

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE  
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**N. MACHİAVELLİ VE T. HOBBS'TA BİREY  
ÇIKARI – DEVLET ÇIKARI İLİŞKİSİ**

Hazırlayan

**MUSTAFA KÖMÜRCÜOĞLU**

**03716020**

Danışman

**Yrd. Doç. Dr. ERGUN AYDINOĞLU**

**İSTANBUL - AĞUSTOS 2006**

## ÖNSÖZ

Siyasal teori, siyasal bilimlerin en tartışmalı alanlarından birisidir. Zira bir siyasal düşünürün fikirleri her bir yorumcu tarafından yeni bir bakış açısıyla ele alınmakta, bu durum hem düşünsel bir zenginliği meydana getirirken hem de bir tartışma ortamı yaratmaktadır. Ayrıca bir siyasal düşünürün fikirleri incelenirken sadece yeni bir bakış açısı ortaya konulmamakta, bunun yanında o siyasal düşünürün daha önce incelenmemiş düşünürleri de masaya yatırılmaktadır. Böylece siyasal teorilerin incelikleri ortaya çıkarılırken, bu durum yeni düşüncelerin ortaya konulabilmesi için bir zemin oluşturmaktadır. Ülkemizde yazılan siyasal teori kitapları bu bağlamda gerçekten önemlidir. Fakat bu eserler Batılı eserler ile kıyaslandığında hem sayısal olarak daha az, hem de çoğunlukla tartışma zenginliği açısından problemlidirler. Bu çalışma ile ülkemizde yapılan çalışmalara bu anlamda küçük bir katkı yapmaya çalışılırken, elden geldiği kadar nitelikli bir ürün vermeye ve önceden yazılmış eserlerin düştükleri hayata düşmemeye özen gösterilmiştir.

Bu çalışma hazırlanırken pek çok kişinin desteği alınmıştır. Çeşitli üniversitelerin kütüphanelerinden yararlanmam noktasında bana yardımcı olan Yusuf Alpaydın'a ve Muhammed Akaydın'a burada özellikle teşekkür ediyorum. Ayrıca yine kaynak noktasında bana yardımcı olan Dr. Seyfi Kenan'a da teşekkürü bir borç biliyorum. Tez sürecinde bana oldukça yardımcı bulunan Yrd. Doç. Dr. Ozan Erözden'e nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum. Şüphesiz onun yardımları bu çalışma bağlamında hayati bir önemi haiz, zira onun yardımları olmasaydı böyle bir çalışma meydana gelmeyecekti. Tez danışmanlığını sonradan üstlenen, fakat gösterdiği sabır ve ilgi ile bu tezde büyük emeği geçen Yrd. Doç. Dr. Ergun Aydınoglu'na da büyük bir teşekkür borçluyum. Bununla birlikte bu çalışmadaki tüm hatalarım şahsıma ait olduğunu söylemeyi bir borç kabul ediyorum.

## ÖZET

Bu çalışmanın amacı iki büyük siyasal düşünürün fikirlerini çıkarlara bakışları çerçevesinde incelemektir. Burada iki temel çıkar kategorisi ortaya konulmuştur. Birinci kategori bireylerin çıkarlarına dairdir, bu çıkarlar genellikle öz çıkar (self-interest) olarak adlandırılırlar. İkinci kategori ise genel çıkarlara dönüktür. Bu çıkarlar, kamu yararı ya da kamusal çıkarlar ve devlet çıkarı olarak belirlenmiştir.

Çalışmanın giriş kısmı çalışma çerçevesini sunmak üzere, çeşitli kavramların tanımlanmasına ayrılmıştır. Bu bölümde çıkar, öz çıkar, kamu yararı, kamusal çıkar, devlet çıkarı ve *raison d'etat* gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmış ve özellikle çıkar kavramının doğuşu ve evriminde Machiavelli ve Hobbes'a yapılan vurguların altı çizilmiştir.

Çalışmanın ikinci kısmı Orta Çağ düşüncesini anlamaya dönüktür. Bu bölüm ileride incelenecek düşünürlerin fikirlerini anlama noktasında bir karşılaştırma unsuru olarak görev yapacaktır. Bu bölümde çıkarların özellikle öte dünyaya ait olduğu vurgulanmış, ayrıca birey ve devlet kategorilerinin oluşmadığına dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın üçüncü kısmı Machiavelli düşüncesini anlamaya dönüktür. Bu bölümde başta Machiavelli'nin eserlerine dayanılarak Machiavelli hakkında yazılmış eserlerin de yardımıyla Machiavelli düşüncesi anlamaya çalışılmıştır. Bu bölümde öncelikle Machiavelli'nin konuyu ele alış tarzı, bakış açısı ve bilimselliği tartışılmıştır. Daha sonra Machiavelli düşüncesinde insanın yerine bakılmıştır. Bu bölümde özellikle Machiavelli düşüncesinde birey kategorisinin oluşup oluşmadığı irdelenmiştir. Daha sonra Machiavelli düşüncesinde devlet incelenmiş ve bu yapılırken Machiavelli düşüncesinin temel kavramlarına (*virtu*, *fortuna*, hükümet biçimleri, özgürlük, kamusallık) atıflarda bulunulmuştur. Bu bölümde son olarak Machiavelli düşüncesinde *raison d'etat* tartışılmıştır.

Çalışmanın dördüncü kısmı Hobbes düşüncesini anlamaya dönüktür. Bu bölümde izlenen yöntem bir önceki bölümde izlenen yöntemin aynısıdır. Bu bölümde de öncelikle Hobbes'un konuyu ele alış tarzı, bakış açısı, bilimselliği tartışılmıştır. Daha sonra Hobbes düşüncesinde insan konusu irdelenmiştir. Bu bölüme özellikle Hobbes düşüncesinde birey kategorisinin nasıl oluştuğu incelenmiştir. Daha sonra Hobbes'un siyasal fikirleri incelenmiş, bu yapılırken Hobbes düşüncesinin temel kavramlarına (doğa durumu, doğa yasaları, doğal hak, egemenlik...) atıflarda

bulunulmuştur. Bu bölümde son olarak Hobbes düşüncesinde uyruk-egemen ilişkileri incelenmiştir.

Çalışmanın sonuç bölümünde çalışma konusu bağlamında ve karşılaştırılabilir unsurlar gözetilerek tartışılmıştır. Bu bölümde özellikle Machiavelli düşüncesinde birey ve devletin henüz flu bir biçimde görüldüğü, dolayısıyla çıkarlarının tam olarak tanımlanmadığı, halbuki Hobbes düşüncesinde bu kavramların çok net bir biçimde görüldüğü ve dolayısıyla bunların çıkarlarının da net olarak tanımlandığı sonucuna varılmıştır.

## **ABSTRACT**

The aim of this study is to elaborate two great thinkers' perspectives on the issue of interest. In this sense two basic interest categories are evaluated. First category is about individual interests, in general these are named as self-interest. Second category is about common interest, called state interest.

Introduction of the study is reserved for description of various concepts. In this chapter, interest, self-interest, common good, public interest, state interest and *raison d'état* are defined. Moreover, birth of interest conceptualization and Machiavelli and Hobbes' emphasis on its evolution is considered.

Second part of the study is for to understand Middle Age thought. In this regard this chapter help to comparatively analyze thinkers' thought in the following parts. In this part Middle Age thought of interest is regarded as a hereafter concept, and furthermore the absence of individual and state is emphasized.

Third part of the study is for to understand Machiavelli's thought. With the help of Machiavelli's works and the studies on Machiavelli, his thought is evaluated. First of all, his elaboration of the topic, perspective and scientific method is questioned. Second, the place of human in his thought is looked. Furthermore, the formation of individual category in his thought is analyzed. Also, Machiavelli's state thought elaborated and the related concepts (virtue, fortune, government forms, liberty, publicity) are referred. Finally, *raison d'état* in his thought is discussed.

Fourth part of the study is for to understand Hobbes' thought. The same method in the previous chapter is continued in this part. . First of all, his elaboration of the topic, perspective and scientific method is questioned. Second, the place of human in his thought is looked. Furthermore, the formation of individual category in his thought is analyzed. Also, Hobbes's state thought elaborated and the related concepts (virtue, state of nature, laws of nature, natural right, and sovereignty) are referred.

Conclusion of the study discussed the study in the light of the topic of the work and in comparative perspective. In this part, especially it is found that Machiavelli's thought of individual and state is ambiguous. However, in Hobbes' thought these conceptions are clearly defined, and their interests are obviously elaborated.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÖNSÖZ.....                                                                                      | I   |
| ÖZET.....                                                                                       | II  |
| ABSTRACT.....                                                                                   | IV  |
| 1. KAVRAMSAL GİRİŞ .....                                                                        | 2   |
| 2. ORTA ÇAĞ SİYASAL DÜŞÜNCESİ VE ÇIKARLAR.....                                                  | 16  |
| 3. MACHİAVELLİ DÜŞÜNCESİ .....                                                                  | 29  |
| 3.1. MACHİAVELLİ’NİN DÜŞÜNCE ATLASI.....                                                        | 29  |
| 3.2. MACHİAVELLİ’NİN METODOLOJİSİ .....                                                         | 38  |
| 3.3. MACHİAVELLİ’DE İNSAN DOĞASI VE BİREY .....                                                 | 51  |
| 3.4. MACHİAVELLİ’DE DEVLET VE SİYASET .....                                                     | 60  |
| 3.4.1. İktidarın Çeşitleri .....                                                                | 60  |
| 3.4.2. Erdem/Talih (Virtu/Fortuna) İkilemi .....                                                | 64  |
| 3.4.3. Erdem’in Türleri .....                                                                   | 68  |
| 3.4.4. Machiavelli Düşüncesinde Sosyal Tabakalar.....                                           | 71  |
| 3.4.5. Tek ve Merkezi İktidar Tasavvuru ve Kamu Yararı .....                                    | 76  |
| 3.4.6. İktidarın Maddi Dayanağı Olarak Ordu.....                                                | 78  |
| 3.4.7. İktidarın Manevi Dayanağı Olarak Din .....                                               | 82  |
| 3.4.8. Siyasetin Ahlâkı.....                                                                    | 86  |
| 3.4.9. Kamusal – Özel Ayrımı Bağlamında Tiranlık, Diktatörlük ve<br>Decemvirate.....            | 90  |
| 3.4.10. Tiranlıktan Özgürlüğe Geçiş .....                                                       | 98  |
| 3.4.11. Hükümdarlıklar ve Cumhuriyetler.....                                                    | 100 |
| 3.4.12. Machiavelli’de Hikmet-i hükümet Kavramı (Reason d’Etat).....                            | 103 |
| 3.4.13. Sonuç Yerine: Machiavelli’nin Devletinin Modernliği ve Çıkarlar. ....                   | 118 |
| 4. HOBBS DÜŞÜNCESİ .....                                                                        | 126 |
| 4.1. HOBBS’UN DÜŞÜNCE ATLASI.....                                                               | 126 |
| 4.2. HOBBS’UN METODOLOJİSİ.....                                                                 | 139 |
| 4.3. HOBBS’TA İNSAN DOĞASI VE BİREY .....                                                       | 154 |
| 4.4. HOBBS’TA SİYASET VE DEVLET .....                                                           | 173 |
| 4.4.1. Doğa Durumu Kuramı.....                                                                  | 173 |
| 4.4.2. Doğal Hak, Doğa Yasaları Bağlamında Doğa Durumundan Sivil Toplum<br>Durumuna Geçiş ..... | 186 |
| 4.4.3. Devletin Ortaya Çıkışı .....                                                             | 195 |
| 4.4.4. Kamusal ve Özel Ayrımı Bağlamında Egemen .....                                           | 199 |
| 4.4.5. Egemenliğin Görev ve Yetkileri.....                                                      | 203 |
| 4.4.6. Farklı Hükümet Biçimlerinin Egemenlik Bağlamında Farksızlığı .....                       | 218 |
| 4.4.7. Devlet Ekonomi İlişkileri ve Serbest Ticaret.....                                        | 223 |
| 4.4.8. Sonuç Yerine: Hobbes’ta Birey ve Devlet .....                                            | 234 |
| SONUÇ .....                                                                                     | 249 |

# 1. KAVRAMSAL GİRİŞ

Helvetius'un şöyle bir sözü var "Fizik dünya hareket yasalarınca, moral evren ise çıkar yasalarıyla yönlendirilir."<sup>1</sup> Bu söz evrensel bir gerçekliği mi ifade ediyor, yoksa Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olarak göz önüne aldığımızda belli bir dönemin düşüncesinin gerçeklik algısını mı ifade ediyor? Bu tezin konusu şüphesiz Aydınlanma düşüncesi değil, bu yüzden burada bu tartışmaya girilmeyecek, fakat bu tez Helvetius'un önemle belirtmiş olduğu "çıkar"la ilgili ve Aydınlanma üzerine olmasa dahi Aydınlanmaya giden yol üzerine bir incelemedir.

Bu tez kapsamında tezin gerek başlığında gerekse içeriğinde sözü edilen kavramlar ekseninde odak noktamız çıkarlar olduğuna göre önce çıkar kavramına yönelik bir tanımlamaya gitmek gerekecek. En basit anlamıyla çıkar bir tür yarar ya da avantaja göndermede bulunur<sup>2</sup>. Bu tanım şöyle ilerletilebilir: Çıkar, bireylerin, toplumsal kümelerin ve tarihsel toplulukların maddi ve ruhsal gereksinimlerini karşılayacağına inandıkları kişi ya da şeylerle ilişkisi ve bireylerin bu gereksinimlerini yansıtan düşünce ve eylem yönelimlerini ifade eder.<sup>3</sup> Her ne kadar paradigmatik olarak çıkar doğrudan bireyin çıkarına göndermede bulunuyorsa da aslında durum bu kadar basit değildir. Zira çıkar genellikle haklar ve özgürlüklerle birlikte anıldığı gibi yükümlülükler, sorumluluklar ve ussallıkla da birlikte ele alınır. Bu durum çıkarların daha üstte bir tanım çerçevesi olduğunu ima eder. Çıkar deyince şu iki hususu öncelikle göz önünde tutmalıyız:

"Birincisi çıkarlar konusundaki konuşma normatif anlam yüklenmiştir; akademik düzeyde süren çıkarların belirlenmesine yönelik tartışmaların bunca yoğun ve uzamış olmasının açıklaması da burada aranmalıdır. İkincisi çıkarların siyasal söylemdeki rolü, bir kişi ya da özne olarak kurulmuş benlik tasarımına dayanır. Bu çok daha temel

---

<sup>1</sup> Albert O. Hirschman, **The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**, Princeton: Princeton Uni. Press, 1997, ss. 43.

<sup>2</sup> Andrew Heywood, **Political Concepts and Ideas**, New York: St. Martin Press, 1994, ss. 185.

<sup>3</sup> Orhan Hançerlioğlu, **Toplumbilim Sözlüğü**, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 74.

tasarım, her hangi bir biçimde temelden bir değişikliğe uğrayacak olursa, çıkarların rol ve anlamı da değişecektir”<sup>4</sup>.

Bu tanımlamanın bize öğrettiği şey soyut anlamıyla bir çıkar tanımı ve somut olarak belirtilen çıkarların mutlak olmadığıdır.

Çıkarların mutlak olmadığına dair yetkin bir çalışma olan *Passions and Interest* (Tutkular ve Çıkarlar)te Hirshman Orta Çağ'dan Adam Smith'e tutku ve çıkar algılarını ele alır. Hirshman'ın vardığı sonuç başta tutku olarak nitelenen ve nitelemeyle beraber olumsuzlanan olguların (örneğin para kazanma hırsı) daha sonra (özellikle Adam Smith'le birlikte) çıkar olarak ele alındığı ve yüklenen anlamın olumlandığıdır. Hirshman'a göre tutku problemi ilk ve Orta Çağlarda da tartışılmakta idi, bununla birlikte tutkuların anlamının dönüşmesi çıkar ya da çıkarlar anlayışının doğuşuyla başladı. Bu tutku problemine dönük en somut çözümdü ve buna göre insanın çıkarları tutkularının terbiyecisidir<sup>5</sup>. Buradan çıkartacağımız bir sonuç çıkar üzerine yapılacak bir tartışmanın hayli modern olduğudur. Basit bir karşılaştırma için Platon'a baktığımızda, Platon'da çıkarların çok büyük bir problem olmadığını görürüz. Zira onun felsefesinde kendini gerçekleştirmeye odaklı insan akılla, ahlâk ve de çıkarlarıyla çatışmaz<sup>6</sup>. Tabii ki çıkarlar üzerine yapılan tartışmaların sadece modern dönemde cereyan ettiğini ifade etmek fazlasıyla cesurca olabilir. Bununla birlikte Hirshman'ın söyledikleri böylesi bir tartışmanın özellikle modern dönemde apayrı bir boyut kazandığı şeklinde yorumlanabilir. Bu boyut farklılaşması modern dönem ile modern öncesi dönem arasında bir kopuşa göndermede bulunur. Burada modernitenin başlangıcı (ya da konu bağlamında modern siyaset düşüncesinin başlatıcıları) tartışılacağından bu sorun bizim için hayli önemlidir.

Çıkara yönelik tanımları tartışmaya devam edelim: Çıkarlar belki de tek tek bireyler tarafından subjektif bir şekilde tanımlanan arzu ve isteklerden başkası değildir. Eğer öyleyse, çıkarlar belli davranış kalıplarında kabul edilmeli ya da reddedilmelidir.

---

<sup>4</sup> William E. Connolly, “Çıkarlar”, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, der: David Miller, çev: Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık 1994, ss. 143.

<sup>5</sup> Hirshman, **The Passions and the Interest...**, s. 31.

<sup>6</sup> David Gauthier, **Morality and Rational Self-interest**, New Jersey: Prince Hall Inc., 1970, ss. 6.

Bu bağlamda bazı sosyologlar çıkarları “bireylerin ortaya konulan tercihleri” olarak tanımlar. Bununla birlikte bir çıkar bireyin kişisel olarak büsbütün bilinçsiz bir şekilde gereksinimi, ihtiyacı ve hatta zorunlu olduğu şeyi olarak düşünülebilir. Bu iki düşünce tarzı bize “hissedilen (felt)” ya da subjektif çıkarlar ile asli ya da gerçek çıkarlar arasında bir ayrımı işaret eder<sup>7</sup>. Bu iki düşünce arasındaki köprüyü Brian Barry kurar; ona göre çıkarlar “insanların istedikleri şeyi elde etmesi için fırsatlarını artıran şeyler”<sup>8</sup> olarak tanımlanır. Buna göre çıkarlar sadece bireyler tarafından subjektif olarak tanımlanırlar, fakat hedeflerine ulaşmak hususunda uygun ve rasyonel araçları seçmede başarısız bireyler için kendi çıkarını tanıyacakları söylenemez.

Temelde iki tür çıkarın var olduğunu düşünebiliriz. Bunlardan birincisi birey çıkarı diğeri ise tümel çıkarlardır.<sup>9</sup> Birey çıkarı ile ilgili olarak farklı görüşler söz konusudur. Örneğin birey çıkarı savunucularına göre insanlar çıkarlarını bencilce ve materyalistçe düşünürler. Bu fikir insan doğası hakkındaki liberal inançlar üzerine temellenir. Yani bu fikre göre insanlar ayrı ve bağımsız birimlerdir ve her biri kendi çıkarını düşünür. Bu yüzden bireyler egoist ve öz-çıkara bağlı olarak hareket eden varlıklardır.<sup>10</sup> Yine bu fikre göre insanlar kendi çıkarlarının ya da kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunun en iyi yargıcıdır. Fakat bu düşünüş tarzına eleştiriler de yok değildir: Örneğin Charles Taylor, Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi yazarlar bireysel çıkarları değerlendirir ve tanımlarken ortak yarar problemine öncelik vermişlerdir. Bunlara göre tam da bireyin önceliğinde ısrar etmemin kendisi, ortak

---

<sup>7</sup> Heywood, **Political Concepts...**, s. 185.

<sup>8</sup> Heywood, **Political Concepts...**, s. 185.

<sup>9</sup> Birey çıkarından bahsetmeden önce bireyin tanımını yaparsak, birey en basit manada insan tekini ifade eder. Bu tanımla genişletmede Rönesans ile birey arasında paralellik kuran Burckhardt yardımcı olabilir: “Orta Çağda insan bilincinin iki yanı –içe dönük olanı ve dışa dönük olanı- ortak bir tül peçe ardında düzlü bir uykuda ya da yarı uyanıklık halinde bulunmaktaydı. Bu peçe, inançtan, yanılsamadan ve çocuksu fikirlere saplanıp kalmışlıktan dokunmuştu; dünya ve tarih bu peçenin ardından garip renkler bezenmiş gibi görünmekteydi. İnsan kendi bilincine ancak bir ırkın ya da halkın, bir partinin, bir ailenin ya da bir ortaklığın üyesi olarak – yani yalnızca genel bir kategori içinde iken varabilmekteydi. Bu peçe ilkin İtalya’da kaldırıldı; böylece devletin ve bu dünyaya ait olan her şeyin nesnel bir biçimde ele alınması mümkün olabildi. Eş zamanlı olarak öznel yan da benzer bir vurgulamayla kendini açığa çıkardı; insan tinsel bir birey haline geldi ve kendini böylece tanıdı.” Johan Huizinga, “Rönesans Sorunu”, çev: Zeynep Köpüş, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988 ss. 32. Bu anlatı bize gösteriyor ki birey sadece insan tekini anlatmak üzere kullanılan bir kavram değil, bunun çok ötesinde içi doldurulmuş bir kavram ya da diğer bir deyişle Rönesans’tan bu güne modern düşüncenin gelişimi ile anlamını bulan bir kavramdır.

<sup>10</sup> Heywood, **Political Concepts...**, s. 186.

yararın olası tanımlarından birini benimsemek anlamına gelir. Çünkü, her tikel çıkar kavrayışı, ona bu tikelliği veren daha geniş bir çerçevede hareket etmek durumundadır. Kendine özgü tasarımları; ölçüt, çıkar ve ilkeleri olan bir birey olmak için, önce belli bir topluma üye olmak gerekir. Bu toplumun yaşam tarzına katılmak, bireye önceden kurulmuş belli bir ölçütler dizisi kazandırır ki birey, kendi çıkarlarını bu çerçevede belirler.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi çıkar problemine sadece bireysel açıdan yaklaşmak yetersizdir. Bu bize ikinci tür çıkarlar anlayışına götürür, yani tümel çıkarlara. Bu çıkarlar sınıf çıkarı, grup çıkarı, kamu çıkarı, devlet çıkarı vs. şeklinde çoğaltılabilir.

Çalışmamızın ana konusu olan kamu çıkarı, devlet çıkarı konularına daha yakından bakmamız gerekiyor. Kamu çıkarından bahsetmeden önce kamunun ne olduğunun belirtilmesi elzemdir. Zira kamu çıkarı kavramı ilk planda kamudan ne anlaşıldığına bağlıdır. “kamu en büyük sayıda insanı ya da büyük bir çoğunluğu değil toplumun bütün üyelerini imler”<sup>12</sup>. Kamunun ne olduğuna dair geniş bir açıklamayı Weintraub kamu-özel ikileminde yaptığı açıklamalarla sunmuştur. Weintraub’a göre genel olarak bahsetmek gerekirse bu ayrımda kamu açık olanı ifade eder, gizliliği olan ise özeldir. İkinci olarak bireysel olan ya da bireye özgü olan özel, kollektif olan ya da bireylerin kollektif çıkarlarını ilgilendiren ise kamusaldır. Bu kıstaslar ayrımı belirtmekte faydalı olduğu halde yeterli değildir. Örneğin kişilerin kendi çıkarlarının peşinden koşmaları gizli olmak durumunda değildir. Bununla birlikte devlet sırrı denen şey, devleti ilgilendirdiği için kamusal olmakla birlikte birinci kritere aykırıdır. Bu yüzden Weintraub gerek kamunun gerek özelin ve sonuçta bu ikisi arasındaki ayrımın mutlak olmadığını, bunların farklı bağlam ve kuramsal temellendirmelerde farklılaşabileceğini öne sürer<sup>13</sup>. Örneğin liberal-ekonomik model bu ayrımı somut olarak devlet yönetimi (yani kamu) Pazar ekonomisi (yani özel) olarak ortaya koyar. Aristocu-klasik yaklaşıma göre özel olanı hane halkı (oikos) temsil ederken kamusal olanı Polis’te kendini bulan politik topluluk temsil eder. Aristocu-klasik bakış açısına göre (ki bu bakış açısının modern versiyonları olarak Weintraub Habermas ve Arendt’i

---

<sup>11</sup> Connolly, “Çıkarlar”, s. 145.

<sup>12</sup> Heywood, **Political Concepts...**, s. 186.

<sup>13</sup> Jeff Weintraub ve Krishan Kumar, **Public and Private in Thought and Practice : Perspectives on a Grand Dichotomy**, Chicago: University of Chicago Press, 1997, ss. 5.

de ele alır) kamusal alan vatandaşlık üzerine yükselen politik topluluk alanıdır. Bu noktada kamusal yaşamın kalbi, kolektif karar almaya aktif katılım sürecidir. Bu düşüncede kamusal ifadesi iki anlamıyla da politik olanı ifade eder. Birinci olarak kamusal/politik otorite devlet yönetimi demektir, ikinci olarak siyaset uyum içinde müzakere etme, tartışma, kolektif karar alma ve hareket etme demektir.<sup>14</sup>

Weintraub’a göre antik dünyadan beri kamusal olanı çizen iki temel model vardır: Birincisi vatandaşlık kavramını miras aldığımız yunan şehir-devletleri (polisler) ve Roma cumhuriyetidir. Buralarda bireyler vatandaşlar olarak sürekli kolektif karar alma sürecine katılırlar. İkincisi egemenlik kavramını miras aldığımız Roma imparatorluğudur. Burada merkezi, tek, her şeye gücü yeten yönetim aygıtı toplumun üstünde durur ve onu yasalaştırma (enactment) ve yasaların yerine getirilmesi ile yönetir. Bu yönetimde vatandaşlar belli haklara sahiptir ve bu haklar egemen tarafından garanti edilmiştir. Ayrıca egemenin “kamusal” gücü toplumu, toplum adına yönetir, bireyler ise politik anlamda edilegendir.<sup>15</sup> Birinci durumda yöneten-yönetilen ayrımı önemsizdir, ve “kamusal” daha yaygın bir anlama sahiptir. İkinci durumda yöneten-yönetilen ayrımı kesindir ve kamusal daha yoğun bir anlama sahiptir.<sup>16</sup> Çalışmamızda cumhuriyetçilik ve vatandaşlık daha çok Machiavelli, egemenlik ise yine daha çok Hobbes söz konusu olunca tartışılacaktır.

Heywood “bir kamu çıkarı var mı”<sup>17</sup> diye sorar. Demek istediği böyle bir kavramın gerçekte yok olduğu değil, hayli tartışmalı olduğudur. Kamu çıkarına yönelik iki temel görüş vardır. Bunlardan birincisine göre kamu çıkarı herkesin üzerinde uzlaştığı ortak çıkarı ifade eder. Böylece kamu çıkarı özel çıkarların ortak noktası olarak görülür. Bu düşüncenin önemli bir savunucusu Jeremy Bentham’dır. Ona göre sadece bireylerin çıkarı vardır ve her bir birey yalnız başına çıkarın ne olduğunu tanımlayabilir. Bu bakış açısından kamu çıkarı nosyonu sahtedir, topluluğun çıkarları onu oluşturan üyelerin çıkarlarının toplamıdır. Bu yüzden ortak özel çıkarlar olarak

---

<sup>14</sup> Weintraub ve Kumar, **Public and Private...** , s. 11.

<sup>15</sup> Weintraub ve Kumar, **Public and Private...** , s. 11.

<sup>16</sup> Weintraub ve Kumar, **Public and Private...** , s. 12.

<sup>17</sup> Weintraub ve Kumar, **Public and Private...** , s. 186.

görülen kamu çıkarı nosyonu çok da özgün bir anlama sahip değildir<sup>18</sup>. Aslında daha temelde bu düşünce biçimine göre “topluluk” “kamu” “toplum” gibi kollektif entiteler de sorunludur ya da sahtedir. Bu yüzden kamu çıkarı yerine “en büyük sayıda insanın en büyük miktarda mutluluğu” bahsetmek daha doğrudur<sup>19</sup>. Bu görüşü diğer liberaller de savunur, örneğin Thomas Paine’e göre “kamusal iyilik bireylerin iyiliğine karşıt düşen bir sözcük değildir... zira kamusal iyilik söz konusu bireylerin iyiliğinin toplamıdır”<sup>20</sup>. Glendon Schubert’e göreyse “kamu çıkarı hiçbir eylemsel manaya sahip değildir”<sup>21</sup>.

Kamu çıkarı anlayışını zedeleyen bir düşünüş yukarıda belirtildiği gibi bireyci-yararcı düşünüşdür, diğeri ise şimdi bahsedeceğimiz çoğulculuktur. Bu fikre göre her grup kendi çıkarına sahiptir ve bu çıkar her grup için toplumun bütününden önce gelir. Bu yüzden rekabet eden çıkarların toplamı olarak toplumun çoğulcu bakışı toplumun kendisinin kollektif çıkarlara sahip olmasına izin vermez.<sup>22</sup>

Kamu çıkarı ile ilgili daha farklı ve radikal bir yaklaşımı Rousseau sergiler. Zira Rousseau’ya göre kamu çıkarı özel çıkarların büsbütün üstündedir. Rousseau’nun genel irade kavramı bunu açıklar, genel irade toplumun kollektif çıkarlarını temsil eder.<sup>23</sup> Sadece özel çıkarlardan ya da birey çıkarlarının toplamından kamu çıkarına gidilememesi kamu çıkarının kendine özgü bir anlamı olduğunu teyit eder. Sonuç olarak kamu çıkarı ile ilgili şöyle bir tanımlamaya gidebiliriz: “kamu çıkarı bölünmezdir, o, kamunun bütün ve de her bir üyesinin faydasına olan şeydir”<sup>24</sup>. Peki kamu çıkarını kim belirler? Bu soruya cevabı egemenin vereceği kararın içeriğinden neyi kastettiğini açıklarken Carl Schmitt vermiştir. “tartışılan, somut uygulamadır, yani bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı ve ya devlet çıkarını, kamu güvenliği ve

---

<sup>18</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 187.

<sup>19</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 185.

<sup>20</sup> Steven Lukes, **Bireycilik**, çev: İsmail Serin, Ankara: Ark Yay., 1995, ss. 57.

<sup>21</sup> Leif Lewin, **Self-interest and Public interest in Western Politics**, trans: Donald Lavery, Oxford, New York: Oxford University Press., 1991, ss. 16.

<sup>22</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 188.

<sup>23</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 186.

<sup>24</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 186.

düzenini, le salut public'i (kamusal selamet) vb neyin oluşturduğuna kimin karar vereceği gibi"<sup>25</sup>. Schmitt' göre egemeni egemen yapan bu konular hakkında karar verebilmesi ve gerektiğinde de istisnalar koyabilmesidir. Bu istisnalar ona göre kamu çıkarı kavramını muğlaklaştırmakta ve egemeni kamunun üzerine taşımaktadır.

Kamu çıkarı ne tür bir ihtiyaçtan doğmuştur? Heywood'a göre kavram insanların politikaya doğrudan katılımının sınırlı olduğu durumlarda –temsili sistemlerdeki gibi- demokratik yönetim, hükümetin halka hizmet ettiği ya da onların çıkarlarına göre davrandığı düşüncesine dayanır. Zira hemen her siyasal sistemde siyasetçiler “kamu yararına (common good)” ya da “kamu çıkarına (public interest)” çalıştıklarını iddia ederler.<sup>26</sup> Dolayısıyla bu kavramlar gerek demokratik yönetimlerde gerekse demokratik olmayan yönetimlerde halkın itaatini sağlamak için önemli bir işleve sahiptirler. Bu kavramlar bir yönüyle demokratik iken –ki halk için yönetim şeklindeki demokratik ideali bünyelerinde barındırırlar<sup>27</sup>, diğer yönüyle yani totalci boyutuyla, kimi zaman birey çıkarıyla çatıştığı durumlarda anti-demokratik bir hal alabilirler. Zaten bu tür kavramların sıklıkla kullanımı bunları anlamsızlaştıracak gibi, bu tür kavramların çoğu durumda siyasetçilerin görüş ve hareketlerine kılıf olarak hizmet ettiği de vakidir.

Konu çerçevesinde birkaç soru gündeme gelebilir: Kamusal yaşamda birey çıkarı mı yoksa kamu çıkarı mı başattır? İnsanlar öncelikle kişisel arzu ve önceliklerini mi gerçekleştirmeye çalışırlar yoksa bir bütün olarak toplum için en iyi olduğuna inandıkları şeye ulaşmak için mi eylemde bulunurlar?

Liberal düşüncenin temellerini oluşturan ve temelleri faydacı düşünür Jeremy Bentham tarafından atılan rasyonel seçim teorisine göre insanlar öncelikle kişisel çıkar tarafından yönetilirler. Bu noktada insanların egoist, rasyonel ve fayda maksimize

---

<sup>25</sup> Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev: Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, ss. 14.

<sup>26</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 184.

<sup>27</sup> Heywood, **Political Concepts...** , s. 184.

edici oldukları standart postüla olarak kabul edilir. Bu teori insanı “homo economicus” olarak ele alır ve doğrudan liberalizmle ilişkilidir.<sup>28</sup>

Bu görüşün eleştirisine göre öncelikle bir insanın bireysel çıkarını o insanın davranışından çıkartmak oldukça problemlidir. Zira insan ilgisizlik, bilgi eksikliği, manüple edilme gibi nedenlerden dolayı davranışsal anlamda her zaman için kendisi için iyi olana yönelmeyebilir. Kısaca herkesin kendi çıkarının en iyi yargıcı olduğu her zaman savunulamayabilir. Fakat bu teorinin konumuz açısından ikinci bir eleştirisi söz konusudur, o da herkesin sadece kendi çıkarını düşündüğü ortamda gerçekten kamu çıkarına ulaşıp ulaşılamayacağıdır. Bu noktada da görüyoruz ki her zaman Mandaville’nin iddia ettiği gibi tek tek kötülükler kamusal faydaları oluşturmayabiliyor. Bu teoriye muhafazakarların ve Marksistlerin eleştirileri önemlidir. Muhafazakarlara göre insanın çıkarları istikrarlı bir toplumsal düzenin gereksinimlerine belirlenir. Marksistlere göreyse bunlar nesnel, sınıfsal olarak belirlenir; öyleyse sınıf bilincinden yoksun olanlar kendi nesnel çıkarlarını algılayamazlar; bunların peşinden koşamazlar.<sup>29</sup>

Lewin’e göre batı siyaset biliminde ya da siyasetinde öz-çıkarın baskın olduğu tezi savunulamaz.<sup>30</sup> Bununla birlikte politikacıların sadece kamu çıkarını düşündükleri ve kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışmadıkları da doğru değildir. Hatta şöyle bir söylenti vardır “insanlar asla politikada olduğu gibi bencil değildir”<sup>31</sup>. Sadece öz çıkar güdüsüyle yapılan davranışlar gerçekten öz çıkar ile arzulanan şeye ulaştırmayabilir. Bunun en önemli delili rasyonel seçim teorisine temel olmak üzere tasarlanan bir oyun olan tutuklu ikilemindeki<sup>32</sup> (Prisoner Dilemma) davranışın sadece kendini düşünerek

---

<sup>28</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 3.

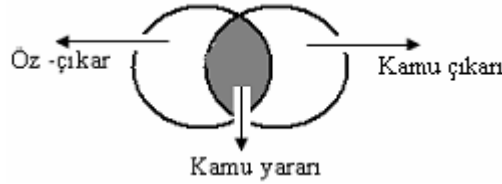
<sup>29</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 93.

<sup>30</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 98.

<sup>31</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 98.

<sup>32</sup> Tutuklu ikilemi bireysel çıkarla ortak çıkarın ilişkisini göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Burada kabaca bahsetmek gerekirse bu ikilemi anlatan olayda birbirinden ayrı hücrelerde tutulan iki tutuklu söz konusudur. Bu tutuklular sorgulanmakta ve suçlarını itiraf etmeleri istenmektedir. Sorgulayanların elinde fazla delil olmadığı için eğer her iki tutuklu da suçunu itiraz etmezse az bir ceza (ör. 2 yıl hapis) kurtulacaklardır. Eğer biri suçunu itiraf edip, arkadaşını da ele verirse suçunu itiraf eden ödül olarak çok az bir ceza (ör. 1 yıl hapis) çekecek, yalan söyleyip suçunu itiraf etmeyen ise yüksek bir ceza (ör. 12 yıl) alacaktır. Eğer her ikisi de suçunu itiraf ederse her iki suçlu da orta dereceli (ör. 6 yıl hapis) bir cezaya

yapıldığında, kendisi için dahi en iyi sonucu vermemesidir<sup>33</sup>. Bireylerden yola çıkıp kollektif olanla ilgili yargıda bulunmak sorunsuz da değildir: rasyonel teorinin gösterdiği üzere bireysel rasyonalite her zaman kollektif rasyonalite ile aynı şey değildir.<sup>34</sup> Bunu öz çıkar problemini halletmek üzere geliştirilen metodolojik araçlardan olan tutuklu ikileminde müşahade edebiliriz. Zira bu ikilemde amaç her bir aktörün kendisi için en iyi sonucu almasıdır. Fakat her bir aktörün kendi çıkarına olanı elde edebilmesi için herkesin çıkarını olan ihtimali bulması gerekmektedir. Bu ikilem bize sadece kendimiz için olsa dahi diğerlerini de düşünce çerçevemiz içine katmamız gerektiğini öğretir. Bunu konumuza uygularsak, sadece öz-çıkaramızı değil, aynı zamanda kamu çıkarını da düşünmeliyiz ki kendimiz için en iyi olana ulaşabilelim. Bu fikir bize öz-çıkara ile kamu çıkarının geniş bir düşün çerçevesi için kesişeceğini gösterir. Bu keşişim noktası bize kamu yararını<sup>35</sup> verir.<sup>36</sup> Bunu şema ile gösterirsek:



Yani egoizm ve iş birliği iki ayrı tercih sunar bize. Fakat sadece bencilce yapılan bir davranış o tercihte bulunanı da diğerlerini de optimum altında bir sonuçla baş başa bırakabilir. Bununla birlikte işbirliği yaparsak hem bizim hem başkaları için en fazla faydayı elde ederiz. Böylece sorun rasyonel egoistlerin nasıl işbirliği yapacaklarında düğümleniyor.<sup>37</sup>

---

çarpıtılacaktır. İşte böyle bir koşulda tutukluların ilk olarak bireysel çıkarı önemseyecekleri ve en az cezayı almak için suçlarını itiraf edecekleri öngörülmektedir. Halbuki böylelikle hiç de az olmayan bir cezaya çarpıtılacaklardır. Fakat hem kendini hem ötekini düşünmeyi becerdiklerinde ve dolayısıyla suçlarını itiraf etmediklerinde her ikisi de kazançlı çıkacaklardır.

<sup>33</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 101.

<sup>34</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 100.

<sup>35</sup> Kamu yararı ile kamu çıkarı kimi zaman yakın anlamlı olarak kimi zaman da eş anlamlı olarak kullanılabiliyor. Bkz. Hañçerlioğlu, **Toplumbilim Sözlüğü...**, s. 85. Burada ayrıntılı bir tahlil gereği metodolojik bir ayrıma gidildi.

<sup>36</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 104.

<sup>37</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 105.

Lewin'e göre tutuklu ikilemi ile 16.-17. yüzyıl sosyal sözleşme teorileri arasında bağlantı kurulabilir. Her ikisi de rasyonel bireylerin kararlarını açıklığa kavuşturmak için ideal modellerdir. Buna göre doğa durumunda kalmak tutuklu ikilemindeki gibi bencilce davranmayı ve dolayısıyla kötü bir sonuçla karşılaşmayı ifade eder, sosyal sözleşme ise ikinci en iyinin seçilip gerçekte en iyiye ulaşılmasını ifade ediyor. Böylece kamu çıkarı niyetlenilmiyor ama öz-çıkarcı bizi ister istemez kamu çıkarına götürüyor.

Öz çıkarın genellikle ekonomik alanda yeterli bir açıklayıcı kavram olduğunu düşünebiliriz, ama bakışımızı ekonomiden politikaya çevirdiğimizde tek başına yeterli olmayabiliyor, bu durumda farklı kavramların devreye girmesi gerekiyor.<sup>38</sup> Çünkü vatandaş olarak bireyin görevi tüketicinin ki ile aynı değildir. Toplum üyelerinin davranışları bir bütün olarak toplum için en iyi olanın yargısını ima eder. Eğer herkes sadece kendi bireysel çıkarını düşünürse, kamu yararı ihmal edilmiş olur.<sup>39</sup>

Konumuzla ilgili diğer bir kavram olan devlet çıkarı ile ilgili tanımı “devlet çıkarı” ile “devlet çıkarları” arasında bir ayrıma giderek Meinecke yapıyor: “Nasyonel egoizm, güç dürtüsü (*impulse to power*), kendini koruma ve bunların toplamı olan devlet çıkarı zaman üstü ve geneldir, oysa her bir devletin kendi yapısına ve diğer devletler arasındaki durumuna bağlı olan somut devlet çıkarları değişebilir, tek ve tikteldir”<sup>40</sup>. Devlet çıkarını belirleyen şey ise büyük oranda hikmet-i hükümettir.<sup>41</sup>

Çıkar fikrinin modern olduğunu söylemiştik. Bu fikir özellikle amaç düzleminde Hristiyan kurtuluş düşüncesinin yerini almıştır. Bunun da gerek teknik gerekse zihniyet değişimiyle ilgisi yüksektir. Zira modern çağın önemli bir özelliği de

---

<sup>38</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 107.

<sup>39</sup> Lewin, **Self-interest and...**, s. 108.

<sup>40</sup> Friedrich Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine of Raison D'etat and its Place in Modern History**, New York: Yale Uni. Press, 1965, ss. 7.

<sup>41</sup> Hikmet-i hükümet özellikle Machiavelli söz konusu olunca önemli zira Meinecke, Machiavelli'nin bütün politik düşüncesini Hikmet-i Hükümet hakkında kesintisiz bir düşünce süreci olarak yorumluyor. Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 29.

güç dürtüsünün (*power impulse*) daha önce sahip olmadığı bir uzanıma sahip olmasıdır. Bu sebeple modern felsefe yüksek oranda bir güç felsefesi olagelmıştır.<sup>42</sup> Bu aynı zamanda Meinecke'nin “güç dürtüsü” (*impulse to power*) dediği durum, Nietzsche'nin<sup>43</sup> “güç istenci” (*will to power*) dediği durumla koştur gider.

Hirschman'a göre çıkarlar, insanların ve grupların çıkarları anlamında dilin ve düşüncelerin evrimi ile ekonomik avantajın merkezi konuma geldiği bir manaya kavuştu, bu normal dilde olduğu gibi sosyal bilim terminolojisine de yansdı: Sınıf çıkarları gibi. Fakat ekonomik anlamın merkezi oluşu daha ziyade geç döneme rastlar. On altıncı yüzyıl Avrupa'sında ilgiler ve amaçlar anlamındaki “çıkâr” ifadesi kişi refahının maddi yönüyle sınırlı değildi, insan amaçlarının bütününe kapsardı.<sup>44</sup> Aslında çıkâr kavramı bireylerden ve onların maddi refahından uzak bir bağlamda doğdu.<sup>45</sup> Bu doğuş insan davranışlarının realist tahliliyle, bunun da amaç edindiği şey olarak devlet idaresinin niteliğinin geliştirilmesinde yani Machiavelli'nin düşüncesinde başladı.<sup>46</sup>

Machiavelli kendi düşüncesinin sonuçlarına isim vermedi, sadece devlet yöneticileri için karakteristik davranışların reçetesini yazdı. Daha sonra onun çalışmaları başlangıçta eş anlamlı olan iki terime ilham oldu: çıkâr ve hikmeti hükümet.<sup>47</sup>

On yedinci yüzyılın sonuna doğru politik istikrar sağlanıp, dini hoşgörü meselesi de bir ölçüde halledilince çıkâr kavramı artan oranda bireylerin amaçları bağlamına oturdu.<sup>48</sup> Gunn'ın deyişiyle “çıkâr konsey odalarından pazara hızlı bir

---

<sup>42</sup> Bertrand Russell, **History of Western Philosophy**, London: Routledge and Kegan Paul, 1996, ss. 482.

<sup>43</sup> Burada Nietzsche anlatılmayacaktır. Bununla birlikte bu tezin asıl konusunu teşkil eden Machiavelli ile Hobbes bağlamında Nietzsche önemsiz de değildir. Bu bağlamda aslında Machiavelli düşüncesini anlatmakla birlikte bunu Nietzsche ile karşılaştırarak yapan bir okuma için bkz. John Neville Figgis, **Political Thought from Gerson to Grotius**, Ontario: Batoche Books, 1999, 59-73.

<sup>44</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 32.

<sup>45</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 33.

<sup>46</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 33.

<sup>47</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 33.

<sup>48</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 37.

yolculuk yap[tı]”. Bu düşünsel düzlem çıkar tutkusu ile mal mülk edinme arzusunu eş anlamlı gören Hume’a yansımıştır.<sup>49</sup> Çıkar kavramı ekonomik bağlama böyle oturunca kamu yararı (*public interest*) ifadesi de daha ziyade bolluğu (*plenty*) anlatan bir kavram olmuştur.<sup>50</sup> Machiavelli’den bu yana geliştirilen çıkar fikri başlarda politik daha sonra on yedinci yüzyılın başında ahlâki bağlamda ve ardından insan doğası ile ilişkili olarak yaygın bir kullanım alanı buldu.<sup>51</sup> Bu durum çıkar fikrinin kişisel düzeyde anlamlandırılmasını kolaylaştırdı.

Hirschman çıkar fikrinin bir kez çıktıktan sonra bir paradigma haline geldiğini ve bu sürecin devamında birden insan eylemlerinin çoğunun öz çıkar ile açıklandığını belirtir. Ona göre la Rochefoucauld ve Hobbes bütün tutku ve erdemleri aynı kavram “öz çıkar” içinde eritmişlerdi.<sup>52</sup>

Çıkarlar üzerine düşünmek suretiyle bazı yargılara varılabilir. Örneğin bir düşüncenin bireyci mi yoksa devletçi mi olduğu o düşüncenin çıkarlara olan bakış açısından çıkarsanabilir. Academie Française sözlüğüne göre bireycilik “genel çıkarın bireysel çıkarların altında kalması” olarak tanımlanır.<sup>53</sup> Devletçilik ya da Hikmet-i hükümet düşüncesi de en basit düzeyde devlet çıkarının birey çıkarından üstün tutulmasını ifade eder.<sup>54</sup>

Çıkarlar üzerine yapılacak bir tartışma hangi bilimin alanına girer? Bu da bizim için önemli bir sorun olsa gerekir. Örneğin bir görüşe göre çıkar apolitiktir.<sup>55</sup> Başka bir görüşe göre çıkar “bir tarafın çeşitli seçenekler arasında seçtiği politika ya da programa ilişkindir”<sup>56</sup>. Tabii ki burada ikinci görüş esas alınacaktır, aksi taktirde bu çalışmanın

---

<sup>49</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...** , s. 37.

<sup>50</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...** , s. 37.

<sup>51</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...** , s. 38.

<sup>52</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...** , s. 42.

<sup>53</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 15.

<sup>54</sup> Yves Charles Zarka, “Devlet Çıkarı”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul: İletişim Yay., 2003, ss. 428.

<sup>55</sup> Harvey C. Mansfield Jr, “Tutkular ve Çıkarlar”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss. 918.

<sup>56</sup> Connolly, “Çıkarlar”, s. 144.

yapılmaması gerekirdi. Bununla birlikte çıkarların sadece siyaset bilimini ilgilendirdiğini düşünmek de yanıltıcıdır. Zira çıkarla kastettiğimiz özellikle maddi çıkar ise ekonomi ile doğrudan ilintilidir.

Çıkar bu iki bilimin dışında ahlâkın da alanına girer. Zira ahlâk neyin iyi neyin kötü olduğunu tanımlar, öz-çıkar<sup>57</sup> da aynı şekilde birey için neyin iyi neyin kötü olduğunu tanımlar. Ancak ahlâk bir toplumun bütünü için geçerli ve mutlak iken öz-çıkar durumu sadece söz konusu bireyin pozisyonuna göre değerlendirdiğinden göreceli ve de tikelidir. Bu yüzden bir tikel-tümel ikileminde ele alınabilecek bu problem Gauthier'e göre Platon'un böyle bir problemi ortaya konuluşundan beri tartışılmaktadır.<sup>58</sup>

Çıkar, bu alanların dışında bir de hukuku ilgilendirmektedir. Yukarıda çıkarların haklar ve özgürlüklerle ele alındığını belirtmiştik. Zaten hakka yönelik yapılan tanımlardan bir tanesi de hakkın yasal hale gelmiş çıkar olduğunu belirtir.<sup>59</sup> Yine yukarıda belirtildiği üzere çıkarlar sorumluluklarla birlikte ele alınır. Dolayısıyla gerek haklar ve özgürlükler gerekse sorumluluklar hukuk tarafından incelendiğinden bunlarla ilişkili olan çıkarlar da ister istemez hukukun kapsamına girer.

Bu çalışmada konu bütün bu disiplinlere göre ele alınmayacaktır. Yapılmak istenen konuyu siyaset felsefesi odağında tartışmaktır. Bu yüzden konu bireysel düzeyde incelendiğinde bile konunun total ile ilişkisi kurulmaya çalışılacaktır, zira Carl Schmitt'in dediği gibi “siyasal olan total olandır”.<sup>60</sup> Bunun dışında diğer alanlara ister istemez girilirse bunda tez yazarının herhangi bir suçu olamaz. Zira hem konu yukarıda belirtildiği üzere farklı disiplinlerle ilgili olduğundan hem de ele alınacak düşüncüler düşüncelerini ortaya koyarlarken multi-disipliner düşündüklerinden (örneğin prens hem bir ahlâk hem bir siyaset felsefesi, Leviathan ise hem doğa

---

<sup>57</sup> Self-interest, bu tezde öz-çıkar ve birey çıkarı eş anlamlı kullanılmıştır

<sup>58</sup> Gauthier, **Morality and Rational...**, s. 1.

<sup>59</sup> David Miller, “Haklar”, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, der: David Miller, çev: Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık 1994, ss. 315.

<sup>60</sup> Schmitt, **Siyasi İlahiyat...**, s.10.

felsefesi, hem hukuk hem de siyaset felsefesi metni olarak ele alınabilir) bu disiplinler arasındaki çizgiler oldukça silik kalmıştır.

## 2. ORTA ÇAĞ SIYASAL DÜŞÜNCESİ VE ÇIKARLAR

Bu tez asıl olarak Machiavelli ve Hobbes üzerine odaklaşmakla birlikte bu kısımda biraz daha önceye gidilecek ve konu Orta Çağ siyasal düşüncesi açısından incelenecektir. Burada amaç Orta Çağ siyasal düşüncesini tüm boyutlarıyla anlatmak değil, Machiavelli ve Hobbes'un düşüncesinde yeni olan şeyleri görebilmek için eski ile bir mukayese imkanı oluşturmaktır.

Orta Çağ diye bahsettiğimiz dönem tarihsel olarak Batı Roma imparatorluğu'nun çöküşünden İstanbul'un fethine (batılı kaynaklara göre İstanbul'un düşüşüne) kadar olan dönemi kapsar. Düşünsel olarak ise tek tanrılı bir din olan Hristiyanlığın Avrupa'da yayılıp güçlenmesi, gerek kuramsal düzlemde (özellikle St. Augustine ile birlikte) gerekse de kurumsal düzlemde (kilisenin yerleşmesiyle birlikte) Avrupa tarihine damgasını vurduğu dönem ifade eder. Bu dönem düşünsel düzlemde Rönesans ile bitmiştir diyebiliriz.

Kabaca St. Augustine ile Rönesans arasındaki bu dönem, ekonomik düzeyde tarım ekonomisi, siyasal düzeyde "feodalite" ve "merkezi iktidar"ın yokluğu veya yerelliğin öne çıkması, kültür düzeyinde ise Hristiyanlığın kurumsallaşması olarak ifade edilebilir.<sup>61</sup> Bu üç düzeyin etkileşimi ise, genel olarak, şöyle değerlendirilmiştir: Orta Çağ'da kendi kendine yeterli bir kapalı tarım ekonomisi egemendir; siyasal iktidar, Kilise'nin tekelinde bulunan "skolastik" anlayış doğrultusunda, "teokratik" bir biçimde örgütlenmiştir; insanların dünyaya bakış biçimleri, değer yargıları ve tutumları da Hristiyanlık tarafından belirlenmiştir.<sup>62</sup>

Hristiyanlığın bu çağdaki güçlü etkisi nedeniyle, siyasal düşünce de Hristiyanlık bağlamındaki teoloji tartışmalarının yönlendirici izlerini taşımaktadır. Bunun dışında Roma'nın hukuki ve siyasal kurumları da bu düşünce içinde önemli bir yer edinirler.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Orta Çağla birlikte zikredilen siyasal-ekonomik-toplumsal sistem ise en genel biçimiyle feodalite diye anılır ve Poggi'ye göre Feodalite Karolenj İmparatorluğu ile başlar, 12. yüzyılla 14. yüzyıl başları arasında *Standestaat* sistemine geçilir, mutlak yönetimlere geçiş ise 16. ve 17. yüzyıllarda söz konusudur. Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, çev: Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2002, ss. 32.

<sup>62</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent KÖKER, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, ss. 92-93.

<sup>63</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 94.

