ve Aristoteles düşüncesinde akla beden karşısında bir öncelik veriliyorsa, Hristiyan teoloji de akli bedenden üstün tutmuştur. Beden, cennette tanrının sözünü dinlemeyip, şeytana uyan insanı günahından dolayı cezalandırmanın bir simgesi olarak görülürken; akıl, her türlü günahın sebebi olan bedenin kışkırtıcılığından insanı kurtaracak olan, tanrısal bir armağan olarak görülmüştür. Özgürlük meselesi ise, iradeyle olan ilişki içinde ele alınmış ve günahı gerekçelendirmek için insanın özgür olduğu savunulmuştur.<sup>25</sup>

Modern zamanlara geldiğimizde ise insanın özgür ve eşit olduğu görüşü çok yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Artık 16. ve 17. yüzyılda özgürlük, zorunlulukla ve zorunluluğa rağmen insanın kendini gerçekleştirme çabası olan iradeyle ilişkili olarak düşünülmüştür. Ancak modern zamanlarda özgürlük kavramı irade tartışmaları ekseninde yapılsa bile, bu yönelimin gerisinde Helenistik felsefede olduğu gibi etik nedenler değil, siyasal nedenler vardır. Bu neden ise modern devletle birlikte ortaya çıkan meşruiyet sorunudur.<sup>26</sup> Çünkü modern dönemde artık siyasetin aktörleri değişmiştir. Feodal dönemde birden çok parçaya bölünmüş iktidar yapısı yerini, siyasal birliğin kurucusu olarak ortaya çıkan tek bir hükümdara bırakmıştır. Hükümdarın önündeki en büyük sorun, egemenliğini halka mı yoksa soylulara mı dayandıracağı sorunudur. Modern zamanlarda hükümdar tarafını, onunla kendini eşit sayan, yönetime talip olan soylulardan yana değil, çoğunluk olan ve siyasal yönetimden pay istemeyen halktan yana koymuştur.<sup>27</sup> Her ne kadar kısa bir süreliğine istemese de halk,

<sup>22</sup> Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 33.

<sup>23</sup> Niyazi Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1977, s. 35.

<sup>24</sup> Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s. 113.

<sup>25</sup> V. Hacı Kadiroğlu, 2000, s. 30.

<sup>26</sup> Meşruiyeti devlete niçin itaat edilmesini gösteren ahlaki argüman olarak tanımlayan Neşet Toki'ye göre, meşruiyet krizleri bir anlamda değişim buhranlarıdır ve köklerini daha çok modern toplumun temellerinde aramak gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Neşet Toki, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte yayınları, Ankara, 2003, s. 52-53.

<sup>27</sup> Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınevi, Ankara, 2005, s. 55.

zamanla yönetimden pay isteyecek, böylece modern dönemde ilk Machiavelli tarafından ortaya konulan ve oldukça pragmatik bir içerikle savunulan halkın rızası anlayışı<sup>28</sup> ileriki süreçler açısından oldukça önemli bir sorun olacaktır.

Modern devlet düşüncesi içinde vazgeçilmez bir unsura dönüşen rıza<sup>29</sup>, beraberinde özgürlük kavramını da modern devlet açısından önemli hale getirmiştir. Özgürlüğün rızayla birlikte modern insan için önemli hale gelmesi, hatta Taylor’a göre merkezi bir hak olarak belirmesinin gerisinde, rızanın özgür bir iradeye dayanması gerektiği düşüncesi vardır. Bu düşüncenin felsefi karşılığı 16. ve 17. yüzyılda, “toplumsal sözleşme” dir.<sup>30</sup> Toplumsal sözleşme düşüncesi içinde ise özgürlük, rıza göstermeyi ya da göstermemeyi ifade eden temel bir forma dönüşür.<sup>31</sup> Bu durumu Locke şu şekilde ifade eder:

*“...herhangi bir siyasal toplumu başlatan ve fiilen kuran şey, bu tür bir toplumda birleşme ve bütünleşme konusunda bir çoğunluğu oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki özgür insanın onayından başka bir şey değildir. Dünyada meşru herhangi bir hükümetin başlamasına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur.”*<sup>32</sup>

Dolayısıyla özgürlük kavramı, meşruiyetini rızadan alan modern devlet düşüncesi açısından oldukça önemli bir kavramdır. Rızanın olabilirliği, irade tartışmaları ekseninde şekillenen özgürlük kavramına bağlanır. Taylor’un dediği gibi 17. yüzyılda bunun karşılığı, modern doğal hukukun sözleşmecî devlet kuramıdır. Sözleşmecî devlet kuramlarına göre siyasal toplum, insanlar doğal durumda özgür oldukları için, özgür iradeleriyle rıza göstererek oluşur.<sup>33</sup> Şimdi bu özgürlük görüşüne kısaca değinirsek:

---

<sup>28</sup> C. B. Akal, 2005, s. 56.

<sup>29</sup> Vahap Çoşkun, *Ulus- Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s.155. ve C.Uslu, 2009, s. 119.

<sup>30</sup> Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çev. Hamide Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 29.

<sup>31</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 176.

<sup>32</sup> John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 83-84.

<sup>33</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları ve Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, *Kral Devletten Ulus Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s. 195.

Modern doğal hukuka göre insanın özgürlüğünü sınırlayan doğa değil, başka bir insandır. Yani bu öğretiyeye göre özgürlük dış engellerin yokluğudur ve bu öğretilerde insanın doğal yanı dış değil içtir. Modern doğal hukuka göre insanın doğadan gelen eğilimleri, hırsları, tutkuları insana dışarıdan gelen bir dayatma değil, insanın bütünlüğüne ait, hatta insanın toplumsal yaşamının gelişmesi için kullanılabilecek faydalı bir şeydir. İnsanı idealleştirmek yerine, onun doğasını olduğu gibi ele alan modern doğal hukuk öğretisine göre, insan doğadan özgürdür. Özgürlük ise modern doğal hukuk öğretisinde, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki değerle karşımıza çıkar. Bunlara yakından bakarsak diyebiliriz ki, doğal haldeki özgürlük çatışmaya yol açtığı için bu olumsuz anlamda bir özgürlüktür. Fakat aynı özgürlük, insanların bir araya gelip, rızalarıyla devleti oluşturmalarını sağladığı için aynı zamanda olumludur. Özgürlüğün burada olumlu bir manada karşımıza çıkmasını sağlayan, özgür iradeyle yapılan sözleşmenin rızayı sağlaması yani devleti meşrulaştırmasıdır. Devlet ise, doğal haldeki sınırsız özgürlükten, birtakım temel özgürlüklerin korunması adına bir vazgeçiştir. Böylece devlet ve özgürlük ilişkisinde devlete düşen, doğal haldeki birtakım özgürlükleri ortadan kaldırması, birtakım özgürlükleri ise korumasıdır. Bu anlamda ortaya çıkan devlet “özgürlüğü koruyan” devlettir. Bu görüşün tipik temsilcileri arasında, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean- Jacques Rousseau’yu sayabiliriz.<sup>34</sup>

Görülüyor ki İlkçağ’da olsun Ortaçağ’da olsun özgürlüğün, hep siyasal ve toplumsal bir içeriği vardır; ama devletle olan ilişkisi henüz bu çağlarda kurulmamıştır. Bu ilişki, modern zamanların başlarında, tamamen modern devlete özgü koşullarla ortaya çıkan meşruiyet sorunun bir sonucu olarak kurulmuş ve bu

---

<sup>34</sup> Gülnür Savran J. J. Rousseau’nun siyasal düşünce tarihi içindeki yerine ilişkin tartışmalarda, kimi J. J. Rousseau yorumcuları tarafından Rousseau, toplumun oluşmasına kaynaklık eden sözleşmeyi tek olarak düşünmesi ve kuramında güçler ayrılığı ilkesine yer vermemesi yüzünden Hegelyen devlet anlayışının öncülerinden kabul edildiğini; kiminin ise liberal devlet anlayışı içinde değerlendirdiğini söyler. Gülnür Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi-Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 19. Çalışmamız açısından ise Rousseau liberal gelenek içinde değerlendirilir. Bunun birkaç nedeni vardır. Kısaca bu nedenlere değinirsek: Rousseau, insanı, doğuştan özgür sayar. Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 4. J. J. Rousseau’ya göre özgürlük ise, insanın kendini korumaya yönelik araçlar üzerindeki iradesiyle ortaya çıkar. a.g.e., s. 5. Ayrıca diğer modern doğal hukukçular gibi, en temel yasanın insanın kendi varlığını sürdürmek çabası olduğunu söyler ve bunu sağlayacak her aracı da Rousseau doğal hak kategorisine yükseltir. a.g.e., s. 19. Rousseau’nun özgürlük ve devlet ilişkisine yaklaşımı da diğer modern doğal hukukçulardan farklı değildir. Rousseau toplum olmayı özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlığın sonucu olarak görür ve insanların aynı çıkarlardan yola çıkarak toplum olduğunu söyler. a.g.e., s. 23. Rousseau’da devlet, diğer modern hukukçularda olduğu gibi sözleşmenin bir ürünüdür ve sözleşmenin amacı, sözleşmeyi yapanları korumasıdır. a.g.e., s.32. Dolayısıyla Rousseau’da insanın doğa durumunda sahip olduğu belirsiz haklar, devletle birlikte güvence altına alınır; böylece birey doğal özgürlüğünden feragat edip toplumsal özgürlük alanına girer. a.g.e., s. 18. Yalnız çalışmamızda Rousseau görüşleri açısından özgürlüğü koruyan devlet düşüncesi içinde yer alsa da, çalışmamızda tekrara düşmemek için Rousseau’ya yer vermedik.

ilişkinin sonucu olarak da “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışı ortaya çıkmıştır. Yalnız bu anlayış 17. yüzyıldan başlayarak eleştirilmeye başlanmış, 19. yüzyıla gelindiğinde ise yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmanın varsayımı ise, “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışına karşın, modern devlet düşüncesi içinde, doğal hukukun özgürlük anlayışıyla hesaplaşılarak, doğal hukukçuların özgürlük anlayışında olduğu gibi, etik içerikten ziyade, siyasal bir içeriğe sahip farklı bir özgürlük ve devlet anlayışına varıldığıdır. Varsayımıza göre bu anlayışta insanlar, doğal olarak özgür değildir. Ayrıca özgürlüğü koruyan devlet anlayışından farklı olarak özgürlük, insanın varolması için gerekli olan zorunlulukları ya da hakkı gerçekleştirme serbestliği olarak tanımlanmaz. Doğal hukuk gibi bir zorunluluktan hareket eder; fakat iç ve dış zorunluluk ayırımına girmez, ama yine de doğadan gelen istekler bu anlayışta, insanın önündeki engellerdir. Haktan ziyade ihtiyaç kavramını vurgulayarak, insanın ihtiyaçlarını ferdi değil insanlarla bir dayanışma içinde gerçekleştireceğini söyler. Buna bağlı olarak da özgürlüğü, insanın zorunluluğunun bilincine varması olarak tanımlar. Bu görüşe göre insan akıl sayesinde zorunluluğunun bilincine varır ve doğanın insan önüne koyduğu engeller de, ancak akılla ve aklın buyurduğu kurumlarla aşılar. Aklın buyurduğu kurum devlettir. Bu anlamda özgürlük karşısında devlet, modern doğal hukuktan farklı olarak özgürlüğü koruyan değil, “özgürlüğü gerçekleştiren”dir. Bu anlayışın en tipik temsilcisi George Wilhelm Friedrich Hegel’dir.

İkinci varsayımımız ise, bu görüşün en tipik temsilcisi “amaçsal devlet” kuramıyla Hegel olmasına karşılık, bir başka temsilcisi her ne kadar yazında bir sözleşmeci olarak kabul edilse de Benedictus Spinoza’dır. Çünkü Benedictus Spinoza, daha sonra ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz üzere, hem metafiziğiyle hem de siyaset felsefesine temel olan doğal hak kavramıyla, sözleşmeye verdiği içerikle ve aynı zamanda özgürlük görüşüyle tipik sözleşmecilerden oldukça farklı bir yerde durur. Hatta bu duruşuyla Benedictus Spinoza, 19. yüzyılda doğal hukukun bir eleştirisi olarak ortaya çıkan George Wilhelm Friedrich Hegel’in amaçsal devlet kuramına yol açmıştır.

Çalışmamızın amacı ise modern devletle, özgürlük kavramının nasıl yana geldiğini göstermek ve bu ilişkide ortaya çıkan düşünsel eğilimleri tespit etmektir. Bu yüzden çalışmamız boyunca geliştirdiğimiz temel inceleme yöntemimiz, ele aldığımız filozofların düşünsel analizidir. Yalnız kimi zaman sorularımıza filozofların kendi soyutlamaları cevap vermediğinde yardımımıza çağıracağımız diğer bir inceleme yöntemi, tarihsel ve toplumsal çözümleme olacaktır. Böylece her iki inceleme yöntemini kullanarak özgürlük kavramını, kendi tarihsel gelişimi içinde anlayıp, devletle olan ilişkisini daha rahat kurabileceğiz.

Bu çalışma iki bölümden oluşuyor: İlk bölüm “özgürlüğü koruyan devlet” başlığı altında ele alınacaktır. Birinci bölümde, “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışına yer vermemizin sebebi, irade üzerinden yapılan özgürlük tartışmalarının gerisinde olan nedeni, bu nedenin taşıyıcısı olan eğilim üzerinden takip etmektir. Ayrıca varsayımımızda dile getirdiğimiz üzere, “özgürlüğü gerçekleştiren devlet” anlayışının, öncelikle “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışının temel kavramlarından hareketle, bu kavramları tartışarak, eleştirerek ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yüzden “özgürlüğü gerçekleştiren devlet” anlayışının özgünlüğünü görmek açısından, “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışına yer vermek gerekir. Ayrıca Benedictus Spinoza yazında bir sözleşmecî olarak kabul edilse de, bu çalışmada Benedictus Spinoza’nın temel kavramlarıyla ve özgürlük görüşüyle modern doğal hukukçulardan farklı olduğu öne sürülmektedir. Farklılığın ortaya konulabilmesi için doğal hukuk açısından önemli kavramlaştırmaları yapan filozoflara yer verilmesi gerekmektedir. Bu açıdan çalışmanın ilk bölümünde, Hugo Grotius, Thomas Hobbes ve John Locke’un görüşlerine yer verilecektir.

İlk bölümde öncelikle görüşlerine yer verilecek filozof Hugo Grotius olacaktır. Çünkü akıl ve doğa zıtlığına dayanan klasik doğal hukukun aksine Hugo Grotius, akıl ve doğa kavramlarına verdiği içerikle bu zıtlığı aşmakta, modern devletle doğrudan ilişkilendirebileceğimiz özgürlük kavramının siyasal içeriğinin oluşmasını sağlayan, daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğimiz, araçsal aklın oluşmasına kaynaklık etmektedir. Ayrıca Hugo Grotius, ihtiyaçtan önce

hakları vurgulamasıyla, devleti insanların özgür rızasıyla, sözleşme yaparak oluşturduğu yapma bir kurum olarak ifade etmesiyle ve özellikle özgürlük ile mülkiyet arasındaki kurmuş olduğu ilişkiyle bir ilk kaynak olma özelliği göstermektedir. Böylece bu özellik Hugo Grotius'a, modern devletle ilişkilendirebileceğimiz özgürlük anlayışlarından biri olan, özgürlüğü koruyan devlet anlayışının ortaya çıkmasında öncü bir rol vermektedir. Ancak Hugo Grotius, doğal hak, sözleşme ve mülkiyetle ilişkilendirilmiş bir özgürlük görüşüne yer verip soyut, ahlaki alandan çıkardığı özgürlüğü, siyasal eylemin kaynağı yapsa bile, bu kavramlar ve bağıntılar üzerine derinlikli bir kuramsal yapı oluşturamamıştır. Bu çalışmanın ana unsurlarından biri olan özgürlük kavramının da çok derin bir incelemesi Hugo Grotius düşüncesinde mevcut değildir. Bu açıdan çalışmada görüşlerine yer verilecek ikinci filozof Thomas Hobbes olacaktır. Çünkü özgürlük ile devlet arasındaki ilişkinin anlaşılması için Thomas Hobbes düşüncesinde, özgürlük ile zorunluluğun nasıl bir araya getirildiğini görmemiz gerekir. Ayrıca bir başka neden, Thomas Hobbes'un yurttaşı, egemene mutlak bir itaat içinde görünüyorsa bile Thomas Hobbes, mutlaklığın sınırını güvenlikle ilişkilendirip yaşama hakkını her türlü iktidarın kaynağı olarak görmekte ve bütün bu konuları kuramsal açıdan derinlemesine incelemektedir. Ancak Thomas Hobbes, egemenin mutlak iktidarını, insanın yaşama hakkı ile sınırlandırıp hakka öncelik vermiş olsa bile, özgürlüğü güvenliğe indirgemiş ve bu anlamda liberal manadaki özgürlüğü koruyan devlet düşüncesinin tam olarak ortaya çıkmasını sağlayacak pek çok özgürlüğe kuramında yer vermemiştir. Bunu tamamlayacak olan ise John Locke'dur. Özellikle savaş durumunu doğa durumundan ayırmasıyla John Locke, doğa durumunun devletle ortadan kalkacağını ama savaş durumunun sürebileceğini söyleyerek, Thomas Hobbes'tan farklı olarak devletin mutlak iktidarını sınırlamak ister. Ayrıca John Locke, özgürlükle ilişkilendirdiği mülkiyet kavramıyla, Hugo Grotius ile başlayan ve özgürlük kavramının siyasal eylemle olan ilişkisini kuran bir düşüncenin tam olarak şekillenmesine sebep olmakta, böylece özgürlüğün devletle olan ilişkisinde, devletin rolünü kuramsal derinliğiyle gösterebilmektedir. Bu nedenlerden dolayı ilk bölümde üçüncü olarak John Locke'un görüşlerine yer verilecektir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde, literatürde sözleşmeciler arasında sayılmasına rağmen, daha sonra ayrıntılı bir biçimde ortaya konulacağı üzere özgürlük ve devlete ilişkin kimi görüşlerinden dolayı George Wilhelm Friedrich Hegel ile birlikte “özgürlüğü gerçekleştiren devlet” başlığı altında incelenecek ilk filozof Benedictus Spinoza olacaktır. Çünkü Benedictus Spinoza’ya göre insan George Wilhelm Friedrich Hegel’de olduğu gibi, doğasından gelen birtakım zorunluluklara göre davranır ve bu açıdan özgür değildir. Benedictus Spinoza’ya göre insanın özgürlüğü, modern doğal hukukçulardan farklı olarak, insanın zorunluluğunun bilincine varmasıyla başlar ve siyasal toplumda gerçekleşir. Ayrıca toplum olmak ve nihayetinde devlet, bir sözleşmenin ürünü dahi olsa, insanın ihtiyaçlarını giderme zorunluluğundan dolayı ortaya çıkan zorunlu bir kurumdur. Bu anlamda Benedictus Spinoza, doğal hakkı devletten önceye koymaz; bu hakkın ancak devlette gerçekleşebileceğini söyleyerek modern doğal hukukçulardan farklılaşır ve asıl olarak George Wilhelm Friedrich Hegel düşüncesinde olgunlaşacak olan, özgürlüğü gerçekleştiren devlet görüşünün oluşmasını sağlayacak temel kavramların öncülüğünü yapar. Dolayısıyla ikinci bölümde görüşlerine yer vereceğimiz diğer filozof George Wilhelm Friedrich Hegel olacaktır. Çünkü George Wilhelm Friedrich Hegel’de artık özgürlüğü gerçekleştiren devlet düşüncesinin oluşmasına eşlik eden kavramlar ve bağıntılar, örneğin insanın eksik doğasından kaynaklı olarak ihtiyaçlarını gidermek için başka insanlara duymuş olduğu gereksinim, bu anlamda devletin zorunluluğu, tamamiyle insanın özgürleşme serüveniyle ilişkilendirilmekte ve bu serüvende devlet artık özgürlüğün somutlaşmış, gerçeklik kazanmış hali olmaktadır. Bu durumu George Wilhelm Friedrich Hegel’in tabiriyle söylersek devlet artık, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir.<sup>35</sup>

İlk bölümde, modern doğal hukuk öğretisi içinde, özgürlüğün siyasal içeriğinin oluşması açısından oldukça önemli olan doğa ve akıl kavramlarına yer verilecek; ardından ise Hugo Grotius, Thomas Hobbes ve John Locke’un devlet ve özgürlük ilişkisi, bu ilişkinin oluşmasını sağlayan kavramlarla birlikte ele alınacaktır. İkinci bölüm ise, “özgürlükleri gerçekleştiren devlet” başlığı altında işlenecektir. Bu bölümde öncelikle, “özgürlüğü gerçekleştiren devlet”

---

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 203.

düşüncesinin oluşması açısından bir ilk adım olan Benedictus Spinoza'ya yer verilecektir. Benedictus Spinoza yazında sözleşmeci olarak bir yere oturtulsa bile, öncelikle metafiziğiyle, doğal hukukun kavramlarına verdiği içerikle ve özgürlük görüşüyle oldukça özgün bir yerde durduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak da, devletin özgürlükten önceye koyulduğu ve özgürlüğünde devletle birlikte gerçekleştiği George Wilhelm Friedrich Hegel'in devlet ve özgürlük görüşüne yer verilecek.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜĞÜN KORUYUCUSU OLARAK DEVLET

Modern devletle birlikte ortaya çıkan meşruiyet sorunu, 16. ve 17. yüzyılda, iradeyle birlikte düşünülen özgürlük kavramını oldukça önemli hale getirmiştir. Bu yüzden 16. ve 17. yüzyılda özgürlük üzerine yapılan pek çok tartışma etik bir içerikten ziyade, öncelikle siyasal bir içeriğe göndermede bulunur. Bu dönemde özgürlüğün siyasal içeriğinin şekillenmesine katkı sunan en temel eğilim, devleti bir sözleşmenin ürünü olarak gören “modern doğal hukuk” öğretisidir.

Modern doğal hukuk öğretilerine göre özgürlük, doğrudan insanın yapısına özgü doğal bir durumdur. Modern doğal hukuk, insanın doğuştan birtakım hakları olduğunu, haklarını gerçekleştirme bakımından ise eşit ve özgür olduğunu tartışma konusu yapmaz, en başından bir aksiyom olarak ortaya koyar.<sup>36</sup> Aksiyom olarak ortaya konulan özgürlüğün genel karakterine kısaca değinmek gerekirse, bu öğretilerde “özgürlük”, dış engellerin yokluğudur. Dikkat edilirse, genel olarak doğal hukuk, özgürlüğü bir zorunsuzluk hali olarak nitelendirmez; aynen Spinoza ve Hegel’de olduğu gibi, zorunlulukla birlikte düşünülen bir özgürlükten söz eder. Yalnız burada kritik olan nokta, özgürlüğe eşlik eden zorunluluğun içten, yani insanın doğasından mı geldiği yoksa dıştan mı geldiğidir. Modern doğal hukuk açısından, bedenden gelen zorunluluklar bir dış zorunluluk değil içten gelen zorunluluklardır. Dış zorunluluk ise modern doğal hukuka göre, doğadan eşit ve özgür olan başka bir insandır. Bu yüzden beden, doğal hukuka göre özgürlüğü engellemez, ama siyasallaştırır. Çünkü doğal hukuk açısından insanın bedeninden gelen istekler, insanın varlık bütünlüğünü korumaya yarayan araçlardır. Bu araçlar aynı zamanda insanın hakkıdır. Özgürlük ise hakkın gerçekleştirilmesinde ortaya

---

<sup>36</sup> C. Uslu, 2009, s. 15. İlginç olan modern olarak kabul edilen doğal hukuk öğretisinin kuramcılarının epistemolojik olarak bir emrist olmasına karşılık insanın özgürlüğünü ve eşitliğini doğanın bir zorunluluğu yaparak, hiç tartışmadan bir aksiyom olarak kabul etmeleri ve rasyonalistlerin başat yöntem olarak gördükleri tümdengelimci yöntemi siyasal kuramlarında kullanmalarıdır. Bu çelişkiyi Cassirer, 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkan matematiksel fiziğin başarısıyla açıklar. Cassirer’e göre bu filozoflar, her ne kadar bir emrist olsalar bile, bilimdeki kesinliği siyasal yapı içinde aradıkları için yöntemleri tarihsel değil tümdengelimseldir diye yanıtlar. Bkz. E.Cassirer, 2005, s. 352- 354. Oysaki bu tutumun gerisinde sadece Cassirer’in dediği gibi siyaseti bir bilim haline getirme çabası yatmaz onun ötesinde, kendilerince ideal olan siyasal ve ekonomik durumu, bilim aracılığıyla meşrulaştırma çabası vardır.

çıkart ki, içeriğini hakkın doldurduğu bu özgürlük anlayışı, hak üzerinden gittiği için doğrudan siyasal alanın konusu olur ve hatta siyasal alan kendine niçin itaat edilmesi gerektiğini de, özgürlük anlamına gelen hak düşüncesi üzerinden kurar. Yalnız “hak” kavramının, özgürlük düşüncesi üzerinde oynadığı rolü anlamamız için, başka bir kavrama daha ihtiyacımız vardır. Bu kavram “doğa durumu”dur. Buna göre doğa durumu, modern doğal hukuk açısından, içeriğini hak kavramının belirlediği, özgürlüğün sonuçlarının test edildiği bir kavramdır. Doğa durumu adeta, doğal özgürlükten siyasal özgürlüğe gönderme yapan yurttaş özgürlüğü kavramına geçiş için kullanılan mantıksal bir köprüdür. Bu köprüden geçip gördüğümüz ise doğa durumu içinde yaşanan, içeriğini hakkın ve eşitliğin doldurduğu doğal özgürlük hali, insanın eylemlerini sınırlamadığı için olumsuz anlamda bir özgürlüğü beraberinde getirdiğidir. Bu noktadan itibaren ise özgürlüğün devletle olan ilişkisi kurulmaya başlanır. Çünkü bu durumdaki birey, doğal hukuk açısından doğru olanı yapamaz. Modern doğal hukuk öğretisi, doğal halde içini eşitliğin doldurduğu ve hakkı önceleyen özgürlükten gelen olumsuzluğu bertaraf etmek için öncelikle akla döner. Akıl, doğal hukukta, doğru yolu gösterir, bedenden gelen eğilimlere yön verir. Modern doğal hukuk öğretisinde, akıl insana “doğa yasası” na dönmeyi emreder. Bu yasa insana, doğal haldeki insanın, düşmüş olduğu güvensiz durumdan, insanı kurtaracak olanın devlet olduğunu bildirir. Bu açıdan doğal hukukta doğa ve doğadan ayrı düşünemeyeceğimiz “akıl” kavramı da özgürlüğü devlete götüren yolda oldukça önemlidir. Bu akıl rasyonalizmde olduğu gibi bedenın karşıtı olan bir akıl değıl, bedenle barışmış, bedenın istek ve taleplerini sağlamak için insana yol gösteren, araçsal bir akıldır. Bu akıl aynı zamanda, modern devletin meşruiyeti açısından gerekli olan özgür insan tasarımının da şekillenmesini sağlar. Modern doğal hukuk öğretisinde, bunun karşılığı, akla uygun hale getirilmiş “yurttaş özgürlüğü” kavramıdır. Yurttaş özgürlüğü, insanın varlık bütünlüğüne zarar veren doğal özgürlüğe karşıtı, insanın varlık bütünlüğüne zarar vermeyen ve ideal kurgusal devlete karşılık kurgulanan bir özgürlüğü içerir. Bu özgürlükte öncelik haklara verilmekle birlikte, yine de hakların korunması için ödevin de, bu haklar gerçekleştiğı oranda yurttaş özgürlüğü kavramının içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu özgürlük anlayışında önemli olan ise, özgürlüğün devlet tarafından gerçekleştirilmediğidir. Devlet, zaten var olan doğal haldeki

özgürlüklerin bir kısmını koruyan, bir kısmını da yasaklayan bir yapıdır. Devlet bunu tamamen insanın rızasına dayanarak yapar. Yoksa haklar öğretisinin ve devletin bir sözleşme olarak ortaya çıktığı fikrinin bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla doğal hukuk öğretisinde, insanların doğal halde bir takım hakları olduğu, bu hakların devletten önce geldiği, devletin de özgürlük anlamına gelen hakların korunması için sözleşmeden oluştuğu fikri, devlet ve özgürlük ilişkisinde, “özgürlüğü koruyan devlet” algısının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu bölümde, ilk olarak özgürlüğün siyasal bir içerikle, “özgürlüğü koruyan devlet” anlayışı içinde tartışılmasına sebep olan, “akıl” ve aynı anlama gelen “doğa” kavramlarına genel olarak modern doğal hukuk içinde bakılacaktır.<sup>37</sup> Sonraki kısım ise Grotius’un, Hobbes’un ve Locke’un, özgürlük ve devlet görüşü, bu görüşün oluşmasına yardım eden doğa durumu, doğal hak, sözleşme ve mülkiyet gibi kavramlarla birlikte ele alınıp, özgürlüğü koruyan devlet algısının nasıl oluştuğu gösterilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>37</sup> Çalışmadaki amaç devlet ve özgürlük kavramlarının nasıl ve ne şekilde yan yana geldiğini göstermektir. Daha öncede değinildiği gibi devlet ve özgürlük ilişkisi modern zamanlarda kurulmuştur. Bu yüzden çalışmamızda doğal hukuk anlamında modern düşüncelere yer verdik. Oysaki doğal hukuk geleneği deyince sadece modern emprist filozofları anlamamak gerekir. Doğal hukuk öğretisi İlkçağ’a kadar geri gider ve bu öğreti içine farklı düşünsel gelenekten gelen pek çok filozof ve pek çok sınıflamayla karşılaşırız. Burada çeşitli doğal hukuk sınıflandırmasını vermemiz olanaksızdır. Yalnız çalışmamız açısından kullandığımız kavramların anlamının daha anlaşılır olmasını sağlamak için Deleuze’un doğal hukuk, sınıflandırmasına yer verdik. Buna göre Deleuze, doğal hukuk öğretisini, klasik ve modern olmak üzere ikiye ayırır. Deleuze klasik doğal hukuku, dört temel önermeye dayandırır: Birinci önerme, her şeyin özüyle tanımlandığı önermesidir. Bu önermenin doğal hukuk açısından önemi ise hakkın, bu özle ilişkilendirilmesinde ortaya çıkar. Çünkü klasik doğal hukuk açısından hak, insanın özüne uyandır. Klasik doğal hukukçulara göre ise, insanın özü akıldır. Akıl, onun doğasının yasasıdır. İkinci önerme, insanın özü ve bu özden türetilen doğal hakka göndermede bulunan doğa durumunu içerir. Deleuze’e göre, klasik doğal hukuktaki doğal hak anlayışı, toplum öncesi bir duruma göndermede bulunmaz. Yani doğa durumu, toplum öncesi bir durum değil; iyi bir toplumda öze uyan durumdur. İyi toplum ise, insanın özünü en iyi şekilde gerçekleştirebilecek toplumdur. Üçüncü önerme ise, ikinci önermeden türetilen bir önermedir. İyi toplum insanın doğasına uygun olan özü gerçekleştirecek olan bir toplum ise, bu özün gerçekleştirilmesi demek olan toplumda, öncelik insanın ödevlerine verilir. Dördüncü önerme ise, bütün önermelerin üzerine oturan ve siyasi öneme sahip, pratik bir kuralı ifade eder. Deleuze’e göre bu önerme, özleri bilen uzman kişinin, hayatı yönlendirmede işe koşulması, bu konuda bilginin uzmanlığına güvenilmesidir. Klasik doğal hukuku dört önermeyle özetlemeye çalışan Deleuze, aynı zamanda modern doğal hukuku, buna bağlı olarak dört önermeyle açıklar ve modern doğal hukuk deyince öncelikle Hobbes düşüncesine referans verir. Modern doğal hukuka göre varlıklar özle tanımlanmaz, kudretle tanımlanır. Buna bağlı olarak hak, şeyin özüne uyan değil, şeyin yapabilecekleridir. Deleuze’e göre hak ile kudretin özdeşleştirilmesi, aslında herkesin bildiği ama söylemekten kaçındığı bir şeyin büyük balığın küçük balığı yuttuğu gerçeğinin itirafıdır. Öyleyse özetlersek, klasik doğal hukukun birinci önermesi, modern doğal hukukta yapabileceğim her şey doğal hakkımdır ilkesine dönüşür. İkinci önerme ise, birinciye bağlı olarak ortaya çıkar. Klasik doğal hukuktaki doğa durumu yerini, hiçbir şeyin yasak olmadığı kuramsal olarak toplumdan önce gelen bir doğa durumuna bırakır. Öyleyse ilk gelen doğa durumu ise, yani hak ise, üçüncü önerme tam bu noktada ortaya çıkar ve klasik doğal hukukun haktan önceye koyduğu ödevi tersine çevirir. Modern doğal hukukta, önce hak vardır, ödev hakkın gerçekleşmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Dördüncü önerme ise, bilginin iktidarını yıkan bir önermedir. Eğer toplum baştan belirlenmiş bir idealin yansıması değilse, bunun da oluşturucusu insan ve onun doğasının yasaları ise bilgeye gerek yoktur. Çünkü toplumu bilginin bana söyledikleri değil, benim doğamın yasaları gerçekleştirir. Dolayısıyla dördüncü önerme, kimse benim için uzman değildir. Daha ayrıntılı bir bilgi için bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 105-112.

### 1.1. AKLIN ARAÇSALLAŞMASI OLARAK DOĞAL HUKUK

Max Horkheimer'a göre, hem Platon ve Aristoteles felsefesinde hem de Skolâstik düşünce ile Alman idealizmi gibi büyük felsefî sistemlerde akıl, insanın bir yeteneği olmasının ötesinde, varlığın açıklayıcı ilkesi, hatta varlıksal düzenin kendisidir.<sup>38</sup> Bu anlayışta akıl, bedenın karşısında, ona zıt bir yapı olarak durur ve gücünü bedenın isteklerine karşı kendi yasasını insana dayatmaktan alır. Modern doğal hukukta ise beden ile akıl arasındaki zıtlık uyumlu bir birlikteliğe dönüşür. Akıl aşkın dünyadan, cisimsel dünyaya, insan bedenine döner. Bu yüzden aklın ilkeleri anlamına gelen doğal hukuk<sup>39</sup> kaynağını başka bir yerde, aşkın bir dünyada aramaz, doğrudan kaynağı insan doğasıdır.<sup>40</sup>

Aklın aşkın dünyadan insan bedenine dönmesi sürecini Horkheimer, aklın öznelleşmesi ve araçsallaşması olarak nitelendirir.<sup>41</sup> Horkheimer'a göre bu süreçte akıl,

*“...esas olarak, araçlar ve amaçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Amaçların kendilerinde akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını(bu bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder.”<sup>42</sup>*

Bu yüzden ki modern doğal hukukta akıl insana, eylemlerine ölçüt olacak ilk ilkeyi söyler: Kendi varlığını koru; ikinci ilke ise bedenini koruması için insana, isteklerinin bedene uygun olup olmadığına bakmasını söyler.<sup>43</sup> Dolayısıyla modern doğal hukuk öğretisinde, bedenın de içinde olduğu doğa,

<sup>38</sup> Bu akla Horkheimer “nesnel akıl” der. Ayrıntılı bilgi için bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1986, s. 56.

<sup>39</sup> Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, (Çev. Seha L. Meray), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 18.

<sup>40</sup> a.g.e., s. 8.

<sup>41</sup> Horkheimer, aklın öznel bir yeti olarak, insan bedenine oturup, biçimleşmesi sürecini, John Locke'un da içinde olduğu İngiliz empirist gelenekle ilişkilendirir. Bkz. M. Horkheimer, a.g.e., s. 56.

<sup>42</sup> a.g.e., s. 55.

<sup>43</sup> H. Grotius, 1967, s. 22.

insan için iyi olanın türetildiği itiraz edilemez bir kaynak<sup>44</sup> akıl ise, insan için gerekli olan ilkeleri keşfeden araç konumundadır.<sup>45</sup> Bu akıl Grotius'un da belirttiği gibi bedenden üstün olan tutkuları yönetmekle görevli olan<sup>46</sup> ama doğadan ayrı olmayan, bedene oturtulmuş bir yapıdır. Akıl tutkuları yönlendirir, ama yok etmez; onun gerçekleşmesinin araçlarını sağlar.

Modern doğal hukukun akıl kavramını ele aldıktan sonra, bu kısımda tartışmanın daha uygun olacağını düşündüğümüz bir soruna modern doğal hukukun araçsal akıl kavramı üzerinden yaklaşırsak. Fahri Bakırcı, bu sorunu şöyle özetler:

*“Toplum Sözleşmesi Kuramlarında, doğa durumunda, bu durumun bir savaş durumu olmasına rağmen, bir toplum sözleşmesi yaratmanın nasıl olanaklı olduğu tartışılır. Çünkü insan doğa durumunda toplumsal değilse ve bu durumda aklını kullanma yeteneğine sahip değilse, diğerleriyle birlikte yaşama konusunda bir uzlaşmaya ulaşmayı nasıl başardığını açıklamak güç görünebilir. Diğer taraftan insan eğer aklını kullanma yeteneğine sahip ise bu neden bir savaş içinde olduğunu açıklamak güçtür. Rousseau ve Locke için doğa durumu tümüyle bir savaş durumu olmamasına rağmen, sözleşme yapılmadan hemen önce bir savaş durumuna dönüşür ve Hobbes'ta doğa durumu baştan sona bir savaş durumudur.”<sup>47</sup>*

Bakırcı makalesini, her iki tarafın iddialarında tutarlı ve akla yatkın olduğunu göstermek için yazmıştır. Oysaki ilk iddia modern doğal hukukun akla verdiği içeriği düşündüğümüzde oldukça yersizdir. İlk iddiayı ele aldığımızda ise, Hobbes gibi, insanlar ister baştan beri savaş hali içinde olsun isterse de Locke ve Grotius'ta olduğu gibi mülkiyetle birlikte ortaya çıksın, insanlar doğal hukukta aklını kullanma yeteneğinden yoksun değildir. Ayrıca insanlar aklını kullanma yeteneğine sahip olsa bile, doğal hukukun akla verdiği içerikten kaynaklı olarak, bu durum hiçbir zaman savaş durumunu engellemez; hatta akıl insana savaş durumunu önerir. Örnek vermek gerekirse, insan sivil toplum durumuna dönüp

<sup>44</sup> C. Uslu, 2009, s. 44.

<sup>45</sup> a.g.e., s. 45.

<sup>46</sup> H. Grotius, 1967, s. 138.

<sup>47</sup> Fahri Bakırcı, “Hobbes'ta Sözleşmenin Kökeni Akıl Mıdır?”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 63, Sayı: 3, 2008, s. 1.

kendi aralarındaki savaşı bitirse bile uluslar arası ilişkilerde ulusun varlığını korumak için diğer uluslarla savaş içinde olması akla uygundur. Çünkü doğal hukuktaki akıl, insanın varlık bütünlüğünü korumak için var olan, tamamen araçsal bir akıldır. Bu akıl insanın varlık bütünlüğü tehlikeye girdiği an devreye girer ve insanın en yüksek istemi olan varlığını koruma istemi için gerekli olanı insana gösterir. Dolayısıyla modern doğal hukukun akli hem savaş hem de barışı, insanın varlığını korumak için hangisi uygunsa ona bildirir. Modern doğal hukuk açısından savaş da barış da akıldan gelir. Yukarıda ifade edilen çelişki aslında doğal hukukun akla verdiği içeriği kavrayamamaktan, bu akla rasyonalizmin akıl kavramı çerçevesinden bakmaktan ileri gelir. Oysaki modern doğal hukuk açısından mantıksal tutarsızlığa yer vermeyen en yerinde kavramlaştırma kaynağını doğadan, insan bedeninden alan akıldır ve sistemin diğer unsurları zaten buradan türetilir. Konumuz olan özgürlüğe akıl kavramından başlamamızın sebebi de budur. Özgürlük, araçsal aklın üzerine inşa edilmiş, doğrudan anlamını aklın araçsal içeriğinden almış bir kavramdır. Çünkü modern doğal hukuk açısından özgürlük, insan doğasının bir gerçeği, tartışılmazdır. Tartışılmazlığını, insan için en yüksek değer olan varlığını koruma ilkesinden alır. Bu durum özgürlüğü, modern doğal hukukta soyut bir alana hapsedmez; özgürlük doğal hukuk açısından, insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olanı gerçekleştirmesinde ortaya çıkar. Somutluğunu da, doğal hukuk kuramları açısından vazgeçilmez olan çatışmadan alır. Çatışmanın kendisi hem özgürlüğün bir yansıması hem de insanın özgürlüğünü tehdit eden bir unsurdur. Aynı zamanda çatışma insandaki aklın gereğini de ortaya çıkarır. Akıl insana doğadan gelen özgürlüğünü korumak için gerekli olanı gösterir. Akla uygun olan, bu noktadan sonra insanın varlık bütünlüğüne zarar vermeyen başka bir özgürlük düzlemidir. Bu düzlem, insanın doğadan gelen özgürlüğünün yayıldığı doğa durumu değil, tamamen aklın ilkelerinin ışığında dizayn edilmiş devlettir.

Dolayısıyla akıldan ayrı düşünemeyeceğimiz özgürlük kavramı, modern doğal hukukla birlikte, araçsallaşmış aklın göstermiş olduğu doğrultuya göre gelişmiş ve geçmiş zamanların aksine modern devlet kavramının yanındaki yerini almıştır. Bundan sonraki adım ise bu iki kavramın yan yana geldiği düşünsel durakları, Hugo Grotius, Thomas Hobbes ve John Locke üzerinden göstermektir.

## 1.2. HUGO GROTIUS'TA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Hugo Grotius “Savaş ve Barış Hukuku” adlı eserinde, uluslararası ilişkilerde ve özellikle uluslararası savaşlarda uygulanan ve uygulanması gereken kuralları dile getirir; işin kuramsal yanına çok derinlemesine eğilmez. Bu açıdan yazında büyük kuramcılar arasında sayılmazsa bile Grotius, fikirlerini sunma ve temellendirme biçimiyle, kendisinden sonra gelen filozoflar için bir kaynak olma özelliğine sahiptir.<sup>48</sup> Bu yüzden çalışmamızda görüşlerine yer vereceğimiz ilk düşünür Grotius olacaktır.

Grotius özgürlüğü bir engellenmeme hali olarak tanımlamaz. Grotius’a göre insana her daim eşlik eden bazı zorunluluklar vardır; fakat insan, bu zorunlulukları iradesiyle aşabilir. Bu açıdan Grotius, Hobbes ve Locke gibi insanın doğal olarak özgür olduğunu savunur ve doğal özgürlükten gelen olumsuzlukları göstermek için Hobbes ve Locke’da olduğu gibi bir sıfır noktasına gider.<sup>49</sup> Bu sıfır noktasında insan başlangıçta ortak mülkiyete sahiptir ve barış içinde yaşamaktadır. Grotius’ta barışı bozan Locke’da olduğu gibi, özel mülkiyettir. Grotius’ta çatışmayı ortadan kaldırmak için insanlar hakları ve özgürlükleri korunsun diye özgür iradeleriyle sözleşip devleti oluştururlar. Böylece insanlar devletle birlikte güvencesiz özgürlükten, güvenli özgürlük anlamına gelen yurttaş özgürlüğüne geçerler. Grotius düşüncesinde yurttaş iç hukukça belirlenmiş bir kavramdır, ama doğal hukukun ötesinde değil, gücünü ve yetkisini doğal hukuktan alır. Bu anlamda Grotius düşüncesinde öncelik insanın özgürlüğü anlamına gelen doğal haklarındadır; devlet ise bu hakları korumak için insanların sözleşerek oluşturduğu yapma bir kurumdur.

Grotius’un özgürlük ve devlet ilişkisine yer verdiğimiz bu kısımda, öncelikle doğal özgürlükten yurttaş özgürlüğüne geçişte önemli bağlantı noktaları olan aynı zamanda devletin kaynağını gösteren, doğal hak/mülkiyet kavramlarına bakılacak ve bu kavramlardan hareketle devletin kaynağının ne olduğu

<sup>48</sup> M. Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 87.

<sup>49</sup> Grotius kimi yerlerde insanın ilkel halini anlatmak için “doğal çağ” kavramını kullansa bile, doğrudan Hobbes ve Locke’da olduğu gibi, bir doğa durumu kavramlaştırmasına gitmediği için, “doğal çağ” yerine, “sıfır noktası” ifadesini kullanmayı uygun bulduk.

gösterilmeye çalışılacaktır. Sonraki adım ise Grotius düşüncesinde, özgürlüğün devletle olan ilişkisi olacaktır.

### 1.2.1. Doğal Hak Olarak Mülkiyet: Özgürlüğün Tarihsizleştirilmesi

Modern doğal hukuk öğretisinde, doğa durumu, özgürlük ile devlet kavramını birbirine bağlayan bir köprüdür. Çünkü modern doğal hukuk öğretisinde, doğal halde hakkı ve özgürlüğü içinde çizilen insanlık tablosu beraberinde bazı olumsuzlukları getirdiği için, aynı zamanda insanı devlete vardırır. Sorunu böyle koyduktan sonra, bu şemanın Grotius'ta ki yansımalarına bakarsak, Grotius düşüncesinde Hobbes ya da Locke'da olduğu gibi bir doğa durumu kavramı yoktur. Yalnız Grotius yine de kuramsal çıkış olarak, bir sıfır noktasına gider ve bu sıfır noktasında insanlığın ilk halini betimlemeye çalışır.

*“Tanrı dünyayı yarattıktan sonra, insan türüne, dünyada kendinden aşağı bir düzeyde olan her şey üzerinde bir hak tanımış, bu hakkı Tufan'dan sonra da yenilemiştir. O zamanlar her şey insanlar arasında ortaklaşa idi...Bu yüzden de herkes dilediğini alabiliyor, doğal olarak tüketilme niteliğinde yaratılmış şeyleri de tüketebiliyordu. Bütün insanlara ortaklaşa olan bu evrensel hakların böylesine kullanılışı, mülkiyet yerine geçmekteydi. Çünkü, bir kimse bir kez bir şeyi alınca, artık bir başkası aynı şeyi, haksızlık işlemeyen ondan alamıyordu.”<sup>50</sup>*

Grotius adını bir doğa durumu olarak koymasa da, bir sıfır noktası betimi yapar ve bu sıfır noktasının içine de, doğuştan hakka ve özgürlüğe sahip olan insanı yerleştirir. Burada önemli olan ise doğuştan verilmişlik olan hakkın bir çırpıda mülkiyet kavramına dönüşüvermesi olur. Grotius bunu hakkın kullanılması olarak formüle eder ve mülkiyeti böylece evrensel bir değişmez olan doğal hukukun parçası kılar. Yalnız hakkın mülkiyet olarak formüle edilişi Grotius'un çizmiş olduğu insanlık tablosu açısından henüz hiçbir şey ifade etmez. Çünkü söz konusu olan başlangıçta ortak mülkiyettir ve insanlık durumu açısından ciddi değişikliklere yol açmamıştır. İnsanlar ortak mülkiyetin getirmiş olduğu barışla birlikte mutlu bir biçimde yaşamaktadır. Fakat bu tablo insanların

---

<sup>50</sup> H. Grotius, 1967, s. 56.

bir lokma bir hırkayla yaşamaya razı olmamasıyla değişecek ve insanlık için yeni bir durum başlayacaktır. Bu yeni durumu başlatan gelişme ise insanların ekip biçmesiyle birlikte ortaya çıkan mal bölüşümü ve mal bölüşümüyle ortaya çıkan çeşitli eğilimlerin yaratmış olduğu savaştır.<sup>51</sup> Yalnız Grotius savaşı, diğer modern doğal hukukçulardan farklı olarak devleti değil, özel mülkiyeti gerekçelendirmek için kullanır. Grotius'a göre çatışma içinde insan, kendini koruyamaz. Oysaki doğal hukuka göre insanın kendini koruması gerekir. Bu durumda insan için akıllıca olan, insanın korunması için gerekli olan nesneler üzerinde mutlak bir tasarruf hakkının kabul edilmesidir. Özel mülkiyetin gerekçesini doğal hakkın korunması üzerinden kuran Grotius, özel mülkiyeti böylece doğal hukukun kapsamına sokarak, özel mülkiyeti evrensel bir zorunluluğun parçası yaparak onu tarihsizleştirmiş olur.<sup>52</sup>

Ayrıca burada değinmemiz gereken bir başka nokta ise mülkiyetin bir onay sonucu ortaya çıktığıdır. Bu onayın verilmesi için de öncelikle insanların bir araya gelmesi ve toplum olması gerekir. Bu anlamda Grotius'ta toplum olmak Aristoteles'te olduğu gibi insanların ihtiyaçlarını karşılamanın zorunlu bir sonucu değil, güvenlik içindir. Dolayısıyla toplum olmayı güvenlikle ilişkilendiren Grotius, bu görüşüyle klasik manada doğal hukuktan ayrılmakta, bir modern doğal hukukçu olarak kabul edilen Hobbes'un düşüncelerine yaklaşmakta; ancak başka bir yerde ise tanrının insanı toplum içinde yaşaması için güçsüz yarattığını<sup>53</sup> öne sürerek Aristotelesçi bir eğilim içine girmektedir. Görünen o ki insanın toplumsallığının gerisindeki neden konusunda Grotius'un kafası bir hayli karışıktır. Aslında burada önemli olan Grotius'un nerede durduğu değil, neden toplum olmayı, kimi yerde Hobbes ve Locke gibi ele alırken kimi yerde Aristotelesçi bir yaklaşımla ele aldığıdır. Bu sorunun yanıtı Grotius'un ya da Hobbes ve Locke'un metinleri içinde kalarak yanıtlamak mümkün değildir. Fikirleri, tarihsel koşulların bir yansıması olarak düşünürsek, buradaki çelişkinin sebebini anlamamız için tarihsel koşulları yardıma çağırabiliriz.

---

<sup>51</sup> H. Grotius, 1967, s. 57.

<sup>52</sup> M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 100.

<sup>53</sup> H. Grotius, 1967, s. 8.

16. ve 17. yüzyıllar arasında Hollanda, Baltık'tan, Kuzey Amerika'ya ve Doğu Hindistan'dan Güney Afrika'ya kadar uzanan büyük bir ticari imparatorluktur. Ayrıca ticaretin yanı sıra finansın da merkezidir.<sup>54</sup> Wood'a göre, Hollanda çok geniş alanlara uzanan bir ticari etkinliğin baş aktörü olsa bile, yaptığı ticaret, ekonomi dışı el koymaya dayandığı için, kapitalist olmayan bir ticarettir. Hollanda ticari avantajını, piyasa baskısı sonucu üretim maliyetini düşürmek için emeği üretken kılan kapitalist üretim sonucunda kazanmamıştır. Sınırlarını aşan, bütün dünyaya yayılan ticari emperyalizminin gerisinde, Hollanda'nın gemicilikte ve askeri konularda olan üstünlüğü vardır.<sup>55</sup> Ayrıca Hollanda'nın ekonomi dışı zora dayalı olarak gelişen birikim sürecinde, devletin ekonomi dışı zorun siyasi ayağını oluşturduğunu görürüz. Bu anlamda Hollanda'da memuriyet, kentli ve kırsal üreticinin doğrudan artığına el koymanın önemli bir aracıdır.<sup>56</sup>

Bu duruma ilişkin bir saptama yaparsak, insanlar için toplumsallığın zorunlu olduğu fikri, daha çok ekonomik zora dayalı değil de, ekonomi dışı zor, özellikle de siyasi zora dayalı birikim rejimlerinde, düşünürlerin insan ve toplum ilişkisini açıklamak için kullandıkları bir argümandır. Çünkü sonraki adımlarda, savımızı güçlendirecek, başka örneklerle de karşılaşacağız. Bu örneklerden biri Grotius'un yurttaşı olan Spinoza olacak, diğer örnek ise Hegel olacaktır. Konumuz açısından ise toplumsallığın insanın ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olduğu anlayışı, Grotius düşüncesinde çok belirleyici değildir; asıl belirleyici olan karşılıklı ihtiyacın karşılanması değil, bireyin ihtiyacını karşılamak için kullandığı araçları güvenlik altına almaktır

Dolayısıyla onaya dayanarak, hakkın korunması olarak ortaya çıkan özel mülkiyet aynı zamanda insanları bir araya getirip toplumun ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Yalnız burada korunan sadece servet anlamındaki mülkiyet değildir. Grotius'ta mülkiyetin, Locke'da olduğu gibi<sup>57</sup> “herkesin canı, gövdesinin

---

<sup>54</sup> E. Meiksins Wood, *Sermaye İmparatorluğu*, (Çev. Sami Oğuz), Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 75.

<sup>55</sup> a.g.e., s. 77, 78.

<sup>56</sup> a.g.e., s. 80.

<sup>57</sup> M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 99.

*parçaları, özgürlüğü*”<sup>58</sup> anlamına gelen, daha geniş bir yayılım alanı vardır. Böylece özel mülkiyeti doğal hakkın bir uzantısı yaparak tarihsizleştiren Grotius, aynı zamanda, herkesin canı, gövdesinin parçaları ve özgürlüğü anlamına gelen mülkiyet anlayışıyla, mülkiyeti özgürlüğe eklemiş, onu tarihsizleştirmiştir.

### 1.2.2. Sözleşmeyle Hayat Bulan Yapay Gövde: Devlet

Özgürlüğü koruyan devlet düşüncesinin ortaya çıkması açısından özgürlük anlamına gelen hakkın, devletten önceye koyulması oldukça belirleyicidir. Yalnız bu yeterli değildir. Aynı zamanda haktan sonraya koyulan devletin nasıl oluştuğu, kaynağının ne olduğu da özgürlüğü koruyan devlet düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Şimdi bu minval üzerinden gidip Grotius’ta devletin yapısının ve kaynağının ne olduğunu ele alırsak:

Grotius’ta devlet, Aristoteles’te olduğu gibi parçalardan oluşan bir gövde gibi tasarlanır; ancak gövdeyi oluşturan parçalar,

*“...doğal bir gövdenin parçaları gibi, bütüne bağımlı değildirler; doğal bir gövdenin parçaları, ancak bu gövdede ve bu gövdeyle yaşayabilirler; bu yüzden de, bunları, bütün gövdenin iyiliği söz konusu olunca, kesip almak haklı olabilir. İncelemekte olduğumuz gövde ise, başka bir niteliktedir: Onu oluşturan parçaların rızasına dayanarak var olmaktadır.”*<sup>59</sup>

Grotius’un parçalardan oluşan bir gövdeye benzettiği devletinde, gövdeyi oluşturan parçalar, doğal bir gövdenin parçaları gibi gövdeye bağımlı değildir. Gövde, parçalarının rızasına dayanarak oluşur ve bu anlamda “organizmacı görüşü” yansıtmamaktadır.<sup>60</sup> Burada sormamız gereken soru ise “neden devletin artık canlı bir organizma olarak anlaşılmadığıdır?” Ağaoğulları ve Köker, bu sorunun yanıtını Grotius’un yaşadığı dönemdeki mülkiyet ilişkilerinden hareketle yanıtlar. Bu bir anlamda, 17. yüzyılda egemen olmaya başlayan ticaret

<sup>58</sup> H. Grotius, 1967, s. 24.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 83.

<sup>60</sup> M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 103.

toplumunun temel unsurları olan şirketlerin, tüzel kişiliğinin Grotius'un devlet anlayışına yansımalarıdır.<sup>61</sup>

Dolayısıyla Grotius'ta devlet, bireylerin rızasına dayanarak oluşturulmuş yapma bir gövdedir ve yapaylığını da sözleşmeden alır. Sözleşmeyi gerekli kılan ise mülkiyetin güvenliğidir. Grotius, mülkiyeti insanın doğal yapısının bir uzantısı, bir tartışılmazı yapar ve devletten önceye koyar; böylece devletin ortaya çıkış biçimi tamamen doğal hakkın üzerinden şekillenir. Bu durumda Cassirer'in de belirttiği gibi doğal haklar öğretisi modern zamanlarda, Stoa öğretisinde olduğu gibi soyut ve ahlaksal bir öğreti değil, siyasal eylemin temel bir kaynağı olur.<sup>62</sup> Çalışmamız açısından ise Cassirer'in bu saptaması oldukça önemlidir. Bir sonraki adımda ele alacağımız üzere, devletten önceye koyulan insan doğasının bir uzantısı yapılan doğal hak ve onu korumak için insanın rızasıyla oluşturulan devlet, Grotius'un özgürlük kavramının içeriğini doğrudan etkileyecek ve özgürlük, soyut, ahlaksal bir alan içinde kalmaktan ziyade diğer modern doğal hukukçularda olduğu gibi siyasal eylemin kaynağı olacaktır. Böylece modern devletin meşruiyetini sağlayan özgürlük hem kendi sınırı olan devlete hem de devletin sınırı olan yurttaş özgürlüğü kavramına varacaktır.

### 1.2.3. Doğal Özgürlükten Yurttaş Özgürlüğüne: Sınırlı Devlet

Modern doğal hukuk açısından, insanın doğuştan birtakım haklara ve özgürlüğe sahip olduğu fikri baştan kabul edilmiş, aksiyom niteliğinde bir önermedir. Her ne kadar aksiyomatik bir karakterde çıksa da karşımıza haklar ve bunun gerçekleştirilmesi olarak özgürlük, aslında öylece havada duran bir düşünce değildir. Bu düşüncenin oturmuş olduğu tarihsel bir zemin vardır. Bu zemini ören taşlardan en önemlisi iktisadi manada sınıfsal yapının değişmesi, bir nevi kölelik olarak nitelenebilecek serf-efendi ilişkisinin aşınmaya başlaması, feodal efendilerden bağımsız özgür bireylerin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzdendir ki Grotius özgürlük anlayışını kurarken öncelikle Aristotelesçi doğuştan kölelik anlayışıyla hesaplaşma içine girer ve köleliğin bile insanların özgür iradeleriyle

---

<sup>61</sup> M.A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 103.

<sup>62</sup> E. Cassirer, 2005, s. 354.

kabul ettiği bir durum olduğunu söyler.<sup>63</sup> Bu anlamda Grotius'un özgürlük görüşünü Aristoteles'te olduğu gibi köleliğin karşıtı olarak okumamak gerekir. Grotius düşüncesinde iktisadi ilişkilerden kaynaklı olarak doğuştan kölelik düşüncesi aşılmış ve onun yerine her insanın doğal olarak özgür olduğu anlayışı gelmiştir.<sup>64</sup> Fakat Grotius doğal özgürlüğu diğer modern doğal hukukçularda olduğu gibi pek de olumlamaz. Çünkü doğal hal, Grotius'ta bir başıboşluk halidir<sup>65</sup> ve bu hal içindeki özgürlük insana zarar verir. Yalnız Grotius'ta bu zararlı hal mutlak değildir. İnsanların eylemlerini yöneten bir yasa vardır. Bu yasa insana öncelikle bedenini korumasını söylese de, yasa birinci ilkenin gerçekteşmesi için aynı zamanda insanın eylemlerini sınırlaması gerektiğini de söyler. Bu doğal haldeki insanın varlık bütünlüğüne zarar veren özgürlüğün akıl tarafından sınırlandırılması; ama diğer yandan makul bir özgürlüğün insanın yaşamının içine sokulmasıdır. Akıl insanı sınırladıkça, böylece insan, otonomluğunu kazanır ve kendi kendini yönetmeye başlar.

Grotius'ta bedeni korumak adına aklın dayattıklarından oluşan zorunluluk hali aynı zamanda yurttaş özgürlüğu kavramına giden yolları da örmeye başlar. Yurttaş özgürlüğu kavramının içi, insanın kendi bedenini koruması gerektiği fikri ile doldurulur. Daha doğrusu insanın kendisini koruması insanın bir hakkı olur ve bu uğurda kullandığı her türlü araç otomatik olarak insanın hakkı noktasına varır. Hak düşüncesinin içinde mülkiyet fikri gelişir. Doğanın temel işleyişini sağlayan, yani insanın bedenini korumaya yarayan her şey insanın mülkiyeti yapılır. Böylece mülkiyet fikri Grotius'ta başlayan süreçte insan için yaşamsal bir önem

<sup>63</sup> H. Grotius, 1967, s. 216. Grotius'a göre kölelik doğaya aykırı olsa bile, insan kendi eylemiyle, sözleşme yaparak ya da suç işleyerek köle olabilir. Bu durum hiç de doğal hukuka aykırı değildir. Yalnız Grotius köleliği doğal hukuka uygun görse de, O'nun kölelik anlayışı Aristoteles'in kölelik anlayışından farklıdır. Çünkü Aristoteles'e göre asıl kölelik uyuşımsal değil, doğadan gelen köleliktir. Grotius ise, böyle akli bir yeteneğin azlığından kaynaklı bir insanın köle ruhlu olabileceğini kabul etmez. "*Akıldan yoksun halkın varlığından şüphelenmekteyim*" diyerek, adeta Aristoteles'e gönderme yapar. O'nun kölelikten anladığı uyuşımsal olan yani insanın iradesi sonucu sözleşme yapıp boyun eğmeyi kabul ettiği ya da yine iradesi sonucu suç işlemesiyle ortaya çıkan köleliktir. Suç işlemeye dayalı köleliği bir yana bırakırsak, iradeye dayalı köleliğin gerisinde akıldan yoksunluk değil, doğanın ilk ilkesine bağlı sebepler vardır. Örneğin bir insan yok olma tehlikesi içinde, başka bir kurtulma yolu yoksa bir başkasının egemenliğine girebilir. Bu anlamda Grotius'a göre köle doğulmaz ama olunur. Grotius'ta kölelik insanın iradesi dışında ortaya çıkan bir kölelik değil, özgürlükten gelen, sorumluluğun bir yansıması olan ve sözleşmeye dayanarak ortaya çıkan köleliktir. Özgürlükte köleliğin karşıtı değil, insanın iradi eylemlerinin bir sonucudur. Bunu olanaklı kılan ise, insanların doğadan eşit ve özgür yaratıldığıdır. İnsanın eşit ve özgür olduğu fikri, bir yanıyla insanın doğuştan köle olmadığı manasına gelmekte, diğer yandan da, köle dahi olacaksa onunda kendi iradesiyle ortaya çıktığı anlamına gelir. Grotius'ta insanın iradesine yönelik güçlü bir vurgu vardır ve her türlü boyun eğme ilişkisinin gerisinde ise bir nevi insanın çıkarı söz konusudur. Bu anlamda, boyun eğmeyi de sağlayan, insanın doğal bütünlüğünde bulunan akıldır aslında. Akıl insanı, bir tehlike anında boyun eğmeye ikna eder. Aklın boyun eğme ilişkisinde oynadığı rolü düşündüğümüzde, boyun eğme ilişkisi bile Grotius'ta akla uygun olan bir eylem olduğu için, tamamen iradidir.

<sup>64</sup> a.g.e., s. 158.

<sup>65</sup> a.g.e., s. 27.

içine sokulmuş, insanın yaşaması için sanki onun doğasından ayrı ele alınamayacak bir hale bürünmüştür. Bir kaplumbağa için kabuğu ne ise insan için de mülkiyet, insanın varlığını koruduğundan dolayı o duruma dönüşür. Artık mülkiyet insanın doğasının bir uzantısıdır. İster ortak mülkiyet olsun isterse de özel mülkiyet olsun durum değişmemekte, mülkiyet kaplumbağanın kabuğu gibi insanın varolması, hayatta kalması için gerekli olan araçların ifadesi anlamına gelmiştir. Grotius'ta insanın varlığını koruyan gereksinimler hak, aynı zamanda hakkın kullanımı olan mülkiyet olduğu için, hakkın korunması konusunda insanların çatışma yaşaması ve ortaya çıkan güvenlik gerekçesi, devletin sebebidir. Devlet ise bu düşüncede, bir koruyucudur; fakat aynı zamanda özgürlük mülkiyete indirgendiği için, insanların haklarında bir hiyerarşi yaparak ve en temel hakkı insanın bedenini korumak olarak gösterdiği için, diğer haklar bu hakkın gerisinde kaldığından dolayı, devletin koruduğu aslında özgürlük değil mülkiyettir. Bu uğurda ister devlet iktidarı birden fazla kişinin elinde olsun, isterse de tek kişinin elinde olsun hakkın korunması açısından durum değişmez, hatta bunun için en uygunu, egemenliği tek elde toplayan sistemdir. Bu devlet anlayışında başkaldırma, egemenliği sarstığı ve güvenliğini tehdit ettiği için doğal hukuka uygun değildir.<sup>66</sup> Ayaklanma hakkı, ancak egemenin, egemen olma vasfını yitirmesiyle ortaya çıkabilir.<sup>67</sup>

Grotius'un doğal hal ve haklar kavrayışı, devletin rızaya dayanarak sözleşmeden oluştuğu fikri, modern devlet düşüncesinin oluşması açısından önemli bir eşiği ifade eder. Ayrıca Grotius'un öğretisinde yer vermiş olduğu, doğal haklar, eşitlik, devletin yapay mı olduğu yoksa doğal mı olduğu tartışması, Cennet Uslu'ya göre,

*“...devletin değeri, amaçları ve sınırları konusunda önemli farklılıklar yaratabilir. Devlet doğal ise ve bu anlamda insanın temel iyisi ise, kendi başına bir değer ve kendinde bir amaç olarak anlaşılmasında fazla bir güçlük yoktur. Böyle bir devlet kavramı, bireylerin tek tek çıkarları toplamından daha fazla bir değere veya amaca göndermede bulunur. Bireylerin çıkarlarını aşan bir ortak iyi nosyonu devletin doğal hakların korunması için bir araç olmanın ötesinde kendi*

<sup>66</sup> H. Grotius, 1967, s. 40.

<sup>67</sup> a.g.e., s. 43-44.

*başına bir değer ve bir amaç olarak anlaşılmasına yol açar. Yine bu anlayış, hakların devlete karşı ileri sürülebilecek veya ona rağmen sahip olunan talepler olarak anlaşılmasını güçleştirir. İnsanların devlette önce doğal hakka veya özgürlüğe sahip olduğunu ileri sürmekle, insanların doğal haklarının ancak devlet içinde ortaya çıktığını söylemek farklı özgürlük anlayışlarına temel oluşturabilir.”<sup>68</sup>*

Dolayısıyla klasik doğal hukuktan bir kopuşu ifade eden Grotius’un insanların doğal haldeki haklarına yapmış olduğu gönderme ve devleti insanların özgür rızalarıyla bir araya gelip oluşturdukları yapma bir kurum olarak formüle edişi, aynı zamanda özgürlüğün devletle olan bağının kurulması açısından da oldukça önemlidir. Böylece özgürlük anlamına gelen hakların devletten önceye koyulması ve devletin olmadığı yerde özgürlüğümüzün de tehlikeye düşeceğini söyleyip, devleti özgürlük anlamına gelen hakları korumak için ortaya çıkan yapma bir kurum olarak görmesiyle Grotius, modern zamanlara özgü olan ve devletle ilişkilendirebileceğimiz farklı özgürlük anlayışlarından biri olan, özgürlüğü koruyan devlet anlayışının doğmasına sebep olur.

### **1. 3. THOMAS HOBBS’TA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ**

Modern devlet düşüncesinin gelişiminde önemli bir eşiği ifade eden sözleşme fikri, daha önce değinildiği gibi, modern zamanlarda bir ihtiyaç olarak beliren ve devletin meşruiyeti sorununa cevap veren bir fikirdir. Bu fikrin belli bir olguya mı karşılık geldiği ya da salt bir kurma mı olduğu tartışılabilen bir sorun olmuştur. Her ne kadar sözleşme fikrini ortaya atanlar, sözleşme düşüncesininin olgusal bir karşılığı olduğunu ileri sürseler de, sözleşme fikrinin modern devlet açısından en önemli özelliği, onun olgusal bir karşılığının olması değil, bu fikrin siyasal otoritenin doğasını açıklayan güçlü bir meşrulaştırıcı olmasıdır. Bu işleviyle sosyal sözleşme fikri, ya Hobbes’ta olduğu gibi insanı hükümete itaate zorlayan koşulları açıklayan ya da Locke da olduğu gibi egemene karşı halka direnme hakkını veren bir işleve sahip olmuştur.<sup>69</sup>Fakat her iki durumda, ister sözleşme fikri itaate vardırırsın isterse de insanlara direnme hakkını bildirsin,

<sup>68</sup> C. Uslu, 2009, s. 196.

<sup>69</sup> E. Meiksins Wood ve Neal Wood, *İsyan Borusu*, (Çev. Fahri Bakırcı), Epos Yayınları, Ankara, 2008, s. 94.

sözleşmenin bir onaya dayandığını görürüz.<sup>70</sup> Yalnız konumuz açısından onayın önemi, daha önce de belirttiğimiz gibi beraberinde özgürlük kavramını modern devlet düşüncesi açısından önemli bir hale getirmesidir. Çalışmamızın odaklandığı nokta ise, onayla birlikte siyasal bir boyutla karşımıza çıkan özgürlük kavramının içeriğidir. Grotius'ta gördük ki, özgürlük kavramına içeriğini veren mülkiyettir. Yalnız Grotius özgürlüğü mülkiyetle ilişkilendirip, özgürlüğün siyasal bir içerikle karşımıza çıkmasını sağlasa da, işin kuramsal boyutuna çok eğilmemiştir. Bu ilişkinin kuramsal ayağını kurup, temellendirecek olan kişi ise Hobbes olacaktır.

Bu kısımda öncelikle Hobbes'un genel olarak özgürlük kavramına vermiş olduğu içeriğe yer verilecek. Çünkü yurttaş özgürlüğü kavramını anlamak için zorunlulukla özgürlüğün Hobbes düşüncesi içinde nasıl yan yana geldiğini görmek gerekir. Ardından ise Hobbes'un insanın özgürlüğünden başlayarak kurguladığı bir doğal durum ve doğal özgürlük halinden, egemene mutlak itaate vardır. Yurttaş özgürlüğü düşüncesine geçilecektir. Her ne kadar egemene mutlak bir itaati öngörse de Hobbes, insanın en temel hakkı olan yaşama hakkını her türlü iktidarın kaynağı olarak gören görüşüyle, özgürlükleri koruyan devletten ayrı bir yere, onu koymamızı engeller. Bu yüzden, Hobbes'un doğal hakları önceleyen ve devletin amacını da doğal hakkın korunması olarak gören siyasal kuramını bu şekilde okumamız daha doğru olacaktır.

### 1.3.1. Özgürlük ile Zorunluluğun Tutarlı İlişkisi

Hobbes'a göre özgürlük, hareketin önündeki dış engellerin yokluğudur.<sup>71</sup> Yalnız bu tanımdan, Hobbes'un özgürlük anlayışının negatif bir özgürlük anlayışı olduğu yargısına varılmamalıdır. Hobbes, insanı ya da şeyleri mutlak bir hareket serbestliği içinde düşünmez. İnsan ve diğer şeyler aslında kendi doğalarından gelen zorunluluğa göre davranırlar. Yalnız insanın ya da şeylerin zorunluluğun bir parçası olması, onların özgür olmasını da engellemez. Çünkü “*hareket önündeki*

<sup>70</sup> E. M. Wood ve N. Wood, 2008, s. 101.

<sup>71</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 154.

*engel şeyin kendi yapısında ise, özgürlükten yoksun olduğunu değil, hareket yeteneğinden yoksun olduğunu...”<sup>72</sup> gösterir.*

Dolayısıyla Hobbes’un özgürlük tanımı için belirleyici olan, insanın ya da şeylerin herhangi bir nedenden dolayı engellenmesi değil, engelin nereden kaynaklandığıdır. Eğer ki engel şeylerin doğasından gelen bir iç zorunluluksa, özgürlüğü engelleyici bir neden değildir; fakat engel şeyin doğasının dışından gelen bir dış engelse, bu özgürlüğü engelleyicidir. Hobbes’un iç ve dış ayrımı önemlidir. Çünkü ilerde göreceğimiz üzere insanın özgürlüğü ile bağdaştıramayacağımız pek çok şeyin aslında özgürlükle bağdaşabilir olduğunu bize gösterir.

### **1.3.2. Bedeni Olumlayan Akıl: Doğal Özgürlük**

Hobbes’un genel olarak özgürlükten ne anladığına değindikten sonra, Hobbes’un özgür insan kavramına değinmek gerekir. Yalnız Hobbes’un özgür insan tasarımı, Hobbes’un insanın doğasına ilişkin söylediklerinden ayrı ele alınamaz. Bu yüzden öncelikle Hobbes’un insanın doğasına ilişkin söylediklerine değinmek gerekir.

İlkçağ’dan beridir insan, beden ve akıl zıtlığı üzerinden tasarlanır. Beden, yani insanın maddesel yanı, arzuların ve iştahın kaynağı olduğu için, insanın özgürlüğünü engelleyen, onu köleleştiren bir yapı olarak düşünülür ve varlık basamakları arasında en alt basamakta yer alır. Ortaçağ’da ise bu ayrım, Hristiyan teolojide sürer, bedenden gelen istek ve eğilimler günahın kaynağı olarak nitelendirilir; beden ve isteklerine olumlu anlamlar yüklenmez. Modern zamanlara geldiğimizde ise özellikle Hobbes ve içinde yer aldığı eğilim açısından, beden ve istekleri aynı değerde karşımıza çıkmaz. Hobbes’a göre, bir insanın diğerine yönelik beslediği kötü duygular ve bu duygulardan dolayı yaşanan çatışmalardan insan doğasını suçlamamak gerekir. Çünkü, insanın doğasında bulunan istek ve duyguların varolması, insan doğasının bir uzantısıdır ve bu doğa kendi başına alındığında, yani onları yasak eden bir yasanın varlığından insan haberdar

---

<sup>72</sup> T. Hobbes, 2005, s. 155.

oluncaya kadar, bu duygulardan kaynaklı eylemler suç sayılmaz. Günah ya da sevap, ancak onu yasaklayan bir yasa olduğu süre suç ya da günahıdır.<sup>73</sup>

Özgürlük açısından baktığımızda ise meseleye, insanın doğasından gelen istek ve duygulardan dolayı insanın sorumlu tutulamayacağını söyleyen Hobbes, böylece insanın beden yanından gelen istek ve eğilimleri, insanın dışından gelen ve özgürlüğünü engelleyen bir dış engel olarak görmez. Hatta bir insanın özgürlüğünden ne anladığını belirtirken, istediği şeyi yapması engellenmemiş olandır diyerek<sup>74</sup> bedenin isteklerini özgürlüğün önündeki bir dış engel olmadığını söylemiş olur. Dolayısıyla, insanın beden ve akıl yanı, beden ile aklın birliği olan doğanın içinde eritilir. Beden ve eğilimleri aklı kapsayan ve doğa adı altına konulan daha birlikçi bir yapının içine konulur. Bedensel istekler dış olmaz, içten gelen zorunluluklar olarak nitelendirilir. Yalnız bedensel istekleri özgürlüğün önündeki engel olarak görmeyen Hobbes, insanı hiçbir zaman engelden arınmış bir şekilde düşünmez. Hobbes insanın karşısına çeşitli engellerin çıkabileceğini, bu engellerin insanın dilediğini yapma gücünü eksiltebileceğini ama kendisine kalan gücünü, aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamayacağını söyler.<sup>75</sup> Böylece Hobbes'un insanı, hem zorunlulukla yüz yüzedir hem de zorunluluğu aşma gücüne sahiptir. Hobbes'un insanının yanında, hep onunla birlikte yürüyen bir zorunluluk vardır. Fakat Hobbes, zorunlulukla özgürlüğün tutarlı olduğunu öne sürer:

*“...su, sadece, kanaldan aşağıya doğru akma özgürlüğüne değil, aynı zamanda zorunluluğuna da sahiptir, aynı şekilde, insanların isteyerek yaptıkları eylemlerde, iradelerinden kaynaklandığı için özgürlükten kaynaklandıkları gibi, insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrının elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanır.”<sup>76</sup>*

---

<sup>73</sup> T. Hobbes, 2005, s. 95.

<sup>74</sup> a.g.e., s. 155.

<sup>75</sup> a.g.e., s. 96.

<sup>76</sup> a.g.e., s. 155-156.

Sonuç olarak, Hobbes'un insanı, doğasını kuran özellikleri seçmemiştir. İnsan doğasının mimarı tanrıdır. Bu yüzden Hobbes, doğal yapıdan gelen istek ve eğilimlerden dolayı insanın suçlanmaması gerektiğini söyler. Ayrıca insan doğasından gelen istek ve eğilimler, bir engel olsa dahi, bunlar “iç” olduğundan dolayı insanın özgürlüğünü engellemez. Buradaki zorunluluk özgürlükle tutarlı bir zorunluluktur. Hobbes'ta insanın özgürlüğü de, bedenden gelen zorunluluktan türetilir. Hobbes özgürlüğü başka bir yerde aramaz. Beden ve bedenden gelen istekler bir zorunluluksa, insan için özgürlük, akıl yardımıyla bu isteklerin gerçekleştirilmesinde ortaya çıkar. Özgürlüğün siyasal bir içerikle karşımıza çıkması ise tam bu noktada, paradoks gibi görünse bile, beden içine hapsedilmiş özgürlük kavramıyla başlar; çünkü beden soyut değil, belli bir uzam ve zaman içinde varolan somut bir bütünlüktür. Özgürlük açısından bundan sonraki ayak bunun nasıl somutlaştırılacağıdır. Hobbes bunu, diğer modern doğal hukukçularda olduğu gibi, özgürlük açısından tarihsel süreci başlatacak, özgürlüğün siyasal ve toplumsal alanla olan ilişkisini kuracak bir sıfır noktasına giderek yapar. Bu, özgürlüğün sadece insanda bulunan yapısal bir özellik olarak kalmadığı, içinin eşitlik ve hakla somutlaştığı, fiiliyata geçtiği doğa durumudur. Dolayısıyla özgürlüğü somut içeriğiyle anlamamız için öncelikle Hobbes'un doğa durumu kavramına bakmamız gerekir.

### 1.3.3. Özgürlükten Gelen Savaş: Doğa Durumu

Hobbes'a göre doğa durumu, doğal haktan gelen, içeriğini insanın kendini koruma isteğinin çizdiği, bu uğurda yapılan davranışları dilediğince seçeceği bir özgürlük durumudur.<sup>77</sup> Bu durum aynı zamanda isteklerimize erişme anlamındaki eşitliği ve serbestliği beraberinde getirdiği için de bir savaş durumu olarak nitelendirilir.<sup>78</sup>

Hobbes, savaşa insanlığın ilerlemesini engellediği ve insan hayatını kısılttığı için olumlu bir değer atfetmez.<sup>79</sup> Hobbes'a göre insan isterse savaştan kurtulabilir. Çünkü insan, aynı zamanda savaşı engelleyecek bir takım duygusal

---

<sup>77</sup> T. Hobbes, 2005, s. 96.

<sup>78</sup> a.g.e., s. 93.

<sup>79</sup> a.g.e., s. 95.

şartlara sahiptir. İnsanı savaştan vazgeçiren, barışa yönelten duygular: Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umududur.<sup>80</sup> Bu duygular insanı barışa yöneltir; fakat barış şartlarını insana gösteren duyguları değil, bu duyguların sonuçlarını hesaplayıp, insana bildiren aklıdır.<sup>81</sup> Aklın göstermiş olduğu şartlara Hobbes, Grotius'ta olduğu gibi “doğa yasası” der.

Hobbes'ta doğa yasası (lex naturalis), akılla bulunan ve insanın varlık bütünlüğünü sürdürmesi için zararlı olanı insana yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ya da genel kuraldır. Aynı zamanda doğa yasası, doğal özgürlükten yurttaş özgürlüğüne giden yolu kuran çok önemli bir kavramdır. Yalnız doğa yasasının yurttaş özgürlüğü ile olan ilişkisini anlamamız için doğal hak kavramıyla birlikte düşünmemiz gerekir. Çünkü doğa yasası, doğal hakkın gerçekleşmesi için insanın doğal özgürlüğüne sınır getirir; insanın yaşamına ödevi sokar. Böylece Hobbes'un doğal hak ve doğa yasası kavramını birbirinden ayırmasının nedeni de ortaya çıkar. Hobbes bu iki kavramı birbirinden ayırarak, aslında yasa kavramı içinde hak kavramının silikleşmemesini amaçlar. Bu açıdan diyebiliriz ki, Hobbes'un ana kavramı Kılıçbay'ın Leviathan'ın önsözünde belirttiği gibi yasa değil, haktır.<sup>82</sup> Yani yasaya anlamını veren doğal haktır ve bu kavramlar Bakırcı'nın dediği gibi bir zıtlık içinde değildir.<sup>83</sup> Çünkü, insan eylemlerini belirleyen iki temel doğa yasası, aynı zamanda iki temel hak ile orantılı olarak ortaya çıkar. İlk ve en temel hak, herkesin her şeye hakkı vardır. Ancak bu ilke uyarınca insan, güvensiz bir durum içine girdiğinden, bedeni koruma hakkı engellenmiş olur. Bundan ötürü insan, aklına dönerek, temel haklardan aklın genel kuralına ulaşır. Bu akıl ilkesi, insan için temel hakkın gerçekleşmesinin, barış ile mümkün olduğunu; fakat barış yapılamıyorsa, en önemli eylem gerekçemiz olan bedenimizi koruma gerekçesi için, savaştan faydalanılması gerektiğini söyler. Yalnız aynı akıl insana, insan eğer ki, savaşı değil de, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki

---

<sup>80</sup> T. Hobbes, 2005, s. 96.

<sup>81</sup> Ahmet Cevizci, “Hobbes, insan aklını değeri tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir melekedен ziyade, iştahın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirger.” diyerek, Hobbes'un akıl kavramının araçsal konumuna dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007, s. 67.

<sup>82</sup> T. Hobbes, 2005, s. 12.

<sup>83</sup> F. Bakırcı, 2008, s. 8.

hakkını bırakmasını ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesi gerektiğini söyler.<sup>84</sup>

Şu halde Hobbes'un doğa yasası, doğal hakkın gerçekleşmesi için insana yol gösterir. Doğa yasası bunu insan eylemlerine ölçüt olacak iki ilkeyle sağlar. İlk ilke doğal hakkın gerçekleşmesi için barışı önceler; ikinci ilke ise, birincinin gerçekleşmesi için gerekli olan koşulu bildirir. Bu koşul, herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu düşüncesinden insanın vazgeçmesi ve orijinal hakkına razı olmasıdır. Orijinal hak, insanın varlık bütünlüğünü korumaya yeterli olan haktır; aynı zamanda özgürlüğün yayıldığı sınır olmak bakımından, uyruksal özgürlüğün belirlediği yerdir. Uyruksal özgürlüğün anlamı ise doğa yasasının içinde gizlidir. Doğa yasasının ilkeleri, temel hakkın gerçekleşmesi için insanın birtakım özgürlüklerden feragat etmesini söyler. İnsan yaşamına yükümlülük getirir.<sup>85</sup> Bunun geleneksel dildeki ifadesi, bütün bir doğa yasasını özetleyecek olan ifade, kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapmadır.<sup>86</sup>

Görüldüğü üzere Hobbes düşüncesinde doğal hak ve doğa yasası, insanın varlık bütünlüğünü öncelediği için bir yanıyla birbirine bağlı olan diğer yanıyla birbirinden farklı olan iki ayrı durumdur. Çalışmamız, Hobbes düşüncesinde doğal hakkın bir önceliği olduğunu, insanın eylemlerine sınırlar, yükümlülükler getiren doğa yasasının sınırının doğal haklar olduğunu vurgular. Çünkü bu vurgu, özgürlüğü koruyan devlet düşüncesi içinde Hobbes'un yerini görmek açısından önemlidir. Böylece insan eylemlerine sınırlar getiren doğa yasasının, doğal haktan ayrı ama ona zıt olmadığını, hatta Hobbes'tan hareketle ona orantılı olarak ortaya çıktığını söylemek, doğa yasasının asıl işlevinin, insan eylemlerini sınırlayarak doğal hakkı korumak olduğunu bize gösterir. Bu anlamda doğa yasasından önce gelen hak ve doğal hakkı korumak için insan yaşamına sınırlar getiren doğa yasası, aynı zamanda bu ilişkinin somutlaşması demek olan devlet ve özgürlük ilişkisini belirler.

---

<sup>84</sup> T. Hobbes, 2005, s.97.

<sup>85</sup> F. Bakırcı, 2008, s.8.

<sup>86</sup> T. Hobbes, 2005, s.115.