Bununla birlikte gerek modern anlamıyla devlet<sup>64</sup>, gerekse devletin merkez teşkil ettiği bir siyasal düşünce Orta Çağda görülmemektedir. Buna karşılık, Orta Çağ siyasal düşüncesinin ahlâk, din ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmadığı ve dolayısıyla, Hristiyanlık dininin evrensel bir Hristiyan toplumunu amaçlayan ideallerine uygun olarak, Eski Yunan'ın Polis içinde gerçekleştirilebileceğini kabul ettiği “iyi yaşam”ın öğeleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Orta Çağ siyasal düşüncesi, kendi bağlamı içinde, siyaseti dinle temellendirilmiş bir felsefe tarafından belirlemeye çalışan “iyi yaşam” anlayışı üzerine inşa etmeye çabalarken, toplumsal, ekonomik, dinsel ya da tinsel ve siyasal sorun alanlarını birbirinden ayırmamış, toplumdaki en üstün emretme gücü veya toplumsal yaşamı düzenleyici kurallar koyan nihai güç olarak “siyasal iktidar”ı (ya da otoriteyi) dünyevi olanla kutsal (ruhani) olan arasındaki ilişkiler bağlamında çözümlemeye yönelmiştir.<sup>65</sup>

Orta Çağda merkezi otoriteler yoktur; aynı zamanda merkezi otoritelerin varlık imkanları da yoktur. Zira iletişim sağlam temellere oturmamış ve düzensizdir, para ekonomisi yerine doğal ekonomi kavramına daha yakın olan bir ekonomik ortam söz konusudur, merkezden idare edilen yönetim mekanizmasının finansmanını vergiler vasıtasıyla oluşan bir hazineden sağlayabilmenin imkansız olduğu; eşkıyaların kol gezdiği ve istilaların olağan olduğu bir dönemde, yönetim işinin askeri görevlere düzenlemesinin gerekliliği gibi nedenler bu imkansızlığı açıklarlar.<sup>66</sup>

Eğer bu siyasal düşünceye bir felsefi temel arayacaksak bunu, onun insan doğası üzerindeki yaklaşımına bakarak bulabiliriz. Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil’de konu ile ilgili şöyle bir ayet yer almaktadır: “Hepiniz beni dinleyin ve şunu belleyin; insanın dışında olup içine giren hiçbir şey onu kirletemez. İnsanı kirleten insanın içinden çıkmadır.”<sup>67</sup> Görüldüğü gibi vurgu insanı içine ya da kendisine, diğer bir deyişle insanın ruhunadır. Ayrıca insan kötülük arayacaksa fazla uzağa gitmemelidir, kötülük bizzat insanın kendisindedir. Bu düşünce anlaşılacağı üzere insanın doğası gereği kötü olduğu

---

<sup>64</sup> Poggi’ye göre modern devlet tamlamasındaki modern ifadesi tamamen gereksizdir, çünkü devlet kavramının geniş insan toplulukları üzerinde yönetimin yoğunlaşması, devamlılığı ve kurumsallaşması gibi en belirgin özellikleri ilk kez modern Batı’da ortaya çıkmıştır. Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 14.

<sup>65</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 95.

<sup>66</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 35.

<sup>67</sup> Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, **Markos**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, ss. 61.

varsayımı üzerine kurulmuştur. Bunu dinsel kavramlarla ifade etmek gerekirse insan “günahkar” bir doğaya sahiptir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki insan doğasına ilişkin kötücül yaklaşım daha Hristiyan düşüncesi oluşmadan önceki Stoacı felsefe geleneği ve Seneca’nın görüşlerinde kendini bulur.<sup>68</sup>

İnsan doğası günahkar olarak tanımlandığı içindir ki insanın bilgece, erdemli bir yaşam sürmesi için maddi zenginlikten, bedensel arzulardan uzaklaşması gerekir. Bu fikir bir tür kurtuluş ya da selamet doktrini vaaz eder, bu kurtuluş ise yoksullukta ve manevi alanda tanımlanmıştır.<sup>69</sup> Yine bu anlamıyla kurtuluş öte dünyacı bir göndermeye de sahiptir. Böylece gerek sorun gerekse de çözüm manevi-ruhsal alemde görülmekte, düşünce dünyasındaki tartışmalar da hep bu minvalde dönmektedir. Yine bu düşüncede beden ya da maddi düzlem hem olumsuzlanmakta hem de önemi küçümsenmektedir, yine İncil’de geçen şu sözlerde olduğu gibi: “Ne zavallı insanım! Ölüme götüren bu bedenden beni kim kurtaracak? Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla Tanrı’ya şükürler olsun! Sonuç olarak ben aklımla (sağduyumla) Tanrı’nın Yasası’na, ama benliğimle (bedenimle) günahın yarasına kulluk ediyorum”<sup>70</sup>. Hristiyanlık, insanın özünde “günahkar” olduğunu, “bu dünyadaki yaşamın bir ceza niteliği taşıdığını kabul etmektedir. Ancak, yine Hristiyanlık, insanda daha çok vicdan, ruh gibi terimlerle dile getirilen tanrısal bir boyut olduğunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla, günahkar bir varlık olarak insanın, doğasındaki bu tanrısal boyutun sesine uygun hareket ederek kurtuluş yolunu bulması mümkündür.”<sup>71</sup> Maddi zenginlik ya da maddi çıkarlar önemsiz ve hatta olumsuzdur, zira “devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Tanrı’nın egemenliğine girmesinden daha kolaydır.”<sup>72</sup> Daha önceki bölümde belirttiğimiz gibi modern çıkar anlayışı Orta Çağ’ın bu kurtuluş anlayışının yerine geçmiştir.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> George H. Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, çev: Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969, ss. 172.

<sup>69</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 103.

<sup>70</sup> Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, **Romalılara Mektup**, s. 220-221.

<sup>71</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 119.

<sup>72</sup> Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, **Matta**, s. 32.

<sup>73</sup> Mansfield, “Tutkular ve Çıkarlar”, s. 917.

Kurtuluş, bu düşüncede önemli bir yeri haizdir, kurtuluştan kastedilen ise genel bir ifadeyle, insanın ilk günahının cezasından kurtulmasıdır. Bu kurtuluş insanı özgür kılacaktır. Bunun yolu ise yukarıda belirttiğimiz gibi insanın içindeki tanrısal sese kulak verip, İsa'nın mesajına uymasındır.<sup>74</sup> Burada daha yüksek bir gerçeklik âleminde bahsediyoruz, din gibi yüksek bir gerçeklik âleminin önem kazanması ise insanların manevi avuntuya duydukları gereksinimle açıklanabilir, böylece din, devlet yaşamının yanında hatta ondan bile üstün bir önem kazanmıştır.<sup>75</sup>

Bu düşünceye göre insanlar ya da inananlar eşittirler, fakat bu ilke özellikle kilisenin kurumsallaşması ile bozulmaya başlamıştır. Eşitliğin bozulmasıyla ortaya çıkan hiyerarşi özellikle kilise örgütlenmesinde görülür ve buna göre Roma kilisesi-papalık en yüksek otoritedir. Bunun temelinde Roma kilisesinin kurucusu kabul edilen Petrus'un İsa'nın en sevdiği havarisi olduğu düşüncesi vardır. Böylece Roma Kilisesi'nin diğerlerine göre üstte bir yere sahip olduğu, Roma piskoposunun da “papa” olarak Hristiyanların babası olduğunun kanıtlandığı kabul edilmiştir.<sup>76</sup>

Hristiyanlıktan kaynaklanan düşüncenin siyasal iktidar karşısındaki tavrı, yukarıda özetlenen insan doğası anlayışıyla paralellik arz eder. Bununla birlikte bütünmüş gibi görünen Orta Çağ düşüncesinin meseleye yaklaşımı dönem dönem ya da düşünürüne göre farklılıklar gösterebilir. Yine de bu düşünceler kuşatıcı bir dinsellikle çevrili olmak özellikleriyle bir noktada buluşurlar. Bu noktada Hristiyan öğretisinin belirleyici niteliği de kamu ve siyaset erdemlerinin ikinci plana düşmesi ve merhamet, rikkat, hamiyet, iyi niyetlilik, hoşgörü ve sevgi gibi ahlâki unsurların ön plana çıkmasıdır.<sup>77</sup>

Hristiyanlığın siyasal düşüncesi öncelikle itaati vurgular. Zira Hristiyanlığın kurucularından Paulus şöyle der: “Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun; çünkü Allah tarafından olmayan hükümet yoktur; ve olanlar Allah tarafından tanzim olunmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenine karşı direnmiş olur... yönetici

---

<sup>74</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 121.

<sup>75</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 171.

<sup>76</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 113.

<sup>77</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 172.

kılıcını boş yere taşımaz. Kötülük yapana gerekli cezayı vermek için Tanrı'ya hizmet eder.”<sup>78</sup> Kısaca Aziz Paulus yöneticinin iktidarının insan günahkarlığının gerekli bir sonucu olduğuna inanıyordu; yöneticinin görevi kötülüğe engel olmak ve iyiliği desteklemektir. Eğer yöneticinin kendisi kötü ise böyle bir durum da Tanrı'nın o halka vermiş olduğu haklı bir cezadır.<sup>79</sup>

Paulus'un sözleri Orta Çağ siyaset düşüncesinin üç temel yönünü oluşturur, yani iktidarın tanrıdan kaynaklandığı, iktidara itaatin dinsel bir yükümlülük olduğu, dünyevi otorite ile ruhani otorite arasındaki ilişki. Bu düşüncelerin tartışılması ve güncelliği Hobbes'a kadar canlılığını koruyacaktır. Bununla birlikte Hobbes aynı ayetlere dayanarak (daha doğru bir ifade ile aynı ayetlere göndermede bulunarak) Orta Çağ düşüncesinden farklı bir düşünceyi kuramsallaştırmayı başarmıştır.

Hristiyanlık, dünyevi işlerle ruhani işleri birbirinden ayırarak inceler. Zira Hristiyan kilisesi devletten bağımsız olarak insanların manevi sorunlarını yönetmeye yetkili bir kurum olarak ortaya çıkmıştır, bu olay Sabine göre gerek Siyaset, gerekse siyasa felsefesi açısından batı Avrupa tarihinin en devrimci hareketi olarak kabul edilebilir.<sup>80</sup> Kilise-Devlet ayrımı Hristiyanlığın başından beri süregelen bir durumdur, bunun en basit göstergesi İsa'nın çok meşhur sözü olan “sezarın hakkını sezara, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin”<sup>81</sup> dediği ayettir. Yalnız bu ayrım Hristiyanlığın başlangıcında esaslı bir manaya sahipken, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı resmi dini olarak kabul etmesiyle mutlaklığını kaybetmiştir. Bu olay Kilise'nin İmparatorluk içindeki dünyevi gücünü artırmış ve giderek Kilise'nin kendisi devlet haline gelme yoluna girmiştir.<sup>82</sup> Ayrıca bundan sonra siyasi iktidarın meşruluk kaynağı olarak Hristiyanlık kendini sağlama almıştır.

Bu çağın en önemli iki filozofundan birisi St. Augustine'dir (diğeri St. Thomas). Augustine, Aquinolu Thomas'a kadar Katolik Kilisesi'nin resmi dogmasını oluşturduğu için önemlidir. Siyasal bağlamda ise dünyevi iktidarın düzeni sağlamada güçsüz olduğu yeri,

---

<sup>78</sup> Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, **Romalılara Mektup**, 227-228

<sup>79</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 177.

<sup>80</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 175.

<sup>81</sup> Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar **Matta**, s. 36.

<sup>82</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 131.

Kilise'nin evrensel, kutsal ideolojisi ve pratiklerinin doldurmaya çalıştığı bir zamanda, Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki mutlak üstünlüğünü tescil eden sistemli bir felsefe geliştirmesi bakımından önemlidir.<sup>83</sup> Bu felsefe kendinden önce ileri sürülen fikirleri sistemleştirmiştir. Yine Augustine'e göre insan doğası kötüdür, bu yüzden Tanrı'nın lütfu olmadıkça kendini kurtaracak hiçbir şey yapamaz. Ayrıca toplumsal (dünyevi) yaşamda geçerli ahlâk ölçüleri, sadece akılla belirlenmez. Bu ölçüler, insanlara, Tanrı vahyinin ürünü olarak verilmişlerdir. Gerek Hristiyan ahlâkı gerekse Hristiyan hakikatinin önemi bunların Tanrısal oluşlarıdır.<sup>84</sup>

St. Augustine'nin Tanrı Devleti- Yeryüzü Devleti ayrımı üzerine fazla durmaya gerek yok. Bununla birlikte her iki devletin de iki farklı sevgi –yani yersel olanı, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı ise benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi- tarafından kurulduğunu söylemekte fayda var.<sup>85</sup> Bu ikili devlet anlayışı insan doğasının iki cepheliliğinden kaynaklanır: İnsanda hem ruh hem beden vardır, bundan dolayı hem yeryüzü devletinin hem de Tanrı devletinin vatandaşdır. İnsan hayatının temel gerçeği insani ilgilerin bölünmüşlüğüdür, beden etrafında merkezleşen dünyasal çıkarlar ve yalnız ruha hitabeden öbür-dünyacı ilgiler vardır.<sup>86</sup> Tabii ki aslolan ruh, öbür dünyaya ilişkin çıkarlar ve Tanrı devleti'dir. Hatta Augustine'e göre güç arzusu, cinsel arzular ve para-mülk gibi bu dünyacı ve bedensel zevkler düşmüş insanın üç temel günahıdır.<sup>87</sup> Bu görüş bize henüz “ben”in, beden, bu dünyanın olumlu olarak kullanılmadığını göstermek açısından önemlidir. Böyle olunca bu düşüncede modern anlamıyla bir “çıkar” anlayışını bulmak imkansızdır.

Augustine'e göre hakkaniyet ya da adalet Tanrısal kaynaklı olduğu için hakiki adalet de ancak bir devlette mükemmel olarak gerçekleştirilebilir, bu da Tanrı devletidir. Bu yüzden de “hakiki devlet” Tanrı devletidir.<sup>88</sup> Hakiki yasa ise Tanrısal yasadır ve Tanrı

---

<sup>83</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 143.

<sup>84</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 146.

<sup>85</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 149.

<sup>86</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 185.

<sup>87</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 9.

<sup>88</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 153.

iradesinden kaynaklanır. Pozitif yasanın adil olması, tanrısal yasaya uygun olmasına bağlıdır.<sup>89</sup> Bu yüzden Hristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra hiçbir devlet Hristiyan devleti olmadığı sürece adil sayılamazdı, kilise ile olan ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülen bir hükümet de adil olamazdı.<sup>90</sup>

Orta Çağ siyasal düşüncesinin önemli isimlerinden olan Papa I. Gelasius ise Kilise'nin devlet karşısındaki özerkliğini temellendiren düşünceleri yeniden formüle eder.<sup>91</sup> Fakat Kilise-Devlet ilişkileri bir zaman sonra Kilisenin özerkliğinden Kilise'nin üstünlüğüne evrilecektir. Bunda özellikle Batı dünyasında merkezi ve güçlü bir iktidarın (Batı Roma'nın) çöküşüyle ortaya çıkan boşluğun payı vardır. Kiliseyi üstün kabul eden düşünceye göre iktidarın ilkesi olarak *auctoritas*, dolayısıyla sahibi Kilise, iktidarın kullanılması, yani *potestas*, dolayısıyla *potestas* sahibi dünyevi iktidar, karşısında daha üstün bir konumda olmaktadır. Kilise doktrininin böylesi kuvvetlenmesinde en büyük etki merkezi ve güçlü bir iktidarın yokluğuna aittir. Orta Çağ gerçekten de merkezi iktidarın yokluğu (ya da güçsüzlüğü) ile özetlenebilecek feodalite dönemidir. Bu dönemde artık bir Pax Romana (Roma Barışı) yoktur, bunun yerine Cermen kabilelerinin dağınık kabile iktidarlara göze çarpar. Orta Çağın feodal özelliğinin sonucu olarak bölgesel hükümdarlar kişisellikten uzak, resmi rollere dayalı bir yönetim sistemini sürdürmeyi olanaksız buluyor ve güvendikleri savaşçılara dayanmayı seçiyorlardı.<sup>92</sup> Diğer bir deyişle patriarkal-kabilevi ilişkiler bu çağda yoğun olarak görülmekteydi. Modern devlette ise devlet çatısı altında bir kamusalılık söz konusudur ve siyasi iktidar kişisellikten arındırılmıştır. Feodal siyasal iktidar “bir kişiler birliği” iken gelişmiş modern devlet “kurumsal ve topraksaldır (*territoryal*)”<sup>93</sup>. Roma hukuku hala vardır, ama onun yanında yazılı olmayan ve kabile

---

<sup>89</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 156.

<sup>90</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 188.

<sup>91</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 156.

<sup>92</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 40.

<sup>93</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 65.

geleneklerini içeren Cermen hukuku da vardır.<sup>94</sup> Kral geleneklere ya da haleflerinin ülkenin kanunları olarak ilan ettikleri düzene bağlıdır.<sup>95</sup>

Feodal dönemde her ne kadar merkezi iktidar görünmüyorsa da bunu tesis etmeye yönelik çabalar da yok değildir. Charlemagne döneminde Kutsal-Roma-Germen İmparatorluğu bu konuda önemli çabalardan biridir. 800 yılının Noel günü Papa Leo'nun Frank kralı Charlemagne'ı Roma İmparatoru olarak ilan etmesi gerek siyasal iktidar açısından gerekse siyasal iktidar- kilise ilişkileri açısından önemli bir yeri haizdir. Bu olay Roma evrenselciliği ile Hristiyan evrenselciliğinin birleşmesi olarak da yorumlanabilir.<sup>96</sup> Fakat tasavvur düzeyindeki bu evrenselcilik aynı zamanda güçlü bir yerellikle örüntülüdür. Zira Kutsal Roma Cermen imparatorluğu yaklaşık 250 kontluk bölgesine bölünmüştür.<sup>97</sup> Bu yerellik ve bölünmüşlük Orta Çağın genel bir karakteristiği olmakla birlikte merkezi iktidar oluşumuna yönelik çabaları ya da Roma gibi evrensel bir imparatorluk kurma çabalarını engelleyecektir. Kilise babalarından Orta Çağa geçen evrensel bir Hristiyan toplum düşüncesinde<sup>98</sup> evrenseli tanımlayan imparatorluğun sınırları değil, bu evrenselliği kurgusal bir şekilde oluşturan Hristiyan katolik kilisesinin -ki katolik kelime anlamı olarak evrensel demektir- sınırları ya da Hristiyan cemaatinin (ümmetinin) sınırlarıdır.

Orta Çağ yoğun olarak hiyerarşik toplumsal-siyasal yapıya sahipti. Bu hiyerarşi lord ile vasal arasındaki ilişkide görüldüğü gibi asıl olarak vasal ile serfler arasındaki ilişkide görülmektedir. Buna göre serfleri koruyan ve çalıştıran şövalye bu görevi bir lordun vasalı olarak yerine getirir, bağlı olduğu lord ise belki de daha üst bir lordun vasallığını üstlenmiş durumdadır.<sup>99</sup> Fakat aralarında hiyerarşi de olsa lord da vasal da aynı kategoriye yani soylular kategorisine mensupturlar. Kral da bu kategori de olup ancak bir “eşitler arasında birinci (*primus inter pares*)” olarak belirir. Orta Çağda üç toplumsal tabaka vardır: Dua

---

<sup>94</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 159.

<sup>95</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 204.

<sup>96</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 177.

<sup>97</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 178.

<sup>98</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 192.

<sup>99</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 40.

edenler (*oratores*), çalışanlar (*laborates*) ve savaşanlar (*bellatores*).<sup>100</sup> Bu tabakalar birbirlerine göre hiyerarşi içinde oldukları gibi –savaşanların çalışanlara üstünlüğü - tabaka içi hiyerarşi de söz konusudur –bir piskoposun bir papaza üstünlüğü. Çağın düşüncesinin en önemli katkısı da her bakımdan hiyerarşik bu yapının meşruluğunun sağlanmasıdır. Bu yüzden bu üç kategori Hristiyanlığın üçlemesi (teslis) ile ilişkilendirilmiş ve üçleme nasıl bir Tanrı’dan gelen mutlak bir hakikat olarak değerlendiriliyorsa yeryüzünde görülen bu üçlü yapıda aynı şekilde mutlak bir hakikat olarak değerlendirilmiştir.<sup>101</sup>

Orta Çağda siyasi iktidarın başının belirlenmesi ise modern insanın pek de anlam veremeyeceği ölçüde karışıktı. Zira kral Orta Çağdaki hâkim düşünceye göre hem seçilmekte hem iktidarı miras yoluyla ele geçirmekte hem de “tanrının inayeti” ile o konuma gelmektedir.<sup>102</sup> İşin ilginç tarafı bunların hepsinin aynı anda gerçekleştiğinin düşünülmesidir.

Her ne kadar siyasal iktidar soylularda ruhani iktidar ruhbanlarda toplanmışsa Orta Çağ için bu ayrım çok da net değildir. Öncelikle ruhbanlar da feodal kategorilerin içine girmişler ve de lord ya da vasal olagelmüşlerdir. Bu anlamda kilise tıpkı diğer soylular gibi arazilere sahiptir.<sup>103</sup> Ayrıca siyasal iktidarın meşruluğunu sağlayan kilise olunca çeşitli meseleler üzerinden iki iktidar arasındaki sınır çizgisi sürekli bir sorun haline gelmiştir. En başta siyasal iktidara itaat öngörülürken daha sonra Hristiyanlık ödevini yapmakta başarısız kalan kralın yönetme hakkının Papa tarafından yadsınabileceğine dair görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır.<sup>104</sup>

Ruhani iktidarla dünyevi iktidar arasındaki ilişkinin bir çatışma haline gelmesi IV. Henri ve Papa VII. Gregorius arasında patlak veren olayda görülür. Bu çatışmada IV. Henri, Papa VII. Gregorius’un Aziz Petrus’un tahtından çekilmesini istemiş, buna karşılık Papa da imparatoru aforoz ederek tahtından indirmişti. Sonunda IV. Henri Papa’dan af

---

<sup>100</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 189.

<sup>101</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 190.

<sup>102</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 207.

<sup>103</sup> Leo Huberman, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, çev: Murat Belge, İstanbul: İletişim Yay. 1995, s. 23.

<sup>104</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 194.

dilemek zorunda kalmıştı.<sup>105</sup> Bu olay Papa'nın hiç de yadırganmayacak siyasal gücü olduğunu göstermesi açısından önemlidir ve belki de Papalık iktidarının zirvede olduğu bir duruma işaret eder. Yine bu olayda dinsel bir eylem olan aforoz dünyevi iktidarı da derinden etkilemiştir. Orta Çağda imparator güçlü değildi, zira yukarıdaki tartışmada Papa'dan af dilemek zorunda kalması güçsüzlüğünü ispatlar, aynı zamanda bölgesel hükümdarlara denk düşen krallar da güçlü değildi. Sabine'nin deyişiyle “kralın gücü kuramda zayıf, eylemde ise iki misli zayıftı”.<sup>106</sup>

Saint Agustinus tarafından geliştirilen iki kılıç kuramına göreyse Kilise hem dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama hem de ruhsal alanı yönetme güçlerini kendi elinde bulundurmakta idi. Fakat dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı kralların eline vermişti. Bu yüzden Krallar bu kılıcı (dünyevi iktidarı) Kilise'nin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorundaydılar.<sup>107</sup>

Kilise'nin bu denli güçlü olması feodal yönetimin parçalı karakterinden kaynaklanıyordu. Fakat 12. yüzyıldan itibaren kentler ve bunla paralel olarak kentsel yönetimler (*standestaat*) çıkmaya başla ve kentsel yönetimler özerkliklerini feodal sisteme rağmen kazanmaya başladılar. Kentlerin bu özerklikleri onları sadece ticaretin yapıldığı ve yoğun bir nüfusun barındığı bir yer olmaktan öte siyasal açıdan da önemli kılıyordu.<sup>108</sup> Kentler, feodal sistemin tarıma dayalı yapısından ziyade ticarete dayanıyorlardı, fakat kentlerin feodal sistemden asıl farkları “kent sakinlerinin ortak çıkarı”ndan bahsedilmesidir. Yukarıda değindiğimiz feodalitede ise söz konusu olan feodal beyin kişisel çıkarlarıdır. Kentlerin ortaya çıkmasıyla kentlilik bilincinden, ortak çıkardan ve kent düzeyinde bir kamusal alandan söz edilmeye başlandı.<sup>109</sup>

Bu çağın önemli filozoflarından Salisbury'li John dinsel uygulamayı yönetenlerin gövdenin ruhu olarak görülmesi ve onlara saygı gösterilmesi gerektiğini ifade eder. Zira Tanrının kutsallığının hizmetinde olanlar aynı zamanda O'nun temsilcisidirler. Ruh,

---

<sup>105</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 196.

<sup>106</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 214

<sup>107</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 202.

<sup>108</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 54.

<sup>109</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 55.

gövdenin prensi ve onun bütünü üzerinde egemenliğe sahip olduğuna göre dinin yüksek memurları da bütün gövde üzerinde başkanlık yaparlar.<sup>110</sup> Bu düşünce diğer Orta Çağ düşüncelerinin klasik görüşlerini benimser, yani aslolan ruh ve maneviyattır. Ruhani iktidar Kilise’de olduğuna göre Kilise’nin sözü dinlenmelidir. John’un düşüncesi aynı zamanda ruh ve beden diyalektiği içinde organizmacı bir toplum görüşünü de ortaya koyar. Bu noktaya kadar John klasik kilise teorisini farklı kalıplar içinde tekrarlamaktadır. Yalnız John’un görüşlerindeki yenilik onun devlete yüklediği yeni anlam ve işlevdedir. John özellikle devletten söz ederken “ortak refah, ortak saadet, ortak sağlık” diye çevirebileceğimiz “*commonwealth*” sözcüğünü, daha doğrusu hem kamunun ortak iyiliğini hem de “kamunun ortak iyiliğine yönelik bir örgütlenme olarak devlet”i ifade eden “*respublica*” terimini kullanması, devleti toplumun ortak iyiliğini gerçekleştiren bir örgütlenme olarak anlaması, John’un siyasal görüşlerinin yeniliğine işaret eder.<sup>111</sup> Bu yeniliğin somut temeli az önce bahsettiğimiz kentlerin ortaya çıkışıdır. Ayrıca kentte yaşayanlar kendilerinden başka hiç kimseyi yönetmek hakkını istemiyorlardı. Kendi kendilerini yönetmek istemeleri bile feodal beyler gibi liderlik etmek ve savaşmak için değil mala ve üretime yönelik bir yaşam biçiminin korunması ve zenginleştirilmesi için gerekli görüldüğündendi.<sup>112</sup> Kentin bu özellikleri kent ölçeğinde kurulan kamusalılığın göstergeleridir. Bundan başka kentte yaşayanlar feodal yükümlülüklerden kurtuluyordu, zira kentte bir yıl bir günden (367 gün) fazla ikamet edenler yasal olarak özgür sayılırlardı, bu ünlü bir Alman atasözüne “Kentin havası insanı özgürleştirir” (*Stadluft macht frei*) olarak yansımıştır.<sup>113</sup> Böylece modern bireyin alt yapı olanakları kentte kurulmaya başlanmıştır.

Orta Çağın diğer önemli filozofu Aquino’lu Thomas ise akıl ve vahyi birbirlerini destekler nitelikte ele almakla ve de Aristotelesçilikle Hristiyan düşüncesini sentezlemekle meşhurdur. Eserlerini Aristoteles’i okuduktan sonra ortaya koyan Thomas -ki kendisinden önceki Orta Çağ filozofları Politika’nın çevirisi olmadığı için bu imkandan mahrumdular- yoğun olarak onun etkisinde kalmıştır. Thomas, Aristoteles gibi, toplumu insanın doğal var

---

<sup>110</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 213.

<sup>111</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 216.

<sup>112</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 57.

<sup>113</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 57.

oluşunun bir sonucu olarak görmekte, toplumsal var oluşun kalıcı olmasını ise “ortak yarar”ı gözeten bir yöneticinin varlığına bağlamaktadır.<sup>114</sup> Buradaki ortak yarar fikri Salisbury’li John’u anımsatır, buna göre “kişisel çıkar”dan farklı bir ortak yarar söz konusudur. Canlı bir organizma gibi görülen devlet ise kendi üyelerinin tek tek kişisel çıkarlarından bağımsız bir “ortak çıkar”a sahip olmakta aynı zamanda “bağımsız” bir nitelik taşımaktadır.<sup>115</sup>

Böylelikle düşüncenin yavaş yavaş modern dediğimiz özelliklerle donandığını görüyoruz. Bununla birlikte bu henüz en azından St. Thomas söz konusu olduğunda erkendir. Zira onun felsefesi hala yoğun bir dinselikle örüntülüdür. Örneğin yasayı dörde ayırır: Kutsal yasa, doğal yasa, evrensel yasa ve insan yasası. Bunlardan sadece bir tanesi insanidir, geri kalanlar ilahi nitelikler taşırlar, insan yasası da her ne kadar insana özgü olsa da tanrısal yasalardan bağımsız değildir. Düzenli bir siyasal hayat dinin belirlediği çerçevedeki en yüksek amaca varmakta payı olan bir yan amaç (diğer bir deyişle araç) olarak kabul edilir.<sup>116</sup> Ayrıca Thomas’ın ılımlı da olsa bir papacı olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Orta Çağın sonuna doğru Papalık (Papa VIII. Boniface) ile siyasi iktidar (Frank Kralı Güze Philip) arasında yeni bir tartışma daha çıktı. Bu kez konu kilise mülklerinden vergi alınmasıydı. Bu, siyasal iktidarlar için ölüm-kalım meselesiydi, çünkü kilise mülkleri Orta Çağda çok büyük bir tutara sahipti. Papalık bu tartışmada iktidar iddialarını zirveye çıkardı ve bu ortamda siyasal iktidarlara yaşam alanı yoktu. Bu kez kazanan siyasal iktidar oldu ve Papalık Avignon’a sürgün edildi.<sup>117</sup> Bu olay aynı zamanda Papa’nın iktidar iddialarının zirveye çıktığı bir zamanda düşüşe geçmesi ve Kralların güçlenmesini göstermesi açısından önemlidir.

Yine Orta Çağın sonlarına doğru Kilise düşüncesinden bağımsız düşünen düşünürler çıkmaya başladı. Ochamlı William, Padova’lı Marsilio, Dante gibi düşünürler daha laik

---

<sup>114</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 241.

<sup>115</sup> Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 243.

<sup>116</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 247.

<sup>117</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ**, s. 262-263.

siyaset felsefeleri koymaya başlamışlardır. Bunun farklı nedenleri olabilir, örneğin Ochamlı William'ın Papalığın yasakladığı bir mezhep olan Fransisken mezhebine üye olup Papalığa düşman olması, Padova'lı Marsilio'nun laik bir eğitim görmesi, Dante'nin siyasetçi olması –ki yukarıda değindiğimiz Orta Çağ filozoflarının pek çoğu din adamıydılar- daha laik düşüncelerin ortaya konulmasının kişisel sebepleri olabilir, ama ne olursa olsun Orta Çağın sonlarıyla birlikte Rönesans dediğimiz süreç doğum arefesindedir ve laik düşünce “ben”, “birey” “devlet”, “çıkar” gibi düşünce ve kavramlar güçlenerek gelmektedirler.

Poggi devletten bahsederken şöyle der: “Hem hukuken hem de mümkün olduğunca fiilen yönetime ilişkin tüm güç ve olanaklar tekelindedir. İlke olarak salt yönetimle ilgilenir. Yönetime bakış açısı ise, kendi özel [*particular*] çıkarları ve davranış kuralları çerçevesindedir”<sup>118</sup>. Fakat yukarıda bahsettiğimiz Orta Çağ düşüncesinde siyasi iktidarın henüz devletin kendi hukuku yoktur, varsa bile onun üstünde bir hukuka (kutsal hukuka) bağımlılık söz konusudur. Siyasi iktidarın kendine has çıkarları olmasından ziyade Tanrı'nın hizmetçisi olduğu kabul edilir. Siyasi iktidarın kendine özgü bir ruhu da yoktur, zaten gösterildiği üzere ruhsal alan bütünüyle Kilise'nin denetimindedir ve bir anlamda her şeye ruhunu veren odur. Yukarıda Orta Çağ'da bile bir ruh-beden diyalektiği içinde Kilise-Devlet ayrışmasından bahsettik, böyle bir ayrışma söz konusu olsa bile Kilise'yi devletten ayırdığımızda devlet eksik kalacaktır. Halbuki modern devlet her yönüyle kendine yeten bir karakteri haizdir. Bu yüzden Kilisesiz devlet de tam anlamıyla devlettir. Orta Çağdaki Kilise-Devlet ayrılığı laikliğin zemini olabilir, ama kendisi olamaz.

Orta Çağın feodal yapısının kırılması ise *Standestaat*'ın yani kent yönetimlerinin (ya da kentlerdeki burjuvaların) menfaatleri gereği bölgesel hükümdarlarla el ele vermesiyle bölgesel hükümdar ile feodal imtiyaz sahipleri arasındaki güç dengesinin ilki lehine dönmesiyle sağlanmıştır. Kentlerin bölgesel hükümdarlar lehine taraf tutmasının nedeni ise, ekonomilerinin kapalı bir düzen olan tarım yerine ticarete dayalı olması ve feodalitenin kapalı tarım ekonomisiyle uyumsuz olmalarıdır.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 15.

<sup>119</sup> Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 60,61

### 3. MACHİAVELLİ DÜŞÜNCESİ

Machiavelli'nin siyasal kimliği ve düşüncesinin modern Batı düşüncesi tarihinin en problemlili konularından birisi olduğunu söylemiştik. Machiavelli'nin kötü ve de kötülüğün öğretmeni mi<sup>120</sup>, bir kinik mi, bir yurtsever mi, bir ulusçu mu, inanmış bir demokrat –ya da cumhuriyetçi mi, yoksa ne pahasına olursa olsun despotların lütfunu kazanmaya çalışan birisi mi olduğu şimdiye kadar tartışılmalıdır. Sabine'e göre bunların hepsinden bir parça Machiavelli'nin karakterinde bulunmaktadır.<sup>121</sup> Bununla birlikte Machiavelli'nin aldığı hümanist eğitimin de etkisiyle “*klasik cumhuriyetçiliğın özgün hümanist geleneğinin savunucularından biri*”<sup>122</sup> olduğu iddiası ve de Machiavelli'nin modern olup olmadığı ile, bilimsel (diğer bir deyişle modern siyaset biliminin kurucusu mu) olup olmadığı konusundaki tartışmaları eklediğimizde Machiavelli'nin zaten muğlak olan tavrı daha da anlaşılmaz hale gelir. Bu sebeple bazen Machiavelli hakkında görüşler tutarsızlık abidesi de olabilmektedir, Machiavelli'nin açıkça tiranlığı kınadığı halde tiranlığın savunucusu olarak kabul edilmesi<sup>123</sup> ya da hem liberalizme karşı olduğu söylenip hem de liberal olarak ilan edilmesinde olduğu gibi.<sup>124</sup> Bununla birlikte burada amaç bu tartışmaları daha da artırmak olmadığı için, daha ziyade Machiavelli'nin kendi eserlerine başvurularak bir Machiavelli portresi çizilecek, hakkında yapılan yorumlardan da destek mahiyetinde olmaları nedeniyle yararlanılacaktır.

#### 3.1. MACHİAVELLİ'NİN DÜŞÜNCE ATLASI

Bu çalışmada iki düşünür üzerinden hareket ediyoruz. Bu yüzden bu iki düşünürün nasıl bir ortamda düşüncelerini oluşturdukları bilmek durumundayız. Bu bölümün yazılmasındaki amaç düşünür hakkında kısa bir biyografi sunmak değildir.

---

<sup>120</sup> Leo Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, Chicago: University of Chicago Press, 1978, ss. 9.

<sup>121</sup> Sabine, George, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, çev: Alp Öktem, Ankara: Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yay., 1969, ss. 21.

<sup>122</sup> Quentin Skinner, **Machiavelli**, çev: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2002, ss. 5.

<sup>123</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 13-14.

<sup>124</sup> Isaiah Berlin, “The Originality of Machiavelli”, **Against the Current: Essays in the History of Ideas** içinde, Isaiah Berlin, edited and with a bibliography by Henry Hardy, New York: The Viking Press, 1980, ss. 79.

Amacımız düşünürlerin ortaya koymuş oldukları fikirleri daha iyi anlamlandırabilmek için gerek duyduğumuz bağlamı ortaya koyabilmektir. Düşünürlerin hayatları ise bu bağlam içinde yaşanmış birer kişisel tecrübe olmaları açısından bizim için önemlidirler. İşte bu yüzden düşünürlerin hayatlarından ziyade bu düşüncelerin ortaya konulduğu ortamı ve bu ortamın havasını yakalamaya çalışacağız.

Yukarıda söylediklerimizi Machiavelli örneğine uygularsak amacımız Machiavelli'nin hayatını anlatmaktan ziyade Rönesans'ı, Rönesans İtalya ve Floransı'nı, Yeni çağı ve Yeniçağın özelliklerini anlatmaktır. Machiavelli'nin hayatı ise bu bağlam içindeki konumuna göre değerlendirilecektir.

Enis Batur, Machiavelli için “tepeden tırnağa Rönesans insanı”<sup>125</sup> diyor. Şu halde önümüzde şöyle iki sorun var: Rönesans nedir, Rönesans insanı nedir? Lucien Febvre Rönesans'ı “*insanların yüzyıllar boyunca onlarsız yaşadıkları ve birgün kendilerini aniden dayatan, yaşamaya başlayan ve çok bildik hale geldiklerinden ötürü, eleştirilmelerine rağmen vazgeçilmeyen, reddedilemeyen, onlarsız tarih yazılamayan şu tarihsel kavramlardan biri...*”<sup>126</sup> olarak tanıtıyor. Evet Rönesans gerçekten de böyle bir kavram, en basit anlamıyla “yeniden doğuş”u ifade ediyor. Daha geniş bir tanım verecek olursak Rönesans “*XV. yüzyıl sonlarında İtalyan kent-devletlerinde ortaya çıkan, öncelikle edebiyat, resim, mimarlık gibi sanat alanlarında beliren, sonra da Batı Avrupa ölçeğinde yayılan bir yenileşme hareketidir.*”<sup>127</sup> Aslında dinsel bir kelime olan Rönesans'ın hem Yunan teolojisinde hem de Hristiyan teolojisinde yeri var.<sup>128</sup> Bununla birlikte kavram yeniden dirilme ya da hayata dönme anlamında değil, yeni temellerden yola çıkılarak yeniden başlamak anlamında kullanılmıştır.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> Enis Batur, “Yeniden Doğuş; Eskiden Doğuş”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, ss. 22.

<sup>126</sup> Lucien Febvre, **Rönesans İnsanı**, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yay., 1995, ss. 11.

<sup>127</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent, Köker, **Tanrı-Devlet'ten Kral Devlet'e**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997, ss. 155.

<sup>128</sup> Paul Faure, **Rönesans**, çev: Hüseyin Boysan, İstanbul: İletişim Yay., 1995, ss. 7.

<sup>129</sup> Faure, **Rönesans**, s. 7.

Rönesans genel kabule göre İtalya’da başlamış ve oradan bütün Avrupa’ya yayılmıştır. Bu yüzden mekân düzeyinde Rönesans’ın anlamında pek büyük bir sorunla karşılaşılmaz. Ama zaman boyutunda aynı şeyi söyleyemeyiz. Yani Rönesans’ın tarihsel anlamda ne zaman başladığı ve ne zaman bittiği hakkında tam bir görüş birliği yoktur. Bununla birlikte Rönesans’ın kabaca 14. yüzyılda başladığı<sup>130</sup> ve özellikle Petrarca’nın (1304-1374) şahsında somutlaştığı, 16. yüzyılda ise bittiğinden bahsedilebilir. Tabii burada kastettiğimiz bitmek ifadesi gerçek anlamıyla bir bitmeyi değil, bir ileriki aşamaya geçmek için misyonunu tamamlayan ögenin tarih sahnesinden çekilmesini ifade eder. Zira 17. yüzyıl söz konusu olduğunda bu yüzyıla yeni gelişmeler sonucunda bir bilim çağı ya da akıl çağı demek hem daha isabetli hem de ilerlemeci tarih açısından daha gerekli tanımlamalar olarak görülecektir.

Yine kalıplaşmış bir bilgi Rönesans’taki bu canlanmanın antikiteye dönüşle sağlandığı şeklindedir. Rönesans’ta yaşanan canlanmanın nedeni Antik Yunan ve Roma klasiklerine dönmek yani Batının daha önceki kaynaklarını yeniden keşfetmek olarak kabul edilir. Bunun nedenini Huizinga edebi bir şekilde şöyle ifade eder

“Kaynaklara dönmek, bilgeliğin ve güzelliğin pınarlarından kana kana içmek, işte yeniden doğuşun anlamının temel işareti buydu. Bu anlamın, klasiklere duyulan yeni hevesi ve içinde bulunan çağın antik çağlarla özdeşleştirilmesini de içinde barındırmasının nedeni, klasik yazarların bilginin saflığına ve özgünlüğüne, güzelliğin ve erdemin yalın normlarına sahip oldukları izlenimini vermiş oluşlarıydı”<sup>131</sup>.

Bu anlamda Rönesans’ın modern anlamlandırmasına göre antik dönem hem bir övgü konusu hem de bir kaynak olarak görülürken, Orta Çağ kendisinden uzaklaşmak istenen bir karanlık çağı ifade edecekti. Bu tavrı Rönesansın öncülerinden Petrarca da görebiliyoruz. Klasik modellerin etkisi altında canlandırma temel kavramını tasarlayan ve formüle eden Petrarca, İsa’nın adının Roma’da kutlanmaya ve Roma imparatorları tarafından saygıyla ağza alınmaya başladığı dönemi çürümenin ve zulmetin karanlık çağı olarak yorumlarken, krallık Roma’sı, cumhuriyet Roma’sı, imparatorluk Roma’sı diye basitçe sınıflandırdığı daha önceki döneme de şan, şöhret ve aydınlıklar çağı

<sup>130</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, “Bir İtalyan İcadı”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, ss. 174.

<sup>131</sup> Huizinga, “Rönesans Sorunu”, s. 29.

gözüyle bakar.<sup>132</sup> Panofsky'ye göre bu durum ana babasına isyan eden ve büyükanneyle büyük babasından destek arayan bir gencin durumuna benzer ki bu durumda atalara, yani Orta Çağ'a olan borç yadsınmak ve unutulmak ile karşı karşıyadır.<sup>133</sup>

Rönesans her ne kadar Batı'nın ilerlemesindeki bir aşamayı ifade etse de öz olarak iki dönüşü içerir. Bunlardan biri antikiteye dönüş, diğeri ise doğaya dönüştür. Önce antikiteye dönüş gerçekleştirilmiş, buradan doğaya dönüş söz konusu olmuştur.<sup>134</sup> Bu iki olay birbiriyle oldukça bağlantılıdır. Hatta Rönesans sözcüğünün İtalyanca biçimini türeten ve bu kavramı özellikle sanatlardaki canlanışı tanımlamak için kullanan ilk kişi, ressam biyografileri yazarı Vasari (1511-1571) doğaya dönüşle antik çağa dönüşü hemen hemen özdeş tutar.<sup>135</sup> Buradaki antikiteye dönüşün araçsal olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Amaç bu dönüşün kendisi değil, dönüşle sağlanacak yenilikler adına dönüşün gerçekleştirilmesidir. Unutmamak gerekir ki Antik Yunan Orta Çağ'da da bilinmiyor değildi. Rönesansla birlikte söz konusu olan Antik Yunan'dan hem daha derin ve geniş bir şekilde yararlanma hem de yeni bir yorumlama ışığında ilgili eserlere bakabilmedir. Bu anlamda rönesans düşünürleri için klasizm yeni kazanılan, yaşamın özünü görebilme ya da kavrayabilmeyi dile getirmek için vazgeçilmez bir araçtır.<sup>136</sup>

Rönesans deyince akla gelen bir başka sorun Rönesans'ın Orta Çağ'dan ne düzeyde bir farklılaşmayı ifade ettiğidir. Rönesans acaba Orta Çağ'dan büsbütün bir kopuşu mu ifade eder, yoksa modern çağın küçük bir adımı olarak mı değerlendirilmelidir. Bu sorun Rönesans'ın tarihsel konumu sorunuyla da yakından ilintilidir. Yukarıda verdiğimiz Vasari örneği bize gösteriyor ki Rönesans bir terim olarak 16. yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Fakat Rönesansı bir dönemi imleyen bir kavram olarak ilk kez kullanan ve 1855 yılında yazdığı kitaba Rönesans adını veren

---

<sup>132</sup> Erwin Panofsky, "Rönesans: Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı", **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, ss. 22.

<sup>133</sup> Panofsky, "Rönesans: Kendini...", s. 24.

<sup>134</sup> Panofsky, "Rönesans: Kendini...", s. 23.

<sup>135</sup> Huizinga, "Rönesans Sorunu", s. 29.

<sup>136</sup> Huizinga, "Rönesans Sorunu", s. 32.

Jules Michelet'dir. Bu kavramı alıp olgunlaştıran ise 1860 yılında "İtalya'da Rönesans Uygarlığı" adlı kitabı yazan Jakob Burckhardt'tır. İşte bu iki isim bize Rönesans'ı önemli ölçüde bir kopuş olarak kabul eden kişileri gösterecektir. Bu iki tarihçi yazdıkları dönemin tarihini Orta Çağ'dan farklılaştırmak isteyecekler ve bu dönemi farklı bir isimle imlemeyi gerekli göreceklere. Söz konusu görüş genel olarak kabul edilen görüşün de aynı zamanda ta kendisidir.<sup>137</sup>

Daha çağdaş isimler ise Rönesans'ın özgünlük ve yeniliğini tartışmaya açmışlar ve Rönesans'ın Orta Çağla olan bağlarını kurmaya çalışmışlardır. Rönesansı uygarlık tarihinin küçük bir adımı olarak gören Huizinga'ya göre Rönesansı bireyciliğin doğuşu, güzellik dürtüsünün uyanışı, dünyasallığın zaferi, dünya gerçekliğinin akıl tarafından fethedilmesi, pagan yaşam zevkinin yeniden canlanması, dünyayla olan doğal ilişkisi içinde kişilik bilincinin gelişmesi şeklinde tasvir etmek ancak hayal ürünüdür.<sup>138</sup> Cassirer de benzer görüştedir, ona göre de birey Rönesansta tam olarak belirginleşmemiştir, bu yüzden Rönesans insanını tam olarak "birey" olarak tasvir eden Burckhardt gerçeği tam olarak yakalayamamış hele ortaya koyduklarını felsefi düzeyde hiç ispatlayamamıştır, bu yüzden Orta Çağ insanı ile Rönesans insanı arasındaki ayrım çok da net değildir.<sup>139</sup> Yine bu bağlamda eleştirel bir tanımı Wolff geliştirir

"...Rönesans, doğrudan doğruya Orta Çağlara da pek çok şey borçludur. Rönesans, maddeci olduğu kadar dinci, kuşkucu olduğu kadar inançlı, bireyci olduğu kadar da kast-biliçliydi... Rönesans, klasik geçmişin yeniden-doğuşu değildi; çağdaş zamanların kesin başlangıcı da değildi; orta zamanlardan çağımıza bazen yavaş bazen hızlı- bir geçiştir"<sup>140</sup>.

Burada son olarak Russel'in Rönesansın kuramsal anlamda önemli bir filozof yetiştirmedeği şeklindeki görüşlerini zikrederek bu fikirlere kısmen katıldığını

---

<sup>137</sup> Rönesans kavramsallaştırması etrafındaki kopuş ve süreklilik ile ilgili geniş bir tartışma için bkz. İsmail Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, S. 6, 2003, ss. 45-71.

<sup>138</sup> Huizinga, "Rönesans Sorunu", s. 28.

<sup>139</sup> Ernst Cassirer, "Birey ve Evren", çev: Ömer Madra, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, ss. 27.

<sup>140</sup> Aktaran Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 158-159.

söyleyebiliriz, ama Russell diğer taraftan Rönesansın çok önemli bir siyaset düşünürü yetiştirdiği fikrindedir; yani Niccolo Machiavelli'yi.<sup>141</sup>

Rönesans insanının Orta Çağ insanından ne derece farklılaştığı da yukarıdaki görüşler etrafında yorumlanabilir. Rönesans insanını kuşatan çevre ise Febvre tarafından yorumlanmıştır, Febvre'ye göre Rönesans insanı (tıpkı Orta Çağ insanı gibi) kentli değildi, yani kır insanıydı. Zaten o dönemde modern anlamda hiçbir büyük kent yoktu. Kent varsa bile burada yaşanan hayat biraz değişmiş, biraz kalabalık kır hayatıdır. Rönesans kenti hayli kırsal özellikler taşır. Febvre'nin deyişiyle "...işte kent budur. Kır onu istila etmektedir"<sup>142</sup>. Febvre'nin bu söyledikleri doğru olabilir ama şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki kentler o dönemde gelişme eğilimindeydiler, bu yüzden o statik bir açıdan değerlendirdiğimizde kırsal yaşamın hâkim olduğunu görürüz ama süreci incelediğimizde yükselen kentleşmenin de hakkını vermek gerekir. Kentler ticaretin döndüğü yerlerdir, bu yüzden ticaret ve kentin gelişmesi koşut gider. Rönesans tüccarı ise (bugünün tüccarının aksine) yerleşik değildir, sürekli olarak yolculuk yapmaktadır, uzun ve tehlikeli yolculuklar nedeniyle işi hayli zor ve risklidir. Bununla birlikte bu yolculuklar hem bir ufuk genişlemesine neden olacak hem de büyük sermayelere giden küçük adımlar atılmış olacaktır

Rönesansla birlikte başlayan gelişmelerin en önemlisi ise insanın "birey" olarak "toplum"dan ayrı bir varlık halinde anlaşılmaya başlanmış olmasıdır. Bu birey olma hali ise yukarıda önemini vurguladığımız ticaretle ve gelişmekte olan kapitalizmle doğrudan bağlantılıdır. Rönesans insanının diğer bir özelliği zamanı insanın kendi eylemiyle oluşturduğunu kabul etmesine rağmen "döngüsel tarih" anlayışını kıramamasıdır.<sup>143</sup>

Rönesans söz konusu olduğunda uluslar arası ticaret (Avrupa açısından) büyük oranda Akdeniz'de cereyan eder; bu yüzden İtalya'nın (coğrafi konumu nedeniyle) özel bir yeri vardır. Kapitalizmin ilk dönem Pazar ekonomisi İtalya'da ortaya çıkmıştır

---

<sup>141</sup> Russell, **History of Western Philosophy**, s. 491.

<sup>142</sup> Febvre, **Rönesans İnsanı**, s. 34.

<sup>143</sup> Heller'den aktaran, Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 164-166.

ve feodal dönemin ekonomik baskıları ilk kez İtalya’da ortadan kalkmıştır, bu bağlamda Medicilerin Floransa’da ilk bankayı kurmaları önemli bir örnektir.<sup>144</sup> İtalya kentlilik açısından Avrupa’nın diğer bölgelerine kıyasla daha gelişmiştir. Zaten bir İtalyan iktisat tarihçisi olan Armando Sapari’ye göre Rönesans 11. ve 12. yüzyıllarda Haçlı Seferleri ve Sicilya’nın İslam’dan geri alınmasıyla, İtalya’da tüccar sermayenin ortaya çıkmasıyla ve kentlerin canlanması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>145</sup> İtalya’nın bu özelliği siyasetine de yön vermiş ve İtalya o dönemde kent devletleri tarafından yönetilmiştir.

Rönesans’ın rahmi olan İtalya o dönemde 5 büyük siyasi birim tarafından yönetiliyordu, imparatorluğun hükmü altından çıkmış durumdaydı. Zira XIII. yüzyılda İtalyan kentlerinin hemen hemen hepsi *de jure* olarak Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğuna bağlı olsalar da *de facto* olarak bağımsızdılar.<sup>146</sup> Ülkenin güneyinde Napoli krallığı vardı, Roma ve çevresi Papalığa aitti, daha kuzeyde Toscana denen bölgede Floransa Cumhuriyeti hüküm sürmekteydi. Ülkenin kuzeyi ise iki farklı siyasi birim tarafından –doğuda Venedik Cumhuriyeti, batıda Milano dükalığı- tarafından yönetilmekteydi. Bununla birlikte bazı küçük şehirler kimi zaman özgürlüklerini ilan edip bağımsız bir birim haline gelebiliyorlardı, bu durum Floransa ile Pisa arasındaki ilişki de ya da Milano ile Cenova arasındaki ilişkide gözlemlenebilir, zira Pisa kimi zaman şehirdeki Floransalı yöneticileri kovup bağımsızlığını ilan edebiliyordu. Bu geçici ve küçük birimleri saymazsak 5 siyasi birim İtalyan siyasetinde hâkim durumdaydı. Yönetim biçimleri olarak bu birimler (yukarıda isimlerini verirken belirttiğimiz dükalık, krallık vs isimleri göz ardı edersek) temelde ya cumhuriyetle - yani kimi zaman geniş katılımlı kimi zaman dar katılımlı bir şekilde kentlilerin ortaklaşa yönetimi- ya da tiranlıkla -yani saltanat misali bir ailenin siyasal iktidarda tümünden etki sahibi olması şeklinde- yönetiliyorlardı.

İtalya’daki şehir devletleri arasında tam bir denge politikası söz konusuydu. Bu denge politikası sayesinde İtalya kısmen huzur ve barış yaşıyordu. Ticaretin de bu

---

<sup>144</sup> Ernst Bloch, **Rönesans Felsefesi**, çev: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, ss. 8.

<sup>145</sup> Kılıçbay, “Bir İtalyan İcadı”, s. 174.

<sup>146</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 166-167.