Sonuç olarak doğa durumunda insanın sahip olduğu doğal hak, eylemlerimizi dayandırdığımız bir gerektir. Doğa yasası ise, doğal hakkın gerçekleşebilmesinin yolunu sunan, insan eylemlerine kimi sınırlamalar getiren, insanın yararına olanı insana bildiren genel eyleme ilkesidir. Doğa yasası, insanın temel hakkından, yani insanın can güvenliği hakkından ayrı ele alınamaz, ama biri hakkı öncelerken, doğa yasası hakkın yerine gelmesi için insana sınırlar, yasaklar getirir; insanın yaşamına ödevi sokar. Bu anlamda doğal hak kavramı, doğa durumu ile devlet arasındaki bir orta terimi ifade eder.<sup>87</sup> Orta terim olmak bakımından ise devletin özgürlük karşısındaki tutumunu belirler. Böylece Hobbes düşüncesinde devlet, insanın en temel hakkı gerçekleştiği oranda insanın yaşamına ödevi sokan, insanın doğal özgürlüğünden kendi onayıyla birlikte güvenli özgürlüğe geçtiği yeni bir özgürlük düzlemi olur.

#### 1.3.4. Güvensiz Özgürlükten Güvenli Özgürlüğe: Devlet

Daha önce belirttiğimiz üzere Hobbes doğa durumunu bir savaş durumu olarak nitelendirir.<sup>88</sup> Ama insanın isterse savaştan çıkabileceğini söyler. Çünkü doğa durumu içindeki insana her daim eşlik eden “doğal hukuk” vardır ve ona danışan herkese doğal hukuk, barışın yolunu gösterebilir. Yalnız unutmamak gerekir ki, doğal hukuk insan için sadece bir yol göstericidir; insanlar üzerinde herhangi bir yaptırımı yoktur. Doğal hukukun insana bildirdiği evrensel yasaları uygulayıp, insanları güvenlik içinde yaşatacak güç devlettir.<sup>89</sup>

Hobbes’a göre devlet ise, insanların güçlerini ve iradelerini ya tek kişiye ya da herkesin oy çokluğuyla iradelerini temsil edecek bir heyete devretmeleriyle oluşur. Yalnız Hobbes’un söz ettiği devir, basit bir onaydan öte,

*“...herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte O*

---

<sup>87</sup> A. Cevizci, 2001, s. 76.

<sup>88</sup> T. Hobbes, 2005, s. 133.

<sup>89</sup> a.g.e., s. 127.

*EJDERHA'NIN veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.”<sup>90</sup>*

Yukarıda belirtildiği gibi Hobbes'ta devlet, insanların kendi güvenliklerini sağlamak amacıyla<sup>91</sup> bir araya gelip, karşılıklı haklarını sözleşme yaparak daha üstün bir güce devretmeleriyle oluşan, yapay bir kişiliktir ve gücünü temsil ettiği kişilerden alır.<sup>92</sup> Bu anlamda Hobbes'un doğa durumu ve doğa durumu içindeki insanın yaşamış olduğu güvensizlik, devletin zorunluluğuna giden yolun başlangıcı olur.<sup>93</sup> Böylece insanlar açısından savaşı olanaklı kılan eşitlik ve özgürlük hali, doğal halin insanlık adına ne kadar tehlikeli olduğunu gösterir ve güvenli bir özgürlük anlamına gelen devlete geçişi sağlayan sözleşme fikrine, biçimsel tutarlılık kazandırır.<sup>94</sup>

#### **1.3.4.1. Mutlak Egemen Olarak Devlet: Ölümlü Tanrı**

Hobbes'un doğa durumunda çizmiş olduğu güvensizlik durumu, sadece sözleşme fikrine tutarlılık sağlamakla kalmaz, aynı zamanda devletin mutlak egemen olarak ortaya çıkmasını sağlayan düşünciyi de gerekçelendirir.<sup>95</sup> Böylece Hobbes'ta devlet, karşımıza, sözleşme fikriyle çelişen haklarla donatılmış bir biçimde çıkar.<sup>96</sup> Yalnız, Hobbes açısından bu haklar sözleşme ile bir çelişki oluşturmaz. Çünkü Hobbes'a göre egemen, sözleşmenin tarafı değildir. Egemen sözleşmenin bir tarafı olmadığı için, egemen açısından sözleşmenin ihlali de söz konusu olmaz.<sup>97</sup> Hobbes bir bakıma, devleti sözleşmenin tarafı yapmayarak, devleti sorumsuzlaştırır. Sorumlu ise, sözleşmenin tarafları olan gerçek kişilerdir. Gerçek kişiler, bir araya gelip, kendi rızalarıyla haklarını daha üstün bir güce

---

<sup>90</sup> T. Hobbes, 2005, s. 130.

<sup>91</sup> a.g.e., s. 127.

<sup>92</sup> a.g.e., s. 117.

<sup>93</sup> M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 192.

<sup>94</sup> C.B. Akal, 2005, s. 95.

<sup>95</sup> E. M. Wood ve N. Wood, 2008, s. 182.

<sup>96</sup> Devletin mutlak bir yetkiyle donatılmasını sağlayan haklara yakından bakarsak, örneğin, egemen karşısında uyruklar hükümet şeklini değiştiremez, hiç kimse adaletsizlik etmeden egemen güce karşı gelemmez, egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez, egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz, uyruklara hangi düşüncenin öğretilceğine egemen karar verir gibi... Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Hobbes, 2005, s. 131-138.

<sup>97</sup> a.g.e., s. 132.

devreder. Böylece egemen, gerçek kişilerden almış olduğu haklarla, yönetme etkinliğini gerçekleştirir.

Hobbes açısından egemene vermiş olduğu haklar, sözleşme fikri açısından bir çelişki oluşturmaya da, yukarıda ortaya koyduğumuz düşüncelerinden dolayı Hobbes'un, siyasal düşünce tarihi içindeki yeri oldukça tartışmalı bir hal alır. Bu tartışmalara kısaca değinirsek, örneğin Akal'a göre Hobbes, siyaset kuramıyla, hem ekonomik liberalizmin hem de mutlak monarşinin çifte kuramsal doğrulamasını yapmaya çalışır.<sup>98</sup> Cevizci, Hobbes'un monarşizmine rağmen, doğal hakkı, her türlü sosyal ödev ve politik yükümlülüklerden önceye koymasından dolayı, Hobbes'u, liberalizmin babası olarak değerlendirir.<sup>99</sup> Akbulut'a göre ise, egemenin yapılan sözleşmede taraf olmaması Hobbes'un kuramında, egemen gücün bölünmemiş doğasına işaret eder ki, bu durum ona göre, Hobbes'un kuramıyla organik kuram arasındaki benzerliği gösterir.<sup>100</sup> Bu anlamda Hobbes'ta, devletin hukuk ile sınırlandırılmamış bir doğaya sahip olması<sup>101</sup> ve doğrudan Hobbes'un mutlakiyetten yana tavır alması, Akbulut'a göre İngiliz egemenlik kuramında bir kırılma noktasını oluşturur.<sup>102</sup> Her ne kadar Akbulut, bu yaniyla Hobbes'u İngiliz egemenlik kuramında bir kırılma noktası olarak nitelendirse de, aynı zamanda Hobbes, Akbulut'a göre, "...onaya bağlı bir devlet kuramı öngörerek devleti, kral veya Tanrı değil, kendi çıkarını sürdürmek için, gönüllü bireyler yığından oluşturmuş"<sup>103</sup> olmasıyla, İngiliz egemenlik kuramı içinde bir yere oturtur. Ağaoğulları ve Köker ise Hobbes'ta egemenin mutlak yetkilerle donatılmış olmasını, modern devletle ilişkilendirir. Bu anlamda Ağaoğulları ve Köker, *auctoritas* ile *potestas*'ın tek merkezde toplanıp, merkezin de rasyonel bir meşrulukla donatıldığı siyasal yapı olarak Hobbes'un devletini,

---

<sup>98</sup>C. B. Akal, 2005, s. 93.

<sup>99</sup> Ahmet Cevizci, 2007, s. 76.

<sup>100</sup> Örsan Ö. Akbulut, *Siyaset ve Yönetim İlişkisi*, TODAİE Yayınları, Ankara, 2005, s. 48.

<sup>101</sup> Örsan Ö. Akbulut'un saptamasına benzer bir saptamayı, E. M. Wood ile N. Wood'un "İsyan Borusu" adlı eserinde buluruz. Buna göre, Hobbes'ta egemenin iktidarı yasalarla sınırlandırılmamıştır. Yasalar cezalandırma yetkisine sahip olan egemence yapılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. M. Wood ve N. Wood, 2008, s. 158

<sup>102</sup> Örsan Ö. Akbulut, *Küreselleşme Ulus –Devlet ve Kamu Yönetimi*, TODAİE Yayınları, 2007, s. 278.

Kırılmanın gerisindeki sebep Akbulut'a göre Hobbes'un yaşadığı dönemde ortaya çıkan İngiliz iç savaşıdır. Bu savaşta Hobes kraldan yana tavır almış ve kralın mutlak egemen olarak ortaya çıkmasını sağlayan kuramını oluşturmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 278.

<sup>103</sup> a.g.e., s. 279.

modern devletin ta kendisi sayar.<sup>104</sup> Mehmet Ali Kılıçbay ise Hobbes'un siyasal düşünce tarihi içindeki yerini şu sözlerle ifade eder:

*“Hobbes'un siyasal açıdan bir mutlakiyetçi olduğunu söylemek adet olmuştur; bu yanlış değildir, ama önerme bu haliyle eksik kalmaktadır; çünkü düşünür aynı zamanda ve bizzatihi bu tutumundan ötürü, liberalizmin kurucuları arasında yer almaktadır. Siyasal ve ahlaki kurumların varoluş nedeninin ve ilk varoluş ödevlerinin vatandaşların güvenliğini sağlamak olduğu konusundaki ısrarı, onun hareket noktasının birey olduğunu göstermektedir. Ancak, birey tek başına yalnızca özgür olabilmekte, güvenli olmamaktadır.”<sup>105</sup>*

Dolayısıyla Hobbes, kimi özellikleriyle, organik devlet anlayışı içinde değerlendirilse bile, devleti, hakkın korunması için sözleşmeye dayandırmasıyla, özellikle sivil toplumun gelişmesine katkı sunacak bazı hakları bireylere vermesiyle<sup>106</sup>, modern zamanlarda tanrılaşan devleti, ölümlü bedenine kavuşturmuş, böylece liberal devletin omurgasını oluşturmuştur.<sup>107</sup>

Buraya kadar Hobbes'un, liberal devlet geleneği içindeki yerini görmemiz için bize temel olan kavramlara değindik. Fakat Hobbes'un, liberal gelenek içindeki yerini daha iyi anlamamız açısından, bakmamız gereken bir kavram daha vardır. Bu kavram “mülkiyet”tir. Çünkü daha öncede belirttiğimiz gibi, doğal hukukun özgürlük ve devlet görüşünü anlamamız açısından mülkiyet kavramı, oldukça önemlidir. Özellikle Hobbes'un liberal kuram içindeki kırıla noktalarından biri, Hobbes'un mülkiyeti devletle başlatmasıdır. Çalışmamız açısından ise Hobbes'un mülkiyeti devletle başlatması, Hobbes düşüncesi içinde bir totaliterlik eğilimine yol açamaz; aksine Hobbes'un mülkiyet görüşü, bireyin devlet karşısında özerkleşmesini sağlayan liberal devlet anlayışının oluşmasına yol açar. Bu açıdan Hobbes'un uyruksal özgürlük kavramına geçmeden önce

<sup>104</sup> M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2004, s. 166.

<sup>105</sup> T. Hobbes, 2005, s. 12.

<sup>106</sup> Örneğin para bastırma, reşit olmayan mirasçıların mallarını yönetme, piyasalarda ilk alıcı olma, yurttaşın, egemenin isteğine göre canını kıyamayacağı, paralı asker değilse yurttaşın savaşmak zorunda olmaması, uyruk savaştan kaçarsa egemenin ceza veremeyeceği ve işkenceyle verilen ifadenin geçerli olmayacağı gibi haklar... vb. Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e., s. 136.

<sup>107</sup> C. B. Akal'a göre bu haklar, Hobbes'un egemenlik kuramının liberal yönüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. C. B. Akal, 2005, s. 96-97.

mülkiyet kavramına bakmak, mülkiyet kavramının eşliğinde, uyruksal özgürlük kavramını ele almak gerekir.

### 1.3.5. Uyruğun Devlet Karşısındaki Özerkliği: Mülkiyet

Hobbes'un doğa yasası anlayışına göre, herkesin kendi varlığını koruma hakkına sahip olduğunu, daha önce dile getirmiştik. İnsanlar bu hak uyarınca, doğa durumunda çeşitli şeyleri ellerinde tutarlar. Fakat bir savaş durumu olan doğa durumunda, herkesin eline geçirebildiği şeye, elinde tutabildiği sürece sahip olmasından dolayı Hobbes, mülkiyeti doğa durumunda başlatmaz. Hobbes'a göre mülkiyet, devletle ortaya çıkar.<sup>108</sup> Hobbes'ta mülkiyetin devletle ortaya çıkması demek, mülkiyetin doğal bir hak olmadığı anlamına gelmez.<sup>109</sup> Çünkü insanın en temel hakkı yaşam hakkıdır ve mülkiyet Hobbes'ta, Grotius'ta olduğu gibi insanın varlığını sürdürmeye yarayan araçları ifade eder. Dolayısıyla mülkiyet, doğal bir hak olan, insanın kendi varlığını sürdürme hakkının bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu durum mülkiyeti, otomatik olarak doğal hakkın uzantısı yapar. Devlet ise doğal hakkın korunması için gerekli olan araçları, insanların elinde tutmasının güvencesini verir. Bu durumda mülkiyet, Hobbes'ta, hakkın hukuksal açıdan tanımlanmasını ifade eden bir kavram olur.

Dolayısıyla Hobbes'ta, insanın mülkü, öncelikle kendi bedenidir ve insan bedenine ilişkin her türlü tasarruf hakkına sahiptir. Bedenini korumaya yönelik araçlar ise elinde tuttuğu sürece insanındır. Ama doğal durumda, onun bir güvencesi yoktur. Hobbes mülkiyeti devletle başlatırken, mülkiyeti güvenceyle ilişkilendirir; böylece devletin nedeninin güvenlik olduğunu öne çıkararak, siyasal olarak totaliter olma pahasına, ekonomik manada, ne kadar liberal olduğunu bize gösterir. Bu durum, aynı zamanda, söz konusu olan insanın canı, malı olan mülkiyetin güvenliği olduğunda tek şartın, Locke'un egemenlik kuramı gibi bir kuram olmayacağını, hatta mülkiyetin güvenliğini önceleyen bir siyasal sistemde, kimi zaman şartlara göre, örneğin Hobbes'ta olduğu gibi güvenlikten dolayı daha totaliter bir devletle karşılaşabileceğimizi gösterir. Ayrıca Hobbes'un

<sup>108</sup> T. Hobbes, 2005, s. 179.

<sup>109</sup> Cemal Bali Akal'a göre Hobbes'ta mülkiyet, doğal bir hak değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. C. B. Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 109.

kuramında, insanın, devletin güvencesiyle mülkiyet sahibi olmasının, özgürlük açısından bir değeri vardır. İnsan, doğal halde sahip olmadığı özerkliğe, mülkiyetle birlikte kavuşur.<sup>110</sup> Hobbes'ta devlet, doğa durumundaki belirsizliği ortadan kaldırarak, bu hakkın gerçekleşmesini ve bir güvenceye kavuşmasını sağlayarak, insanın sivil yaşamda gitgide özerkleşmesine, kendi kendinin sahibi olmasına sebep olur. Böylece Hobbes'un, uyruk karşısında sorumsuz kıldığı mutlak egemeni sınırlayan, ona görevini hatırlatan, egemen karşısında uyruğu güçlü kılan eksen mülkiyet olur.

### 1. 3. 6. Bireyin Yasalarla Sınırlanmış Özgürlüğü: Uyruksal Özgürlük

Hobbes'a göre insan, doğa durumunda özgürdür. Hobbes, bu özgürlüğe “doğal özgürlük” der.<sup>111</sup> Hobbes'un doğal özgürlük görüşü, doğal hak ve eşitlik ilişkisinden ayrı değildir. Hobbes'a göre, insan doğuştan eşit yaratılmıştır<sup>112</sup> ve doğanın yasası gereği, herkesin her şey üzerinde hakkı vardır.<sup>113</sup> Hobbes'a göre doğal hak ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, sınırını insanın kendini koruma isteğinin çizdiği, bu uğurda yapılan davranışları dilediğince seçeceği bir özgürlük durumunu ifade eder. Bu anlamda, Hobbes açısından özgürlük, soyut, kendiliğinden insanda var olan bir kavram değil; içi hak ile doldurulan, daha doğrusu, hakkın gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan bir durumdur. Fakat sözü edilen hak anlayışı, herkesin herkes üzerindeki hakkını ifade ettiği için ve insanlar arasında bir savaşa yol açtığı için aynı zamanda olumsuz bir özgürlüğü beraberinde getirir. İnsanın varlık bütünlüğüne zarar veren bu özgürlükten kurtulmanın yolu, uyruksal özgürlüğe geçmektir.

“Uyruksal özgürlük” ise, egemene itaat ile içi içe olan bir özgürlüktür. Egemenin sınırsız gücüne itaatle tutarlı<sup>114</sup> olan bu özgürlüğün sebebi, doğal haldeki bireyin yaşamış olduğu güvensizliktir. Çünkü, Hobbes'a göre kimse kimseye durup dururken itaat etmez; itaat etmenin gerisinde bireysel menfaatler vardır. Dolayısıyla itaatle uyumlu olan uyruksal özgürlüğün gerisindeki mantıksal

<sup>110</sup> C. B. Akal, 1990, s. 109.

<sup>111</sup> T. Hobbes, 2005, s. 156.

<sup>112</sup> a.g.e., s. 92.

<sup>113</sup> a.g.e., s. 97.

<sup>114</sup> a.g.e., s. 157.

gerekçe güvenlik olur. Bu durum aynı zamanda, insanın önündeki dış engelin insanın doğası değil, başka bir insan olduğunu gösterir. Hobbes bunu, insan insanın kurdudur diye ifade eder.

Hobbes, bir insanın, başka bir insana olan zararını bertaraf etmek için, insanın önüne devleti koyar. Güvenlikten dolayı, doğal halde birtakım haklara ve özgürlüğe sahip olan insanlar, haklarını ve özgürlüklerini daha üstün bir güce devreder. Bu güce Hobbes, “egemen” der; egemenin dışındaki her şey ise “uyruk”tur. Egemenin görevi, bireyin güvenliğini sağlamaktır. Bunun için de egemen, bireyin rızasıyla devrettiği birtakım haklara sahiptir. Bu hakları egemen birey adına hayata geçirir. Böylece doğal haldeki sınırsız özgürlüğün anlamı, siyasal toplum söz konusu olduğunda değişir. Uyruk ya da yurttaş özgürlüğü denilen, yeni bir kabuğa bürünür. Bu kabuk, sözleşmelerle ayakta duran, doğası bakımından zayıf olan, kendini toplum yasaları olarak ifade eden bir özgürlüktür.<sup>115</sup> Bu özgürlüğün zayıflığı, güvenlik gibi haklı bir gerekçe olmadığı sürece, ayakta kalamayacak özgürlük olmasından ileri gelir. Bu anlamda Hobbes’ta uyruğun özgürlüğü, doğal özgürlüğün aksine, canın istediğini yapmak olan bir özgürlük değil, egemenin sınırsız gücüyle tutarlı olan bir özgürlüktür.<sup>116</sup> Dolayısıyla, uyruksal özgürlük, bireyin yasalarla sınırlandırılmış özgürlüğü olup, doğa durumundaki sınırsız özgürlük rolünü birey, kendi rızasıyla sırf güvenlik gerekçesiyle egemene devreder. Bu anlamda, devlet yurttaşlarının güvenliğini sağlamak için sınırsız ve mutlak özgürlüğe sahip olur.<sup>117</sup>

Sonuç olarak, Hobbes’ta özgürlük, hak ile içi içe olan bir özgürlük olup, hakkın gerçekleştirilmesi anlamındaki serbestliği ifade eden bir özgürlüğe göndermede bulunur. İnsanın itaat etmeyi reddetmesi, ancak devletin kuruluş amacına ters düşmesiyle mümkündür. Bu durum aynı zamanda, her türlü başkaldırının dayanağıdır. Hobbes düşüncesinde devlet, insanın en temel hakkı olan yaşam hakkını sağlayamıyorsa, bu durum, yurttaşa baş kaldırı hakkını verir; yoksa Akal’ında belirttiği gibi devlet, güvenlik görevi yerine getiremiyorsa sosyal

---

<sup>115</sup> T. Hobbes, 2005, s. 156.

<sup>116</sup> a.g.e., s. 157.

<sup>117</sup> a.g.e., s. 158.

sözleşme de anlamsızlaşır.<sup>118</sup> Her ne kadar Hobbes, Locke kadar başkaldırıyı incelemese de, böyle bir hakkın uyruğa verilmiş olması, Hobbes'un hak kavramını ve özgürlük anlayışını beraber düşündüğümüzde, devletin güvenliğe indirgenen bir özgürlüğün koruyucusu olduğu anlayışını söylememizi olanaklı kılar. Özellikle devlet, görevini yerine getirmedeğinde, uyruğun başkaldırı hakkının olması, devletin özgürlük karşındaki tutumunu gösterir. Böylece Hobbes'ta devlet, mutlak bir iktidarla karşımıza çıksa bile mutlaklık, güvenlikle sınırlı olduğu sürece, Hobbes'un devleti, özgürlüğü gerçekleştiren değil, olsa olsa koruyandır. Ama Hobbes'taki bu özgürlük, güvenliğe indirgendiğinden, bugünkü liberal devletle anılan özgürlükleri kapsamadığı için, bunlardan en önemlisi düşünce özgürlüğüdür ki, bunun gibi pek çok çağdaş özgürlük, Hobbes'un kuramında dışarıda kalır. Bunu tamamlayacak Locke'dur. Locke'la birlikte liberal manadaki özgürlüğü koruyan devlet, tam olarak şekillenir.

#### 1.4. JOHN LOCKE'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Ünlü İngiliz filozofu John Locke, Hobbes ve Grotius gibi insanları devlete vardırın yolda, bir ön durak olarak doğa durumundan söz eder. Locke'un doğa durumu, Hobbes'ta olduğu gibi insanların kötü doğalarından dolayı savaş içinde yaşadıkları bir durum değildir. İnsanların birbiriyle olan çatışması Grotius'ta olduğu gibi özel mülkiyetin doğmasıyla başlar. Locke'da özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte, çatışma içine giren insanlar, doğal durumdaki özgürlüklerini terk edip, siyasal toplumu kurarlar. Bu anlamda, siyasal toplum, doğa durumundaki güvensiz özgürlükten güvenli özgürlüğe geçişi simgeler. Kişi güvenli özgürlüğü adına doğa durumundaki birtakım haklarından vazgeçerek siyasal toplumu kurar. Siyasal toplumun amacı, özgürlükleri korumaktır.

Bu kısımda, öncelikle Locke'un yetkin bir özgürlük olarak nitelendirdiği “doğa durumu” kavramı, özgürlüğün zorunlulukla olan ilişkisine göndermede bulunan “doğa yasası” kavramıyla birlikte ele alınacak. Ardından ise, Locke'un özgürlük kavramına somut içeriğini veren, özgürlüğün siyasal eylemle olan

---

<sup>118</sup> C. Bali Akal, 1990, s. 106.

ilişisini kuran “mülkiyet” kavramı incelenecek ve son olarak da, mülkiyet kavramı üzerinden şekillenen “toplumsal özgürlük” kavramı ele alınacaktır.

#### 1. 4. 1. Yetkin Bir Özgürlük Olarak Doğa Durumu

Locke’un doğa durumu, insanların güç ve yetki bakımından eşit olduğu, doğa yasası sınırları içinde başka bir insanın izni olmaksızın eyleyebildiği ve mülkü üzerinde tasarrufta bulunabildiği yetkin bir özgürlük durumudur.<sup>119</sup> Bu özgürlük durumunu Locke, Hobbes’ta olduğu gibi insanların birbiriyle çatıştığı savaş hali olarak tanımlamaz.<sup>120</sup> Locke, doğa durumu ile savaş arasında bir ayrım yapar. Locke’un doğa durumu, insanların devlet olmadan yaşadığı bir döneme; savaş durumu ise, insanın değişmeyen doğasına göndermede bulunan bir kavramdır.<sup>121</sup>

Locke’un doğa durumunu barışçıl tasarlamasını olanaklı kılan kavram ise “doğa yasası”dır. Doğa yasası, doğal halde özgür olan insanın, eylemlerini sınırlayan bir yasadır.<sup>122</sup> Doğa yasası, ona danışan herkese şu ilkeyi öğretir:

*“...kendisini korumak ve mevcut konumundan gönüllü olarak vazgeçmemek zorunda olduğundan, aynı nedenle, kendi varlığını tehlike içine sokmuyorsa, becerebildiği kadar diğer insanların varlığını korumalı ve amaç, bir suçluya adaleti uygulamak değilse, başkasının yaşamının korunması hakkına, başkasının*

<sup>119</sup> J. Locke, 2004, s. 5.

<sup>120</sup> Hobbes’un ve Locke’un kuramlarında bir doğa yasası olmasına rağmen, neden doğa durumu tasarımları birbirinden farklıdır? Gülnür Savran’a göre, Hobbes’un bir savaş hali olarak düşündüğü doğa durumu, güçler ayrılığına yer vermeyen, daha güçlü bir devlete giderken, Locke’un doğa durumu ve savaş durumu ayrımı, devlet olmadan da insanların barış içinde yaşayabileceğini göstermek amacındadır. Bu durum Locke’u Hobbes’tan farklı olarak, güçler ayrılığını vurgulayan ve birey karşısında devleti sınırlayan liberal devlet formuna yaklaştırmıştır. Savran, farklı tasarlanan doğa durumlarından yola çıkarak gelişen farklı birey ve devlet algısının nedenini, Hobbes’un ve Locke’un yaşadığı dönemin tarihsel zemininden hareketle yanıtlamaya çalışır. Buna göre, Hobbes’un eserini yazdığı dönem, bir sınıf olarak burjuvazinin iktidarını kurmadığı bir dönemdir. Yükselen ama henüz tam anlamıyla güçlenmemiş olan burjuvazi varolmak için aristokrasinin bir kısmının desteğine ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda Hobbes’un yaşadığı dönem, çeşitli ittifakların kurulduğu ve aynı zamanda ittifakların, egemen olmak için çatıştıkları bir dönemdir. Bu dönem Hobbes’un kuramına “*başkalarıyla çatışan saldırgan birey*.” olarak yansırken; Locke’un eserini yazdığı dönem, burjuvazinin yükselme dönemidir ve devlet artık ekonomik ilişkileri düzenleyen hukuka bu kadar müdahale etmemelidir. Bu durum gitgide devletten özerk sivil alanı doğurmuş, insanlar devlet olmadan tamamen kapitalist mülkiyet ilişkilerinin kendi doğasıyla, bu ilişkileri yürütmeye başlamıştır. Bu açıdan Locke’un doğa durumu “*kendi kendini düzenleme özelliğinin sağlam bir temele oturtulması için*” barışçıl tasarlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. G. Savran, 1987, s. 39-40.

<sup>121</sup> J. Locke, a.g.e., s. 17.

<sup>122</sup> M. Ali Ağaoğulları, Filiz Ç. Zabcı, Reyda Ergün, 2005, s. 165.

*özgürlüğüne, sağlığına, organlarına ya da mallarına yönelmemeli; başkasının yaşamını almamalı; yaşamına zarar vermemelidir.”*<sup>123</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi doğa yasası, insana barışı gösterir; fakat barışın ya da savaşın sınırını çizen meta ilke, insanın can güvenliğinin korunması ilkesidir. Keza insanlar, istisnalar dışında doğa durumunun belli bir evresinde, doğa yasasının buyurduğu ilkelere göre yaşamışlardır.<sup>124</sup> Yalnız, buradan doğa durumunda insanın bir güvensizlik içinde yaşamadığı sonucunu çıkarmamak gerekir. Fakat yine de, insanın doğa durumunu terk etmesi Hobbes'ta olduğu gibi baştan beri doğa durumu içinde yaşanan güvensizlik değil; insanın doğasının dışından gelen bir dış faktördür. Bu faktör, “özel mülkiyet”tir. Fahri Bakırcı'ya göre, özel mülkiyet öncesi, doğa yasasının ihlali bir istisnayken, özel mülkiyetin doğuşu ve paranın kullanılmaya başlanması eşitsizliği kurumsallaştırmış;<sup>125</sup> böylece doğa yasasının ihlali bir istisna olmaktan çıkmıştır.

Burada şöyle bir soru aklımıza gelmektedir: “Locke düşüncesinde bir doğa yasası olmasına rağmen, neden doğa yasası, insanların özgürlüğü anlamına gelen mülkiyeti koruyamaz?” Locke bu soruyu, insanın bencil doğasına gönderme de bulunarak yanıtlar. Locke'a göre,

*“Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının müdahalesine maruzdur. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli, gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar.”*<sup>126</sup>

Dolayısıyla doğa durumunda bir yasa olsa bile, insanlar doğa yasasının yönetiminden ziyade kendi çıkarları tarafından yönetilir. Locke açısından tehlike ise bu noktadan itibaren başlar. Çünkü, doğa durumunda, herkes hem yargıç hem

<sup>123</sup> J. Locke, 2004, s. 7.

<sup>124</sup> Bkz. a.g.e., s. 39.

<sup>125</sup> Fahri Bakırcı, *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Babil Yayınevi, Ankara, 2004, s. 44.

<sup>126</sup> J. Locke, 2004, s. 103.

de yargının uygulayıcısıdır. İnsanlar, bencil olduğu için kendilerine karşı tarafsız olamayacağından, ceza konusunda ölçülülük ilkesini gözetemezler. Bu durum insanları, güvensiz bir durum içine sokar.<sup>127</sup>

Sonuç olarak Locke, doğa durumunu, önce bir barış hali olarak tasarlasa da, barışın sürmesi uzun olmayacak; barış, özel mülkiyetle birlikte savaşa dönüşecektir. İnsanların doğanın verdikleriyle yetinmemesi; emeğini de katarak doğada bulunan nesneleri kendi mülkü kılmasıyla, doğa durumunun kaderi değişecek ve özel mülkiyetle birlikte artık bir istisna olmaktan çıkan savaş, siyasal topluma giden yolu örmeye başlayacaktır. Dolayısıyla Locke savaş durumu ile doğa durumunu birbirinden ayırsa bile, Hobbes’da olduğu gibi insanların doğa durumundan çıkıp, siyasal toplumu kurmaya iten neden, otoritenin olmadığı savaş durumundan kaçınmaktır. Bu anlamda Locke’un doğa durumu, Hobbes’un savaş durumunun milyonlarca kilometre uzağında değildir. Hobbes’ta olduğu gibi Locke’un kuramında, özgür, eşit ve rasyonel insanlar, doğa yasasının buyurduğu doğrultuda savaştan kaçınmak için doğa durumundan çıkar ve sivil toplumu sözleşme ile kurar.<sup>128</sup>

#### 1.4.2. Özgürlüğün Yasayla Olan Zorunlu İlişkisi

Locke’a göre özgürlük, insanda, aklın gelişmesiyle tam olarak ortaya çıkar.<sup>129</sup> Akıl sayesinde insan, kendisine bırakılan irade özgürlüğünün alanını bilir ve ona göre eyler.<sup>130</sup> İnsanın özgürleşmesi açısından akıl önemli bir rol oynasa da, Locke, insanın akıl ile özgür olduğunu söylemez. Özgürlük de akıl gibi doğuştan gelir ve aklın olgunlaşmasına paralel olarak olgunlaşır.<sup>131</sup> Dolayısıyla Locke açısından özgürlük, akıldan ayrı, ama onunla ilişkili bir kavramdır.

Akıl ile özgürlük arasındaki ilişkiyi belirttikten sonra Locke’un bir insanın özgürlüğünden ne anladığına bakarsak. Locke’a göre bir insanın özgürlüğü, doğa yasasının izin verdiği sınırlar içinde, eylemlerini, mülkünü, bir başka insanın

<sup>127</sup> J. Locke, 2004, s. 104-105.

<sup>128</sup> E. M. Wood ve N. Wood, 2008, s. 183.

<sup>129</sup> J. Locke, 2004, s. 51.

<sup>130</sup> a.g.e., s. 53.

<sup>131</sup> a.g.e., s. 51.

iradesine tabi olmadan düzenleyebilmesidir.<sup>132</sup> Bu anlamda Locke’a göre özgürlük, aynen Hobbes’ta ya da Grotius’ta olduğu gibi, herkesin istediğini yapabildiği sınırsız bir özgürlük değildir.<sup>133</sup> Zorunlulukla, yasayla iç içe olan bir özgürlüktür. Bu yasa, diğer modern hukukçularda olduğu gibi, özgürlüğü kaldırmaz, insanın özgürlüğünü korur ve hatta genişletir:

*“Çünkü yasalara muktedir yaratılan varlıkların olduğu bütün durumlarda, yasanın olmadığı yerde, hürriyet de yoktur. Çünkü özgürlük, başkalarından kaynaklanan engellemeler ile şiddetten hür olmaktır ve yasanın olmadığı yerde bu hürriyet söz konusu değildir.”*<sup>134</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi, Locke açısından insanların özgürlüğünü engelleyen doğa yasası değil, aklın yasasına danışmayan insanların, başka insanlara yaratmış olduğu zulümdür. Locke’da yasa sınırlarken, insanın bir başka insan üzerindeki iktidarını engellediği için, aynı zamanda insanı özgürleştirir. Dolayısıyla Locke’da özgürlük, insanın canı ne istiyorsa onu yaptığı bir özgürlük değil, yasayla sınırlandırılmış bir özgürlüktür. Özgürlük ise insanın eylemlerini, yasal sınır içinde yönetme serbestliğinde ortaya çıkar. Ancak, insana kendi iradesini yönetecek serbestliği sağlayan ise aklıdır.<sup>135</sup>

Buraya kadar, Locke’un yetkin bir özgürlük durumu olan doğa durumuna ve bu özgürlüğe eşlik eden doğa yasası kavramlarına değindik. Görüldüğü üzere bu kavramlar Locke düşüncesinde, toplumsal özgürlüğün gerekçesini bize göstermekte; fakat toplumsal özgürlüğün asıl içeriğinin nasıl şekillendiğini göstermemektedir. Toplumsal özgürlüğün içeriğini ise Locke’un özgürlük anlamına gelen “mülkiyet” kavramı şekillendirecektir. Bu yüzden, şimdi toplumsal özgürlük kavramının içeriğinin şekillenmesini sağlayan mülkiyet kavramına bakılacaktır.

---

<sup>132</sup> J. Locke, 2004, s. 48.

<sup>133</sup> a.g.e., s. 7.

<sup>134</sup> a.g.e., s. 48.

<sup>135</sup> a.g.e., s.49.

### 1.4. 3. Mülkiyetin Uzamındaki Özgürlük

Locke, mülkiyete sağlam bir temel arayışındadır. Çünkü Locke’a göre, doğal hukuk öğretisinin, insanın varlığını korumak için gerekli olan ihtiyaçları hak durumuna yükseltip mülkiyeti oradan türetmesi ile dinin ortak mülkiyet anlayışı, mülkiyeti tam olarak açıklayamamıştır.<sup>136</sup> Bu temeli Locke, hem tanrısal kaynaklı ortak mülkiyet anlayışından hem de doğal hukukun temel bir hak olarak gördüğü ve diğer insanları dışladığı, her insanın kişiliği üzerindeki mülkiyeti düşüncesinden türeterek oluşturur. Yalnız bu düşüncede, Locke’un “kişi” kavramına verdiği içerik önemlidir. Çünkü Locke’un “kişi” kavramı, toplumsal yaşam içinde emeğiyle bulunan insanı imler<sup>137</sup> ve Locke kişi kavramından, “...insanın, doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması...”<sup>138</sup> olarak ifade ederek, mülkiyet kavramına ulaşır. Bu durum mülkiyeti insanın kişiliğinin bir parçası yapar, onu kişiselleştirir ve diğer bir insanı dışlar.

Locke’un mülkiyet anlayışı, ne toplumsal bir onayın sonucu olarak ortaya çıkar ne de hukuksal bir durumu ifade eder. Meşe palamudu örneğinde verdiği gibi<sup>139</sup> doğrudan “emekle” ilgilidir. Yalnız burada tartışmamız gereken bir sorun daha vardır. Meşe palamudu söz konusu olduğunda açık bir biçimde diyebiliriz ki, burada meşe palamudunu bir insanın mülkiyeti kılan, o insanın çekmiş olduğu cefadır; yalnız hizmetlinin kesmiş olduğu çimenler hizmetlinin olmadığına göre, Locke açısından mülkiyeti doğuran emek, sadece cefa çekmek anlamında bir emek değildir.<sup>140</sup> Öyleyse sormamız gereken soru, bu emeğin nasıl bir emek olduğudur. Bu sorunun yanıtını Locke’un şu ifadesinde bulabiliriz: “*Toprak, insan işlediği, ektiği, değerlendirdiği, sürdüğü ve ürünlerinden yararlanabildiği orandan onun mülkiyetidir.*”<sup>141</sup> Dolayısıyla bu ifade cefa anlamına gelen emeğin yanına bir de, emeği “değerlendiren”, verimli kullanan, başka bir şekilde

<sup>136</sup> J. Locke, 2004, s. 25.

<sup>137</sup> a.g.e., s. 26

<sup>138</sup> a.g.e., s. 26-27.

<sup>139</sup> Bkz. a.g.e., s. 27.

<sup>140</sup> Bkz. a.g.e., s.28.

<sup>141</sup> a.g.e., s. 30.

söylersek, “geliştiren” kavramını koyar.<sup>142</sup> Bu anlamda Locke’un emek kavramı, meşe palamodu örneğinde olduğu gibi hem cefa çekmek hem de verimli kullanmayı sağlayan emek anlamına gelebilmektedir. Bu anlamda önemli olan başka bir sorun ise, sözü edilen her iki “emek” kavramının, bir kafa karışıklığı mı olduğu yoksa belli bir tarihsel zemine mi karşılık geldiğidir. Kimi yazarlara baktığımızda görürüz ki, Locke’un, geliştirme anlamındaki mülkiyeti, bir kafa karışıklığı değil, emek üretkenliğine dayanan, kapitalist el koymayı ifade eden bir kavramdır. Locke’un geliştirmeye dayanan emek kavramı, toprağın üretken kullanımına hiçbir katkı sunmayan toprak aristokrasisini değil, yeni gelişen kapitalist çiftçiye göndermede bulunur.<sup>143</sup> Aslında Locke’un, geliştirme anlamına gelen emek değil, cefa çekmek anlamına gelen emek kavramı da, kapitalist el koyma süreci içinde düşünülerek anlam kazanır ve bu durum, kapitalist el koyma sürecinde, emeğin artık bir mübadele nesnesi haline gelmesini ifade eder.<sup>144</sup>

Buraya kadar sözü edilen mülkiyet, Locke’un servet anlamına gelen dar anlamda kullandığı mülkiyet tanımıdır. Yalnız Locke’un özgürlük anlayışının asıl içeriğini kavrayacaksak, mülkiyet kavramının serveti de kapsayan daha geniş anlamını incelememiz gerekir. Çünkü, Locke’un geniş anlamıyla mülkiyeti, insanın yaşamını, servetini de kapsayan özgürlüğü anlamına gelir.<sup>145</sup> Burada Locke mülkiyeti, doğal bir hak olan özgürlük kavramıyla karşılar. Böylece Locke, mülkiyetin geniş anlamıyla serveti, aynen özgürlük ve yaşam hakkı gibi doğal bir hak kategorisine yükseltmiş olur. Mülkiyeti dar anlamıyla kullanarak ise, sivil toplum durumunda, mülkiyeti koruma altına alır.<sup>146</sup> Dolayısıyla bu durum, kapitalist sistemde devletin konumunu da şekillendirmiş olur ve devlet, mülkiyeti koruyan devlet olarak belirir.<sup>147</sup> Bu durum aynı zamanda devletin, özgürlük karşısındaki tutumunu da belirler; böylece devletin amacı, varlık nedeni ve görevi, insanın canı, özgürlüğü ve serveti demek olan mülkiyetini korumak için

<sup>142</sup> Locke düşüncesinde emek ile mülkiyet arasında doğrudan bir ilişki yoktur; çünkü birisi, diğerinin emeğine el koyabilir. Locke’da mülkiyet, asıl olarak emeği üretken kılanıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. M. Wood ve N. Wood, 2008, s. 203.

<sup>143</sup> Ö. Ö. Akbulut, 2007, s. 290.

<sup>144</sup> G. Savran, 1987, s. 30.

<sup>145</sup> J. Locke, 2004, s. 104.

<sup>146</sup> Macpherson’dan aktaran F. Bakırcı, 2004, s. 50. Benzer bir yaklaşımı, *İsyan Borusu* adlı kitapta buluruz. Buna göre, “...geniş tanım, Locke’un onu kullandığı biçimiyle, mülkiyete(dar, geleneksel anlamıyla) ya da servetlere kişinin kutsal dokunulmazlığın sahip olduğu türden bir dokunulmazlık vererek, ‘servetler’i, yaşam ve özgürlüğün bulunduğu bir düzeye yerleştirmiştir.” Bkz. E. M. Wood ve N. Wood, s.196

<sup>147</sup> Ö. Ö. Akbulut, 2007, s. 287.

varken<sup>148</sup> birey de, bu güven sonucu iktidarını devrettiği devletin yasalarının altına girerek doğal özgürlükten farklı, güvenceli özgürlük demek olan toplumsal özgürlük boyutuna geçer.

#### 1.4.4. Doğal Özgürlükten Toplumsal Özgürlüğe Geçiş

Locke göre, insanın doğa durumunda özgürlüğü anlamına gelen iki temel iktidarı vardır: Bunlardan ilki, insanın hem kendisinin hem de başkalarının korunması için, doğa yasasının izin verdiği sınırlar içinde, uygun olduğunu düşündüğü şeyleri yapma iktidarı,<sup>149</sup> diğeri ise, doğa yasasına karşı işlenmiş suçları cezalandırma iktidarındır.<sup>150</sup> Daha önce değinildiği üzere, insanın doğa durumunda, bu iktidarını kendi başına uyguladığı zaman, ölçülü olamayacağından dolayı bir savaş durumu ortaya çıkar ve böylece doğa durumunda, insanın canı, serveti ve özgürlüğü anlamına gelen mülkiyeti tehlikeye düşer. Bu tehlikeyi yok edecek ve doğa yasasının uygulanmasını sağlayacak olan güç devlettir. Devlele birlikte insan, doğa durumundaki iktidarını bırakır ve devlete devreder. Devlete devredilen iktidar, aynı zamanda doğa durumundaki insanın özgürlüğünün yitimidir. Yalnız egemenliğin devlete devredilmesi, özgürlüğün ve mülkiyetin daha iyi korunması amacını taşıdığından,<sup>151</sup> korunaklı ve daimi özgürlüğün de kazanılmasıdır. Aslında burada kaybedilen, insan için zararlı olan doğal özgürlük; kazandığı ise, Hobbes'un yurttaş özgürlüğüne karşılık gelen toplumdaki insanın özgürlüğüdür.