ülkede gelişmiş olması sebebiyle ülke yeni gelişmelere kucak açmak için son derece elverişliydi. Ülkede siyasi karışıklıklar şüphesiz vardı. Beş siyasi birim sürekli birbirleriyle savaşıyorlardı. Bununla birlikte savaşlar genellikle paralı ordular arasında gerçekleşiyor, bu yüzden fazla kanlı olmuyordu.<sup>147</sup>

İtalya o dönemde ekonomik olarak ve de bunun sonucunda kültürel olarak Avrupa'nın geri kalanına göre hayli iyi durumdaydı. Bununla birlikte siyasi bir birliği olmadığı için kıta siyasetinde söz sahibi değildi. Yine siyasi birliği olmadığı için askeri ve siyasi bakımından güçsüzdü. Bu yüzden kendi kaderini kendisi tayin edecek durumda değildi. İtalya'nın yükselişi ve İtalyan Rönesans'ının zirvesi 1453'te İstanbul'un düşmesi (batılılar açısından) sonucunda gerçekleşir. İstanbul Müslümanlar tarafından fethedilince İtalya'nın önemi arttı. Bunun sonucunda İtalya bir cazibe merkezi haline geldi. Fakat bu durum İtalya'yı ilerletmekten ziyade Fransa'nın iştahını kabartmasına ve 1494'te İtalya'nın Fransız işgaline uğramasına neden oldu. İtalya'nın gözden düşmesi coğrafi keşifler ile Akdeniz ticaretinin gözden düşmesi ile paralellik arzeder- ki coğrafi keşifler 16. yüzyılın başında tamamlanmıştı. Böylece İtalya gerek yükselişinde gerek düşüşünde kendi dışında gelişen olayların etkisi altında yaşamıştır.

İşte böyle bir zamanda, 1469'da, yani İtalyan Rönesansı'nın zirvesi dediğimiz dönem içinde siyasal düşüncenin özgün figürlerinden olan Niccolo Machiavelli dünyaya geldi. Machiavelli'nin doğduğu ve yaşadığı şehir olan Floransa İtalyan devletlerinden Rönesansı en sıcak şekliyle yaşayan ve ticaretle de hayli ilerlemiş bir şehirdi. Machiavelli'nin yaşadığı dönem Rönesansın zirve ismi Leonardo da Vinci'nin de yaşadığı dönemdir. O dönemde şehir devletleri arasında çatışmalar olsa da görece huzurlu bir dönemde doğmuştur. Bir hukukçunun oğlu olan Machiavelli'nin hümanist bir eğitim aldığı ve Floransa Üniversitesinde eğitim gördüğü kabul edilir. Machiavelli 25 yaşındayken Floransa Fransız işgaline uğrar ve yönetim değişikliğine gidilir, şehri uzun zamandır yönetmekte olan Medici ailesi kovulur ve Cumhuriyet yönetimi kurulur.

---

<sup>147</sup> İtalyan devletleri arasında yaşanan ilişkiler diplomasi tarihi açısından da önemlidir. Zira onbeşinci yüzyılın son yarısında Orta Çağ diplomasi kurumları Yeniçağ devletinin gereklerine başarıyla uyarlanırken, İtalyan diplomatları, daha sonra diğer Avrupa ülkelerinin takdirini kazanıp onlar tarafından taklit edilecek olan gelenekleri oluşturdular ve meslek becerisini edindiler. Garret Mattingly, "Rönesans Diplomasinin İşleyişi", çev: Ömer Madra, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, ss. 185.

Machiavelli 29 yaşına geldiğinde Cumhuriyet'i yöneten Onlar Kurulu'nun sekreterliğine tayin edilir. Bu görevi sırasında Machiavelli, Fransa Krallığına, Alman imparatorluğuna, Papalığa ve çeşitli siyasi birimlere elçilik görevi ile gider.

Machiavelli'nin en üst düzeyde olmasa da bu siyasal görevleri önemlidir, zira siyaseti bizzat içine girerek yaşamasına vesile olmuştur. Fakat bu yaşam 1512 yılında aniden sona erer. Zira bu sefer İspanyollar İtalya'yı işgal etmiştir, bunun sonucunda Floransa'daki yönetimi değiştirmişler ve şehri yine Medici ailesine teslim etmişlerdir. Eski yönetimin memuru olan Machiavelli ise görevinden olmuştur. Artık İtalya bir sükûn dönemi yaşamamaktadır ve Rönesans'ın kazanımları yavaş yavaş gözden kaybolmaktadır. İtalya'nın bunalım devresine girmesi Machiavelli üzerinde büyük bir etki yaratmış ve onun sık sık taraf değiştirmesi *“Bir cumhuriyetçinin bir mutlak yönetimci kesilmesindeki çelişki elbette İtalya'nın çelişkileriyle ilgilidir”*<sup>148</sup> tarzı yorumlara sebebiyet vermiştir.

İtalya'nın bu düşüşü Machiavelli'nin gözden düşmesiyle de tarihsel paralellik arz eder. Machiavelli 1513'ten sonra Floransa yakınlarındaki bir çiftlikte yaşar, burada eserlerinin en önemlilerini (Prens'i ve Söylevler'i) yazar. Ömrünün sonlarına doğru Machiavelli'ye küçük görevler verilir, fakat bu dönemde kısa sürer; çünkü 1527'de yeniden yönetim değişikliği olur ve cumhuriyet tekrar kurulur, Machiavelli'ye bu sefer Medicilerin adamı gözüyle bakılır. Bu yüzden Machiavelli 1527 yılında istediği saadeti kazanmamış bir şekilde vefat eder. İşin tuhaf tarafı bu cumhuriyet yönetimi de kısa bir süre sonra yıkılacak ve tekrar Mediciler yönetime el koyacaklardır. Bu sürekli yönetim değişikliklerini bir tarafa bırakırsak elimizde kalan sonuç 16. yüzyılın başından itibaren hem Machiavelli'nin hem Floransa şehrinin hem de İtalya ülkesinin değerden düşmesidir. Bunun sonucu olacak ki İtalya hiç bir zaman Batı siyasetinde söz sahibi olamayacak (yani bir İngiltere bir Almanya olamama anlamında) Gramsci'ye gelene

---

<sup>148</sup> Afşar Timuçin, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi: XVI, XVII, XVIII. Yüzyıllar Düşünce Tarihi**, İstanbul: De Yayınevi, 1986, ss. 95.

kadar (Campanella ve bazı daha az önemli düşünürleri saymazsak) ikinci bir siyasal düşünür çıkartamayacaktır.<sup>149</sup>

### 3.2. MACHİAVELLİ'NİN METODOLOJİSİ

Machiavelli'yi anlamlandırmak gerçekten zor. Bugüne kadar üzerine yapılan spekülasyonlar onu anlamamızı/anlamlandırmamızı daha da zorlaştırıyor. Bu yüzden burada öncelikle hayatından ve düşüncesini çevreleyen ortamdan bahsettik. Onu anlamamızı belli bir metot dâhilinde yürüteceğimizi göstermek için sıra metodolojisinden bahsetmeye geldi.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Machiavelli diğer düşünürlerden hayli farklı bir düşünürdür. Machiavelli'nin ne oranda teorisyen ya da filozof olduğu dahi tartışmalıdır. Bu tartışmalara neden olan şey Machiavelli'nin tam anlamıyla oturmuş bir metodolojisi olmayışıdır. Machiavelli'nin kesin bir metodolojisi ya da sistematığı olmaması sebebiyle düşüncelerinden istenilen kısmın alınarak Machiavelli istenildiği gibi değerlendirilmektedir. Fakat Machiavelli'nin hiç bir metodolojisi olmadığını söylemek de haksızlık olur. Bütün düşünceleri aslında belli bir noktanın etrafında dönmekte, ilk yazdıklarından son yazdıklarına kadar nerdeyse bütün yazıları belli bir tutarlılık arz etmektedir. Machiavelli'nin gerek anlatış biçimi gerekse anlattıkları/anlatmak istedikleri bütün yazılarında üç aşağı beş yukarı aynıdır. Dolayısıyla Machiavelli'nin metinleri incelendiğinde ince bir metodolojisi olduğu fark edilmektedir.

Machiavelli yeni şeyler ortaya koyması sebebiyle - kendisinin de belirttiği üzere- yenileyici-reformcu olarak addedilebilir. Bununla birlikte asıl sorun ortaya konulan bu yeniliğin “modern” olup olmamasıdır.

---

<sup>149</sup> d'Entreves'in Machiavelli sonrası İtalyan düşünürlerini –özellikle de Hikmet-i Hükümet düşüncesini savunanları- dar ve bayatlamış fikirlere sahip olarak nitelemesi konu bakımından ilginçtir. Alexander Passerin d'Entreves, **The Notion of the State: An Introduction to Political Theory**, Oxford: Oxford Uni. Press, 1967, ss. 45.

Leo Strauss, Harvey C. Mansfield Jr., Allan Bloom gibi yazarlara göre Machiavelli moderndir. Özellikle Leo Strauss modern felsefeyi Machiavelli ile başlatır, bu yüzden Strauss'a göre modern felsefeyi anlamak için önce Machiavelli ile uğraşmamız gerekiyor. Strauss, Machiavelli'nin dört nedenden ötürü modern olduğunu kaydeder: a) Aristo'ya, Platon'a ve Hristiyanlık geleneğine saldırması b) Politikanın standartlarını olması gerekenden olana indirgemesi c) Şansı ya da talihi (*Fortuna*) fethetmeye yönelik düşüncesi d) Doğru ya da arzulanan sosyal düzenin gerçekleştirilmesini kesin değilse bile mümkün kılma düşüncesi. Strauss ayrıca yeni doğa bilimi ile Machiavelli'nin politika düşüncesi arasında bir bağ olduğu kanısındadır.<sup>150</sup>

Parell ise konuyu Machiavelli'nin Kozmolojisi –daha doğru bir şekilde evren ve doğa tasavvuru- ile antropolojisi –insan doğası anlayışı- açısından ele alır Machiavelli'nin modern olmadığı sonucuna varır. Parell'e göre Machiavelli'nin siyaset teorisi modern-öncesi kozmolojik varsayımların –özellikle ay-altı varlıklar ile göksel varlıklar arasında bir ayrımın kabul edilmesi- üstüne yükselir.<sup>151</sup> Zira Machiavelli'ye göre varlıklar (medeniyetler, devletler, dinler) belli bir döngüsellikle hareket eder ve bu döngüsellik içinde yükselir ve düşerler. İşte bu yükseliş ve düşüşte göksel cisimlerin etkisi söz konusudur. Machiavelli'nin erdem'in (*virtu*) taklit edilmesi teorisi (*Machiavellian theory of imitation of virtue*) –ki erdem'in taklit edilmesi yeniden yükselişe geçmeyi ifade eder- bu bağlamda ele alınmalıdır. Zira erdem'in taklit edilmesinin başarı olabilmesi için, söz konusu ülkenin bunu, doğru zaman periyodunda yapması gerekir ki bu da kozmik hareket teorisinin politikaya uygulanışıdır. Savaş ve barış meseleleri de kozmik hareketin yasalarınca değerlendirilir, çünkü savaş ve barışın nedenleri salt insani değildir.<sup>152</sup>

Parell'e göre Machiavelli'nin verdiği örneklerde başarı (Borgio, Fabius Maximus, Soderini, Hannibal...) iradenin ya da insan otonomisinin bir sonucu

---

<sup>150</sup> Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, çev: Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2000, ss. 82, 84-85.

<sup>151</sup> A. J. Parell, "The Question of Machiavelli's Modernity", **The Rise of Modern Philosophy** içinde, der: Tom Sorell, Oxford: Clarendon Press, 1995, ss. 254.

<sup>152</sup> Parell, "The Question of Machiavelli's...", s. 255-256.

olmaktan ziyade zamanın ve mizacın bir arada bulunmasının bir sonucudur. Bu yüzden Machiavelli standartları düşürmüş olsa bile (*recta ratio* ve *phronesis*'ten *imagination* ve *ingegno*'ya) bu standartları mümkün kıldığına dair bir emare yoktur.<sup>153</sup> Parell'e göre Machiavelli'nin modernliği çok su götürür ve bunun asıl sebebi Machiavelli'nin pre-modern antropoloji ve kozmolojiyi esas alması ve 17. yüzyılın doğa bilimi ile arasında bir bağ olmamasıdır. Çünkü zira bu ikisinin “gerçekliğin doğası” hakkındaki görüşleri uyumsuzdur.<sup>154</sup>

Konuyu biraz daha açarsak Parell'e göre Machiavelli'nin görüşleri pre-modern (Batlamyusçu) sınırlılıkları taşıyan evren ve insan tasavvuru, erdemin (virtu) taklidi ve talihin (fortuna) fethedilmesi gibi konularda ilerlemeci olmayışı, döngüsel tarih anlayışı, göklerin ruhunun insan yaşamı ve devletlerin geleceği hakkında belirleyici olması, tarihi olayları -Floransa'nın Fransa tarafından işgali örneğinde olduğu gibi- göksel cisimlerin etkisiyle açıklaması, özgür iradenin ikincil planda düşünülmesi gibi nedenlerle modern değildir. Zira modern bilim –Machiavelli'nin kabul ettiği gibi- gizli nedenlerin etkilerini kabul etmez.<sup>155</sup> Berlin de benzer görüşlere sahip olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

“Machiavelli'nin teorileri kesinlikle on yedinci yüzyılın bilimsel prensiplerine dayanmaz. O Galileo ve Bacon'dan yüzyıl önce yaşadı ve onun metodu gözlem, tarihsel bilgi ve bilgeliğin (*General sagacity*) karışımı olan bir bilim-öncesi dünyanın ilacı gibiydi”<sup>156</sup>.

Fakat bu iddiaları da tartışmak gerekir. İlk olarak Machiavelli'nin atmosferin ruhundan bahsettiği doğrudur.<sup>157</sup> Bununla birlikte Machiavelli'nin atmosferin ruhlarından bahsetmesi ve göklerin insan ve devlet hayatı üzerindeki etkileri daha ziyade söylem düzeyinde kullanılan bir argümandır, Machiavelli sonuçta insani olanı önceler. Bu hususta en büyük örnek Parell'in de bahsettiği Göklerin Roma'nın dinini

---

<sup>153</sup> Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 271.

<sup>154</sup> Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 272.

<sup>155</sup> Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 268.

<sup>156</sup> Berlin, “The Originality of Machiavelli”, s. 41-42.

<sup>157</sup> Niccolo Machiavelli, **Discourses**, trans: Leslie J. Walker, London: Penguin Books, 2003, ss. 250.

takdir etmeleridir. Bununla birlikte bu örnek dikkatle incelendiğinde Machiavelli'nin asıl üzerinde durduğunun göklerin bu takdirinin değil, bu dini Roma'da kurumsallaştırmış olan Kral Numa'nın başarısı olduğu görülecektir.<sup>158</sup>

Machiavelli'nin Batlamyusçu evren tasavvuruna sahip olması ise çok şey değiştirmez. Zaten kendisi Kopernikten önce yaşamıştır ve bu durum oldukça doğaldır.<sup>159</sup> Machiavelli savaş ve barışın nedenlerini salt insani değilmiş gibi ele alır, ama onun için yine aslolan insani boyutudur: “*Kendi tercihleriyle savaş yapanların amacı ya bir şeyler elde etmek ya da elde olanı tutmak arzusudur*”<sup>160</sup> diyen Machiavelli savaşları bu insani amaçları çerçevesinde inceler. Floransa'nın Fransa tarafından işgali ise Machiavelli için daha çok Floransa'nın askeri güçsüzlüğü ile alakalıdır.<sup>161</sup>

Machiavelli'nin döngüsel tarih anlayışına sahip olduğu doğrudur, ama ondan yine Aydınlanmacı-İlerlemeci bir tarih anlayışı beklemek de anakronizm olurdu. Bununla birlikte bu tarih anlayışı Machiavelli açısından bazı hususlarda daha rahat genellemelere varılması ve geçmişin bilgisinden geleceğin ipuçlarını yakalama imkanı verdiği için özellikle seçilmiş gibidir, yani bu tarih anlayışı Machiavelli'yi sınırlamaktan ziyade önünü açan bir hale bürünmüştür. İnsan iradesinin ikinci plana itilmesi ise kısmen doğrudur. Çünkü Machiavelli düşüncesinde insan gerçekten doğası tarafından sınırlandırılmış durumdadır<sup>162</sup>; ayrıca “*İnsanlar doğalarına söz geçiremezler*”<sup>163</sup>. Bununla birlikte insanı bu doğa büsbütün sınırlamaz, elini kolunu bağlamaz; sadece insana istenilen şeylerin belli usullerle yapılacağını gösterir. Ayrıca Machiavelli'nin “*Disiplin doğanın eksikliklerini tamamlar ve doğa yasalarından daha güçlüdür*”<sup>164</sup> ve “*Doğa pek az kimseyi cesur yaratmıştır; ama talimle ve çok çalışmayla*

---

<sup>158</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 141.

<sup>159</sup> Erdem/talih (Virtu/Fortuna) meselesi ileride (bkz. Bölüm 3.4.2. Erdem/Talih (Virtu/Fortuna) İkilemi) daha uzun bir şekilde tartışılacaktır, bununla birlikte burada kısaca Machiavelli açısından –Parell'in iddiasının aksine- aslolanın erdem olduğunu belirtmek gerekir.

<sup>160</sup> Machiavelli, **Discourses**, ss. 291.

<sup>161</sup> Niccolo Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, çev: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 2003, ss. 268.

<sup>162</sup> Machiavelli, **Discourses**, 430-432, 462-465; Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 270.

<sup>163</sup> Ghibibizzi'den aktaran Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 269.

<sup>164</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 96.

*cesur olunur*”<sup>165</sup> türünden sözlerini de unutmamak gerekir. Bütün bunlar göz önüne alındığında Hükümdar’ın bir birey olarak özgür Prens için, Söylevler’in de yine bireyler olarak özgür vatandaşlar için yazıldığını söyleyebiliriz.

Bu tezlerle Machiavelli’nin pre-modern olduğunu söylemek faydasız olsa da Machiavelli’yi bilimsel olarak tam anlamıyla bir modern yapacak argümanları da bulmak zordur. Bu yüzden Machiavelli’nin modern ile modern öncesi arasındaki geçiş döneminde olduğunu kabul etmek en doğrusu olacaktır. D’Entreves de Machiavelli’nin yaptığı şeyi bir taraftan kendi tarzında bir bilim olarak kabul ederken<sup>166</sup> diğer taraftan politika biliminden ziyade politika sanatı olarak -ki bu aslında Machiavelli’nin de kendi tercihidir- nitelemeyi tercih eder.<sup>167</sup> D’Entreves ayrıca eski siyasal gerçekçiler ile çağdaş siyaset bilimciler arasında iki temel fark olduğunu kaydeder. Öncelikle çağdaş siyaset bilimciler, siyasal gerçekçilerden farklı olarak didaktik ve normatif söylemden kaçınırlar, bu yüzden onların bir prensi ya da başka herhangi bir kişiyi eğitmek gibi bir dertleri yoktur, tek yapmak istedikleri açıklamaktır. İkinci olarak siyaset bilimciler siyasal fenomenleri incelerken siyasal gerçekçiler gibi devlet problemi üzerinde yoğunlaşmazlar, meseleyi daha geniş bir sosyal kontekste ele alırlar.<sup>168</sup>

Machiavelli’nin metinlerinde kullandığı en önemli iki dayanak, tarih bilgisi ve tecrübedir, zira kendisi de siyaset hakkındaki bilgisinin temelinde bu iki şeye bağlı olduğunu kabul eder.<sup>169</sup> Machiavelli’nin tarih bilgisinin genişliği ve derinliği tartışılmaz: Roma ve Yunan tarihini çok iyi bildiği yazılarından açıkça anlaşılabilir. Bu hususta temel kaynaklara da sahiptir, Titus Livius’un tarih kitabı hakkında ayrıca bir inceleme yapan Machiavelli’nin Thucydides’e yaptığı atıf da önemlidir.<sup>170</sup> Bunun dışında savaş tarihi ile ilgili bilgileri Savaş Sanatı kitabında görülebilir. Floransa Tarihi kitabı ise Roma öncesi dönemden çağına kadar bütün İtalya ve Floransa tarihini iyi

---

<sup>165</sup> Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, s. 262.

<sup>166</sup> d’Entreves, *The Notion of the State...*, s. 42.

<sup>167</sup> d’Entreves, *The Notion of the State...*, s. 39.

<sup>168</sup> d’Entreves, *The Notion of the State...*, s. 59-60.

<sup>169</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 93.

<sup>170</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 451.

bildiğini göstermektedir. Bu bilgi sadece İtalya ile sınırlı değildir, Avrupa'nın geneline ilişkin bilgileri de bulmak mümkündür. Tecrübe söz konusunda ise Machiavelli'nin politik hayatın tam ortasında geçirdiği 14 yılı vardır. Aynı zamanda kendisine pek yakın olmasa da Osmanlı İmparatorluğu hakkında yargıya varacak kadar bilgiye sahip olması<sup>171</sup> Machiavelli'nin dönemin politik ilişkilerini her boyutuyla takip ettiğinin göstergesidir.

Hayatını anlatırken söylediğimiz üzere Machiavelli'nin hayatının dönüm noktası hükümetteki görevinden olmasıdır, bilindiği üzere siyasi bir düşünür olarak hayatı bu noktadan itibaren başlıyor. Hükümdar'ı işini kaybetmesinden hemen sonra kısa bir çalışmanın ürünü olarak yazıyor (1513), bu çalışma tür olarak aslında 15. yüzyıldan beri varolan bir geleneğin yani Prenslere ithaf edilmiş tavsiye kitaplar yazma geleneğinin bir devamıdır.<sup>172</sup> Bununla birlikte 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başında Floransa'nın yönetimi Cumhuriyet ve Mediciler arasında el değiştirdiğinde politik literatürün temel konusu özgürlük ve prenslik yönetimi arasındaki tartışmaya endekslenmiştir.<sup>173</sup> Machiavelli önce Hükümdar'ı sonra da Söylevler'i –ki o dönemde yine cumhuriyetçi geleneğin savunucuları da var- yazarak bu tartışmadaki yerini almıştır. Strauss bu noktada ilginç bir tespitte bulunur: Ona göre hem Hükümdar hem Söylevler geleneksel kalıplarda ve bu kalıpların koruyuculuğunda yazıldığı halde aslında tam olarak gelenek karşıtıdır. İkisi de yeni bir öğretiyi taşıyan bu kitapların birincisinde toplumun kuruluşu, ikincisinde ise toplumun yapısı ve de en iyi toplum problemine yoğunlaşmıştır.<sup>174</sup> Savaş Sanatı (1521) ve Floransa Tarihi (1525) adlı eserleri de bu dönüm noktasından sonra yazılan eserler. Fakat Machiavelli yazın hayatına daha işini kaybetmeden önce başlamış ve şu ana kadar pek incelenmemiş olsalar da göz önünde bulundurulması gereken elçilik notları, mektupları ve küçük makaleler gibi eserler ortaya koymuştur. İşte Machiavelli'nin metodolojisi olarak beliren ilk şey daha ilk yazılarından son yazılarına kadar olguları ve sonuçları birbirine

---

<sup>171</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 165; Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, çev: Mehmet Özay, İstanbul: Şule Yay., 1999, ss. 43.

<sup>172</sup> Quentin Skinner, **Vision of Politics II: Renaissance Virtues**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, ss. 135.

<sup>173</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 144.

<sup>174</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 116.

zıt bir şekilde ele almak, hatta bunları en uç noktalarına kadar götürüp, dilemmatik-dialektik bir teknikle meseleye yaklaşmaktır.<sup>175</sup> Bununla bağlantılı olarak Machiavelli yarım tedbirlere itibar etmez ve bunun Machiavelli'nin diline yansıyan boyutu ise daha elçilik yazılarından Floransa tarihine kadar nerdeyse bütün yazılarında ya/ya da bağlacını sık sık kullanmasıdır.<sup>176</sup> Konuya örnek olarak Hükümdar'ın giriş cümlesi verilebilir "*İnsanoğlunun geçmişte ve şimdi egemenliği altında yaşadığı yönetimler, [stato – devletler] ya hükümdarlıklardır ya da cumhuriyetlerdir.*"<sup>177</sup>

Machiavelli'nin yarım tedbirlere itibar etmediğini söyledik. O kesinlikle kesin ve hızlı tedbirlerin insanıdır. Bu durum erdem (*virtu*) kelimesinin anlamlandırılmasında da böyledir. Çünkü erdem bir boyutuyla sorunu çözecek tercihi hızlı ve kesin bir şekilde seçmeyi ifade eder. Yarım tedbirler sorunu çözmedikleri gibi varolan sorunların artmasına neden olurlar, zira "*Kim bir tehlikeden kendisini sıyırmak istese, kendisini bir başka tehlike içinde bulur. Bununla birlikte marifet sahibi olmak, belirli tehlikelerin doğasını değerlendirebilmekten ve daha az zararlı olanını [ehven-i şeri] seçebilmekten ibarettir*"<sup>178</sup>. Dolayısıyla kararlar kesin ve net olarak alınmalı yarım tedbirlere başvurulmamalıdır, yarım tedbirler ancak yıkım getirir. Machiavelli Fransa'dan yazdığı bir elçilik mektubunda şöyle der: "*Fırsatlar kısa ömürlü olduğundan hızla karar vermelisiniz, evet ya da hayır, ama hızlı bir şekilde*"<sup>179</sup>. Bu cümlede Machiavelli Floransa'nın yaklaşmakta olan savaşta hangi tarafı tutacağını sormaktadır, Machiavelli'ye göre Floransa tarafsız ve de kararsız kalmamalıdır, aynı zamanda bu cümle Machiavelli düşüncesinin ve tarzının özünü verir. Düşünce olarak fırsatların kısa ömürlü olduğuna işaret edilmesi, hızla karar verilmesi gerektiği ve tarz olarak meselenin "ya da" bağlacı kullanılıp iki boyuta indirgenmesi Machiavelli'de sürekli karşılaşılan olgulardır.

---

<sup>175</sup> Federico Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, trans: David Moore, New York: Harper Torchbooks, 1965, ss. 127.

<sup>176</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 128.

<sup>177</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 29.

<sup>178</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 129; Machiavelli, **Discourses**, s. 121.

<sup>179</sup> Aktaran Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 130.

Yine Machiavelli yazılarının değişmeyen bir özelliği -hatta en önemlisi- daha ilk yazılarından itibaren belirli bir politik duruma ait basit bir teşhisle yetinmemesidir. O içgüdüsel olarak olgulardan-gerçeklerden yola çıkıp nesnelerin (ya da gücün-politikanın) doğasına ulaşmayı, yani sonsuz bir şekilde değişim gösteren şeylerin değişmeyen özelliklerine varmayı kendisi için bir borç bilir. Sürekli olarak antikiteden özellikle Romalılarından örnek vermesi bununla ilgilidir.<sup>180</sup> Machiavelli aynı zamanda genellemeleri sevdiği için bir şeyi tarif eder ya da fikirleri ileri sürerken, yazdıkları arasına doğanın genel ilkelerini özdeyişler şeklinde serpiştirmekten geri durmaz.<sup>181</sup>

Machiavelli'nin şaheseri şüphesiz Hükümdar'dır. Hükümdar bu unvanı sadece kışkırtıcılığı sayesinde almaz. Hükümdar Machiavelli düşüncesinin özüdür.<sup>182</sup> Hükümdar'dan önceki yazılarda ise henüz bir vizyon genişliği, ifadelerin keskinliği, hayalgücünün esnekliği görünmez, ama teknik olarak ve sorunu ele alış tarzı bakımından fark yoktur.<sup>183</sup> İlk metinlerinden "Val di Chiana"yı ele alırsak, bu metinde de Machiavelli genel kuralları değişmez kabul eder. Yine bu eserde Eski Roma ile Floransalılar karşılaştırılmış, Romalılar övülürken, Floransalılar yerilmiştir. Yine ilk eserlerinden "Decennale" (1504) ve "Parole da dirle sopra la provisione del danaio" (1503) adlı eserlerinde zamanının İtalyan Prenslerini suçlama alışkanlığı görülmektedir. Bu bakış açısı Machiavelli'nin son eserlerine kadar devam eder, bu yüzden Machiavelli'nin politik kişiliğinin ve politikaya olan karakteristik tavrının 1500-1503 yıllarından itibaren oluşmaya başladığı söylenebilir.<sup>184</sup> Zira daha bu yıllarda yazdığı ilk eserlerinde ordusuz devletlerin yaşayamayacağı, vatandaşların saadeti kanunlarla garanti edilirken, Prenslerin silahların gücüyle garanti altına alındığı ve Prens bir felaketle karşılaşırse bu onun suçu olacağı türünden fikirlere rastlanabilir.<sup>185</sup>

---

<sup>180</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 129.

<sup>181</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 130.

<sup>182</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 131.

<sup>183</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 128-131.

<sup>184</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 132-133.

<sup>185</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 136.

Machiavelli'nin metodunda görülen diğer bir özellik "Bugün"ün çok önemli olmayışıdır. Machiavelli'nin siyasi muhayyilesini "bugün" belirlemez, bilakis o varolandan kurtulmak ister. Bu yüzden elçilik yazılarında bile politik durum salt olarak sunulmaz. Genel bir değerlendirme seviyesi her zaman yazılarına sirayet eder. Bununla birlikte "bugün" yani tikel problemleriyle geçen zaman ile "sonsuz" yani büyük, geçerli politik yasalar arasında sürekli bağlar kurulmaktadır.<sup>186</sup>

Machiavelli için siyasetin ilkeleri, doğanın ilkeleri gibi değişmez, genel geçerdir. Bu yüzden Machiavelli siyasi olgu ve olayları bir fizikçi-kimyacı edasıyla inceler ya da antik dönemden beri kullanılmakta olan bir benzetmeyi kullanarak, siyaseti tıbbı, siyasetçiyi de doktora benzetir. Siyasetin tıbbı benzetilmesinin iki ayağı vardır: Birincisi tıp insanın sorunlarına çare bulur, hastalıklarını iyileştirmekle uğraşır, siyasetçi ise aynı şeyi devletler, milletler ve toplumlar için yapar, onların dertlerine deva olur (ya da olmalıdır). İkinci olarak tıp geçmişin bilgisine dayanır, mevcut tıp eski doktorların deneyimlerinin bugün uygulanması ile yürür, siyaset için de geçerli ve de gerekli olan şey geçmişin bilgisine yaslanmaktır: *“Cumhuriyetlerin teşkilatlandırılmasında, devletlerin sürdürülmesinde, krallıkların yönetilmesinde, ordunun oluşturulmasında ya da bir savaşın yürütülmesinde, uyruklarla ilişkilerin halledilmesinde, imparatorlukların genişletilmesinde”* uyulması gereken yol tarihsel deneyimin izlenmesidir.<sup>187</sup> Machiavelli'nin metodolojisindeki tarihten yararlanma fikri insan doğası anlayışıyla da paraleldir:

“Eğer bugünü uzak geçmişle karşılaştırsak, bütün şehirlerin ve bütün insanların her zaman aynı arzu ve tutkulara sahip oldukları kolaylıkla görülebilir. Öyle ki eğer geçmiş dikkatle incelenirse herhangi bir devletin geleceğini tahmin etmek ve eskiden kullanılmış çareleri uygulamak kolaydır;...fakat bu tür çalışmalar yönetenler tarafından ihmal edildiğinden ve okunan anlaşılmadığından, ya da anlaşıldığında uygulanmadığından, sonuçta benzer belalar sürekli yaşanır.”<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 136.

<sup>187</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 98.

<sup>188</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 208.

Machiavelli insan tutkularının hep aynı olduğunu belirttikten sonra devletlerin-milletlerin de doğalarının hep aynı olduğunu belirtir.<sup>189</sup> Machiavelli'nin bir tarihçi olduğu kesindir, ama o bir tarihselci –yani bir Hegel, bir Marx- değildir.<sup>190</sup> Zira Machiavelli için tarihsel bir analizden ziyade, antik dünyadaki bir başarı ya da başarısızlık örneği, bir antik yazarın vurucu bir sözü daha büyük anlam taşır.<sup>191</sup>

Machiavelli acaba çağının İtalyan politik krizini işlerken, doğru tespitlerde mi bulunmuştu? Bu sorunun cevabı tartışmalı ve biz başlık altında bu sorunun cevabını aramayacağız. Bizi ilgilendiren şey teşhisi doğru ya da yanlış olmasından öte Machiavelli'nin tek bir noktaya yani politikanın doğru doğasını anlama problemine yönelmiş olmasıdır. Diğer önemli bir nokta ise onun politikanın kendinde bir amaç olarak kabul edilmesini -politika iyinin ve kötünün ötesindedir ve de saf bir şekilde politik olmayan amaç ve varsayımdan bağımsızdır- ileri sürmesidir.<sup>192</sup>

Machiavelli görüşlerini ileri sürerken hep belli bir insan doğası anlayışıyla hareket eder, yani fikirleri bir "insan" idesinin etrafında döner. Bu yüzden Machiavelli'nin politika bilimi insan biliminin bir sonucudur. Bunu politikanın kendinde bir amaç olma olgusuna uygularsak: Machiavelli'ye göre insanın en önemli iki tutkusu güç sevgisi yani hırs, öz sevgisi yani aç gözlülüktür.<sup>193</sup> Bu iki tutkudan özellikle ilki hükmetme isteğini -ki bu istek son derece politiktir- ikincisi de yine hükmetme ve güvenlik isteklerini -yine bu istekler de politiktir- doğurur. İnsanın en önemli tutkuları doğaları gereği politikse eğer, politikanın kendinde bir amaç olarak kabul edilmesine şaşmamak gerekir. Bu sonuçları çıkarmamızı sağlayan şey ise Machiavelli'nin "politika"yı "insan"a, politikanın doğasını insanın doğasına bir metot olarak bağlamış olmasıdır.

---

<sup>189</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 517.

<sup>190</sup> Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 235.

<sup>191</sup> Berlin, "The Originality of Machiavelli", s. 42.

<sup>192</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 138.

<sup>193</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 140.

Machiavelli'nin metodolojisini belirleyen diğer bir husus gerçekçiliğidir, o hem bir siyasal gerçekçi, reel-politiğin ilk teorisyeni<sup>194</sup> hem de Uluslararası İlişkiler kuramlarından gerçekçiliğin ilham kaynağıdır.<sup>195</sup> Siyasal gerçekçilik politik ilişkileri güç ilişkileri olarak kabul eder. Siyasal gerçekçiliğe göre değerlerden öte gerçekler anlamlıdır ve siyasal gerçekçiliğin kabul ettiği en önemli gerçek birilerinin yönetici diğerlerinin yönetilen olduğu gerçeğidir.<sup>196</sup> Yöntem itibariyle siyasal gerçekçilik siyasal meselelere ampirik yaklaşımı kılavuz edinir<sup>197</sup>, bu husus ise Machiavelli'nin kendi sözlerinden daha etkili bir şekilde anlatılamaz

“Fakat benim niyetim, araştırmacılara tarihi gerçeklerin bir pratiğini kanıtlayacak bir şeyler söylemek olduğundan bunların hayal edilmesinden ziyade gerçek durumlar [asıl olarak "*Verita effettuale*" İngilizce çevirilerde "*effective truth*" yani etkili gerçeklik-fiili hakikat] olarak ortaya koymanın uygun olduğunu düşündüm. Pek çok insan, gerçekte asla varolmamış cumhuriyetler ve hükümdarlıklar hayal etmişlerdir. Kişinin nasıl yaşaması gerektiği ve nasıl yaşadığı arasındaki uçurum öylesine büyüktür ki, yapılması gereken şey için yapılmakta olanı yadsıyan kişi, kendini korumaktan ziyade yok etmeyi öğrenmektedir.”<sup>198</sup>

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Machiavelli pek çok yazar tarafından da kabul edileceği üzere kendisini en temelde bir gerçekçi olarak kabul eder. Bununla birlikte Machiavelli'nin nasıl bir gerçek görmüş olduğu tartışmalıdır. Mutlak bir gerçek vardır da Machiavelli onu mu görmüştür, yoksa gördüğü kendi gerçekliği midir?<sup>199</sup> Bize göre Machiavelli gerçekçidir ama gördüğü gerçek, mutlak bir gerçeklik değil (ki böyle bir şeyin varlığı ayrıca bir tartışma konusu) gerçeğin kendi bakışından görünen kısmı ya da kendi gerçekliği diyebiliriz. Çünkü siyasal gerçekçiler de büsbütün önyargısız

---

<sup>194</sup> Bunu söyleyen MacIntyre Reel-politiğin pratikte Orta Çağda da olduğunu söyler. Alasdair MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001, ss. 144.

<sup>195</sup> Howard Williams, **Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme**, çev: Zana Çitak...[ve öte.], bask. haz. Tolga Erdal, Fatih Durmuş, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996, ss. 105.

<sup>196</sup> d'Entreves, **The Notion of The State...**, s. 16.

<sup>197</sup> d'Entreves, **The Notion of The State...**, s. 21.

<sup>198</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 95.

<sup>199</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 143.

değildir.<sup>200</sup> D'Entreves dahası Machiavelli ve Hobbes'un –ikisini de realist ve pozitivist olarak gördüğü halde- değer yargılamalarında bulunduklarını kaydeder.<sup>201</sup> Leo Strauss da benzer şekilde Machiavelli'nin çalışmalarını değer yargıları ile dolu ve normatif olduğunu savunur.<sup>202</sup>

Yenilik de Machiavelli'yi anlatmakta kullanılabilecek önemli kavramlardan bir tanesidir. Aslında Machiavelli'nin yeniliği ile gerçekçiliği birbirlerini tamamlar. Yukarıda gerçekçiliği ile ilgili olarak alıntıladığımız sözlerin başında şu ifadeler yer alır: *“Bu konu hakkında daha önceleri sık sık bir şeyler yazıldığını biliyorum ve özellikle bu konuyu tartışırken ortaya birtakım özgün kurallar koymanın küstahlık olarak algılanmayacağını ümit ediyorum”*<sup>203</sup>. Söylevler’de de benzer bir tavrı gösterir: *“Hiç kimsenin yürümediği bir yola girmeye karar verdim”*<sup>204</sup>. Kısaca Machiavelli yenidir, yeniliği ise gerçekçiliğidir. Fakat bunları çok abartmamak gerekir, Berlin’e göre Machiavelli’nin gerçekçiliği çok da orijinal değildir, empirisizmi ise göreceli olarak orjinaldir.<sup>205</sup>

Machiavelli'yi mantık açısından değerlendirecek o devamlı bir akıl yürütme sürecinden çıkan prensiplerden konuşan bir mantıkçı da değildir. Bu yüzden bütüncül bir sistem üretmez. Machiavelli'nin metinlerinde sık sık "bu rasyoneldir" ya da değildir türünden ifadelere rastlanabilir. Bununla birlikte rasyonellik sezgi ile karşılaştırıldığında (ya da hayalgücü ile) ikincil plandadır. Chabod'un yorumuyla o mantıkçı ve de rasyonalist değil, hayalgücü (*imagination*) insanıdır.<sup>206</sup> Bu yüzden eserlerinde tekbiçimliliğe rastlamak güçtür.<sup>207</sup> Machiavelli bir mantıkçı gibi sistematığa sahip olmadığından meseleye doğrudan iner. Bunun en güzel örneği yukarıda alıntıladığımız Hükümdar'ın ilk cümlesidir, Söylevler'in ilk cümleleri daha

---

<sup>200</sup> d'Entreves, **The Notion of The State**..., s. 21.

<sup>201</sup> d'Entreves, **The Notion of The State**..., s. 159.

<sup>202</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 11.

<sup>203</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 95.

<sup>204</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 97.

<sup>205</sup> Berlin, “The Originality of Machiavelli”, s. 39.

<sup>206</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 143.

<sup>207</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 45.

yavaş olmakla birlikte yine doğrudan meselenin özüne inişi ifade eder. Bu husus Machiavelli'nin devletin doğası, kökeni ve amaçları hakkındaki görüşleriyle paraleldir. Zira Machiavelli saydığımız bu konulara daha doğrusu devletin "nedenine", "niçinine" ilişkin yargıları uzun uzun tartışmaz, bir bakıma Machiavelli'ye göre devletin kökenini incelemek abesle iştigaldir. Zira insanın politik aktivitesi değişmez gerçektir, devlet de bu anlamda bir gerçekliktir. Dolayısıyla bunu tartışmak insanın neden nefes aldığını ya da kalbinin neden attığını tartışmak gibidir.<sup>208</sup>

Machiavelli'nin en önemli özelliklerinden birisi karamsarlığıdır.<sup>209</sup> Neredeyse bütün metinlerine yansıyan karamsarlığın kökeninde genel düzlemde İtalya'nın ve Floransa'nın o günkü politik problemleri özel düzlemde ise bizzat kendisinin yaşamış olduğu sıkıntıları yatar. Bu karamsarlık hem insanın doğasına olan görüşlerinde hem iktidarın doğasına ilişkin görüşlerinde hâkim bir rol oynar. Bütün metinlerinde bu karamsarlık olmakla birlikte tarihsel olarak sonraki yazdığı eserler daha da karamsardır, bu anlamda en karamsar metni son eseri Floransa Tarihi'dir. Hükümdar bu anlamda kısmen iyimserdir -özellikle sonuç kısmı- fakat sondan bir önceki eseri olan Savaş Sanatı'nın sonuç kısmı acıklı denecek kadar karamsar iken, son eseri Floransa Tarihi ise bir şehrin özgürlükten çöküşe gidişini anlatırcasına karamsardır.

Machiavelli'nin eserlerinde tezatlar da dikkat çeker. Örneğin İtalya'nın durumuna ilişkin yargıları oldukça karamsar iken bir Prens'in İtalya'nın kurtarıcısı olacağı yönündeki inancı fazlasıyla iyimserdir. Dahası Machiavelli normalde laik birsiyken özellikle Prens'in ve de Savaş Sanatı'nın son kısımlarında incilvari bir tonda hitap dikkat çeker. Neredeyse bir mistiğin yazacaklarını Machiavelli bu bölümlerde yazmıştır.<sup>210</sup> Kimi zaman gerçekçi Machiavelli bir gerçekçiden beklenmeyecek kadar duygusallaşır ve yine tezata düşer.

Son olarak o siyaseti sadece kendi dinamikleriyle açıkladığı için dine, ahlâka ya da ekonomiye başvurmaz, bunlara bağlı kalmaz ya da bunlara dayalı açıklamalarla

---

<sup>208</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 144.

<sup>209</sup> d'Entreves'e göre karamsarlıkla gerçekçilik birbirlerini besleyen iki kavramdır, Machiavelli'de de bu kavramlar birlikte tezahür eder. d'Entreves, **The Notion of The State...**, s. 21.

<sup>210</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 146-147.

ilgilenmez. Zira kendisi şöyle demektedir: “Ben bir ticaret erbabı değilim. Ne yünden ne ipekten ne kazançlardan ne kayıplardan anlarım. Bana uygun olan devlet işleriyle uğraşmaktır ya da köşeme çekilip sukut etmek.”<sup>211</sup>

### 3.3. MACHIAVELLİ’DE İNSAN DOĞASI VE BİREY

Bir düşünürün siyaset düşüncesini anlayabilmek için önce insan doğası hakkındaki fikirlerine bakmak gerekir. Siyaset doğrudan insana ilişkin olduğu için “insan nedir” sorusu bu bağlamda önem kazanır. Gramsci’nin deyişiyle de “...‘insan nedir’ sorusu ya her zaman ‘insan doğası’ denilen şey nedir ya da ‘genel olarak insan’ nedir sorunudur”<sup>212</sup>. İnsan doğasının özelliği ile siyaset düşüncesinin bağıını önceki bölümlerde Hristiyanlık düşüncesi için işlemiştik, şimdi aynı şeyi Machiavelli özelinde yapmaya çalışacağız.

Önceki bölümlerde söylediğimiz üzere Orta Çağ düşüncesinde insan doğası daha ziyade olumsuz tanımlanıyor, gerek kurtuluş gerekse kötülük ruhsal alana vurgu yapılarak düşünceye giriyordu. Machiavelli’nin insan tasviri ise bu düşünceden farklılaşmayı içerdiği gibi tam olarak da bağımsız değildir.

Machiavelli’nin insan doğası hakkında formel bir analizi olmasa da politik felsefesinin temelini teşkil eden tutarlı bir insan doğası görüşü vardır. Hirschman’a göre Machiavelli realist bir devlet teorisinin bir insan doğası bilgisi gerektirdiğini anladığı için böyle bir görüşe sahip olmuştur.<sup>213</sup> Alkan da insan doğasının Machiavelli’de ve daha sonraki düşünürlerde önemli bir yere sahip olmasının nedenlerinden birisi olarak “birey”in toplumsal bir aktör olarak gittikçe artan önemini görür.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Aktaran: Işık Saatçioğlu, “Machiavelli: Virtüöz”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 67-68, ss. 67.

<sup>212</sup> Antonio Gramsci, **Hapishane Defterleri: Felsefe ve Politika Sorunları**, çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yay., 2003, s. 56.

<sup>213</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 13.

<sup>214</sup> Türker Alkan, **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, s. 163.

Machiavelli'nin insan doğası anlayışı temelde insanların doğaları gereği sosyal olmadıklarına dayanır.<sup>215</sup> Ona göre güç ve güvenlik ihtiyaçları temelinde devlet kurulmadan önce adalet, iyilik ve erdemden de bahsedilemez.<sup>216</sup> Bu yüzden Machiavelli'nin insan doğası anlayışı Platonik, Aristotelyen ya da Hristiyan değildir.<sup>217</sup> Machiavelli insan doğasının değişmeyen, zamana ve mekâna göre farklılaşmayan bazı evrensel ya da genel-geçer özellikleri olduğunu kabul eder.<sup>218</sup> Böyle bir felsefi temel son derece anlamlıdır, çünkü Machiavelli her şeyden önce evrensel, genel-geçer bir siyaset düşüncesi kurgulamak istemektedir, evrensel olmayan bir insan anlayışı üzerine evrensel bir siyaset düşüncesi kurgulanamayacağına göre Machiavelli'nin tercihinin bilinçli ve yerinde olduğu açıktır.

Machiavelli'nin düşüncesinin önemli özelliklerinden birini karamsarlık olarak belirlemiştik, işte bu karamsarlık en net ve keskin biçimiyle insan doğasına ilişkin tasvirinde belirir. Machiavelli insanı esas itibarı ile değişmez ve ilerleyici mükemmelliğe ulaşmada yetersiz görür.<sup>219</sup> Machiavelli insana yönelik bu kötücül bakış açısının ürünü olarak *Söylevler*'de “*yasa yapıcı herkesin kötü olduğunu varsaymalıdır*”<sup>220</sup> derken Hükümdar'da da insanların “*nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü*”<sup>221</sup> olduğu yönünde genelleme yapılabileceğini söyler. Yine Hükümdar'da geçen şu ifadeler çarpıcıdır

“Bir hükümdar, verdiği sözler kendisine zarar verdiğinde ve söz vermesini gerektiren şartlar ortadan kalktığında sözünde duramaz, durmamalıdır da. İnsanların tümü iyi olsaydı bu

---

<sup>215</sup> Bununla birlikte Machiavelli vatan aşkının doğanın verdiği bir şey olarak vermesi önemlidir. Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 197. Strauss'a göre bu durum yurtseverliğin bir çeşit öz-sevgisi ya da bencillik oluşuna bağlanabilir, yani Machiavelli'nin insanı bencildir ve bu bencillik kolektif hale geldiğinde yurtseverlik olarak tezahür eder. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 11.

<sup>216</sup> Devletle virtunun yakın ilişkisi bağlamında Machiavelli şöyle der: “İnsanlar üstün yeteneklerini ve erdemlerini [virtularını] ancak prensleri tarafından, bu kral olmuş, cumhuriyet olmuş fark etmez, takdir edildiklerinde gösterme olanağı bulurlar.” Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 145.

<sup>217</sup> Parell, “The Question of Machiavelli's...”, s. 267.

<sup>218</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 176.

<sup>219</sup> William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yay., 2001, ss. 173.

<sup>220</sup> Niccolo Machiavelli, “Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan” çev: Pars Esin, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi – 2 Yeni Çağ** içinde, der: Mete Tunçay, Ankara: Teori Yay., 1986, ss. 53.

<sup>221</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 101.

davranış biçimi kötü olurdu. Fakat insanoğlu verdiği sözü tutamayan biçare bir varlık olduğundan, onlara karşı sözünüzü tutmak zorunda değilsiniz.”<sup>222</sup>

Görüldüğü gibi Machiavelli Hükümdar’ın en çarpıcı pasajlarından biri olan bu pasajda hükümdarın bir eylemini yaparken –burada söz konusu olan eylem sözünü tutmak ya da tutmamaktır- diğer insanların karakterlerini hesaba katması gerektiğini ifade eder ve bu karakteri de daha çok olumsuz tanımlamaktan geri durmaz. Fredrick ise Machiavelli’yi eleştirirken onun en önemli yanılgısının ilk prensibinde, yani insanları doğaları gereği kötü olarak tasavvur etmesinde olduğunu söyler.<sup>223</sup>

İnsanlar tabii ki iyi işler de yaparlar, ama yine de onlara dikkat edilmelidir; insanların en büyük tehlikelerinden birisi iyi işler yapıyor görüntüsü altında kötü işler yapmalarıdır; bu bazen cumhuriyetlerde tiranlığın doğuşuna neden olabilir. Bu bağlamda Machiavelli, Maelius örneğini ele alır; Maelius insanlara yardımlarda bulunmuş ve fakat Roma Cumhuriyeti tarafından cezalandırılmıştır. Machiavelli’ye göre bu haklı bir cezalandırmadır; çünkü Maelius’un asıl maksadı partizan edinin tiranlığını kurmaya çalışmaktır. Sonuç olarak insanların gizli ve açık kötülüklerine karşı uyanık olmak gerekir.<sup>224</sup> O’na göre, insan karakteri icabı kendi çıkarlarını korur ve insanda mülkiyet duyguları önemli bir yere sahiptir, sözlerini de bu doğrultuda bozarlar: “*Şuna inanıyorum ki onlar mülklerini kaybetmek korkusunu taşıdıklarında onları kaybetmektense, sözlerini bozacaklar ve sana karşı nankörlük yapacaklardır*”<sup>225</sup>.

Hristiyanlık ve Machiavelli düşüncesinin insan doğasının olumsuz nitelenmesiyle ilgili olarak uzlaştıkları söylenebilir, bu anlamda Machiavelli Klasik Orta Çağ düşüncesini sürdürmüştür. Bununla birlikte ayrıntılara indiğimizde Machiavelli’nin insan doğası anlayışının Hristiyanlığın bakış açısından oldukça farklı olduğu dikkati çeker. Öncelikle Machiavelli meseleyi Orta Çağ düşüncesi gibi ruhsal boyutuyla değil tamamen materyalist bir şekilde ele alır. Kötülükler insanın ruhunda

---

<sup>222</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 105.

<sup>223</sup> Büyük Fredrick, “Anti-Makyavel”, **Hükümdar ve Büyük Frederik’in Makyavel’i Çürütme Denemesi** içinde, çev: Vahdi Hatay, İstanbul: Remzi Kitabevi, ss. 166.

<sup>224</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 481.

<sup>225</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 258.

değil somut davranışlarında aranır. İkinci olarak Hristiyan düşüncesi belli bir ahlâki mutlaklığa dayanırken, Machiavelli bu hususta görelî düşünmeyi tercih eder, bu noktada anahtar ifade yukarıda geçen “bütün insanlar iyi olsalardı” ifadesidir. Yani biz de kötü olabiliriz. Neden? Çünkü diğer insanlar da kötüdür. Bu açıdan baktığımızda insanın kötülüğünün de mutlak olmadığını görürüz. Ayrıca insanın doğası gereği kötü oluşu dünyevi hayata ilişkin bir değerlendirmedir.<sup>226</sup> Üçüncü olarak Machiavelli’nin insanı kelimenin tam anlamıyla “doğal” bir kişiliktir. Machiavelli’nin tasvirinde insan bütün aşkın iyi niteliklerden soyunmuş ve doğanın şeytani güçleriyle savaştığı alana yalnız bırakılmıştır. Aynı zamanda insan doğal-şeytani güçlere sahip olduğunun bilincindedir.<sup>227</sup>

Hristiyanlık bahsinde insanın tutkularından bahsetmiştik, Machiavelli de insanın tutkularına dem vurur: “*Ve çünkü insanlar doğaları gereği hırslı ve kuşkucudurlar ve servetleri söz konusu olduğunda bu duygularını mutedil bir şekilde kullanamazlar*”<sup>228</sup> diyen Machiavelli yukarıda bahsedildiği üzere insanın en önemli iki tutkusu olarak güç sevgisi yani hırsa ve öz sevgisi yani aç gözlülüğe işaret etmiş olur. Diğer bir deyişle insanın iki temel tutkusu vardır, bunlardan bir tanesi daha fazlasına sahip olmaktır, diğeri ise elinde var olanı korumak tutkusudur. İnsanlar hırslıdırlar, çünkü daha fazla elde etmek isterler; kuşkucudurlar çünkü eldekini kaybetmekten korkarlar. İşte bu iki amacı gerçekleştirmek için güç elde etmek isterler ve bu iki temel tutku insanın tüm davranışlarına yön verir. Machiavelli bu tutkuları bastırmaktan bahsetmez, o bu tutkuları veri kabul eder ve bu tutkulardan yola çıkarak siyaset düşüncesini ortaya koyar. Yönetme tutkusu ile ilgili söylediği şu sözler ise çarpıcıdır: “Yönetmek tutkusu o kadar güçlüdür ki, sadece krallığa sahip oldukları iddiasında olanların değil, buna sahip olmayanların da göğüslerine girer”<sup>229</sup>. Bilindiği üzere Machiavelli bir “güç” felsefesi ya da güç siyaseti (*power politics*) geliştirmiştir. İşte Machiavelli’nin böyle bir ünü kazanmasında en önemli ve temel sebeplerden bir tanesi tikel insanın en önemli tutkularından biri olarak güç sevgisini görmesidir.