Bu söylenenler açısından bakıldığında, Locke, insanın özgürlüğünü, doğal özgürlük ve toplumdaki insanın özgürlüğü olarak ikiye ayırdığını görürüz. Locke'a göre doğal özgürlük, insanın iradesinin başka bir insana ya da yasama otoritesine tabi olmadığı, sadece doğa yasasına tabi olduğu bir durumdur. Toplumsal özgürlük ise, devlet içindeki insanın, uzlaşmayla kurulmuş yasama iktidarından başka herhangi bir yasama iktidarı altında olmaması durumudur.<sup>152</sup> Yalnız buradaki yasama iktidarı, Hobbes'ta olduğu gibi, insanları birinin mutlak

---

<sup>148</sup> J.Locke, 2004, s. 45.

<sup>149</sup> a.g.e., s. 105.

<sup>150</sup> a.g.e., s. 106.

<sup>151</sup> a.g.e., s.106.

<sup>152</sup> a. g.e., s. 21.

ve keyfi iradesine tabi kıldığı monarşik bir iktidar değildir. Hobbes'tan farklı olarak Locke insanı, birinin mutlak ve keyfi iradesine tabi kılmaz. Locke bunu insanın güvenliğiyle gerekçelendirir. Yani, insanın bir başkasının mutlak ve keyfi iradesine tabi olmama özgürlüğü, insanın can güvenliğini sağlayan bir özgürlüktür. Bu durum, Locke'un toplum içindeki insanın özgürlüğünü, Hobbes'un yurttaş özgürlüğünden ayıran önemli bir unsurdur. Hobbes, yurttaş özgürlüğü kavramında, insanın can ve mal güvenliğini mutlak bir iktidara bırakırken, Locke mutlak yetkilerle donatılmış sorumsuz bir iktidarın, insanın can güvenliği açısından bir tehdit unsur olduğunu öne sürer. Hatta Locke'un doğa durumu ile ısrarla savaş durumunu birbirinden ayrı görmesinin gerisinde, aslında devletin mutlak iktidarını sınırlamak, böylece insanın can güvenliğini korumak düşüncesi vardır. Bu anlamda Hobbes'ta devlet, insanın kötücül doğasının bütün olumsuzluklarını ortadan kaldıracak bir yapı olarak belirirken ve bu yüzden egemene sınırsız bir yetki verirken; Locke, doğa durumuyla savaş durumunu birbirinden ayırarak, doğa durumunun devletle ortadan kalkacağını ama savaş durumunun sürebileceğini söyler. Dolayısıyla savaş durumunun ortadan kalkması, sadece bir devletin kurulmasıyla ilgili değil, kurulan devletin niteliğiyle ilgili görünür, savaş durumuna son verecek olanın belli türden bir devlet olabileceğini belirtir. Bu durumu Locke, yasa olsa bile, bir insana meşru olmayan bir güç kullanıldığında, savaş durumunun ortaya çıkacağını söyleyerek ifade eder.<sup>153</sup> Bu ifadesiyle Locke, bir yargıç olduğunda doğa durumunun biteceğini ama egemen, meşru olmayan bir güç uyguladığında savaş durumunun hep süreceğini anlatmaya çalışır. Savaş durumu, insanın kendini koruma hakkının hep var olduğunu, bu hakkı kullanmayı engelleyen bir gücün karşısında ise insanın direnme hakkının mutlak olduğunu söyler. Böylece, devletin egemenliğini halk lehine sınırlandıran Locke, devlete Hobbes'un aksine bir sorumluluk yükler. Devlet, bu sorumluluğu yerine getirmediğinde ise halkın direnme hakkını önceleyerek Hobbes'tan farklılaşır.

Sonuç olarak Locke'un insanı özgürdür; fakat bu özgürlük hem doğa durumunda hem de toplumsal durumda, insanın canının her istediğini yapması şeklinde ortaya çıkan bir özgürlük hali değil, her iki durumda da yasayla

---

<sup>153</sup> J. Locke, 2004, s. 17.

sınırlanan bir özgürlüktür. Doğa durumunda insanı sınırlayacak bir yasa olsa bile bir yaptırımı olmadığından, bu özgürlük, insan için yakıcı bir duruma dönüşebilen özgürlük olur. Bu durum aynı zamanda, özgür olmama halidir. Toplumsal özgürlük ise, aynen Hobbes'ta olduğu gibi, uzlaşım ile kurulmuş olan yasaların sınırlandırdığı özgürlüktür. Yalnız yasa özgürlüğü ortadan kaldırmaz, onu korur ve hatta genişletir.<sup>154</sup>

## Değerlendirme

Modern doğal hukuk öğretisinde, insanların eylemlerine ölçüt getiren bir yasa vardır. Bu yasa, doğa yasası ya da aynı anlama gelen akıldır. İnsanların pratik yaşamına yön veren akıl, hep insanla birlikte vardır; ona danışıldığında insana doğru yolu gösterir. Bu aklın en önemli özelliklerinden biri, artık bedene oturması, bedenden gelen istekleri gerçekleştirmede insana yol göstermesidir. Dolayısıyla bu süreç aklın, araçsallaşması sürecidir. Aynı zamanda araçsallaşan aklın, insan yaşamına yön vermede yetkinliğini kaybettiği, tamamen bedenin isteklerine teslim olduğu, bir nevi yetkisiz kılındığı bir süreçtir. Bedene oturarak, yetkisiz kılınan akıl, insana hala yol gösterici olmasına rağmen, bu süreçte insan doğasının diğer özellikleriyle eşitlendiği için insanı tam olarak belirleyemez ya da doğruyu yapma konusunda insanı zorlayamaz. Modern zamanlarda, bunu yapacak olan “devlet”tir.

Modern zamanlarda devlet, Ortaçağ'da egemen olan, devletin kaynağını ve meşruiyetini tanrısal iradeye dayandıran bakış açısının aksine, temeline konulan doğal hukuk teorisiyle sekülerleşir. Elbette ki doğal hukuk, insanın da iradesini kapsayan, ama onun dışında tamamen tarihsiz olan başka bir iradeye göndermede bulunurak bunu sağlar. Bu irade tanrı değil, tanrısal iradeyi de kapsayan, kaynağı tanrıda olan ama tanrının karışmadığı doğadır ya da doğa yasasıdır. Böylece devleti oluşturan biçimsel yapıyı, doğal bir zorunluluğa gönderme yaparak kuran bu görüş, pozitif olan hukukun da sorgulanmasına, yeni baştan doğal hukukla uyumlu olan bir hukuka dönüşmesini ister. İlginç olan bu öğretilerde, insanın doğasını belirleyen ve tanrısal iradeyi de sınırlayan doğal bir zorunluluk olmasına

---

<sup>154</sup> Bedia Akarsu, “John Locke’un Devlet Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, Sayı:12, 1961, s. 77.

rağmen devletin, Hegel’de olduğu gibi zorunlu bir kurum olmamasıdır. Ortada tarihsiz, tanrısal iradeyi de aşan bir yasa vardır ve mantiken devletin, bu yasadan zorunlu olarak çıkması gerekir. Oysaki devlet, modern doğal hukuk görüşünde, doğal bir zorunluluk değil, insanların sözleşerek oluşturdukları keyfi bir kurumdur.

Neden devlet, doğa yasasının bir zorunluluğu değil de, sözleşmeye dayanan iradenin ürünüdür? İşte bu sorunun yanıtını, sadece bu düşünürlerin, düşüncelerinin uzamında gezinerek yanıtlayamıyoruz. Böyle bir çelişkinin çözümü için yüzümüzü başka bir yöne çevirmemiz gerekir. Bu yön ise, modern doğal hukuk fikrinin yansıdığı tarihsel zemindir. Bu zemine baktığımızda ise görüyoruz ki, 16. yüzyıldan itibaren, devletin sözleşmeyle olduğu fikrinin egemen bir öğretiye dönüşmesinin gerisindeki neden, modern devletin ortaya çıkması ve kendini artık tanrının olmadığı bir mantıksal zemin içine koyup, yeniden meşrulaştırmasıdır. Tanrının bir meşruiyet kaynağı olarak gözden düşmesine sebep olan en temel gelişme ise, bilimi de arkasına alan, verimliliğe dayalı yeni bir üretim tarzının, yani kapitalizmin doğmasıdır. Kapitalizmle birlikte mülkiyetin el değiştirmesi, yeni sınıfların ortaya çıkması, artık feodalitenin uzantısı olan siyasal yapının değişmesine, böylece benzersiz örgütlenmesiyle modern devletin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yeni siyasal yapı tanrının iradesini arkalarına alıp ilerleyen değil, yeni sınıflarla birlikte toplumsal bir uzlaşım gerektiren bir rızanın varlığını gerektirir. Bu rıza modern zamanlarda sözleşme fikri üzerinden kurulur. Sözleşme fikri ise yeni değildir; her zaman Batı düşüncesinde vardır. Fakat bu sözleşmenin yenilenmesi gerekir: Çünkü artık, sözleşmenin tarafları değişmiştir. Ama sözleşmeyi tanrısal irade kadar dokunulmaz ve haklı kılan bir zemine de gereksinim vardır. Bu yüzden modern doğal hukukçular bir sıfır noktası olan “doğa durumu”na giderler.

Her türlü hukukun kaynağı olan doğa, artık modern insanın siyasal yaşamının açıklayıcı ilkesi haline gelmiştir. Açıklayıcıdır çünkü: Doğal hukuk ne gelenekle çatışma halindedir ne de dinle, bütün bu kaynakları da kapsayan, bu kaynakları yeni bir birlik içinde eriten, bir düşünme biçimi, bir yöntem ve siyasal yaşamın oluşturucu ilkesi; hatta zamanın ruhudur. Grotius’unda belirttiği gibi

doğal hukuk ve onun dayattığı yöntem, zaten olduğu gibi olanı tespit etmekte ve olanı matematiksel bir kesinlikle formüle etme iddiasındadır. Doğal hukukun olandan çıkıpta olması gerekeni formüle ettiği söylene de, pozitif hukuk açısından olması gereken zaten olandır. Yani olanın ekonomik düzeyde, bireyin algısı düzeyinde pek çok somut durumun, mevcut olan pozitif hukuka bir baskısıdır; onu değişme yönünde zorlamasıdır. Doğal hukuk, pozitif hukuka işte doğa budur, geline nokta her zaman olandır ve aynı zamanda olan doğadır der. Dolayısıyla doğal hukukun pozitif hukuktan istediği, toplumsal her değişme bu doğanın bir yansıması, kendini göstermesi olduğu için, bu doğaya uygun hale gelmesidir. Başka bir şekilde söylersek, pozitif hukuk ve doğa yasası, kendiliğinden ortaya çıkan yeni ekonomik düzenin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yeni mülkiyet ilişkilerinin hukuka, devlete bir yansımasıdır. Bu yüzden doğal hukuk gelenekle ya da tanrının yasalarıyla çatışmaz, zaten bunların bir kısmı doğal hukukun parçasıdır ve doğal hukuk bunlarda içerilir. Örneğin, Hobbes'un, kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi, başkasına yapma ilkesini daha rasyonel bir temelde gerekçelendirdiğini görürüz. Cassirer'in de belirttiği gibi, bu düşünürler açısından söz konusu olan gelenekten ve dinden kopuş değil; hatta din, gelenek, insanın toplumsal yaşamına yön veren ilkeleri zaten bulmuştur. Bunların yaptığı bu ilkeleri, akla dayanan temellerle yeniden gözden geçirmektir.<sup>155</sup>

Peki, “neden gelenekle çatışmaz?” diye sorduğumuzda, yine bu soruyu, mülkiyet ilişkilerinden hareketle yanıtlayabiliriz:

Doğal hukuk öğretisine göre devlet, insanın, canı, malı, özgürlüğü demek olan mülkiyetin korunması için insanların iradeleriyle, doğal hukukun buyurduğu ilkeler uyrınca sözleşmeyle oluşmuş bir yapıdır. Doğal hukuk öğretisini ve sözleşme fikrini mevcut iktisadi ilişkilerden ayrı düşünemeyeceğimize göre, bu kuramın gelenekle çatışmamasının sebebi, kapitalizmin ilkin İngiltere’de, siyasi zora bağlı olmadan, tamamen ekonomik zora dayanan bir biçimde, tarımda başlamasıdır. İngiltere’deki gelenek hukuku, ekonomik süreçlere bağlı olarak değişen, biçimlenen, esnek bir yapıdır. Burada hukuk ekonomik süreçleri

---

<sup>155</sup> E. Cassirer, 2005, s. 353.

biçimlendirmez, tamamen kendi doğasına uygun bir işleyişe sahip ekonomik süreçlerce biçimlenir.<sup>156</sup> Dolayısıyla doğal hukuk, gelenekle çatışmaz. Bir nevi bu hukukun, insan doğasıyla olan ilişkisini gösterir.

Doğadan insanların birtakım haklara sahip olduğu, haklar bakımından eşit ve bunları gerçekleştirmek bakımından özgür olduğu varsayımının, devletten önceye koyulmasının anlamı da buradaki tarihsel yapıda ortaya çıkar. Çünkü mülkiyet devletle başlamaz, devletten önce vardır ve mülkiyetin gerekçesi, insanın kendini koruması, varlığını sürdürmesidir. Hakların da, devletten önceye ve sonraya koyulması Uslu'nun dile getirdiği gibi, özgürlük görüşünün farklılaşmasına sebep olur.<sup>157</sup> Modern doğal hukukun, mülkiyetle içeriklenen haklar ve bunların kullanılma serbestliği olan özgürlüğü, devletten önceye tarihsiz bir doğal duruma koymasının anlamı, yukarıda dile getirilen tarihsel zeminle birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır olmaktadır. Böylece amaç bu kuramlarda, önceliği hakka vererek devletin sınırını çizmek olur.<sup>158</sup> Hakkı önceleyen bu kuramlarda devlet ise, insanın haklarını ve özgürlüklerini koruyan yapma bir kurum olarak belirir. Sözleşmenin de anlamı zaten burada, bireylerin çıkarlarını koruma güvencesini veren devlette ortaya çıkar.

Dolayısıyla, bir kez özgürlük dış engellerin yokluğu olarak ve insanın özgürlüğünü de doğadan gelen isteklerin ya da hakların giderilmesi serbestliği olarak tanımlayınca ve insanın önündeki engeli de başka bir insan yaptığında, bu engelin kaldırılması, yani özgürlük mücadelesi, başka bir insanla olan iktidar mücadelesine dönüşür. Böylece insanın doğasından gelen özgürleşme çabası, artık karşımıza siyasal bir içerikle çıkar. Çünkü özgürlükten gelen ve özgürlüğü isteyen bu mücadele, hem devletin kaynağını hem de meşruiyetini oluşturur. Bunun modern zamanların başındaki temsilcisi modern doğal hukuktur. Özgürlüğü doğal zorunluluğa rağmen insanın bu zorunluluğun dışında eylemesi olarak tanımlayan doğal hukukçulara göre insan, doğadan akla sahip olduğu gibi özgürlüğe de sahiptir. Yalnız bu özgürlük, insanın doğadan sahip olduğu haklardan ayrı değildir. Özgürlük, hakların gerçekleştirilmesinde ortaya çıkar. Doğal halde

---

<sup>156</sup> Ö. Ö. Akbulut, 2007, s. 280.

<sup>157</sup> C. Uslu, 2009, s. 196.

<sup>158</sup> M. A. Ağaoğulları, F. Ç. Zabcı ve R. Ergün, 2005, s. 205.

insanları özgür ve eşit sayan doğal hukuk, insanların özgürlükten ve eşitlikten gelen haklarını devletten önceye koyar ve devleti de, bu hakların korunması için insanların güvenlik gerekçesiyle bir araya gelip, rızalarıyla anlaşarak oluşturdukları yapma bir kurum olarak nitelendirir. Devletin ortaya çıkmasının sebebi, doğal halde insanların özgürlükleri anlamına gelen haklarının korunmasıdır. Bu anlamda devlet özgürlüklerin koruyucusu olarak belirir ve bu özgürlük anlayışında devlet özgürlükleri var etmez, zaten olanı korumakla yükümlüdür. Sözleşme de gereğini doğal halde insanın sahip olduğu hak düşüncesinden alır.

Bu bölümde, özgürlüğün hep siyasal bir içeriği olduğunu ve özellikle modern zamanlara gelindiğinde bu durumun, modern devletle birlikte daha somut hale geldiğini göstermeye çalıştık. Özgürlüğün somut bir içerikle, yani siyasal eylemin kaynağı olması açısından bir fikir olarak yansıdığı kuram, modern doğal hukuktur. Modern doğal hukuk öğretisi de bize gösterdi ki, özgürlük ve devlet ilişkisi mevcut mülkiyet ilişkilerinden ayrı değil, onun bir yansıması olarak durmakta, içeriğini tamamen “özel mülkiyete dayalı çıkarlar” belirlemektedir. İkinci bölümde ise, özgürlüğü koruyan devlet anlayışına karşılık, modern doğal hukukun özgürlük görüşünden oldukça farklı bir özgürlük anlayışı olan “özgürlüğü gerçekleştiren devlet” anlayışına yer verilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜĞÜN GERÇEKLEŞTİRİCİSİ OLARAK DEVLET

Özgürlüğün gerçekleştiricisi olarak devlet adlı bu bölümde, Spinoza ve Hegel'in devlet ve özgürlük görüşlerine yer verilecektir. Burada zor olan ise, hem yaşadıkları zaman dilimi olarak farklı olan hem de genel olarak literatürde, siyasal görüşleri bakımından birbirine çok zıt duran iki ayrı filozofun, özgürlük ve devlet görüşleri bakımından ortak bir eğilim altına konulmasıdır. Çalışmamızda ise iddia edilen, iki ayrı gelenekten gelse bile, Spinoza'nın Hegel'i etkilediği ve özgürlüğü gerçekleştiren, amaçsal devlet kuramına yol açtığıdır.<sup>159</sup> Neden Hobbes ya da Locke değil de, Spinoza'nın bu etkiyi yarattığı sorusu, Spinoza'nın bir doğal hukukçu olsa bile modern zamanlardaki doğal hukukçulardan farklı olarak, daha çok klasik doğal hukukun temel argümanlarını paylaştığı noktasından yanıtlanabilir. Çünkü Spinoza öncelikle toplum olmayı, insanın eksik doğasından kaynaklı bir ihtiyaç olarak görür ve insanın ihtiyaçlarını giderme zorunluluğu sonucu devletin oluştuğunu söyler. Dolayısıyla aynen Hegel'de olduğu gibi, devleti gerekçelendiren temel argümanı, insanın birbirine ihtiyaç duyduğu, bu yüzden devleti kurduğu düşüncesidir. Bu açıdan Spinoza'ya göre, insan insanın kurdu değil, tanrısıdır. Elbette ki Spinoza' da doğal hak kavramına ve sözleşmeye rastlarız. Fakat Spinoza'da ne sözleşmenin modern doğal hukukçulardaki gibi bir anlamı vardır ne de doğal hakkın. Öncelikle sözleşmenin olması Spinoza'da devleti keyfi yapmaz, devlet sözleşmeye dayansa bile zorunludur. Ayrıca Spinoza'ya göre, doğal durumda varolduğu söylenen doğal hak, ancak devlet içinde gerçekleşir ve doğal halde olduğu söylenen doğal hak, bir kurmadan başka bir şey değildir.

Dolayısıyla Spinoza, modern zamanlara, modern manadaki klasik doğal hukuku taşır ve doğal hukukun kavramlarından yola çıkarak, 17. yüzyılda, Antik dünyanın site düşüncesini, modern zamanlara getirir; bu doğrultu üzerinden ise,

---

<sup>159</sup> Roger Scruton Hegel'i Spinoza'nın kalıtlarından biri sayar. Elbette biz Spinoza ve Hegel arasındaki ilişkiyi özgürlük ve devlet ilişkisi bağlamında ele aldığımız için, bu iki filozofun görüşlerindeki paralellığe sınırlı bir içerikle yer verdik. Bu filozoflar arasındaki paralellığe ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Roger Scruton, *Spinoza*, (Çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s. 153,154.

mülkiyetin güvencesini önçelemeyen, toplumcu bir devlet ve özgürlük görüşüne varır.

Her iki filozofu “özgürlüğü gerçekleştiren devlet” anlayışı içine koymamıza sebep olan temel fikirlerine kısaca değinmek gerekirse: Hem Spinoza’da hem de Hegel’de insan, doğadan gelen birtakım zorunluluklara göre davranır. Bu yüzden insan, özgür değildir. İnsanın özgürlüğü, zorunluluğunun bilincine varmasıyla başlar ve asıl olarak siyasal toplumda gerçekleşir. Bu açıdan bir genelleme yaparsak, özgürlüğü gerçekleştiren devlet anlayışında, insanlar doğuştan özgür değildir. Öncelikle insanın doğadan gelen zorunluluğu vurgulanır. Özgürlük ise, insanın eksik doğasından gelen zorunluluğunun bilincine varmasıyla başlar. Bu özgürlük anlayışında, haktan önce ihtiyaçlar gelir. Devlet, doğal hakların korunması için bir araç olmanın ötesinde, hakkın ve özgürlüğün gerçekleştircisidir. Bu anlamda devlet, insanların ihtiyaçlarını gidermek ve özgürlüğünü gerçekleştirmek için zorunlu olarak kurduğu bir yapıdır.

Bu bölümde öncelikle Spinoza’nın özgürlük ve devlet görüşüne yer verilecektir. Bu açıdan inceleyeceğimiz ilk konu, Spinoza’nın metafiziği olacaktır. Çünkü Spinoza’nın özgürlük görüşünü anlamamız için öncelikle genel metafiziği içinde zorunluluk düşüncesinin nasıl oluştuğunu görmemiz gerekir. Ardından ise zorunluluğun hallerinden biri olan insana, doğa durumu, doğal hak ve ihtiyaç kavramları açısından bakılacak, kimi zaman tarihsel çözümlemeler de yapılarak, insan için özgürlüğün ne olduğu anlaşılmaya çalışılacak ve özgürlüğün devletle olan ilişkisi kuralacaktır.

Bu bölümde son olarak Hegel’e yer verilecektir. Öncelikle Hegel’in modern doğal hukuk öğretilerine yaptığı eleştiriler, tarihsel ve toplumsal gerçeklikle olan ilişkisi içinde ele alınacak, ardından ise Spinoza’da olduğu gibi Hegel’in özgürlük görüşünü anlamamız için genel metafiziği incelenecektir. Genel metafiziğinden hareketle insana gidilecek, böylece insan için özgürlüğün ne anlama geldiğine bakılacaktır. Ardından ise, özgürlüğü gerçekleştiren devlet anlayışın oluşması açısından oldukça belirleyici olan “ihtiyaç” kavramı ele alınıp,

buradan hareketle Hegel'in toplumsallığa ve devlete bakış açısı özgürlükle ilişkisi içinde incelenecektir.

## 2.1. SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Modern devlet düşüncesi içinde vargeçilmez bir unsura dönüşen rıza, beraberinde özgürlük kavramını, siyasal kuramlar açısından oldukça önemli bir hale getirmiştir. Çünkü bu kuramlar, rızanın olabirliliğini insanın özgür iradesinden hareketle temellendirmiştir. Spinoza'ya göre ise yaşadığı çağa damgasını vuran ahlaksal, dinsel ve politik tüm düşünceler, özgürlük yanılsaması içine girmişlerdir.<sup>160</sup> Halbuki Spinoza, yaşadığı dönemdeki hakim eğilimin aksine, insanın doğadan özgür olmadığını ileri sürer ve bu saptamadan yola çıkarak, döneminin hakim özgürlük anlayışından farklı bir özgürlük anlayışına ulaşır.

Ayrıca bir başka nokta ise, Spinoza'nın bir yandan insanı özgür saymayan görüşüyle diğer yandan demokrasiye ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemin yan yana geldiğinde yarattığı çelişkidir. Bu durumu Akal, "Özgürlüğün Geleceği Yoktur" adlı eserinin önsözünde, şu şekilde dile getirir:

*"Benedictus Spinoza'yı (1632-1677) anlamak, insanı kuşatan tabii zorunluluğu, kaderci bir söyleme kapılmadan, anlamak demektir. Sorun önemlidir, çünkü demokrasiyi alternatifsiz bir rejim olarak sunan, onun bağına da düşünce ve ifade özgürlüğünü yerleştiren bir düşünür, daha baştan serbest iradeyi reddetmekte, insanın özgür olmadığını söylemektedir."*<sup>161</sup>

Spinoza her ne kadar insanın özgür olmadığını söylese de, yine de insanın özgürlüğünden vazgeçmez ve zorunluluk içinde özgürlüğü aramaya koyulur. Bu arayışta Spinoza'nın vardığı durak, "devlet"tir. Spinoza'da devlet, diğer modern doğal hukukçuların aksine, sadece insani felaketlere karşı bir istihkam siperi değil, pozitif insani iyilerin gelişmesine yardımcı olmak için vücuda gelir.<sup>162</sup> Bu anlamda pozitif insani iyilerden biri özgürlüktür. İnsanı zorunluluğunun bilincine

<sup>160</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 69.

<sup>161</sup> Cemal Bali Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 11.

<sup>162</sup> A. MacIntyre, 2001, s. 158.

vardırarak, devlete götüren yol, aynı zamanda insanı özgürlüğe götürür. Yalnız bu, liberal manadaki bir özgürlük kavrayışı değildir; ama liberal manada özgürlüğü kavrayanların daha ilerisine gider ve özgürlük kavrayışının içine demokrasiyi, düşünce özgürlüğünü koyar. Spinoza düşüncesi içinde çelişki gibi görünen bu durum, insan için özgürlüğü gerçekleştirenin ne olduğuna odaklandığında bir çelişki olmaktan çıkar. Çünkü Spinoza’da özgürlüğü gerçekleştiren devlettir. Devlet varolduğu sürece insan gerçek anlamda kendi doğasının dayatmış olduğu zorunlulukları giderir ve özgürleşir. Bu manada güçlü bir devlete gereksinim vardır. Spinoza’da devleti güçlü kılacak şey, insanın doğasıyla uyumlu olan düşünce ve ifade özgürlüğüdür; bunu olanaklı kılacak ise demokrasidir.<sup>163</sup>

Spinoza’da demokrasi, bireyin haklarının önceliğinden çok, devletin varlığını korumak içindir. Düşünce özgürlüğü ve demokrasi, bireyi merkeze alarak, bireyin kendini gerçekleştirmesi anlamında bir olması gereken değil; Hobbes gibi güçlü bir devleti yaratmanın aracıdır. Dolayısıyla demokrasi, 17. yüzyıl Hollanda’sında yaşanan iç savaş ve parçalanmış iktidar yapısı, pek çok düşüncenin birbiriyle çatıştığı bir ortamda, devleti bir arada tutacak önemli bir harçtır.

Bu bölümde, Spinoza’nın üç eseri temel başvuru kaynağımız olacak. Elbetteki temel kaygımız Spinoza’nın devlet ve özgürlük görüşü olacağından temel metinlerimiz *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) ve *Tractatus Politicus* (TP) olması gerekir diye düşünebiliriz; fakat Spinoza’nın siyaset felsefesini metafiziğinden ayrı ele alamayacağımızdan dolayı öncelikle bakacağımız metin, “*Etika*” olacaktır. Yalnız *Etika*’nın amacını TTP’un yazılma gayesinden ayrı ele alamayız. TTP’da Spinoza, devletin temelleri, insanın doğal ve sivil hakları, egemenin hakları gibi konuları ele alır ve kitabının temel amacının, felsefeyi teolojiden kurtarmak olduğunu söyler. TTP’da Spinoza, uzun uzun tanrı fikrinin dinsel metinlerden ayrı, bunlara bağlı kalmadan, salt akıl ile ulaşılabilirliğini söyler. Çünkü Spinoza’ya göre dinsel dogmalar, dinin temel kurallarını tahrip

---

<sup>163</sup> B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, (Çev. C. Bali Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s. 283-289.

etmiştir. Bu metinler tanrısal zorunluluğu ve tanrının gücünün akıl tarafından anlaşılmasını sağlayan metinler değil, itaati güçlendiren metinlerdir. Oysaki Spinoza'ya göre, dinin temel kurallarını, dinsel metinlere dayanmadan, anlama yetisi gelişmiş her insanın ulaşabileceğini söyler. *Etika* adlı eserinde tanrısal güce ve yasaya dinsel metinlerin ötesinde akıl ile bakmaya çalışır. Bu yüzden *Etika*'yı, Spinoza'nın TTP'da ele aldığı siyasete dair konuların, bu dinsel dogmaların ötesinde tartışılmasını sağlayan mantıksal zemini kuran ve akli özgürleştiren bir eser olarak anlamak gerekir. Dolayısıyla *Etika*'nın, Spinoza'nın salt metafizik ötesine geçip siyasal fikirlere ulaşmasını sağlayan zemini kurduğunu söyleyebiliriz. Zaten *Etika*'da Spinoza, bu gayeye yer verir ve *Etika*'nın amacının, pratik bir nedeni olduğunu söyler. Spinoza metafiziğinde onca şeyi sadece gevezelik yapmak, entelektüel ihtiyaçlarını doyumak için yazmamıştır. En büyük gayesinin hayatın yönetilmesini sağlayan akla uygun zemini kurmak olduğunu söyler; amacı bu doktrinin bilinmesinin hayatın yönetilmesini sağlamak açısından ne kadar faydalı olduğunu göstermektir.<sup>164</sup> Hayatın yönetilmesini sağlayacak işlevsel bilgilere ulaşmak için Spinoza, öncelikle TTP'da amaçladığı şeyi yapar. Tanrının gücüne ve bilgisine, dinsel dogmalardan öte akılla ulaşmaya çalışır. Burada temel amaç, felsefeden teolojiyi kurtarmaktır. Ardından ise, insan doğası kavrayışına geçer ve yine temel amaç, teolojinin kurguladığı insan doğasını, teolojinin güdümünden kurtarmak, insanı özgürleştirmek ve insanın kendi doğasına dönmesini sağlamaktır. Bu yüzden bu eserde, teolojinin insana giydirmiş olduğu giysilerden bir bir insanı soyar, çıplaklaştırır; insanı pratik yaşam içine geri gönderir. Pratik yaşamda, öncelikle bir iktidar ilişkisi içinde olan insanı, metafizinden yola çıkarak hem TTP hem de TP adlı eserlerinde işler. Dolayısıyla Spinoza'nın devlet ve özgürlük görüşüne ulaşmak için öncelikle ele almamız gereken konu metafiziğinde içerilen varlık görüşüdür. Ondan sonraki adım ise, metafiziğinde beliren zorunluluğun insana nasıl yansıdığı, onun özgürlüğünü engelleyip engellemediğidir. Ancak Spinoza'da insanın özgürlüğü meselesine girmek için, öncelikle bakmamız gereken yer, insanın doğasının hangi içerikle karşımıza çıktığıdır. Bu anlamda bize yardımcı olacak kavramlar “arzu” ve “irade” kavramı olacaktır. Bu kavramlar bize insanın sınırını gösterecek ve bu sınırı genişleten, insanı özgürlüğe götüren devlete varmanın ilk ayağı olacaktır.

<sup>164</sup> Spinoza, *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, s. 157.

Ayrıca Spinoza'nın özgürlük karşısında devletin tutumunun ne olduğunu saptamak amacıyla ele alacağımız diğer kavramlar “doğal hal”, “doğal hak” ve “ihtiyaç” kavramı olacaktır. Ardından ise, Spinoza'nın özgürlük ve devlet ilişkisi içinde bir tamamlayıcı olan, “demokrasi ve düşünce özgürlüğü” tartışmaları incelenecektir.

### 2.1.1. Varlığın Özü Olarak Zorunluluk: Zorunluluğun Halleri

Spinoza'da varlık zorunluluktan ayrı düşünülemez; çünkü Spinoza'da zorunsuz hiçbir varlık yoktur. Varlık ya özünden gelen ya tanımından gelen bir zorunlulukla ya da başka bir varlığın etkisiyle meydana gelmiştir. Spinoza'da kendi özünden gelen bir zorunlulukla meydana gelen varlık tanrı ya da doğadır; tanımından gelen varlık matematik nesnelerdir; başka bir varlığın etkisiyle meydana gelen varlık ise, insanın da içinde olduğu tek tek nesnelerin dünyasıdır.<sup>165</sup>

Spinoza özünden gelen zorunlulukla varolan varlığa da, başka bir varlığın etkisiyle meydana gelen varlığa da “doğa” der. Spinoza doğayı: Yaratıcı doğa (*Nature Naturante*) ile yaratılmış doğa (*Nature Naturee*) olarak ikiye ayırır. Yaratıcı doğa, özündeki zorunluluktan dolayı kendi başına varolan, ezeli ve sonsuz özdür. Bu özü niteleyen sıfatlar tanrının kendisidir. Yaratılmış doğa ise, tanrının doğasının zorunluluğu ya da sıfatlarının zorunluluğu ile meydana gelmiş olandır.<sup>166</sup> Her ne kadar elimizdeki Etika çevirisinde yazar, “*Nature Naturante*” ve “*Nature Naturee*” kavramlarını, “yaratıcı doğa” ve “yaratılmış doğa” olarak çevirse de, “Kral-Devletten Ulus-Devlete” adlı kitapta, Spinoza'nın “*Nature Naturante*” ve “*Nature Naturee*” kavramlarının yaratıcı doğa ile yaratılan doğa olarak çevrilmesinin uygun olmayacağına dair bir nota yer verilir. Bunun yerine “Doğallaştıran Doğa” ve “Doğallaştırılan Doğa” ifadesinin Spinoza'nın varlık görüşüne daha uygun olduğu ifade edilir.<sup>167</sup> Bu çalışmada çevirmenin ifadelerine sadık kalmak zorunda olsak bile, bu notun anlamı oldukça önemlidir. Çünkü yukarıda dile getirdiğimiz gibi her varlık Spinoza'da belli bir zorunluluktan dolayı

<sup>165</sup> Spinoza, 1965, s. 56-57.

<sup>166</sup> a.g.e., s. 52.

<sup>167</sup> M. A. Ağaoğulları, F. Ç. Zabcı, R. Ergün, 2005, s. 31.

ortaya çıkar. Bu yüzden Spinoza'nın tanrı anlayışı ve tanrıya yüklemiş olduğu “zorunluluk”, tek tanrılı dinlerin yaratıcı tanrı anlayışıyla örtüşmez.<sup>168</sup> Buradaki ayrımı anlamak için Spinoza'nın doğa ya da tanrı olarak ifade ettiği tözüne vermiş olduğu anlamı anlamamız gerekir, bunun içinde öncelikle Spinoza'nın özgürlük kavramına yer vermek ardından da tanrıya geri dönmek gerekir. Çünkü bu yolu izlemek, asıl konumuz olan özgürlük ve devlet ilişkisini anlamamızı sağlayacaktır.

### 2.1.2. Zorunlu Neden Olarak Özgürlük: Tanrı ya da Doğa

Spinoza özgürlüğü, Grotius, Hobbes ve Locke'da olduğu gibi, bir zorunluluk hali olarak düşünür ve modern doğal hukukçular gibi, zorunluluğun nereden geldiğine bakarak özgürlüğü değerlendirir.

Spinoza'ya göre özgürlük, bir şeyin sırf kendi doğasının zorunluluğuyla varolması ve etkinlikte bulunmasıdır.<sup>169</sup> Dolayısıyla Spinoza'da varlığın doğasından gelen zorunluluk, Hobbes ve Locke'da olduğu gibi, varlığın özgürlüğünü engellemez.

Spinoza'da tanrı kendi doğasının zorunluluğuyla etki eden tek varlıktır.<sup>170</sup> Bu yüzden tanrı, doğasının dışındaki bir zorunluluktan dolayı değil de, kendi doğasındaki bir zorunluluktan dolayı yarattığı için özgür nedendir.

*“Mutlak olarak özgür bir varlık olan Tanrı zorunlu olarak bilir ve eylemde bulunur, yani doğasından gelen bir zorunlulukla varolur, bilir ve eylemde bulunur. Aslında, Tanrı'nın varolmasının eylemde bulunmasıyla aynı zorunluluk gereği olduğuna şüphe yoktur ve nasıl ki kendi doğasının bir zorunluluğu uyarınca varolur, aynı şekilde doğasının bir zorunluluğu uyarınca, yani mutlak bir özgürlükle eyler.”<sup>171</sup>*

<sup>168</sup> M. Kazım Arıcan, “Spinoza Felsefesinde İnsan”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 42, 2005, s. 152.

<sup>169</sup> Spinoza, 1965, s. 5.

<sup>170</sup> a.g.e., s. 35-36.

<sup>171</sup> B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, (Çev. Murat Erşen), Dost Yayınevi, Ankara, 2007, s. 18.

Görüldüğü gibi Spinoza’da tanrı, hem kendi kendisinin nedeni hem de başka şeylerin nedeni olması, kendi isteğiyle değil, özünün zorunluluğunun bir sonucudur.<sup>172</sup> Yalnız buradaki tanrı tek tanrılı dinlerin tanrısından oldukça farklıdır. Tek tanrılı dinlerde tanrı, doğayı bir zorunlulukla değil tamamen kendi iradesiyle ve akıyla belli bir amaca göre yaratırken, Spinoza’nın tanrısında ya da doğa anlayışında, ne akıl ne de irade vardır. Kendi doğasından gelen bir zorunluluktan dolayı yaratır ve buradaki yaratma, tanrının ol demesiyle olan, isteğine göre doğadaki oluşu yarıda kesip, başka türlü bir oluşu hayata geçirebilen bir yaratma eylemi değil, Bumin’in belirttiği gibi, doğasındaki yasalara göre zorunlu olarak şeyleri var eden bir üretimdir.

*“Tanrı, davranışlarının belirlenmemiş olması, nedensiz olması anlamında özgür değildir. O, zorunluluğa ve yasaya uyar; ama bunlar, kendi iç zorunluluğu ve yasaları olduğu, ona yabancı bir doğanın yasaları olmadığı için, özgürlüğün bu yeni anlamında o, en özgür olandır. O, dışarıdan hiçbir zorlamaya uymaz; çünkü hiçbir şey onun dışında değildir. Tanrı şeyleri yaratmaz, üretir, dolayısıyla şeyler Tanrı’nın kararlarına bağımlı değildir.”<sup>173</sup>*

Bu anlamda tanrı Spinoza’da akıl ve iradeden yoksundur. Tanrının akıl ve iradeden yoksun olduğunu söylerken ifade edilmek istenen ise tanrısal aklın ve iradenin, insanın akli ve iradesiyle aynı anlama gelmediğidir. Bu sadece Spinoza’ya göre isimsel bir benzerliktir.<sup>174</sup> Spinoza’da irade, tanrının bir sıfatı olan düşüncenin bir tavrıdır ve insana özgüdür. İradi olan davranış hep bir nedeni gerektirdiğinden, özgür neden değil, bir amacı olduğu için zorunlu nedendir.<sup>175</sup> Bu yüzden kendi doğasının zorunluluğuyla, nedensiz ve amaçsız olarak etkiyen tanrı, varlığı özgür iradeyle üretmez. Zaten nedenler zincirinde sona doğru gidersek, özgürlüğü kendi zorunluluğuna dayandığı için söz konusu olan neden, her şeyin özgür nedeni olan tanrıya kadar varır.<sup>176</sup> Ayrıca bundan şu sonuç çıkar ki, iradi olan hep bir nedene dayandığından, tanrı eserlerini irade özgürlüğüyle

---

<sup>172</sup> B. Spinoza, 1965, s. 61.

<sup>173</sup> T. Bumin, 1996, s. 79.

<sup>174</sup> B. Spinoza, 1965, s. 40.

<sup>175</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>176</sup> a.g.e., s.54.

değil<sup>177</sup> doğasından gelen nedensiz bir zorunluluğa dayanarak ürettiği için, burada özgür iradede değil, bir zorunluluktan söz edilir.

Bu düşüncesiyle Spinoza, theist inançta söz konusu olan antropomorfik tanrı anlayışından, tanrıyı kurtarmaya çalışır. Spinoza'ya göre, doğaya, tanrıya amaçlılık yükleyen teolojik görüşte, insanlar kendilerinden yola çıkarak, tanrıyı kişiselleştirirler ve insanda olan özellikleri tanrıya yüklerler. Bu antropomorfik bakış açısının sonucunda, tanrıya doğayı üretme sürecinde bir anlam yüklenir. Böylece iyi ve kötü, yetkin olma ya da olmama tanrıdan gelmez, bunlar doğa da yoktur. İyi ya da kötü, yetkin olma ya da olmama tamamen, o şeyin duygularımıza hoş gelmesinden ya da gelmemesinden ileri gelir.<sup>178</sup> Spinoza böylece, iyinin ve kötünün insansal alanın konusu olduğunu öne sürerek, metafizik görüşünden, siyasete sıçramasını sağlayan adımlardan birini de atmış olur.

Ayrıca Spinoza'nın tanrı anlayışını anlamak açısından değinmemiz gereken bir nokta daha vardır. Spinoza'nın tanrı ya da doğa adını verdiği tözü, varlığın dışında değil, varlığın içindedir ve yaratma tanrıya içkindir. Spinoza bunu, tanrının özü varlığı kuşatır<sup>179</sup> ve gücü de hep fiil halinde olmasındandır şeklinde ifade eder.<sup>180</sup> Bu anlayışıyla Spinoza tözünü, theist tanrı anlayışındaki, tanrı yarattıklarından ayrı bir öze sahiptir ve yaratma eyleminden önce vardır anlayışının dışında oluşturur.

Dolayısıyla Spinoza'nın doğa anlayışı, 17. yüzyıla hakim olan makine-doğa anlayışına benzer. Ayrıca Spinoza'nın özündeki zorunluluktan dolayı varolan, iyiye ve kötüye karışmayan tanrı ya da doğa anlayışı, bir yandan tanrıyı sorumsuzlaştırırken, diğer yandan da, toplumsal yaşamdan teolojik yasaları uzaklaştırarak, toplumun laikleşmesinin gerekçelerini akıl ile ortaya koyar. Bu anlayışta tanrı hiçte bildiğimiz anlamda özgür olan bir tanrı değil, doğasından gelen bir zorunlulukla etkide bulunan bir tanrıdır. Zaten özgürlük, kendi

---

<sup>177</sup> B. Spinoza, 1965, s. 55.