---

<sup>226</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 178.

<sup>227</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 36.

<sup>228</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 181.

<sup>229</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 395.

Machiavelli insanın her şeyi isteyen bir doğaya sahip olduğunu kabul eder<sup>230</sup> –ki bu kabul aynı zamanda kendi isteklerimizi elde etme uğruna bir başkasına zarar verme durumunu, yani kötülük yapmayı akla getirir. Fakat insan istediği her şeyi elde edemez, isteklerine kavuşması için gereken şeyse güçtür. İşte güç burada bir kez daha kilit bir noktaya yerleşir. Machiavelli’nin sözleriyle ifade edersek:

“Çünkü savaşmak için bir gereklilik olmadığında insanlar hırsları uğruna savaşacaklardır; hırs insanların kalpleri üzerinde o kadar etkilidir ki, ne kadar yukarı çıkarlarsa çıksınlar ondan asla vazgeçmeyeceklerdir. Bunun nedeni insanların doğa tarafından böyle yaratılmış olmalarıdır, bütün her şey arzu edilmek istendiği halde, her şey elde edilebilir değildir: arzu her zaman elde etme gücünü aştığından, sahip oldukları şeyler için tam olarak mutlu olamayacak ve bulundukları durum onları yeteri kadar tatmin etmeyecektir... bir takım tutkular daha fazlasına sahip olmayı hedeflerken, diğerleri ise elde ettiklerini kaybetmemeyi hedefleyecekleri için düşmanlıklar ve savaşlar ortaya çıkacaktır.”<sup>231</sup>

Machiavelli insanları doğaları gereği kendi refahını, kendi korunmasını, kendi güvenliğini, kendi rahat ve zevklerini, kendi şan-şöhret ve onurunu düşünen varlıklar olarak görür.<sup>232</sup> Dahası insanlar sürekli bir tutkudan diğerine koşarlar<sup>233</sup>. Yani insanlar sürekli bir şeyler isterler, bu durum şüphesiz çıkar çatışmalarını doğuracağı için insanlar arası bir güç savaşımı ve insanlar arası rekabet kaçınılmazdır. Gerçekten de Machiavelli insanlar arasında dayanışmadan ziyade rekabeti ön plana koyar. Bu rekabet insanların birbirlerine olan tavrında açıkça okunabilir: “[Ç]ünkü çoğu insanlar diğerlerinin davranışlarını övmekten ziyade küçümsemeye hazırdırlar”<sup>234</sup> diyen Machiavelli kitaplarında insanların birbirlerini çekememezlikleri, rekabetleri üzerinde sürekli durmaktadır. İnsanlar arası rekabet daha sosyolojik bir görünüm arz ederek politik düzeye de yansır; soylular ve plebler mücadelenin alanı olarak lanse edilen politik saha bunun en açık delilidir. Bu durum aynı zamanda iyi devletin Machiavelli için nasıl bir tanımı olduğunu da belirleyecektir. Çünkü Machiavelli için iyi devlet

---

<sup>230</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 178.

<sup>231</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 200.

<sup>232</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 280.

<sup>233</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 223.

<sup>234</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 97.

bencil çıkarlar arasında bir denge tutturabilen ve bu yüzden istikrarlı olan devlettir.<sup>235</sup> Bu noktada Machiavelli'nin başarısı ise tamamen bencil çıkarlardan hareket edip bunların toplumun ve devletin çıkarını gerektirdiği şeklindeki bağlantıyı<sup>236</sup> kurmuş olmasıdır.<sup>237</sup>

Machiavelli'ye göre güç kötü değildir. İnsanın tutkuları da kötü değildir. Öyleyse, insanı kötü yapan şey nedir? Bu sorunun cevabı şöyle verilebilir: Machiavelli insanı doğası gereği kötü olduğunu ifade ederken aslında, bunu kendi düşüncesinin kötüsü anlamında bir kötülük olarak görmüyor, söz konusu "kötü" kavramını ya da bakış açısını Hristiyanlıktan ödünç alıyor ve kavrama çıplak insanı vuruyor, sonuç olarak insanın kötü olduğu ortaya çıkıyor. Fakat Hristiyanlıktan aldığı bu kadar, bunun ötesinde Machiavelli bu dünyayı, bu dünyanın insanını ve bu dünyada iyi bir hayat kurmayı önemseyen ve bunun için eylemde bulunan bir akılcı insan tipini önümüze seriyor.<sup>238</sup>

Machiavelli için insan doğası gereği toplumsal da değildir. İnsan bunun aksine doğası gereği bencildir, insan bencil olduğu için de kötüdür, ama sosyalleşebilir, kamu yararını düşünen kişiler, yani iyiler haline gelebilirler. Çünkü insan sonsuz derece yörgürlenebilir ve çekice gelebilir. Bu dönüşümün sağlanabilmesi için zorlama ya da başka araçlar kullanılabilir, bununla birlikte bu araçlar ne olursa olsun, insan bir şekilde toplumsallaştırılıp, kamu yararını düşünen kişi haline getirilebilir.<sup>239</sup> Tabii bu süreçte tersi de geçerlidir, yani insanlar çok kolay kandırılıp bozulabilir, özgürlüklerinden mahrum edilebilirler.<sup>240</sup> Fakat bu durumda ortaya şöyle bir çelişki çıkar: Eğer insanlar doğaları gereği kötülerse, insanları kim ya da hangi tutku iyi yapar, yani insanları kamu yararını benimsemeye zorlayacak kişiler de kötü değiller midir? Bu soruların cevabını Leo Strauss şu sözleriyle verir:

---

<sup>235</sup> Skirbekk-Gilje, **Antik Yunan'dan...**, s. 232.

<sup>236</sup> Bu bağ devlet yokken insanın güvenlik ihtiyacı, devlet varken ise ödüller ve cezalar sayesinde kurulur. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 281.

<sup>237</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 280.

<sup>238</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 178.

<sup>239</sup> Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, s. 78.

<sup>240</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 217.

“Söz konusu tutku, şan-şeref arzusudur. Bu arzunun en yüksek formu, terimin en tam anlamında yeni bir prens olma, bütün olarak yeni bir prens olmak arzusudur: yeni bir sosyal düzenin kaşifi, pek çok kuşaktan insanın şekillendiricisi olma arzusu. Toplum kurucusunun toplumun yani kendi eserinin korunmasında bencil bir ilgisi, çıkarı vardır... En yüksek türden bütün olarak yeni prence hayat veren, bencil hırsan başka bir şey değildir.”<sup>241</sup>

Burada özellikle Leo Strauss’un görüşünden bahsettik, çünkü o en önemli Machiavelli yorumcularından bir tanesidir, ayrıca Leo Strauss’un modern siyaset felsefesinin kurucusu ve de Aydınlanma’nın başlatıcısı<sup>242</sup> olarak Machiavelli’yi görmesi bizim için önemlidir.<sup>243</sup> Yalnız Strauss’un Machiavelli yorumu oldukça eleştireldir, zira Strauss’a göre Machiavelli “kötülüğün öğretmeni”, Machiavelli’nin düşüncesi ise “ufkun hayret verici daralması”dır.<sup>244</sup> Bu eleştiri basit görüp küçümsememek lazımdır, çünkü Strauss, Machiavelli’yi doğrudan ilk Modern olarak tanımladığı için onun Machiavelli eleştirisi Modernite eleştirisinin önemli bir ayağını oluşturur. Strauss’a göre Machiavelli’yi modern yapan klasiğin reddidir. Klasiklerin diğer bir deyişle pre-modernlerin doğa anlayışına göre tüm canlı varlıklar –hatta kimi klasiklere göre cansız varlıklar da dahil olmak üzere tüm varlıklar- bir amaca, bir *telos*’a, mükemmeliğe, tamam olmaya, olgunluğa, kendini gerçekleştirmek üzere ol-maya yönelirler. İşte Strauss’un tespit ettiği şey Machiavelli başta olmak üzere tüm modernler bu doğa anlayışına son vermişlerdir.<sup>245</sup> Strauss’un söylediği üzere klasik düşünceye göre

“İnsan, bütünü içerisinde belli bir yere, çok yüksek bir yere sahiptir; denilebilir ki insan her şeyin ölçüsüdür ya da insan mikrokosmosdur, ama o, bu yeri doğa gereği doldurur; insan, kaynağı olmadığı bir düzen içinde kendi yerine sahiptir. ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ demek, ‘insan her şeyin efendisidir’ demenin tam karşısıdır”<sup>246</sup>.

<sup>241</sup> Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, s. 78-79.

<sup>242</sup> Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, s. 75; Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 173.

<sup>243</sup> Karşıt görüşün sahibi olarak Parkinson zikredilebilir. Zira ona göre -her ne kadar sonuncu olduğunu söylese bile- Machiavelli bir Orta Çağ düşünürüdür. C. Northcote Parkinson, **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, çev: Mehmet Harmancı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, ss. 75.

<sup>244</sup> Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, s. 80.

<sup>245</sup> Solmaz Zelyüt Hünler, “Strauss’a Giriş”, **Politika Felsefesi Nedir** içinde, İstanbul: Paradigma Yay., 2000, ss. 8.

<sup>246</sup> Strauss’tan aktaran Hünler, “Strauss’a Giriş”, s. 8.

İşte Machiavelli ile başlayan serüvende bu anlayış yıkılmış, insan her şeyin efendisi olmaya doğru yol almıştır. Modern dönemde aslolan insanın doğa içinde bir yere sahip olduğu değil, insanın doğanın efendisi olduğu düşüncesidir. Doğanın efendisi olmaya yol alan insanın tek sınırı ise kendi doğasıdır, yani birey doğanın efendisi olmak ister ama kendi doğasından kaçamaz.<sup>247</sup>

Bununla birlikte Machiavelli'nin bu noktada ne kadar modern olduğu şüphelidir. Şöyle ki: Aristo felsefesine göre her varlığın bir *telos*'u olduğu doğrudur. İnsan da bir varlıktır ve insanın *telos*'u site içerisinde kendini gerçekleştirmektir. Bu yüzden Aristo'ya göre insan *zoon politikon* yani doğası gereği toplumsal ve siyasal hayvandır. Machiavelli ise bu görüşü reddeder. Fakat Strauss'un altını çizdiği bu “negatif prensip”<sup>248</sup> tek başına moderniteyi kurgulamaya yetmez, aynı zaman da pozitif bir kurgunun da üretilmesi gerekir. Strauss'un yorumu bu noktada eksik kalır. Benzer bir husus ahlâk noktasında yaşanır, Ağaoğulları'na göre Machiavelli'nin Hristiyan ahlâkını dışlaması bireyciliğin gelişimi açısından çağdaş anlamıyla olumludur.<sup>249</sup> Ama Machiavelli'nin modern ahlâka pozitif katkısının da tartışılması gerekir.

Machiavelli'nin insan anlayışının modern olabilmesi gereken şey, insanın “birey” olarak kurgulanmış olmasıdır. Çünkü modern insanla birey kavramı paralellik arzeder. Her ne kadar birey kavramı Antik Yunan'da da vardıysa bireyin başlı başına değer kazanması bugünkü anlamıyla moderniteye kadar tarih sahnesinde görülmemiştir.<sup>250</sup> Pre-modern dönemde bireyden önce cemaat gelir ya da aslolan bireycilik değil, kolektivitedir.<sup>251</sup> Burada sözü Machiavelli'yi birey görüşü ile birlikte değerlendiren MacIntyre'a bırakalım: “*Machiavelli ve Luther, kendilerine özgü farklı tarzlarda, Orta Çağın hiyerarşik, sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyaya yönelik ayırdedici hareketlerin alametidirler. Her iki yazarda da Platon'un ve Aristoteles'in hakimiyetine tabii*

---

<sup>247</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 36.

<sup>248</sup> Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, s. 75.

<sup>249</sup> M. A. Ağaoğulları, “Siyasal Ahlak ve Devlet”, **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık** içinde, der: Türker Alkan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, 287.

<sup>250</sup> Zeynep Özlem Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, İstanbul: Buke Yayınları, 2003, ss. 26.

<sup>251</sup> Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, s. 34.

*dönemlerdeki moral teorilerde olmayan bir figür ‘birey’ figürü görünüşe çıkar*”<sup>252</sup>. Luther’i modern yapan moraliteyi ikiye bölmektedir, yani bir yanda insan aklının ve arzularının erdiği kadarıyla keyfi ve bağımsız olan mutlak olarak sorgulanamaz emirler vardır, diğer yanda ise siyasi ve iktisadi düzenin kendi kendini haklı çıkaran kuralları vardır. Dolayısıyla bu düşüncede mutlak birey mutlak devletle karşı karşıya gelir, birey de devlet de toplumdan ayrı düşünülebilir artık. Luther’in düşüncesinde insan tüm toplumsal soyutlardan soyulmuş, tüm toplumsal ilişkilerinden ölü bir insanın soyutlandığı gibi soyutlanmış olacaktır ki birey sürekli olarak Tanrı huzurundadır.<sup>253</sup> MacIntyre göre dünyevi iktidarın Luther’i olan yazar Machiavelli’dir.<sup>254</sup> MacIntyre şöyle devam eder:

“Birey, Machiavelli de tam da Luther’deki kadar kesin bir şekilde görünür. Birey böyle görünür, çünkü toplum yalnızca içerisinde bireyin eylediği arena değil, fakat aynı zamanda bireyin amaçları için yeniden şekillenecek, yasaya-bağlı ama tava gelir potansiyel bir hammadde de. Birey, her hangi bir toplumsal bağ tarafından kısıtlanamaz. Bireyin amaçları –yalnız iktidar amaçları değil, fakat aynı zamanda şan ve şeref amaçları-, devlet sanatının teknik kriterlerinden ayrı olarak, birey için biricik eylem kriterleridir. Böylelikle meşhur bir düğüm noktası haline gelecek şu şeyle ilk kez Machiavelli’de karşılaşırız: kendi seçimlerinde ve amaçlarında bireyin egemenliği savı ile insan davranışının değişmez yasalar tarafından yönetildiği görüşünün bağlanıp birleştirilmesi.”<sup>255</sup>

Machiavelli: “*İnsanlar hep aynı kalan düzen içinde doğar, yaşar ve ölürlər*”<sup>256</sup> demektedir, MacIntyre’a göre Machiavelli’de insan doğasının motivleri ve iştiaqları zamandışı ve değişmez olduğu gibi insan davranışları bizzat faillerinin genellikle bilincinde olmadığı yasalar tarafından yönlendirilir.<sup>257</sup> Moral kurallara gelince bunlar amaçların araçları hakkındaki teknik kurallardır. Bu kurallar insanların az çok kötü oldukları varsayılarak kullanılmalıdır. Biz, eğer böyle yapmak bizim çıkarımızaysa, her an vaadleri yerine getirmeyebilir ve ya bir anlaşmayı ihlal edebiliriz. Çünkü ihtimal

---

<sup>252</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 137.

<sup>253</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 142.

<sup>254</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 143.

<sup>255</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 145.

<sup>256</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 142.

<sup>257</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 145.

ki tüm insanlar kötü oldukları için sizin kendileriyle sözleşme yaptıklarınız da eğer kendi çıkarlarınyaysa her an vaadlerini yerine getirmeyebilirler.<sup>258</sup> Burada şu iki sonuç çıkar: Birincisi moral kurallara uymak toplumsal istikrara bağlıdır, istikrar varolduğunda moral kurallara uyulur, istikrarsızlık dönemlerinde ise, bizzat moral kurallar insan arzuları ve kriterleri karşısında sorgulanırlar. İkinci olarak Machiavelli toplumsal ve siyasal istikrarsızlık döneminde ürünlerini verdiği için mevcut moral kuralları sorgulamış ve sürekli değişiklik çağında yaşamının tepkisi olarak insan doğasını değişmez kabul etmiştir.<sup>259</sup>

### 3.4. MACHİAVELLİ’DE DEVLET VE SİYASET

#### 3.4.1. İktidarın Çeşitleri

Machiavelli tarihin en ünlü siyasi metinlerinden olan *Hükümdar*’ı “*hükümdarlığın ne olduğunu, ne çeşit hükümdarlıklar olduğunu, nasıl elde edildiklerini, nasıl düzenlendiklerini, niçin kaybedildiklerini tartışmak*”<sup>260</sup> üzere yazdığını söyler. Tabi biz daha geniş bir çerçevede alıntıdaki hükümdarlık sözcüklerinin iktidar sözcüğü ile değiştirilebileceğini söyleyebiliriz. Şu halde Machiavelli’nin üzerinde düşündüğü asıl şey iktidardır. Machiavelli bu doğrultuda devletleri daha kitabının başında hükümdarlıklar ve cumhuriyetler olarak ikiye ayırır. Cumhuriyetler üzerinde hiç durmaz, hükümdarlıkları ise köklü ve yeni hükümdarlıklar olarak ikiye ayırır. Köklü hükümdarlıklar üzerinde çok az durur, yeni hükümdarlıkları ise geçmişte varlığını sürdürmüş bir devletin devamı niteliğini taşıyan hükümdarlıklar ve tamamen yeni hükümdarlıklar olarak ikiye ayırır<sup>261</sup>. Yaptığı bu son ayırmada yine ilki üzerinde çok fazla durmaz ve onun için asıl olana geçer; yani tamamen yeni hükümdarlıklara. Machiavelli böylece iktidarı daha en başından itibaren düşündüğünü ortaya koymaktır. Machiavelli’nin kullanmış olduğu bu yöntem ona iktidarın doğasını

---

<sup>258</sup> MacIntyre, *Homerik Çağdan...*, s. 144.

<sup>259</sup> MacIntyre, *Homerik Çağdan...*, s. 146; ayrıca Alkan, *Siyasal Ahlak...*, s. 163.

<sup>260</sup> Niccolo Machiavelli, “Niccolo Machiavelli’den Francesco Vettori’ye”, *Hükümdar* içinde, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 263.

<sup>261</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s. 29-32.

anlamaya en etkili araçları vermektedir. O yeni iktidarı tasavvur eder, yeni olduğu kadar kurucu olan iktidarı.

Hükümdar'daki işleniş yukarıda anlatıldığı gibi özetlenebilir, bununla birlikte Söylevler'deki işleniş de bundan farklı değildir. Fakat daha geniş bir çalışmanın ürünü olan Söylevler'de eklere rastlanır. Hükümdar'da olduğu gibi Söylevler'de de devletler –koymuş olduğu bir ayrıntıyla: “*özgür devletler yani kendi isteklerine göre yönetilen devletler Cumhuriyetler ve Prenslükler olmak üzere ikiye ayrılır*”<sup>262</sup>. Fakat Machiavelli bu çalışmasında devletlerin kuruluşlarına göre de tasnifte bulunur, buna göre bütün şehirler (ki Machiavelli kimi zaman şehirleri ve devletleri eş anlamlı olarak kullanır) ya yerli halklar tarafından ya da başka yerlerden gelen insanlar tarafından kurulurlar. Başka yerlerden gelen insanlar tarafından kurulan şehirlerin klasik örneği kolonilerdir. Yerli halklar tarafından kurulduğunda ise o bölgede bir siyasal iktidar oluşturamayacak birçok topluluk vardır. Bu topluluklardan her biri kendi güvenliğini sağlayamaz. Yine bu topluluklar düşman oraya vardığında hızla birleşemezler, bu yüzden bu topluluklar güvenliklerini sağlamak üzere birleşip şehirleri meydana getirir ve böylece bir siyasal iktidar tesis ederler<sup>263</sup>. Yani topluluklar daha büyük bir güven içinde yaşamak ve daha kolay bir şekilde kendilerini savunmak üzere daha büyük bir otorite oluşturma gereği hissederler<sup>264</sup>. Bu açıklama metodu aslında çok da doyurucu değildir. Zira kendisine karşı korunulacak olan düşmanın, yani öteki siyasal iktidarın, soruyu daha da genişletirsek ilk siyasi iktidarın neden kurulduğu sorusuna cevap vermiyor. Buna rağmen Machiavelli istediği başlangıcı yapmış oluyor: Yani devletler en temelde güvenlik ihtiyacı çerçevesinde kurulurlar.

Machiavelli'nin yine Söylevler'de yaptığı bir tasnif özgür şehirler ve bağımlı şehirler olarak karşımıza çıkar<sup>265</sup>: Kendi siyasal iktidarına sahip olan şehirler ile başka bir siyasal iktidara bağlı şehir arasında da bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım da önemlidir, zira başlangıçta özgür olarak kurulmayan şehirler çok nadir büyüklük elde

---

<sup>262</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 105.

<sup>263</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 100.

<sup>264</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 100-101.

<sup>265</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 104, 105.

edebilirler<sup>266</sup>. Büyüklük ya da şan-şeref elde etmenin yolu özgürlükten geçtiği gibi özgürlüğün daha başka faydaları da söz konusudur. Bu bağlamda Machiavelli: “Deneyimler göstermiştir ki bağımsız olmayan şehirler bir egemenlik ve refaha ulaşamamışlardır, bu, özyönetimin (*Self-government – del vivere libero*) insanlar tarafından sevilmesinin nedenidir”<sup>267</sup> demektedir. Dolayısıyla bağımsızlık ve özgürlük Machiavelli düşüncesinde eş anlamlıdır, aynı zamanda bu iki unsur gerek şan ve şöhret elde etmenin gerekse ekonomik gelişme elde etmenin en önemli koşullarıdır. Machiavelli özgür ortamdaki gelişmeyi ise bir taraftan düzen, güvenlik gibi istikrar unsurlarına bağlarken diğer taraftan bu ortamdaki rekabet havasına bağlar “[özgürlük ortamında] insanlar arasında rekabet gelişir, insanlar hem kendi yararlarını hem de kamuyu düşünürler; öyle ki her iki açıdan harika bir ilerleme yaşanır. Kölelik yaşamında ise bunların tam tersi yaşanır; ve kölelik ne kadar çok olursa alıştıkları refah da o kadar azalır”<sup>268</sup> demesi de bunu göstermektedir.

Yine Discourse’de karşımıza çıkan bir ayrım hükümet biçimleri arasındaki ayrımdır, Machiavelli bu hususta klasik geleneği takip eder, bu açıdan hükümetler üçü iyi, yani Monarşi, Aristokrasi ve Demokrasi; diğer üçü de bunların bozulmuş hali yani Tiranlık, Oligarşi ve Anarşi olmak üzere altıya ayrılırlar<sup>269</sup>. Yönetimlerin döngüsü hususunda da Machiavelli klasik geleneğe bağlı kalacaktır, yani Machiavelli bu döngünün Monarşi ile başlayıp sırasıyla Tiranlık-Aristokrasi-Oligarşi-Demokrasi-Anarşi çizgisini izlediğini teyit edecektir.<sup>270</sup> Bu döngü hakkında Machiavelli şöyle der:

“Ve bu, tüm devletlerin yönetildikçe ve kendilerini yönettikçe içinde döndükleri döngüdür, ancak devletler çok ender aynı yönetim biçimlerine dönerler, çünkü aşağı yukarı hiçbir devlet bir çok kez bu gibi değişikliklerden geçebilecek ve ayakta kalabilecek kadar uzun ömre sahip değildir. Ama çoğucası, yaşam savaşı içinde, her zaman ön görü ve güçten yoksun bir devlet daha iyi örgütlenmiş komşu bir devletin

---

<sup>266</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 101.

<sup>267</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 275.

<sup>268</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 280.

<sup>269</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 106.

<sup>270</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 50-51.

uyruğu olur. Böyle bir durumun oluşmadığı varsayılırsa, bir devlet sonsuza dek bu yönetim biçimlerinden meydana gelmiş döngü içinde kalacaktır”.<sup>271</sup>

Machiavelli yönetimlerin bu çeşitliliğini rastlantıya bağlar “Çünkü dünyanın başlangıcında, insanlar seyrek olduklarından bir süre hayvanlar gibi dağınık yaşamışlardır; sonraları sayıları arttıkça aralarında toplanmışlar ve böylece kendilerini daha iyi korumak amacıyla, içlerinde kim daha güçlü ve cesur ise ona baş eğmişler, onu baş yapmışlar ve onun sözünü dinlemişlerdir”<sup>272</sup>. Machiavelli Söylevler’in birinci kitabının bu ikinci söylevinde yaptığımız alıntıda daha önce birinci söyleve dayanarak yaptığımız anlatıyı teyit eder; yani insanlar güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir siyasal iktidar oluşturmuşlardır ve bu siyasal iktidarın temelinde her şeyden önce kaba güç vardır.

İktidar bir kez kurulduğunda artık yeni bir süreç başlar ve iyilik ile kötülük gibi kavramlar da bu süreçten sonra anlam kazanır:

“Bundan şer ve kötülük anlayışından farklı olarak iyilik ve namus anlayışı doğmuştur: Çünkü bir kimse kendisine iyilik gösterene kötülük yaptığında, bu, insanlar arasında kin ve acıma duygularını uyandırmakta ve iyilik bilmeyenler ayıplanır, kınanırken iyilik bilenler saygı görmekteydiler. Bunun ötesinde insanlar, aynı kınama ve sövmelerin kendilerine yönelebileceğini düşünerek, bu biçim kötülüklerden kaçınma amacıyla yasa yapma ve buna karşı gelebilecekler için ceza saptama yoluna gitmişler ve adalet anlayışı buradan doğmuştur. Bunun sonucu, insanlar bir kral seçmeleri gerektiğinde en güçlüyü değil de, en akli başında ve en adil kişiyi seçmişlerdir”.<sup>273</sup>

Görüldüğü gibi Machiavelli düşüncesinde iyilik, kötülük, adalet gibi kavramlar bir din sayesinde üstten belirlenmiş değil, aksine belli bir sosyalleşme sonucunda ve bir siyasal iktidarın kurulması ile anlamlarını kazanmışlardır.

İktidarın temelinde kaba güç olduğunu söylemiştik, ama bu temel her şey demek değildir. Zira bu temelin üstüne yükselen bir iyilik ve adalet anlayışı vardır. En

---

<sup>271</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 51.

<sup>272</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 50.

<sup>273</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 50.

başta dominant olan kaba güç iken bir süre sonra, yani iktidar kurumsallaşmasını tamamladıktan ve belli bir istikrarı yakaladıktan sonra artık belirgin/baskın olan adalettir. İşte Machiavelli'nin çelişkisi burada ortaya çıkar: En temele kaba gücü koyar, ama sonra adaleti öne çıkarır. Dolayısıyla birbirinden farklı doğaya ve anlama sahip bu iki anlayış çatıştığı sürece Machiavelli çelişkili tavırlar koymaktan geri kalmayacaktır.

### 3.4.2. Erdem/Talih (*Virtu/Fortuna*) İkilemi

Machiavelli'nin üç büyük sorunsalı vardır: İktidarı ele geçirmek, iktidarı elde tutmak<sup>274</sup> ve iktidarı yaymaktır.<sup>275</sup> Gerek Hükümdar, gerekse Söylevler bu sorunsalları halletmek üzere yazılmışlardır. Hükümdar'da iktidarı ele geçirmenin dört usulü vardır: *Erdem* (Hükümdar, Bölüm 6), *talih* (Hükümdar, Bölüm 7), *cinayet* (Hükümdar, Bölüm 8) ya da *seçim* (Hükümdar, Bölüm 9). Bu usullerden Machiavelli için ilk ikisi önemlidir: “Erdem [virtu] ve talih hükümdar olmanın iki yönüdür”<sup>276</sup>; bu yüzden görüşlerini bu iki unsurun karşılıklı üzerine kurar.<sup>277</sup> Kısaca birisi ya kendi erdeminin-cesaretinin ya da talihinin yardımıyla iktidarı ele geçirir. Machiavelli'nin buradaki tercihi kişinin kendi erdemi-cesareti sayesinde iktidarı ele almasıdır. Çünkü talihinin yardımıyla iktidarı ele geçirenler talihleri dönünce bu iktidamlarını kaybederler.<sup>278</sup> Yine Machiavelli “*kişi[nin] talihine ne kadar az güvenirse konumunu o derece*

<sup>274</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 79.

<sup>275</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 13.

<sup>276</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 54. Söz konusu alıntıda Türkiye çeviren virtuyu erdem yerine cesaret kelimesi ile karşılamıştır.

<sup>277</sup> Bizim bu çalışmada Türkçe siyaset biliminde de bir kavram olması sebebiyle erdem olarak çevirdiğimiz *Virtu* kavramı Machiavelli'de cesaret, erdem, meziyet gibi anlamlara sahiptir. Daha geniş bir tanımla, *virtu* hükümdarın kendi iradesi ile yapıp ettiklerini ve kendi elinde olan şeyleri ifade eder. Bizim talih olarak çevirdiğimiz (baht olarak da çevrilebilirdi) *Fortuna* ise “*zaman ve zeminin bir arada vazettiği koşullar*”ı ifade eder. Daha detaylı açıklama için bkz. Cemil Oktay, “Machiavelli'nin Hükümdarında Siyasetin Tabiatı ve Yasalar”, **Siyaset Yazıları** içinde, Der Yay., İstanbul, 1998, s. 207-211, s. 209.

Erdem (*Virtu*) o dönemde Hümanist düşünürlerin hemen hepsi tarafından kullanılmaktadır. Machiavelli'nin üstadlarından olan: “Doğru erdem arzulandığında bile şan-şöhret (Glory) getirir.” demektedir. Aktaran Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 123. Machiavelli de erdem ile şan-şöhret arasında yakın bir bağ kurmuştur. Strauss “erdemli etkili bir yurtseverlik ya da siyasal topluma hizmet etmek için gerekli vasıfların toplamı” olarak tanımlar. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 47.

<sup>278</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 54.

*kuvvetlendir[diğini]*”<sup>279</sup> söylemesiyle tercihinin *erdemden* yana olduğunu açıkça ortaya koyar. Aslında Machiavelli’ye göre talihleri ile iktidarı ele geçirenler gerekli *erdem*i gösteremezlerse gerçek bir iktidar olamazlar bile.

Machiavelli’nin ortaya koymuş olduğu *erdem/talih* karşıtlığı gerçek bir karşıtlık da değildir. Çünkü *talih* kadın tanrıçadır, yani dişidir; erdem ise cesareti ya da erkekliği simgeler. Dolayısıyla talih de daima bir kadın olarak güçlü erkeklerden yanadır.<sup>280</sup> Yani *erdem/talih* ikiliğinde aslolan *erdem*, yani iradedir. Bu yüzden Machiavelli Söylevler’de bir söylevin başlığını “*Güçlü devletler ve sıradışı insanlar şeref ve haysiyetlerini her halükarda elde ederler*”<sup>281</sup> koymuş ve bu söylevinde güçlü devletlerin talih’in olumsuz etiklerinden korunabileceğini iddia etmiştir. Bunun Machiavelli düşüncesindeki en temel örneği ise yine Roma Cumhuriyetidir. Roma’nın başarılarını sürekli öven Machiavelli bu başarıyı Roma’nın *erdemine* bağlar.<sup>282</sup>

Bu iki unsur iktidarın korunması meselesinde de kendisini gösterir ve yine aslolan erdemdir. Bu bakış açısı aslında her şeyin iktidarın kontrolü altında olduğunu söylemekten başka bir şey değildir, yani iktidar isterse her daim kendisini *talihin* yıkıcı etkilerinden koruyabilir. Kendi sözleriyle aktaracak olursak:

“İnsanların yeteri kadar erdeme sahip olmadıkları durumlarda talih bütün gücünü gösterir... Er ya da geç antik dünyayı seven biri gelecek ve talihi düzenleyecektir”<sup>283</sup>.

Machiavelli talihi veri olarak alır, fakat onun veri oluşu ona karşı hiçbir şey yapamayacağımız anlamına gelmez. Eğer ondan faydalanmak istiyorsak zamanın şartlarına uymamız gerektiğini ifade eder. “*Kişilerin neden bazı zamanlar talihli neden bazı zamanlar talihsiz olduğunu onların davranışlarının zamana-şartlara uygun olup*

---

<sup>279</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 50.

<sup>280</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 49.

<sup>281</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 488.

<sup>282</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 100.

<sup>283</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 375-376.

*olmadığı çerçevesinde yorumlarını*”<sup>284</sup> diyerek bu konudaki fikirlerini açıklamış olur. Kısaca talih veridir, fakat talihli olmak ya da olmamak bizim elimizdedir.

Erdemin bir boyutuyla irade anlamına geldiğini söyledik. Ama bu iktidarın neyi isterse onu yapabileceği anlamına gelmez. İktidarın kendisine has bir doğası vardır ve bu doğa iktidarın gerek ele geçirilmesinde, elde tutulmasında ya da yayılmasında değişmez bir veri olarak kabul edilmelidir. Bu yüzden Machiavelli “zorunluluk” kavramını çokça ve de stratejik olarak kullanır.<sup>285</sup> “*Kişiler zorunluluk olmadıkça iyilik yapmazlar, ama eğer seçme özgürlüğü varsa ve aşırı özgürlük olanaklıysa her şey hemen düzensizlik ve karışıklıkla dolar*”<sup>286</sup> ya da “*Eğer zorunluluk tarafından sevk edilmiş olmasalardı, insanlar sahip oldukları soyluluğa ulaşamazlardı*”<sup>287</sup> sözleri ile İspanyolların iyi asker olduklarını çünkü zorunlulukların onları böyle yaptığını düşünmesi<sup>288</sup> bize “zorunluluk” kavramının Machiavelli düşüncesindeki önemini göstermesi açısından yeterlidir<sup>289</sup>. Bu yüzden erdem tam bir irade serbestliğini değil, iktidarı ele geçirme, elde tutma ve yayma işlemlerini gerekli tedbirlilikle yapabilmeyi ifade eder. Örneğin eğer yeni bir cumhuriyet kurulacaksa ya da eski kurumlara rağmen bu cumhuriyet reforme edilmek isteniyorsa tek bir otorite olması zorunluluktur<sup>290</sup>. Bu yüzden ki Machiavelli, Romulus’un Roma’da bir krallık kurup iktidarı ele geçirebilmesi için Romus’u öldürmesini mazur görülebilir bir olay olarak tanımlar.<sup>291</sup> Eğer bir ülkede yönetim değişmişse yeni gelen yönetimin ya da kurulan bu yeni iktidarın süreklilik ve istikrarı sağlaması için “*Brutus’un çocuklarını öldürmesinden*

---

<sup>284</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 430.

<sup>285</sup> Machiavelli’nin zorunluluk kavramını Bloch şöyle yorumlar: “Zorunluluk sözünden Machiavelli politikayı kazançlı ya da en azından yararlı yapmak ve onu iyi amaçlarda kullanmak için onaylanması gerekenleri anlar. Bloch, **Rönesans Felsefesi**, s. 136.

<sup>286</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 54.

<sup>287</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 440.

<sup>288</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 268.

<sup>289</sup> Skinner Machiavelli’deki zorunluluk fikrini klasik hümanist adalet anlayışına bir darbe olarak görür, çünkü Machiavelli zorunluluğu adaletten daha önemli bir ilke olarak kabul etmiştir. Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 146-147. D’Entrevés de zorunluluğu Machiavelli düşüncesinin anahtar kavramı olarak kabul eder. d’Entrevés, **The Notion of the State...**, s. 40. Strauss da benzer görüştedir. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 52.

<sup>290</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 131.

<sup>291</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 134.

*başka*” yani eski yönetimin varlığından çıkar sağlayanları ortadan kaldırmasından başka “*daha etkili, daha güvenli, daha emin ve daha zorunlu*” hiçbir yöntem yoktur.<sup>292</sup>

Erdemin önemini daha Söylevler’in ilk cümlesinde ilan eden Machiavelli, Roma Cumhuriyeti’nin varlığını yüzyıllar boyu sürdürüp bir imparatorluk olmasında en büyük katkıyı sahip olduğu o muazzam erdemin yaptığını düşünür.<sup>293</sup> Machiavelli için aslolan erdem olduğu için eğer bir şehir ya da devlet ihtişama ulaşmak istiyorsa vatandaşların hem şehrin iç işlerinde en yüksek erdem ile hareket etmelerini sağlayacak doğru yasa ve kurumları geliştirmesini hem de yurttaşların dış işlerinde de benzer bir erdem ile hareket etmelerini sağlayacak yeni bir ordini dizisi oluşturmalarını gerekli görür<sup>294</sup>. Erdem sahibi olmak ise kentsel ihtişama ulaşmak için gerekli olan her şeyi yapma arzusu ve becerisi olarak ifade edilebilir.<sup>295</sup>

Machiavelli’nin tartıştığı konular genellikle kendinden önceki hümanistlerin de değindiği konulardır, o pek çok noktada kendinden önceki hümanistlerin görüşleriyle örtüşür. Daha önce belirtildiği üzere özellikle erdem kavramının merkezi özelliği kendinden önceki hümanistlerde de görülür. Ancak iki temel noktada Machiavelli seleflerinden ayrılır: İlk olarak “*virtu*” ile “*vis*” yani insani nitelikler ile kaba güç arasında ayırım yapmaz. Önceki hümanistler kaba gücü küçümserken, Machiavelli önemser.<sup>296</sup> İkinci olarak selefleri gibi ne yapılması gerektiğinden değil, ne yapıldığından bahseder.<sup>297</sup> Bloch’un belirttiği gibi “*Machiavelli’nin amacı, deneten ve egemen olan bir ‘erdem’ aracılığı ile egemenlik altına alınmış, hizmet eden ve denetlenen talihtir*”.<sup>298</sup>

---

<sup>292</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 155.

<sup>293</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 100.

<sup>294</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 106.

<sup>295</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 81.

<sup>296</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 144.

<sup>297</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 145.

<sup>298</sup> Bloch, **Rönesans Felsefesi**, s. 35.

### 3.4.3. Erdem'in Türleri

Machiavelli tek bir erdemden bahsetmez. Hükümdar'ı düşündüğümüzde erdeme sahip olan ya da olması gereken prensdir. İktidarın en faal ve de yetkin kişisi olarak Prens iktidarını erdemi sayesinde elde eder (ya da etmelidir), onu erdemi sayesinde korur<sup>299</sup> ve bu iktidarını yine erdemi sayesinde yayar. Hükümdar'ın son bölümünde Machiavelli'nin muazzam erdeme sahip liderlerden (Musa, Cyrus, Thesus)<sup>300</sup> bahsetmesi de İtalya'nın daha iyi bir siyasi düzene sahip olmasının ancak liderlerinin erdemlerine bağlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Tabii ki burada kastedilen normal bir lider değil, aynı zamanda kurucu liderdir.

Söylevler'de erdem meselesi daha karmaşık ele alınır. Çünkü artık söz konusu olan sadece Prens'in erdemi değildir. Machiavelli liderlerin-kurucuların erdeminden yine bahseder. O'na göre devleti organize edenlerin yeterli ihtiyat ve erdemden çok daha fazlasına sahip olmaları gerekir ve onlar insanların iyilikten ziyade kötülüğe meyilli olduklarını hesaba katmak zorundadırlar.<sup>301</sup> Bu bakımdan örnekler yine antik zamanlara gider, Romulus ve Lykurgus, Musa, Solon erdem sahibi liderler olarak gösterilir ve önemleri üzerinde durulur, ya da tersinden bir okumayla erdeme sahip olmayan liderin cumhuriyetini kaybetmesi örnek gösterilir. Örneğin 1512 yılında Floransa cumhuriyetinin yıkılışının sebeplerinden birisi Soderini'nin yeterli erdeme sahip olmamasıdır. Machiavelli'nin Söylevler'de belirttiği diğer şey yasa ile erdemin ilişkisidir. Zira Machiavelli'ye göre Kurucu, erdeminin iki şekilde gösterir: Şehir için yer seçiminde ve yasaların belirlenmesinde.<sup>302</sup> Tabii ki bu ikisinden en önemlisi ikincisidir, erdem ve yasalar birbirlerini sürekli olarak üretir, zaten Roma'yı böyle zengin bir erdeme sahip olmasını sağlayan yasalarıdır.<sup>303</sup>

---

<sup>299</sup> Hükümdarın 12. bölümünden 23. bölümüne kadar özellikle Prens'in iktidarını koruması için ne tür tedbirler alması gerektiği ve nasıl davranması gerektiğini açıklamak üzere yazılmıştır.

<sup>300</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 143.

<sup>301</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 132.

<sup>302</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 102.

<sup>303</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 104.

Fakat daha önemlisi Machiavelli Söylevler’de yeni bir erdemi yani vatandaşların erdemini ortaya atar. Diğer bir deyişle söz konusu olan sadece Romalı bir liderin erdemi değil, bütün bir Roma şehrinin erdemidir. Bu yüzden büyüklük bildiren ifadeler genelleştirilip bütün olarak “Romalıları”a atfedilir. Bu hususta Pleblerin iktidara ortak olması ve Pleb tribünlerinin oluşturulması özellikle önemlidir.<sup>304</sup> Pleblerin iktidara ortak olmaları sayesinde soyluların hırsları frenlenmiş ve şehrin daha özgür ve daha güçlü olmasının yolu açılmıştır<sup>305</sup>. Ayrıca bir toplum için Monarşinin mi Cumhuriyetin mi daha uygun olduğu halkın sahip olduğu erdemin miktarına göre belirlenir.<sup>306</sup> Erdemi hem lider hem de uyruklar açısından incelediği önemli bir örnek “Romalıların Dinleri Hakkında” başlıklı söylevidir.<sup>307</sup> Bu söylevde Machiavelli Roma’nın ikinci kralı Numa’nın erdeminden bahseder. Numa’nın bir lider olarak büyük bir erdemi vardır. Öyle ki onun erdemi Roma’nın kurucusu Romulus’un erdeminden bile fazladır<sup>308</sup>. Bunun sebebi ise Numa’nın sivil itaati sağlayan en önemli aracı yani dini Roma’da tesis etmesidir.<sup>309</sup> Burada söz konusu olan sadece liderin erdemi değildir. Machiavelli aynı zamanda vatandaşların da erdemine dikkat çeker. Diğer bir deyişle Roma’nın büyüklüğünün sebebi sadece bir kişi tarafından bir din tesis edilmesi değil, aynı zaman da vatandaşların kendi erdemlerini gösterip bu dine iman etmeleri, tanrıdan korkmaları ve verdikleri yeminleri tutmalarıdır.<sup>310</sup>

Machiavelli bütün gerçek ve üstün değerlerini erdem dediği kavramda topladığına ve erdem hem vatandaşların erdemini hem yönetici sınıfın erdemini içerdiğine, diğer bir deyişle hem kendini kamu yararına adanmayı hem de büyük kurucuların ve devlet yöneticilerinin, güç, hırs ve erdemlerini içerdiğine göre akla şöyle bir soru gelir: “*Acaba hangi erdem daha önemlidir*”. Bu noktada Machiavelli için kurucu ve yöneticilerin sahip oldukları erdemin daha üstün olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>304</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 112.

<sup>305</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 113.

<sup>306</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 43.

<sup>307</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 139.

<sup>308</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 140.

<sup>309</sup> Din konusunu daha ileride tartışacağız. Şimdilik bizim için önemli olan Numa’nın bir kurucu-lider olarak sahip olduğu bireysel erdem ve bunun dinin kabulü bağlamında halka yansımalarıdır.

<sup>310</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 139-140.

Yani orijinal erdem kurucuların erdemi, türev erdem vatandaşların erdemidir. Çünkü cumhuriyetin kaybettiği erdem ancak bir kişinin yaratıcı erdeminin benimsenmesi ile yeniden hayat bulur.<sup>311</sup>

Machiavelli “*Romalıların Dinleri Hakkında*” başlıklı söylevinde aynı zamanda erdemin sürekliliğinden de bahseder ve tek bir kişinin erdeminin bir krallık için yeterli olmadığı hükmüne varır:

“Çünkü prensler kısa ömürlüdür, bir krallık prensini yitirdiğinde, onun erdemini de yitirmesi muhtemeldir. Bu yüzden sadece bir kişinin erdemine bağlı olan krallıklar uzun süre yaşamazlar, çünkü prens öldüğünde erdemlerini kaybederler ve nadiren bu erdem onun ardılları tarafından yeniden hayata geçirilir”<sup>312</sup>.

Dolayısıyla aslolan kurumlardır, zira iyi kurumlar sayesinde iyi talihe ulaşılır ve buradan mutlu sonuçlar elde edilebilir. İyi kurumlar –buradaki örneğimiz dindir- bir devletin güvenlik ve sürekliliğinin en önemli teminatlarındandır<sup>313</sup>. Bu yüzden Machiavelli bu faslı “*Bir cumhuriyetin ya da krallığın güvenliği böylece, onu hayatı boyunca ihtiyatlı bir biçimde yöneten yöneticiye değil, fakat onun devleti kendisi öldükten sonra da kendinde bir varlık olarak yaşamasını sağlayacak şekilde düzenleyen yöneticiye bağlıdır*”<sup>314</sup> diyerek bitirir.

Machiavelli düşüncesindeki en büyük çelişki- yok etmeyi asla beceremediği ve bunu aslında düşünmediği- erdemin etik alanı ile erdem tarafından hayata geçirilen devletin etik alanı arasında çıkar. Bu bağlamda Machiavelli’nin kullandığı kavramlardan biri *virtu ordinata*’dır. Bu kavram sayesinde Machiavelli devletin sürekliliğini sağlama çabaları yüzünden din ve ahlâka yüksek bir değer verir.<sup>315</sup>

Machiavelli erdemi ikinci bir ayrıma daha tutar: Buna göre olağan bir erdem vardır, buna göre iktidarın kötülük yapması gerekmez. Fakat bazı durumlarda olağan

---

<sup>311</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 32.

<sup>312</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 141.

<sup>313</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 141-142.

<sup>314</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 142.

<sup>315</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 35.

erdemini aşmak ve kötülük yapmak gereklidir.<sup>316</sup> Burada olağan erdemini karşılığı olarak kamu yararını görebiliriz. Fakat olağan üstü durumlarda kamu yararı kavramı bize her şeyi açıklamaz. Bu bağlamda kullanılabilecek kamu yararından fazla bir şeyi ifade eden kamu çıkarı ifadesi ya da ileri de kullanacağımız hikmet-i hükümet fikri daha ziyade bu olağanüstü erdem ile ilişkilidir.

#### 3.4.4. Machiavelli Düşüncesinde Sosyal Tabakalar

Machiavelli düşüncesinde en önemli ayrım, ki bu ayrım Machiavelli düşüncesinin sosyolojik dayanağı olarak da görülebilir, plebler (ya da avam, aşağı tabaka, mülksüzler olarak da geçer) ve soylular (senato üyeleri, üst tabaka, mülk sahipleri olarak geçer) arasında yapmış olduğu ayrımdır: “*Her cumhuriyette iki farklı grup vardır, bunlardan biri avam [ya da aşağı tabaka] diğeri soylulardır [ya da üst tabaka] ve özgürlüğe yönelmiş bütün yasa yapma faaliyetleri bu ikisi arasındaki çatışma sonucu ortaya çıkar*”.<sup>317</sup> Bu iki tabaka (ya da sosyal-siyasal grup, daha sonrası için sınıf) arasındaki çatışma siyasal pratiğin en önemli meselesidir. Yani Machiavelli düşüncesinde sadece insanlar değil, tabakalar da birbirleriyle rekabet halindedir. Bu rekabetin ne tür işlediği ve sosyal tabakaların birbirlerine karşı olan durumları, politik düzenin temel özelliğini verir. Ama Machiavelli “*Plebler ile Senato arasındaki uyumsuzluk Romayı Özgür ve Güçlü kıldı*”<sup>318</sup> diyerek bu rekabetin sonuçlarının olumlu olduğunu belirtir. Bununla birlikte Machiavelli’nin Aristo gibi uyum içinde olan tabakaları değil de bilakis birbirine rakip olan guruplardan yola çıkması yine klasik gelenekle olan farklılığı açısından önemlidir. Skinner bu durumu bir çeşit bireysel kötülükten (*Private vice*) “kamu yararı”na (*Public benefit*) ulaşmak maksadıyla düşünülmüş tavır olarak yorumlar<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 468.

<sup>317</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 113.

<sup>318</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 113.

<sup>319</sup> Skinner, *Vision of Politics II...*, s. 154-156.

Bu iki tabaka arasındaki çatışma kamu yararına zarar vermez, aksine kamunun yararınadır. Zira tabakalar arası tartışmalardan iyi yasalar, iyi yasalardan, iyi eğitim ve oradan da erdem açığa çıkar.<sup>320</sup> “Eğer [tabakalar arası] kargaşalar tribunlerin yaratılmasına neden olduysa, bu kargaşalar en yüksek övgüyü hak ederler, çünkü avama da yönetimde belli bir pay vermesi ile onlar da Roma’nın özgürlüğünün savunucusu olarak hizmet etmişlerdir”<sup>321</sup>. Görüldüğü üzere Machiavelli tabakalar arası çatışmaları eleştirmez, aksine onu özgürlüğün bekçisi kabul eder. Onun maksadı devlet içinde bir kişinin ya da bir grubun tümünden hakimiyeti ele geçirip geri kalanı üstünde tiranlık kurmasını engelleyecek bir düzeni tasavvur edebilmektir ve bu düzen bu temel özelliği ile birlikte devam etmelidir.

Machiavelli tabakalar arası çatışmanın kaçınılmaz olup olmadığını da tartışır. Bu hususta Venedik ve Sparta örneklerini vererek bundan kısmen kaçınılabileceğini belirtir. Fakat bu örnekler istisnaidir ve bu bakımdan aslolan tabakalar arası çatışmanın kaçınılmazlığıdır.<sup>322</sup> Machiavelli’nin en temel örneği Roma olduğuna göre Roma hakkında söylediklerini en fazla kayda değer bulmak gerekir. Machiavelli’ye göre Roma’da kargaşa çıkaran şeylerin nedenini ortadan kaldırmak, onun yayılmasının nedenlerini ortadan kaldırmakla eş anlamlıdır<sup>323</sup>. Bu hususta belirleyici olan “*Birisi cumhuriyet kuracaksa önce şu hususu göz önüne almalıdır: Bu cumhuriyet Roma örneği gibi güçte ve hâkimiyette yayılacak mı yoksa [Sparta örneğindeki gibi] dar kalıplar içinde sınırlandırılacak mı*”<sup>324</sup> sorusuna verilecek olan cevaptır. Eğer ilk şık tercih edilirse tabakalar arası çatışmanın kaçınılmaz olduğu ortaya çıkar, ikinci tercih seçilirse tabakalar arası çatışmadan kaçınılabilir. Ama bu halde bile bu kaçınma ancak kısmen gerçekleşebilir.

---

<sup>320</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 114.

<sup>321</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 115.

<sup>322</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 118-120.

<sup>323</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 120.

<sup>324</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 122.

Tabakalar arası çatışmalar aslında bir sıkıntıdır. Yukarıda belirtildiği üzere özgürlüğün koruyucusu olduğu gibi cumhuriyetin başına bela olabilir. İşte Machiavelli bu durumda şöyle der:

“Eğer insanlar arası ilişkiler dikkatle incelenirse, yeni bir tane sıkıntı doğurmadan bir sıkıntıyı yok etmek imkânsızdır. Bu yüzden büyük bir nüfusa sahip olmak ve büyük bir imparatorluğa sahip olmak için onu silahlandırmak istiyorsan, bu nüfusu arzu ettiğin gibi kontrol edemeyeceğin bir duruma getirmiş olursun”<sup>325</sup>.

Yani Machiavelli için tabakalar arası çatışma gibi bir sıkıntıdan kaçmanın alemi yoktur, bu sıkıntıdan kaçan başka sıkıntılarla uğraşır. Sparta örneği statükocu (çatışmanın olmadığı durgun bir hayat ve hep aynı sınırlar içinde devam eden bir teşkilatlanma) bir örnektir. Fakat bu statükoya da güvenmemek gerek:

“Çünkü insan ilişkileri hep değişim halinde olduğu ve sakın kalamayacağı ya yükselme ya da düşüş gerçekleşeceği için, zorunluluk aklın önermediği şeyleri yapmaya yöneltecektir. Bu yüzden eğer bir devlet yayılmak üzere değil de status quo’yu devam ettirmek üzere teşkilatlandırılmışsa, fakat zorunluluk tarafında yayılmaya yönlendirilmişse, temel prensipleri değiştirilmiş olacak ve yakında yıkımla yüz yüze gelecektir.”<sup>326</sup>

Sonuç olarak Machiavelli tabakalar arası çatışmanın bir açıdan büsbütün kaçınılmaz kabul eder, diğer açıdan kaçınılabilse bile tercih edilir bulmaz: *“İki uç arasında bir orta yol bulmanın imkansız olduğunu düşündüğüm için başka bir cumhuriyetin değil, Roma tipi teşkilatlanmanın benimsenmesi gerektiğini düşünüyorum”*<sup>327</sup> diyerek tercihinin ortaya koymuş olur. Bu tercihin sadece teorik bir gereklilikle alındığını söylemek boştur, çünkü Machiavelli böyle düşünmekle halkın politikaya katılımını desteklemek istemektedir, ona göre Tribünler özgürlüğün

---

<sup>325</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 121.

<sup>326</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 123.

<sup>327</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 123.

korunması açısından temel bir önemi haizdir<sup>328</sup>, böylece Machiavelli kamusal alanın geniş sınırlarını tasavvur etmiş olur.

Machiavelli bu iki tabaka hakkında daha iyi tartışabilmek için şu soruyu sorar:

“Özgürlüğün bekçiliğinde Halk mı yoksa soylular mı daha güvenlidir? Kimin başkaldırmak için daha çok nedeni vardır: Kazanmak isteyen mi, elinde tutmak isteyen mi?”<sup>329</sup>.