<sup>178</sup> a.g.e., s. 63-76.

<sup>179</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>180</sup> a.g.e., s. 37.

doğasının zorunluluğuyla etkide bulunmakta ortaya çıkar ki, bu anlamda gerçekte özgür olan tek varlık tanrıdır.

Buraya kadar Spinoza'da genel olarak özgürlüğün ne anlama geldiğini varlık görüşünden hareketle incelemeye çalıştık. Şimdi ise, bu özgürlük görüşünden hareketle Spinoza'nın insanın özgürlüğünden ne anladığını inceleyeceğiz.

### 2.1.3. Zorunluluğun Bilinci Olarak Özgürlük: İnsan

Spinoza insanı, doğadan ayrı bir varlık olarak görmez. İnsan, doğanın bir parçasıdır ve doğa nasıl işliyorsa, o yasaya insan da tabidir.<sup>181</sup> İnsanı doğanın bir parçası olarak gören Spinoza'ya göre nasıl ki doğada, nesnelerin hareketi birbirini belirliyorsa, doğanın bir parçası olan insanın da hareketlerini başka bir şey belirler. Bu açıdan doğa karşısında insan özgür değildir. Oysaki Spinoza'ya göre insanlar özgür olduklarını zannederler. İnsanların kendilerini özgür zannetmelerinin sebebi ise hareketlerinin nedenlerini bilmemeleridir.<sup>182</sup>

Elbette ki Spinoza açısından insanın özgürlüğü meselesi burada bitmemiştir. Spinoza aynı zamanda insanın özgür olabileceğini söyler. Bunun yolu ise, insanın ruhunu etkin kılmak; yani aklın duygulara egemen olmasını sağlamaktır.

*“...insanı aklın kılavuzluğunda yaşadığı sürece özgür olarak adlandırıyorum; çünkü, bu ölçüde, insan sadece doğası yoluyla upuygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir, yine de bu nedenler onu zorunlu olarak eylemde bulunmaya belirler. Özgürlük, gerçekte, eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine, onu ortaya çıkarır.”<sup>183</sup>*

Her ne kadar Spinoza, insanın özgürlüğü için aklın duygulara egemen olmasından söz etse bile, esasında Spinoza'da aklın duygular üzerinde mutlak

---

<sup>181</sup> B. Spinoza, 1965, s.161.

<sup>182</sup> a.g.e., s.170.

<sup>183</sup> B. Spinoza, 2007, s. 20.

egemenliği yoktur.<sup>184</sup> Çünkü doğanın ebedi düzeninde sonsuz sayıda yasa vardır ve bunlar, insanın duygulanışları üzerinde etkilidir. Şayet insanın duygulanışları üzerinde açık seçik fikirleri olursa, insan bu duygulanışlarının etkisi altında kalmayacaktır. Bu bilgi, Spinoza’ya göre mümkündür. Çünkü bizdeki düşünceler aslında bedenın duygulanışının düşünceleridir.<sup>185</sup> Biz bu duygulanışlara yönelik açık-seçik bilgiye sahip olursak, böylece aklın duygulanışlar üzerindeki egemenliğini kurabiliriz.

Peki, insanı özgürleştirmeye götüreceğ olan bilgi niçin gereklidir?

Bu sorunun yanıtını Spinoza, Etika’da oldukça “açık-seçik” dile getirmiştir. Spinoza’ya göre bu bilginin gerekliliği, hayatın yönetilmesini sağlamak içindir.<sup>186</sup> Bu açıdan Spinoza’nın yaklaşımı, çağına egemen olan “bilmek egemen olmaktır.” anlayışından farklı değildir. Bütün mesele hayatı yönetmektir. Bu açıdan özgürlük, hem Spinoza’da hem de diğere modern kuramcılarda hayatı yönetmeyi olanaklı kılan bilginin üzerine tesis edilen toplumsal projenin, modern bireyin, modern devletin diğere adıdır.

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Spinoza’nın özgürlük anlayışı, insanı özgürleştirme yolunda akla biçtiği rolden dolayı modern doğal hukukçulara benzememektedir. Onu farklı kılan nokta, Spinoza’da insanın doğal halde özgür olmamasıdır. Diğere modern doğal hukukçular, insan için gerçek özgürlüğün akla uygun eylemekten geçtiğini söyleseler de, yine de insanın doğasından gelen zorunluluğu Spinoza gibi bir özgür olmama hali olarak nitelendirmemişlerdir. Modern doğal hukukçulara göre insan doğası ve o doğanın dayattığı sınır, insanın içten gelen bir sınırı olması bakımından özgürlüğe engel değildir. Spinoza açısından ise özgürlüğün önündeki engeldir. Çünkü kendi doğasından gelen iç zorunluluğa göre eyleyen tek varlık tanrı ya da doğadır. İnsan ise dıştan gelen bir zorunluluğa göre eyleyen ve hiçte özgür olmayan bir varlıktır. Çare ise, insanların bu zorunluluğun bilincine varmalarıdır. Bunun yolu da insanın doğasını tanımasından geçer.

---

<sup>184</sup> B. Spinoza, 1965, s. 378.

<sup>185</sup> a.g.e., s. 386.

<sup>186</sup> a.g.e., s. 157.

#### 2.1.4. Arzuyla Olumlayan İrade: Özgür Olmayan Neden

Spinoza'ya göre insanı belirleyen en temel isteme diğer doğal hukukçular gibi, insanın kendini, kendi varlığında sürdürme isteğidir. Yalnız, insanın kendini kendi varlığında sürdürmesi için bazı şeyler gereklidir. Bu gereklilikten dolayı insan arzular. Arzu ise, insanın kendi varlığını sürdürme isteğini gerçekleştirmesinde insana güç verir.<sup>187</sup> Bu anlamda arzu, Spinoza'da insanın özünü kurar.<sup>188</sup>

Deleuze, Spinoza'nın arzu kavramına oldukça önem verir. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi arzu, Spinoza'da insanın özüdür. Deleuze'a göre Spinoza'nın öz anlayışı bildik anlamdaki öz anlayışından farklıdır ve Spinoza'da öz, hiçbir zaman genel manada söz edilen bir insan özü değildir. Bu öz genel olarak insanı belirleyen, bir tamlığın ya da potansiyelin varlığına değil, tikeli belirleyen ve bireyselleşmeye giden yola işaret eder. Yani Spinoza'da, insanda baştan belirlenmiş akıl gibi, duygular gibi bir öz düşüncesi yoktur. Spinoza, insanın özünün arzu olduğunu söyleyerek, özün ancak bireyin kendini kurmasıyla, bir oluş sürecinde gerçekleştirebileceğini söyler. Deleuze bu anlamda, Spinoza'nın bir tür varoluşçu olduğunu söyler.<sup>189</sup> Çalışmamız açısından ise bu özün anlamı, insandaki bireyselleşmeyi sağlamasında ortaya çıkmaz. Arzuyla birlikte Spinoza, Hristiyan teolojiyle doğadan kopan insanı, yeniden doğaya gönderir. Bu anlamda Spinoza'da arzu, insanı insan kılan bir öze, yani onu diğer canlılardan ve doğadan koparıp, ayrı bir özerkliğe kavuşturan bir öze gönderme yapmaz. İnsanı doğanın belirleniminden ayrı olmayan, yani özerk olmayan doğal özüne gönderme yapar.<sup>190</sup> Bu öz, Deleuze'un dediği gibi, belirsiz, tekil insanın belirlediği bir öz değildir. Çünkü Spinoza, kuramının her noktasında insanı genelleştirmeye ve onun hareket yasasının bilgisine ulaşmaya ve bunu da insana göstermeyi amaçlar. Her insanda temel iki duygu vardır: Üzüntü ve kederdir derken, hep insanı genelleştirmek ve doğal özünü açığa vurmak ister. Hatta

<sup>187</sup> B. Spinoza, 1965, s. 293.

<sup>188</sup> a.g.e., s. 243-244.

<sup>189</sup> G. Deleuze, 2004, s. 125.

<sup>190</sup> Roger Scruton'a göre Spinoza'da birey, apayrı bir kimliği olan bireyselleşmiş insana göndermede bulunmaz. O'na göre "Kimlik, apayrılık ve kişinin kendi kendisine yeterliliği Spinoza tarafından reddedilir görünür ve insan da doğanın bir parçası olarak-nesnelerin planlanışında kayalardan, taşlardan ve ağaçlardan daha fazla öneme sahip bir nitelik biçiminde görünmez." Bkz. R. Scruton, 2002, s. 79.

Spinoza'nın irade kavramını düşündüğümüzde, Deleuze'un yargısına katılmak hiç mümkün değildir. Dolayısıyla Spinoza, insanın özü arzudur derken, onun tikel varoluşunu gerçekleştirecek, özünü kurabilecek gücü bireye verdiği anlamına gelmez. Deleuze'un okuması, Spinoza'nın sıkı bir determinizm içine hapsedilmiş insanını görmemek, bu sıkı determinizm içinden Spinoza'yı zorlama bir biçimde çıkarmak istemektir. Oysaki Spinoza'nın praksis felsefesi, bu zorunluluk içinde gelişir; bu zorunluluk sonucu toplumsallaşır ve devleti oluşturur. Böylece özgürleşme sürecinin ilk ayağı toplum ve sonraki ayağı devlet olur; devlette bu zorunluluğun bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Arzunun yanı sıra Spinoza'da insanın doğasını anlamamız için değinmemiz gereken bir kavram daha vardır. Bu kavram iradedir.<sup>191</sup> Çünkü irade, insanın kendini kendi varlığında, yani özünde sürdürme çabasının diğer ayağıdır. Yalnız irade Spinoza'da, düşüncenin bir tavrı olarak ortaya çıkar.<sup>192</sup> Daha doğrusu irade, insandaki bu çabanın ruha çevrilmiş halidir.<sup>193</sup> Dolayısıyla Spinoza'da arzu, iradeye karşılık gelmez; ama irade arzudan ayrı bir yerde değildir. Her ikisi de, insanın en temel istemini, kendini kendi varlığında sürdürme istemini gerçekleştirmeye çalışır. Bu durum aynı zamanda, Spinoza'nın iradeyi özgür olmayan neden olarak tanımladığını bize gösterir: Çünkü iradeyi gerektiren, belirleyen bir neden vardır.<sup>194</sup> İradeyi belirleyen neden, insanın kendini kendi varlığında koruma istemidir. Bu yüzden irade, özgür hareket etmez, arzudan gelen isteği denetler ve bu isteğin, insanın temel istemesine uygun olup olmadığının yargısını verir. Dolayısıyla irade, bir şeyi olumlama (iyi) ya da olumlamama (kötü) yetisidir.<sup>195</sup> Beden, gereksinimi olan şeyi ister; ama her istemi de, insanın kendini kendi varlığında devam etmesini sağlayan bir isteme değildir. İşte bu istemin uygunluğunu denetleyen, iyi, kötü, doğru ya da yanlış yargısını veren

---

<sup>191</sup> Spinoza'nın sadece "arzu" kavramıyla değil aynı zamanda "irade" kavramına verdiği içerikle de moderniteye bir darbe indirdiği düşünülmektedir. "*Spinoza modernitenin insan aklına ve irade özgürlüğüne dayalı mantığına müthiş bir darbe indirir.*" Ayrıntılı bilgi için bkz. C. B. Akal, 2006, s. 131. Bu saptama yine, Spinoza'yı olduğu gibi ele alan bir saptama değil, istenilen bir Spinoza imgesi yaratmaya çabalayan bir saptamadır. Öyleyse bu saptamaya ilişkin şu soruyu sormak gerekir: "Modernist olmayan tavrı, insanı sıkı bir zorunluluk içine hapsedmek midir?" Ayrıca bu saptamayı yapan yazar, iradeyle ilişkilendirilen özgürlük kavramının sadece modern zamanlara özgü olmadığını, kökleri İlkçağ'a kadar giden bir düşünce olduğunu görmezden gelmektedir.

<sup>192</sup> B. Spinoza, 1965, s. 147.

<sup>193</sup> a.g.e., s.176.

<sup>194</sup> Deleuze göre, *Etika*'da Spinoza, özgürlük ile irade arasında kurulmuş olan geleneksel bağı kırmak ister. Spinoza'ya göre insanın iradesi her zaman başka bir neden tarafından belirlendiği için hiçbir zaman özgür neden olamaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, (Çev.Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 96-97.

<sup>195</sup> B. Spinoza, 1965, s. 147.

iradedir. Bu anlamda Spinoza’da irade “akıl”dır.<sup>196</sup> Dolayısıyla akıl, doğaya karşıt bir töz değil, doğayı olumlayan bir mercidir ve bu mercii insana hep faydalı olan şeyi söyler, insandan doğaya aykırı hiçbir şeyi istemez.<sup>197</sup> Fakat insana en faydalı olan şeyi akıl gösterdiği halde, insan akla göre değil de, daha çok duygularına göre eyler. Çünkü insan, evrensel bütünün küçük bir parçasıdır ve insanı sadece kendi iç etkileri değil aynı zamanda, evrene etki eden diğer yasalar da belirler.<sup>198</sup> İnsan akla göre eylediğinde özünü kuran yasalara göre eylemiş olur. Böylece Spinoza’da insanın özü arzu olsa bile, insanın en büyük gayesini gerçekleştirmede arzu sadece insana güç verir; oysaki insanın kendini kendi varlığı içinde sürdürme gayesini en iyi akıl sağlar.

Buraya kadar Spinoza’da insanın doğasına vermiş olduğu içeriği ele aldık. Spinoza’nın duyguyu ve akli, arzu ve irade kavramlarıyla nasıl aynı yüzün iki görünümü yaptığını göstermeye çalıştık. Gördük ki, bu yanıyla Spinoza, diğer modern doğal hukukçular da olduğu gibi, akli beden in uzağında, ona üstün bir konuma yerleştirmemektedir. Öncelik bedendedir, akıl beden in isteğini gerçekleştirmek için araç konumundadır. Araçsal akıl sadece bize, hem modern doğal hukukçularda hem de Spinoza’da bedeni korumak konusundaki yetersizliği ifade eder. Bu noktadan sonra ise, akıl in uzantısı olan bir başka kavram devreye girer, bu kavram devlettir. Yalnız devletin konumunu anlamak için akıl kavramı yeterli değildir. Devletin konumunu anlamak, dolayısıyla devletin özgürlük karşısındaki tutumunu anlamak için, doğal hak kavramını incelememiz gerekir. Daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğimiz üzere, bu kavrama baktığımızda gördüğümüz, Spinoza’nın bu kavrama verdiği içerikle modern doğal hukukçulardan bir hayli uzaklaşmış olduğudur. Adeta Spinoza bu kavrama verdiği içerikle, modern doğal hukukçuların doğal hak kavramının bir değıllemesini yapar ve bu kavramlar içinden geçerek, devletin özgürlük karşısındaki tutumunu belirleyecek olan yeni bir kavramı öne sürer. Bu kavram “doğal hak” in yerine geçen “ihtiyaç” kavramıdır. Bu yüzden Spinoza’da insanın

---

<sup>196</sup> Akıl insandan faydası için neyi ister? Spinoza’ya göre , “Akıl tabiata aykırı olan hiçbir şey istemeyeceğı için, öyleyse o herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğı kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister” Ayrıntılı bilgi için bkz. Spinoza, 1965, s. 149.

<sup>197</sup> a.g.e., s. 294.

<sup>198</sup> B. Spinoza, 2007, s. 19.

doğasını ele aldıktan sonra şimdi, devletin konumunu, dolayısıyla da özgürlüğün konumunu anlamamızı sağlayacak olan, “doğal hak” kavramını incelememiz gerekmektedir.

### 2.1. 5. Toplumsallığın Zorunluluğu: Doğal Hakkın Değillenmesi

Spinoza’ya göre insanın varlığını koruması için, dış bir şeye ihtiyaç duymaması imkânsızdır.<sup>199</sup> Çünkü insanlar, hayatlarını yalnızlık içinde yaşayamazlar ve insanın toplumsal bir hayvan olduğu şeklindeki tanıma uygun yaşarlar.<sup>200</sup> Spinoza, diğer modern doğal hukukçuların aksine, Aristoteles gibi toplumsallığı, insanın doğasının bir zorunluluğu olarak ifade eder<sup>201</sup> ve insanın, insana olan ihtiyacını öne çıkarır. İnsanın insana olan düşmanlığına değil de, faydasına vurgu yapan<sup>202</sup> Spinoza’ya göre, böylece insan insanın kurdu değil, tanrısı olur.<sup>203</sup>

Spinoza’da insan için toplumsallığın bir zorunluluk olduğu fikrinin en görünür olduğu yer, Spinoza’nın “doğal hak” kavramıdır. Toplumsallığın zorunlu olduğu fikrini Spinoza, bu kavram içinden geçerek ortaya koyar. Bu kavrama yakından baktığımızda ise Spinoza, modern doğal hukukçulardan oldukça farklı bir saptama yaptığını görürüz. Çünkü modern doğal hukukçuların aksine, Spinoza’ya göre doğal durumda, insanın hakkı yoktur. İnsanların varlığını sürdürmesi için bazı şeylere gereksinim duyması, hakka sadece doğal durumda kuramsal bir varlık verir. Gerçekçi bir siyasetin peşinde olan Spinoza için doğal hak, aynı gerçekliğin bir uzantısı yapılır ve hakkın dış etkilerle olan bağı kurulur:

*“Doğal halde herkes bir başkasına boyun eğmeyecek biçimde kendisini koruyabildiği ölçüde kendisinin efendisi olduğundan ve insanın doğal hakkı kendi gücü tarafından belirlendiği sürece herkesten tek başına korunmaya çabalamak boşuna olduğundan, bu hak aslında var değildir ya da en azından sadece*

---

<sup>199</sup> B. Spinoza, 1965, s. 294.

<sup>200</sup> a.g.e., s. 311-312.

<sup>201</sup> M. A. Ağaoğulları ve F. Ç. Zabcı ve R. Ergün, 2005, s. 99.

<sup>202</sup> B. Spinoza, 1965, s. 314.

<sup>203</sup> a.g.e., s. 311.

*kuramsal bir varlığı olacaktır, çünkü bu hakkın muhafazasını temin etmek için hiçbir nedeni yoktur.”<sup>204</sup>*

Dolayısıyla Spinoza’da, insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olanı istemesi, hakkın gerçekleşmesine yetmez. Çünkü Spinoza’ya göre insan, doğanın gücü altındadır ve insanın doğal hakkı, gücünün uzandığı yere kadardır.<sup>205</sup> Böylece Spinoza, bir yandan doğal hakkın olduğunu söylerken diğer yandan güçle ilişkilendirdiği için, doğal hakkı değillemiş olur. Aynı zamanda doğa bakımından gücün eşit dağıtılmaması, insanların birbirine olan gereksinimini arttırır. Tabi ki bu durum, insanın mevcut durumuna akılla bakıldığında görülebilir. Spinoza bunu sağlar bize, akılla insanın doğasına bakmak, oradaki çaresizliği göstermek ister. İnsanın doğasından çıkan doğal hakkın, doğanın evrensel gücü söz konusu olduğunda, koca bir yalan olduğunu göstermeye çalışır. İnsan için birleşmek, doğal hakkından vazgeçmekten başka bir çare yoktur. Spinoza’ya göre, insanlar ortak bir iradeye göre yaşamadığı sürece, doğal hak güçlkle düşünülür.<sup>206</sup>

Bu noktada Balibar, Spinoza’nın doğal hak kavramının bir aktiviteye tekabül ettiğini söyler. Çünkü Spinoza’da doğum anı, bireylerin haklarını ilk defa olumlayacakları anı belirtmez, tam tersine insanın bir başka insana olan bağımlılığını belirtir. Dolayısıyla modern doğal hukukçularda aksiyomatik bir karaktere bürünen, “insanlar hakları bakımından özgür ve eşit doğarlar” önermesinin Spinoza’da hiçbir anlamı yoktur. Bu hak sadece bize, pratikte insanları eşitleyen bir güç, bir devlet tipi devreye girmediği sürece insanların eşit olmayan güçlere sahip olduğunu gösterir.<sup>207</sup>

Dolayısıyla Spinoza, insanların doğadan eşit yaratıldıklarını söylese de, hak ile güç arasındaki kurmuş olduğu ilişkiyi göz önüne aldığımızda, yine böyle bir savın Spinoza’da kuramsal bir anlamdan öte bir şey ifade etmediğini söyleyebiliriz.<sup>208</sup> Balibar’ın dile detirdiği gibi doğal hakkın gerçekleşmesi ancak, ortak bir iradenin tesis edildiği devlette mümkündür. Bu durum bize, Spinoza

---

<sup>204</sup> B. Spinoza, 2007, s. 21.

<sup>205</sup> B. Spinoza, 2008, s. 230.

<sup>206</sup> B. Spinoza, 2007, s. 21.

<sup>207</sup> Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (Çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yayıncılık, 2004, s. 66.

<sup>208</sup> M. A. Ağaoğulları, F. Ç. Zabcı, R. Ergün, 2005, s. 78.

düşüncesinde her yolun devlete çıktığını gösterir. Bu anlamda Spinoza'yı modern bir birey olarak izlerken umutsuzluğa düşmeden izlemek mümkün değildir; ama bir yandan Spinoza, modern insanın umudunu bu zorunluluk içinde filizlendirir. Spinoza düşüncesinde umudu filizlendiren, demokrasiye ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemdir.

#### 2.1.6. Parçanın Bütünle Olan Zorunlu İlişkisi: Devlet

Spinoza, insanı içinde olduğu bütünden koparmadan, insan doğasının bütünle olana ilişkisi üzerinden kurar. Bu parça bütün ilişkisinde, parça bütüne bağlıdır, bütün tarafından gerektirilir; fakat parça bütüne bağlı olduğu kadar, bütün de parçaya bağlıdır. Bunu Spinoza, tüm doğanın gücü, bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir<sup>209</sup> şeklinde ifade eder. Bu ifadeyi, birey ile devlet arasındaki ilişkiyle birlikte düşünürsek, birey ile devlet arasındaki karşılıklı zorunluluk ilişkisine varırız. İnsan için devlet zorunluysen, devletin de var olması ve kendisini koruması için insanların birleşik gücüne ihtiyaç duyar. Böylece devlet, ihtiyacı olan egemenliği, yani etkin politik iktidarı, gereksinim duyduğu *multitudo* 'nun gücünden alır.

Bu anlamda Spinoza'da *multitudo*, siyasi bütünü kuran, doğadan gelen yüksek hakkını, faydası için yüksek güce devreden insanlardan oluşan yığındır. Spinoza'da devlet, kamu iktidarına sahip olma hakkını, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, *multitudo* 'nun gücüyle tanımlanan, doğal haktan alır. Spinoza'nın bu düşüncesinde, toplum olmayı devletten önceye koyduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan *multitudo*, yurttaş olmadan önce bir araya gelmiş, sadece faydasını bilen, öncelliği kendini korumak olan insanlardır.<sup>210</sup> Aynı zamanda *multitudo*, insanın özgürlüğünün de başladığı yerdir. Yalnız Spinoza'nın *multitudo* kavramını, demokrasiden ayrı ele alıp düşündüğümüzde, tam olarak bu kavramın anlamına erişemeyiz. Çünkü, *multitudo* aynı zamanda Spinoza düşüncesinde, kendini yönetmeye muktedir bir çokluk olarak ifade edilir.<sup>211</sup> Bu

---

<sup>209</sup> B. Spinoza, 2008, s. 231.

<sup>210</sup> B. Spinoza, 2007, s. 26.

<sup>211</sup> C. B. Akal, *Spinoza Günleri (Teolojik-Politik İnceleme Etrafında)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39.

anlamda *multitudo*'nun anlamı, demokrasiyle birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkar. Spinoza'da ki *multitudo* gücünü böyle bir sistemde gerçekleştirir. Ama Spinoza'da demokrasi sadece *multitudo*'nun gücünün gerçekleşmesi değil, aynı zamanda devletin de gücünü, iktidarını etkin kullanmasını sağlayan bir sistemdir. Çünkü demokrasi, gücü altındaki her şeye ilişkin üstün bir hakka sahip olan evrensel insan birliğini ifade eder.<sup>212</sup> Spinoza'ya göre, insanın doğasıyla çelişmeden bir toplum oluşturması ve yasalara sadık kalmasının yolu, her insanın gücünü topluma devretmesiyle olur.<sup>213</sup> Dolayısıyla Spinoza'da insan doğasıyla uyumlu sistem, çoğunluğun iktidarı olan demokrasidir. İnsan doğasıyla uyumlu olduğu için demokrasi, aynı zamanda her türlü antlaşmanın kusursuz bir bağlılıkla uyulmasını sağlamanın tek yoludur. Bu anlamda demokrasi, devletin ona ait olan kamusal hakkını, etkin bir biçimde kullanmasının sağlayan önemli bir harçtır. Böyle olduğunda ise *multitudo*, devletin varlığını da sürdürmesinin tek içkin nedeni olur.

O halde Spinoza'da devletin güçlü olması önemlidir. Bu açıdan dönemine özgü olan hassasiyetleri paylaşır ve devletin egemen olmasını sağlayacak ideal yönetimin ve uygulamalarının peşindedir. Bunu Spinoza uzaklarda aramaz, insan doğasından türetir. Spinoza'ya göre güçlü bir devlet, öncelikle halk yığının bir araya gelip, sözleşerek hakkını kendisinin oluşturduğu bir meclise verdiği sistemle sağlanır. Çünkü devlet, bütün gücünü parçadan, yani halktan alır. Yalnız devletin esenliği için halkın gücünü kendisinin oluşturduğu bir meclise vermesi yetmez; aynı zamanda, yasalarla insanların özgürce düşünmesini ve ifade etmesini sağlayacak bir yapı da gereklidir. Bu Spinoza'ya göre ideal bir istem değil, insanın doğasının bir zorunluluğu, tabi bir hakkıdır.<sup>214</sup> Çünkü Spinoza'ya göre, ayaklanmaların, savaşların ve yurttaşlar tarafından yasaların ihlal edilmesi, uyrukların kötü oluşuna değil, kurulan yönetimin sağlıklı, insan doğasına uygun olmayan yasalara dayanmasından ileri gelir.<sup>215</sup> Ayrıca,

---

<sup>212</sup> B. Spinoza, 2008, s. 235.

<sup>213</sup> a.g.e., s. 235.

<sup>214</sup> a.g.e., s. 283.

<sup>215</sup> B. Spinoza, 2007, s. 38.

*“Bu nedenle, kimse dilediği gibi düşünüp yargıda bulunma özgürlüğünden istese de vazgeçemiyorsa ve tersine her insan tabatının en üstün hakkı uyarınca düşüncelerinin efendisiyse, bundan çıkacak sonuç şu: Fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların yalnızca üstün gücü kullananların buyrukları doğrultusunda konuşmaları sağlanmak istenirse, hiçbir devlette, tam bir başarısızlığa yol açılmadan böyle bir şeye kalkışılmaz.”<sup>216</sup>*

Dolayısıyla Spinoza, demokrasi ve düşünce özgürlüğünü sadece bireyin kendini gerçekleştirmesi açısından istemez. Spinoza düşüncesinde öyle ifadeler vardır ki, sadece bireyi öncelediğini düşünmemizi de olanaksız kılar. Örneğin, TTP’da Spinoza, bir yandan yararlı değilse hiçbir antlaşmanın hükmü olmadığını<sup>217</sup> diğer yandan da insanların, saçma dahi olsa siyasi gücün emirlerine itaat etmesi gerektiğini söyler.<sup>218</sup> Yasaların ihlaline yönelik olarak söylediği düşüncelerde oldukça çelişkilidir. Şöyle ki, Spinoza’ya göre yasa ancak ortak çıkar için önemli olduğunda ihlal edilmelidir; fakat bu ihlalin ortak çıkara hizmet edip etmeyeceğini belirlemek halka ya da bireye ait değil, kamu iktidarına aittir.<sup>219</sup>

Yukarıdaki örnekler gösteriyor ki, Spinoza açısından demokrasi ve düşünce özgürlüğü, sadece bireyi öncelemez. Spinoza’da devletin kendini kendi varlığında sürdürmesi de temel bir istemdir. Bunu ise devlet ve halk arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde kurar. Her ne kadar Spinoza yorumcuları, Spinoza’nın modernist içeriğini görmezden gelip, eğilimlerine uygun bir Spinoza imgesi yaratmak isteseler de, günümüz Spinoza yorumcularından biri olan Balibar, Spinoza’nın bu eğilimini görmemezlikten gelmez ve Spinoza’nın cumhuriyetçilerin güçlü devlet hedefini ve bölünmezliğini paylaştığını öne sürer.<sup>220</sup> Ayrıca, Spinoza düşüncesinde devlet ve birey ilişkisi karşılıklı bağımlılık ilişkisi üzerinden kurulduğundan dolayı Balibar, Spinoza düşüncesinde devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğü meselesinin birbiriyle uzlaştırılmasına ya da

---

<sup>216</sup> B. Spinoza, 2008, s. 289.

<sup>217</sup> a.g.e., s. 234.

<sup>218</sup> a.g.e., s. 235.

<sup>219</sup> B. Spinoza, 2007, s. 36.

<sup>220</sup> E. Balibar, 2004, s. 62.

birbirinden ayrılmasına yönelik bir çabanın gereksiz olduğunu, çünkü Spinoza düşüncesinde bu ikisinin birbiriyle çelişmediklerini belirtir.<sup>221</sup>

Böylece Spinoza'nın saçma dahi olsa egemenin buyruğuna itaati öneren ifadesi, devletin egemenliğinin ne derece Spinoza'da önemli olduğunu bize gösterir ve bu söylemi bize, Hobbes'u hatırlatır. Bu durum, Spinoza'nın kuramsal uzamında karşılıklı zorunlulukla birbirine bağlanmış, egemen güç ile halk formülünde bir dengesizliğe yol açar. Bu dengesizliğin nedeni ise, Spinoza'nın yaşadığı dönemdeki tarihsel koşullarda aranmalıdır. Çünkü Spinoza'nın yaşadığı dönemde Hollanda, Hobbes'un yaşadığı yıllardaki İngiltere gibi, iç savaşın pençesi altındadır. Balibar'a göre TTP'nin yazıldığı yıllar Birleşik eyaletler için aslında kriz yıllarıdır ve Hollanda, artık parlak konumunu yitirmeye başlamıştır. Balibar'a göre bu süreç, 1565'te ki "Geuzen isyanı"ndan beri vardır; hatta piyasanın tekelleşmesi ve kolonileşmeye dayanan ticari genişleme biçimi bile Balibar'a göre Hollanda'nın bir savaş hali içinde olduğunu gösterir. Askeri anlamda ve denizcilik anlamında güçlü olmasına rağmen Hollanda, iç savaş sürecinde pek çok eyalete yenilmiştir. Eyaletler geniş özerklikler kazanmıştır. Bu durum Balibar'a göre, gerçek bir ulus devletin kuruluş sancılarıdır.<sup>222</sup> Bu yüzden Spinoza, kuramında Grotius'tan farklı olarak ideal rejim tartışmasını ve devletin egemenliği sorununa daha çok yer vermiştir. Ayrıca, bir yandan demokrasi ve düşünce özgürlüğü derken diğer yandan, egemene her koşulda itaati savunmasının gerisinde, siyasi düzende yaşanan çalkantılar olmasının yanı sıra İngiltere'nin kapitalist gelişimi de etkili olmuştur. Çünkü İngiltere'nin yaratmış olduğu gerilim, bu dinamik süreci kendiliğinden yaşamayan her ülkede olduğu gibi, Hollanda'yı da etkilemiş, birikim rejimini oluştururken Hollanda, siyasi zoru önceleyen bir durum içine girmiş; böylece Hollanda'da kamu iktidarının gücü oldukça belirleyici olmuştur.

Son söz olarak, Spinoza açısından insanın özgürlüğü meselesi tam da, insanın sınırını insana hatırlattığı yerde, insanın doğasının bilgisiyle başlar ve bu doğanın devlet olmadığı sürece hep köle gibi kalacağı doğal durum içinden

---

<sup>221</sup> E. Balibar, 2004, s. 34.

<sup>222</sup> a.g.e., s. 53.

geçerek, devlete kadar uzanır. Fakat Spinoza açısından mesele burada bitmiş değildir; insanın özgürlüğünü gerçekleştiren devletin sürekliliği de gereklidir ki, tekrar insanın köle olduğu doğa durumuna dönülmesin. İşte tam bu noktada, insanın doğasına en uygun olan rejim, insanın düşünce özgürlüğünü koruyan, böylece aslında kendi egemenliğini koruyan demokrasi devreye girer ve devlet Spinoza düşüncesinde, demokrasiyle kendini koruyarak, özgürlüğü gerçekleştirmeye devam eder.

### **2.1.7. Kamusal Emrin Özgürleştirdiği İnsan**

Yeniden Spinoza'nın, insanın özgürlüğüne ilişkin söylediklerine geri dönersek ve özgürlüğün siyasal alanla, yani siteyle olan ilişkisini ele alırsak, başta vurguladığımız gibi insan, aslında özgür değildir; doğasının belirlenimi altındadır. İnsanın kendini özgür zannetmesi, eylemlerinin nedenlerini bilmemesinden ileri gelir. Spinoza'da insana, eylemlerinin nedenlerini gösterecek olan, bir başka deyişle insanı doğasıyla yüzleştirecek olan akıldır. Spinoza, varlığını sürdürmek için akla göre eyleyen değil de, salt duygulanışlara göre eyleyen insanların tablosunu doğa durumunda çizmiştir. Bu tablo bize, insan sadece duygulanışlarına göre eylediğinde, esenliğe, barışa kavuşamayacağını, en önemlisi bu durumda insanın doğal hakkının da gerçekleşemeyeceğini gösterir. Bunun nedeni ise, duygulanışlarına göre eyleyen insanın, bir başka insanı düşmanı saymasıdır. Oysaki Spinoza'ya göre insan, sadece duygularına değil, akla başvurursa görecektir ki, insanın en temelli istemesi olan, kendini kendi varlığında sürdürme istemi, insanın tek başına üstesinden gelebileceği bir istem değildir. Çünkü Spinoza'ya göre, varlığımızı korumak için, hiçbir dış şeye ihtiyaç duymamamız imkânsızdır. Spinoza'nın söz ettiği dış şey, başka bir insandır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre toplum olmak zorunludur ve insan ancak toplumsal olduğu ölçüde, var olur ve en yüksek istemini hayata geçirir. Bu olması gerekendir. Spinoza, ideal olanın gerçekleşmesi için salt aklın gücünün yeteceğini düşünmez; çünkü Spinoza'ya göre insan aklın yasasının etkisi altında değildir sadece. İnsanı aklın buyrultusuna çekmek, insanı etkileyen diğer yasalardan insanı korumak ve böylece insanın özgürleşmesini sağlamak için Spinoza, tek insanın gücünden daha güçlü olan başka bir şeye, yasaya işaret eder. Spinoza'da yasa akıl

demektir ve “...akılla yönetilen insan, ortak buyrultuya, kamusal emre göre yaşadığı sitede, yalnız kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yalnızlık halinden daha hürdür.”<sup>223</sup>

Sonuç olarak tanrısal yasanın belirlenimi altında eylediği için insan Spinoza’da, özgür değildir. Çünkü özgürlük, kendi doğasındaki zorunluluğa göre eylemektir. Spinoza’ya göre kendi doğasındaki zorunluluğa göre eyleyen ve özgür olan tek varlık tanrıdır. İnsan, kendisini tanrısal yasalara göre, zorunlu olarak işleyen bu düzen içinde özgür zanneder. İnsanın kendisini özgür zannetmesinin gerisinde ise, kendi doğasından gelen zorunluluğunun bilincinde olmaması vardır. İnsana, doğasındaki sınırı gösterecek olan akıldır. Spinoza’da akıl bir yandan insana bu sınırı gösterirken, diğer yandan insana özgürleşmesinin yolunu gösterir; insan için gerçek özgürlüğün devlet olduğunu bildirir. Böylece Spinoza’da devletin gerekçesi güvenlik üzerinden değil, başka insana duymuş olduğu ihtiyaç üzerinden kurulur. Bu durumda insan, insanın kurdu değil, tanrısı olur. Böylece devlet Spinoza’da, insanın isteğine bağlı bir yaratım değil, doğasındaki zorunluluktan dolayı, özgürleşmek için, tamamiyle bilincinde olarak diğer insanlarla anlaşıp ürettiği bir kurum olur.

## 2. 2. MODERN DOĞAL HUKUKUN ELEŞTİRİSİ VE HEGEL

17. ve 18. yüzyıl boyunca egemen bir öğreti olan modern doğal hukuk öğretisi, 19. yüzyıla gelindiğinde, artık eleştirilmeye başlanmıştır. Eleştirenler arasında başı çeken filozoflardan biri Hegeldir. Hegel, Fransız Devrimi’ne ilham veren doğal hukuk öğretisini, bireyciliğin yaygınlaşmasının ve Jacobinizmin yaratmış olduğu anarşinin sorumlusu olarak görür. Hegel’e göre bütün bu olumsuzlukların temelinde, doğal hukukun evrensel özgürlük ve eşitlik anlayışı vardır.<sup>224</sup> Fransız Devrimi’yle evrensel özgürlük anlayışının vücut bulmasını sağlayan genel iradenin toplumsal irade olarak anlaşılması Hegel’e göre, ölçüsüz bir şiddete dönüşmüş ve devrimi yozlaştırmıştır.<sup>225</sup> Yalnız unutmamak gerekir ki,

---

<sup>223</sup> B. Spinoza, 1965, s. 362

<sup>224</sup> George Sabine, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 48-51.

<sup>225</sup> Şahin Yenişchirlioğlu, *Hegel Felsefesi’nde Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 148.

Hegel'in eleştirdiği, genel irade kavramı değil, genel iradeden ne anlaşıldığıdır. Çünkü Hegel felsefesinde belirleyici olan kavram, genel iradedir; fakat Hegel'de genel irade, toplumun genel iradesi olduğunda olumsuz bir iradeye dönüşür. Hegel'de evrensel özgürlüğü gerçekleştirecek olan, genel iradenin olumsuzluğunu ortadan kaldıran, devlettir. Bu anlamda Hegel'de genel iradenin taşıyıcısı halk değil, devlettir.<sup>226</sup>

Hegel, doğal hukukun özgürlük ve eşitlik fikrine karşı çıktığı gibi; evrensel hukuk fikrine de karşı çıkar. Çünkü modern doğal hukuk öğretisinde, doğal hukuk ve pozitif hukuk ayrımı vardır. Bu ayrım da doğal hukuk, bireylerin iradesinden bağımsız, doğanın iradesine dayandığı için evrensel olan hukuktur ve evrensel olduğu ölçüde pozitif hukuktan üstündür.<sup>227</sup> Aslında Hegel'e göre de, doğal hukuk ile pozitif hukuk birbirinden ayrıdır; fakat bu ayrılığı modern doğal hukukta olduğu gibi zıtlık haline getirmek hatadır. Çünkü hukuk, Hegel'de evrensel ile özelin birliğinden oluşur. Genel olan ancak, kendini özel olanda gerçekleştirir. Dolayısıyla hak düşüncesine dayanan doğal hukukun kendini gerçekleştirmesi, ancak kişi hukukuyla, yani mülkiyet, aile ve devlet hukukuyla sağlanır.<sup>228</sup> Bu anlamda Hegel'de hukuk hep pozitif bir karakterde, bir devletin hukuku olarak vardır ve hukukun içeriği bir ulusun karakterinden ya da tarihsel koşullarından ayrı değildir.<sup>229</sup> Ayrıca Hegel'e göre hukuk alanı spiritüel bir alandır; yani hareket noktası özgür iradedir. Espirinin kendinden hareketle gerçekleştirmiş olduğu ikinci bir doğadır.<sup>230</sup> İkinci bir doğa olarak Hegel'de hukuk, doğal hukukun aksine, insanın iradesinden ayrı bir verilmişlik değil, kendisini ancak insan iradesinde gerçekleştirebilir. Bu yüzden Hegel'de hukuk, iradenin nesneleşmesi ya da aynı anlama gelen ide olarak özgürlüktür.

Sabine'e göre Hegel'in doğal hukuk ve haklar öğretisini eleştirmesinin sebebi, doğal hukuk öğretisinin Almanya'nın tarihsel koşullarıyla uyuşmamasıdır.<sup>231</sup> Çünkü Fransa ve İngiltere'de doğal hukuk kuramı, bir

---

<sup>226</sup> Ş. Yenişehirlioğlu, 1985, s. 149.

<sup>227</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 154.

<sup>228</sup> Ş. Yenişehirlioğlu, 1985, s. 115.

<sup>229</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 35.

<sup>230</sup> a.g.e., s.40.

<sup>231</sup> G. Sabine, 1997, s. 45.

azınlığın, merkezi ve ulusal bir nitelik kazanmış devletin kendilerine karşı halkı kullanmamaları için dinsel hoşgörü isteğini savunmak amacıyla geliştirilmiştir. Oysa Almanya'nın böyle bir sorunu yoktur. Almaya'nın dinsel farklılıkları sınırlarıyla çakışan bir durumdadır. Fransa ve İngiltere'de doğal haklar öğretisi, bu ülkelerde ulusal bir devrim savunması biçimini alırken; Almanya'da böyle bir devrime yol açmamıştır. Ayrıca doğal hukukun öne çıkartmış olduğu birey hakları, İngiltere'nin *laissez-faire* politikası altında gelişen ekonomik yönelimine uygun, bu yönelimi destekler nitelikteyken, Almanya'nın ekonomik gelişmesi açısından bu öğretinin bir katkısı olmayacaktır; çünkü Almanya ne ulusal birliğini kurmuştur ne de ekonomisi bu ülkelerle yarışabilecek durumdadır. Ekonomik olarak Hegel, Almanya'nın İngiltere'yi ve Fransa'yı yakalaması için *laissez-faire* politikalarından ziyade, siyasal zorun egemen olduğu bir sistemden yanadır. Bu açıdan Hegel, İngiliz ya da Fransız merkezileşmesi deneyimini taklit etmek yerine, Almanya'nın özgün koşullarına uygun bir merkezileşme modelini savunur. Hegel'in savunduğu model, Almanya'nın bölgesel birimlerini, merkezi hükümete zorla bağlayacak olan, mutlak monarşiye dayalı bir federalizmdir.<sup>232</sup>

Dolayısıyla Hegel'e göre bireyci öğretinin, ekonomi-politiğe yön vermesi, Almanya'nın ulusal birliğini kurmaya hizmet etmez, bu öğretisi olsa olsa feodalitenin parçalı iktidar biçimini destekler. Hegel doğal hukuk öğretisini, Almanya için ilerici bir öğretisi olarak değil, Almanya'yı geriye götürecek bir öğretisi olarak değerlendirir ve kendi kuramını doğal haklar öğretisinin eleştirisi üzerine inşa eder. Bu yüzden doğal hukuk öğretisi Hegel'de, bireyi değil de devleti önceleyen, hatta devleti kutsallaştıran, pek çok ahlaki değer yanı sıra özgürlüğün de devlette gerçekleştiği bir felsefi kuramın gelişmesine sebep olmuştur.