Önce bu soruyu tahlil edersek Machiavelli özgürlüğün şartı olarak iki sınıf arasındaki uyumsuzluğa bel bağlasa da diğer taraftan hangi sınıfın özgürlüğü korumada daha güvenli olduğunu da sorgulamaktadır. Bu soruya göre özgürlüğü istememek aynı zamanda düzeni istememektir. Çünkü soru ikinci defa bu yorumu gerektirir şekilde kurgulanmıştır: Düzen ve de özgürlük hangi sınıfa daha fazla dayanmalıdır. Machiavelli sorunun son kısmında ise tahlilini yine insan doğası ile ilgili tutkulara dayandırmış ve bu iki sınıfı iki farklı tutku ile özdeşleştirerek soruyu daha analitik hale getirmiştir. Bu yüzden soru yeni bir hal almıştır: Hangi tutkuya daha fazla güveneceğiz? Soru bağlamında halk “sahip olmayanlar” olarak nitelenir ve tutkusu kazanmaktır, soylular ise “sahipler” olarak nitelenmiştir, soyluların tutkusu ise sahip olduklarını elde tutmaktır.

Sorunun cevabı için Machiavelli bu iki sınıfın tahlilini sunar: “*Soyluların ve soylu olmayanların amaçları ele alınırsa, kuşkusuz, soyluların büyük bir hükmetme özlemi, soylu olmayanların ise-buna büyükler kadar sahip çıkamayacakları için-yalnızca hükmedilmeme ve dolayısıyla özgür yaşama isteği olduğu görülür.*”<sup>330</sup> Sorunun cevabında ise Machiavelli göreceli bir cevap vermeyi tercih eder: Eğer geçmişe bakacak olursak soyluların koruyuculuğu altındaki cumhuriyetlerin (Venedik, Sparta gibi) halkın koruyuculuğu altındaki cumhuriyetten (Roma’dan) daha uzun yaşadığı hesaba katılırsa, yani sonuca bakarsak, tercih soylulardan yana olmalıdır. Ama nedeni ele alırsak, yani bu hakkı kötüye kullanmak hangi tarafın daha az iştahlı

---

<sup>328</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 124.

<sup>329</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 54.

<sup>330</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 55.

olduğunu arıyorsak o zaman tercihimiz Roma usulünden, yani halktan yana (burada halk aşağı tabakayı ifade eder) olmalıdır.<sup>331</sup> Machiavelli bu göreceliliği aşmak ve daha kesin bir cevap vermek için her iki tabakayı ve her iki tutkuyu (kazanma umudu ile yitirme korkusunu) ayrıntılı olarak tahlil eder ve şu sonuca varır:

“...çoğu kez (karışıklarda) neden (kazandıklarını) korumak isteyenlerdir; çünkü kaybetmek endişesi onlarda kazanmak isteyenlerdeki aynı hırsı uyandırır: Onun için kişide her zaman yeni şeyler kazanmadıkça güvenle sahip olma duygusu doğmaz. Dahası var: Daha çok şeye sahip olan, daha büyük bir güçle ve erkle devrim yapabilir.”<sup>332</sup>

Bu sonuç aslında şaşırtıcı değildir. Zira her seferinde Roma usulünü benimseyen Machiavelli, yine tercihini Roma usulünden, özgürlüğün bekçisinin halk olmasından yana olmuştur. Bu tercihin o günün şartlarında bugünden bakıldığında önemli bir yeri vardır: Machiavelli bu tavrıyla feodaliteye karşı bir tercihte bulunmuştur.

Prens bu iki tabakayla nasıl geçinip güvenliği nasıl tesis edeceğini de Machiavelli yine bu tabakaların vasıflarına bakarak yorumlar. Buna göre asıl arzusu diğerleri üzerinde otorite kurmak olan soyluları ya büsbütün yok etmek gerekir, ya da layık oldukları şan onlara verilerek onlara karşı güvende olunabilir. Arzusu sadece güven içinde yaşamak olan büyük çoğunluk ise bu isteğin sağlanacağı yasalar ve kurumlar –ki bunlar prensin gücüyle bağlantılı olacaktır- sağlanması ile tatmin olurlar. Böylece bütün toplum güven ve mutluluk içinde olur ve kimse yasalara karşı gelecek fırsatı bulamaz. Machiavelli bu noktada en önemli çağdaş örneğini yani Fransa krallığı ileri sürer ve bu krallığın halkının güven içinde yaşadığını, kralın da pek çok yasayla kuşatılmış olduğunu belirtir.<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 55.

<sup>332</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 56.

<sup>333</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 156-157.

Fakat bu iki tabaka birbirleriyle çok da uyumlu geçinemezler ve tabakalar arası tartışmalar özgürlüğün nedeni olduğu gibi yıkımın da nedeni olabilir. Tıpkı Roma'nın özgürlüğünün kaybetmesinin nedenin de olduğu gibi.<sup>334</sup>

Kısaca Machiavelli'ye göre soylular ile plebler arasındaki husumet aslında Roma'nın özgürlüğünün koruyucusudur. Ama bu husumet bazı durumlarda özgürlüğün koruyucusu olmanın yanında cumhuriyetin zayıf karnı da olabilmekte ve yıkıma neden olabilmektedir.<sup>335</sup>

### 3.4.5. Tek ve Merkezi İktidar Tasavvuru ve Kamu Yararı

Machiavelli'nin en karakteristik özelliklerinden birisi iktidarı tek iktidar olarak ele almasıdır. İktidarın tek oluşu, o ülkenin sınırları içerisinde ona karşı bu eşit hakkı iddia edebilme hakkına haiz kimse olamayacağı gibi, onun üstünde de ikinci bir iktidar mercii olamayacağı anlamına gelir. İktidarın bu özelliği kendini özellikle olağanüstü durumlarda gösterir, Machiavelli: *“Birisi yeni bir cumhuriyet kuracak ya da eski kurumlarına muhalif olarak onu reforme edecekse tek bir otorite zorunludur.”*<sup>336</sup> derken bunu işaret eder. Zira iktidarın doğası onun tek olması gerektiğini varsayar, bir de kurucu ya da reformcu iktidarsa bu iktidar içinde aşırı bir teklik durumu zarurettir ve bu zaruret daha çok teknik ve pratik bir zarurettir. Fakat bu durumun esasa ilişkin boyutu şüphesiz vardır: *“İhtiyatlı bir devlet kurucusunun olduğu bir yerde eğer niyeti kendi çıkarları ya da haleflerinin çıkarı adına yönetmek değil de kamu yararı adına yönetmek ve bütünü kapsayan vatan uğruna yönetmek ise otoritesinde mutlaka yalnız olmalıdır”*<sup>337</sup>. Görüldüğü gibi bu esasa ilişkin boyut kamusalılığı ve kamu yararını kapsar. Yani öncelikle yöneticiler iktidarın kendileri için olmadığını kabul etmelidirler.

---

<sup>334</sup> Machiavelli'ye göre Roma, özgürlüğünü “tarım yasası”nın çıkmasına neden olan insanların hırsları yüzünden kaybetmiştir: Bu hırs ve bu yasa çerçevesindeki tartışmalar plep-soylular çatışmasını çıkartıyor ve kan gövdeyi götürüyor. Bu hizipleşme Sezar ve Pompey dönemine gelince kazanan Sezar oluyor ve tüm iktidarı ele geçirince de Sezar ilk tiran oluyor, bundan sonra da Roma özgürlüğünü kazanamıyor Machiavelli, **Discourses**, s. 203.

<sup>335</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 203.

<sup>336</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 131.

<sup>337</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 132.

İkinci olarak maksat bütünü kapsayan vatan uğruna olmalıdır; bu iktidarın kapsayıcılığını işaret eder. Son olarak yönetmek ancak kamu yararı adına olduğunda iktidarın kötülükleri katlanılabilir. Son ifadeyi açarsak Machiavelli'ye göre krallığın kurulmasında ya da cumhuriyetin teşkilatlanmasında hizmet edebilecek bir davranışı nedeniyle –ki bu olağanüstü bir davranış olsa bile- kimse onu mantıklı gerekçelerle suçlamayacaktır. Hor görülecek davranışlar sonuçlarına göre meşrulaştırılabileceğine göre ve sonuç iyi olduğunda –Romulus vakasında olduğu gibi- bu davranış hep meşrulaştırılacaktır. “*Ama birisi şiddeti onarmak-düzeltilmek için değil de bozmak için kullanırsa bu kınanacak bir davranıştır.*”<sup>338</sup> demesi de şiddetin ancak gereken durumlarda kullanılabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Machiavelli bu fikirlerini tarihsel örnekleriyle de destekler: “*Söylediklerimi destekleyecek sayısız örnekler ekleyebilirim, örneğin Musa, Lycurgus, Solon ve diğer krallık ya da cumhuriyet kurucuları otoritenin ancak kamu yararına yönelik olarak kanunları formüle edebileceğini varsaydılar*”<sup>339</sup>. Burada pratik gerçeklikte de kamu yararının iktidarın temel ilkelerinden birisi olduğu anlaşılmış olur. Bu örneklerin aynı zamanda erdem sahibi liderler olarak gösterilmesi kamu yararı ile erdem arasındaki yakın ilişkiden kaynaklanmaktadır. Machiavelli erdem ile kamu yararı, büyüklük ile özgürlük arasında kurduğu bağlarda klasik geleneği takip eder.<sup>340</sup>

Ama bu bağda şöyle bir sorun var: İktidarın kamu yararı için işlemesi gerçekten pratik ve realist bir durum mudur ya da idealist bir içeriğe sahip midir? Çünkü Machiavelli kamu yararına yönelik olarak kanunları formüle edenlerden bahsederken hep idealist bir bağlamda ele aldığı kişileri bir kez daha örnek göstermiştir. Diğer taraftan söyleminden realist bir tutumla bunu kabul ettiği anlaşılıyor. Öyleyse sonuç olarak iktidarın kamu yararına olması olgusunun iki boyutu –hem realist hem idealist- olduğunu ve duruma göre her ikisini de kapsayacağını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle

---

<sup>338</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 132.

<sup>339</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 133.

<sup>340</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 149, 154; Strauss bu bağlamda Machiavelli'nin neden iyilik ile virtuyu ve de cumhuriyetçi virtu ile ahlaki virtu arasında ayrımı gittiğini açıklar, buna göre, iyilik her zaman kamu yararı ile uyumlayabilir ama virtu –özellikle cumhuriyetçi virtu- her zaman bunu gerektirir. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 257.

iktidarın kamu yararına olduğu hem tarihsel bir gerçekliktir, reel durum bunu zorunlu kılar, hem de bir ideali, bir olması gerekeni ifade eder, kısaca reelde böyle bir durum yoksa bile iktidar kamu yararına işlemesi gerektiğini bilmelidir.

Machiavelli'nin kamu yararına en büyük vurguyu yaptığı bölüm aynı zamanda iktidarın tekliğine ilişkin bir başlığı içermesi ve iktidarın tekliğini en yoğun şekilde anlattığı bölüm olması ise bir tesadüf değildir. Bu, aynı zamanda “bir” ve “bütün”ün birlikte ele alınması demektir. Çünkü Machiavelli'ye göre iktidar, ne kadar birde yoğunlaşırsa aynı zamanda o kadar kamuyu içermeli ve o kadar “bir” “bütünün”, kamunun temsilcisi olmalıdır.

Machiavelli için iktidarın kuruluş döneminde birliği yoğun olarak içermesi – yani özellikle kuruluş döneminde sadece bir kişinin iktidara sahip olması- pratik anlamı olan bir olgudur: Başlangıçta en uygun durum tek kişinin hâkimiyetidir, çünkü çokluğun olması fikir ayrılığını doğurduğu için kuruluş gerçekleşmez. Fakat iktidar bir kez kurulduktan sonra çokluğa ihtiyaç vardır, çünkü hiçbir yönetim bir kişinin omuzlarında yükselemez.<sup>341</sup> Burada Machiavelli bir tür kurucu iktidar- kurulu iktidar ayrımı yapmaktadır. Buna göre kurucu iktidar bir olmak durumundadır, çünkü en başta düzeni sağlayacak olan temel kurallar ve yapılar ancak böyle bir ortamda gerçekleşebilir. Daha sonra ise kurulu iktidarın kuralları geçerlidir, artık olağan durum söz konusu olduğu için aslolan çokluğun desteğiyle iktidarın devam ettirilmesidir.

### 3.4.6. İktidarın Maddi Dayanağı Olarak Ordu

Machiavelli iktidarı kurmanın ya da korumanın bir aracı olarak da orduyu görür. Tabii ki ordu sadece bir araç değil aynı zamanda gücün en unsurlarından birisidir. Bu yüzden bu konular üzerinde uzun uzadıya durur. Machiavelli konunun önemi hakkında şunları söyler: “*silahlanmış tüm peygamberler zafer kazanırken, silahsız olanların sonu hüsrarla bitmiştir*”<sup>342</sup>; “*Her devletin temel kurumlarının varlığı, iyi kanunlara ve*

---

<sup>341</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 132.

<sup>342</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 51.

*güçlü ordulara bağlıdır. Güçlü ordularınız olmadan iyi kanunlara sahip olamazsınız. Güçlü ordular neredeyse iyi kanunlar, önüne geçilmez bir şekilde onun peşinden gelir*”<sup>343</sup>; “*Hakikatlerin en doğrusu şudur ki: Eğer bir yerde insanlar olup da askerler olmazsa bu, onların yöneticilerinin suçudur, şartların ya da doğanın değil*”<sup>344</sup>. Machiavelli’nin orduyu bu kadar önemsemesi onun iktidar anlayışının salt güç üzerine kurulu olduğu ve bu yüzden siyaset anlayışının güç siyaseti (*power politics*) olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>345</sup> D’Entreves’in Machiavelli’de politikanın merkezi problemi, güç problemidir şeklindeki yorumu da bunu gösterir, ona göre Ayrıca Machiavelli’de devlet iktidar (*power*) olmadan önce güçtür (*Force*), bu güç ya da somut konuşursak ordu, devletin varlık koşulu, tamamlayıcı ögesidir, devlet yaşamının belirleyici faktörleri olan içte itaat ve disiplin, dışta savunma ve saldırı bu güç sayesinde elde edilir. <sup>346</sup>

Machiavelli’nin güç anlayışı aynı zamanda çıkar fikriyle de bağlantılıdır: “*Eğer onları kabul ettirmeye dönük kamusal bir güç olmasaydı, toplumun ortak çıkarları için yaratılmış tüm kuruluşlar, Tanrı ve yasa korkusu esinlemek üzere yapılmış tüm kurumlar boşa olurdu ve bu güç, iyi örgütlenmiş olduğunda [devletin] yapısının zayıflamasına bile çare olur. Onun yardımı olmadan en iyi yapılanmış devlet bile sonunda dağılır*”.<sup>347</sup> Machiavelli ordunun paralı veya yardımcı ordular (başka devletlerden sağlanan birlikler) veya hükümdarın kendi halk ordusu yahut bunların hepsinin bir karışımı olabileceğini söyler.<sup>348</sup> Burada Machiavelli’nin açık tercihi

---

<sup>343</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 79.

<sup>344</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 168.

<sup>345</sup> J. R. Hale, “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”, **Siyasi Düşünce Tarihi** içinde, der: David Thomson, İstanbul: Şule Yay., 2000, s. 22-39, s. 33.

<sup>346</sup> d’Entreves, **The Notion of the State**..., s. 37; d’Entreves, Machiavelli’nin devleti bir güç problemi içinde ele aldığını, bununla birlikte iktidar problemi ya da otorite problemi olarak ele almadığını söylerken (d’Entreves, **The Notion of the State**..., s. 41) abartmış olsa gerektir. Bu siyasal teorinin tarihini yazmanın bir cilvesi olabilir. Zira siyasal teorinin tarihi kendi içinde bir bütündür, fakat ele alınan her husus bu bütünün bir parçasıdır. Dolayısıyla aslında kendi hallerinde bir bütün olan bu unsurlar, o tarih içinde bir parça durumuna düşmektedirler. Bu da ikinci bütünlüklerin parçalanmasına, yeni bütün içinde yer almak üzere düzenlenmelerine neden olur. Sonuçta Machiavelli salt güç teorisi ortaya koymasa da tarih yazımı içerisinde düşüncesinin önemsenen kısmı bu olmaktadır.

<sup>347</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 78.

<sup>348</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 79.

hükümdarın kendi halk ordusundan yanadır. “*Paralı ve yardımcı ordular, bir yarar sağlamaz ve tehlikelidir. Bir hükümdar, devletin savunmasını paralı askerlere emanet ederse asla bir istikrar ve güvenlik sağlayamaz*”<sup>349</sup>, “*Yardımcı birlikler paralı birliklere göre daha tehlikeli olduğundan askeri başarı istemeyen bir kişi, bu tip bir askeri güçten faydalanmalıdır. Yardımcı güçler ölümcüldür*”<sup>350</sup> diyerek paralı ve yardımcı orduları eleştiren Machiavelli hükümdarın kendisine ait halk ordusunu açıkça över. Bu fikrini Söylevler’de değiştirmez ve şöyle der: “*Kendi silahlı kuvvetlerine sahip olmayan prens ve cumhuriyetler kınanmayı hak ederler*.”<sup>351</sup>. Zaten Machiavelli onları açıkça kınayacaktır: “*Günümüzün gerek savunma, gerek saldırı için kendi birliklerine sahip olmayan prens ve cumhuriyetleri kendilerinden utanmalıdırlar. Onlar Tullus tarafından gösterilen örneği düşünmelidirler*.”<sup>352</sup> Machiavelli’nin örnek gösterdiği Roma’nın 3. kralı Tullus’un özelliği savaş için plan yaparken kesinlikle başka devletlerden yardım istemeyi düşünmeyip tedbirli birisi olarak kendi halkından kendi ordusunu kurmasıdır.

Machiavelli askerliğin sadece hükümetleri, cumhuriyet ya da krallıkların mesleği olması gerektiği görüşündedir. Ona göre askerlik asla özel bir meslek olarak özel kişiler tarafından yapılmamalıdır. Diğer bir deyişle Machiavelli için ordu ve askerlik sadece kamusal ellerde, kamusal amaçlar için kullanılmalıdır.<sup>353</sup> Bu yüzden Machiavelli özgürlük ve şan-şöhret uğruna savaşmanın iyi sonuçlar doğurduğu, aksi durumun, yani, birinin hırsları için savaşmanın ise faydasız olduğu görüşündedir. Bu durum aynı zamanda paralı askerlerin faydasızlığının bir göstergesidir.<sup>354</sup> Dolayısıyla Machiavelli orduyu kamu yararı ile de ilişkilendirmektedir: “*Bir kentte [cumhuriyette] silah gerekir; kendisinin olmazsa yabancıları kiralar ki kamunun yararı açısından en tehlikelisi de budur; onları yozlaştırmak daha kolaydır; güç sahibi bir yurttaş onları*

---

<sup>349</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 79-80.

<sup>350</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 87.

<sup>351</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 168.

<sup>352</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 168.

<sup>353</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 87.

<sup>354</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 218.

*daha çabuk satın alır*”.<sup>355</sup> Ordu birlik ve bütünlüğü sağladığı için –ki güçlü bir ordu ülkede farklı güç odaklarının ortaya çıkmasına izin vermez- kamusal bir komutanın olduğu yerde kargaşa çıkmayacaktır. Ordunun kamusallaştığı bir ülkede halkın bölünme yaratan savaşkanlığı birlik altında kamusal bir yarara dönüşür.<sup>356</sup>

Machiavelli’nin ordu üzerinde çok durmasının önemli bir sebebi de siyasetin bir ölüm-kalım meselesi olarak ele alınmasından kaynaklanır, bu yüzden eskilerin büyük adamlarından bahsederken *“devletlerini kaybetmektense yaşamlarını kaybetmeyi yeğliyorlardı, yaşamları da ölümleri de onurlu bir şekilde oluyordu”*<sup>357</sup> demesi bu gerçekliği ifade etmesi açısından önemlidir.

Machiavelli için iktidarın en önemli dayanağı insan unsurudur ya da yukarıda vurguladığımız gibi kurumlardır. Bu yüzden devletler ordusuna ya da anayasasına güvenmelidirler. *“Kaleler genellikle faydalı olmaktan ziyade zararlıdır”*<sup>358</sup> diyen Machiavelli şöyle devam eder: *“Roma özgürlüğü yaşadığı, kurumlarına ve virtuosu anayasasına sadık kaldığı sürece şehir ve eyaletlerini inşa ettiği kaleler aracılığı ile elinde tutmamıştır”*.<sup>359</sup>

Machiavelli’nin paralı orduları ya da yardımcı orduları sevmemesine gelince: burada asıl mesele Machiavelli’nin iktidarın dışsal referansını hiç sevmemesidir. Ona göre iktidarın hiçbir dışsal referansı olmamalıdır. İktidar bütünüyle kendine yeter olmalıdır, iktidar olmak da zaten bu demektir. Yani Machiavelli için iktidarın kendine içkin bir anlamı, bir ruhu vardır ve her türlü dışsal referans bunu zedeler. Öyle ki bu, Machiavelli’nin paralı askerlerle yardımcı orduları derecelendirmesinde bile yerini bulur. Machiavelli iktidar için ölmeyi göze alamayan paralı askerleri onaylamaz, fakat diğer devletler tarafından yardımımıza gönderilen yardımcı birliklere olan nefreti daha fazladır. Çünkü onlar içerdeki iktidara rakip olmakta paralı askerlere göre daha

---

<sup>355</sup> Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, s. 100.

<sup>356</sup> Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, s. 108.

<sup>357</sup> Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, s. 269.

<sup>358</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 352.

<sup>359</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 352.

tehlikelidirler.<sup>360</sup> Bu yüzden Machiavelli gerek içişlerindeki gerek dışişlerindeki bir sorun yüzünden yardım için yabancıları çağırmayı köleliğe giden yolda harika bir başlangıç olarak değerlendirir.<sup>361</sup>

### 3.4.7. İktidarın Manevi Dayanağı Olarak Din

Machiavelli'nin iktidarın dışsal referanslarına prim vermemesi hususundaki düşünceleri din konusundaki düşüncelerine de yansır. Zaten İtalya'nın bir birlik olması önünde bir engel olması nedeniyle<sup>362</sup> Papalığı sevmeyen Machiavelli halka yurtseverliği aşılamaması nedeniyle de Hristiyanlıkla geçinemez. O, bu görevini ifa eden Roma İmparatorluğu'nun dinini daha fazla takdir eder.<sup>363</sup> Şu sözler Machiavelli'nin Hristiyanlıkla problemlili olduğunun bir göstergesidir: *“Biz İtalyanlar, Roma kilisesi ve rahiplerine ilk olarak dinsizliğimizi ve kötülüğümüzü borçluyuz. Fakat onlara daha büyük bir borcumuz var, bu da onların yıkımımızın nedeni oluşlarıdır. İtalya'yı şimdiye kadar bölünmüş olarak tutan ve tutmakta olan kilisedir”*.<sup>364</sup> Kilise'nin İtalya'yı parçalanmış tutmasının sebebi ise ne bütün bir İtalya'yı ele geçirecek kadar güçlü olması ne de başka bir iktidarın İtalya'yı ele geçirmesine izin vermesidir.<sup>365</sup> Machiavelli ayrıca ruhbanları kötü karakter ve ahlâkları nedeniyle sevmez.<sup>366</sup> Fakat Machiavelli'nin Hristiyanlığa ilişkin nefretinin gerçek nedeni bu iki pratik nedenden ziyade teorik bir nedendir. Bu neden Hristiyanlığın Roma dininin yaptığı şeyi yapamaması, yani insanlara gerekli yurtseverliği aşılayamamasıdır, Roma dininin ruhu gibi bir ruha sahip olmadığından Hristiyan ümmeti parçalanmış ve

---

<sup>360</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 87.

<sup>361</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 478.

<sup>362</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 76

<sup>363</sup> Zaten -yukarıda söylediğimiz üzere- Roma dininin kurucusu da bizzat iktidar yani Roma'nın ikinci kralıdır.

<sup>364</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 144-145.

<sup>365</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 144.

<sup>366</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 144.

mutstuzdur.<sup>367</sup> Hıristiyanlık farklı bir parçalanmayı daha doğurur: sadakatin parçalanmasını. Bu husus sekülarist olarak değerdendirilen Machiavelli'nin plüralizme onay vermediğı şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>368</sup> Machiavelli'nin Hıristiyanlık eleştirisi sadece dinin siyasal iktidar karşısındaki konum ve bağlantısına bağılı değildir. Machiavelli Hıristiyanlığı yeteri kadar dünyevi olmamak suçuyla da cezalandırır. Çünkü Hıristiyanlık bu dünyayı küçümsemektedir, ayrıca alçakgönüllülüğü ve insanın içe dönük erdemlerini ödüllendirmekte ve bu dünyada iyi bir toplumsal örgütlenmeyi kurmaya yönelik cesaret ve enerjiyi aşağılamaktadır. Machiavelli'nin zihninde Roma Kilisesi'nin dini bu nedenlerle cesareti değil, tembelliğı; intikamı değil, katlanmayı öğütlediğı için güçlü bir erdem ile kurulacak bir devlet düzeninin temeli olamaz.<sup>369</sup>

Diğer bir deyişle Machiavelli'nin Hıristiyanlıkla en büyük problemi Hıristiyanlığın “en yüksek iyi”si (*Summum bonum*) ile kendi düşüncesinin çelişmesidir:

“Eğer eski insanların neden çağdaş insanlara göre daha fazla özgürlük aşığı olduğı sorulursa, cevap çağdaş insanları daha az cesur yapan şeyin ne olduğı ile paraleldir; bu da bence, bizim dinimiz ile onların dini arasındaki farklılıktan kaynaklanmış olan bizim eğitimimiz ile onların eğitimleri arasındaki farklılıktır. Çünkü bize hakikati ve doğru hayat yöntemini öğreten bizim dinimiz bizi dünyevi onura daha az değer atfetmemize götürür. Bu yüzden buna (dünyevi onura) yüksek değerini veren ve onu en yüksek iyilik olarak (*summum bonum*) gören kimseler davranışlarında bizimkinden daha fazla sertlik ve cesaret gösterir. Bizim dinimiz, hareket adamı olmaktan ziyade alçak gönüllüğü ve kendini küçümsemeyi yüceltti. En yüksek iyi olarak alçak gönüllüğü, self-denial (kendini inkar, kendi çıkarlarını küçümsemek) ve dünyevi şeyleri küçümsemeyi belirledi. Oysa diğeri büyüklük, güç ve insanları cesur yapan her şeyi en yüksek iyilik olarak tanımladı”.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 144.

<sup>368</sup> d'Entreves, *The Notion of the State...*, s. 133.

<sup>369</sup> Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden...*, s. 201.

<sup>370</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 278.

Bu sözler Machiavelli için yeni “en yüksek iyi”nin devletin korunması olarak belirlendiği ve devletin çıkarı için de her şeye izin verildiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>371</sup>

Machiavelli Hristiyanlığa karşı Antik Roma’nın dinini, yani paganizmi de övmektedir. Bu övünç temelinde Hristiyanlık ile ilgili söylediği sözlerin bir tersten okuması vardır. Diğer bir deyişle Hristiyanlık bu dünyayı küçümsediği için yerilirken, pagan dinleri bu dünyada başarılı olmayı önemsemediği ve devlet ile yurttaş arasındaki bağlantıları vurguladığı için övülmektedir.<sup>372</sup> Machiavelli Roma dininin kurucusu olan Numa’nın başarısının vahşi insanları din aracılığı ile sivil itaate alıştırıp böylece dini devletin devamlılığı açısından bir araç haline getirebilmesi olduğunu iddia eder.<sup>373</sup> Machiavelli, Roma dinini ise şöyle över:

“Her şey düşünüldüğünde böylece şu sonuca varıyorum ki Numa tarafından getirilen din Roma’nın başarısının en önemli sebeplerinden birisiydi. Çünkü bu iyi kurumları gerekli kıldı, iyi kurumlar ise iyi talihe neden oldular. İyi talihten de mutlu sonuçlara varıldı. Ve dini ibadetlerin yerine getirilmesi cumhuriyetlerde ihtişamın nedeni iken bunların ihmali ise onların yıkımının nedenidir... Çünkü prensler kısa ömürlü olduklarından, bir krallık kralını kaybettiğinde aynı zamanda prensinin bütün erdemini de kaybedebilir. Bu yüzden tek bir kralın virtusuna bağlı olan krallıklar uzun süre yaşayamazlar, çünkü onlar kral öldüğünde virtularını kaybederler ve bu nadiren halef tarafından yeniden canlandırılır.”<sup>374</sup>

Machiavelli’nin din hakkındaki görüşleri Hükümdar ve Söylevler’de küçük bir değişiklik içermektedir. Machiavelli Hükümdar’da Prens’in dindar olması gerekmediğini söyler, önemli olan dindar görünmektir. Burada bir çeşit halkı kandırmak söz konusudur. Söylevler’de ise gerek vatandaşların gerekse cumhuriyetin liderlerinin dindar olmasına özellikle önem verir: “*Cumhuriyet ya da krallıkların yöneticileri böylece yaşadıkları dinin temel ilkelerini savunmalıdırlar, bu yapılsa onlar için devletlerini dindar tutmak ve sonuçta iyi ve birleşik tutmak kolay*

---

<sup>371</sup> Parell, “The Question of Machiavelli’s...”, s. 253.

<sup>372</sup> Ağaoğulları, Köker, **Tanrı Devletinden...**, s. 201.

<sup>373</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 139.

<sup>374</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 141.

*olacaktır*”<sup>375</sup>. Tabii ki buradaki dindarlık kötülemiş bulunduğu Hıristiyan dindarlığı değil, pagan dindarlığıdır. Bu bakımdan Machiavelli gerek Romalı yurttaşları gerekse Romalı dindarları över. Bununla birlikte Machiavelli asla dinin kutsiyetine vurgu yapmaz. Hükümdar’da Prens’in dindar görünmesini salık verir, çünkü Rönesans insanı hala dindardır, uyruklar dinsiz bir prene itaat etmeyi istemeyeceklerdir. Söylevler’de ise aslolan dinin toplum içindeki önemi ve insan psikolojisinde bıraktığı etki, yani korkudur. Bu korku insanların iktidara itaat etmesini kolaylaştıracağı ve toplumların kolaylıkla harekete geçirilmesini sağlayacağı için dindarlık tavsiye edilmiştir. Kısaca Machiavelli dini kutsiyeti açısından değil, sosyolojik ve psikolojik gerekçelerle önemser.

Söylevler’deki dindarlık vurgusu söylediğimiz gibi dinin kutsiyetinden ve kendine içkin değerinden kaynaklanmadığı için Machiavelli’nin bakış açısı en doğru olarak “dünyevi” olduğu şeklinde özetlenebilir. Machiavelli Roma örneğinde şehrin yeniden organizasyonunda, seferlere başlanılmasında ve tartışmaların dindirilmesinde dinin nasıl kullanıldığından bahseder ve özellikle askerlere savaş esnasında güven verebilmek için dinin önemini vurgular.<sup>376</sup> Görüldüğü gibi Machiavelli’nin din anlayışı son derece dünyevidir. İktidar anlayışı ise aynı şekilde dünyevidir ve dine ya da bir üst değere bağlı bir iktidar tasavvuru yoktur. Bu yüzden Akal, Machiavelli’nin iktidarı “*aşkın her türlü odaktan bağımsız, kendi sınırları içinde*”<sup>377</sup> düşünebilmesini Machiavelli’nin getirdiği en önemli yenilik olarak görür. Machiavelli siyaset söz konusu olunca bir tek şeyi düşünebilmektedir: yine siyaseti, başka da bir şeyi değil. İşte bu yüzden Machiavelli “*siyaset felsefesinin sıfır noktası[nda]*”<sup>378</sup> bulunmaktadır.

İktidarı dinden bağımsız düşünen Machiavelli dini iktidara bağımlı kılarak bir anlamda Orta Çağ siyaset felsefesini ters düz eder. Söylevler’de vatandaşa yurtseverlik değerlerinin aşılmasında dinin önemine değinir ve yozlaşmayı kutsal inançlara az

---

<sup>375</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 143.

<sup>376</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 146.

<sup>377</sup> Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Yay., 1998, s. 53.

<sup>378</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 54.

değer verilmesine bağlar<sup>379</sup>. Böylece Machiavelli din konusunda (diğer bütün konularda olduğu gibi) iktidarı merkeze alan pragmatist bir tavır sergilemektedir. Onun dine *yönelik* eleştirileri ve övgüleri bu yöndedir:

“Şu bir gerçektir ki hiçbir ülke Fransa ve İspanya gibi, bütün olarak tek bir cumhuriyet ya da prensin yargılama yetkisinin altına girmedikçe birleşik ya da mutlu olamaz, İtalya’nın aynı pozisyonda olmamasının nedeni, yani tek bir cumhuriyet ya da prensin olmamasının nedeni tamamen kilise yüzündendir”.<sup>380</sup>

### 3.4.8. Siyasetin Ahlâkı

İktidarın dışsal referanstan soyutlanması kendini en dikkat çekici şekilde Machiavelli’nin ahlâk hakkındaki görüşlerinde bulur. Bu hususta Machiavelli son derece radikal ve yıkıcıdır. Kendinden önceki düşünürlerin bir ahlâki idealizme düştüklerini gören ve bunu kınayan Machiavelli bunun işe yaramayacağını, “*kendini korumaktan ziyade yok etmeyi*”<sup>381</sup> doğuracağını söylemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Machiavelli’nin ahlâk karşısındaki duruşu çelişkili bulunmuş ve farklı yorumlara sebep olmuştur. Bu hususta klasik görüş Machiavelli’nin ahlak dışı (*amoral*) olduğu yolundaki görüştür. Bu görüşün başta gelen temsilcisi olan Ernst Cassirer’ye göre Machiavelli’nin yazdıkları en az fizik-kimya kadar tekniktir.<sup>382</sup> Sabine’e göre de Machiavelli’nin düşüncesi ahlâksız olmaktan çok ahlâk dışı olarak nitelendirilmelidir.<sup>383</sup> Bu görüşün argümanı Machiavelli’nin siyaseti din ve ahlâktan ayırdığı, ahlâkla ilişkili olmayan bir siyaset teorisi geliştirdiği ve bu yüzden Machiavelli’nin teorisinin ahlak dışı kabul edilmesi gerektiğidir. Meinecke de benzer görüştedir. Ona göre Machiavelli kötü eylemleri savunurken, onların kötü vasfını inkar etmez ya da erdem ideali içinde ahlâken kötü davranışlara yer vermez. Ama siyasal

---

<sup>379</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 91.

<sup>380</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 145.

<sup>381</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 95

<sup>382</sup> Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev: Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 135.

<sup>383</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 9-10.

yaşam daha üst bir alanda cereyan ettiği için, amaçların yerine getirilmesi için moral düzeydeki kuralların aşılmasına izin verir.<sup>384</sup> Aynı bağlam içinde Şenel, Machiavelli'nin yöneticiler için farklı, yönetilenler için farklı bir ahlâk öngördüğünü, dolayısıyla çifte standartlı bir ahlâk anlayışına sahip olduğunu düşünür.<sup>385</sup> D'Entreves Machiavelli'nin ahlâk düşüncesini “ahlâki tarafsızlık” olarak yorumlarken temelde Cassirer'den farklı düşünmez.<sup>386</sup> Ona göre Machiavelli güç, etkililik ve gerçeklerin altını çizmiş ama bunları adalet, haklı çıkarma ve değerler ile karıştırmamıştır.<sup>387</sup>

Diğer bir görüşe göre Machiavelli alenen bir gayri ahlâkidir (immoral). Bu görüş 19. yüzyıla kadar büyük ölçüde kabul edilmiştir. Machiavelli'ye karşı yazan din ve devlet adamları bu görüşü paylaşırlar. Bu görüşe sahip ilk önemli kişi Contre-Machiavelli (1571) adlı çalışmasıyla Hügonot yazar Innocent Gentillet'dir, O Machiavelli'nin Hükümdar kitabını ahlâka ve klasik adalet anlayışına aykırı bulmuş ve tiranlığın savunusu olarak kabul etmiştir.<sup>388</sup> Bu görüşün diğer önemli temsilcisi *Anti-Machiavelli* isimli bir kitap yazmış olan Büyük Fredrick'tir. Ona göre Machiavelli politikayı bozduğu gibi, kutsal ahlâkın temel kurallarını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hem ahlâkı hem adaleti ortadan kaldırmak isteyen Machiavelli'nin bunların yerine seçtiği kavram ise çıkardır.<sup>389</sup> Bu görüşün daha çağdaş savunucusu ise Leo Staruss'tur.<sup>390</sup>

Machiavelli'nin ahlâki (*moral*) olduğunu savunanlar da mevcuttur. Skirbekk-Gilje bununla ilgili olarak şöyle der: “*Machiavelli'nin iktidar problemlerine olan ilgisi öyleyse ne gayri-ahlâki (immoral) ne de ahlâkdışıdır (amoral); amaç karmaşıklığı önlemek olduğu müddetçe ahlâkidir. Amaç iyi devlettir ya da, daha açık bir biçimde,*

---

<sup>384</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 33.

<sup>385</sup> Alaeddin Şenel, “Siyasal Ahlak: Kapsamı-Açmazları-Tipolojisi”, **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık** içinde, der: Türker Alkan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, ss. 269

<sup>386</sup> d'Entreves, **The Notion of the State...**, s. 41.

<sup>387</sup> d'Entreves, **The Notion of the State...**, s. 47.

<sup>388</sup> Innocent Gentillet, “Is It Better to be Loved or Feared”, **Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?** içinde, der: De Lamar Jensen, Boston: D. C. Heath and Company, 1960, s. 1-4. ss. 2.

<sup>389</sup> Büyük Fredrick, “Anti-Makyavel”, s. 103, 110.

<sup>390</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 12.

*mümkün olan en iyi devlettir-insanın doğası dahilinde*".<sup>391</sup> Fakat bu görüşe pek çok yazar ve teoriysen karşı çıkmaktadır. Bu görüşe karşı çıkan Chabod'ya göre Machiavelli etik devletin peygamberi ya da yeni ahlâki vicdanın yaratıcısı kabul edilemez. Çünkü ona göre Machiavelli ahlâk yasalarını aştığının kesinlikle farkındadır, bununla birlikte o bazen bundan acı duymışçasına bir verir<sup>392</sup>. Chabod'a göre Machiavelli için devletin güvenlik çıkarı söz konusu olduğunda bile adalet yine adalettir. Machiavelli'nin devletin güvenliği gerekçesiyle haksızlık yapılabileceğini söylemesi, bu durumun haksızlığı hak haline getirmesinden farklı bir şeydir. Bu yüzden Chabod'a göre Machiavelli Hristiyan ahlak idealinin yerine, yeni bir sivil etik ikame etmeyi düşünmez. Kısaca Chabod'a göre meseleyi ahlak dışı bir tarzda ele alır<sup>393</sup>.

Berlin ise bu görüşlerin hiçbirine katılmaz. Berlin'e göre Machiavelli'nin özgün olarak yaptığı şey ahlâki değerlerle politikaya ait değerlerin birbirinden ayırması ya da onun başarısı politikanın din ve ahlâktan özgürleştirilmesi değildi. Onun kurumsallaştırdığı birbirleriyle uzlaşmaz iki hayat tarzı idealinin, iki ahlâkın birbirinden ayırmasıydı. Bunlardan biri pagan dünyanın ahlâkı ve onun değerleri olan cesaret, gayret, metanet, kamusal başarı, düzen, disiplin, mutluluk, güç, adalet, mutluluklarını güvenceye alacak bilgi ve güçtür. İşte bu gibi erdemler Pericles Atina'sında ve Cumhuriyet Roma'sında vücut bulmuştu. Machiavelli bunları insanoğlunun en iyi çağları olarak görüyor ve bir Rönesans hümanisti olarak bunları yeniden kurmayı arzuluyordu<sup>394</sup>. Bu erdemlerin ve ahlâki evrenin karşısında Hristiyan ahlâkı bulunmaktadır. Cömertlik, merhamet, fedakarlık, Tanrı sevgisi, düşmanları affetme, bu dünyadaki iyi şeyleri küçümseme, öte dünyaya ve ruhun kurtuluşuna inanç da Hristiyanlığın idealleridir<sup>395</sup>. Bu değerler ise Machiavelli tarafından yukarıda belirtildiği gibi güçlü bir iktidar kurmak üzere dışlanmaktadır.

---

<sup>391</sup> Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan...*, s. 233.

<sup>392</sup> Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 140.

<sup>393</sup> Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 142.

<sup>394</sup> Berlin, "Originality of Machiavelli", s. 45.

<sup>395</sup> Berlin, "Originality of Machiavelli", s. 45.

Şu halde Machiavelli ahlâksız değildir. Sadece iki ahlâk dünyasından zamanında geçerli olmayanı seçip muhalefet yapmış ve böylece var olan ahlâk anlayışı karşısında ahlâksız olarak kabul edilmiştir. Daha sonra yani 20. yüzyıla gelindiğinde artık Hristiyan ahlâkı başat durumda olmadığından Machiavelli'nin görüşleri daha ziyade dinin ve ahlâkın siyasetten ayrılması olarak yorumlanacaktır.

Machiavelli'nin siyasal ahlâkı kendi sözleriyle şöyle özetlenebilir: Bir hükümdarın olumlu niteliklerden hepsine sahip olması zaten gülünç olurdu<sup>396</sup>, bu yüzden hükümdar “*mümkünse iyilikten sapmamalıdır; fakat gerektiğinde nasıl kötülük yapılacağını bilmelidir*”<sup>397</sup>. Ayrıca hükümdar iyi olmaktan ziyade iyi görünmeye çalışmalıdır; çünkü insanlar gözleriyle yargılar.<sup>398</sup> Hükümdar'daki bu görüşleri ile Machiavelli'yi değerlendirirsek Machiavelli'nin başarıya odaklı bir siyaset felsefesi olduğunu düşünürüz. Bu hususta Cemil Oktay şöyle demiştir:

“Machiavelli'ye göre siyasetin hemen her zaman genel geçer ölçüsü başarıdır. Siyaset düzen kurmak, kurulu düzeni sürdürmek veya düzeni değiştirmek bağlamında başarı ölçüsüyle sınırlandırılıyor. Dolayısıyla, siyasi eylemin ahlâk ölçüsüne, din temelli ilkelere uyup uymaması önemini yitirmiştir.”<sup>399</sup>

Sabine'e göre de Machiavelli düşüncesinde siyasetin amacı siyasi iktidarın kendini koruması ve gücünü artırması olup, bu amacın yargılanmasında kullanılan araç bu konuda sağlanan başarıdır<sup>400</sup>. Machiavelli ise “*Çünkü insanlar davranışları sonuca göre yargırlar*”<sup>401</sup> derken bu yorumları doğrulamaktadır.

Machiavelli düşüncesinde başarının önemli bir ilke olduğu açıktır. Özellikle Hükümdar söz konusu olduğunda bu ilkenin altı bir kez daha çizilmelidir. Bununla birlikte Machiavelli'nin ortaya koymuş olduğu önemli bir istisna bu görüşlerle

---

<sup>396</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 96.

<sup>397</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 106.

<sup>398</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 106.

<sup>399</sup> Oktay, “Machiavelli'nin Hükümdarında...”, s. 209.

<sup>400</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 9.

<sup>401</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 500.

çelişkiye düşmektedir. Burada istisnadan kastımız Machiavelli'nin tiranlık ile ilgili düşünceleridir.

#### 3.4.9. Kamusal – Özel Ayrımı Bağlamında Tiranlık, Diktatörlük ve Decemvirate

Machiavelli tiranlığa ayrı bir önem verir. Hatta denilebilir ki en başta devletleri cumhuriyetler ve prenslikler olarak ikiye ayırması tiranlık söz konusu olduğunda bozulur ve farklı bir siyasal iktidar tipi olan tiranlık üçüncü tip olarak ortaya çıkar. Machiavelli'nin tiranlık hakkındaki düşünceleri diğer tüm ilk ve Orta Çağ düşünürleri gibi olumsuzdur. Nitekim Söylevler'de *“cumhuriyet ve krallık kurabilecekler, kendilerine sonsuz ün sağlayacakken, tiranlığa yöneldiklerinde, bu kararlarıyla, ne denli ün, şan, güvenlik, sükun ve gönül rahatlığı yitirdiklerinin ve ne denli şerefsizlik, aşağılanma, ayıplanma, tehlike ve rahatsızlığa uğrayacaklarının farkında değillerdir”*<sup>402</sup> demektedir.

O'na göre tiranlık tek kişinin iktidarı olmak bakımından prensliğe benzer. Ama prenslik kuranlar tiranlardan hem daha fazla övgüye hem de daha fazla güvenliğe sahip olmuşlardır. Ayrıca yetke sahibi olmak bakımından tiranlardan aşağı kalmazlar<sup>403</sup>. Machiavelli için Tiranlık kurucularının örneği Sezar'dır. Sezar hakkında *“Kötülük yapmak isteyen kötülük yapandan ne denli çok kınanmaya değerse Sezar da o kadar çok kınanmayı hak eder.”*<sup>404</sup> demektedir. Tiranlığın ilkesi Machiavelli'nin işaret ettiği üzere korkudur -ki bu ilke daha sonra Montesquieu tarafından daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir. Cumhuriyetler ve prenslikler ise sevgiye dayanırlar<sup>405</sup>. Söylevler'in bu kısmında Machiavelli özellikle Hükümdar'daki meşhur düşüncelerine ters düşmektedir. Machiavelli Hükümdar'da şöyle demektedir:

---

<sup>402</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 134.

<sup>403</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 135.

<sup>404</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 136.

<sup>405</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 136.

“[Bir hükümdar için]...korku duyulmaktan ziyade sevilmenin daha iyi olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bir hükümdar, bunlardan her ikisine de sahip olmalıdır. Fakat bunların bir arada olmasının zorluğundan her ikisi de olamıyorsanız, sevimliden korkulmak iyidir.”<sup>406</sup>.

Burada açık bir çelişki söz konusudur. Machiavelli bir kitabında korkulmayı sevimliden daha tercih edilir bulurken bir başkasında korkuyu Tiranlığın ilkesi olarak ele alıp eleştiri oklarını yöneltmektedir.<sup>407</sup>

Yukarıdaki ikilemden şöyle kurtulabiliriz: İlk olarak Hükümdar’da Machiavelli için aslolan iktidarın kendini her türlü bağdan kurtarması ve kendi referanslarını içsel olarak üretmesidir. Bu bakımdan Machiavelli Hükümdar’da korkuyu daha iyi ya da iyi kelimesini biraz daha açarsak güvenilir bulmaktadır. Çünkü korkuyu salan hükümdardır, korku söz konusu olduğunda ipler hükümdarın elindedir ve hükümdar kendi elinde ne varsa ona güvenmelidir. Sevgi ise halka bağlıdır, böylece güvenilirmezdir çünkü insanlar “*nankör, döneke, yalancı ve hilekar*”dırlar<sup>408</sup>. Burada kilit nokta Machiavelli’nin tam da hükümdarın korkuyu tercih etmesi gerektiğini ifade ettikten sonra insanlar hakkındaki bu yargılarını açığa vurmuş olmasıdır. Hükümdar ile Söylevler arasında farklılığı doğuran diğer bir husus Hükümdar’da iktidarın sadece hükümdar açısından ele alınmış olmasıdır. Yani konu iktidarın en tepedeki kişinin açısından hatta (Hükümdar’ın yazılışında Machiavelli’nin iş bulma kaygısını da düşünürsek) bizzat bu kişi için ele alınmıştır. Söylevler’de ise iktidar meselesine bütün boyutlarıyla yaklaşılr. Bu nedenle Machiavelli Hükümdar’ı prenslikleri, Söylevleri ise Cumhuriyetleri anlatmak için yazdığını söylemesine rağmen<sup>409</sup> Söylevler’de bu sözüne çok da bağlı kalmamış ve sık sık Prensliklerden bahsetme gereği duymuştur. Fakat Söylevler’in geniş boyutluluğu bununla sınırlı değildir. Söylevler’de iktidar meselesine her açıdan yaklaşılr: Sadece hükümdar açısından ele almak söz konusu değildir; yanısıra yöneten-yöneten ilişkileri, halkın yönetime katılması, halkın itaatinin

---

<sup>406</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 101.

<sup>407</sup> Bu ünlü çelişki Prens’in zorbalık övgüsü, Söylevlerin ise özgürlük sevgisi olarak yorumlanmasını doğurmuştur. İlhan Akın, **Kamu Hukuku**, İstanbul: Beta Basım, 1993, ss. 90.

<sup>408</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 101.

<sup>409</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 29.

sağlanması, halkın refah ve güvenliğinin sağlanması, tabakalar arası denge gibi hususlar da artık gündeme gelmiştir. Ayrıca ele alınan konuların bir kişi (hükümdar) için ele alınması durumu da yoktur. Bu yüzden korkulacak tek bir kişi de yoktur (zira cumhuriyetlerde tek bir lider yok), korku meselesi yukarıda belirttiğimiz gibi daha ziyade tanrıya duyulan bir his olarak itaat için önemlidir. Bütün bunlar nedeniyle Söylevler’de asolan artık korku değil, “*halkın iyi niyeti ve senato’nun sevgisidir*”<sup>410</sup>. Son olarak Söylevler’de iş bulma kaygısı oldukça geri plana atılmıştır, hatta Machiavelli Söylevler’de iktidardan mahrum edilenlerin –ki kendisi de bu grup içindedir- yaşadığı eski yaraların yeni faydalarla tedavi edilemeyeceğini, bu yüzden onların düşmanlıklarının sönmeyeceğini belirtir<sup>411</sup>. Bu yüzden de onlara önemli idari görevler verilmemesi gerektiğini salık verir<sup>412</sup>.

Sonuç olarak Machiavelli’nin iktidara olan bakış açısından iki eser arasında ciddi bir fark olmadığını kaydetmek gerekir. Sabine “*Her iki kitap [Hükümdar ve Söylevler] aynı konunun değişik yönlerini ortaya koymaktadır*”<sup>413</sup> derken farkın bakış açısından kaynaklanmadığını söyler. Her iki kitapta da *erdem* (*virtu*) kavramı kilit bir konumdur ve aradaki fark *Hükümdar*’da *erdem* hükümdara atfediliyorken, *Söylevler*’de daha ziyade vatandaşa atfedilmesidir.<sup>414</sup>

Machiavelli’nin dikkat çektiği diğer bir husus tiranların bütün bir iktidarın tek başına tepesinde olsalar da gerçekte muktedir olamadıklarıdır. Verdiği örneklerle bakılırsa yirmi altı tirandan on altısı öldürülmüş, onu normal ölümle ölmüştür. Bu yüzden bu tiranları sahip oldukları büyük ordular bile korumaya yetmez.<sup>415</sup> Bu düşünceler kaba gücün her şey demek olmadığını göstermesi açısından ilginçtir. Oysa ki Machiavelli klasik olarak kaba gücün savunucusu olarak bilinir.

---

<sup>410</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 136.

<sup>411</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 394.

<sup>412</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 454.

<sup>413</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 8.

<sup>414</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 81.

<sup>415</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 136.

Machiavelli tiranlıkla ilgili yazdığı bölümde iktidarın devrinde kalıtımsal yolun mu, yoksa seçim yolunun mu daha iyi olduğunu tartışır. Bu bağlamda Machiavelli açıkça seçim taraftarıdır. Çünkü ona göre kalıtımsal yolla Roma imparatoru olanlardan biri hariç hepsi kötü, seçim yoluyla iktidara gelenlerin ise istisnasız hepsi iyidir.<sup>416</sup> Aşağıdaki alıntı tiranlığın ülkeye ne büyük zarar verdiğini ve tiranlık harici bir yönetimin yani iyi prenslerle yönetilen ülkenin ne büyük fayda gördüğünü açıklamaktadır

“İyi imparatorlarla yönetilen devletlerde, güvenli vatandaşlar arasında güvenlik içinde bir imparator, barış ve adaletle dolu bir dünya, kendi egemenliğine sahip bir senato, şerefli hâkimler, zenginliklerinden memnun zenginler, göklere çıkarılan soyluluk ve erdem, her türlü rahatlık ve her türlü hafifliğin, fesadın, hırsların gönüllerden atıldığını görecektir. Herkesin, istediği düşünceden yana olduğu ve bu düşünceyi savunduğu altın zamanları görecektir. Kısaca muzaffer olan dünyayı, saygıya, şana doymuş kralları, içi sevgi dolu, güvenlik içinde halkı görecektir. Eğer, sonra, dikkatle öteki imparatorların devresini incelerse, savaşlarda saldırgan, ayaklanmalar yüzünden bir anı ötekine uymayan, savaşta ve barışta zalim imparatorlar, hançerlenen imparatorlar, bir sürü iç, bir sürü dış savaş, yeni belalarla dolu ve bunlardan dolayı kedere düşmüş, yağmalanmış, yıkılmış kentleriyle İtalya’yı görecektir”.<sup>417</sup>

Burada açıktır ki imparator (Prens) iyi olduğunda –ki bu geniş anlamıyla devletin de iyi olduğu anlamına gelmektedir- yaşanan hayat da iyi olmaktadır. Bu iyiyi neyin oluşturduğunu sordüğümüzde bize güvenlik, barış, adalet, güçler dengesi, zenginlik, soyluluk ve şeref ayrıca düşünce özgürlüğü cevabı verilecektir. Eğer imparator kötü olursa yine bu devletin kötü olacağı anlamına gelmektedir. Böylece yaşanan hayat kötü olmaktadır. Kötü ise kargaşa, zulüm, suikastler, savaşlar, belalar, huzursuzluklar, istikrarsızlıklar olarak tanımlanmıştır.

Yukarıdaki sözler aslında Machiavelli’nin büsbütün ahlâk dışı olmadığını gösterir. Zira ahlâkiliğin büyük ikilemi olan iyi ve kötü yukarıda görüldüğü gibi Machiavelli için önemlidir. Machiavelli iyi ve kötüyü tanımlamak ve anlamlandırmak

---

<sup>416</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 137.

<sup>417</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 59.

için basit ama etkili bir yol bulmuştur. Buna göre biz hayatta iken güven, öldükten sonra ise sahip olduğumuz şan-şeref “iyi”yi teşkil eder, bunun tersi olan kötülük ise güvensizlik ve şerefsizliği içerir<sup>418</sup>.

Tiranlığın kötülenmesinin en önemli nedeni ise özel-kamusal ayrımında kendini açığa çıkartır. Çünkü tiranlık tam olarak kamusal bir yönetim anlamına gelmez; daha ziyade tiranın özel yönetimi, diğer bir deyişle iktidarın tiranın özel mülkü olması söz konusudur. Hâlbuki gerek prenslik gerekse cumhuriyetlerde siyasal iktidar büsbütün kamusal bir anlam ifade eder. Bu yüzden “iktidar kimin çıkarınadır?” sorusunu sorduğumuzda tiranlıkta cevap tiranın özel çıkarına iken prenslik ve cumhuriyetlerde kamu çıkarına olmaktadır.

Dolayısıyla Machiavelli’nin özel-kamusal ayrımına daha yakından bakmamız gerekmektedir. Machiavelli önceleri yüksek kademelerden görev alan kişilerin daha sonra düşük kademedeki bir teklif geldiğinde bu görevi kabul etmemesini değerlendirirken bu davranışı özel vatandaşın bakış açısından onurlu bir davranış olabileceğini ama kamusal açıdan hiç de öyle olmadığını belirtir<sup>419</sup>. Basit bir yorumla buradan özel’in ve kamusal’ın kurallarının ve de alanlarının birbirinden çok farklı olduğunu görebiliriz. Machiavelli bir başka yerde iyi yönetilen cumhuriyetlerde kamunun zengin, tek tek vatandaşların ise fakir tutulması gerektiğini söyler<sup>420</sup>. Bu uygulama aynı zamanda özgür yaşamı sürdürmek için en gerekli kurumlardandır<sup>421</sup>. Bunun nedenini ise şöyle açıklar:

“Çünkü şehirleri büyük yapan bireylerin refahı değil, topluluğun refahıdır... ve sadece cumhuriyetlerde kamu yararı uygun bir şekilde desteklenip yürütülür, şu ya da bu özel şahıs (birey) bu bağlamda daha fazla kaybederse, bundan kamu yararının gerçekleşmesiyle o kadar çok kazanılacaktır. Prens olduğu yerde bunun tersi

---

<sup>418</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 138.

<sup>419</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 199.

<sup>420</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 201.

<sup>421</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 475.

gerçekleşir; çünkü onun kendi çıkarları adına yaptığı genellikle şehre zarar verir ve şehrin çıkarları adına ne yapılırsa ona zarar verir”<sup>422</sup>.

Bu bağlamda Machiavelli bir fakirlik övgüsü de sunar. Ona göre fakirler iyidir; çünkü fakirler kamu yararını daha çok düşünürler, ülkeleri için kendilerini feda ederler ve yöneticilerine karşı daha itaatkâr ve saygılıdırlar<sup>423</sup>.

Machiavelli bu özel kamusal ayırımına vatandaşların da dikkat etmesini bekler. Bu bağlamda eğer uyrukların arasında kişisel kırgınlıklar varsa ve kamusal bir işin halledilmesi gerekiyorsa, Machiavelli vatan aşkı uğruna iyi vatandaşların kişisel kırgınlıkların unutulması gerektiğin ifade eder<sup>424</sup>. Suçlu olduğu düşünülen kişilere yapılacak davranışlarda da benzer bir ayırımı temel alır. Bu anlamda Machiavelli kamusal yargılamaları önemser ve tercih eder. Machiavelli bu bağlamda bir cumhuriyette sorun çıktığında bunu kamusal araçlarla halledilmesini ister. Eğer sorunlar kamusal yöntemlerle çözülmezse ve özel kişilerin iradelerine bırakılırsa o zaman kişisel kan gütmeler ortaya çıkacak, buradan da korku, buna karşı kendini koruma, dahası partizanlaşma ve partiler ortaya çıkacaktır.<sup>425</sup> Bunlar ise bir şehrin yıkımını getirir<sup>426</sup>. Machiavelli kendi çağındaki huzursuzlukların nedeni olarak Floransa’da bir vatandaş şehrin özgürlüğüne düşman olduğunda buna karşı harekete geçirilecek normal-kamusal çözüm ve çıkışların olmamasını gösterir.<sup>427</sup> Sorunların bu şekilde özel (*private*) bir biçimde halledilmeye çalışılması daha sonra dış güçlerin müdahalesini doğurur ki bu da bir cumhuriyetin sonunu getirir.<sup>428</sup> Dış güçlerin müdahalesi ve devletin iç işlerine karışılmaması bir cumhuriyetin özgürlüğünün en önemli göstergelerindendir.

---

<sup>422</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 276.

<sup>423</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 476.

<sup>424</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 523.

<sup>425</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 128.

<sup>426</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 125-126.

<sup>427</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 126.

<sup>428</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 127.

Bütün bunlar bize söz konusu ayrımda Machiavelli'nin kamusal olanı öncelediği ve kamusal olana daha çok değer verdiğini gösterir. Machiavelli “şeylerin gerçekliğini” ya da “politikanın doğasını” ortaya koymak isterken prenslerin eylemlerini tartışır, özel şahıslarınkini değil. Zira özel hayat kamusal hayattan farklıdır. Machiavelli bunu kabul eder ve o kendini sadece devlet ilişkileri hakkında konuşmaya yetkin gördüğünden, sadece kamusal hayattan bahseder<sup>429</sup>.

Tiranlığın en büyük kötülüğü de kamu yararına ters oluşudur. Örneğin tiran ne kadar savaşçı, güçlü ve topraklarını genişleten birisi ise bu ortak yarara (*commonwealth*'e, devlete, cumhuriyete) o kadar zarar verecek, ancak kendisi fayda bulacaktır. Şehrin çıkarıyla tiranın çıkarı çelişir. Şehri güçlü kılmak tiranın çıkarına değildir. Onun çıkarına olan devleti bölünmüş tutup her bir şehir ve bölgenin sadece kendisini yönetici olarak kabul etmesidir<sup>430</sup>. Tiranlık Machiavelli düşüncesinde özgürlüğün karşıtı olarak basitçe anlatılabilir. Dolayısıyla özgür şehirler tiranlığa karşıdır. Özgür şehirler ise ya bir prens'in önderliğinde ya da kendi adlarına –kendi kendilerine- kurulmuşlardır<sup>431</sup>, diğer bir deyişle kimseye bağımlı değildirler<sup>432</sup>.

Machiavelli'nin bu önemli istisnasını aklımızda tutarsak, Sabine'e, Oktay'a, yani Machiavelli düşüncesinde önemli olanın siyasetin kendisi, siyasetin amacının yine siyaset diğer bir deyişle iktidarın korunması ve genişletilmesi olduğu yönünde görüş bildirenlere katılabiliriz. Bu yüzden Machiavelli düşüncesinde dinin ve ahlâkın siyasete bağlandığı fikrine de katılmamız gerekir. Çünkü iktidar kendi içsel referanslarını üretmekle din ve ahlâktan bağımsızlaşmakta bununla birlikte din ve ahlâkla kesiştiği her noktada onları kendisine bağlamaktadır.

Machiavelli tiranlığın yanında diktatörlüğü de inceler. Fakat Machiavelli'nin diktatörlüğe olan tavrı tiranlığa olan tavrından çok farklıdır. Machiavelli öncelikle diktatoryal otoritenin Roma'ya zarar vermediğini aksine iyi şeyler yaptığını belirtir<sup>433</sup>.

---

<sup>429</sup> Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 141.

<sup>430</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 276.

<sup>431</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 102.

<sup>432</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 104.

<sup>433</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 193.

“Açıktır ki diktatörlük diğer kamusal kurumlarla uyumlu olduğu ve diktatör bu otoriteye kendinden sahip olmadığı sürece her zaman devletin yararınadır.”<sup>434</sup> diyen Machiavelli diktatörlüğün sınırlı bir zaman için yani halledilmesi gereken tekil bir sorun halledilinceye kadar olmak kaydıyla atandığını belirtir<sup>435</sup>. Bu bakış açısına göre diktatör iktidarı zorla ele geçiren değil, bir devlette olağan kurumlarla halledilemeyen bir sorunu halletmek için devreye sokulan bir görev adamıdır. Diktatör sınırlı bir zaman için sınırlı bir otoriteye sahiptir ve kendini çevreleyen kuralları aşamaz. Bu çerçevede “deneyimler göstermiştir ki diktatörlük her zaman faydalıdır”<sup>436</sup>. Diktatörlük Roma’nın ihtişamına ve o büyük imparatorluğuna neden olan kurumlarından birisidir. Böyle kurumlar anormal durumlardan kurtulmak için gereklidir<sup>437</sup>. “Eğer bir cumhuriyetin acil tehlikelere maruz kaldığında diktatörlük ya da benzeri bir otoritesi yoksa talihleri ters gittiğinde yıkılması kesindir.”<sup>438</sup> diyen Machiavelli’ye göre diktatörlük sadece kamu için faydalı değil, aynı zamanda gereklidir.

Bununla birlikte diktatörlük zehrini içerisinde taşır, yani bu kurum da faydalarının yanında devlete zararlı olabilir. Çünkü diktatör bünyesinde anormal bir güç yoğunlaşması söz konusudur. Ama Machiavelli bunu çok büyük bir problem olarak görmez. “Çünkü sizin kendi tercihiniz sonucu maruz kaldığınız yaralar ve diğer hastalıklar, size başkaları tarafından bulaştırılanlardan çok daha az zarar verir”<sup>439</sup> diyen Machiavelli her koşulda iktidarın kendi iradesini ortaya koymasının gerekliliğini vurgular. Bu iradeyi ortaya koymanın tehlikesi olsa bile ‘varsın bu tehlike bu iradeden kaynaklansın’ benzeri bir anlayışı benimser. Diktatörlük gibi bir kurum sayesinde büyük kötülük, küçük kötülük aracılığıyla ya da dışsal kötülük içsel kötülük aracılığıyla yok edilmiş olur.

---

<sup>434</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 194.

<sup>435</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 194.

<sup>436</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 195.

<sup>437</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 195.

<sup>438</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 196.

<sup>439</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 196.

Machiavelli olağanüstü hal tedbiri olarak gördüğü diktatörlüğü överken benzer bir kurum olan decemvirate (Onlar Kurulu) uygulamasını eleştirir. Öyle ki Decemvirate (Onlar Kurulu) uygulamasında Decemviriler özgür ve kamusal seçimlerle işbaşına gelmiş olmalarına rağmen zararlı olmuştur<sup>440</sup>. Çünkü diktatörlük söz konusu olduğunda bütün diğer cumhuriyet kurumları –senato, konsüller ve tribünler- vardır, ama Onlar Kurulu yönetime geldiğinde konsüller ve tribünler askıya alınmış, Onlar Kurulu’na yasama yetkisi verilmiştir<sup>441</sup>. Burada aslında Machiavelli sınırsız yetkinin kötülüğüne vurgu yapmakta, Machiavelli iktidarın kötüye kullanılmasına imkân vermek istememektedir. Machiavelli mutlak iktidarın insanları bozabileceği uyarısını da yapar<sup>442</sup>. Çünkü Machiavelli düşüncesinde mutlak iktidara sahip olunmalı ama buna sahip olan kişiler değil, devlet olmalı.

#### 3.4.10. Tiranlıktan Özgürlüğe Geçiş

Tiranlığın olmadığı yerde ise özgürlük vardır. Bu ikisi arasındaki geçiş ise hayli zorludur: “*Bir Prens in hükmü altında yaşamaya alışmış bir halk, sonradan bir şekilde özgürleşirse, özgürlüklerini güçlkle devam ettirirler*”<sup>443</sup>. Machiavelli buna örnek olarak evcil hayvanlarla orman hayvanlarını verir. Bir prens in hükmü altında yaşayan halk evcil hayvanlar gibi besini başkasından temin eder ve bu halk özgürleştiğinde (yani özgür bir cumhuriyet kurduğunda) evcil hayvanların dağa salınması gibi bir durum ortaya çıkar, bunlarınsa dağda yaşaması zordur<sup>444</sup>. Bunun ikinci nedeni özgürlüğe düşman gruplardır, bunlar tiranik dönemde zenginleştirilmiş ve bir takım haklara sahip olmuşlardır ve tiranik düzen çökünce bu gruplar bu haklarından mahrum kalırlar; bu yüzden cumhuriyeti yıkmak isteyip tiranlığı getirmek isterler. Özgür devletlerde ise ödül ve onurlar ancak dürüst ve belli kurallar çerçevesinde dağıtılır, birisi bir yarar sağladığında bunu kesinlikle hak etmiştir. Dahası kendi kendini yöneten

---

<sup>440</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 197.

<sup>441</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 197.

<sup>442</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 198.

<sup>443</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 153.

<sup>444</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 153.

devletin sonucu olarak ortaya çıkan ortak avantaj birinin ailesi ve kendisinin varlığı güven altına alınmadıkça kabul edilmez “*çünkü kimse başkası ona yanlış yapmadığı için bir başkasına karşı yükümlülüğe maruz kaldığını kabul etmez*”<sup>445</sup>. Machiavelli böylece özgürlük ile kamu yararı arasındaki ilişkiyi de kurmuş olur, çünkü özgür devlet kamu yararının aynı zamanda ortamıdır.

Machiavelli’nin özgürlükle ilgili temel iddiası eğer hükümetin tiranik kişi ya da grupların ellerine düşmesi istenmiyorsa onun bütün olarak vatandaşların ellerinde olacak şekilde organize edilmesi gerekliliğidir. Bu ancak herkesin kendi yeteneklerini topluma amade kılmasıyla yani “kamu yararı ya da kamu çıkarına (*bene commune*)” vakfetmesiyle gerçekleşir. Böylece hizipsel çıkarlar kontrol altına alınır ve her bir bireyin özgürlükleri de ancak böyle güvece altına alınır. Bu görüşleriyle Machiavelli özgürlüğün bir hizmet şekli olduğu; kendini kamu hizmetine adanmanın kişisel özgürlüğün sürdürülmesi için gerekli olduğu tarzındaki klasik hümanist görüşü tekrarlar<sup>446</sup>. Skinner bu görüşü şu cümlesiyle özetlemektedir: “*Machiavelli için ödevler ve çıkarlar bir ve aynı şeydir*”<sup>447</sup>.

Machiavelli konu özgürlük olunca halkın bozulmuş olup olmadığına ayrıca önem verir. Bozulmuş bir halk söz konusu olduğunda özgürlüğü devam ettirmek nerdeyse imkansızdır. Özgürlüğü devam ettirmek ancak sürekli erdem sahibi liderlerin bulunmasına bağlıdır ama halkın virtusu olmadığından bu da çok güçtür.<sup>448</sup> Bozulmuş bir devlette tiranlıktan kurtulmak için tiranı öldürmek yetmez. Bunun en basit örneği Sezar’ın öldürülmesidir. Çünkü bu katl tiranlığa doğru gidişi engelleyememiştir. Bu tür eylemler bir cumhuriyeti kurtarmaya yetmez zira ne kadar tiran öldürülürse öldürülsün bir yenisi türeyecektir<sup>449</sup>. Bu bize Machiavelli düşüncesinde temel bir hususu verir: hükümet şekli ancak uygun insan unsuru var ise empoze edilebilir. Bozulmuş bir halk ise en temelde uyruklarının kamu yararını düşünmediği bir halkı ifade eder. Herkesin

---

<sup>445</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 154.

<sup>446</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 163.

<sup>447</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 212.

<sup>448</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 157-159.

<sup>449</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 158.

kendi çıkarını düşündüğü, dahası başkasının kötülüğü için partileşmelerin olduğu bir halk, özgürlük adına hiçbir şeyin yapılmadığı, görevlerin erdeme göre değil güce göre dağıtıldığı toplum bozulmuş toplumdur<sup>450</sup>.

Peki, bozulmuş toplumdan özgür topluma nasıl geçilir? Machiavelli'ye göre bu çok zor bir süreçtir ve bu süreçte normal yöntemler işe yaramaz: “*Normal metodlar yeterli olmayacağından normal metodlar kötüdür. Bu yüzden - güç kullanmak, orduya başvurmak, o devletin prensi olma gibi-olağan üstü yöntemleri kullanmak gerekecektir*”<sup>451</sup>. Machiavelli sonuç olarak bozulmuş bir toplumda özgürlüğe sahip olmanın –onu devam ettirmenin ya da yeniden kurmanın çok güç olacağını, hatta nerdeyse imkânsız olacağını belirtir<sup>452</sup>. Bu sözleriyle Floransa'yı akla getirir ve Floransa'ya cumhuriyetin çok zor gelebileceğini ima eder.

### 3.4.11. Hükümdarlıklar ve Cumhuriyetler

Tiranlık ile özgürlük arasında bir seçimde özgürlüğün seçileceği kesindir. Peki, iki özgür yönetim biçiminden -cumhuriyet ve prenslik- hangisi daha iyidir? Bu soruyu cevaplamak için Machiavelli önce yasalara vurgu yapar: Bu iki tipten hangisi olursa olsun yasaları olan iyidir<sup>453</sup>. Fakat Machiavelli eşit koşullarda değerlendirildiğinde tercihini halktan yani cumhuriyetten yana kullanır.

“Çünkü yönetimi eline almış düzenli bir halkın, bir prens, hatta bilge bir prens kadar dengeli, ihtiyatlı ve iyilikbilir olmasına karşılık, yasalardan boşanmış bir prens, halktan daha çok iyilikbilmez, dengesiz ve ihtiyatsız olacaktır... iyilik bakımından üstünlük varsa bu halktadır... ihtiyatlılık ve denge konusunda halk prensten daha

---

<sup>450</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 162.

<sup>451</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 163.

<sup>452</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 164.

<sup>453</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 68.

dengeli, daha ihtiyatlı ve akıllıdır... ‘Halkın sesi, Hakkın sesi’ boşuna söylenmemiştir”<sup>454</sup>.

Machiavelli’nin halkı tercih etmesinin bir sebebi de ekonomiktir. Zira ona göre Roma örneği incelendiğinde krallıktan cumhuriyete geçildiğinde ciddi bir refah artışı sağlanmıştır. Dolayısıyla “...*bu halkların yönetimimin prensliklerinkinden daha iyi olmasından ileri gelir*”<sup>455</sup>. Söz konusu olan nankörlük olduğunda da durum böyledir. Çünkü prensler halka göre çok daha nankördürler<sup>456</sup>. Liyakat meselesinde de benzer bir tavır alır. “[B]ir cumhuriyette bir krallıkta olduğundan daha çok sayıda büyük adam çıkar: cumhuriyette liyakat onurlandırılır, monarşide ise boğmaya çalışılır”<sup>457</sup> demesi bunu gösterir. Ona göre halk iyilik, şan ve şeref bakımından da prensten daha üstündür<sup>458</sup>. Yalnız Machiavelli konu bağlamında göreceliliğe de açık kapı bırakır: “*Ve eğer prensler yasa yapmakta, yasaya uygun topluluk yaşamları düzenlemekte, yeni düzenler ortaya koymakta halktan daha üstün iseler, halklar da düzeni korumakta o denli üstündür; bu da düzeni kuranların görkemiyle kuşkusuz eşit ağırlıktadır*”<sup>459</sup>. Bu göreceliliğin sebebi daha önce açıkladığımız ‘eğer birisi yeni bir iktidar tesis edecek ya da var olan iktidarı reforme edecekse iktidarında tek olmalıdır ilkesi’ sebebiyledir. Buradan anlaşılan kurucu iktidar olmakta prenslik daha üstün iken, kurulmuş bir iktidarı devam ettirmekte cumhuriyetin daha üstün olduğudur.

Machiavelli’de cumhuriyet bir yönüyle bağımsızlığı, bir yönüyle özgürlüğü, başka bir yönüyle de kamusalılığı ifade eder. Özgürlük ve kamusalılık söz konusu olduğunda cumhuriyet prenslikten daha üstündür, bağımsızlık söz konusu olduğunda ise birbirleri arasında belirgin bir üstünlük yoktur. Fakat bu ikisi arasındaki tam bir zıtlığı ihtiva eden asıl fark eşitlik söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Çünkü eşitlik cumhuriyetin, eşitsizlik ise prensliğin ilkesi olarak görülür. Bu nedenle Machiavelli “*Eşitlik varsa Prenslik kurmak imkansızdır, eşitliğin olmadığı yerde ise Cumhuriyet*

---

<sup>454</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 70.

<sup>455</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 71.

<sup>456</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 184.

<sup>457</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 146.

<sup>458</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 71.

<sup>459</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 71.

*kurmak imkansızdır*”<sup>460</sup> demektir. Machiavelli eşitsizliği pek onaylamaz, hatta politik hayatta bozulmanın yaşanmadığı devletlerde bunun bir nedeni de yüksek sınıf (aynı zamanda işi olmayan; *a uso di gentiluomo*) hayat tarzına izin verilmemesi olarak görür. Bu devletlerde aksine mükemmel bir eşitlik yaşanır ve ülkelerinde yaşayan asil ve yüksek sınıfa düşmanca yaklaşılr; onlar bozulmanın ve belanın kaynağı gibi görülür ve hatta öldürölürler<sup>461</sup>. Machiavelli daha sonra “yüksek sınıftan ne kastettiğimi açıklayacak olursam, bu terimle mülklerinden gelen gelikle bolluğa sahip olduğundan tembellik yapan ve toprağı ekip biçmek ya da başka iş türlerinden hiç birini yapmayanları dikkat çekiyorum”<sup>462</sup> demektir. Burada çalışmayan ve zenginliğini artırmayan hayatını kaybeder mantığı vardır. Ama daha ötesinde bu söyledikleriyle birlikte Machiavelli özgürlük, eşitlik, politik bozulmamışlık, çalışkanlık gibi kavramları aynı çatı altında incelemiş olur.

Machiavelli devletin ömrü söz konusu olduğunda da terciğini cumhuriyetten yana kullanır. Ona göre cumhuriyetler prensliklerden daha uzun süre yaşarlar. Çünkü, onlar zamana daha çok adapte olurlar -ki bu talihten faydalanmanın en önemli şartıdır. Cumhuriyetin vatandaşları değışikliği daha hızlı benimser, prens ise tek bir yöntemi benimsemişse bunu değıştirmez ve şartlar değışirse felakete uğrar.<sup>463</sup>

“Her istediğini yapan bir prens delidir, her istediğini yapan bir halk da bilge değildir. Demek ki, eğer yasalarla bağı bir prens ve aynı yasalarla bağlanmış bir halk düşünölürse, halkta prente olduğundan daha çok erdem görülecektir. Ve eğer her ikisi de, yasalardan bağımsız düşünölürse, halkın prenten daha az hataya düştüğü gözden kaçmayacaktır”<sup>464</sup>

Yukarıdaki söyledikleriyle Cumhuriyetleri tercih eden Machiavelli’nin nasıl bir cumhuriyet tasavvuru olduğunu düşünmek gerekir. MacIntyre’a göre Machiavelli’nin anladığı cumhuriyet (MacIntyre gerçekte Demokrasi dese de bu bağlamda cumhuriyet

---

<sup>460</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 243.

<sup>461</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 245.

<sup>462</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 245.

<sup>463</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 431.

<sup>464</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk...”, s. 71.

kavramını kullanmamız gerek) iktidarı büyük tüccarlarla paylaşan küçük efendileri olan tabii ki köleleri ve mülkiyetsiz adamları dışta bırakan geniş ama sınırlı bir yönetimdir<sup>465</sup>.

Machiavelli'nin tercihi cumhuriyettir, fakat insanların tercihleri nedir dediğimizde Machiavelli buna daha farklı bir yaklaşım getirir. Cumhuriyetlerin bireylere daha özgür bir ortam sağladığı doğrudur, bununla birlikte “İnsanlar iyi yönetildiklerinde daha fazla özgürlük aramaya kalkmazlar”<sup>466</sup> demekle uyrukların tercihini de açıklamış olur.

### 3.4.12. Machiavelli’de Hikmet-i hükümet Kavramı (*Reason d’Etat*)

Machiavelli düşüncesi ile ilgili olarak yapılan yorumlardan en önemlisi Machiavelli düşüncesinin hikmet-i hükümet (*Reason d’Etat*) fikrini savunduğudur. Dumont’un deyişiyle: “*Machiavelli siyaseti yalnızca Hristiyanlık dininin ve her türlü normatif modelin değil, aynı zamanda kişisel ahlâkın da üzerine çıkarmayı başarır. Böylece her türlü dış bağdan kurtulmuş olan uygulamalı siyaset bilimi, tek ilke olarak devlet mantığını, hikmet-i hükümeti (Reason d’Etat) benimser*”<sup>467</sup>. Hikmet-i hükümet devletin (ya da iktidarın) kendine ait bir mantığı ve amacı olduğuna işaret eder. Leo Strauss, hikmet-i hükümet’in Machiavelli’nin çerçevesini çizdiği bir şey olduğundan bahseder.<sup>468</sup> Bu bağlamda iktidar artık adalet, iyi hayat, hürriyet ya da Tanrı için bir araç değildir<sup>469</sup>; bizatihi kendisi bir amaçtır ve bu çerçevede kendine ait araçları vardır.

Hikmet-i hükümet insanın sadece “*Kratos*” yani sadece tutkusal ve hayvani yönüne işaret etmez, aynı zamanda “*Ethos*” yani tinsel yönüne de işaret eder. Bu

---

<sup>465</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 144.

<sup>466</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 396

<sup>467</sup> Louis Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, çev: Beki Heleva, Pınar Güzelyürek, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 141-174, s. 149.

<sup>468</sup> Leo Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, çev: Ozan Erözden, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 269-320, s. 285.

<sup>469</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 170.

yüzden Meinecke şöyle der: “*Kratos ve Ethos arasında yani güç itkisinden kaynaklanan davranışla, ahlâki sorumluluktan kaynaklanan davranış arasında devletin zirvesinde bir köprü vardır: buna hikmet-i hükümet denir.*”<sup>470</sup>. Şu halde hikmet-i hükümet ikilemlere, yani olan ve olması gereken, nedensellik ve ideal, doğa ve irade türünden ikilemlere ve bu ikilemlerin aşılmasına işaret eder<sup>471</sup>. Böylece hikmet-i hükümet söz konusu olduğunda güç itkisi ile akıl, hayvani olan ile entelektüel olan arasında yarı karanlık yarı aydınlık bir durum vardır<sup>472</sup>. Bu husus Machiavelli düşüncesinde bir benzetme ile ortaya çıkar: Machiavelli Prens’in alacağı eğitimin Akhilleus’un eğitimi gibi bir Centaur tarafından –yani yarı insan yarı at bir kişiden alınan eğitim- verilmesi gerektiğini söyler<sup>473</sup>.

Machiavelli’nin hikmet-i hükümet fikrinin savunucusu ve kurucusu olduğunu ilk iddia eden ve bu konudaki en önemli referans olan Meinecke’ye göre

“Hikmet-i hükümet ulusal idarenin temel ilkesi, devletin ilk hareket yasasıdır. Hikmet-i hükümet devlet adamının devletin bütün gücünü ve sıhhatini koruması için ne yapması gerektiğini anlatır. Devlet gücünü ancak bir şekilde artırmasına izin verildiğinde sürdürebilen organik yapıdır ve hikmeti hükümet bu tür bir büyümenin hem yolunu hem hedefini işaret eder.”<sup>474</sup>

Hikmeti Hükümetle ilgili bu ilk tarife baktığımızda Machiavelli’nin bu tarifi içini dolduran düşünceleri olduğunu görebiliriz. Hem Hükümdar hem de Söylevler siyasi iktidarı anlatırken sadece “ne” ve “nasıl” sorularına cevap vermez aynı zamanda “ne yapılmalı” sorularına da cevap verir. Meinecke bize hikmet-i hükümet düşüncesinin antik kökenlerini gösterir. Örneğin Euripides Eteacles’e şöyle söyler: “*Eğer kötülük yapılmalıysa ve bu otorite uğruna ise, bunu yapmak iyidir, aksi takdirde hakka uyulmalıdır*”<sup>475</sup>. Ayrıca Aristoteles politika’sının beşinci kitabında tiranlığın nasıl

---

<sup>470</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 5.

<sup>471</sup> Chabod da Machiavelli’nin düşüncesinin “Kratos” ile “Ethos” arasında dalgalandığını söyler. Chabod, **Machiavelli and the Renaissance**, s. 143.

<sup>472</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 7.

<sup>473</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 104.

<sup>474</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 1.

<sup>475</sup> Aktaran Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 23.

yönetilebileceğinin rasyonel yöntemini sunar. Bunların dışında Tacitus'un yazıları, Cicero'nun "*ratio reipublicae*" kavramını kullanması bu bağlamda değerlendirilebilir. Antikitede hikmet-i hükümet'i seküler dünya görüşü ve çok tanrıcılık beslemiştir. Bununla birlikte antik dünyada birey-üstü ve tam bağımsız devlet anlayışı olmadığı için hikmet-i hükümetten kesin olarak bahsedemeyiz<sup>476</sup>. Bunun devamında ise Orta Çağ'da evrensel bir din olan Hristiyanlık aynı zamanda devletlerin de uyması gereken evrensel ahlâk ölçütleri getirdiğinden ve bireylerin gözlerini öte dünyacı değerlere yönelttiğinden, tüm seküler değerler, güç politikaları ve hikmet-i hükümet de dâhil yeraltına indi<sup>477</sup>. Orta Çağ'da da siyasal iktidarlar vardı, ama yüce bir değeri haiz değillerdi, daha ziyade yüce bir değer tarafından çevrelenmişlerdi ve yasa (özellikle giriş bölümünde bahsettiğimiz ilahi yasa ve doğa yasası) onları üstündeydi. Hikmet-i hükümet ise ilahi görüşlere ve eski zamanların hukukuna göre kesinlikle günahkârdı.<sup>478</sup> Tabii ki pratik bu kadar basit değildi, ama teorik çerçeve genel olarak böyleydi. Orta Çağ *Corpus Chiristianum*'um evrensel fikirleri sürekli bir biçimde devlette temerküz etmiş iradenin yeni odağına doğru ilerledi. Dolayısıyla, Orta Çağ skolastisizmi gibi bir geçmişe sahip olan Batı içinde hikmet-i hükümet düşüncesinin başlayabilmesi için, bu düşünceye öncülük eden kişinin oldukça radikal, yani başta Hristiyanlık olmak üzere o çağın değerlerine karşı olması gerekiyordu. İşte Machiavelli bu özelliklere sahip birisiydi ve bütün politik düşüncesi hikmet-i hükümet hakkında kesintisiz bir düşünce sürecinden başka bir şey değildi<sup>479</sup>. Meinecke'nin de belirttiği üzere Machiavelli'nin hikmet-i hükümet düşüncesi bütün derinliği ve boyutlarıyla şu cümlesinde kendini ortaya koyar:

“Vatanın güvenliği büsbütün alınacak bir karara bağlı olduğunda, bunun haklı ya da haksız, nazik ya da zalimane, övgüye ya da yergiye değer olduğuna dikkat edilmemelidir. Aksine bütün diğer düşünceler bir tarafa bırakılmalı ve hayatı

---

<sup>476</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 26.

<sup>477</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 27.

<sup>478</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 28-29.

<sup>479</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 29.

koruyacak, vatanın özgürlüğünü muhafaza edecek olan alternatif kesin bir yüreklilikle benimsenmelidir”<sup>480</sup>.

Machiavelli eserlerinde şan ve şöhrete büyük değer verir ve hep bu esaslara göre değerlendirmelerini yapar. “*Savaşın idaresinde hile kullanmak güzel bir şeydir*”<sup>481</sup> dediği halde siyasi ilişkilerde kötülük yapmak ve hile kullanmanın iyi olmadığını kanaat getirir. Çünkü bu “*Size bir devlet ya da krallığı kazandırabileceği halde, şah-şöhret kazandırmaz*”<sup>482</sup> diyerek noktayı koyar. Ama söz konusu olan vatanın korunması olduğunda şan artık bir kriter olmaktan çıkar: “*Bir devletin savunulması söz konusu olduğunda, yapılacak şey şanlı ya da alçakça, ne olursa olsun yapılıp savunulması iyidir*”<sup>483</sup>.

Machiavelli’ye göre krallıkta olsun, cumhuriyette olsun güvenliği tesis etmek gerçekten zordur<sup>484</sup>. Bu yüzden hikmet-i hükümet fikrinin gösterdiği yol da zordur ve serbestliğin hüküm sürdüğü bir yol değildir. Öncelikle devletin özel doğası ve çevresi tarafından sınırlandırılmış bir yol söz konusudur. Bu durumu anlatmak üzere Meinecke “*Her bir özel durumda her devlet için bir tek ideal hareket tarzı, bir ideal hikmeti hükümet vardır*” der. Daha ötede devlet adamının ‘doğru’ hikmet-i hükümeti seçme ihtimal ve özgürlüğü vardır. Fakat bu özgürlüğün sıklıkla bir önemi yoktur ve devlet adamı bir tek, dar ve sınırlanmış yola sürüklenir, çünkü devletin karakteristik yaşam tarzı neden-sonuç demir zincirinde gelişmektedir<sup>485</sup>. Bu yüzden hikmet-i hükümet açısından önemli kavramlardan bir tanesi devletin gerekliliğidir (*necessity of state*)<sup>486</sup>. Machiavelli düşüncesinde de durum böyledir, devlet siyasi iktidarın genel doğası ve içinde bulunmuş olduğu şartlar tarafından çevrelenmiştir ve yaşamak istiyorsa bu doğa ve şartların gereklerini yerine getirmelidir.

---

<sup>480</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 515.

<sup>481</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 513.

<sup>482</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 513.

<sup>483</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 514.

<sup>484</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 394.

<sup>485</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 2.

<sup>486</sup> meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 5.

Devletin gerekliliği Machiavelli’de sadece basit durağan bir gerçeği ifade etmez, aynı zamanda güç arzusunu da içerir. Bu yüzden fetih bir zorunluluktur<sup>487</sup>. Fetih zorunluluk oluşu (aynı zamanda savunmanın da) Machiavelli düşüncesinde “gücün demir yasası”nın geçerli olduğu şeklinde yorumlanmıştır<sup>488</sup>. Fakat o mantıksız bir güç arzusunu da tasvip etmez<sup>489</sup>, ve böylece her zaman Hikmet-i hükümetin orta yoluna döner<sup>490</sup>. Machiavelli’nin düşüncesi siyasi yararcılık olarak nitelendirilebilir, ama kimi zaman halktan, kimi zaman ordulardan yana düşüncesini ortaya koyması fikirlerine bir görecelilik katar<sup>491</sup>.

Machiavelli önemli bir varsayımı yönetimin kamu yararını düşünse bile yapmış olduğu uygulamalarda gerçekte kamu yararına ulaşamayabileceği hususundadır. Machiavelli bu hususta Roma’da askeri görevlerin uzatılması örneğini ele alır. Ona göre bu uygulamayla Roma Senatosu her ne kadar kamu çıkarını düşünerek davranmışsa da bu uygulama gerçekte Roma’nın köleliğine sebebiyet vermiştir<sup>492</sup>. İşte bu durum iktidarın doğasından kaynaklanır. Yöneticiler bu hususta yeteri kadar bilgi sahibi olmazlarsa sonuçta kendilerinin dahi istemeyecekleri bir sonuca ulaşmaları mümkündür. Hikmet-i hükümet ise tam olarak iktidarın doğasının dayattığı şeyleri yapmayı gerektirir.

Hikmet-i hükümet, devlet adamının ona göre eğitilip, biçim almasını, kendisini sıkı bir biçimde sınırlamasını, kendi his, hırs ve duygularını bastırmasını ve kamu yararını koruma görevinde kendini feda etmesini talep eder. Bu anlamda o, soğukkanlı ve rasyonel bir biçimde devletin pratik çıkarlarını belirlemeye çalışacaktır<sup>493</sup>. Bununla birlikte devlet adamının tutkuları ile hikmeti hükümet çatışmaz aksine uyuşurlar. Örneğin büyümek bir devletin reel-politiğinin bir zorunluluğu olabilir ama aynı zamanda devlet adamının fethetme tutkusu ve böylelikle şan ve şerefini artırma

---

<sup>487</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 335-336.

<sup>488</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 38.

<sup>489</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 429.

<sup>490</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 42.

<sup>491</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 42.

<sup>492</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 474.

<sup>493</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 6.

isteğinden bağımsız değildir<sup>494</sup>. Bu yüzden Machiavelli düşüncesinin bir tarafında devletin bekasını düşünürken, diğer tarafında liderlerin şan ve şerefinden sık sık bahseder.

Machiavelli düşüncesinde iktidarı korumak en önemli amaçlardan biridir. İktidarın yayılması ve büyümesi de yine önemli bir amaçtır. Fakat bu amaç daha ziyade iktidarı koruma ile anlamlandırıldığında gerçek anlamını kazanır:

“Bir devletin sonsuza kadar kendi özgürlüğü ve dar sınırlı içinde barış içinde yaşaması imkânsızdır, çünkü diğer devletlere saldırmaya bile, diğer devletler tarafından saldırılacaktır... saldırı gerçekleştiğinde fetih için arzu ve ihtiyaç belirecektir. Eğer dışarıda bir düşman bulunmazsa, içeride bir tane bulunacaktır. Bu bütün büyük şehirler için geçerlidir”<sup>495</sup>.

Bunun gibi hikmet-i hükümet de amaç düzeyinde devletin kendini korumasını ve büyümesini işaret eder. “*Devletin ve halkın iyiliği nihai değer ve hedef olarak görülür; güç, gücün sürdürülmesi ve yayılması da kayıtsız şartsız elde edilmesi gereken kaçınılmaz araçlardır*”<sup>496</sup>. Buradaki kayıtsız şartsız ifadesi gerekirse yapılması gerekenin moral ve pozitif yasaların bütünüyle hiçe sayılması anlamına gelir. Devletin iyiliğinin yanında aynı önemde kabul edilmesi gereken önemli değerler de söz konusudur. Bunlar ahlâk yasası ve adalet fikridir. Devletin iyiliği işte tam burada sadece salt gücün aracılığı ile güvence altına alınmaz, bununla birlikte ahlâk ve adalet fikri ile alınabilir. Zira son kertede bunların zarar görmesi bizzat gücün sürdürülmesini tehlikeye atabilir<sup>497</sup>. Bununla birlikte ahlâkın, adaletin, hukukun sınırlarının muğlâklaştırılması saf bir devlet teorisini gelişmesini engeller<sup>498</sup>. Bu, Machiavelli’nin içine düştüğü en önemli ikilemdir. Bir taraftan güç ve gücün sürdürülmesine ilişkin yoğun göndermeler (özellikle Hükümdar baştan sona bu meseleye ayrılmış gibidir) vardır fakat diğer taraftan işin içine ahlâk ve adalet de (Söylevler’de bu konu detaylıca

---

<sup>494</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 7.

<sup>495</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 335-336.

<sup>496</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 2-3.

<sup>497</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 3.

<sup>498</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 13.

ele alınır) girer. Machiavelli iktidarın kurulması ile ilgili olarak gücü başlangıç olarak görür, sonra da adaletin doğduğunu ve ön plana geçtiğini söyler.

Machiavelli düşüncesinde iktidar tertemiz bir görünüm de arzetmez. Hatta varolan kötülüklerin en büyük sorumlusu olarak iktidar görülebilir:

“Prensler yönetimi altında bulundukları kişileri hataları yüzünden suçlamamalıdır, çünkü bu hatalar ya kendi ihmalleri yüzündendir ya da kendilerinin benzer kötülüklerle kirlenmiş oluşlarındandır”

“Buna sebebiyet veren halkın dediği gibi insanların günahkar doğası değil, ama Prenslerin günahkarlığıydı”<sup>499</sup>.

Bu anlayış aslında iktidarı merkeze koymanın diğer bir adıdır, zira bir kötülük olduğunda bunu daha çok iktidara yükleyen Machiavelli, Floransa ve İtalya’daki iktidarsızlığı başka bir açıdan en büyük kötülük olarak görür.

Machiavelli düşüncesi iktidarı korumak için sadece yayılmayı değil, yenilenmeyi de salık verir. Çünkü “...dünyevi olan bütün şeyler sınırlı bir ömre sahiptir”<sup>500</sup>. Bu yenilenmenin formülünü ise şöyle verir:

“Burada karmaşık cisimlerle -devletler dinsel kurumlar gibi- ilgileniyorum ve bu bağlamda onları korumak için yapılan değişikliklerin orijinlerine dönmek suretiyle yapılacağını iddia ediyorum... çünkü yenilenme olmadan bu cisimlerin yaşayamayacağı günışığından daha açık bir gerçekliktir. Bu yenilenme ise söylediğim gibi onların başlangıç noktalarına inilerek yapılır”<sup>501</sup>

Bu tür yeniliklere örnek olarak Roma devletinin gerçekleştirdiği yenilikleri gösterir: Pleb tribünlerinin kurulması, sensörlüğün kurulması ve insan arzu ve kibirlerini kontrol altında tutan bütün yasalar gibi<sup>502</sup>. Buradaki yenilik anlayışı, orjinal dönüşüm fikri ve verilen örneklerle baktığımızda başlangıçta gerici olarak görünen düşüncenin öyle

---

<sup>499</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 483.

<sup>500</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 385.

<sup>501</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 385.

<sup>502</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 387.

olmadığını görürüz. Zira tüm yenilik anlayışı başlangıca dönmek olan bir düşünce gerici olarak adlandırılabilirse de verilen örnekler kapsamında Machiavelli için bunu söyleyemeyiz. Buradaki orjinaline dönme tam olarak ilk hale dönmeyi değil, bozulmuş durumdan bozulmamış hale geçmeyi ifade eder. Dolayısıyla en başta insanının ve iktidarın doğasını göz önünde tuttuğumuzda iktidarın bir kurumda (roma örneğinde senato) aşırı birikmesi bozulmuşluk ifade ederken, iktidarın daha iyi işlemesi ve katılımın sağlanması için tribünlerin kurulması iktidarın doğasına uygunluğundan ötürü hem bozulmamış bir düzenin parçası olarak hem de –gerçekte sonradan tesis edilen bir yenilik olsa bile- orijinaline dönmenin bir aracı olarak görülür. Machiavelli dünyevi her varlığın bir ömrü olduğunu söylerken yenilenme devreye girdiğinde olayın çehresi değişir. Machiavelli bir cumhuriyetin sürekli olarak yasalarını yenileyecek ve eski erdemi yeniden kuracak liderleri-yöneticileri olursa bu cumhuriyetin sonsuza kadar yaşayabileceğini düşünür<sup>503</sup>.

Machiavelli yasalara uymak hususunda bazen gelenekçi tavırlar da gösterir. Yasalara saygı göstermenin öneminden bahseder: “*Yeni bir yasayı ihlal etmek, özellikle onu getiren yasa koyucu kendisi ise, kötü bir teamüldür*”<sup>504</sup>. Machiavelli’ye göre böyle bir uygulamadan en çok kendisi zarar görecektir. “*Bence bir cumhuriyette bir yasa konulup bunun uygulanmaması kadar kötü bir örnek yoktur, bir de bu yasayı koyan tarafından uygulanmıyorsa, bu çok daha kötüdür*”<sup>505</sup> derken de aynı şeye vurgu yapar. Benzer durum Söylevler’in verasetle geçen prensliklerde iktidarın kaybedilmesi meselesini anlatırken, prenslerin yasaları eski adet ve gelenekleri ihlal ettiği ya da zarar verdiği zaman devleti de kaybetmeye başlayacaklarını anlatmasında da söz konusudur. Bunun nedeni açıktır, çünkü bu tür prensliklerde prens iktidarını geleneksel yasalara borçludur. Bu yasalara kendisinin uymaması iktidarının temellerini kendi elleriyle yok edeceği anlamına gelir<sup>506</sup>.

---

<sup>503</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 467.

<sup>504</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 220.

<sup>505</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 220.

<sup>506</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 396.

Devletin kökeni iki şeyle ilintilidir: Birincisi yöneticilerin kişisel iktidar güdülerini, diğeri yönetilmekten bir fayda ettikleri için yönetilmeye izin veren uyrukların güdüleridir. Bir kez iktidar oluşunca, pratikte devam etmeli, pratikte devam ettikçe teşkilatlanmalıdır. Bir kez teşkilatlanınca da bağımsız bir varlık ve bireyüstü (*super-individual*) bir şey haline gelir. Artık ona bakılmalı, hizmet edilmelidir, en çok ve ilk olarak da onu isteyen ve onun için çabalayan kişiler tarafından. Böylece “*Yönetici kendi iktidarının hizmetçine dönüşmüştür. Bizzat iktidarın amaçları kişisel kaprisleri sınırlamaya başlar; saat durmuş, hikmeti hükümet doğmuştur*”<sup>507</sup>. Bu yüzden Machiavelli düşüncesinde hükümdar iktidarın sahibi olduğu gibi aynı zamanda onun hizmetçisidir. Onun hizmetçisi olmaktan vazgeçip rasyonalitenin dışına çıktığında sahibi olmaktan da vazgeçmiş demektir. Tüm bu nedenlerle Machiavelli’den sonra İtalyanlar devlet çıkarını “tiranların tiranı”, hikmet-i hükümet’i ise “prenslerin prensi” olarak adlandırmışlardır.<sup>508</sup> Devletin kökeni olarak bahsettiğimiz iki güdü aynı zamanda tiranlığın doğasını da sorgulamamıza neden olur. Çünkü tiranlıkta sadece yöneticinin kişisel iktidar güdüsü söz konusu olduğu için tiranlığın ne kadar devlet olduğu bile problemlidir. Bu yüzden Machiavelli devletleri hükümdarlıklar ve cumhuriyetler olarak ikiye ayırdıktan sonra tiranlıktan ayrıca bahsetmesi anlamlıdır.

Devlet için sadece kaba güç söz konusu değildir. Zamanla daha yüksek değerler üretilir. Yüksek değerler söz konusu olunca da kişiler bizzat kendilerine değil üstün bir varlığa hizmet ederler. Bu, daha soylu biçimlerin kristalleşmeye başladığı, eskiden sadece zorunlu ve yararlı; şimdiyse güzel ve iyinin meydana geldiği ayırıcı noktadır. Bundan sonra itkisel güç istenci ve yaşam istenci, ahlâklı, bilinçli ulusal düşünce tarzına dönüşür. Böylece belli belirsiz değişikliklerle yöneticilerin hikmeti hükümeti soylulaştırılır ve *kratos* ve *ethos* arasındaki bağ haline gelir<sup>509</sup>. Machiavelli’nin soylu arzusu ise İtalyan birliğidir<sup>510</sup>. O yazdıklarını temelde bu amaç için ortaya koyar; *kratos* ve *ethos*’un bir araya gelmesi bu amacın gerçekleştirilmesi çerçevesinde

---

<sup>507</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 10.

<sup>508</sup> Hirschman, **The Passions and the Interest...**, s. 34.

<sup>509</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 11.

<sup>510</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 143-147.

düşünülür. Birbiriyle bağdaşmaz bu iki şey böyle bir yüksek değer ve ideal söz konusu olduğunda bağdaşmak durumundadır.

Hikmet-i hükümet düşüncesi açısından iktidar devletin özünü oluşturur. O olmadan devlet adaleti savunamaz ve toplumu koruma görevini yerine getiremez. Bu bakımdan iktidar kendiliğinden kötü değildir; aksine doğası gereği iyi ve kötüye karşı kayıtsızdır. Fakat onu kim kullanırsa kullansın ahlâken sapmaya, onu kötü kullanmaya ahlâk ve adaletin sınırlarını geçmeye maruz kalacaktır. Bu durum Meinecke'nin tespitine göre iktidarın hikmet-i hükümetten kaynaklanmış lanetidir<sup>511</sup>. Machiavelli'de aynı tespitte bulunur. Hükümdar'ın 15. bölümündeki tespit hükümdarların ne kadar kötü ve ahlâka karşı kayıtsız olduğunu gösterir. Fakat Machiavelli böyle bir tespiti yapmakla kalmaz, aynı zamanda bu duruma salık verir biçimde Prenslerin normal ahlâkın sınırlarını aşması gerektiğini tavsiye ederek Hikmet-i hükümet düşüncesinin özünü ortaya koyar.

Devlet, otoriteyi tam olarak tesis edemediği, fiziksel iktidarın araçların elinde toplayamadığı, ülke içinde rakip veya muhalif güçlerle mücadele etmeye devam ettiği sürece, gayri-ahlâki ve adil olmayan araçları kullanmaya meyilli olacaktır. Bunun yanında devlet kendi koymuş olduğu kurallara uyarak ülke içinde sivil ahlâkı beslemesi gerekmektedir. Devletlerarası ilişkilerde ise kendi koymuş olduğu kurallara uymak çok da geçerli değildir. Çünkü adalet, adaleti savunmaya hazır ve yeterli bir iktidar varsa, savunulabilir<sup>512</sup>. Machiavelli bu yüzden özellikle dış ilişkiler söz konusu olduğunda Prenslerin verdiği sözü tutmaması gerektiğini söyler<sup>513</sup> ve bu ilke o kadar önemlidir ki aynı mesele Söylevler'de geçtiği sırada Machiavelli bu hususu Hükümdar'da yazmış olduğunu ve oraya bakılması gerektiğini söyler<sup>514</sup>. Böylece Hükümdar'da yazılanlar sonradan teyit edilmiş olur. Bu husus Knutsen'e göre devletin çıkarının en önemli güdü olması ve devletin de Prens'in vücudunda

---

<sup>511</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 13.

<sup>512</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 14.

<sup>513</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 105.

<sup>514</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 516.

müşahhaslaşmasının bir sonucu olmasıyla ilintilidir. Bu bakımdan Prensın çıkarı ile devletin çıkarı arasında bir fark söz konusu değildir.<sup>515</sup>

Dolayısıyla hükümdar'ın dış ilişkilerde verdiği sözü tutmaması basit bir olguya işaret etmez, geniş bir yorumla devletin kendisi üzerinde ya da dışında bir hukuk tanımadığını ifade eder. Bu durum ise devletin iç hukukunun oluşturulması ve dışsal olan hukukun kovulması şeklindeki modern devletin hukuk bağlamındaki iki temel ayağından birini işaret eder. Hükümdarın zulüm uygulayıp uygulamaması da benzer bir bağlamda ele alınır. Machiavelli bir taraftan hükümdarın uyruklara kötü davranmaması gerektiğini, çünkü insanların bu kötülüğe kendilerinin maruz kalabileceğinden kuşkulandığı, bu yüzden kendilerini korumak isteyeceklerini ve belki de devrim yapmaya meyledebileceklerini belirtir. *“Böylece ya kimseyi incitmemek gereklidir, ya da bir kez incitilince bir daha incitilmeyip güven ve barış içinde yaşanılacağına dair kendilerine garanti verilmelidir”*<sup>516</sup> derken Machiavelli hiç de şiddet taraftarı olmadığını gösterir. Ama diğer taraftan Machiavelli ılımlılık yanlısı Valerius ile sertlik yanlısı Manlius'u karşılaştırır, hangisinin tavırlarının daha iyi görülmesi konusunda kararsızlığa düştükten sonra son olarak bir hakeme yani kamu çıkarına başvurur. Buna göre Manlius'un uyguladığı tarzın daha fazla kamu çıkarına olduğunu söyler. Çünkü böylece kişisel tutkuların kamu çıkarının önüne geçilmesi engellendiğini belirtir. Bu yüzden de Manlius'un davranışlarının örnek alınması gerektiğini söyler<sup>517</sup>.

Machiavelli düşüncesinde iktidara sahip olmak, özgür olmak, cumhuriyet olmak kolay değildir ve bunların korunması için her zaman o devlet içinde yaşayan herkesin gözü açık olması gerekir. Bu yüzden *“Baştan beri özgür olan şehirler içinde bile özgürlüğü devam ettirecek yasalar koymak zordur, hele kölelikten yeni kurtulunmuşsa bu imkânsız gibidir”*<sup>518</sup> demektedir. Bu bağlamda kuşkucu bir tavır sergilenmesi gerekmektedir. Sezar *“Bütün kötü örnekler iyi başlangıçlardan doğar”* der ve

---

<sup>515</sup> Torbjorn L. Knutsen, **History of International Relations Theory**, New York: Manchester Uni. Press, 1997, ss. 36.

<sup>516</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 222.

<sup>517</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 469.

<sup>518</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 230.

Machiavelli buna hak verir. Vatandaşların bir cumhuriyette ilk istedikleri şey ne özel kişiler tarafından ne de yöneticiler tarafından kötü davranılmamaktır. İnsanlar bunu sağlamak için dürüst görünen bir davranışla çevre edinirler. Daha sonra bu çevre o kadar büyür ki o kişi gerçekten dokunulamaz olur ve bu da haliyle cumhuriyete zararlıdır<sup>519</sup>. Machiavelli, bir cumhuriyetin vatandaşlarının haklı şeyler yapar görüntüsü altında yanlış şeyleri yapmalarını engelleyecek bir kuruma sahip olmalısı gerektiğini ifade eder<sup>520</sup>.

Hikmet-i hükümet düşüncesine göre devrim olması temelde her hangi bir şeyi değiştirmez. Zira hükümet her nerede olursa olsun bir şekilde hikmet-i hükümete göre işler<sup>521</sup>. Çünkü iktidarın kuralları hep aynıdır. Devrimde ise sadece kişiler değişmiş olur. Machiavelli'nin Floransa Tarihi kitabında sürekli altını çizdiği husus budur. Çünkü Floransa Tarihi kitabında Machiavelli sürekli komplolarla iktidarların düşürülmesinden bahseder ama iktidarın doğasında bir değişiklik olmadığını da belirtir.