Hegel'in modern doğal hukukun eleştirisine ve eleştirisinin tarihsel nedenlerine yer verdiğimiz bu kısımdan sonra, şimdi Hegel'in özgürlük ve devlet ilişkisine yer verebiliriz.

---

<sup>232</sup> G. Sabine, 1997, s. 46.

### 2.3. HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Hegel'e göre insan hem akıl hem de doğa yönü olan bir varlıktır. İkili yapısı yüzünden insan, bir yandan doğanın bütün sınırlılığını bedeninde taşır, diğer yandan ise aklın özgürleştirici gücünü yaşar. İnsan başta beden yanın belirlenimi altındadır ve beden yanından gelen ihtiyaçlarla belirlenmiştir. Bu manada saf istektir ve isteğini doyurmak için, kendi dışına çıkar. İnsana ilk direnç, kendi dışındaki doğadan gelir. Uyku halindeki aklı ise, böylece doğanın direnciyle uyanmaya, insanın eylemlerinde yol gösterici olmaya başlar. Hegel'e göre kendi dışına çıkıp doğanın direnciyle karşılaşan ve eksik doğasını fark eden insan, bu eksikliğini aklı sayesinde inşa ettiği kültür dünyasında tamamlar. Bu doğa, tamamen insanın yaratımı olan, insanın kendi özüne uygun bir doğadır ve insan kendi kendini bu doğa aracılığıyla tanır, öz-bilincine erişir. Kültür artık doğa ile insan arasına girmiş, insanı doğanın belirlemelerinden kurtarmış bir yapıdır. Bu yapının da, doğa gibi kendi iç yasaları, kuralları vardır. Kültür doğduğu andan itibaren insanı belirlemeye başlayan, bu anlamda doğanın yerini alan, ikinci bir doğadır.<sup>233</sup> *“Çünkü doğasal halde yaşamak sürekli ve öldürücü bir çatışmayı gerektirmektedir. Ve, doğasal halde (doğadaki gibi hiçbir uygarlık olmadan yaşamada) ancak en güçlü olanın yasası hüküm sürmektedir.”*<sup>234</sup> Bu yüzden insan varlığını sürdürmek, bireysel menfaatini gerçekleştirmek için kültürel yapının yasalarına uymak zorundadır.

Hegel'de insanın doğasından gelen zorunluluğu anlamak, konumuz olan özgürlük ve devlet ilişkisini anlamamız açısından oldukça önemlidir. Çünkü Hegel'de özgürlük, zorunlulukla iç içe olan bir özgürlüktür. Bu durum aynı zamanda, Hegel'in özgürlük anlayışıyla modern doğal hukukçuların özgürlük anlayışının çakıştığı bir noktadır. Yalnız Hegel'deki özgürlük, modern doğal hukukçulardan farklı olarak, insanın doğadan gelen zorunluluğuna rağmen eylemesinde ortaya çıkmaz. Hegel'de özgürlük, Spinoza'da olduğu gibi, insanın zorunluluğunun bilincinde olması ve aklın yasalarına uymasında ortaya çıkar. Kojeve'ye göre bunun anlamı, insanın hayvan yanının olumsuzlanması, böylece

---

<sup>233</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 52.

<sup>234</sup> Ş. Yenişehirlioğlu, 1985, s. 125

insanın insan olarak yaşayabilmesidir.<sup>235</sup> Bu açıdan insanca özgürlük, bir belirlenmeme durumu değil; doğanın belirlenimini, insanın kendisinin koyduğu yasalarla sınırlaması, kültürü inşa etmesi ve bunun da insanın kendisini gerçekleştirmek açısından bir zorunluluk olduğunun bilincine varmasıdır.

Hegel’de insanın zorunluluğunun bilincine varması, bir sürecin sonunda ortaya çıkar. Bu süreç Hegel sistemi içinde, mantıkla başlayıp doğayla sürer, doğadan çıkarak tinsel varlık alanına uzanır. Hegel sistemi içerisinde zorunluluğun bir bilinç olarak ortaya çıktığı sürecin son aşaması ise tinsel varlık alanı içinde bir moment<sup>236</sup> olan objektif ahlak aşamasıdır. Objektif ahlak aşamasında birey, zorunluluğunun bilinciyle, özel istemesini genel istemeye bağlar ve böylece zorunluluk, kavramına uygun olarak gerçekleşir.

Zorunluluk kavramı aynı zamanda bizi hak ve vazife kavramına götürür. Çünkü objektif ahlak aşamasında kavramına uygun bir biçimde gerçekleşen zorunluluk, hak ve vazife kavramının anlamını da belirler. Kendinde ve kendisi için olan, yani kendi kendisinin bilincine varmış, nesnel ahlakın eylem ölçütünü, eylemlerine ölçüt kılmış birey, hakları olduğu ölçüde vazifelerinin de olacağını bilir. Dolayısıyla Hegel’de sadece hak değil, vazife de bireyi gerçekleştirir. Bunların bilincine varmış birey, vazifeyi özgürlüğün engelleyicisi olarak değil, onun özgürleşmesini sağlayan bir sınır olarak bilir ve ister.

Devlet ise bu şekilde gelişmiş olan ahlakın, soyutluktan çıkması ve gerçekleşmesidir. Hegel’de devlet, objektif ahlak idesinin, yani somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir. Bu açıdan Hegel’in ahlakına nesnelliğini veren, keyfe bırakılmış iyi bir isteme olanağı değil, ahlak idesinin kavramına uygun gerçekleşmesini sağlayan kanunlar ve kurumlardır. Devletin kavramına uygun olarak gerçekleştiği düşüncesi, devletin Hegel düşüncesinde, kendi başına, dolaysız bir organizma olarak belirmesini sağlar.<sup>237</sup> Yalnız Hegel’in devlet anlayışı, her ne kadar kavramın içeriğinin zorunlu bir gerçekleşmesi olarak

<sup>235</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 231.

<sup>236</sup> W. T. Stace’in kitabında “moment”, “uğrak” olarak çevrilmiştir. Bu anlamda moment, idenin kendini gerçekleştirirken geçmiş olduğu varlıksal basamaklara karşılık gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. W. T. Stace, *Hegel Üzerine*, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 174.

<sup>237</sup> G.W. F. Hegel, 2004, s. 220.

karşımıza çıksa da, daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleneceği üzere, aslında Hegel’de devlete gerçeklik veren, bireyin özel ihtiyaçlarıdır. Bireyin ihtiyaçları ancak diğer bireylerle karşılıklı ilişki içinde karşılanır. Hegel’e göre bireysel ihtiyacın doyurulma zorunluluğu devleti, keyfe dayalı, sözleşmeyle ortaya çıkan devlete değil; kendi başına bir zorunluluk olan devlet anlayışına götürür. Çünkü, ihtiyaç kavramı, kendi içinde evrenselliği barındırır. Bu zorunluluk, bireyin istemesini genel istemeye bağlar. Birey kendi özel ihtiyacını gidermek için geneli istedikçe, devlette rasyonel bir zorunluluk olarak ortaya çıkar; kendinde ve kendisi için olur.

Dolayısıyla Hegel’de özgürlük ve zorunluluk iç içedir. Hatta bu zorunluluk Hegel’i, insanın özgürleşmeye yazgılı olduğu sonucuna götürür. Çünkü Hegel’de keyfiyet yoktur; keyfi olana değer vermez. İnsan algılayışında, insanın doğa ya da akla göre eylemesi, insana bırakılmış bir keyfiyet değildir. O’na göre doğal yanına uygun istemelerini hayata geçirirken insan, aslında doğal yanını yadsır ve böylece akla göre istemeye başlar. Hegel’de özgürlük bu anlamda, somut özgürlüktür, yani insanın kendi keyfi iradesine göre eylemesi değil, kendi zorunluluğunun bilincine vararak, özel istemesini genele bağlaması<sup>238</sup>, yani kendini, dolayısıyla özgürlüğünü devlette gerçekleştirmesidir.

Hegel’in devlet ve özgürlük ilişkisini ele aldığımız bu kısımda, öncelikle Hegel’in özgürlük kavramı açısından oldukça belirleyici olan metafizik görüşüne yer verilecektir. Bu anlamda ilk olarak, varlığın temeli olan, içeriğini özgürlük ile zorunluluğun karşılıklı diyalektiğinin belirlediği “akıl” ya da “ide” olarak ifade edilen kavramı ele alınacak ve aklın özünü gerçekleştirirken geçtiği basamaklar incelenecektir. Çalışmamız açısından özellikle odaklanacağımız basamak ise, insanın ve yaratımlarının belirlediği “tinsel tabaka” olacaktır. Aklın kendini gerçekleştirmek için kılığına girdiği insan kavramına, tinin belirlenimi içinde yer verilecek ve insan için özgürlüğün ne anlama geldiği, yine idenin amacını gerçekleştirirken görünüşe gelen araçları üzerinden, yani “tutku”, “ihtiyaç” ve “irade” kavramları üzerinden ele alınacaktır. Son olarak ise, Hegel’de “özgürlük” ile “devlet” ilişkisinin ne anlama geldiği üzerine durulacak ve konuyla bağlantılı

---

<sup>238</sup> Tülin Bumin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 161.

olarak “objektif tin” aşaması incelenecektir. Bu aşamada, amacı özgürleşmek olan idenin, amacını gerçekleştirmek için aileden başlayarak, sivil topluma ve en sonunda devlete varan yolculuğunda, kendini nasıl gerçekleştirdiği, özünü nasıl somutlaştırdığı gösterilmeye çalışılacaktır.

### 2.3.1. Özgürlük ile Zorunluluğun Diyalektik Birliği: İde

Hegel’de varlığın özü akıldır. Hegel, akla yerine göre ide, yerine göre ise tin (Geist) der. Hegel’de “ide” salt mantıksal, soyut bir var olan değil, aynı zamanda gerçeğin açıklayıcı ilkesi, yani özüdür. İde, varlığın temelinde olan, sonsuz içerik ve sonsuz içeriğin kendisiyle güç kazandığı ilk nedendir.<sup>239</sup> Bu anlamda Hegel’e göre akıl, sadece insanlarda bulunan bir yeti değil, bunun ötesinde, kendini doğa ve kültür olarak gösteren gerçekliğin, sonsuz özü ve formu<sup>240</sup> aynı zamanda “tanrısal töz”<sup>241</sup> dır.

Hegel’de idenin bir amacı vardır. Bu amaç idenin kendi öz-bilincini edinip özgürleşmesidir. İde öz-bilincini edinip özgürleşmesi için öncelikle kendi dışına çıkar. Çünkü ide kendi içindeyken sadece soyut yaratım ilkesiyle bulunan ve henüz özgürlüğünün bilincine varmamış bir potansiyeldir. Potansiyelinin farkına varması ve potansiyelini gerçekleştirmesi için ide, diyalektik<sup>242</sup> yasa uyarınca kendi gibi olmayan doğayı yaratır. Doğada özgürlük yoktur; her şey birbirine bağlı, sınırlı, sonlu varlıklarla doludur. Doğa aşamasında kendinden çıkarak, özünden uzaklaşan ide, bu basamakta kalamaz; özüne uygun olan tinsel (geist) tabakayı yaratır. Tinsel tabaka, doğa ile ruhun birliğidir. Bu birlik insana ve yaratımlarına göndermede bulunur. Tinsel tabakada ide, yine diyalektik hareket yasası uyarınca üç basamaktan geçer; bilincine ulaşır ve özgürleşir.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> M. Gökberk, 1996, s. 438.

<sup>240</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 32.

<sup>241</sup> a.g.e., s. 46.

<sup>242</sup> Burada karşımıza Hegel sistemi içinde oldukça önemli olan diyalektik kavramı çıkar. Hegel, “Hukuk Felsefesinin Prensipleri” adlı kitabında, geleneksel düşünme biçiminin artık spekülative bilimin doğasına uymadığını, uygun olanın ise, diyalektik olduğunu söyler. G. W. F. Hegel, 2004, s. 21. Demek ki Hegel’de diyalektik, aslında basit bir yöntem değişikliği değil, modern düşüncü temelden değiştirme istemidir. Bu anlamda bir düşünüş değişimini ifade eden diyalektik, varlığı dondurarak ele alan, varlıktaki oluşu yadsıyan düşünme ilkesinin yerine, varlıktaki değişime göndermede bulunan ve “A, A olmayandır” ilkesiyle formüleştirebileceğimiz bir düşünme ilkesi olarak karşımıza çıkar. Yalnız diyalektiği sadece bir yöntem olarak düşünmek hatadır; o aynı zamanda ideye gerçekleşen oluşun da ilkesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Kuçuradi, 1980, s. 123. Çünkü oluş varlığın içinde örtük olarak vardır ve diyalektik ilkelere uygun olarak gerçekleşir. Bkz. W.T. Stace, 1986, s. 174.

<sup>243</sup> M. Gökberk, 1996, s. 438.

Dolayısıyla diyebiliriz ki, ide ya da tanrı, Hegel sistemi içinde aynen Spinoza'nın tanrı anlayışında olduğu gibi, yarattıklarını keyfi iradeyle değil, özündeki zorunluluktan dolayı yaratır.<sup>244</sup> Özgürlük ise, temelde idenin özgürlüğüdür ve bu özgürlük zorunlulukla birdir.<sup>245</sup> Tözde, potansiyel olarak varolan, tözün keyfi istemesine bağlı olmayan, gerçekleşmesi töz açısından varlıksal bir zorunluluk olan, tözü belirleyen içeriktir ve özü özgürlük olan ide, çeşitli varlıksal basamaklardan geçerek, en son tinsel varlık alanı içinde, yani tarihte gelişip, aktüelleşir.<sup>246</sup> Bu noktadan itibaren ise, idenin insanla olan ilişkisi başlar ve idenin özgürlüğü meselesi insanın özgürlüğü meselesi haline gelir. Yalnız insan, ide için kendini gerçekleştirip, özgürleşmesini sağlayan bir araçtır sadece. Hegel bu araçsal ilişkiyi, “*ide gerçekte halkların ve dünyanın kılavuzu, tin ise olayları gütmüş olan ve güden, buyrukları akla dayalı istencidir onun.*”<sup>247</sup> şeklinde ifade eder.

Buraya kadar Hegel’de ide kavramının ne anlama geldiğini, onun zorunluluk ve özgürlükle olan ilişkisini inceledik. Gördük ki Hegel’de ide, onu belirleyen bir üst ilkeye sahiptir. Bu ilke idenin, kendi kendinin bilincini edinip özgürleşmesidir. İdenin öz-bilincini edinip özgürleşmesi, diyalektik hareket yasaları uyarınca, kendi kendisinin dışına çıkıp, idenin çeşitli kılıklara girmesiyle mümkündür. Böylece idenin özgürleşmek amacıyla çeşitli kılıklara girdiği varlık basamaklarının her biri, idenin kendisini tanımasını sağlayan, ideyi gerçekleştiren araçlardır. Bu araçlardan en önemlisi insandır. Hegel’in tabiriyle söylersek “tin”dir. Çünkü tinsel tabakada ide, kendi kendinin bilincine varır ve özgürleşir. Dolayısıyla Hegel’de özgürlüğü tam olarak anlamamız için incelememiz gereken asıl kavram, “tin” kavramıdır.

---

<sup>244</sup> Hegel “Tarihte Akıl” adlı eserinde ideden tanrısal töz olarak söz etse bile, Hegel’in ide kavramının tam olarak neyi ifade ettiği yukarıda belirttiğimiz üzere oldukça tartışılan bir sorundur. Yalnız Hegel’in mutlak idesini tanrı olarak düşünürsek, Hegel’in tanrı tasarımı, teist tanrı tasarımı gibi değildir. Bkz. Peter Singer, Hegel, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), Akdeniz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 110. Singer’a göre, Hegel’in tanrı tasarımı, panteist tanrı anlayışıyla da çok örtüşmez. Bu noktada Singer, Robert Whitemore’un Hegel’in tanrı kavramına ilişkin saptamasına katılır. Buna göre Hegel bir “pananteist”dir. Pananteizme göre her şey tanrı’nın bir parçasıdır. Bu noktada panteizme benzer, fakat pananteizme göre tanrı evrenden ve yarattıkların toplamından daha büyüktür. Çünkü o bir bütündür; bütün ise her zaman parçadan daha büyüktür. a.g.e., s. 111. Yalnız tanrının parçalarından büyük olması, yarattıklarından ayrı bir şey olduğu anlamına gelmez. Bu görüşte tanrı, teist anlayıştan farklı olarak yarattıklarından ayrı olmadığı gibi, yaratma etkinliğini özündeki bir zorunluluktan dolayı yapar. Singer bu zorunluluğu, nasıl ki insan gerçekleşmek için bir bedene gereksinim duyar ise, tanrı’da gerçekleşmek için evrene gereksinim duyar şeklinde ifade eder. a.g.e., s. 112.

<sup>245</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 208.

<sup>246</sup> Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 221.

<sup>247</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 26.

### 2.3.2. Özgürlükle Belirlenmiş Tin

Hegel, tinin belirlenimini iki düzeyde ele alır. İlki tinin soyut belirlenimi, ikincisi ise somut belirlenimidir. Tinin soyut belirlenimi derken Hegel, insanın doğasından yola çıkarak, yapılan bir soyutlamayı anlamaz. Soyut belirlenimiyle tin, bütün bireyselliğiyle, canlılığıyla düşünülür. Soyut tinin en önemli belirlenimi, kendi kendini nesne edinmesidir. Bu anlamıyla tin varolduğu ve nasıl varolduğunu düşündür. Aynı zamanda tin bilendir, yani kendisinin dışında başka bir şeyi nesne edinendir. Fakat bu bilme, Hegel'in tininin kendilik bilincinden ayrı, onun dışına çıkarak yapılan bir bilme değil, anlamını kendilik bilicinden alan bir bilmedir.<sup>248</sup>

Tinin ayırcı özelliği olan bilme belirlenimi, aynı zamanda tin ile özgürlük kavramını yan yana getirir. Çünkü tin, kendi kendini düşünmesi, kendi merkezine dönmesi bakımından özgürdür. Öyleyse özgürlük, tinin özüdür ve tin aslında her türlü özelliğini bu temel özellikten alır. Yalnız tindeki özgürlük, potansiyel bir özgürlüktür. Tinin bütün amacı, bu özgürlüğü gerçekleştirmekten geçer. Tinin özünde böyle bir kavramın olması onu özgür yapmaz, özgürlük gerçekleştirilecek bir şeydir. Bu anlamda tin hep eylem halinde olan, kendini varetmeye çalışan, özgürlüğünü engelleyen her şeye karşı, engelleri kaldırmaya yönelik çabada varolan bir şeydir.<sup>249</sup> Dolayısıyla tinde özgürlük bir belirlenmeme hali değil; belirlenmiş, sınırlanmış varlığı üzerinden, bu sınırlandırmayı kaldırma çabasıdır. Yalnız tinin, bunu yapması için kendi dışına çıkması ve sınırlandırılmışlığının bilincine varması gerekir. Tinin kendi dışına çıkması, mevcutlaşması ya da başka bir şekilde söylersek gerçekleşmesidir. Bu durum, kendini tin olarak gösteren idenin, tin dolayımıyla gerçekleşmesi ve özgürleşmesini ifade eder. Böylece ide, özgürlüğünü gerçekleştirirken tine gereksinim duyarken, tin de idenin ereğini gerçekleştirirken bir takım araçlara gereksinim duyar. Bu araçlar sayesinde kendi dışına çıkıp gerçekleşen tin, aynı zamanda ideyi gerçekleştirir ve adım adım ideyi özgürlüğüne yaklaştırır.

---

<sup>248</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 56.

<sup>249</sup> a.g.e., s. 57.

### 2.3.3. İdenin Özgürlüğünü Gerçekleştirirken Kullandığı Araçlar

Tinin soyut belirlenimi olarak Hegel, tek insanın, bu erek karşısındaki durumunu ele alır. Ama unutulmaması gerekir ki, Hegel'in evrensel tin dediği ve artık tinin ereğine kavuştuğu aşamanın ortaya çıkması için, Hegel'in idesinin en temel taşıyıcısı olan insanın, gerçeklik kazanmasını sağlayan dışsal görünüşe, yani iradeye ve iradeyi harekete geçiren insanın tutkusuna gereksinimi vardır.<sup>250</sup> Yalnız irade kavramına geçmeden önce çalışmamız, Hegel sistemi içinde iradenin anlamının daha iyi anlaşılması için öncelikle ihtiyaç kavramını inceleyecek, iradeyle ihtiyaç kavramı arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışacaktır. Çünkü ihtiyaç, tinin doğal bir belirlenimi, soyut varlığını anlamlandıran genel bir verilmişliktir. Dolayısıyla genelin özel bir bene dönüşmesi sürecinde, önce genelin bu süreçte oynamış olduğu role değinilmesi gerekmektedir.

#### 2.3.3.1. Tinin Genel Belirlenimi: İhtiyaç

Hegel'e göre ide ereğini, insanın sonlu varlığına içerik kazandıran bir takım araçlar sayesinde gerçekleştirir. Bu araçlardan biri ihtiyaç kavramıdır. İhtiyaç kavramı Fraser'a göre, Hegel'in dürtü kavramından ayrı değildir. Çünkü dürtünün aldığı biçim bir ayrılma duygusu şeklinde ihtiyaçtır.<sup>251</sup> Birey öncelikle hayata gidermek zorunda olduğu doğal ihtiyaçlarla başlar. Doğal ihtiyaçlar, ihtiyacın evrensel boyutudur. Doğal ihtiyacın alabileceği çeşitli şekiller de, yeme, içme vs. olup, bunlar ihtiyaç kavramının gerçekleşmeleridir.<sup>252</sup>

Fraser, Hegel'in ihtiyaç kavramıyla birlikte düşünülmesi gereken bir başka kavramdan daha söz eder. Bu kavram arzudur. Fraser'a göre Hegel, ihtiyaç ve arzuyu, çok net bir biçimde birbirinden ayırmasa bile, Hegel düşüncesi içinde bu kavramlar, birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, ayrı anlamlara göndermede bulunurlar.<sup>253</sup> Buna göre, ihtiyaç, özne ve nesne arasındaki bir ayrılma duygusu

<sup>250</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 82-83.

<sup>251</sup> Ian Fraser, *Hegel ve Marksın İhtiyaç Kavramı*, (Çev. Beyza Sumer Aydaş), Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s. 67.

<sup>252</sup> a.g.e., s. 70.

<sup>253</sup> Peter Singer'a göre de arzu, ihtiyaç kavramıyla ilişkili bir kavramdır ve bu kavram insanın herhangi dış bir şeyle

ise, arzu, çaba ve çalışma aracılığıyla, özne ile nesne karşıtlığını ortadan kaldıran emektir.<sup>254</sup> Herbert Marcuse'da aynen Fraser gibi, Hegel'de ki emek kavramını, özne ve nesne karşıtlığını ortadan kaldıran bir çaba olarak görür. Marcuse'a göre, emek dolayımıyla insan, doğa karşısındaki yabancılığından kurtulur ve doğayı kendi öz-gelişimi için araçlaştırır.<sup>255</sup> Dolayısıyla dürtünün kendini gerçekleştirme olan ihtiyaç, öznenin zihninde bir dış nesnenin fikri olarak belirirken; arzu, öznenin karşısına dikilen nesne ayrımını ortadan kaldıran çaba, yani nesnenin bu çabayla öznelleşmesidir. Haz ise, ihtiyaç ve arzunun bileşimidir.<sup>256</sup>

Hegel'de doğal ihtiyaçlar, doğal ihtiyacın kendini gerçekleştirme araçları olan tikel biçimlerle, kendini toplumsal yaşam içinde daha karmaşık ihtiyaçlara dönüştürür; böylece ihtiyaçlar aracılığıyla tinsel tabaka mevcutlaşır. İhtiyaçların doğal ihtiyaçlardan farklılaşması, yani tikelleşerek çoğalıp evrenselleşmesi süreci, ihtiyaçların doyurulması açısından bir başka bireyi gerektirir. Bu durum, aynı zamanda tek insan için subjektif özgürlüğün anlamının, bu ihtiyaçlar ağı içinden geçtiğini bize gösterir. Ayrıca Fraser'a göre, insanın doğal ihtiyaçlarını gidermek zorunda olması Hegel düşüncesinde, insanların özgür olma potansiyeline vurulmuş bir pranga gibidir.<sup>257</sup> Ama aynı zamanda bu pranga, insana ona rağmen yürümeye direten gücü verir. Bu güç iradedir ve irade aslında ihtiyaçtan farklı bir kavram değil; ihtiyaç kavramının toplumda aldığı biçimdir.<sup>258</sup> Başka bir şekilde söylersek tinin, pratik bir tin olarak mevcutlaşma sürecidir.

İhtiyaç kavramının Hegel sistemi içinde oynadığı role değindikten sonra şimdi tinin, bu bağlamda insanın pratik yaşam içinde gerçekleşmesini sağlayan irade kavramını inceleyebiliriz.

### 2.3.3.2. Tinin Özel Bir Ben Olarak Kendini Gerçekleştirme: İrade

---

sınırlanmış olduğu olgusunun dışavurumudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Singer, 2003, s. 83.

<sup>254</sup> I. Fraser, 2008, s. 69.

<sup>255</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 70.

<sup>256</sup> I. Fraser, 2008, s. 69.

<sup>257</sup> a.g.e., s. 14.

<sup>258</sup> a.g.e., s. 58.

Hegel'e göre insan, baştan belirlenmiş bir benlikle dünyaya gelmez. Ona benliğini veren, özgürlüğünün bilgisinin bilincine varmaktır.<sup>259</sup> Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu bilinçlenme serüveninde, tinin yanında bulunan hep iradedir. Hegel'de irade, tinin bir hakikatidir.<sup>260</sup> Tin irade aracılığıyla kendini soyut bir verilmişlik olmaktan çıkarır. Bunun anlamı, saf verilmiş genel bir doğayı, belirli bir ben yaparak gerçekleştirme süreci, yani, benin kendi kendini belirleme sürecidir. Bu süreç öncelikle, benin kendi üzerine dönük saf düşüncesi içinden geçerek ilerler. Benin kendi üzerine dönük saf düşüncesi derken Hegel, benin onu belirleyen, sınırlayan her türlü içerikten, yani ihtiyaçtan, arzudan, dürtüden kendini soyutlayarak düşünmesidir. Bu aşama tinin özgürlüğünü gerçekleştirmesi açısından gerekli olan bir aşamadır. Hegel'e göre benin kendini her türlü muhtevadan soyutlayarak düşünme imkânı vardır. Benin kendi kendini belirleme süreci de, öncelikle benin kendini evrensel ve sınırsız sonsuzluk içinde görmesiyle başlar.<sup>261</sup>

“Ben saf bir iradeyim, sınırsız ve sonsuzum düşüncesi”, Hegel'e göre iradenin bir yanısıdır ve özgürlüğü iradenin salt bu belirleniminden yola çıkarak anlamaya çalışmak, özgürlüğün gerçek mahiyeti hakkında bir bilgi vermez. Hegel bu özgürlük anlayışının Fichte'nin özgürlük anlayışına benzer olduğunu söyler. Fichte'de saf irade olmak, özgür olmak için yeterli olarak görünür. Fichte iradenin sadece mevcudiyet boyutuyla ilgilenir ve irade, sadece bir gerçekleştirim olarak sınırsız ve sonsuzdur.<sup>262</sup> Singer'a göre Hegel'in böyle bir özgürlük görüşüne itiraz etmesinin sebebi, bireyin seçimlerini temel alması, ama bu seçimlerin nasıl ve neden yapıldığını sormamasıdır.<sup>263</sup> Hegel'e göre şayet bu soruları sormazsak ve özgürlüğü sadece, iradenin belirlenmemesi, sonsuz, mutlak bir güç olarak anlarsak, bu özgürlük negatif bir özgürlüktür. Negatif özgürlük ise Hegel'de boşluğun özgürlüğüdür. Eğer ki, bu özgürlük düşüncesi, bir tutku haline gelirse,

---

<sup>259</sup> Halis Çetin, “İnsan ve Siyaset: “Siyasal İnsan”ın Yol Hikayesi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:38, 2003, s. 82.

<sup>260</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 40.

<sup>261</sup> a.g.e., s.41.

<sup>262</sup> a.g.e., s. 41-42.

<sup>263</sup> P. Singer, 2003, s.42.

negatif özgürlük, insan için yıkıcı, her türlü düzen istemini yadsıyan bir ruh haline dönüşür ve insanlığın ilerlemesine bir katkı sunmaz.<sup>264</sup>

Hegel’de saf bir belirlenmeme hali olarak irade düşüncesi, iradenin mevcutlaşması için gerekli olan bir ilk adım olup, benin kendi dışına çıkmasını ve aslında, insanın kendi benini daha yakından tanımasını sağlar. Bu düzeyde hissedilen özgürlük, gerçek bir özgürlük hali değil; özgürlük bilincinin ortaya çıkması için gerekli olan bir araçtır. Bu aracı gerçek zannetmek, yukarı da söz ettiğimiz gibi, her türlü anarşinin, felaketin kökeni olan, düzene karşıt bir özgürlük düşüncesinin yayılması anlamına gelir.

Hegel’e göre iradenin başlangıçta saf determinasyonsuzluk hali olarak vücutlaşması, tek insanda, öncelikle insanın kendi dışına çıkması açısından gereklidir. Kendini sınırsız ve belirlenmemiş olarak zannetmek, cesurca atılmayı sağlar. Böylece “ben” bu iradeyle, kendi dışına çıkar. Bu aşamada irade, soyutluktan, genellikten çıkıp, belirli bir içerik edinir. Benin belirli bir içerik edinmesi, kendini belirlenmiş bir varlık olarak duymasıyla başlar. Ben, ya doğası tarafından belirlenmiş olduğunu ya da tinin kavramı tarafından belirlenmiş olduğunun bilincine varır. Bu durum, sınırlılığın, zorunluluğun bene içkin olduğunu görmektir. Hegel’e göre Kant, insanın belirlenmiş bir doğası olduğunu ve belirlenmiş bu doğanın, insana içkin olduğunun farkına varmıştır; fakat Kant, belirlenmiş doğanın evrenselle, ideyle olan ilişkisini görememiş, bu anlamda ondaki belirlenmenin anlamını da kavrayamamıştır.<sup>265</sup>

Dolayısıyla Hegel’e göre irade, Fichte’de olduğu gibi ne sadece suje olarak, zorunluluğun, sınırlılığın görmezden gelindiği bir iradedir ne de Kant’ta olduğu gibi ben’de potansiyel olarak varolan, gerçekleştirilmesi salt benin keyfi isteğine bağlı olan bir şeydir. İrade onu var kılan belirlenimleriyle varlık alanına giren, potansiyel olmak bakımından hiçbir anlamı olmayan, sonlu ve sonsuzluğunun birliğiyle varolan bir süreçtir. İnsanın kendi kendini belirlemesi demek olan irade, öncelikle benin kendi üzerine dönmesi, kendi kendini düşünme

---

<sup>264</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 41-42

<sup>265</sup> a.g.e., s. 42-43.

konusu haline getirmesi, kendinde olan içeriksizliği öncelikle duyumsaması, onu belirleyen, sınırlayan, dolaysız nitelikteki içeriğe (arzu, içgüdü, eğilim) karşı ilgisiz kalması, bu içeriği, kendi doğasına özgü olan bir verilmişlik olarak görmesi ve içeriksizliğin verdiği güçle kendi dışına çıkması ve böylece kendindeki sınırlılığı görüp, aşma çabasıdır.<sup>266</sup>

Hegel’de bu anlamda irade, özgür eyleme imkânı değil ya da zaten özgür olanın bir yansıması değil, özgürlüğün gerçekleştirilmesidir. Özgürlük realitesine ancak ve ancak irade dolayımıyla ulaşır. İrade insanın doğal isteklerinden yola çıkarak, özel istemesini genel isteme olarak gerçekleştirmesi, her genelin zorunlu olarak özeli içerdiği gibi, özelin de bir zorunluluk olarak genele ulaşma süreci ve aynı zamanda benin kendi üzerine dönerek bunun bilincine varmasıdır. Dolayısıyla Hegel’in iradesine gerçeklik kazandıran, “ben”, ya da aynı anlama gelen “özne”dir. Öznenin kendini gerçekleştirmesi ise, kendi soyut varlığıyla değil, başka benlerle kurmuş olduğu ilişkiyle olur.<sup>267</sup>

Buraya kadar tinin belirlenimlerini ve idenin tin üzerinden kendini gerçekleştirirken kullandığı araçlara değindik. Şimdi ise idenin özgürleşmek için tinsel tabakada geçmek zorunda olduğu durakları inceleyelim.

#### **2.3.4. Özgürlüğün Zorunlu Yürüyüşünde Tinsel Tabaka**

İde tinsel tabakada önce kendini, tek kişinin düşünme ve duygu dünyası içinde var eder. Bu sübjektif tin basamağıdır. Bu basamakta, idenin iradesine yön veren doğal eğilimleridir. Tin, henüz hiçbir nesneyle ilişki içinde değildir. Tin, burada, kendini belirlenmiş, eksik ve olumsuz bir varlık olarak duyumsar.<sup>268</sup>

Hegel’e göre tin, eksikliğini içgüdüye dönüşerek aşmaya çalışır. Henüz salt duygudur ve dolaylısızlığı içinde, bedensel varlığıyla bulunur. Bu aşamada insan hayvandan farksızdır. İnsanı kendi dışına çıkartacak olan ise içgüdüleridir. İnsan kendi dışına çıktıkça içgüdüsel olan yerini düşünceyle birlikte ele almamız

<sup>266</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 44-45.

<sup>267</sup> I. Fraser, 2008, s. 11.

<sup>268</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 58.

gereken iradeye dönüşür.<sup>269</sup> İçgüdü iradenin doğal halidir, henüz ussal olanla buluşmamıştır.<sup>270</sup> Bu basamak tinin özgürlük amacına uygun olmadığı için, tin özüne daha uygun olan bir başka varlık kategorisine geçer. Bu objektif tin aşamasıdır. Tin, bu basamakta, soyut hukuk, subjektif ahlak ve objektif ahlak basamaklarından geçerek kendini gerçekleştirir. Bu anlamda objektif tin, tek insanın değil, bir topluluğun tinidir; hukuk, ahlaklılık, devlet gibi, toplumsal kurumlardan oluşan kültürdür. Bu basamak, tinin özgürleştiği mutlak tin aşamasını belirleyen önemli bir aşamadır. Çünkü tinin gerçekten kendi kendinin bilincine vardığı ve özgürleştiği, din, sanat ve felsefe, objektif tinin son momenti olan devletten bağımsız gelişen insan yaratımları değildir. Tin bu moment içinde gerçekleşen mutlak tin aşamasında, yani dinde, sanatta ve felsefede kendi bilincine varır ve özgürleşir.<sup>271</sup>

Tüm bunlardan yola çıkarak diyebiliriz ki, Hegel’de tin, tek bir anlama göndermede bulunmaz: Yerine göre tek bir insan bilinci, yerine göre kültür, yerine göre ise tanrıdır. Bu kullanımların çokluğu, Hegel’in akla verdiği anlamdan ileri gelir. Akıl her yerde ve her şeyin temelidir; yarattıklarından ayrı bir gerçeklik değil, yarattıklarının kendisidir. Bu açıdan tinin her türlü kullanımı, tek bir anlama çıkar, o da mutlak akıl, tanrıdır. Dolayısıyla tin, aklın kendi bilincine erdiği, insanı ve kültürü yarattığı zorunlu bir duraktır. Bu durak içinde insan, aklın planına göre eyleyen kendiliğinden özgür bir varlık değil; ancak özgür olduğu yanılsaması içinde olan, aslında, idenin planı uyarınca eyleyen, belirlenmiş bir varlıktır. Onun özgürlüğü Spinoza’da olduğu gibi zorunluluğun bilincine varmaktan geçer. İnsanın zorunluluğunun bilincine vardığı ve özel istemesini genele bağladığı ve böylece özgürleştiği basamak, “objektif tin” aşamasıdır. Ayrıca bu basamakta, özgürlük ile devlet kavramı, özgürlüğün gerçekleşmesiyle birlikte, artık yan yana gelmiştir. Dolayısıyla Hegel’de özgürlük ve devlet ilişkini anlamak istiyorsak, objektif tini incelememiz, bu tabakada özgürlüğün nasıl somutlaştığını görmemiz gerekir.

---

<sup>269</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 58-59.

<sup>270</sup> a.g.e., s.91.

<sup>271</sup> M. Gökberk, 1996, s.440.

### 2. 3. 4. 1. Özgürlüğün Somutlaşma Süreci: Objektif Tin

Hegel’de insanın özgürlüğü meselesini ve bunun devletle olan ilişkisini, objektif tin basmağında kalarak anlayabiliriz. Bu basamakta özgürlük, tözsel varlık üzerinden değil, kılığına girdiği insan üzerinden ve onun yaratımları üzerinden kurulur. Çünkü burada söz konusu olan, artık kılığına girdiği insanın özgürlüğüdür. Objektif tin aşamasında özgürlük, soyutluktan kurtulur, onun tabiriyle somutlaşmaya başlar. Tinin ya da aynı anlama gelen insanın özgürleşmesi, soyut hukuk, subjektif ahlak ve objektif ahlak basamaklarından geçerek vücut bulur. Bu basamaklar, insanın kendi kendisinin bilincine vardığı ve özgürleştiği zorunlu duraklardır. Dolayısıyla öncelikle bakmamız gereken yer, insanın bir irade olarak kendi kendisinin bilincine varmaya başladığı, eylemleriyle nesneleştiği soyut hukuk ve subjektif ahlak basamağıdır.

#### 2.3.4.1.1. Özel İradenin Soyut Özgürlüğü

Hegel’e göre, hukukun hareket noktası özgür iradedir. Özgür irade, ilk olarak soyut hukuk aşamasında gerçekleşir. Soyut hukuk aşamasında irade, sırf kendisiyle ilişkili olan bireysel sujenin iradesidir. Bu durumda suje bir şahıstır. Şahsiyet, insanın kendini sınırlı bir ben olarak duymasıyla değil, kendini sonsuz, evrensel ve özgür olarak görmesiyle başlar. İnsan, sınırlı, belirlenmiş bir varlık olduğu halde, soyut hukuk aşamasında ki insan için bu durum, onun kendine dönük düşüncesinin içeriğini oluşturmaz. Şahsiyet düşüncesine sahip olan dolaysız irade, içgüdüleriyle, arzularıyla belirlenmişlik bilinci içinde olsa bile, dış dünyanın direncine yönelik bilinci eksik olduğundan ötürü, kendini yine de, kavramına uygun bir şekilde, sonsuz ve evrensel bir varlık olarak, ben benim, beni belirleyen ve sınırlayan hiçbir şey yok düşüncesiyle, her türlü belirlenimi inkâr eden saf bir benlik düşüncesi içindedir. Hegel’le göre bireyler ya da devlet öncelikle saf benlik düşüncesi içinde şahsiyet sahibi olurlar.<sup>272</sup>

Şahsiyet Hegel’de, yoksun olduğunu istemek ve istediğın bu şeyi elde etmeye yönelik bir kararla başlar. Böylece, insan doğayla ilişki içine girer. Doğa

<sup>272</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 59.

insanın kararına karşı direnen, ona karşıt bir alemdir.<sup>273</sup> Doğa insanın sınırır. İrade aynı zamanda, özünde sonsuz ve evrensel olanı da barındırır için, doğayla zıtlar; ya yok olur ya da doğanın ona dayatmış olduğu sınırı ortadan kaldırmaya çalışır. İnsanın kendini öncelikle bir şahıs olarak gerçekleştirmesi Hegel’e göre, doğanın zorunluluğuna karşı vermiş olduğu mücadelede, bu negatif ilişkide olur.<sup>274</sup> Dolayısıyla Hegel’de insan ile doğa arasındaki ilişki, basit bir karşıtlık ilişkisi değil, onu ne derece köle kılarısa efendisi olacağı bir iktidar ilişkisi olup, insanın onu diğer canlılardan ayıran belirlenimleri edindiği, daha doğrusu ona verilenle yetinmeyen, bir irade olarak var kıldığı, onu dolaysız mevcudiyeti içinde özgür kıldığı bir ilişkidir.

Bu aşamada özgürlük kendini dolaysız mevcudiyeti içinde, üç aşamadan geçerek gerçekleştirir: Birinci aşama, mülkiyet aşamasıdır. Bu aşama insan, kendini gerçekleştirmek için kendi dışına çıkar. Mülkiyet, şahsın özgürlüğünün yayılım alanıdır ve nesnelerle sınırlanmıştır. Bir sonraki aşama ise, şahsın kendi kendisiyle farklılaşarak bir başka şahısla tamamen keyfi istemesine bağlı olarak mülkleri aracılığıyla kurmuş olduğu ilişkidir. Bu aşama sözleşme aşamasıdır. Mülkiyet birinden diğerine rızalarıyla haklarının muhafazası olarak geçer. Burada karşımıza “hak” kavramı çıkar.<sup>275</sup> Hak kavramı ise Hegel’de, doğa hukukçularda olduğu gibi doğuştan insana verilmiş bir doğallık değil, tamamen insanlaşma çabası içinde, bu çabaya bağlı olarak, mülkiyetten sonra ortaya çıkan, yani çabayla gerçeklik kazanan bir durumdur. Hakla birlikte insan, sözleşmeye, başka şahıslarla karşılaşmaya ve kendinin dışında başka iradeleri tanımaya başlar. Bu ilişki keyfi olsa da, özünde genel bir istemeyi, öznel arası bir hukuka riayeti içerir. Karşılıklı subjektif hakları gözetken bu hukun ihlali ise, haksızlığı, yani suç ve cürümü ortaya çıkarır.<sup>276</sup>

Doğal hukukta mülkiyet ve dolaysız mevcudiyet tarzları, devletin temelidir. Hegel’de ise mülkiyet, devletin bir nevi temel dürtüsüdür ama devletin gerçekleştirdiği bir varlık kategorisi değildir. Hegel’de devlet mülkiyetin bir gereği

---

<sup>273</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 60.