Machiavelli bazen kaba gücü bazen de ahlâk ve adaleti ön plana çıkarır. Meinecke'nin belirttiği gibi “*Hikmet-i hükümet hem natüralistik faktörü hem değer faktörünü içerdiği için, bu ikisi arasındaki ilişki değişebilir, bir zaman birisi, başka bir zaman diğeri dominant olabilir*”<sup>522</sup>. Meinecke'ye göre Machiavelli'nin hikmeti hükümet düşüncesini icat etmesinin temelinde, Medicilerin iktidara gelmesi ve böylece Machiavelli'nin kişisel çıkarları ile savunduğu özgür cumhuriyetin idealleri arasında çatışmaya düşmesi yatar. Machiavelli içine girmiş olduğu çatışma durumunu hikmet-i hükümeti icad ederek aşmıştır.<sup>523</sup>

Machiavelli Hükümdar kitabında Prensın nasıl kötülük yapılacağını öğrenmesi gerektiğini belirtir, bu husus benzer şekilde Söylevler'de de tekrarlanır: “*Büyük işler*

---

<sup>519</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 224.

<sup>520</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 224-225.

<sup>521</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 16.

<sup>522</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 16.

<sup>523</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 30.

*başarmayı arzulayan Prens insanları aldatmayı öğrenmelidir*”<sup>524</sup>. Machiavelli hikmet-i hükümet düşüncesiyle bağlantılı olarak Prens’e kötülük yapma hakkı vermiştir. Peki, bu hak erdem ile nasıl uyur? Bu soruyu cevaplarken Machiavelli’nin kötü eylemleri savunurken, onların kötü vasfını inkâr etmediğini ya da erdem ideali içinde ahlâken kötü davranışlara yer vermediğini göz önünde tutmalıyız. Bunun açık bir göstergesi Agathocles örneğidir. Çünkü erdemin de ahlâki alanı vardır. Ancak bu sıradan dünyanın ahlâk alanının üstündedir. Zira o, devletin, siyasal yaşamın, insan ırkının yüce görevinin hayat kaynağıdır. Siyasal yaşam daha üst bir alanda cereyan ettiği için, amaçların yerine getirilmesi için ahlâki dünyadaki kuralların aşılmasına izin verilir. Kötülükler erdemin kendisini teşkil etmez, ama son kertede erdemden çıkarlar<sup>525</sup>. Bu gerçekliği Machiavelli’nin erdem/talih ikilemine oturtursak şöyle denilebilir: “*talih kötü ise erdem de kötü olmak zorundadır, başka çıkar yol yoktur*”<sup>526</sup>

Machiavelli’ye göre erdemin yaratılması ve geliştirilmesi, ideal ve tamamen kendine yeterli devletin amacıdır. O, kendi halkının düşmüş olduğu kötü durumdan çıkması ve devletin yeniden tesisinin<sup>527</sup> erdem ile gerçekleştirileceğini düşünmektedir.<sup>528</sup> Bu durum bize iki şeyi gösterir: Birincisi erdem ile hikmet-i hükümet düşüncesi arasında yoğun bir bağ söz konusudur. İkincisi bu bağ bir çeşit siyasi idealizm çerçevesinde kurulmuştur. Bu siyasi idealizm ise Machiavelli düşüncesinin pek çok boyutu gibi görelilik içerir<sup>529</sup>.

Machiavelli birlikte ele aldığı din, yasalar ve askeri güçleri devletin üç temel sütunu olarak görür. Fakat bu süreçte din ve ahlâk asli değerler statüsünden, erdem

---

<sup>524</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 310.

<sup>525</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine**..., s. 33.

<sup>526</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine**..., s. 36.

<sup>527</sup> Aksi görüş Ferrano tarafından ileri sürülür. Ona göre Machiavelli Prens’i İtalyan birliğini kurmak için yazmamıştır, Machiavelli İtalya’yı ancak bir politika kavramı olarak seviyordu. Onun gerçek dileği şehirleri birleştirmek değil yabancı saldırıdan korumaktı. Akın, **Kamu Hukuku**, s. 88.

<sup>528</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine**..., s. 34.

<sup>529</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine**..., s. 34.

tarafından hayata geçirilen hedeflerine ulaşabilmek için kullanılan araçlar konumuna düşer.<sup>530</sup>

Machiavelli'nin kullandığı argümanlardan birisi de zorunluluk teorisidir (*theory of necessita*). Erdem, talih ve zorunluluk (*necessita*) Machiavelli'nin metinlerinde sürekli tekrarladığı kavramlardır. Bunlara ordu eklenince Machiavelli düşüncesinin basit ama çok sağlam temelleri bulunmuş olur<sup>531</sup>. Erdem ile zorunluluk arasındaki bağ ise şöyle kurulabilir: “Erdem, eğer insanların sahip olduğu temel güç, devletleri yaratan ve devam ettiren ve onlara ruhunu ve anlamını veren güç ise, zorunluluk ise bunun nedensel yönü ve dağınık kitlelerin virtu tarafından ihtiyaç duyulan şekle sokulmasını sağlayan nedenidir”<sup>532</sup>. Eğer gerekirse Prens, konumunu devam ettirmek için nasıl iyi olunmayacağını da öğrenmelidir. Bunun kullanılıp, kullanılmayacağı gerekliliğin sunduğu reçete ile belli olacaktır<sup>533</sup>. Bu düşüncüyü özellikle Orta Çağ düşüncesinden ayıran şey ise deney-üstü zorunluluğun deneysel zorunluluk tarafından ikame edilmiş olmasıdır<sup>534</sup>

Modern devlet siyasal iktidarın kendi içsel güdüsünü izleyip, kendini sınırlayan bütün ruhsal boyunduruklardan kurtarması ile mümkündür. Bu bakımdan bir bağımsız güç olarak kendi ve bu dünya dışında bir otorite tanımayan devletin, rasyonel teşkilatlanmanın hayran olunacak başarılarını gerçekleştirmesi Orta Çağ'da düşünülemezdi...

“Fakat devlet tam da çıkmaya başladığı andan itibaren içsel çelişkisinden doğan zehri de taşıyordu. Bir taraftan bir kurum olarak kendi varlığı için kaçınılmaz olan din, ahlâk ve yasalar. Diğer taraftan ulusal kendin korumanın gerektirdiği her durumda bunların aşılmasına niyetlenilmesi”<sup>535</sup>

---

<sup>530</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 35.

<sup>531</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 37.

<sup>532</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 37.

<sup>533</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 38.

<sup>534</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 39.

<sup>535</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 40.

Bu çelişki Machiavelli düşüncesinde zorunluluk ile çözülür<sup>536</sup>. Diğer bir deyişle devlete özgürlüğünü veren şey zorunluluktur. Zorunluluk belli bazı durumlarda iyi olmaktan alıkoyar ya da kişileri ahlâklı davranmaya zorlar. Yani Machiavelli bir taraftan din, ahlâk ve yasanın savunuculuğunu yaparken diğer taraftan –zorunluluk hallerinde- Prens’in sadakatsiz, acımasız davranabileceğini söyler<sup>537</sup>. Bir başka örnek verecek olursak Machiavelli Söylevler’de neden Romalıların vatandaşlarına Atinalılara göre daha az nankör olduğunu ve hangi durumun daha iyi olduğunu sorgular. Sonra da çok basit bir cevap verir: “*Ne Atinalılar ne de Romalılar gerçekleşen şeyler için suçlanmamalıdır, bu durum basitçe zorunluluğa atfedilmelidir*”<sup>538</sup>.

Machiavelli’ye göre bir Prens cimri, zalim, ya da yalancı gibi niteliklerle adlandırılmaktan korkmamalıdır, yani halkın mevcut ahlâk yasalarıyla Prensi ahlâksız olarak nitelendirmeleri korkulacak ve utanılacak bir şey değildir. Çünkü Machiavelli devlet çıkarı ile kişisel ahlâkı arasında sıkışan prensten hikmet-i hükümet adına kendini feda etmesini ister<sup>539</sup>. Machiavelli Hıristiyan ahlâkının karşısına neyin devlet için yararlı olduğu hedefine yönelmiş bir ahlâk koyar<sup>540</sup>.

Machiavelli’nin siyasi düşüncesinin iki boyutu vardır: Siyasi realizm ve Siyasi idealizm. Bu iki unsur aynı zamanda hikmet-i hükümet’in de iki boyutunu oluşturur. Machiavelli’nin siyasi realizmi en çok kendini Cesar Borgia gibi güç politikalarında, rasyonel vahşet uygulamaları ve kötü sadakati ile örnek gösterilmiş bir kişilikte gösterir. Fakat Machiavelli’nin yeni prensler için ve siyasi idealizmine uygun olan Musa, Cyrus, Theseus, Romulus gibi yüce örnekleri de mevcuttur<sup>541</sup>.

---

<sup>536</sup> Söylevler’de geçtiği üzere insanlar zorunluluk tarafından sürüklenmedikçe kendiliğinden iyi bir şey yapacak değillerdir (Machiavelli, **Discourses**, 123, 440). Bu yüzden ona göre ahlâki iyilikler ve adalet devletin zorlanması ile üretilebilir. Meinecke bu durumu hayret ifadeleriyle değerlendirmektedir: “[D]evlet fikri ne kadar yüce ve tekil insan düşüncesi ne kadar küçük!” Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 33.

<sup>537</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 18.

<sup>538</sup> Machiavelli, **Discourses**, s. 180.

<sup>539</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 40

<sup>540</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 41

<sup>541</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 41.

“*Machiavelli’nin yaşamındaki gerçek merkezi düşünce*” olan hikmet-i hükümet düşüncesi “*Bir tiranın erdemi ve zorunluluğu tarafından dikte edilen bütün ölçütlerin yardımcı gücü sayesinde düşmüş bir halkın yeniden üretilmesi*”<sup>542</sup> şeklinde özetlenebilir. Bu cümle küçük ve ciddi bir itirazla birlikte önemli bir gerçeği yansıtır. Zira yukarıda Machiavelli’nin tiranları olabildiğince kötülediğini görmüştük, bu yüzden bu kelime ancak lider ya da Prens kelimeleriyle değiştirildiği takdirde bir doğruyu ortaya koyar.

Machiavelli düşüncesini daha sonraki dönemlerle karşılaştırsak geç dönem mutlakıyetçiliğinin amaçları ve eğilimlerinin, Machiavelli’ye ve çağına yabancı olduğunu görürüz. Fakat yine de Machiavelli XVII. yüzyıl mutlakıyetçiliğine giden yolu açmıştır. Diğer taraftan düşüncesi henüz mutlakıyetler gelişmeden gerçekleştiğinden henüz pozitif hukukun tam anlamıyla yerleşik bir düşünce olarak Machiavelli’deki işaretlerini göremeyiz. Hâlbuki bu XVII. yüzyıl hikmeti hükümet düşüncesi için temel bir husustu. Machiavelli’nin siyasi düşünce metodu ise (deneyi ve tarihi temel alan) iki yüzyıllık bir süreçte gelişip büyüyecek ve skolâstik yanlarını tamamen aşacaktır. Machiavelli’nin antik seküler devlet idealizmi karşı reform çağında Rönesans ruhuna sahip özgür düşünürler tarafından dahi anlaşılmamıştır. Fakat onun devlet yönetiminin antik seküler realizmi çok iyi anlaşılmıştır<sup>543</sup>.

### 3.4.13. Sonuç Yerine: Machiavelli’nin Devletin Modernliği ve Çıkarlar

Buraya kadar yazdıklarımızdan şu sonuçları çıkarabiliriz: Her ne kadar Machiavelli iktidarı bütün dışsal referanslardan soyutlasa da sunmuş olduğu iktidar anlayışı son derece dışa dönüktür. Bunu Machiavelli’nin savaş, ordu, dış ve iç güvenlik hakkında söylediklerinden çıkarsayabiliriz. Örneğin Machiavelli savaş hakkında “*Bir hükümdar, savaştan, onun organizasyonundan ve disiplinden başka ne herhangi bir konu ya da düşünceye sahip olmalı ne de başka bir alanda kabiliyetini geliştirmeyi düşünmelidir... Devletinizi kaybetmeniz birinci sebebi, savaş sanatını gözardı*

---

<sup>542</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 41.

<sup>543</sup> Meinecke, **Machiavellism: The Doctrine...**, s. 45.

*etmenizdir*”<sup>544</sup> derken (ifadenin abartılı olduğunu da söylemek gerek) iktidar için savaşın öneminden bahsetmektedir. Machiavelli iktidar için tehlikeleri iç ve dış tehlike olarak, iç tehlikeyi de komplo ve halk isyanı olarak ikiye ayırmaktadır. Bununla birlikte Machiavelli bunların içinde asıl tehlikenin dış tehlike olduğunu, eğer bu tehlikeden iyi bir şekilde korunuyorsak iç tehlikelerden büyük oranda korunaklı olacağımızı savunur.<sup>545</sup> Diğer bir deyişle Machiavelli için siyaset büyük oranda uluslararası ilişkilerle bağlantılı bir pratiktir.

Machiavelli’nin yukarıda ifade ettiğimiz görüşleri özgürlük anlayışı ile de paraleldir. Zira Machiavelli özgürlüğü bireysel düzeyden ziyade toplumsal düzeyde ele alır. Machiavelli’ye göre bir şehrin özgürlüğünden bahsetmek, bu şehrin toplumun otoritesi dışında, hiçbir otoriteye boyun eğmemesinden söz etmek anlamına gelir<sup>546</sup>. Diğer bir deyişle şehrin özgürlüğü öz yönetime eşittir ve bunu iki şey engeller: Başka bir hükümdarın idaresi altında<sup>547</sup> ya da bir tiranın idaresi altında yaşamak. Diğer anlamıyla yani bireysel özgürlük söz konusu olduğunda ise Machiavelli her vatandaşın özgürlüğe değer verdiği düşüncesindedir. Özgürlüğe sahip olmak ise diğer insanlar ya da kurumlar tarafından sınırlandırılmamak olarak tanımlanır ki, bu negatif özgürlük manasına gelir. Machiavelli’ye göre özgür olmak kendi irade ve yargısına göre davranabilmektir<sup>548</sup>. Bununla birlikte o bireysel özgürlük gündeme geldiğinde daha az liberaldir, çünkü fazla özgürlüğün kargaşa yaratacağından çekinir. Machiavelli bu yüzden iktidarı “mutlak” olarak düşünür. Bireysel özgürlük vardır, ama bu çok da fazla değildir. D’Entreves de bu hususta Machiavelli’nin yeni prensliğinin liberal devlet olmadığını kaydeder. Çünkü bu devlette kelimenin tam anlamıyla özgür olan Prensten başkası değildir. Bununla birlikte Machiavelli’nin çağdaş anlamıyla özgürlüğe katkısı negatif özgürlüğüdür. Machiavelli bu katkıyı birlik, sadakat, barış ve güvenliğe yaptığı vurgu sebebiyle özgürlüğe zemin hazırlayarak yapmıştır<sup>549</sup>. Minogue’un Batılı

---

<sup>544</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 91.

<sup>545</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 109.

<sup>546</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 79.

<sup>547</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 29.

<sup>548</sup> Skinner, **Vision of Politics II...**, s. 197.

<sup>549</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 201-202.

toplumların şu an adil, özgür ve demokratik olduğunu söyleyip liberal bir devlet teorisini savunurken Locke kadar Machiavelli'yi referans alması da ilginç olduğu kadar önemlidir<sup>550</sup>. Zira ona göre Pleb-Soylular çatışması bugünün partiler arası çatışmadan farksız olup plüralizmin delilidir.<sup>551</sup>

Machiavelli için siyaset, kişisel değer yargılarını yönlendiren kurallara göre yürütülmeye tahammülü olmayan kamusal bir sorumluluktur.<sup>552</sup> Bu kamusal sorumluluğu en yoğun bir şekilde hisseden ve de hissetmesi gereken ise hükümdarın kendisidir. Bu yüzden hükümdar konu siyaset olunca siyasetin gereklerini yapmaktan başka çaresi olmayan birisidir. Bunları yapmazsa yok olacaktır.<sup>553</sup> Dolayısıyla Machiavelli'nin anlayışına göre iktidara en fazla bağımlı olan kişi hükümdarın kendisidir. Söylevler'de durum farklı değildir; yine aslanan iktidarın kamusal boyutudur. Yalnız bu sefer bu boyut daha ziyade özgürlük kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu ise bu metinde cumhuriyetleri ele aldığı için vatandaşların daha aktif ve merkezi bir konuma yerleştirilmiş olmasındandır: Vatandaşlar özgürlüklerini kaybetmek istemiyorlarsa iktidarlarına sahip çıkmalıdır.

Machiavelli'nin iktidar anlayışı büyük oranda kurucu iktidarı ifade eder. Mairret'nin de belirttiği üzere iktidar adı üzerinde *principe*'dir, o ilktir; Machiavelli ona 'kurucu' ve 'yeni' der. Devlet doğal bir varlık değildir, insan ürünüdür, özellikle de bir kişinin erdemi tarafından üretilmiştir<sup>554</sup>. Bu yüzden Machiavelli'de devlet sorunu öncelikli olarak kurucusu açısından ele alır. Machiavelli'nin bu kurucu iktidar anlayışı aynı zamanda tabii iktidar anlayışından tarihi iktidar anlayışına geçişi de ifade eder.<sup>555</sup> İktidarın kurucu olmasının sonucu bu kadarla sınırlı değildir. Machiavelli'ye göre iktidar yalnız devletin değil aynı şekilde tüm ahlâki, dini ve ekonomik

---

<sup>550</sup> Kenneth Minogue, **Siyaset ve Despotizm**, çev: Ünal Gündoğan, Ankara: Liberte Yay., 2002, ss. 94.

<sup>551</sup> Büyük Fredrick'in tespitine göre talih, özgürlük, mutlakiyet, irade gibi konular o zamana kadar dini bir mesele olarak ele alınırken, Machiavelli ile ilk defa politik bir bağlamda tartışılmıştır. Büyük Fredrick, "Anti-Makyavel", s. 215.

<sup>552</sup> Hale, "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", s. 22.

<sup>553</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 95.

<sup>554</sup> d'Entreves, **The Notion of the State...**, s. 38.

<sup>555</sup> Gerard Mairret, "Padovalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", çev: Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, İmge Yay., Ankara, 2000, s. 215-242, s. 232-233.

kurumlarıyla toplumun da mimarıdır.<sup>556</sup> Machiavelli Prens'i topluma şekil veren bir heykeltıraş gibi görür ve şöyle der: “İyi bir heykeltıraş asla kötü bir taslaktan iyi bir heykel yapamaz, ona yontulmamış mermer gerekir”.<sup>557</sup> Bunları söylerken İtalyan Prenslerinin beceriksizliklerine göndermeler yapmayı ihmal etmez, aynı bağlam içinde onları sürekli suçlar<sup>558</sup>.

Machiavelli'nin siyaset felsefesinin ne kadar modern olduğu daha çok modern siyaset felsefesinin en önemli konusu olan modern ulus-devleti ne kadar düşünebildiği ile orantılıdır. Machiavelli devleti keşfedenler arasında yer alır<sup>559</sup>. Modern devlete ilişkin tanımlarda Machiavelli etkisi söz konusudur. Örneğin Hegel'e göre devlet, bir ulusun kendi kaderine kendi iradesiyle sahip çıkmasının ifadesidir<sup>560</sup>. Bu tanımlamayı incelersek Machiavelli etkisi hemen hissedilir. Zira Hegel'in devleti tanımlarken kullandığı kader (*fortuna*) ve irade (*virtu*) kavramları bize bu etkiyi göstermekte yardımcı olur. Bununla birlikte sadece Hegel'in tanımındaki Machiavelli etkisi bizim için yeterli değildir. Modern devletin özellikleriyle Machiavelli'nin düşüncesini karşılaştırmak da gerekecektir. Buna göre modern devletin özelliklerini merkezi, anayasal, Parlamenter, ulusal ve laik olarak sıralanabilir<sup>561</sup>. Machiavelli'nin tasavvur ettiği devlet ise laik ve merkezi, ayrıca kısmen (bu husus tartışmalı olduğu için kısmen) ulusaldır; anayasal ve parlamenter olmadığı ise kesindir.

Bu konunun biraz daha açılabilmesi için Machiavelli'nin vatan ve millet anlayışını sorgulamak anlamlı olacaktır. Machiavelli'nin çok önemseydiği kavramlardan bir tanesi de vatanseverliktir. Bu doğrultuda Machiavelli Söylevler'de Roma İmparatorluğu'ndan bahsederken “*Halkta vatan sevgisi her türlü başka düşünceden daha güçlüydü*”<sup>562</sup> der ve halka vatandaşlık değerlerinin aşılmasının öneminden bahsedip bunun yollarını gösterir. Strauss bu hususta “*Machiavelli tüm erdemleri*

<sup>556</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 15.

<sup>557</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 269.

<sup>558</sup> Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, s. 269.

<sup>559</sup> Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm**, çev: Ayşe Buğra, İstanbul: Alan Yay., 1986, ss. 125.

<sup>560</sup> İsmail Coşkun, **Modern Devletin Doğuşu**, İstanbul: Der Yay., 1997, ss. 42-43.

<sup>561</sup> Coşkun, **Modern Devletin Doğuşu**, s. 163-165.

<sup>562</sup> Machiavelli, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan”, s. 77.

*siyasi bir erdem olan vatanseverliğe indirger*”<sup>563</sup> demektedir. En önemli vatandaşlık değeri ise bireysel iyiliğin değil kamusal iyiliğin gözetilmesidir.<sup>564</sup> Yani gerekirse vatandaş vatanı uğruna canını feda edebilmelidir. Machiavelli’nin paralı askerleri salık vermemesinin nedenlerinden biri de budur. Zira onlar bu uğurda canlarını feda etmekten kaçınırlar<sup>565</sup>. Fakat bütün bunlar Machiavelli’nin modern anlamıyla vatanı ve milleti düşündüğünün delili değildir. İlk olarak vatan uğruna ölmek antik Yunan’dan beri var olan realitedir. Bununla birlikte hem antik Yunan’da hem de Roma İmparatorluğu’nda vatan, daha çok şehre göndermek yapmaktadır.<sup>566</sup> Dolayısıyla modern bir devlet fikri için gerekli olan, sadece vatan için ölmek değil, aynı zamanda ulus-devletin sınırlarıyla örtüşen ülke için ölmektir. İşte tam bu noktada d’Entreves bize yardımcı olmaktadır. Çünkü d’Entreves Machiavelli’nin yeni prensliğinin modern devletle aynı şey olmadığını söyleyecektir<sup>567</sup>. Ona göre Machiavelli’nin yeni prensliği o çağın İtalya’sının tipik bir ürünüydü<sup>568</sup>. Machiavelli modern anlamda milliyetçi de değildi. Machiavelli’nin modern anlamda devleti düşünmemesinin en büyük nedenleri olarak d’Entreves, devlet, ulus ve vatanı bir arada kurgulamamış olmasını, vatan olarak daha çok şehir-devleti olan Floransa’yı kurgulamış olmasını devleti sadece güç meselesi olarak görmüş olmasını, ulus kurgusunun da kendi içinde eksiklikler taşımasını sayar<sup>569</sup>. Staruss’un tespitine göre vatan sözünü Hükümdar’da sekiz kez kullanan Machiavelli kavramı sadece bir kez ülkeyi, altı kez şehirleri bir kez de hem şehirleri hem ülkeleri kapsayacak şekilde kullanmıştır<sup>570</sup> Machiavelli’nin bu noktadaki önemi d’Entreves’e göre ulus-devlete giden yolun “güç istenci”nden geçtiğini görmüş olmasıdır<sup>571</sup>. Yine konu bağlamında Virolı’nın söyledikleri önemlidir. Zira ona göre

---

<sup>563</sup> Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, s. 282.

<sup>564</sup> Skinner, **Machiavelli**, s. 80.

<sup>565</sup> Machiavelli, **Hükümdar**, s. 80.

<sup>566</sup> Ernst Kantorowicz, “Orta Çağ Siyasi Düşüncesinde ‘Vatan İçin Ölmek – Pro Patria Mort’”, çev: Erol Öz, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 109-125. ss. 111.

<sup>567</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 37.

<sup>568</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 39.

<sup>569</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 170-177.

<sup>570</sup> Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, s. 80.

<sup>571</sup> d’Entreves, **The Notion of the State...**, s. 174.

yurtseverlikle milliyetçilik birbirinden ayrılmalıdır. Zira ona göre yurtseverlik antik dönemden beri var olmakta ve bir halkın özgürlüğü ile cumhuriyet sevgisini temel almakta iken milliyetçilik ancak 18. yüzyıla kadar gitmektedir ve bir halkın kültürel, dilsel ve etnik birliğini ve homojenliğini savunmak ya da güçlendirmeyi temel almıştır.<sup>572</sup> Bu noktada Viroli'ye göre Machiavelli için aslolan Antik Yunan'dan gelen, tabi ki çağlar geçtikçe çehresi değişen, vatan kavramıydı. Modern ulus-devletin merkezi kavramlarında olan millet ise Machiavelli'de çok tali, üstelik muğlak bir şekilde kullanılmıştı.<sup>573</sup>

İktidarı daha çok kurucu özelliği ile alan Machiavelli iktidarın devam ettirilmesi konusu da bir kenara bırakmaz. Yalnız bu husus Machiavelli'nin ikinci plana attığı bir yöndür. İktidarın kurulması her ne kadar bir salt güç problemi olsa da bunun sürdürülmesi daha ziyade meşruiyet problemidir ve bu problem Machiavelli tarafından layıkıyla cevaplandırılmamıştır. Bu durum Machiavelli yorumlarının bu yönde yapılmasıyla da netlik kazanır: Strauss Machiavelli düşüncesi tahlilinde “*Her türlü meşruiyetin temeli gayri-meşruluktur*”<sup>574</sup> derken, Ebenstein, Machiavelli'nin ilgi alanını “*meşruiyet dışı iktidar dinamikleri*”<sup>575</sup> olarak belirler. D'entreves ise Machiavelli'nin bir otorite sorunu olarak değil, güç sorunu olarak devleti inceleme konusu yaptığını söyler<sup>576</sup>. Akın, Machiavelli için iktidarın bir ölüm kalım meselesi olduğuna göre, Machiavelli'yi yapılan şeyin meşruluğu, dürüstlüğü değil, sadece istenilen sonuca vardırması ilgilendirdiği kaydeder<sup>577</sup>. Russell önce Machiavelli'de hiç Orta Çağcıl temel olmadığını kaydeder, ardından Orta Çağ düşünürleri meşruiyeti düşündüğü ve Machiavelli de Orta Çağa bir tepki olduğu için onda meşruiyet fikrinin bulunmadığını söyler<sup>578</sup>. Akal da Machiavelli'nin güç ilişkilerini dünyevi şekliyle

---

<sup>572</sup> Maurizio Viroli, **Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay. 1997, ss. 11-12.

<sup>573</sup> Viroli, **Vatan Aşkı: Yurtseverlik...**, s. 47.

<sup>574</sup> Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, s. 277.

<sup>575</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 177.

<sup>576</sup> Alessandro Passerin D'entreves, “Devlet Kavramı”, çev: Başak Baysal, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 193-211, s. 203.

<sup>577</sup> Akın, **Kamu Hukuku**, s. 80.

<sup>578</sup> Russell, **History of Western Philosophy**, s. 495.

dahası onları meşrulaştırma gereği duymadan olduğu gibi anlattığını belirterek aynı doğrultuda görüş belirtir.<sup>579</sup> Kısaca Machiavelli Orta Çağ'ın tabii yasayla siyaset arasında kurduğu meşruiyet bağına keser, bununla birlikte yeni bir meşruiyet bağı da oluşturmaz. Bu durum Machiavelli'nin bütünüyle modern olmasını engeller ve onun yarı-modern olarak nitelendirilmesine sebep teşkil eder.<sup>580</sup>

Bununla birlikte Machiavelli iktidarın sosyolojik dayanaklarını da sunmuştur. Zira Machiavelli siyasal sistem ile toplumsal yapı arasında zorunlu bir bağ olduğuna inanmıştır.<sup>581</sup> Bu dayanak yukarıda genişçe açıkladığımız soylular, halk ikileminde kendini bulur. Bu ayırım o kadar temeldir ki, *Hükümdar*'da<sup>582</sup>, *Söylevler*'de<sup>583</sup>, hatta siyaset felsefesinin sağladığı tarih kurgusu ile yazılmış *Floransa Tarihi*'nde<sup>584</sup> yerini bulur. Machiavelli'nin iktidarın dayanağı hususunda hükümdara tavsiyesi ise halkı tercih etmesi yönündedir. Akal'ın da belirttiği gibi “*Machiavelli düşüncesinde, hükümdar olmanın tek gerçek yolu, istekleri soylulara göre daha güvenilir olan halkın sürekli desteği ya da rızasını almaktır*”<sup>585</sup>. Bu durumun en önemli sonucu ise iktidar ilişkilerinin feodal değerlerinin kırılmasıdır.<sup>586</sup>

Hukuksal dayanak söz konusu olduğunda ise Machiavelli kamu yararını ön plana çıkarır. Bu husus –eksik de olsa- Machiavelli'nin meşruiyet problemine cevap üretebilmek uğruna yaptığı çaba gibi görünmektedir. Bu fikirle birlikte Machiavelli doğaları gereği kötü ve rekabet halinde olan ve kendi sözüyle son derece mülkiyet düşkün<sup>587</sup> insanları kamu yararını düşünmenin gerekliliklerini anlatmıştır. Buradaki kamu yararı fikri ise özel çıkarların toplamı olmaktan farklı bir şeyi ifade eder.

---

<sup>579</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 16.

<sup>580</sup> Cemal Bali Akal, “Bir Devlet Kuramı için giriş”, *Devlet Kuramı* içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 13-30, s. 28.

<sup>581</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Basım, 1987, s. 103.

<sup>582</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s. 67.

<sup>583</sup> Machiavelli, , “Titus Livius’un İlk...”, s. 55.

<sup>584</sup> Niccolo Machiavelli, *Floransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev: A. Berna Hasan, İstanbul: Özne Yay., 2002, s. 125.

<sup>585</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 56.

<sup>586</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 57.

<sup>587</sup> “İnsanlar mülkiyetlerine onurlarından daha büyük değer verirler.” Machiavelli, *Discourses*, s. 201.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Machiavelli tek tek bireylerin fakir olmasını salık verirken kamunun zengin tutulmasından yanadır. Bu hususa önem veren Machiavelli monarşik gücün tam ve yetkin olarak bir prensin eline bırakıldığında bunun yanlış, özellikle salt kişisel açgözlülüğü için, kullanılabileceğini biliyordu. Bu bilgisini Hükümdar'da kullanmadıysa da Söylevler'de kamu yararının kişisel çıkarlardan üstünlüğü ve bunun cumhuriyetle daha kesin bir şekilde garanti edildiğini savunmuştur.

Machiavelli'de kamu yararı asıldır, kamuyu oluşturan ise, henüz muğlak bir şekilde ortaya çıkmış olsa da, devlettir. Çünkü henüz Habermas'ın bahsettiği burjuva kamusal alanın üretilmesine çok vardır. Bu yüzden kamusal alan daha ziyade siyasal alanla ilişkilidir. Kamu yararı gözetilmek isteniyorsa önce bu ortamı sağlayacak devletin üretilmesi ve bu devletin yaşamasını sağlamak gerekmektedir. Bu yüzden devlet çıkarı ve hikmet-i hükümet fikri Machiavelli düşüncesinde öncelikle yer tutar. D'Entreves'in yorumuyla “yüce amaç” ya da “mutlak iyi” Machiavelli düşüncesinde devletin güvenliği ve vatanın korunmasıdır<sup>588</sup>. Metodolojik olarak bu, olandan olması gerekene geçişi ifade eder<sup>589</sup>. Sonuçta Machiavelli düşüncesi devlet çıkarına dayanmış olur. Kamu yararı da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Bireylerin çıkarları önemsiz değildir. Fakat yine de kamu yararı adına birey çıkarlarından feragat edilmesi istenir. Diğer bir bağlamda ise bireysel çıkarların kamu yararı ile özdeşliği söz konusudur. Dolayısıyla birey ve bireysel çıkarlar Machiavelli düşüncesinde modern bağlama tam olarak oturamamıştır. Bu kavramların içeriğinin modern bir bağlamda ve tam olarak doldurulması Hobbes ile söz konusu olacaktır.

---

<sup>588</sup> d'Entreves, *The Notion of the State...*, s. 42

<sup>589</sup> d'Entreves, *The Notion of the State...*, s. 42

## 4. HOBBS DÜŞÜNCESİ

### 4.1. HOBBS'UN DÜŞÜNCE ATLASI

Bu bölümde, çalışmamız kapsamında ele alınan düşünürlerin ikincisi olan Thomas Hobbes'un hayatı incelenecektir. Bununla birlikte önceki bölümde olduğu gibi amaç, bu kişinin hayatını anlatmak değil, düşüncelerine etki eden temel saikleri ortaya koymaktır. Bu çerçevede yazarın bizzat hayatından daha önce ve daha önemli olarak dönemin koşulları, düşünce perspektifi ve siyasi tarihi sunulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda İngiliz iç savaşı, XVII. yüzyıl İngiltere'si, dönemin bilimsel gelişmeleri ve yeni çıkan düşünce akımlarının öncelikle olarak anlatılması gerektiği sonucuna varılabilir.

Skinner'a göre Hobbes hakkında genel kabul görmüş, fakat bir kez daha düşünülmesi gereken iki fikir vardır. Bunlardan birincisi Hobbes'un, hem İngiliz düşünce geleneğinden hem de dönemin İngiltere'sinin koşullarından soyutlanarak ele alınmasını vaaz eden düşüncedir. İkinci düşünceye göre ise Hobbes, cesur ve orijinal fikirleri nedeniyle öylesine büyük bir muhalefeti doğurmuştur ki onun zamanında hiç kimse düşünce dünyasında onun kadar yalnız bir pozisyonda olmamıştır. Skinner ise bu düşünceleri sorgulamakta onun tam olarak "tarihsel" bir figür olduğunu belirtmekte ve onun entelektüel muhitinin de ancak böyle ortaya konulabileceğini ifade etmektedir.<sup>590</sup> Bu çalışmada da Hobbes belli bir tarihsellik bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Bu yüzden Hobbes'un bir XVII. yüzyıl düşünürü olduğu dikkate alınarak, yüzyılın mahiyeti incelenecektir.

XVII. yüzyıl, her ne kadar Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi büyük tanımlayıcı adlar kazanmamış olmakla birlikte, yine de önemli bir döneme işaret eder. Bu dönem İngiliz tarihi açısından siyasi ve ekonomik olarak ve genel Avrupa tarihi bakımından bilimsel ve felsefi olarak "modern" denen sosyal, siyasal olgunun temellerinin kuvvetli bir şekilde atıldığı dönemdir. Bu yüzden XVII. yüzyılı felsefe

---

<sup>590</sup> Quentin Skinner, *Vision of Politics: Hobbes and Civil Science, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 264.

tarihi açısından ayrı bir incelemenin konusu yapan Cevizci, bu yüzyılda ortaya konmaya başlayan modern felsefenin özelliklerini şöyle özetler:

1. Geçmiş inkâr etmesi, geleneğe, otoriteye karşı bir protesto olması, üniversitelerde okutulan skolastik düşünürler tarafından değil, özgür düşünürler tarafından dile getirilmesi.
2. Saf insan aklının bir ürünü olmak manasında özerk bir felsefe oluşu –ki bu özerklik özellikle teolojiden özerkliği ifade eder.
3. Tanrı merkezli Orta Çağ felsefesinin karşısında her bakımdan insan merkezli bir tavır takınması ve insanı da her şeyden önce bir özne olarak değerlendirmesi.
4. Aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegane otorite olması, yani kısaca rasyonalist bir felsefenin hakimiyeti.
5. Modern bilimin doğuşu ve felsefenin de bununla paralel olarak şekil alması.
6. Bilginin –ki bunu özellikle bilimsel bilgiyi ifade etmek için kullanılır- doğaya ilişkin olarak öndeyide bulunma ve onu kontrol etme yeteneğini geliştirmek amacıyla, yani pratik amaçlara yönelik olarak elde edilmeye ve kullanılmaya başlanması.
7. Epistemoloji veya bilgi teorisinin ontoloji ya da metafiziğin önüne geçmesi, bu bağlamda önce bilginin mahiyetinin tartışılıp sonra ona uygun varlık tasarımının oluşturulması.
8. Epistemolojide iki temel akımın dedüktif metotla, empirik metodun hâkim olması ve bu iki metodun çatışması (özellikle kant’a kadar).
9. Dünya merkezli evren tasavvurunun, evrenin bir merkezi olmadığı fikrinin alması ve bu çerçevede, evrendeki cisimlerin bir ereği olduğu fikrinden bağımsız olarak hareketi açıklama çabası, kısaca eski kozmoloji fikrinin topyekün değiştirilmesi.

10. İnsanın evrendeki yeri ve özgürlüğü hususunda birbiriyle çatışan temel iki cevabın yani materyalizmin ve düalizmin geliştirilmesi.

11. Her şeyin temeli yapılan zihin veya öznenin temelsizliği, her daim dünya içinde olduğu halde dünyadan kopmuşluğu.<sup>591</sup>

Yukarıda sayılan özelliklerden şüphesiz en önemlisi ve kapsayıcısı modern bilim ve felsefenin bu dönemde doğduğudur. Diğer bütün maddelerin bu bağlamda anlamlandırılabilmesi mümkündür. Hobbes'un da öncelikle yeni gelişen bu düşünce ve bilim anlayışından etkilendiğini, sonrasında bu yeni düşünce ve bilimsel akımın önemli bir figürü olduğunu düşünürsek bu mesele üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Modern bilimin doğuşunu simgeleyen en önemli olaylardan biri 1543 Mikolaj Kopernik adlı papazın, Papa'ya atfettiği kitabında evrenin merkezinde dünyanın değil güneşin olduğunu iddia etmesidir.<sup>592</sup> Bu görüş Kitab-ı Mukaddes'e zıttı. Çünkü 93. Mezmur'da şöyle deniyordu: "Sen ki yeri hareketsiz ve sabit kıldın."<sup>593</sup> Kopernik'in görüşlerine reformist olan ve Kitab-ı Mukaddes'in yeni bir şekilde okunmasını savunan Luther ve Calvin de karşı çıktı. Sorun aslında hakikat değil, yetke sorunuydu. Eğer kilise bu konuda yanılıyorsa, başka konularda da yanılıyor olabilirdi ve bu da bütün yetke fikrini alt üst edecekti. Kopernik'in görüşlerinin bir diğer önemi de insanın merkezi olduğu tasarının yanlışlanmasıdır. Bu, o zamana kadar ki insanların seçilmiş yaratıklar olduğu hususundaki fikri oldukça zedeleyecekti.<sup>594</sup>

Kopernik'ten sonra devrim yaratan diğer bir düşünür Galileo'dur. Galileo'nun önemi zamanın yetkeleriyle çatışmayı göze almasıdır. O sonunda yenik düşüp fikirlerini değiştirdiğini kabul eden kağıda imza atsa da gerçekte düşüncesi aynı kalmıştır. Galileo büyük bir bilim adamıydı ve önemli keşifleri gerçekleştirmişti. Bunlardan hareket eden bir cismin, etkide bulunan başka bir güç yoksa ya da böyle bir güç etkide bulununcaya kadar doğal olarak düz bir çizgi boyunca hareketine devam

---

<sup>591</sup> Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa kitabevi, 2000, ss. 1-10.

<sup>592</sup> Bryan Magee, **Felsefenin Öyküsü**, çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2000, s. 64.

<sup>593</sup> Aktaran Magee, **Felsefenin Öyküsü**, s. 65.

<sup>594</sup> Magee, **Felsefenin Öyküsü**, s. 65.

edeceği yönünde fikri aynen Hobbes'da vardır. Ayrıca Galileo sadece bir bilim adamı değil, bir düşünürdü ve ortaya koyduğu bilimin felsefi-düşünsel temellerini atmıştı. İki önemli eseri olan ve Hobbes'ta da büyük etkilerine rastlanan “İki Esas Dünya Sistemi Üzerine Diyalog” ile “Yeni Bilim Üzerine Konuşmalar”da bu fikirlerini ortaya koydu.<sup>595</sup>

XVI. yüzyılda evrenin merkezinin güneş olduğu şeklindeki fikir, insanı merkeze alan düşünceyi zedeliyordu, fakat XVII. yüzyılda bu sefer insanın mekanikte ilerlemesiyle, insan başka bir efendilik duygusu yaşamaya başladı, Tanrı'yı da düşüncesinden silmeye başlayan insan, yeni bilim sayesinde kendisini bilinen evrenin tanrısı olarak düşünmeye başladı. Dolayısıyla Bryan Magee'nin güzel bir şekilde özetlediği gibi XVII. yüzyılda insanlar inançlarının temellerini sorgulamaya başladılar:

“Bütün cisimlerin uzaydaki hareketlerinin bilimsel yasalara bağlı olduğu biliniyordu; peki ya kendi bedenlerimiz? Onların hareketleri de bilimsel yasalara bağlı mıydı? Eğer öyleyse, özgür irade diye bir şeyden söz edilebilir miydi? Bedenlerimizin denetimi bizde değil miydi? Eğer özgür irade diye bir şey yoksa, bu, ahlâk diye bir şeyin olmadığı anlamına mı gelmekteydi? Son olarak, eğer bilim bütün fiziksel görüngülerin tam ve doğru bir açıklamasını yapabiliyorsa, artık Tanrı'ya inanmaya ne gerek vardı?”<sup>596</sup>

İşte tüm bu nedenlerden ötürü, XVII. yüzyıl doğa bilimlerinde “devrimler çağı”<sup>597</sup> olarak adlandırılmaktadır. Bilimsel gelişmeler sayesinde bu çağda İlk ve Orta Çağ düşünceleri eleştirilmekle kalmamış, aynı zamanda yapıcı-yaratıcı bir felsefenin de tohumları atılmıştır. Bu konuda Tuck'ın ilginç bir tespiti vardır. Tuck, Descartes'in Aristoteles'i eleştirirken ve şüpheciliği aşarken ortaya koymuş olduğu argümanların bize basit göründüğünü ifade etmektedir, zira bu fikirler aynı zamanda modern bilimin temel ilkeleridir.<sup>598</sup>

---

<sup>595</sup> Magee, **Felsefenin Öyküsü**, s. 66-67.

<sup>596</sup> Magee, **Felsefenin Öyküsü**, s. 69.

<sup>597</sup> İlkey Sunar, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1986, ss. 60.

<sup>598</sup> Richard Tuck, “Hobbes”, **Great Political Thinkers** içinde, der: Keith Thomas, Oxford: Oxford Uni. Press, 1992, s. 107-238, ss. 129.

Tabii ki Hobbes bağlamında bu akımların İngiltere’de de etkili olduğunu belirtmekte fayda var. Öncelikle modern felsefenin ilk büyük düşünürü kabul edilen Bacon<sup>599</sup> bir İngiliz’di, dahası Hobbes, Bacon’ı çok iyi tanımakta olup onun kâtipliğini yapmıştır. İngiltere bağlamında bilimsel düşüncenin ilerlemesini sağlayan hukuk okulları ve üniversitelerde son derece iyi yetişmiş bir aydınlar grubunun ortaya çıkmasıydı. Bu okullarda okuyanlar daha sonra önemli bir bilimsel kadro meydana getirdiler. Birçok örgütlenme girişimiyle biçimlenmeye başlayan bu aydınlar ortamının ürünlerinden biri de 1662’de kurulan Londra Kraliyet Derneği adlı bilimsel dernekti. XVI. yüzyılda bilimsel anlamda İtalyanlardan geride kalan İngilizler XVII. yüzyılda bilimde devrimler yarattılar.<sup>600</sup>

Hobbes böyle bir dönemin düşünürüydü, Sunar bu bağlamda Hobbes’un düşüncesini etkileyen üç etkenden birisi olarak o dönemde doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler olduğunu iddia etmektedir.<sup>601</sup> Sabine’e göre de Hobbes’un fikirleri bilim ve felsefe alanındaki büyük gelişmelerin siyaset teorisindeki bir yansıması olarak kabul edilebilir.<sup>602</sup>

Fakat İngiltere’de o dönemde yaşanan gelişmeler bilimsel devrimlerle sınırlı değildi, aynı zamanda siyasal ve ekonomik devrimler de düşünceler, özellikle siyasal düşünceler, üzerinde önemli etkiler bıraktılar.<sup>603</sup> Bilindiği üzere İngiltere XVII. yüzyılda iki büyük devrim yaşamıştır. Bunlardan ilki 1640 devrimidir.<sup>604</sup> Hill, bu devrimin 1789 Fransız devrimi gibi büyük bir toplumsal hareket olduğunu belirtmektedir.<sup>605</sup> 1640 devrimi anlatılmadan önce İngiliz siyasi tarihi kısaca özetlenirse, devrime nasıl bir sürecin neden olduğu ortaya konulabilir: İngiltere’nin

---

<sup>599</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl...**, s. 11.

<sup>600</sup> Jean-Philippe Genet, “İngiltere’de Devrimler Çağı”, **Thema Larousse** içinde, çev: Metin Acar vd., İstanbul: Milliyet, 1993-1994, s. 162-163, ss. 163.

<sup>601</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 59.

<sup>602</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 135.

<sup>603</sup> Iain Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler)**, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yay., 2005, ss. 15.

<sup>604</sup> Bu yüzyılda yaşanan diğer devrim olan 1688 Devrimi Hobbes’tan sonra yaşandığı için 1640 Devrimi üzerinde durulacaktır.

<sup>605</sup> Christopher Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, çev: Meyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997. s. 13.

doğuşuna ve siyasal birliğin kurulmasına dair anlatımlar İki Gül Savaşı ile başlar. Buna göre İngiliz Hanedanının iki kolu olan Lancestarlar (kırmızı gülle temsil edilirler) ile Yorkların (beyaz gülle temsil edilirler) çatışması sonucunda kazanan Yorklar olmuş ve bu aileden IV. Edward tahta geçmiştir (1461). Daha sonra ise Lancestarların son varisi Henry Tudor, IV. Edward'ın kızı ile evlenmiş ve pembe gülle simgelenen hanedanın birliği yeniden kurulmuştur. Henry Tudor'un VII. Henry olarak başa geçişi aynı zamanda İngiltere'nin XVI. yüzyılına damgasını vuracak Tudor monarşisinin de başlangıcı olmuştur.<sup>606</sup>

Tudor monarşisi dönemi İngiltere için hem düşman grupların uzlaştırıldığı görece bir istikrar dönemi iken hem de bu istikrarla birlikte ortaya çıkan gelişmelerle yaşanan ekonomik, dinsel, siyasal, toplumsal çalkantıların gerçekleştiği bir dönem olmuştur. Dinsel anlamda Kıta Avrupa'sındaki Reformasyon hareketi çerçevesindeki Protestanlığa geçiş bu dönemde gerçekleşmiştir. VIII. Henry bir eşinden boşanıp başka birisiyle evlenmesine Papalık tarafından izin verilmeyince çareyi Papalık otoritesini hiçe saymakta bulmuştur. Bu evlilik aslında İngiltere Reformasyon hareketinin sembolik yönünü temsil eder. Daha ötede gerçekleşen artık Katoliklik ve Papalığın İngiltere'deki gücünün kaybolması ve Kralın lideri olduğu İngiliz Anglikan Kilisesinin kurulmasıyla laik devlet formunun İngiltere'de görülmeye başlanmasıdır. Bu durum 1534'teki Üstünlük Yasası ile tescillenmiştir. Aynı zamanda bu süreç manastırların kapatılıp onların topraklarının hanedan ile yeni zenginleşen sınıfa (*gentry*) dağıtılmasını da kapsadığı için ekonomik boyutu da haizdir.<sup>607</sup> İngiliz Reformasyonu Kıta'dakine benzer şekilde kesinleşmemiştir. Katolikler ile Protestanlar arasındaki çatışmalar XVI yüzyıl İngiltere'sinin önemli siyasi-toplumsal hareketleridir. Bununla birlikte VI. Edward (1547) ile Protestanlık iyice güçlenecektir.<sup>608</sup>

Ekonomik anlamda bu dönem toprak sahiplerinin serflerle değil özgür köylülerle iş yapmaya başladığı bir dönemi ifade eder. Senyörler, serfleri

---

<sup>606</sup> Jean-Philippe Genet, "Çağdaş İngiltere'nin Doğuşu", **Thema Larousse** içinde, çev: Metin Acar vd., İstanbul: Milliyet, 1993-1994, s. 148-149, ss. 148.

<sup>607</sup> Genet, "Çağdaş İngiltere'nin Doğuşu", s. 148-149.

<sup>608</sup> Genet, "Çağdaş İngiltere'nin Doğuşu", s. 148-149.

topraklarından kovmaya, tarım alanlarını yününden yararlanılan büyük koyun sürüleri için etrafı çevrili otlaklara çevirmeye başlamıştır. Bu dönemde işbilir girişimciler özellikle manastırlardan koparılan topraklarla büyük servetler edinmişlerdir. Bunun yanında İngiliz tüccarların okyanus ötesi ticaret ve sömürgecilik faaliyetlerine girişmesi İngiltere'nin zenginleşmesi açısından önemlidir. Yün ticareti sayesinde büyük tüccarlar arasına giren aileler, çocuklarını hukuk okullarına veya üniversitelere göndermeye başlamışlar, böylece ekonomik zenginlik, entelektüel zenginlikle koşut gitmiştir. Tabii, ekonomik gelişmeler sarsıntısız olmamıştır. 1497 ve 1525 ayaklanmaları ekonomik nedenlerle çıkmış olup, ancak asker gücüyle bastırılabilmiştir.<sup>609</sup>

Bu dönem siyasal olarak Parlamento'nun gücünü arttırdığı bir dönem olarak kabul edilir. Soyluların bulunduğu Lordlar Kamarası ile yönetim bölgeleri ve kentlerden seçimle gelen temsilcilerin oluşturduğu Avam Kamarasının toplamı olan Parlamento yasama ve yargı alanında yetkilere sahipti. Tudorlar Parlamenteoya çok az başvursalar da VIII. Henry Papalığa karşı koyuşu sırasında iç destek için Parlamenteoya başvurması Parlamentonun önemini artırmıştır.<sup>610</sup>

Peki nasıl olmuş da XVII. yüzyılda bir devrime ulaşılmıştır. Bu bağlamda ekonomik-yapısal, siyasal, dinsel, sosyal pek çok nedenden bahsedilebilir. Siyasal nedenlerle başlanırsa, yukarıda kurulması anlatılan Tudor hanedanlığından Stuart hanedanlığına geçişin bu noktada oldukça önemli olduğu söylenebilir. Zira Tudor hanedanı uzlaşmacı iken, Stuart hanedanı mutlakçı olmayı tercih etmiştir. 1603'te Stuart hanedan'ından I. James tahta çıkmış, parlamenteoyu etkisiz kılmak istemiştir. Onun döneminde Parlamento 1614 ve 1621 yıllarında iki kez feshedilmiştir. Oğlu I. Charles ise daha ileri gitmiş ve 1629-1640 yılları arasında Parlamento hiç toplanmamıştır.<sup>611</sup> Oysa Tudor hanedanı hakkında Sabine şöyle demektedir:

---

<sup>609</sup> Genet, "Çağdaş İngiltere'nin Doğuşu", s. 149.

<sup>610</sup> Genet, "Çağdaş İngiltere'nin Doğuşu", s. 148.

<sup>611</sup> Genet, "İngiltere'de Devrimler Çağı", s. 162.

“Tudor hanedanları gerçekte mutlaklıklar, ama bunların iktidarı geniş bir orta sınıfın onayı üzerine kurulmuştu; bu krallar bu sınıftan vazgeçmeyecek kadar sağgörüye sahiptiler... Tudor krallarının sahip olduğu büyük iktidara rağmen İngiltere’de Bodin’inki gibi açık bir krallık üstünlüğü teorisi yoktu.”<sup>612</sup>

Hill devrimi daha çok yapısal/ekonomik değişimler ve kamplaşmalarla açıklamaktadır. Ona göre İngiltere XVII. yüzyılın başında bir tarım ülkesiydi, bununla birlikte XVI. yüzyıldan itibaren önemli değişimleri de yaşamaktaydı. Bu değişimden kasıt tarımın kapitalistleşme eğilimi ve gelişen ticaretle birlikte orta sınıfın zenginleşmesi, kral ve piskoposları da içeren yüksek feodal aristokrasi ile küçük köylülük ve ücretli işçiler yoksullaşmasıdır. Bu anlamda devrimin en önemli sebebi yeni gelişen orta sınıfın önündeki engellerin açılması ve bu sınıfın daha fazla siyasal hakka sahip olmasının sağlanmasıydı.<sup>613</sup> Hill devrimin ve de devrime neden olan iç savaşın taraflarını şöyle ortaya koymaktadır:

“İç savaş, I. Charles’ın istibdadının kurulu kilise ve tutucu toprak sahiplerinin gerici güçleri tarafından savunulduğu bir sınıf savaşıydı. Parlamento, kent ve köylerde ticaret ve sanayi ile uğraşan sınıfların coşkun desteğine, küçük toprak sahiplerine ve ilerici eşrafa ve özgür tartışma yoluyla mücadelenin gerçek anlamının anlayabildikleri ölçüde nüfusun daha geniş kesimlerine seslenebildiği için kralı yendi.”<sup>614</sup>

Aslında önceleri burjuva ile kral düşman sayılmazlardı. Sömürgeciliğin başarıya uğraması için siyasal denetim de gerekliydi ve bunun için burjuvazi devlet erkinin güçlenmesini özellikle istedi.<sup>615</sup> XVI. yüzyılda gerek burjuvazinin gerekse aristokrasinin çıkarları mutlak monarşiyle uyuşuyordu. Burjuvazinin çıkarları özellikle mutlak monarşiyle ilişkiliydi, çünkü rakip sosyal sınıf aristokrasiye karşı kralın desteğine muhtaçtı, kralın merkezileşme yolunda onlara ve onların parasına muhtaç olduğu gibi. Fakat bu çıkar birliği artık kralın burjuvaziye daha fazla taviz vermek

---

<sup>612</sup> Sabine **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 113, 127.

<sup>613</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 25-26.

<sup>614</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 13.