<sup>274</sup> a.g.e., s. 61.

<sup>275</sup> a.g.e., s. 61.

<sup>276</sup> a.g.e., s. 61.

olarak doğmaz ya da başka bir biçimde söylersek, mülkiyeti güvence altına almak için insanların keyfi iradeleriyle bir araya gelip var kıldıkları bir kurum değildir. Mülkiyet, insanın kendini varetme biçimlerinden sadece biridir; ama aynı zamanda en temel dolayımıdır. Temel derken ise kastedilen, iradeyi harekete geçiren, evrenseli inşa etmeye yarayan bir araç olduğudur. Araç olduğu oranda da, mülkiyetin değerini belirleyen sadece, daha üstün bir evrensel istemeyi hayata geçirmesidir. Bu anlamda Hegel’de devlet, yalnız mülkiyetle değil; insan varoluşuna ait diğer aşamalardan ilerleyerek gerçeklik kazanır. Bu bakımdan devlet Hegel’de, insanın tüm zorunlu varoluş aşamalarından geçerek gerçeklik kazanan bir yapıdır. İnsanın varoluşuna yönelik en önemli aşama ahlaki aşamadır ve devletin de nesnel ahlaki aşamada ortaya çıkması, Cassirer’in söz ettiği, Machiavelli’den itibaren insansal varoluştan dışlanan devletin, doğal hukukçularla başlayan, devleti insansal varoluşun içine sokma sürecinin doruk noktasıdır.<sup>277</sup> Bu süreç Hegel’de ahlaki aşamadır. Devletin ahlaki aşamada tecelli etmesi ya da daha uygun bir ifadeyle devletin ahlakın gerçekleşmesi olması, insan ve devlet karşıtlığının silindiği, insanın onunla ancak varlık kazandığı bir manayı da içerir. Ahlaki aşamayla birlikte devlet, insansal varoluşun bağları içine sokulup, kendiliğinde şahsileşirken, tek öznenin de bir halkın tını içinde özgürleşmesini sağlar. Hegel’de bu aşama öncelikle subjektif ahlak dolayımı içinden geçerek, ilerler. Çünkü özü özgürlük olan tının, bu ereğini gerçekleştirmesi, öznenin özgürlüğüyle aynı anlama gelen, kendi ahlakına ve vicdanına sahip olmasıdır.<sup>278</sup> Bu aynı zamanda insana, soyut hukuka riayetin gereğini öğretir ve soyut hukukun temeli olan bireysel hak bilincini verir.

Ahlaklılık ise Hegel’de, tının kendi üzerine dönüşü, kendini aramasıdır.<sup>279</sup> Bu anlamda insan soyut hukukta kendi dışına çıkıp, kaybettiği kendini, subjektif ahlak basamağında arar. Öznenin özgürlüğüyle aynı anlama gelen, mevcut ahlaki belirlenimlerin dışına çıkıp, kendi ahlakına ve vicdanına sahip olma aşaması Hegel’de subjektif ahlak basamağında ortaya çıkar. Subjektif ahlak aşamasında

---

<sup>277</sup> E. Cassirer’e göre Machiavelli ile birlikte modern devlet, tüm özerkliğini kazanmıştır. Özerklikten anlaşılan modern devletin, din ve metafizikle olan bütün bağıntısının ortadan kalkmasıdır. Fakat Machiavelli ile birlikte devlet sadece, din ve metafizikle olan bağlarını koparmamış aynı zamanda, insansal varoluşa ait ahlaksal ve kültürel bağlardan da kopmuştur. Bkz.. E. Cassirer, 2005, s. 333.

<sup>278</sup> G. W. F. Hegel, 1995, s. 66.

<sup>279</sup> a.g.e., s. 73.

birey öncelikle kendi iradesini obje yapar. Soyut hukuk aşamasında kendiliğinden sonsuz irade olan özgürlük, subjektif basamakta kendisi için sonsuz irade olur ve gerçekleşir.<sup>280</sup> Dolayısıyla ahlak öncelikle iradenin subjektifliğiyle, özel istemeleriyle hayat bulur. Bu subjektif iradenin dışsallaşmasıdır.<sup>281</sup>

Subjektif irade bunu eylem aracılığıyla yapar. Hegel’de eylem hep belli bir kişinin, belli bir amaca yönelik olan yapıp-etmeleridir. Hegel’de eylem, belli bir kişinin eylemi ve özel bir amacı olmasına rağmen, başka kişilerin iradeleriyle bağlantılıdır. Bu yüzdendir ki, eylemin sonuçları hiçbir zaman tek kişiyi etkilemez, onun tek kişinin ötesinde başka kişileri de içine alan geniş bir etki alanı vardır. Subjektif irade hem sonluluğunun bilincine varan hem de başka iradelerle asli bağlantısının bilincinde olan ve bu anlamda, doğrudan sorumluluğu üstlenen bir iradedir. Bu durum, kişinin niyetini başka kişilerin niyetleriyle etkileşim haline sokar ve iradenin niyetini, başka iradelerin niyetlerine açık hale getirir. Yalnız bu durum, eyleme ilişkin bir dış özellik değil, eylemin yapısına özgü bir durumdur. Hegel’de eylemi kavramak, benim niyetimle, benim niyetimin dışında ortaya çıkan sonucu da beraber düşünmek demektir. Bu durum, bize eylemin, özünde evrenseli barındırdığını gösterir.<sup>282</sup>

Eylemin özündeki evrenseli anlamak ise öncelikle, subjektif ahlaki eylemin amacını anlamamızı gerektirir. Çünkü subjektif ahlaki eylemin amacı, “ben”in kendilik bilincidir. Subjektif ahlaki eylemin amacı ise “ben”in refahıdır. Dolayısıyla soyut hukukta mülkiyet, insanın özgürlüğünün yayılım alanıyken, ahlaki aşamada, özgürlüğün yayılım alanı eylemdir. Bir şahsın başka bir şahısla kurmuş olduğu ilişkinin sonuçları iki ayrı şahsı etkilerken; eylem özü itibarıyla, diğer bireylerle olan asli ilişkisinden dolayı, başka bireyleri de etkiler. Çünkü Hegel’de eylem sadece niyetten ibaret değil aynı zamanda sonuçları itibarıyla başka iradelerle asli bir bağlantıyı içerir, böylece evrensel istemenin gerçekleşme zemini de ortaya çıkar. Eylemin evrensel boyutunu gerçekleştiren belirlenim, eylemin sonucu yani, diğer iradeleri de doğrudan etkilemesidir. Bu anlamda, eylemin hem evrensel hem sınırlı olması, Hegel’in bir eylemin gerçekleşmesinin

---

<sup>280</sup> G.W. F., 2004, s. 103.

<sup>281</sup> a.g.e., s. 104.

<sup>282</sup> a.g.e., s. 109.

dış zorunlulukla olan bağıntısındadır. Hegel bunun mantıkı zeminini, öncelikle eylemin öznel değerinden yola çıkarak kurar. Hegel’de her eylem birey için öznel bir değer taşır, bu oranda bireyin amacını gerçekleştiren bir araçtır. Birey açısından amaç sonlu bir şey olduğu için, Hegel’de bu durum, uzun vadede, başka bir niyetin aracı olur<sup>283</sup> ve ister istemez subjektif iradeyi zorunluluğun bir parçası kılar. Bunun anlamı, kişinin niyetinin gerçekleşmesinin diğer benlerle olan zorunlu ilişkisidir. Bu, doğal hukukçulardan beridir doğanın temel yasası olarak dile getirilen, “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma” ilkesinin bilince yansımasıdır.

Hegel’de insanı ahlaki eyleme geçiren sebep, sırf bir şeyin kendiliğinden ahlaki olması değil, öncelikle insanın subjektif isteklerine karşılık gelmesidir. Zaten Hegel ahlaki eylemi, sırf kendisi için istenen, bir insan değeri olarak görülmesine de karşı çıkar. Hegel’e göre subjektif aşamada, özgür iradeye yönelik böyle değerlendirmeler de yok değildir; ama bunlar boş, soyut bir özgürlük anlayışıdır. Hegel’de, ahlaki eylem, duysal içeriğinden soyutlanarak ele alınmaz. Hegel’de, eylem içeriğini, sujenin doğal varlığında bulur. Bunlar: İhtiyaçlar, eğilimler, tutkulardır.<sup>284</sup> Dolayısıyla Hegel’de bireyi bir konuda çaba göstermeye iten, doğal verilmişlikleridir. Bu temel, aynı zamanda insanda, subjektif hak bilincinin olgunlaştığı bir zemindir. Subjektif hakkın gerçekleştirilme gayesi, insanı objektif gayeye vardırان temel bir duraktır. Hegel’e göre, “subjektif özgürlük hakkı”,

*“...Antikçağ ile modern zamanlar arasındaki farkın merkezi ve kritik noktasını oluşturur. Bu hak, sonsuz ifadesini Hristiyanlıkta bulmuş ve buradan yeni bir medeniyet şeklinin gerçek evrensel prensibi haline gelmiştir. Bu hakkın aldığı ilk şekiller arasında sevgi’yi, romantiz’mi, bireyin ebedi mutluluk gayesini, vs. sayabiliriz; bunu subjektif ahlaklılık ve vicdan takip eder; ve, nihayet, daha sonra ortaya çıkan şekiller gelir: sivil toplumun prensipleri, siyasi anayapının unsurları ve genellikle tarih içinde, özellikle de sanat tarihi, bilim tarihi ve felsefe tarihi içinde kendini gösteren şekiller.”*<sup>285</sup>

<sup>283</sup> G. W.F. Hegel, 2004, s. 112.

<sup>284</sup> a.g.e., s. 112.

<sup>285</sup> a.g.e., s. 113.

Dolayısıyla soyut hukuk ve subjektif özgürlük, bu özgürlüğün belirlenimi olan subjektif haklar, somut özgürlüğün temeli olmakla birlikte, subjektif basamakta özgürlük, soyut, tesadüfe bağlı bir durumdadır. Soyut hukuk aşamasında insan, şahıs olarak bulunur ama öznelliği eksiktir; subjektif ahlaklılıkta ise, sadece öznellik belirlenimi vardır. Subjektif ahlaklılıkta söz konusu olan öznellik belirlenimi, şahsi, özel iradenin toplumsal olandan soyutlanarak gerçekleşebileceği düşüncesini içerir.<sup>286</sup> Bu anlamda subjektif ahlaki basamakta özgürlük, henüz ide olarak bir özgürlük değil, özgürlük idesinin soyut, kavramsal halidir. Özgürlüğün soyutluktan çıkıp, somutlaşması, soyut hukukla şahsileşen insan ile subjektif ahlakta kişileşen insanın, bir sentezine ulaşan “objektif ahlak” basamağında ortaya çıkar. Bu basamakta özgürlük, bireyin subjektif, tikel istemelerinden kurtularak kavramına uygun bir biçimde gerçekleşir.

#### **2. 3. 4. 1. 2. Kavramsal İradeyle Özel İradenin Birliği: Somut Özgürlük**

Hegel’e göre, özgürlük bilincinin gelişimi açısından özgürlüğün iradeyle olan bağının kurulması oldukça önemlidir; fakat özgürlük bilincinin tam olarak idesine uygun bir biçimde gelişmesi açısından yeterli değildir. İnsanın yitirmiş olduğu benini yeniden arama çabası olan ahlaklılık, subjektif ahlaki görüş noktasında özgürlüğün iradeyle bağını kurmuş; fakat özgürlüğü sadece bireyle, bireyin keyfi istemesine bağlı olarak gerçekleşen bir şey olarak düşünerek, özgürlüğü soyut bir kategoriye hapsedmiş, nesneleşmesinin imkânını sadece keyfi iradenin tesadüfüne bırakmıştır. Oysaki Hegel’de özgürlük ve onun nesneleşmesi, isterse insanın başka türlü eyleyebileceği keyfi bir durum değil; insanın gerçekleşmesi açısından zorunlu bir şeydir. İnsanın kendini iradesiyle gerçekleştirme sürecinde, onunla birlikte gerçekleşen, yaşayan bir şeydir. Bu anlamda Hegel’de, bireysel ve keyfilikten arınmış, kendinde ve kendisi için irade demek olan özgürlük, kendini zorunluluk olarak bireye dayatan objektif ahlaki basamakta gerçekleştirir.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> T. Bumin, 2005, s. 151.

<sup>287</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 138, 139.

Objektif ahlak basamağı Hegel'e göre, insanların eylemlerinin en yüksek amacı olan iyinin, yani özgürlük idesinin kendisidir. Bu anlamda irade objektif ahlak basamağında, kavram olarak irade ile onun gerçekleştiricisi olan özel iradenin, diğer basamaklarda olmayan birliğine kavuşur.<sup>288</sup> Özgürlüğün çeşitli mevcudiyetlerden geçerek, kendi kendisinin bilincine varıp, kendinde ve kendisi için mevcut hale gelmesi, yani kendisini keyfi iradeden koparmasıdır. Özgürlüğün kendini keyfi iradeden koparması demek, özgürlüğün gerçekleşmesi açısından tikel iradenin artık öneminin kalmadığı, başka taşıyıcıların önem kazandığı anlamına gelmez. Hegel düşüncesinde her daim gerçekleştirici tikel irade ve onun kendini mevcutlaştırma araçlarıdır.

Bu araçlar, objektif ahlak basamağında kanunlar ve kurumlardır.<sup>289</sup> Kanunlar ve kurumlar, devletin nesnelleşmesini sağlar. Bunlar, bireysel istemenin gerçekleşmesini sağlayan evrenselliklerdir. Bu evrensellikler insana, kendini bir zorunluluk olarak dayatır ve kişilerin bireysel inisiyatiflerine bağlı değildir. Her ne kadar bireyin karşısına bir zorunluluk olarak çıksa da kanunlar ve kurumlar, onlar insana yabancı değil, insanın özü olan tinselin bir gerçekleşmesidir. İnsan kendi tinsel mahiyetinin kanıtını, soyut bir iyi isteme olanağında ya da vicdan gibi soyutluklarda değil, kanunlar ve kurumlar gibi nesneleşmiş mevcudiyetlerde bulur. Bu nesneleşmenin ilk biçmi, en dolaysız ve en canlısı, objektif ahlaklılığın alışılmış pratiği olan adetlerdir.<sup>290</sup>

İnsanın toplumsalla olan aidiyetlik ilişkisinin de temelinde, bu kurumların ve yasaların onun dışında olmadığı, onun maneviyatının, amacı özgürlük olan tinselliğinin bir gerçekleşmesi olduğu bilinci yatar.<sup>291</sup> Hegel'de bu bilinç, insanın dış dünyayla kurmuş olduğu ilişkiye paralel olarak, insanın kendine yönelik bilincinin gelişmesiyle olur. Bu bilinç içindeki,

*“Objektif ahlaki karakter, evrensel'in- determinasyonlarında gerçek[reel] rasyonelliğe açık olmakla birlikte, değişmez olan evrensel'in- kendi hareket*

---

<sup>288</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 138.

<sup>289</sup> a.g.e., s.139.

<sup>290</sup> a.g.e., s. 142- 143.

<sup>291</sup> a.g.e., s.140.

*ettirici [motör] gayesi olarak bilir, kendi değer ve haysiyetini ve özel gayelerini ayakta tutan her şeyin bu evrensel varlık temeline dayandığını, bu gayelere ancak burada gerçek [reel] olarak erişebildiğini anlar.”<sup>292</sup>*

Objektif ahlak basamağı ve özellikleri bize, Hegel düşüncesinde birey ve bireyin özgürlüğünün yok sayılmadığını; aksine, soyut birey algısının ve özgürlüğünün, soyutluktan çıkıp gerçekleşmesinin yolunun ne olduğunu bize göstermektedir. Bunun yolu insanın, özel istemesinin genelden geçtiğinin bilincine varması ve özel istemesini genel istemeye bağlamasıdır.

Hegel’de hak ve vazife kavramı da ancak bu bağlam içinde anlaşılabilir. Hegel’de hak vazifeden önce gelmez; vazife de haktan önce gelmez. Bunlar, kendinin bilincinde olan irade açısından birlik içindedir. Kendini gerçekleştirmesinin yolunun ancak ve ancak istemelerini objektif ahlaki başamağa bağlamaktan geçtiğinin bilincinde olan insan, hakları olduğu ölçüde vazifeleri olduğunu, vazifelerini gerçekleştirdiği takdirde hakları olduğunu bilir. Dolayısıyla ancak hak ve vazife böyle bir bilinç içinde birlik haline gelir.<sup>293</sup>

Yaşayan iyilik olarak özgürlük idesinin, başka bir şekilde ifade edersek, objektif ahlaki basamağın gerçekleştircilerine bakacak olursak, bunlar: Aile, sivil toplum ve devlettir. İde olarak özgürlük, bu dolayım araçlarından geçerek, kendi kendinin bilincine varır ve kendini gerçekleştirir. Burada tinin kendini gerçekleştirmesini sağlayan araçlar, totallikler gibi görünse de, bu totalliklere gerçekliğini veren hep bireyin iradesidir. Hegel’de irade, Fraser’ın söz ettiği gibi, ihtiyacın toplumsal yanıdır ve toplum içindeki görünümüdür. Bu anlamda, gerek aile gerekse de sivil toplum ve devlet momentlerine baktığımızda göreceğiz ki, tin gerçekleşirken, subjektif gayesini hep ihtiyaç dolayımı üzerinden kurar. Dolayısıyla, nesnel ahlaki tabaka ve onun momentlerine bakacaksak şayet, Hegel’in ihtiyaç sisteminden kopmadan bakmamız gerekir. Çünkü Hegel’de, tinin özellik kazanması olarak ihtiyaç, ahlaki realitenin fenomenal yanıdır.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> G. W.F. Hegel, 2004, s. 143.

<sup>293</sup> a.g.e., s. 144.

<sup>294</sup> a.g.e., s. 144.

Düşüncemizi çevirdiğimiz bu yönelimden sonra, artık objektif ahlaki tabakanın momentlerini incelemeye geçebiliriz.

#### **2.3. 4. 1. 2. 1. Objektif Ahlaki Tinin Doğal Aşaması: Aile**

Aile, objektif ahlaki tinin dolaysız ve doğal aşamasıdır.<sup>295</sup> Ailenin özel belirleyicisi sevgidir. Sevgi dolayısıyla kurulan ailede birey, bir şahıs olarak değil, bir totalitenin üyesi olarak bulunur.<sup>296</sup> Her başlangıç momentinde olduğu gibi, aile momentinin de ilk olarak mevcutlaşması, iki şahsın doğal eğilimlerinden dolaydır. Doğal eğilimlerinden hareketle bireyler, kendi rızalarıyla bir sözleşme yapıp evlenirler. Hegel'e göre evlilik, iki şahsın bireysel rızalarına dayanarak yapılan bir sözleşme olsa bile, bu sözleşme soyut hukuktaki sözleşmeden farklıdır. Çünkü soyut hukukta, şahıslar, bireysellikleri içinde ayrı birer bağımsız ünite olarak bulunur, evlilik sözleşmesinde ise bireylerin ayrı birer şahıs olarak bulunması söz konusu değildir. Evlilik şahsılık prensibine dayansa bile, buradaki şahsılık soyut hukuktaki şahsılıktan farklıdır. Evlilik anlaşması özü gereği, şahsın kendi bireyselliğini rızasıyla terketme durumunu içerir. Şahsiyet, burada rızanın olması için önemlidir, yoksa ahlaki bir karakter kazanması için değildir. Evliliğe ahlaki karakter kazandıran, evliliği oluşturan şahısların, kendi bireyselliklerinden vazgeçip, tek bir şahıs olarak mevcutlaşmalarıdır.<sup>297</sup> Bu toplumun ortaya çıkması açısından önemlidir.

Dolayısıyla şahısların kendi rızalarıyla, bireyselliklerinden vazgeçip tek bir şahıs haline gelmeleri olan evlilik, aynı zamanda birey için bireysel keyfiliklerinden vazgeçmesi olarak, bireye belli sınırlamalar dayatır. Bu anlamıyla evlilik, kişinin keyfi istemesinin ötesinde, kişilerin keyfi iradelerinin üstünde, biz iradesinin hayata geçmesi açısından bir özgürlükten vazgeçiş olarak anlaşılabilir. Fakat Hegel'in özgürlük anlayışını düşündüğümüzde evlilik, ide olarak özgürlüğün gerçekleşme basamaklarından ilkidir. Çünkü evlilik, bireylerin, keyfi istemelerini genel istemeye bağlar ve insanları özgürleştirir.<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 144.

<sup>296</sup> a.g.e., s. 145.

<sup>297</sup> a.g.e., s. 146-147.

<sup>298</sup> a.g.e., s. 146.

İnsanın kendi zorunluluğun bilincine vardığı, bu zorunluluk gereği, keyfilikten uzaklaştığı bir basamak olan ailenin, bir şahıs olarak varolması, devamlılığını sağlayacak ihtiyaçlarını gidermesi için mülkiyet çok önemlidir. Ailenin bir şahıs olarak kendi dışına çıkması mülkiyet aracılığıyla olur.<sup>299</sup> Yalnız mülkiyet, aileyi sadece bir şahsiyet yapar; nesneleşmesini sağlamaz. Bir birlik olan evliliğin, kendini nesneleştirmesi çocuklar aracılığıyla olur. Çocuklar potansiyel olarak özgürdür. Doğrudan bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmek bakımından ailenin ortak serveti üzerinde hakları vardır.<sup>300</sup> Bu hakka gerçeklik veren çocuğun varolmak ve varlığını sürdürmek için ebeveynlerinin bakımına ve olanaklarına ihtiyacı olmasıdır. Çocuklar kendini özgür şahsiyetler olarak gerçekleştirene kadar anne ve babanın sorumluluğu altındadır. Özgür şahsiyetler olarak yetişip, reşit olduklarında, özgürce kendi mülkiyetlerine sahip olmaya ve aile kurmaya hak kazanırlar.<sup>301</sup>

Reşit olma durumu, hukuki şahıs olma ehliyetine sahip olma hali, şahsiyet prensibine göre işleyen ailenin dağılmasına, bölünmesine sebep olur. Bu işleyişe bağlı olarak, pek çok aile ortaya çıkar. Ailenin yeni bir prensibe geçmek üzere, açılıp yayılması sivil toplumu oluşturur. Sivil toplum içinde aileler, birbirlerine karşı şahıs olarak, bağımsız üniteler şeklinde bulunur. Aileleri ilişkiye geçiren, karşılamak zorunda oldukları ihtiyaçlarıdır. Hegel, ailenin açılıp, yayılması olarak sivil toplumu oluşturmaları ve daha büyük totalitelere yani devlete, millete evrilmelerine yol açan gerekçeyi, ya güçlü bir kişinin etkisi olarak ya da bağlayıcı ihtiyaçlar ve bunların karşılıklı olarak giderilmesi zorunluluğu olarak gösterir.<sup>302</sup>

#### **2. 3. 4. 1. 2. 2. Objektif Ahlaki Tinin Doğal Olmayan Aşaması: Sivil Toplum**

Fraser'a göre, insanın ihtiyaçları ve bunların doyurulması zarureti, hem sivil toplumun hem de devletin temel gerekçesidir. Hatta bu gerekçe, Hegel'in sivil toplum momentinde ihtiyaca yaptığı vurguyla aşık hale gelir.<sup>303</sup> Aile içindeki birey, ihtiyaçlarını ortaklaşa giderirken, bireyin ailenin dışına çıkmasıyla

<sup>299</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 151.

<sup>300</sup> a.g.e., s. 153.

<sup>301</sup> a.g.e., s. 155.

<sup>302</sup> a.g.e., s. 159.

<sup>303</sup> I. Fraser, 2008, s.54.

birlikte, ihtiyacın yarattığı birbirine bağıllık, sivil topluma yol açar. Fraser’a göre böylece doğal zorunluluk, sivil toplum momentinde, doğal ihtiyaçların giderilmesi zorunluluğu olarak kendini yeniden üretir.<sup>304</sup>

Sivil toplum içinde bulunan şahıs, Hegel’e göre, sivil toplumun prensibidir. Şahıs, kendi özel amacını eylemlerine gaye edinmiş, bir ihtiyaçlar bütünüdür. Sivil toplum içindeki insan doğal zorunlulukla, keyfi iradenin bir karışımı olarak sivil toplum içinde başka şahıslarla ilişki içine girer ve kendini diğer şahıslarla olan bir bağımlılık ilişkisi içinde gerçekleştirir.<sup>305</sup>

Hegel’e göre tinin kendini gerçekleştirme, öncelikle soyut, sonsuz, potansiyel bir verilmişlik olan mevcudiyetinden, gerçek bir mevcudiyete geçmesiyle mümkündür. Bunun anlamı, tinin kendini sonlu bir mevcudiyete dönüştürmesidir. Tinin sonlu bir mevcudiyete geçmesi ise, tinin kendini doğal ihtiyaçlara ve dış zorunluluğun bağlarına tabi kılmasıyla olur. Böylece kişi bu sonluluk ve sınırlılık içinde hep kendini aşarak, kendi kendisini var kılar.<sup>306</sup> Bu anlamda sivil toplum birey açısından, sonlu doğasıyla bulunduğu ve zorunluluğu aşmak için, kendini dış zorunluluğun bağlarına tabi kıldığı bir momenttir. İnsanın kendini aşma çabası, insanın kendi emeğiyle yarattığı kültürdür. Kültürel yaşam ve onun gerçekleşme biçimleri, insan ihtiyaçlarının tatmini üzerine kurulur. İhtiyacın tatmini, ya mülkiyet ve ürünü olan dış şeyler yoluyla ya da emek faaliyeti dolayısıyla karşılanır.<sup>307</sup> İlkini bir yana koyarsak emek, kültür dediğimiz, insanın özgürleşmesini sağlayacak olan ikinci doğanın mimarıdır. Emek, “*özelleşmiş ihtiyaçlarımız için yine özelleşmiş tatmin vasıtaları hazırlamanın ve elde etmenin yolu [mediasyonu]..*” dur.<sup>308</sup>

Sivil toplum içinde gerçekleşen karşılıklı bağımlılık ilişkisi, sivil toplumun evrensellik prensibini oluşturur. Her birey, kendi geçimini ve refahını başka bireylerle kurmuş olduğu bağımlılık ilişkisiyle tatmin eder. Çünkü emekle birlikte ihtiyaçlar özelleşir, özelleşen ihtiyaçların tatmini, insanları uzmanlaşmaya

<sup>304</sup> I. Fraser, 2008, s. 98.

<sup>305</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 159.

<sup>306</sup> a.g.e., s. 162.

<sup>307</sup> a.g.e., s. 164.

<sup>308</sup> a.g.e., s. 167.

vardır; böylece Hegel sistemi içinde karşılıklı bağımlılığı artıran sistemin kurulmasını sağlar.<sup>309</sup> Sivil toplum içinde, şahsi ihtiyaçlarının tatmini için diğer bireylere bağımlı insan, kendi gayesine, “... Ancak bilgilerini, iradelerini ve eylemlerini evrensel bir tarzda belirledikleri ve kendilerini bu bütünü meydana getiren zincirin halkaları haline getirdikleri ölçüde ulaşabilirler.”<sup>310</sup>

İnsanların sivil toplum içinde halkaları olduğu bütün, ilkin bağlı bulundukları mesleki birlikler olan korporasyonlardır; ancak asıl bütün Hegel’de devlettir. Yalnız, sivil toplum içindeki devlet, dış devlettir. Hegel, dış devleti ihtiyaçlar devleti olarak da nitelendirir.<sup>311</sup> Hegel’in sivil toplum içinde beliren devlete, dış devlet demesinin sebebi, Fraser’a göre, tikellik ile evrenselliğin, bu momentte birbirleriyle çelişmesidir. Bu çelişkinin nedeni, sivil toplum içindeki bireyin, tikel istemeyle evrensel istemenin, içten diyalektik birliğinin farkına varmaması, bunları birbirine karşıt olarak görmesidir.<sup>312</sup> Sivil toplum içindeki birey, genel istemi gerçekleştiren birlikleri, korporasyon ya da en evrensel birlik olan devleti, sanki bireysel özgürlüğünün bir engelleyicisi olarak görür. Bu yaklaşım ise örneğin Hobbes’ta ve Locke’da, bir yandan asıl özgürlüğü, yurttaş özgürlüğü olarak görmelerine diğer yandan da, bireysel özgürlük yasaların olmadığı yerdedir ifadesine yol açar.<sup>313</sup> Hegel’de ise subjektif özgürlüğüne birey, ancak devlet içinde, devletin yasalarıyla ulaşır.

Dolayısıyla Hegel’de devlet, sivil toplumun karşıtı olan bir yapı değil, sivil toplumun idesine uygun olarak gelişmesini sağlayan bir yapıdır. Hegel’in devlet aracılığıyla gerçekleştirilen genel istemi, bir olması gereken değildir. Sivil toplumun idesine uygun olanın genel isteme yansımasıdır. Sivil toplumun idesine uygun olan, yasalarla sağlandığında zaten ideye içkin olan, genel menfaatle sağlanmış olacaktır. Hegel’e göre devlet, mülkiyeti koruyan yasalarıyla, yargı gücüyle sağlar.<sup>314</sup> Böylece sivil toplum, devlet aracılığıyla hem hakikatine, hem

---

<sup>309</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 159-160.

<sup>310</sup> a.g.e., s. 162.

<sup>311</sup> a.g.e., s. 160.

<sup>312</sup> I. Fraser, 2008, s.110.

<sup>313</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Hobbes, 2005, s. 161; J. Locke, 2004, s. 21-22.

<sup>314</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s.163.

de yasalar aracılığıyla kendini geliştirebileceği, koruyabileceği bir gerçekliğe geçer.

Hegel’de, sivil toplumu gerçekleştiren ve koruyan dolayım, pozitif hukuktur. Pozitif hukuk, hukukun yasayla görünürlük kazanmış halidir.<sup>315</sup> Hegel’de pozitif hukuk, temelde bireyin çıkarını gözetse de, hak ve görev anlayışına dayandığı için subjektif ahlaktan üstündür. Bu anlamda Hegel’in hukuk anlayışı, pozitif hukuku dışlamaz, hatta sivil toplumu belirleyen subjektiflik, objektif düzen içinde yasalarca tanınacak olursa, subjektiflik,

*“...sivil toplumu canlandıran entelektüel faaliyetin, liyakatin ve şerefın gelişmesinin mümkün kılan bir prensip halini alır. Keyfi iradenin, sivil toplumda ve devlette rasyonel olarak zorunlu olanı meydana getiren bir mediasyon olduğu kabul edildiğinde, ona bu hak tanındığı zaman, gündelik dilde adına özgürlük denilen şeyin, daha aslına uygun bir determinasyon ortaya konulmuş olur.”<sup>316</sup>*

Sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki, kamu yönetimi aracılığıyla sağlanır. Hegel’in sivil toplum ve kamu yönetimi ilişkisine geçmeden önce, Sabin’in, sivil toplum içinde fenemonal anlamda bulunan devlete yönelik yaptığı yorumu buraya aktarmak gerekir. Sabine’e göre Hegel’in devleti, kamu hizmetlerini görme, yasaları uygulama, polis görevlerini yürütme ve sinai-ekonomik çıkarları birbirine uydurma gibi bayağı işlerle uğraşan bir devlet değildir. Bütün bu işler sivil toplumun görevidir. Devlet ise, gerektiğinde bu işlere yön ve düzen verir, ama bizzat bu işlerle uğraşmaz. Devlet, sivil toplumun aklıdır; sivil toplum, bu akıl sayesinde ahlaki bir muhteva kazanır.<sup>317</sup> Sabin’in sivil topluma ahlaki muhteva kazandıran devlet yorumuna katılmamak mümkün değildir; fakat Hegel’in sivil toplumun yaptığı işlere bayağı işler gözüyle baktığını zannetmek oldukça büyük bir hatadır. Sonraki adımlarında Sabine bunu görmüş olmalı ki, başta söylemiş olduğu ifadeyle oldukça çelişkili olan, şu yorumu yapar: “...devlete böylece tanınan manevi üstünlüğün, sivil toplumun ya da kurumların

<sup>315</sup> G. W. F. 2004, s. 176.

<sup>316</sup> a.g.e., s. 172.

<sup>317</sup> G. Sabine, 1997, s. 58.

*küçük görülmesi anlamını taşımadığını, bir bakıma bunun tam tersi bir anlama geldiğini belirtmek gerekir.”*<sup>318</sup> Böylece Sabine, bu ifadesiyle, Hegel için sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkinin, arızı bir ilişki olmadığını, birbirini karşılıklı gerektiren ontik bir ilişki olduğunu belirtmiş olur. Bu ilişkide bir yandan birey ve özgür iradesi gelişirken, diğer yandan ide olarak devlette bireyi, kendi amacına ulaşmak için kullanır. Hegel’e göre sivil toplum içinde, yasalarıyla, kamu yönetimiyle, devletin düzenleyici bir görev yürütmesi, devletin kendini gerçekleştirmesi için gereklidir ve devlet kendini sivil toplum içinde, kamu yönetimi aracılığıyla gerçekleştirir. Kamu yönetimi, devletin istekleriyle sivil toplumun isteklerini uzlaştırır, sivil toplumun menfaatlerini, genel menfaate bağlar.<sup>319</sup>

Yalnız burada, gözden kaçırmamamız gereken nokta, “ihtiyacın” kamu yönetimi içindeki oynadığı roldür. Kamu yönetiminin gerçeklik temeli, yani rasyonel temeli, ihtiyaçlar sisteminden dolayı kurulur.<sup>320</sup> Sivil toplum içindeki ihtiyaçların çeşitli olması, farklı faaliyet alanlarına bölünmesine yol açar. Bu yüzden faaliyetin sağlıklı yürümesi için, bir organizasyonun ortaya çıkması gerekir. Bu organizasyonu devlet, kamu yönetimi aracılığıyla sağlar. Kamu yönetiminin amacı, sivil toplum içinde üretici ile tüketici arasındaki çıkar birliğini sağlamaktır. Burada devlet, bir düzenleyicidir, doğrudan sivil toplumun faaliyetine müdahale etmez. Faaliyetin aksamadan yürümesi için gerekli olan düzenlemeleri içerir. Bu düzenlemeler, aynı zamanda, üreticinin geleceği için gerekli olan düzenlemelerdir. Bunlar, temel gıda maddelerinin fiyatlandırılması, karaborsanın engellenmesi, halkın aldatılmaması, ürünlerin kontrolü gibi faaliyetlerdir.<sup>321</sup>

Devlet, sivil toplum içinde yürütmüş olduğu karmaşık faaliyetleri, devletin birliği içinde görevsel ayrıma gitmiş organları sayesinde gerçekleştirir. Bu organlarda yürüttükleri faaliyete göre devlet içinde kurumlara bölünür. Devletin soyut iradesinin somutlaşmasını sağlayan gücü yürütmedir. Yürütme

---

<sup>318</sup> G. Sabine, 1997, s. 59.

<sup>319</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 195

<sup>320</sup> a.g.e., s. 187.

<sup>321</sup> a.g.e., s.188-189.

gücü, işleyişinde iş bölümü yaparak parçalanır ve tikel birimlere ayırır. Yürütme gücü icraatını, daha önce alınmış kararları tam bir bilinç içinde yapacak olan bireyler tarafından gerçekleştirir.<sup>322</sup> Bu bireyler Hegel'in, "evrensel sınıf" dediği memurlardır. Yürütme gücü memurlar aracılığıyla yapılır ve devletin nesnelleşmesi<sup>323</sup> memurlar aracılığıyla olur.<sup>324</sup> Memuriyet, rasyonel devlet olgusunun en önemli göstergesidir, "*özel menfaat ile genel menfaatin birliği*"<sup>325</sup> bu sınıfla sağlanır. Diğer sınıflar işleriyle, özel menfaatini gerçekleştirirken, özel menfaate içkin olan genel menfaati, dolaylı yollardan yerine getirmiş olurlar; memurlar ise özel menfaatlerini gerçekleştirmek için doğrudan genel menfaati gerçekleştirirler. Böylece memur kendini gerçekleştirmek için genel menfaati gerçekleştirmek zorunda olan, bu zorunluluğun tam olarak bilincine varmış, faaliyetleriyle devleti tarafsızlaştıran bir sınıftır.

Sonuç olarak, kendini ihtiyaçlar sistemi ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde gerçekleştiren bireyin, sivil toplum içinde, özel istemesini genele bağlamasını sağlayan zorunluluktur. Bu momentte özel ile genel istem bir arada bulunsa da, Hegel'e göre buradaki birlik, gerçek özgürlük değildir. Özel, evrenselin formuna yükselmeye, bu aşamada mecburdur.<sup>326</sup> Bu aşamada özgürlük, henüz kendinde ve kendisi için olmamıştır; hala soyut ve keyfi irade halinde mevcuttur. Özgürlüğün soyutluktan çıkması, devletin fenemonal yanı olan ihtiyaçlar sistemi ile değil, ortak istemin yansıması olan yasalarla ve yasaların objektif bir biçimde uygulanmasını sağlayacak olan kamu yönetimiyle, memurlarıyla olur. Hegel'de yasalar, subjektif özgürlüğü engelleyen değil, aslında onun tam manasıyla gerçekleştirendir. Yalnız burada özgürlüğün idesine uygun olarak gelişmesi, bireyin kendi amacının gerçekleşmesi için gerekli olanın devlet olduğunun bilincine varmasıyla mümkündür. Bu bilinçle birey, özel istemesini genele bağladıkça, soyutluktan çıkıp, somutlaşır. Bu anlamda özgürlüğün somutlaşması devlette olur.

---

<sup>322</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 238

<sup>323</sup> Devletin memurlar sınıfı eliyle nesnelleşmesi derken anlatılmak istenen, hem devlet idesinin bu sınıf aracılığıyla somutlaşması hem de devletin kişilere özgü muamele etmemesi yani, evrensel hukukun yasalarına göre muamele etmesi ve tarafsızlaşmasıdır.

<sup>324</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ö.Ö. Akbulut, 2005, s. 36-37.

<sup>325</sup> G. W. F. Hegel, 2004, s. 239.

<sup>326</sup> a.g.e., s. 161.

## 2. 3. 4. 1. 2. 3. Somut Özgürlüğün Fiil Halindeki Realitesi: Devlet

Hegel’de, sivil toplumda, ihtiyaçlar dolayımı üzerinden kurulan devlet bir dış devlet, ihtiyaçlar devletidir. Hegel’de ihtiyaçlar, objektif ahlaki basamağın fenomenal yanını oluşturur. Hegel bu anlamda, sadece insan ihtiyaçları ve insan ihtiyaçlarını doyurma zarureti üzerinden kurulan sivil toplumu, devletle karıştırmamak gerektiğini söyler. Devleti, sivil toplumla bir gören görüş, devletin gayesini de, şahsın mülkiyetini ve özgürlüğünü güvence altına almak olarak zanneder. Hegel’e göre bu düşünce, şahsın bireysel menfaatlerini en üstün gaye olarak görür ve devlete bireysel menfaatleri korumak amacını yükler. Hegel, burada devleti bir sözleşmenin ürünü olarak gören görüşleri eleştirir ve devletin gayesinin mülkiyeti ve bireyin özgürlüğünü korumak olmadığını, bunların ötesinde kişisel olmayan bir gayenin olduğunu öne sürer. Kişisel gaye Hegel’de sadece, kişisel olmayan gayenin gerçekleşmesinin gücünü sağlar. Hegel’e göre, sivil toplum ve sivil toplum içinde tatmin olan subjektif özgürlük, devletin mutlak amacı değil, sadece kendisini gerçekleştirmek için kullandığı araçtır. Bireyin de devletle olan ilişkisi Hegel’e göre, sözleşmecî kuramlarda olduğu gibi keyfi bir ilişki değildir. Birey ancak, devlet aracılığıyla objektifliğine, yani hakiki bireyliğe ve ahlaklılığa kavuşur. Bu anlamda birey için kolektif bir hayat sürmek, keyfi bir isteme bağlı değildir.<sup>327</sup>

Hegel’de tikel varoluşu sınırlayan ihtiyaçlar, devleti keyfe göre varolan yapma bir kuruma götürmez. Bu durum, Hegel’de bizi keyfiliğe değil, zorunluluğa götürür. Bu anlamda devlet, insanı belirleyen, onu sınırlayan ihtiyaçlarından dolayı zorunlu olarak ortaya çıkan bir yapıdır. İnsanın içinde bulunduğu zorunluluk, onun kolektif birliklere dönük yaşamının objektif evrenselliğini oluşturur.<sup>328</sup> Dolayısıyla Hegel’de devletin, bireyin karşısına kendiliğinden rasyonel bir kurum olarak ortaya çıkmasının gerisinde, tikel varoluşun doğasında gelen sınırlılık düşüncesi ve bu sınırlılığını, ancak ve ancak nesnel bir ilişkiler ağı içinde, diğer bireylerle kurmuş olduğu ilişkilerle aşılabileceği bilinci vardır. Bu bilinçle birey, kendini devlette gerçekleştirirken, devlette soyut

---

<sup>327</sup> G.W. F. Hegel, 2004, s. 200.

<sup>328</sup> a.g.e., s. 207.

realitesine, ancak evrensel menfaat içinde, özel menfaati koruyarak ulaşır. Bu özelin özgürlüğünün gerçekleşmesidir. Devlet, bireyin özgürlüğünü, devletin kendi kendisinin bilinci olan ve tamamen objektif olan<sup>329</sup> yasalar sayesinde sağlar.<sup>330</sup> Bu anlamda özelin özgürlüğü, yasayla ortaya çıkan, aynı zamanda, zorunlulukla birlikte bulunan bir özgürlüktür.<sup>331</sup>

Devlet içinde zorunlulukla birlikte bulunan özgürlük, hak ve vazife kavramlarına bizi götürür. Hak ve vazife burada hem devletin kendini gerçekleştirmesi hem de bireyin kendini gerçekleştirmesi açısından diyalektik bir birlik içindedir. Subjektif iradenin en temelli istemi olan özgürlüğü, tam da bu noktada, özgürlüğün realite olması noktasında ortaya çıkar. Bireyin özgürlüğünün soyutluktan çıkması, bir realite olması, bireyin devlet karşısında, kendini gerçekleştirmesi için, vazifelerini yerine getirdiği oranda, hakları olduğu bilincine varmasıyla olur.<sup>332</sup> Bu anlamda devlet, hak ve vazife kavramlarının diyalektik birliğinden ayrı düşünemeyeceğimiz, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir. Hegel’de somut özgürlük demek, aile ve sivil toplum içinde, şahıs olarak bulunan bireyin, haklarının tanınması; şahısların da bu haklarının gerçekleşmesinin tek koşulunun genel çıkara bağlanmaktan geçtiğinin bilincine varması, faaliyetlerinde devleti nihai gaye olarak alıp, bu amaç uğruna faaliyet göstermesidir.<sup>333</sup> Bu anlamda Hegel açısından modern devlet, bireyin kendini ve özgürlüğünü gerçekleştirebileceği biricik politik formdur.<sup>334</sup>

Dolayısıyla Hegel’in özgürlük görüşü, Hobbes ve Locke’un özgürlük görüşü gibi zorunlulukla birlikte düşündüğümüzde anlaşılan bir kavramdır. Yalnız Hegel’de insan Locke’da veya Hobbes’ta olduğu gibi belli bir zorunluluğa rağmen yine de özgür eyleyebilen değil, zorunlulukla beraber özgürleşendir. Başka bir deyişle, Hegel’de özgür iradenin şartı, zorunluluğa rağmen kendini gerçekleştirmesinde yatar. Öyleyse, insan açısından zorunluluk, özgürlüğün karşıtı değil, özgür bir irade olarak gerçekleşmesinin yoludur. Bu anlamda

---

<sup>329</sup> G. W. F., Hegel, 2004, s. 212.

<sup>330</sup> a.g.e., s. 210.

<sup>331</sup> a.g.e., s. 208.

<sup>332</sup> a.g.e., s. 204-205.

<sup>333</sup> a.g.e., s. 203.

<sup>334</sup> T. Bumin, 2005, s. 162.

özgürlük, insanın doğal zorunluluklarını aşması ve kendini toplumsal zorunluluğa bırakmasıdır.<sup>335</sup> Bu durumu Kojeve'nin sözleriyle ifade edersek, verilmiş doğasını somut olarak kendisinin olumsuzlamasıdır.<sup>336</sup> Bunu insan, aklı yoluyla kurmuş olduğu kültürel yapılar içinde gerçekleştirir. Bunlardan en önemlisi devlettir. Bu açıdan Hegel'in özgürlük görüşü, devlet görüşünden ayrı bir yerde değil, onun içindedir. Devlet, insanın kendi zorunluluğunun bilincine vardığı ve zorunluluğunu aşmak için diğer insanlarla objektif bir varoluşla bir araya geldiği, akla uygun olanı zorunluluk içinde gerçekleştirdiği bir yapıdır. Hegel'de özgürlük ise, insanın kendi zorunluluğunun bilincine varıp, bireysel istemesini, genel istemeye bağlamasıdır. Bu anlamda devlet, bireysel istemeyi genel istemeye bağlayan, bu oranda ahlakı, başka bir deyişle özgürlüğü, ete kemiğe büründüren yapıdır.<sup>337</sup> Ama devletin gerçeklik kazanması için de, bireysel menfaatinin, genel menfaat içinde gerçekleşeceğinin bilincine sahip bireylere ihtiyacı vardır. Bu yüzden devlet, objektif ahlak basamağında ortaya çıkar. Objektif ahlak basamağının en önemli özelliği, bireysel istemenin genel istemeye bağlanması, bu bağlanmadaki zorunluluğunun birey tarafından bilincine varılmasıdır.

Her ne kadar nesnel ahlaki tabaka, genel iradenin bir yansıması olsa da, bu tabakaya gerçeklik veren subjektif tinin istekleri ve iradesidir. Aynı irade kendini gerçekleştirmek için hep kendini, yine kendi iradesiyle, ama bilinçli bir şekilde keyfiyetten uzaklaştırarak genel iradeye bağlar. Devlet, bu temel üzerinde, insanın gitgide doğal yasadan kurtulup, kendi aklının yasalarına bağlanmasında ortaya çıkar. Ama bu keyfilik değil, zorunluluktur; insanın kültürüne boyun eğme zorunluluğudur. Hegel'de bu boyun eğiş, aslında insanı özgürleştiren bir boyun eğiştir. Çünkü boyun eğdiği kendisidir, kendi aklıdır. Bu anlamda devlet, keyfi değil, kültürün içinde aklın tam olarak belirlediği, akla ait bütün araçları toplayıp, yasalarıyla toplumun yeniden nesnel bir biçimde tanımlanmasını sağlayan, başka türlü de olamayacak olan rasyonalitenin vardığı bir sonuç, *somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir*.<sup>338</sup>

---

<sup>335</sup> Guy Planty-Bonjour, Vitaly Kuznetsov, Marie-Jeanne Königson, Guy Besse, Pierre Methais, Michele Jalley, Jacques D'hondt, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 57.

<sup>336</sup> A. Kojeve, 2004, s. 266.

<sup>337</sup> A. MacIntyre, 2001, s. 238.

<sup>338</sup> G.W. F. Hegel, 2004, s. 203.

## Değerlendirme

Hem Spinoza hem de Hegel de, kendisinin dışında, belli bir zorunluluğa göre eyleyen, tanrı anlamına gelen ve yarattıklarından ayrı olmayan bir töz anlayışı vardır. Aslında bu güce, tek tanrılı dinlerdeki anlamıyla, yaratıcı güç demek pek doğru değildir. Çünkü Spinoza'nın ve Hegel'in tanrısı, özündeki zorunluluktan dolayı diğer varlıkları üretir. Oysaki teist inanç sistemlerinde tanrının yaratma etkinliği keyfidir. Bu anlamda Spinoza ve Hegel'de tanrı ya da doğa ya da ide, hep özündeki zorunluluktan dolayı yaratır. Hatta Spinoza'ya göre, özündeki zorunluluktan dolayı üreten tek özgür neden tanrıdır. Yalnız Spinoza, tanrının özündeki zorunluluğun nedenini açıklamamıştır. Oysaki Hegel, bu konuya bir açıklık getirmiş ve idenin özündeki zorunluluğunun özgürlük olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla, her iki filozof açısından özgür olan tek varlık tanrıdır.

İnsanın özgürlüğü ise, özündeki zorunluluğunun bilincine varmasıyla ortaya çıkar. İnsanın özündeki zorunluluk ve bunun bilincinin anlamı, hem böyle bir üretimin parçası olmasından hem de varlıksal yapı olarak mükemmel olmadığı için başka insanlara duymuş olduğu ihtiyaçtan ileri gelir. Bu durumda insan, Spinoza ve Hegel'e göre, özgür olamaz; onun özgürlüğünün yolu, zorunluluğunun bilincine varması ve diğer insanlarla bir araya gelmesinden geçer. Dolayısıyla, her iki filozofta özgürlüğün devlette gerçekleşmesinin anlamı: İnsanı sınırlayan doğanın karşısına, insanın, kendi iradesiyle kurmuş olduğu kültürel yapılarla çıkmasıdır.

Bu açıdan her iki filozof, modern doğal hukukçuların aksine, doğal hakkı, devletin olmadığı bir yerde düşünemez. Her iki filozofta haktan önce insanları bir araya getiren ve devlet olmaya zorlayan gerekçe "ihtiyaç"tır. Her ne kadar Spinoza, Hegel kadar ihtiyaç kavramından çok sık söz etmese de ve hak vurgusunu yapsa da, Spinoza, hakkın toplumsallık olmadan gerçekleşemeyeceğini söyleyerek, modern doğal hukukçularda aksiyometik bir biçimde savunulan "doğal hak" kavramının anlamsızlığını ortaya koymuş olur.

Aslında Spinoza’da “doğal hak” kavramı devleti değil; bir sistem olan demokrasi düşüncesini gerekçelendirmek için kullanılır. Böylece sözleşme, Spinoza düşüncesinde gitgide silikleşir ve Spinoza TP’de devleti, sözleşme kavramı üzerine kurmamaya başlar. Elbetteki, özgürlük kavramı da silikleşir ve devlet düşüncesi, sözleşmecilerde olduğu gibi daha çok güvenlik üzerine oturutulsa da, bizim soruşturduğumuz konu açısından, bu görüşüyle doğal hukukçulara yaklaştığı anlamına gelmez. İhtiyaçlara yaptığı vurgu ve insanı kendiliğinden bir özgürlük hali içinde saymaması ile onlardan ayrılır. Spinoza özgürlük görüşüyle ve devleti gerekli kılmanın insanın ihtiyaçları olduğunu söylemesiyle, tam olarak Hegel’de ortaya çıkacak olan, özgürlüğü gerçekleştiren devlet kavramına bizi ulaştıracak olan yolun taşlarını, diğer klasik hukukçularla başlayarak örme işinin, modern zamanlardaki en önemli ayağını oluşturur.

Dolayısıyla, hem Spinoza’da hem de Hegel’de toplumsallık ve toplumsallığın nesneleşmiş hali olan devlet, insanın zorunluluğunun bir sonucudur. Hatta modern doğal hukukçular içinde klasik ile modern arasına yerleştirilen Grotius’un da bu konuda tavrı, insan için devlet değil ama toplumsallığın bir zorunluluk olduğu yolundadır. Bu açıdan Hobbes’tan ve Locke’dan farklı olarak “neden bu düşünürlerde, insanın toplumsallığı ve devleti kurması bir zorunluluktur?” diye sorabiliriz. Yalnız bu soru, söz konusu olan filozofların metinleri içinde kalınarak yanıtlanamaz. Bu açıdan düşüncemizi başka bir yöne, filozoflarımızın yaşadığı zamanın iktisadi ilişkilerine çevirmemiz gerekir. Daha önce de değindiğimiz üzere kapitalizm, ilk olarak İngiltere’de tarımda başlamış ve İngiltere’de sermaye devletin dışında, tamamen ekonomik zora dayanarak ortaya çıkmıştır. Kapitalizmin baskısı içinde gelişen diğer ulus-devletlerde ise, Hollanda, Almanya gibi, ekonomi, siyasi-zora dayalı olarak gelişmiştir. Kapitalist birikim bu ülkelerde, kendi doğasına uygun bir biçimde ortaya çıkmadığından dolayı, özellikle devlete İngiliz egemenlik kuramlarından farklı olarak, çok büyük bir rol biçilmiş ve devlet bu anlamda, Hobbes’un ve Locke’un devletinden farklı olarak, özgürlükleri koruyan yapma bir kurum olarak değil, doğrudan özgürlükleri gerçekleştiren zorunlu bir kurum olarak belirmiştir.

## SONUÇ

İlkçağ'dan başlayıp modern zamanlara kadar getirdiğimiz özgürlük kavramına ilişkin, genel olarak diyebiliriz ki özgürlük, çoğunlukla, insanın üstündeki bir iradeye uygun eylemde bulunması değil, insanın kendi iradesine yönelik eylemde bulunmasıdır. Bu anlamda özgürlük, insanın doğuştan eşit olmadığı düşüncesi üzerine yükselen İlkçağ'ın köleci düzeninde, ilk başta köleliğin karşıtı olarak kullanılmış ve siyasal haklardan yoksun olmayan, yönetme ve yönetilme becerisine sahip insanı vurgulamıştır. Dolayısıyla, Eski Yunan'da özgürlük, birtakım insana özgü olan bir verilmişliktir. Bu haliyle özgürlük, Hegel'e göre tam bir bilinç olarak ortaya çıkmış değildir. Çünkü Eski Yunan, özgürlük kavramını, köle edinmeleri yüzünden sınırlamış; köleci düzenin devam etmesi için, bazı insanların doğuştan özgür, bazı insanların ise köle yaratıldığına kendini inandırmıştır.

Özgürlüğün bir bilinç olarak ortaya çıkması, insanın eşit olduğu düşüncesinin yayılmaya başlamasıyla mümkün olmuştur. Bu bilinç ilkin Sofistler'de ortaya çıkmış ve Helenistik felsefede daha gelişmiş argümanlarla birlikte tartışılmıştır. İnsanın doğadan eşit olduğu düşüncesinin yayılmaya başlamasıyla, özgürlük köle olmayan insanı ifade eden bir kavram olarak tartışılmaktan ziyade, doğadan eşit olan insan ve iradesi üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Böylece özgürlük, belli bir zümreye özgü ayrıcalıkları ifade eden bir kavram olmaktan çıkmış, genel olarak insana özgü bir değer olarak görülmüştür.

Hristiyan teolojide ise, özgürlük meselesi, aynen Helenistik felsefe gibi irade eksenini üzerinden ele alınmıştır. Bu sefer zorunluluk, Helenistik felsefede olduğu gibi doğa değil, doğa ve insanın yaratıcısı olan tanrıdır. Tanrısal bir zorunluluk olsa bile, Hristiyan teolojide, günahı gerekçelendirmek için insanın iradesine yer verilmiştir. Yalnız daha önce de belirtildiği üzere, özgürlüğün iradeyle ve zorunlulukla olan ilişkisi, Hristiyan teolojide fark edilmiş bir durum değildir. Kökleri İlkçağ'a dayanan, Helenistik felsefede, Epikürosçu ve Stoacı öğretileyle temsil edilen bir eğilimdir. Hatta bu öğretiler, dinin modern yaşam içinden çekilmesiyle birlikte, modern insanın özgürlük anlayışının oluşması

açısından önemli duraklar olarak ortaya çıkmış; böylece her iki öğreti de modern zamanlara taşınmıştır.

Epikürosçu öğretiyi modern zamanlara taşıyan, modern doğal hukuk öğretisi olmuştur. Modern doğal hukuk öğretisi, aynen Epiküros öğretisinde olduğu gibi, özgürlüğü zorunluluğa rağmen insanın zorunluluğun dışına çıkabilen eylemlerinde görmüş ve akıl, modern doğal hukuk öğretisinde, önemli bir rol oynamıştır. Çünkü insanın özgürlüğü Hobbes'un dediği gibi, bütün engellenmelere karşın ona kalan gücü, aklının emrettiği şekilde kullanmakta ortaya çıkar. İnsanın özgürlüğünü, zorunluluğunun bilincinde olup, bu zorunluluğa göre istemede gören Stoacı öğretinin modern zamanlardaki uzantısı ise, doğal hukukçu olarak kabul edilen Spinoza ve modern doğal hukukun bir eleştirisi olarak ortaya çıkan Hegeldir.

Her iki eğilim farklı özgürlük görüşlerine sahip olsa da, kimi ortak özelliklere sahiptir. Bunlardan en temeli, her iki eğilim de insanı belirleyen bir zorunluluktan söz etmiş olsalar bile, yine de özgürlükten vazgeçemezler. Zorunluluğun karşısına insanı çıkarırlar ve iradeyi de akıl ile birlikte düşünürler. Böylece her iki eğilim açısından özgürlük, insanın canının istediğini yapmak olarak tanımlanmaz. Ayrıca her iki eğilim açısından özgürlük, insanın iradesi önündeki bir dış engelin yokluğu olarak tanımlanır ve bu tanımdan hareketle insanın özgür olup olmadığı değerlendirilir. Dış engel olarak ise, modern doğal hukuk insanın doğasını değil, bir başka insanı görürken; Hegel ve Spinoza, doğanın zorunluluğunu bir dış engel olarak değerlendirir ve diğer modern hukukçuların aksine, insanın doğadan özgür olmadığı sonucuna varırlar. Bu anlamda doğal hukuka göre insan, zorunluluğa rağmen aklından dolayı zorunluluğun dışında eyleyebildiği için, en başta özgür sayılırken; ikinci eğilim, zorunluluk içindeki insanı, en başta özgür saymaz ve insan için özgürlüğün akıl yardımıyla zorunluluğun bilincine varmaktan ve istemelerimizi de, zorunluluğa uydurmaktan geçtiğini söyler. Aynı zamanda her iki eğilim açısından özgürlük ne sadece insanın yapısının bir sonucu ne de insani ilişkilerde beliren ve bazı değerlere göre yapılan bir ilişki biçimidir. Her iki eğilim açısından özgürlük, devletle ve siyasetle ilişkilidir. Bu anlamda diyebiliriz ki, özgürlük kavramının

siyasetle ya da politik alanla olan ilişkisi, 16. ve 17. yüzyılda, modern dünyanın kuruluş sancıları çektiği bir döneme rastlar. Bu ilişkilendirmeye birlikte, böylece özgürlük bilinci doğrultusunda insanlığın olgun bir evresine girilmiş olur.

Konumuz, özgürlük kavramının devletle olan ilişkisi olduğu için, bu çalışmada, özgürlük kavramının tarihsel gelişimine çok fazla değinilmedi ve özgürlük kavramı, modern zamanlarla sınırlı tutuldu. Bu anlamda, modernizmin düşünsel kökenleri açısından oldukça önemli olan bazı filozofların devlet ve özgürlük görüşüne yer verilerek, bu düşünürler üzerinden, modern devlet ve özgürlük ilişkisini anlamaya çalıştık. Modern devlet ve özgürlük ilişkisi açısından bu çalışma, şu sonuçlara ulaşmıştır:

Bunlardan ilki, nasıl ki özgürlük, Ortaçağ'da günahın olabilirliğini sağlayan bir kavramsa, 16. ve 17. yüzyılda, Avrupa'da, iktisadi, sosyal ve bilimsel değişimlerin sonucunda ortaya çıkan modern devletle beraber, devletin meşruiyetini sağlayan bir kavrama dönüşmüştür. Özgürlüğü, siyasal iktidarı gerekçelendiren bir kavram olarak düşünen öğreti modern doğal hukuktur. Kökleri İlkçağ'a dayanan, Helenistik dönemde ve Ortaçağ'da Thomas Aquinas ile Hristiyan teolojide kendine yer bulan doğal hukuk öğretisi, modern devletin kurumsal bir yapı olarak ortaya çıktığı modern zamanlarda, dönemin koşullarına uygun bir içerikle yeniden gündeme gelmiştir.

İkinci olarak, modern doğal hukuk öğretisindeki özgürlük anlayışı, rızayla bağlantılı olarak hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere iki değerle karşımıza çıkar. Olumsuz manadaki özgürlük, doğa durumunda bulunan insanların güvensizlik içinde kalmalarına sebep olan, kimi zaman bir başıboşluk ya da bağımsızlık olarak nitelendirdikleri özgürlük kavrayışıdır. Bu olumsuzluğa rağmen modern doğal hukuk öğretisi, doğa durumundaki özgürlükten vazgeçmez. Çünkü devletin bir rızaya dayanması için, özgür iradeye gereksinimi vardır. Locke bu durumu, kendi hayatının yöneticisi olmayan, yani özgür olmayan bir insanla hangi anlaşma yapılabilir şeklinde ifade eder.<sup>339</sup> Bu ifade, devletin meşrulaşması için gerekli olan sözleşmenin, özgür iradeye ne kadar bağlı olduğunu, meşruluk

---

<sup>339</sup> J. Locke, 2004, s. 146.

zeminini özgür iradeden aldığını bize gösterir. Bu durum özgürlüğün olumlu manada karşımıza çıkmasıdır. Doğal hukuka dayalı olan sözleşmecî devlet kuramlarında, özgürlük, kimi zaman birbiriyle çelişen anlamlarla karşımıza çıksa da, bu durum bize, özgürlük kavramının modern devlet düşüncesinin oluşmasında oldukça önemli olduğunu gösterir.

Üçüncü olarak, özgürlüğü modern devleti gerekçelendirmek üzere kullanan görüş açısından devlet, özgürlüğün koruyucusu olarak ortaya çıkar ve devletin özgürlük karşısındaki konumunu, devletten önceye konulmuş “hak” kavramı belirler:

Bu kuramlar, insanların doğal olarak bir takım haklara sahip olduğunu, hakları gerçekleştirme bakımından eşit ve özgür olduğunu söyler. Modern doğal hukuk öğretisinde, hakkın gerçekleştirilmesi olarak özgürlük, insanların önündeki dış engellerin yokluğu şeklinde tanımlanır. İnsan ise yetkin, başka insanlara ihtiyacı olmayan bir varlık olarak tasarlanır. Elbette ki, modern doğal hukuk öğretisinde, insanların eylemlerine eşlik eden bir zorunluluk vardır; bu tanrısal yasadan da, pozitif hukuktan da üstün olan “doğa yasası”dır. Yalnız doğa yasası, insanın dışından gelen bir zorunluluk olmadığı için insanın özgürlüğünün önündeki bir engel değildir. İnsanın daha da özgürleşmesini sağlayan, bir yol göstericidir. Bu anlamda insanın önündeki engel, insan doğası ya da doğa yasası değil, başka bir insandır.

Modern doğal hukuk öğretisinde özgürlüğün devletle olan ilişkisi, bu kuramlarda bir kabul olarak bulunan “doğa durumu”yla başlar. Daha doğrusu doğa durumunda çizilen insanlık tablosu, bu kuramları, devlete vardırır. Doğa durumunda, insanların haklar bakımından eşit olması, insanların bu hakları gerçekleştirme anlamına gelen özgürlüğü, aynı zamanda bir çatışma ortamı yaratacağından, en temel doğa yasası ortadan kalkar. Fakat insanlar akıl sahibi varlıklar olduğu için ve güvensiz durumdan çıkmak için, doğa yasasının buyurduğu doğrultuya uygun olarak sözleşir ve bir takım temel özgürlüklerini kazanmak için bazı haklarını üstün bir güce devreder.

Dolayısıyla, modern doğal hukuk öğretisinde, öncelik özgürlük demek olan, doğal haklara verilir. Devlet ise hakların korunması için ortaya çıkar. Bu noktadan itibaren, yurttaş özgürlüğü kavramıyla karşılaşırız. Yurttaş özgürlüğü, insanın medeni hal içindeki özgürlüğüdür. Bu özgürlük hali, insanın en temel hakkı olan yaşama hakkı ve mülkiyetini koruma hakkı için doğal halde sahip olduğu birtakım haklardan vazgeçmesiyle ortaya çıkar. Yurttaş özgürlüğü, insanın üstün bir iradeye, kendi rızasıyla boyun eğmesi ve tam olarak özgürleşmesidir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, özgürlüğün, devletle ortaya çıkmaması, hakkın gerçekleştirilmesi anlamına gelen özgürlüğün, devletten önceye koyulması, devletin de, bu özgürlüklerin korunması için ortaya çıkmasıdır.

Dördüncü olarak, özgürlüğü modern devleti gerekçelendirmek üzere düşünmeyen görüş açısından özgürlük ve devlet ilişkisinde devlet, özgürlüğü “koruyan” değil “gerçekleştiren”dir. Bu görüşün 17. yüzyıldaki temsilcisi Spinoza olup, 19. yüzyıldaki temsilcisi Hegel’dir. Burada kritik olan sorun ise Spinoza’nın literatürde bir doğal hukukçu olarak kabul edilse de, çalışmamız açısından özgürlüğü koruyan devlet sınıflandırılması içine neden konulmadığıdır. Bu soruyu birbiriyle ilişkili olarak birkaç açıdan yanıtlayabiliriz:

Bunlardan ilki, Spinoza’nın özgürlük görüşü, kendisinin dışında belli bir zorunluluğa göre eyleyen, tanrı anlamına gelen ve yarattıklarından ayrı olmayan töz düşüncesiyle yakından ilgilidir. Bu yüzden Spinoza, modern doğal hukukçuların aksine, insanın doğal halde özgür olduğunu savunmaz. Özgürlük eğer dış engellerin yokluğu ise ve insanın kendi doğasının zorunluluğuna göre eylemesiye Spinoza’ya göre insan, kendi doğasının zorunluluğuna göre eylemez. İnsanın doğasındaki sınırlılığı belirleyen bir başka güç vardır. Bu güç, tek özgür neden olan tanrıdır. Bu anlamda Spinoza için insanın özgürlüğü, iradesiyle, bu zorunluluğunun bilincine varmasından geçer. Ayrıca Spinoza’da insan, modern doğal hukukçuların aksine, başka insanlara ihtiyacı olmayan bir varlık değildir. İnsan doğası gereği başka insanlara, ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Spinoza’da insan insanın kurdu değil, tanrısıdır. Spinoza için söz konusu olan zorunluluk, aynı zamanda diğer modern hukukçularla paylaşmış olduğu doğa durumu, doğal hak

ve sözleşme gibi kavramlara onlardan farklı anlamlar vermesine sebep olmuştur. Bu bağlamda, modern doğal hukukçuların özgürlük ve devlet ilişkisi açısından kritik öneme sahip olan ve devletten önceye konulan ve bir yönüyle mülkiyet olarak adlandırılan doğal hak kavramı, Spinoza'da çok farklı bir yönelim içine girmiştir. Spinoza modern doğal hukukçuların aksine, doğal halde kimsenin hakkının olmayacağını, doğal hakkın toplum içinde gerçekleşeceğini söyler. Dolayısıyla, Spinoza'da doğal hak, kuramsal bir çıkış noktası olabilir; bunun ötesinde doğal hakkın, anlamı yoktur. Ayrıca doğal hakkın devlette gerçekleşeceğini söyleyerek Spinoza, devlete, sadece bireyin doğal hakkını koruyan bir araç olmanın ötesinde anlamlar yükler. Bilindiği üzere modern doğal hukuk geleneğinde devlet, güvenlik gerekçesiyle bir araya gelip sözleşilmiş, zorunlu olmayan, insan ürünü bir yapıdır. Spinoza'da ise devlet, bir sözleşmeyle ortaya çıksa bile, bu sözleşme keyfi bir istencin ürünü değil; ihtiyaçlarını gidermek açısından devletin zorunluluğunun bilincine varan bir iradenin ürünüdür. Bu yaklaşım ise, doğal hakkını güvencelemek için bir araya gelip, keyfi iradesine bağlı olarak oluşan devlet düşüncesi yerine, insanın ihtiyaçlarını doyurmak için zorunlu olan ve pek çok şeyin insan yaşamında devletle gerçekleştiği bir devlet anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlamda Spinoza, modern doğal hukukçulardan çok klasik doğal hukukçulardan sayılan Aristoteles'in, devlet rastgele bir birlik değil, kendi kendine yeterli bir yaşamı amaçlayan insan topluluğudur görüşünü paylaşır.<sup>340</sup>

Dolayısıyla genel olarak literatürde, doğal hukukçular arasında gösterilse de Spinoza, modern anlamdaki doğal hukukçulardan farklıdır ve daha çok klasik manadaki doğal hukukçulara yakındır. Bu anlamda Spinoza, modern zamanlara yeniden klasik doğal hukukun argümanlarını taşır ve 19. yüzyılda modern doğal hukukun bir eleştirisi olarak ortaya çıkacak olan Hegel'in özgürlük ve devlet görüşünün ortaya çıkmasını sağlayacak zemini kurar.

Bu zemin üzerinden özgürlük ve devlet görüşünü inşa eden Hegel ise, özgürlük kavramını aynen Spinoza'da olduğu gibi metafiziğinden hareketle oluşturur. Hegel'de varlığın özü olan ide, Spinoza'nın tanrı anlayışında olduğu

---

<sup>340</sup> Aristoteles, 2008, s. 209-210.

gibi yarattıklarını keyfi bir iradeyle değil, özündeki zorunluluktan dolayı yaratır. Yalnız Hegel, Spinoza'dan farklı olarak bu zorunluluğun ne olduğunu söylemiştir. Hegel'in idesini belirleyen zorunluluk, özgürlüktür. Özgürlük ise aynen Spinoza'da olduğu gibi, zorunlulukla iç içe olan bir özgürlüktür. İnsanın özgürlüğü ise, özü özgürlük olan idenin, özünü gerçekleştirmek için geçmek zorunda olduğu varlıksal basamaklardan biri olan tinsel basamakla başlar ve tinsel basamakla birlikte idenin özgürlüğü sorunu, insanın özgürlüğü sorununa dönüşür. İde için insan ve yaratımları, idenin kendi kendinin bilincine varıp özgürleşmesini sağlar. İde, özgürleşmek için insanı araç olarak kullanır. Araç olarak kullanılan insan ise, bu anlamda özgür değildir. İdenin kendisini özgürleştirmek için insana vermiş olduğu doğasının engelleriyle doludur. Bunun anlamı, insanın doğası gereği birtakım ihtiyaçlarla dünyaya gelmesidir. Hegel ihtiyaçlara, hak demez; çünkü Spinoza'da olduğu gibi hak, herkesin savaş halinde olduğu ve hakkın güçle belirlendiği devletsiz durumda gerçekleşmez. Özgürlüğün devletle ilişkisi de, Spinoza'da olduğu gibi "ihtiyaç" kavramıyla olur. Her ne kadar Hegel'de devlet, özgürlük idesinin kavramına uygun gerçekleşmesi olsa da, Hegel'in devlet anlayışına gerçeklik veren fenomenal araçlardan biri "ihtiyaç"tır. İhtiyaç kavramı özünde evrenselliği barındırır ve insanın, doğal ihtiyaçlarından başlayıp karmaşıklaşan ihtiyaçlar sistemi, Hegel düşüncesinde, devleti oluşturur. Çünkü devlet, insanın zorunluluğunun bilincine vararak özel istemesini genele bağlamasında ortaya çıkar. Bu durum, aynı zamanda, insanın özgürleşmesi, aklı dolayısıyla özündeki zorunluluğun bilincine varması, özel istemesini genel istemeye bağlamasını, böylece devletle birlikte özgürleşmesidir.

Sonuç olarak hem Spinoza hem de Hegel açısından insan, doğal halde özgür değil, doğasından gelen birtakım ihtiyaçlardan dolayı sınırlandırılmış bir varlıktır. İnsanın bu sınırlandırılmışlığı aşması ve özgürleşmesi için diğer insanlarla birlikte olması gerekir ki, bu iki filozof açısından, insanın diğer insanlarla olan ilişkisi doğasından gelen bir zorunluluktur. Bu anlamda her iki filozofta, hakkın devletle başlatılmasının anlamı zorunlulukla beraber düşündüğümüzde anlaşılır olur. Devlet olmadığı sürece, insanın bir hakkı olduğunu düşünmek oldukça zordur. Hatta bu, Spinoza'da, ancak kuramsal anlamda savunulabilir. Hegel'de ise ancak bir çaba sonucu, sonradan kazanılır.

Hakkı devletten önceye koymayan, devletten sonraya koyan düşünceleriyle her iki fozof, aynı zamanda devlet ve özgürlük ilişkisi kapsamında, modern doğal hukukçulardan ayrı bir özgürlük tarifine ulaşmıştır:

Bu tarifte, her iki filozofa göre insan, yetkin değildir. Doğadan gelen birtakım zorunluluklardan göre davranır. Bu yüzden özgür değildir. İnsanın özgürlüğü, zorunluluğunun bilincine varmasıyla başlar ve asıl olarak siyasal toplumda gerçekleşir. Bu açıdan özgürlüğü gerçekleştiren devlet anlayışında, insanlar doğuştan özgür doğmazlar. Öncelikle insanın doğadan gelen zorunluluğu vurgulanır. Özgürlük ise, insanın eksik doğasından gelen zorunluluğunun bilincine varması, aklın buyurduğu kurumlarla zorunluluğunu aşmasıdır. Ayrıca, bu özgürlük anlayışında, hak düşüncesinden önce ihtiyaçlar vardır. Devlet, doğal hakların korunması için bir araç olmanın ötesinde, hakkın ve özgürlüğün gerçekleştircisidir. Bu anlamda devlet, insanların ihtiyaçlarını gidermek ve özgürlüğünü gerçekleştirmek için zorunlu olarak kurduğu bir yapıdır.

Son söz olarak, bu çalışmanın varsayımı, Spinoza ve Hegel'in özgürlük ve devlet düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulsa bile, bu çalışmada, temelde, modern doğal hukukun özgürlük ve devlet anlayışıyla hesaplaşılarak, bu anlayıştan farklı bir özgürlük ve devlet anlayışına varıldığı öne sürülür. Bu nedenle Hegel ve Spinoza'nın görüşlerinin ağırlığı kadar, Grotius, Hobbes ve Locke'un görüşlerine de bu çalışmada, aynı ağırlıkta yer verilmiştir. Ama yine de Spinoza ve Hegel düşüncesi, çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Ayrıca, çalışmanın amacı her ne kadar modern devletle ilişkilendirdiğimiz özgürlük sorununun düşünsel kökenlerini ortaya koymak olsa bile, düşünsel köken araştırması kapsamında ele alınan Spinoza ve Hegel'e olan çağımızdaki ilgi de, bu iki filozofun ele alınmasının bir diğer nedeni olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada Hegel ve Spinoza düşüncesi üzerine yapılan tespitlerden hareketle denilebilir ki, Hegel'in 20. yüzyılda, Spinoza'nın da günümüzde güncel olması ve her iki düşünürün yeniden gözden geçirilip, sol tandanslı yazarlar tarafından toplumcu bir okumasının yapılmasının gerisinde, her iki filozofun bireye yaptıkları vurgu kadar, bireylerin kendini gerçekleştirmesi için topluma olan gereksinimlerini de vurgulamaları yatmaktadır. Bu vurguyu da devlet olmadan bireyin özgür

olamayacağı düşüncesi üzerine oturtmuşlardır. Elbette ki Spinoza ve Hegel'i günümüzde bu derece güncel kılanın ne olduğu ayrı bir araştırma konusudur; fakat yine de bu çalışma, Spinoz'yı ve Hegel'i, günümüzde bu derece güncel kılan nedenlerin doğrudan değil ama dolaylı da olsa yanıtı olmayı amaçlamaktadır.



## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2009), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara, ss. 458.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent (2004), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, ss. 296.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Zabcı, Çulha Filiz ve Ergün, Reyda (2005), *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, ss. 495.

Akal, Cemal Bali (2005), *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınevi, Ankara, ss. 381.

\_\_\_\_\_ (2006), *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, Dost Yayınevi, Ankara, ss. 172.

\_\_\_\_\_ (1990), *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, ss.189

Akbulut, Örsan Ö. (2007), *Küreselleşme Ulus Devlet ve Kamu Yönetimi*, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, ss. 390.

\_\_\_\_\_ (2005), *Siyaset ve Yönetim İlişkisi*, Türkiye Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, ss.290.

Aristoteles (2008), *Politika*, (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.246.

Arslan, Ahmet (2009), *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, ss. 329

Bakırcı, Fahri (2004), *John Locke'da Mülkiyet Anlayışı*, Babil Yayıncılık, Ankara, ss. 355.

Balibar, Etienne (2004), *Spinoza ve Siyaset*, ( Çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, ss. 150.

Bumin, Tülin (2005), *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 174.

\_\_\_\_\_ (1996), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 90.

Cassirer, Ernst (2005), *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul, ss. 472.

Cevizci, Ahmet (2007), *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, ss. 376.

\_\_\_\_\_ (2008), *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, ss. 385.

Coşkun, Vahap (2009), *Ulus- Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Liberte Yayınları, Ankara, ss. 511.

Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet (2000), *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, ss. 328.

Deleuze, Gilles (2008), *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, ss. 262.

\_\_\_\_\_ (2005), *Spinoza Pratik Felsefe*, (Çev. Ulus Baker), NorgunkYayıncılık, İstanbul, ss. 141

Epiktetos, (Tarihsiz), *Düşünceler ve Sohbetler*, (Çev. Burhan Toprak), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ss. 146.

Fraser, Ian (2008), *Hegel ve Marks İhtiyaç Kavramı*, (Çev. Beyza Sumer Aydaş), Dost Kitabevi, Ankara, ss. 237.

Gökberk, Macit (1996), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 490.

Gürüz, Adnan (1996), *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, ss. 473.

Grotius, Hugo (1967), *Savaş ve Barış Hukuku*, (Çev. Seha L. Meray), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınları, Ankara, ss. 325.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (2000), *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, ss. 323

Hançerlioğlu, Orhan (1966), *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, Varlık Yayınları, İstanbul, ss. 222

Hegel, George Wilhelm Friedrich (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, ss. 284.

\_\_\_\_\_ (1995), *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, ss. 191.

Hobbes, Thomas (2005), *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 495.

Horkheimer, Max (1998), *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 187

Kojeve, Alexandre (2004), *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 280.

Kuçuradi, İoanna, (1980), *Çağın Olayları Arasında*, Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara, ss. 189.

Kranz, Walther (1994), *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul, ss. 232.

Locke, John (2004), *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık, Ankara, ss. 200.

MacIntyre, Alasdair (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 316.

Marcuse, Herbert (1989), *Us ve Devrim Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, ss. 353

Öktem, M. Niyazi (1977), *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 320.

Planty-Bonjour, Guy, Kuznetsov, Vitaly, Königson, Marie- Jeanne, Besse, Guy, Methais, Pierre, Jalley, Michele ve D'hondt, Jacques (2002), *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, ss. 171

Platon (1995), *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 311.

Rousseau, Jean-Jacques (2008), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, ss. 136

Sabine, George (1997), *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul, ss. 429.

Savran, Gülnur (1987), *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Yayıncılık, İstanbul, ss. 256

Scruton, Roger (2007), *Spinoza*, (Çev. Hakan Gür), Dost Yayınevi, Ankara, ss.156

Singer, Peter (2003), *Hegel*, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, ss. 128

Spinoza, Benedictus (1965), *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, ss. 509.

\_\_\_\_\_ (2008), *Tractatus Theologico- Politicus*, (Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, ss. 303.

\_\_\_\_\_ (2007), *Tractatus Politicus*, ( Çev. Murat Erşen ), Dost Kitabevi, Ankara, ss. 111.

Stace, W. T. (1986), *Hegel Üzerine*, (Çev. Murat Belge), V Yayınları, Ankara, ss. 229

Taylor, Charles (2006), *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çev. Hamide Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 187.

Toku, Neşet (2003), *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, ss. 164

Uslu, Cennet (2009), *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Liberte Yayınları, Ankara, ss. 395.

Wood, Ellen Meiksins (2006), *Sermaye İmparatorluğu*, (Çev. Sami Oğuz), Epos Yayınları, Ankara, ss. 188.

\_\_\_\_\_ (2009), *Yurttaşlardan Lordlara*, (Çev. Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul, ss. 255.

Wood, Neal, Wood, Ellen Meiksins (2008), *İsyen Borusu*, (Çev. Fahri Bakırcı), Epos Yayınları, Ankara, ss. 211.

Yenişehirlioğlu, Şahin (1985), *Hegel Felsefesi'nde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, ss. 332

## MAKALELER

Akarsu, Bedia (1961), “John Locke’un Devlet Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 12, s. 72-85.

Arıcan, M. Kazım (2005), “Spinoza Felsefesinde İnsan”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:42, s. 145-165.

Bakırcı, Fahri (2008), “Hobbes’ta Sözleşmenin Kökeni Akıl Mıdır?”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 63, No: 3, s. 1-48.

Çetin, Halis (2003), “İnsan ve Siyaset: “Siyasal İnsan”ın Yol Hikayesi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 38, s. 72-92.

## DERLEME YAYINLAR

Akal, Cemal Bali (2009), *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 158.

Kuçuradi, İoanna (1997), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 296

## ÖZET

### MODERN DEVLETİN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ: ÖZGÜRLÜK VE DEVLET SORUNU

Bu tez, modern zamanlarda özgürlük ve devlet kavramının nasıl yan yana geldiğini ve bu yan yana gelişin sonucunda oluşan düşünsel eğilimleri, ele aldığımız filozofların düşünsel analizini yaparak, kimi zaman da tarihsel ve toplumsal analiz yöntemini kullanarak incelemiştir. Bu anlamda öncelikle, özgürlük kavramıyla devlet kavramının nasıl yan yana geldiği ele alınmış ve bu yan yana gelişin esasında modern devlet ve meşruiyet sorunuyla ilgili olduğu gösterilmiştir. Ardından ise, bu yan yana gelişin sonucunda ortaya çıkan düşünsel eğilimler, ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eğilimlerden biri olan özgürlüğü koruyan devlet anlayışı, Grotius, Hobbes ve Locke gibi modern doğal hukukçu filozofların, özgürlük ve devlet kavramlarına verdikleri içerik ile birlikte ele alınmıştır. Ardından ise Spinoza ve Hegel ile temsil edilen ikinci düşünsel eğilim, özgürlüğü gerçekleştiren devlet başlığı altında incelenmiştir.

#### **ARŞİV Kayıt Bilgileri:**

|                   |                                                                                                        |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Tezin Adı         | :Modern Devletin Düşünsel Kökenleri: Özgürlük ve Devlet Sorunu                                         |
| Tezin Yazar       | : Sevgi Sevil ÖZGAN MISIRCI                                                                            |
| Tezin Danışman    | : Örsan Ö. AKBULUT                                                                                     |
| Tezin Konumu      | : Yüksek Lisans                                                                                        |
| Tezin Tarihi      | : Mart 2011                                                                                            |
| Tezin Alanı       | : Kamu Yönetimi                                                                                        |
| Tezin Yeri        | : TODAİE-ANKARA                                                                                        |
| Anahtar Sözcükler | :Özgürlük, devlet, meşruiyet, zorunluluk, doğa yasası, akıl, doğa durumu, doğal hak, mülkiyet, ihtiyaç |

## **ABSTRACT**

### **THE IDEOLOGICAL FOUNDATIONS OF MODERN STATE: FREEDOM AND STATE PROBLEM**

**Sevgi Sevil ÖZGAN MISIRCI**

**Adviser: Örsan Ö. AKBULUT**

This thesis analyzes how liberty and state concepts have adjoined in modern times and the theoretical trends as a result of this through theoretically analyzing of the discussed philosophers and by making use of the historical and sociological analysis method. In order to accomplish this task, firstly how liberty and state concepts are adjoined is discussed and it is shown that the problem is essentially about the modern state and the legitimacy. Successively, theoretical inclinations that have emerged. As a result of this adjoinment is tried to be dealt with in this thesis, as one of these inclinations, the state perception of protecting freedom is introduced through the meaning that modern natural law philosophers like Grotius, Hobbes and Locke had attributed to the concepts of liberty and state. Following this, the second theoretical trend, not conceiving liberty as a legitimate issue and recognizing it as a distinct phenomenon with the state represented by Spinoza and Hegel is analyzed under the title “state that is realizing freedom”

**Keywords:** Liberty, state, legitimacy, necessity, natural law, intellect, state of nature, natural right, property, need

## ÖZGEÇMİŞ

Sevgi Sevil Özgan Mısırcı 06.01.1978 tarihinde Giresun'da doğdu. Giresun Lisesi'ni bitirdikten sonra Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümünden 2001 yılında mezun oldu. 2011 yılında TODAİE Kamu Yönetimi Yüksek Lisans programını bitirdi. Giresun Hamdi Bozbağ Anadolu Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yapmaktadır.