<sup>615</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 35.

istemediği zaman son buldu.<sup>616</sup> Kralın kendisi feodal beylerin en büyüğü olduğu için soyluluğun kral-burjuvazi çatışmasında soyluların kralın yanında yer alması anlamlıydı.<sup>617</sup> Burjuvazinin monarşiden kopmasının nedeni, tüm iç ve dış düşmanların ezilmiş olması ve burjuvazinin monarşiye olan bağımlılığın sona ermesiydi. Kral artan fiyatlar ve devlet masrafları için vergileri artırıp, tekeller kurmaya başlayınca bu bağımlılık burjuvazi için tümünden çekilmez oldu. Yani kraldan kurtulmanın vakti gelmişti. Kral ile burjuvazi arasındaki bağların kopması bağlamında bardağı taşıran son damla ise gemi parası denen ek verginin koyulmasıydı<sup>618</sup>, hatta bu hususta Hobbes Hukukun İlkeleri (*Elements of Law*) isimli bir eser yazmış ve kralcı argümanları ortaya koymuştur.<sup>619</sup>

Dinsel tartışmalar da iç savaşın başlıca sebeplerindendir. Burada İngiltere kilisesinin bir devlet kilisesi olması başlıca problemi teşkil ediyordu ve mevcut duruma hem Katolikler hem de Presbiteryenler ile bağımsızlar (*congregationalist*) itiraz ediyorlardı.<sup>620</sup> Hill'in yorumuyla 1640 devrimi bu yönüyle kiliseyi denetim altına alma savaşıydı.<sup>621</sup>

Sorunun bir de anayasal/hukuki boyutu vardı. Sorunun bu bölümü iktidarın merkezileştirilmesi ve iktidarın farklı bölümleri arasındaki ilişkilerdeki denetlemeye ilişkindi. Bu sorun önce genel hukuk (*common law*) mahkemeleri ile kral, sonra parlamento ile kral arasında baş gösterecekti.<sup>622</sup> Ebenstein'a göre kısaca sorun egemenliğin kimde olduğu sorunuydu, soruyu açarsak, egemenlik kralda mıydı, yoksa parlamentoda mıydı?<sup>623</sup>

---

<sup>616</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 43-44.

<sup>617</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 45.

<sup>618</sup> Noel Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes", **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 13-44, ss. 27.

<sup>619</sup> Tuck, "Hobbes", s. 138.

<sup>620</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 200.

<sup>621</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 49.

<sup>622</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 116.

<sup>623</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 200.

İşte bu koşullar ve sorunlarla devrime neden olan iç savaşa girildi. 1640 devriminin taraflarını çeşitli açılardan şöyle özetlenebilir: Siyasal olarak, Kralcılar – Parlamentocular ayrımı söz konusuydu, sosyo-ekonomik olarak, feodalistler (soylular) – kapitalistler (burjuvazi) ayrımı vardı ve dinsel olarak, Anglikanlar – Püritenler mücadelesi yaşanmaktaydı.

Son olarak iç savaşın nasıl cereyan edip neticelendiğine bakmak gerekir. 1629'da Kral daha fazla taviz veremeyeceği için Parlamento'yu feshetme çaresine başvurdu.<sup>624</sup> 1639-1640 yıllarında varolan siyasal düzene burjuvazi vergi ödemeyerek tavır koydu. 1640'ta İskoçya ile savaşta olduğu için tamamen iflas eden kral Parlamento'nun desteğine ihtiyaç duyduğu için Parlamento'yu yeniden açtı, ama üç hafta içinde feshetti (*kısa parlamento*). Ama bir parlamento kaçınılmazdı ve bu 1640 yılında “uzun parlamento”nun toplanması demekti. Uzun parlamento'da burjuvazinin bazı istekleri kabul edildi, ama sorun sadece bu isteklerin kabul edilmesiyle bitmeyecekti. Bu yüzden 1642 yılında Kral ile Parlamento arasındaki savaş başladı.<sup>625</sup> İki aşamalı olan 1640-1648 ile 1648-1649 yılları arasında gerçekleşen iç savaşın ilk aşaması kralın teslim olması, ikinci aşaması ise kralın idam edilmesiyle son buldu. 1649'dan sonra cumhuriyet tesis edilmişse de bu gerçekte Cromwell'in şahsında bir askeri diktatörlüktü.<sup>626</sup> Hill'e göre kanlı bir devrim gerekli görüldü, zira gelecekteki kralların ve soyluların yeni sınıfın egemenliğini tanıyacaklarından emin olmak isteniyordu.<sup>627</sup>

Hobbes bağlamında, dönemin Avrupa tarihi için çok önemli olan iki olaydan daha bahsetmek gerekir. Birincisi Otuz yıl savaşları sonucunda Westphalia Anlaşmasıdır. Bu anlaşma modern uluslararası ilişkiler sisteminin doğuşunu ve bununla paralel olarak devletlerin bu sistemin temel aktörü haline gelmesini simgeler. 1648 tarihli bu anlaşmadan üç yıl sonra Hobbes modern devletin doğasını ve bu doğa çerçevesinde uluslar arası sistemin nasıl bir yapı arz ettiğini içeren Leviathan kitabını

---

<sup>624</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 52.

<sup>625</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 59.

<sup>626</sup> Genet, “İngiltere’de Devrimler Çağı”, s. 162.

<sup>627</sup> Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 60.

yazmıştır. Burada bahsedilecek diğer olay artan sömürgecilik faaliyetleridir, her ne kadar sömürgecilik 1492 tarihine kadar götürülebilirse de özellikle İngiltere açısından sömürgecilik XVII. yüzyılın başından itibaren asıl önemine kavuşmuştur. İngilizler, XVI. yüzyılda, sömürgecilik faaliyetlerine erken başlayan İspanya ve Portekiz'in gerisinde kalmakla birlikte, özellikle iki bölgede, kuzey Amerika ve Hindistan'da zamanla avantajlı konuma geçmeye başladılar. Bunda özellikle kurdukları tekellerin, yani Hindistan için Doğu Hindistan Kumpanyası (1600) ile Amerika için Virginia Kumpanyasının (1606), etkileri söz konusu olmuştur. Bu şirketler İngiliz sömürgeciliğinde büyük rol oynamış, bu etkin sömürgecilik sayesinde İngilizler Kuzey Amerika'nın batı kıyılarını önemli ölçüde sömürgeleştirmişlerdir. Hatta İngilizler bunu yaparken Amerika'da Fransız ve Hollandalıları ve Hindistan'da Portekizleri yenilgiye uğratmışlardır.<sup>628</sup> İngiliz sömürgeciliğinin önemini vurgulayan Coşkun'a göre, İngiltere'de modern devletin gelişimi ne Manga Carta ile ne de İki Gül savaşı ile açıklanabilir, İngiltere'de modern devletin çıkışı öncelikle İspanyol siyasetinin beceremediği becermesi, yani sömürgeci ilişkilerde belli bir sistemin kurulması ile ilgilidir.<sup>629</sup>

Peki böyle bir ortamda Hobbes nasıl bir hayat sürmüştür: Thomas Hobbes 15 Nisan 1588'de Westport'ta İspanyol donanmasının yaklaştığı sırada doğmuştur.<sup>630</sup> İspanyol donanmasının İngiltere'ye saldırması İngiltere'de büyük bir korkuya sebebiyet verdiği için, otobiyografisinde "korku ve ben ikiz kardeşiz"<sup>631</sup> demektedir. Hobbes her ne kadar bir rahibin oğlu olsa da onunla asıl ilgilenen kişi olan amcası, giysi ticaretiyle uğraşıyordu, Hobbes'un Oxford'da okumasına vesile olan, yani eğitim masrafını karşılayan da bu amcasıydı.<sup>632</sup> Bu, Hobbes'un yukarıda bahsettiğimiz yeni gelişen burjuva sınıfı ile doğrudan bir bağlantısı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Üniversite eğitimini Oxford'da gören Hobbes bu eğitimi beğenmez, zira o

---

<sup>628</sup> Genet, "İngiltere'de Devrimler Çağı", s. 163.

<sup>629</sup> Coşkun, **Modern Devletin Doğuşu**, s. 169.

<sup>630</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 14.

<sup>631</sup> Tuck, "Hobbes", s. 116.

<sup>632</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 15

günün şartlarında bu eğitim dinî bir eğitimidir ve felsefe adına öğretilenler, Aristocu geleneğe bağlıdır. Ne olursa olsun bu eğitim ona en azından iyi bir iş bulmasına, yani bir kontun oğluna öğretmenlik yapmasına imkan tanıyacaktır.<sup>633</sup> Hobbes'un soylu bir ailenin yanında çalışmış olması da onun fikirlerini önemli oranda etkileyecektir.

Hobbes 1614'te öğrencisiyle bir Fransa-İtalya turuna çıkar. Bu seyahatinde önemli bilim adamlarıyla tanışır. Bunların en büyüğü ise zaman sonra sekreterliğini yapacağı Francis Bacon'dur.<sup>634</sup> 1629'da Thucydides'i çevirir. Bu metni çevirmesinin kralcı olmasıyla bir alakası vardır. Çünkü bu metin Atina demokrasinin nasıl çöktüğünü ve demokrasinin nasıl demagog politikacıların eline düştüğünü anlatmaktadır. Hobbes bu yüzden Thucydides'i favori tarihçisi ilan edecektir.<sup>635</sup> Tuck, Hobbes'un bu çeviriyi yapmasını hayatının ilk döneminde hümanist olmasına bağlamaktadır.<sup>636</sup> Yine Tuck'a göre, Aristo karşıtı, şüpheci ve hümanist olan bu ilk dönem yine bir Avrupa seyahati esnasında geometriyle tanışması, onun tümenden gelimci metoduna hayranlık duyması ve yeni bilimsel akımın çevrelerine girmesi ile son bulur.<sup>637</sup> Daha sonra hümanistlerin klasik cumhuriyetçi fikirlerine düşman olan Hobbes, bununla birlikte hümanistlerden aldığı *kendini koruma* kavramını korur ve hatta bunu temel hak kabul edip, bunun üstüne yeni bir tür etik inşa eder.<sup>638</sup>

1630'larda Hobbes İngiltere'deki bilim çevrelerine katılır. Bunlardan Welbeck Akademisi, onun bilim ve felsefe açısından ilerlemesine olanak sağlarken Great Tew çevresinde kurduğu dostluklar "Rasyonel din" fikrini kafasına koyacaktır.<sup>639</sup> 1634-1636 yılları arasında yaptığı Avrupa seyahati onun bilimsel gelişimine katkıda bulunacak ve pek çok Avrupalı bilim adamıyla tanışmasına vesile olacaktır. Bu seyahat özellikle Descartes'in fikirleriyle tanışması bakımından önemlidir.<sup>640</sup> Hobbes daha

---

<sup>633</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 13.

<sup>634</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 18.

<sup>635</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 20.

<sup>636</sup> Tuck, "Hobbes", s. 116.

<sup>637</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 21.

<sup>638</sup> Tuck, "Hobbes", s. 125.

<sup>639</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 22.

<sup>640</sup> Malcolm, "A Summary Biography...", s. 24.

sonra Descartes’le optik ve fizik hakkında yazışmaya başlayacak ve onun Yöntemler kitabına reddiye yazacaktır.<sup>641</sup>

1630’ların sonuna doğru politik tartışmalar İngiltere’nin gündemini işgal ettiğinde, Hobbes da bu tartışmalar nedeniyle ilgisini politikaya kaydırır. Kısa Parlamento olarak bilinen parlamentoya milletvekili olmaya çalışır ama olamaz.<sup>642</sup> Kısa Parlamento’nun dağıtılmasından dört gün sonra Hobbes “Hukukun İlkeleri” kitabını bitirir. İthafını kralcı patronuna yaptığı bu kitap bekleneceği üzere kralcı bir içerik taşımaktadır. Hobbes bu kitabında egemenliğin zorunlu olarak mutlak olduğunu iddia edecektir ki bu iddia sonraki ilgili kitapları olan De Cive ve Leviathan’da değişmeyecektir.<sup>643</sup>

1640’ın sonlarına doğru Uzun Parlamento ile Kral arasındaki çatışma büyüdü. Hobbes parlamentonun hışmından korktuğu için Paris’e kaçar. 1640’lar Hobbes’un De Cive adlı kitabı nedeniyle Avrupa çapında ünlendiği, ama bu kitabı çıkartırsak daha ziyade fizik, metafizik ve teoloji ile uğraştığı ve bu bağlamda pek çok bilim adamıyla tanıştığı yıllardır.<sup>644</sup> Paris’te Hobbes ayrıca geleceğin kralı sürgündeki II. Charles’a da matematik öğretmenliği yapacaktır. Paris’te de huzuru bozulan ve Leviathan kitabı yüzünden Katoliklerle arası açılan Hobbes çareyi İngiltere’ye dönmekte bulacaktır.<sup>645</sup> Bu tarih (1651) yaklaşık olarak Tuck’ın deyişiyle bir bilim adamı ve filozof döneminin sonuna tekabül eder. Hobbes 1651’den sonra felsefi gerileme içine girer. Bu tarihten sonra Felsefenin İlkelerinin ilk ve ikinci kısımları olan De Corpore (Madde Üstüne) (1655) ve De Homine’yi (İnsan Üstüne) (1658) bu dönemde yazar. Ama bunlar eski eserleri kadar tatminkâr değiller. Tuck’a göre ömrünün son döneminde Hobbes eski

---

<sup>641</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 26.

<sup>642</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 27.

<sup>643</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 27-28.

<sup>644</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 28-29.

<sup>645</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 33.

tazeliğini kaybedip dogmatizme yönelir ve daha ziyade heretizmi ile tanınır.<sup>646</sup> Thomas Hobbes, 4 Aralık 1679 tarihinde ölmüştür.<sup>647</sup>

## 4.2. HOBBS'UN METODOLOJİSİ

Hobbes ilk bölümde ele aldığımız Machiavelli'nin aksine oldukça sistematik ve metodolojik bir düşünce sistemine sahiptir. Bu bölümde Hobbes'un kuşkuculuğu, adcılığı, materyalizmi, tümdengelimciliği, emprisizmi, realizmi, bilim ve tarih anlayışı, akıl ve Kitab-ı Mukaddes'le kurduğu ilişki gibi konular çerçevesinde metodolojisi ve epistemolojisi tartışılacaktır. Bu noktada iki sorunun cevabı önemlidir: Birincisi bu metodoloji ne ölçüde modern bir siyaset felsefesinin temeli olmuştur, ikincisi Hobbes görecelilik-mutlak bilgi ikileminde nerede durmaktadır.

Hobbes, Leviathan'a algının anlatımı ile başlamaktadır. Bu aynı zamanda onun ciddi bir epistemoloji üzerine siyaset felsefesinin oturtacağını göstermektedir. Hobbes'un algılama tanımı bilgi edinimi anlamında emprisizmin önemini ortaya koyar: *“Yani algılama, her durumda, daha önce söylediğim gibi, dışardaki nesnelerin gözlerimiz, kulaklarımız ve diğer algılayıcı organlarımız üzerindeki etkisinin veya hareketinin yarattığı ilk hayalden başka bir şey değildir.”*<sup>648</sup> Bununla birlikte böyle bir yaklaşım metodolojik olarak tümdengelimci vurgulara da sahiptir. Zira Sorell'e göre Hobbes'un bilim organizasyonu öncelikle evrensel tanımlardan başlar, bu tür tanımlar ilk felsefeyi oluştururlar.<sup>649</sup> Dolayısıyla Hobbes için önemli olan bu tanımların doğru yapılması ve doğru bir akıl yürütme ile bilimsel bilgiye ulaşılmasıdır. İşte bu durum Hobbes'un emprisizmi göz ardı etmediğini, ancak tümdengelimci esas aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

---

<sup>646</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 140.

<sup>647</sup> Malcolm, “A Summary Biography...”, s. 37.

<sup>648</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev: Semih Lim, İstanbul: YKY Yay., 2001. ss. 24.

<sup>649</sup> Sorell, “Hobbes's Scheme of Science”, **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 45-61, ss. 48.

Hobbes bilgisel yolculuğuna adlardan yola çıkmaktadır. Böylece insanı algı ile anlatmaya başlayan Hobbes, düşünmeyi konuşma ve adlar ile anlatmaya başlatmış olur. Bu yüzden ona göre felsefe tam anlamıyla bir dil problemidir. Diğer bir deyişle hakikat varlığın doğasına özgü bir şey değil, dile bağlı bir şeydir: “Çünkü *doğru* ve *yanlış*, nesnelerin değil, konuşmanın vasıflarıdır.”<sup>650</sup> “...dünyada, adlardan başka hiçbir şey genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri münferit ve tektir.”<sup>651</sup> diyen Hobbes, adlarla ilgili yazdığı kısım nedeniyle adcılığa (nominalizm) yaklaşır. Ağaoğulları da Hobbes’un felsefesini adcı (*nominalist*) bir temel üzerine oturttuğunu belirtir. Ona göre düşüncenin, onu belirleyen sözcüğe ya da kavrama indirgenmesi, insanın dışında bir hakikatin olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>652</sup> Copleston’a göre de Hobbes’un adcı olduğu açıktır.<sup>653</sup> Hobbes doğru bilgiye giden yolu geometri ile ilişkilendirir ve bu yol yukarıdan belirtildiği üzere tanımlardan başlar: “Tanrı’nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine *tanım* derler ve onları düşüncülerinin en başına koyarlar.”<sup>654</sup> Hobbes daha sonra dil ve konuşmadan bahseder ve konuşma olmadan aklın da olmayacağını vurgulayarak yunanca logos kelimesinin hem akıl, hem de söz anlamına geldiğine dikkat çeker.<sup>655</sup>

Hobbes’un dikkat çektiği diğer bir husus epistemolojik göreceliktir. Hobbes bu husustaki fikirlerini şöyle ifade eder:

“Algıladığımız şeyin doğası aynı olsa bile; farklı bünyeler ve görüşler nedeniyle, ona ilişkin algılarımızın çeşitliliği, her şeye, farklı duygularımızdan bir renk katar. Dolayısıyla, bir insan düşünürken sözcüklere dikkat etmelidir; sözcükler, onların düşündüğümüz doğasının anlamı yanı sıra, konuşmacının doğasını, kişiliğini ve

---

<sup>650</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 37.

<sup>651</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 35.

<sup>652</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, Cemal Bali Akal, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994, s. 166.

<sup>653</sup> Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları: Bölüm ab İngiliz Görgücülüğü: Hobbes, Locke, Berkeley**, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay. 1991, ss. 38.

<sup>654</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 37.

<sup>655</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 38.

ilgilerini de ifade ederler; erdemlerin ve kötülüklerin adları işte böyledir; birinin *bilgelik* dediğine başka biri *korkaklık*... diyebilir.”<sup>656</sup>

Fakat tam burada Hobbes sözcüklere dikkat edilmesini vurgulayarak hakikate sözcüklerin doğru kullanımı sayesinde ulaşılabileceğini anlatmış olur.

Hobbes'ta bilgiye temel olarak akılla ulaşılır. Akıl bu anlamda araçsallaştırılmıştır. O sözcükleri taşıyan bir araçtır. Bu anlamda bilgiye nasıl ulaşılması bakımından aklın tanımı önemlidir: “Akıl, *düşünme* yeteneği, yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış genel adların *hesaplanmasından*, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir.”<sup>657</sup> “Görülüyor ki akıl, algı ve belleğin tersine, doğuştan gelmez, basiret gibi deneyimle de edinilmez; fakat çalışmakla kazanılır...”<sup>658</sup> demekle de aklın dil ile inşa edildiğini vurgulamıştır. Bu tanımın en önemli özelliği insanın sahip olduğu en temel özelliklerden olan aklın doğuştan olmadığını vurgulamak bakımından önemlidir. Doğal yani verili bir aklın olmaması hem aklın özgürleşmesi, hem de deneyime, bir bağlam içinde ele alırsak insanın sosyalleşmesine yaptığı vurgu anlamında önemlidir. Doğru akıl diye bir şey olmadığı için aklın görevi ya da faydası sadece “... ilk tanım ve anlamlardan hareketle, bir sonuçtan bir başka sonuca ilerlemektir.”<sup>659</sup> Bu yüzden Ebenstein, Hobbes'un güçlü bir akılcı olduğunu belirtmekle birlikte, Hobbes'a göre aklın kendiliğinde ortaya çıkan (*deus ex machina*) bir şey olmadığını, daha ziyade insanı hayvandan ayıran bir yeteneği ve insanın bütünleyici bir parçası olduğunu vurgular.<sup>660</sup>

Hobbes'un hem göreceliği hem de mutlak bilgiyi kavramsal düzeyde kullanması, bilgide otorite sorununu gündeme getirmektir. Diğer bir deyişle sorun göreceliliğin karmaşasından mutlak bilgiye ulaşma sorunudur. Hobbes bu sorunu epistemolojik düzeyde tarafsız hakem kavramıyla çözer:

---

<sup>656</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 40.

<sup>657</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 41.

<sup>658</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 44.

<sup>659</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 42.

<sup>660</sup> Ebenstein, *Siyasi Felsefenin...*, s. 204.

“Dolayısıyla, bir hesapla ilgili bir anlaşmazlık olduğunda, taraflar kendi rızaları ile bir hakem veya yargıcın aklını doğru akıl yerine koymalı ve onun kararına uymalıdır. Aksi takdirde, doğa tarafından bahsedilmiş bir doğru akıl olmadığından, aralarındaki anlaşmazlık kavgayla bitecek veya çözülmeden kalacaktır...”<sup>661</sup>

Epistemolojik düzeyde böyle bir çözümle halledilen sorun aynı zamanda siyasi düzeyde egemenin mutlaklığına zemin hazırlamaktadır. Çünkü Hobbes, ileride egemenin mutlaklığını ve yasalarına kesinlikle itiraz edilmemesini savunurken burada ortaya koymuş olduğu ilkelere dayanmaktadır.

Burada en başta vurgulanan şeyi tekrar açarsak Hobbes, mutlak bilgiye inanır ve doğru akıl yürütme ve doğru öncülleri bu anlamda iki sacayağı olarak görür: “Çünkü *doğru ilkelere* sahip olduklarında, herkes doğal olarak benzer biçimde ve *iyi muhakeme* yapar. Başka biri ona hatasını gösterdiğinde ısrar edecek kadar aptal bir insan var mıdır?”<sup>662</sup> diyen Hobbes hem doğru bilgiyi hem de doğru akıl yürütmeyi mutlak bilgiye ulaşmanın etkenleri olarak görür. Bununla birlikte herkesin hata yapma ihtimali vardır yani ya yanlış ilkelerden yola çıkarak ya da yanlış hesaplama/muhakeme yaparak yanlış bir bilgi elde edilebilir. Fakat asıl olan gerçeklik hatanın değil, mutlak bilginin gerçekliğidir. Bu yüzden doğru bilgiye inanmak gerekir. Burada kurulan bilgi-otorite ilişkisi ile doğru bilgiye inanmamanın aptallık oluşu, siyasi düzeyde sözleşmeye uymamanın, itaat etmemenin ya da yasalara uymamanın aptallık oluşu –ki Hobbes’a göre öyledir- ile ilişkilendirilebilir.

Burada geometriye ayrı bir vurgu yapmak gereklidir. Zira geometri kesin bilginin kapılarını açmada insanlara yardımcı olur. Bütün doğa bilimlerinin anası olarak geometriyi<sup>663</sup> gören Hobbes bu bilimi yukarıda bir alıntıda gösterdiğimiz üzere nerdeyse tanrısal bir bilim olarak görür. Hobbes’un geometriye verdiği önem bilgi teorisinin diğer yanlarıyla paraleldir. Akıl yürütmeyi hesap yapma olarak tanımlayan Hobbes, zaten geometri ile akıl arasında doğrudan bir bağ kurmuş olur. İkinci olarak geometrinin adların tanımlarından veya açıklamalarından yola çıktığını belirtmesi bilgi teorisinin ikinci sacayağı ile ilişkilidir. Geometri böyle kesin yöntemlere sahip

---

<sup>661</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 42.

<sup>662</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 44. vurgu bana ait.

<sup>663</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 462.

olduğu için “... geometrinin sonuçları tartışılmaz niteliktedir.”<sup>664</sup> Geometrik bilginin mutlak kesinliği, bahsedilen tanrısallığı ile ilişkili olmalıdır, zira o, bilginin göreceliğinden kurtulmamıza neden olur. Minogue’a göre, Hobbes’un geometriyi tercih etmesinin nedeni hiçbir kaçamak nokta bırakmak istememesi ve sunduğu bilgilerin ile vardığı sonuçların mutlak olduğunu kabul etmesidir.<sup>665</sup> Jesseph’e göre ise Hobbes için geometri iki nedenden ötürü özel bir yere sahiptir: İlk olarak onun terimleri dikkatle tanımlanmış ve açıklanmıştır. İkinci olarak geometrik incelemenin amaçları geometrici tarafından tam olarak bilinir, çünkü tüm geometrik şekil, çizgi ve figürler bizzat geometriciler tarafından çizilirler ve bunlar ilk olarak geometricinin kafasındadırlar.<sup>666</sup>

“Devletleri kurma ve sürdürme becerisi, tenis oyununda olduğu gibi sadece uygulamaya değil, aritmetik ve geometride olduğu gibi kesin kurallara bağlıdır...”<sup>667</sup> diyen Hobbes yine ilk ilkeleri ile siyaset felsefesi arasında bağ kurmuş olur. Bu bağın içeriği de şüphesiz önemlidir ki siyasetin kesin kuralları olduğu söylemi, hem bu alanda görülen göreceliği kaldırmaya, hem siyasetin doğrularının herkes tarafından kabul edilmesi gerekliliğine işaret eder. Üçüncü olarak bu söylem Hobbes’un yazdıklarının kesin bilgiler olduğu, bilimsel olduğu ve gerçekliğin ta kendisi olduğu iddialarını da içermektedir.

Jesseph’e göre Hobbes’un geometri ile siyaset bilimini birbirine yaklaştırmasının çok önemli bir metodolojik nedeni daha vardır. Çünkü nasıl bir çember insan tarafından yaratılmışsa devlet de insan tarafından yaratılmıştır; bu yüzden onun nedenleri insanlar tarafından bilinebilir. Hobbes geometrinin tam olarak kesin bir bilim üreteceği konusunda eminse de, doğa bilimleri konusunda bu kadar kesin konuşmaz. Çünkü doğa bilimlerinde geometride olduğu gibi kesin kavram ve tanımlardan değil hipotezlerden

---

<sup>664</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 43.

<sup>665</sup> Kenneth Minogue, “Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi”, **Siyasi Düşünceler Tarihi** içinde, der: David Thomson, İstanbul: Şule Yay., 2000, s. 70.

<sup>666</sup> Douglas Jesseph, “Hobbes and the Method of Natural Science”, **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 86-107, ss. 87.

<sup>667</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. s. 154.

yola çıkılır.<sup>668</sup> Hobbes bizim doğa hakkındaki bilgimizi zihnimizdeki fantazm ve imgelerle sınırlar: “Amacınız etkilerin ya da doğal fenomenlerin nedenlerini bilmektir, siz onların imgeler olduklarını ve sizin içinizde olduklarını itiraf edersiniz.”<sup>669</sup>

Akıl yürütmenin, hesap yapma diğer bir deyişle toplama-çıkarma yapma olarak tanımlanması bizi Hobbes’un metodolojisindeki diğer bir unsura götürür. Hobbes’un yönteminin iki bölümü vardır, analiz ve sentez. Analiz bu bağlamda çıkarma ya da bir bütünü parçalarına bölme ile ilişkilidir. Sentez ya da sentetik yöntem ise toplamayla ya da parçalardan bütüne ulaşma ile ilişkilidir. Bu metot “ayrıştırıcı-birleştirici (*resolutive-compositive*)” olarak da adlandırılır. Ağaoğulları’nın tarifi ile bu yöntem “... önce karmaşık olanı en basit birimine dek ayırtırmakta, onları kanıtlanmış önermeler durumuna getirdikten sonra da bu önermeleri yeniden birleştirmektir.”<sup>670</sup> Galileo’nun da analiz-sentez metodunu kullandığını söyleyen Jesseph, bu metodun başlangıç yerinin Padova okulu olduğunu söyler.<sup>671</sup> Dolayısıyla Hobbes’un bu bağlamda Galileo’dan etkilendiğini söylemek, gayet mantıklıdır.

Hobbes’un metodolojisi bağlamında tartışılması gereken diğer bir mesele determinizmidir. Buna göre sonucun üretilebilmesi için bir nedenin varlığı gerekmektedir. Sonuç zorunlu olarak nedeni izlediği için, bu neden aynı zamanda zorunlu nedendir.<sup>672</sup> Bu determinizm epistemolojik olarak açıkça bilim tanımında görülebilir:

“Algı ve bellek, olmuş bitmiş ve geri döndürülmez bir olgunun bilgisi olduğu halde; bilim, sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir... çünkü bir şeyin nasıl, hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz.”<sup>673</sup>

---

<sup>668</sup> Jesseph, “Hobbes and the Method...”, s. 88.

<sup>669</sup> Hobbes’un Decameron Physiologicum adlı eserinden aktaran Jesseph, “Hobbes and the Method...”, s. 89.

<sup>670</sup> Ağaoğulları, Köker, Akal, **Kral Devlet ya da...**, s. 161.

<sup>671</sup> Jesseph, “Hobbes and the Method...”, s. 95.

<sup>672</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 41.

<sup>673</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 44-45.

Hobbes’a göre bilim bu çerçevede, nedenlerin sonuçlarını ya da sonuçların nedenlerini öğrenmek için akıl yürütmek olarak tanımlanabilir. Bu yüzden bilimin (ya da felsefenin) zorunlu nedensellik ile ilgilendiği söylenebilir, zira başka türlü bir nedensellik yoktur.<sup>674</sup> Hobbes’ta bilimin tanımı aynı zamanda olayların determinist işleyiş ilkesiyle ilişkilidir. Zira Hobbes olayları, bir neden-sonuç ilişkisi içinde açıklar:

“... insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı’nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanırlar. Böylece, bu nedenlerin birbiriyle bağlantısını görebilen birisi için, insanın bütün iradi eylemlerinin zorunluluğu açıkça görünecektir.”<sup>675</sup>

Hobbes’un determinizminin önemli bir sonucu olasılığın ortadan kaldırılmasıdır. Zarka’nın bu konudaki yorumu, Hobbes’un düşüncesinde imkansızlık ile zorunluluk arasında hiçbir şey olmadığına işaret eder. Zira mümkün olan aynı zamanda zorunlu/gerekli olandır. Bu anlamda olasılık zorunlu nedenlerin umursanmamasından başka bir şey değildir.<sup>676</sup> Yukarıda verilen bilim tanımıyla, zorunluluk fikri birleştirildiğinde bilimin zorunlu olarak gerçekleşecek şeyleri ortaya koymaya dönük bir bilgi üretim süreci olduğu ortaya çıkar. Hobbes’un determinizmle ilişkilendirilebilecek bu görüşleri ciddi bir özgürlük problemine yol açar.<sup>677</sup>

Doğru bilginin doğru bir yöntemle elde edilebileceğini ve böylece doğru bilginin elde edilebilir bir şey olduğu görüşünde olan Hobbes, şüphe konusuna gelince şüpheci (septik) bir yaklaşıma yaklaşır. Hiçbir düşünme sürecinin geçmişin ya da geleceğin mutlak bilgisine vakıf olamayacağını belirten Hobbes, bilimin de mutlak değil, şartlı olduğunu ifade eder:

---

<sup>674</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 42.

<sup>675</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 155-156.

<sup>676</sup> Yves Charles Zarka, “First Philosophy and the Foundations of Knowledge”, **The Cambridge Companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 62-85, ss. 71.

<sup>677</sup> Bu konu insanın özgürlüğü bağlamında ele alınacağından sonraki bölümlerde incelenecektir.

“Hiçbir diskur, geçmiş veya gelecek gerçeğin mutlak bilgisiyle sonuçlanamaz. Çünkü gerçeğin bilgisi algıdan ve daha sonra, bellekten kaynaklanır. Daha önce, bilim denildiğini söylediğim nedenlerin ve sonuçların bilgisi de mutlak değil, şarta bağlıdır... [Bilim] bir şeyin bir başka şeyi izlemesi de değildir; fakat bir şeyin adının aynı şeyin bir başka adını izlemesidir.”<sup>678</sup>

Şu halde zorluk bilimin yukarıda açıklanan kesinliği ile burada belirtilen şartlılığının uzlaştırılmasıdır. Bu konudaki görüş aktarılmadan bilgi türlerine daha yakından bakmak ve bilimi daha yakından ele almak gerekecektir. Açarsak, olgudan ve olgunun bilgisinden de bahsetmek gerekecektir.

Hobbes’a göre olguların bilgisi ve bilim olmak üzere iki tür bilgi vardır. Olguların bilgisi ve algı ve bellekle ilişkilidir. Yani bir şey yapılırken onu algıladığımız zaman, ya da olmuş bir şeyi hatırladığımız zaman ortaya çıkar. Bu bilginin özelliği mutlak bilgi olmasıdır. Hobbes’un bu bilgi türünü tanıklıkla ilişkilendirmesi, bu bağlamda bir örnek verilmesini anlamlı kılar. Bir insan başka birini öldürmüştü ve biri onu görmüşse artık o kişi için gözleriyle görmüş olduğu şeyin bilgisi kesindir. Diğer tür bilgi ise “... *bir beyanla bir başka beyan arasındaki ilişkinin bilgisidir.*”<sup>679</sup> yani bilimdir. Bu bilgi türünün şarta bağlı olduğunu söyleyen Hobbes, bu husustaki örneğini kesinlik arzeden bir cümle ile geometriden verir: “... *eğer bir şekil daire ise, o zaman merkezden geçen bir düz çizgi onu iki eşit parçaya bölecektir.*”<sup>680</sup> Hobbes bu bağlamda tarihi de tanımlar. Ona göre tarih olguların bilgisinin kaydedilmesidir.<sup>681</sup> Dolayısıyla tarih olgu ile ilişkili iken, bilim akıl ile ilişkilidir ve bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Daha ötede tarih bir bilim değildir. Yukarıda sorulan soru çerçevesinde burada yeni bir soru sorulabilir: Olguların bilgisi mutlak iken, bunun kaydedilmesi, yani tarihsel bilgi mutlak mıdır? Her iki sorunun tek çerçevede cevabı şöyle verilebilir: Hobbes, olguların bilgisini mutlak görmekle şüphecilik ve görecelilikten uzaklaşmaktadır, bununla birlikte Hobbes’a göre tarih bize mutlak bir bilgi vermez. Tarih, tarihi yazanın göreceliliği ile maluldür. Dolayısıyla bir bilgi türü olarak tarihe güven olmaz.

---

<sup>678</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 56.

<sup>679</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 67.

<sup>680</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 67.

<sup>681</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 67.

Bu yüzden Hobbes, tarihsel değil, bilimsel olduğu iddiasındadır. Yukarıda alıntılandığı gibi siyaset, geometri kadar kesin kuralları ve tabi sonuçları olan bir bilimdir. Bilimin şartlı olduğu verisi ise bu bağlamda çok fazla şey değiştirmez, o yine de kesindir. Hatta bir tek bilimsel yolla elde edilmiş bilgi kesindir denilebilir. Bu yüzden Hobbes'un geometriden örnek vermesi anlamlıdır, çünkü en kesin ve kesin olduğu kadar doğru sonuçlar geometride ortaya konulur.

Bu bağlamda Hobbes'un tarihe neden güvenmediğini ve bilimsel bir teori geliştirmek istediğini sorgulamak anlamlıdır. Monk'a göre bunun nedeni parlamentocular ile kralcılar arasındaki çatışmanın çözülememe nedenlerinden bir tanesi de her iki tarafın da tarihsel haklar iddia etmesi ve tarihe dayanarak iddialarda bulunmalarıydı. Hobbes bu noktada tarihin epistemolojik bir göreceliliğe sahip olduğunu ve bunun siyasi düzeyde karmaşa ve barışın bozulması anlamına geldiğini gördü. Bu yüzden her iki taraftan farklı – ya da tarafsız- olarak bir temel bulmayı denedi ve bilimsel bir teori geliştirdi. Monk'un sözleriyle ifade edecek olursak, “Din ya da tarihteki öncüllerle yola çıkan herhangi bir durum, partizan olmak ya da görünmek zorunda olduğundan, Hobbes ussal davranıp onları temel almaktan kaçındı.”<sup>682</sup> Hobbes'un bu anlamda siyasi alandaki sorunları çözmek için araçsal bir doğal akıl yardımıyla siyaset bilimini kurmayı denediği söylenebilir.

Monk'un söylediklerin de ikinci vurgu dine yapılmaktadır, yani din de üzerinde uzlaşılabilir bir temel sağlamaz. Bunun günün şartlarındaki anlamı büyüktür, zira o dönemde dinsel bölünme üst düzeydeydi ve dinsel hoşgörü oldukça kıt. Bu durum önemli bir çatışma sebebiydi. Yeri gelmişken dinin epistemolojik öneminden bahsedilebilir: Hobbes, dini siyasetin bir temeli olarak görmemesine karşın kitabının neredeyse yarısını din-siyaset ilişkisini açıklamaya ayırmıştı. Dahası iddialarına Kitab-ı Mukaddes'ten destek bulmaktadır. Bu garip durumu Hobbes bir zorunluluğa bağlamaktadır, çünkü ona göre düşmanlar yani, toplumsal iktidara karşı gelen kişiler iddialarına Kitab-ı Mukaddes'ten dayanaklar bulmaktadırlar.<sup>683</sup> Dinin toplum içindeki öneminin farkında olan Hobbes bu meseleyi uzun uzun irdelemeyi, diğer bir deyişle bu kişilerin dayanakları ile kurduğu ilişkinin yanlış olduğunu açıklamayı kendisi için bir borç

<sup>682</sup> Hampsher-Monk, **Modern Siyasal...**, s. 22.

<sup>683</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 16

bilmektedir. Hobbes'un hem Kitab-ı Mukaddes'e hem de akla dayandığını bildiren şu cümleleri ilginçtir:

“İnsanlar... devletler kurmaya başladıktan uzun zaman sonra, devletleri, dahili şiddet müstesna, kalıcı kılmak için akli ilkeler çalışkanca tefekkür yoluyla bulunabilir, işte bu kitapta, bu ilkeleri ortaya koymaya çalıştım... benim bu ilkelerimin akıl ilkeleri olmadığı varsayılsa bile; bunların, Kutsal Kitaplar'ın otoritesinden gelen ilkeler olduğuna eminim...”<sup>684</sup>

Bu sözler Hobbes'un bir rasyonalistten çok, dindar bir insan olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte şu ana kadar böyle bir yorumun yapılmamış olması, bu iddianın sadece söylem düzeyinde kullanıldığının bilinmesi olabilir. Dahası Hobbes insanın ve devletin doğasını öncelikle aklın ilkeleriyle açıklar. Bu yüzden kitabının geri kalan yarısında dinsel kaynaklara başvurması, zaten kurgusu tamamlanmış ve ispatlanmış bir teorinin, dönemin koşullarınca dindar olan insanların gözünde itibar görmesini sağlamak istemesi şeklinde yorumlanabilir. Üstelik Hobbes dinsel kaynaklara atıfta bulunurken bile, doğal akıldan vazgeçilmemesi<sup>685</sup> gerektiğini belirterek akli her durumda öncül bir bilgi edinme aracı olarak kabul ettiğini ortaya koymuş olur.

Hobbes'un dinsel kaynaklara bir yığın atıf yaptığı halde, onları temel almamasının nedeni ise yine görecelilikten kaçmak istemesi olarak yorumlanabilir. Zira dinî bilgi daha ziyade bir iman konusudur ve din adına emirler verilemez, ancak tavsiyelerde bulunulabilir. İman ise daha çok bize bu bilgiyi getirenle ilişkilidir, zira herkes vahiy almamaktadır. Bu hususta Hobbes şöyle der: “Böylece şu husus açıktır ki, sadece insanların otoritesine ve Tanrı tarafından gönderilmiş olsun veya olmasın, onların yazılarına dayanarak herhangi bir şeye inandığımızda, bu sadece insanlara inanmaktır.”<sup>686</sup> İman vahyi bize getiren kişi ile ilişkili olduğu için, kişilerin peygamberlik iddiaları ya da vahyin birden fazla otorite tarafından farklı yorumlanması göreceliğe ve kargaşaya neden olur. Hobbes böyle bir bilgisel göreceliğe izin vermek istemediği için kargaşa yaratabilecek tüm konularda egemeni mutlak karar verici ilan etmekten geri durmaz. Bu husus ileride din-siyaset ilişkisi bağlamında daha geniş bir çerçevede tartışılacaktır.

---

<sup>684</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 236.

<sup>685</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 263.

<sup>686</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 58.

Hobbes yine metodolojik anlamda bir realisttir. Burada kastedilen ütöpik düşünceye meyletmemesidir. Bir gerçekçi olarak gerçek sorunlar üzerinde düşünür ve gerçekçi çözümler kurgular. Bu çözümlere akılla ulaşıldığı için, rasyonel, bu çözümlerin uygulamaya geçebilmesi mümkün olduğu için de realisttir. Fakat burada iki şeyin özellikle belirtilmesi gerekir, ilk olarak Hobbes gerçekçi olmakla birlikte karamsar bir kişiliktir. Bu yüzden Hobbes düşüncelerini doğal akıl yoluyla ortaya koyduğu halde, bunlar ile uygulamalar arasında büyük bir fark olduğunu, egemenliğe sahip olanların pek de böyle düşünmediğini söyler ve “benim şu çalışmamın, Platon'un devleti kadar faydasız olduğuna inanmak noktasındayım.”<sup>687</sup> diye de ekler. İkinci olarak Hobbes için gerçeklik (*reality*) kadar hakikat (*truth*) kavramı da önemlidir. Bu yüzden yazdıklarının “gerçeğin [*truth*] ta kendisi”<sup>688</sup> olduğuna inanır, fakat bu gerçek, olguların gerçekliği anlamında bir gerçeklik değildir, bilimin hakikatidir.

Burada bahsedilmesi gereken diğer bir konu Hobbes'un tümdengelimciliğidir. Hobbes fikirleri için “akıl yürütme ve tümdengelim yoluyla vardığım sonuçlar”<sup>689</sup> demektedir. Gerçekten de Hobbes tümdengelim yöntemini kullanmış ve bir bilimin üretilmesi için gerekli olan yöntemin tümdengelim olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte Hobbes'un düşüncesin de emprist bir boyut yok da değildir. Cevizci bu hususta şöyle demektedir: “Hobbes, varlık görüşü bakımından bir materyalist, bilgi görüşü bakımından da empiristtir... Hobbes'un empirizmine göre, duyum olmadan düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak durumundadırlar.”<sup>690</sup> Fakat bu emprisizmi fazla abartmamak gerekir, zira her ne kadar duyum olmadan düşünce de olamazsa da, bir bilgiyi bilimsel yapan, tümdengelim yönteminin uygulanmasıdır. Bu hususta Hobbes şöyle der: “Şeylere ilişkin duyu ve anılar, ki insana ve tüm dirimli yaratıklara ortaklırlar, bilgi olsalar da, gene de bize dolaysızca doğa tarafından verildikleri için ve uslamlama tarafından kazanılmadıkları

---

<sup>687</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 256.

<sup>688</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 197.

<sup>689</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 152.

<sup>690</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl...**, s. 36.

için, felsefe değildirler”<sup>691</sup> Bu sözleri değerlendiren Copleston’a göre Hobbes, ilkelerin bilgisine varmada çözümlemeci ya da tümevarımcı yöntemin kullanılmasını açıkça kabul eder, ama bilimsel işlemin göstergesi olarak vurguladığı şey doğrulamaların sonuçlarının çıkarsamasıdır, yani tümdengelimdir.<sup>692</sup> Bu bağlamda tümdengelimcilik ile tümevarımcılık arasındaki bağı kuran şey ise Hobbes’ta her adın mutlaka olgusallıkla bir ilişkisinin olmasıdır.<sup>693</sup>

Hobbes’un felsefeye yaklaşımının önemli bir boyutu da materyalist ve mekanist oluşudur. Bir önceki bölümde ismini zikrettiğimiz Galileo’dan oldukça etkilenen Hobbes, onun mekanik görüşlerini felsefesinde fazlasıyla kullanır. Dünyada olup biten her şeyin cisimlerin birbirleriyle yer değiştirmesi, yani cisimlerin devinimi ilkesine dayanarak geometrik kesinlikle açıklanabileceğine inanan Hobbes, Ağaoğulları’nın değişimiyle “... dine ve dünya dışı değerlere hiçbir şekilde başvurmeyen kendi içine kapalı mekanik materyalist (maddeci) bir sistem”<sup>694</sup> geliştirmiştir. Bu görüş Hobbes’un madde ve ruh kavramlarına ilişkin sözleriyle de desteklenebilir. “*Evren* bütün maddelerin toplamı olduğuna göre, onun, aynı zamanda *madde* olmayan hiçbir gerçek parçası yoktur...”<sup>695</sup> diyen Hobbes tüm gerçekliği maddi alana indirgemektedir. Daha öte de Hobbes, “*ruh* kelimesinin anlamı, kolayca farkedilmeyen, akışkan ve görünmez bir maddedir veya bir tayf veya muhayyilenin bir başka yanılsaması veya hayalidir.”<sup>696</sup> demekle ruh ve maddenin birbirinden farklı şeyler olduğu ve ruh hakkındaki genel kabul görmüş yargıyı kabul etmez ve ruhun da bir çeşit madde olduğunu iddia etmiş olur. Cevizci bu bağlamda Hobbes’un geometriye bakışı ile mekanizmi arasındaki bağı şöyle kurar:

---

<sup>691</sup> Concerning Body kitabından aktaran Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 16. Yeri gelmişken Hobbes’un felsefe ve bilimi eş anlamlı olarak kullandığı belirtilmelidir. Zira Leviathan’a koyduğu bilimlerin tablosunda “Bilim, yani çıkarsamaların bilgisi; aynı zamanda Felsefe de denir” demektir.

<sup>692</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 34.

<sup>693</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 36.

<sup>694</sup> Ağaoğulları, Köker, Akal, **Kral Devlet ya da...**, s. 161.

<sup>695</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 276.

<sup>696</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 277.

“Bir materyalist olarak Hobbes varolan her şeyin cisimsel ya da fiziki olduğunu kabul eder, Hobbes aynı zamanda yöntem olarak geometriyi kullanır ve her şeyin geometrik bilgisine sahip olunabileceğini düşünür, geometri de mekânın matematiği anlamına gelir. Şu halde onun materyalistik varlık anlayışı geometrik bilgi anlayışıyla son derece uyumludur.”<sup>697</sup>

Hobbes bir mekanik materyalist olarak, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu düşünür, hatta hareket her şey demektir. Hobbes’a göre varlıkların doğal durumu, sükunet değil harekettir. Bu, Aristotelesçi bakış açısına da karşıdır. Çünkü Aristoteles’e göre sükunet varolan her şeyin doğal hali olarak kabul edilir.<sup>698</sup> Copleston da bu bağlamda hareketin Hobbes’a göre biricik evrensel neden olduğunu ifade etmektedir. Dahası felsefe ya da bilimin konusu hareket halindeki cisimler olduğu için böyle bir tanımlamanın dışında kalanlar, daha ötede hiçbir tanımlamanın nesnesi olamayacak durumda olanlar, örneğin Tanrı, felsefe ve bilimin dışında kalacaklardır.<sup>699</sup> Minogue ise Hobbes hakkında “Hobbes, Tanrı’yı bile olağanüstü bir beden olarak kavrayacak kadar materyalistti.”<sup>700</sup> diyecek ve Hobbes için gerçekliğin hareketten ibaret olduğunu ifade edecektir.<sup>701</sup>

Jesseph, Hobbes için hareketin önemini daha geniş bir anlamda ele alır. Ona göre yukarıda nedensel bilginin bilimsel önceliği XVII. yüzyıl için bir yenilik sayılmaz. Aristoteles ve onun skolastik ardılları da bilimin nedenlerin bilgisi üzerine temellenmesi gerektiği fikrindeydiler. Aristoteles bu bağlamda biçimsel (*formal*), maddi (*material*), etkili (*efficient*), son (*final*) adını verdiği dört nedenden bahsetmiştir. Skolâstik bilim anlayışı onyedinci yüzyıl düşünürleri tarafından reddedilmiş ve doğal fenomenlerin ancak maddi parçaların etkisi ve hareketin bir sonucu olarak açıklanabileceği iddia edilmiştir. Bu düşüncüyü paylaşan Hobbes şöyle bir maksime sahipti: “Doğa her şeyi hareketleri ile birbirleri üzerinde baskı uygulayan cisimlerin

---

<sup>697</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl...**, s. 36.

<sup>698</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl...**, s. 41-42.

<sup>699</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 18.

<sup>700</sup> Minogue, “Thomas Hobbes ve...”, s. 71.

<sup>701</sup> Minogue, “Thomas Hobbes ve...”, s. 71.

çatışmasıyla yapar”<sup>702</sup>. İşte Hobbes bu düşüncesi ile özellikle amaca/ereğe dönük olan son nedeni reddetmiş ve tüm nedenleri harekete indirgemıştır. Felsefe de bu çerçevede doğal fenomenlerin mekanik nedenlerini araştırmak ile sınırlanmıştır.<sup>703</sup>

Hobbes’un doğru bilgiye doğru ilkelerden başlayarak yaptığı çıkarsamalarla ulaştığı söylenmişti. Peki bu ilkeler en temelde nereye dayanmaktadır. Bu noktada karşımıza ilk felsefe sorunsalı ortaya çıkar. İlk felsefe problemi Hobbes bağlamında oldukça önemlidir, zira felsefenin bu bölümü tüm felsefenin kökenini oluşturmaktadır:

“Felsefe doğal akılla gösterilebilecek hakikatin konularıyla ilgilenen, genel ve evrensel teoremlerin bilimidir. Onun ilk kısmı, ve diğer bütün kısımların temeli, varlığın genel anlamıyla nitelikleriyle ilgilenen teoremlerin bilimi olan ilk felsefedir. O böylece varlık, öz, içerik, şekil, nitelik, neden, sonuç, hareket, uzay, zaman, mekan, boşluk, birlik, sayı ve Aristoteles’in Lectures on Phisics’inin sekiz kitabında ve bazılarının sonradan metafizik dediği kitabında tartıştığı diğer kavramlarla uğraşır.”<sup>704</sup>

Zarka’ya göre bu noktada sorun Hobbes’un ilk felsefesinin ne ölçüde tüm bilimleri bir temel teşkil ettiği ve bunda yeterli olup olmadığıdır. Daha ötede Zarka konuyu Hobbes’un Aristoteles’ten ve de teolojiden ne kadar kopabildiğine getiriyor ve bu bağlamda verilecek cevabın Hobbes’un ne kadar modern bir düşünür olduğunu anlamada bir ölçüt kabul edilebileceği söylüyor.<sup>705</sup>

Zarka’ya göre Hobbes örneğinde bu ilk felsefe kısmen ya da eksik bir biçimde politika biliminin temeli olabilmiştir.<sup>706</sup> Ama bu eksiklik Hobbes’un politika felsefesinin de eksik olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hobbes ilk felsefenin yetersiz kaldığı yeri görünürde dışlanmış bir kaynakla -yani teolojiyle- doldurmayı başarmıştır.<sup>707</sup> Zarka bu görüşüyle açıkça yukarıda açıklanan görüşlere karşıt bir fikir

---

<sup>702</sup> Hobbes’un Dialogus Physicus de Natura Aeris adlı eserinden aktaran Jesseph, “Hobbes and the Method...”, s. 86.

<sup>703</sup> Jesseph, “Hobbes and the Method...”, s. 87.

<sup>704</sup> Hobbes’un Anti-White kitabından Zarka, “First Philosophy...”, s. 62-63.

<sup>705</sup> Zarka, “First Philosophy...”, s. 64.

<sup>706</sup> Zarka, “First Philosophy...”, s. 75.

<sup>707</sup> Zarka, “First Philosophy...”, s. 77.

beyan etmiş olmaktadır. Zira yukarıda Hobbes'un teoloji ile bilim arasında keskin bir çizgi çektiğinden bahsedilmişti. Burada bu iki fikirden her hangi bir tanesinin doğru olduğu iddia edilmeyecektir. Varılan sonuç bizi Hobbes'un din ile felsefeyi büsbütün birbirinden ayırmak istediğini, fakat bunu ne kadar başardığının muğlak olduğu şeklindedir. Böyle bir sonuca varmak anlamlıdır. Zira Hobbes'un fikirlerinin yargıcı durumunda olmak ve onun fikirlerini mutlak doğru ya da mutlak yanlış kabul etmek, bu çalışmanın kapsamına girmeyecektir.<sup>708</sup> Fakat Hobbes'un ilk felsefesine teolojinin bulaşmış olduğunu söylemek, tutarlı olarak siyaset felsefesinde de teolojinin var olduğunu iddia etmeye götürür. Bu çalışma bağlamında önemli olan husus da budur ve fakat siyaset-din ilişkisi daha sonraki bölümlerde tartışılacağından bu husus hakkında bu kadar yazmak şimdilik yeterlidir.

Peki bilginin bir amacı var mıdır? Bu hususta Hobbes, “Bilgi güçtür (*Scientia est potentia*)” diyen hocası Francis Bacon gibi düşünür. Hobbes göre “Bilginin ereği güçtür... ve tüm kurgunun alanı belli bir eylemin yerine getirilmesi ya da işin yapılmasıdır.”<sup>709</sup> Hobbes'un başta bilginin ereğini güç olarak görmesi onun ne kadar yoğun bir güç felsefesi ortaya koyduğunu anlatmak bakımından önemlidir. Bununla birlikte Hobbes'un felsefesindeki güç meselesi daha çok siyaset felsefesinin anlatıldığı kısma bırakılmıştır.

Hobbes'a göre felsefi sistem üç bölümden oluşur: Cisimle ilgili geometri ve mekanik fizik; insan psikolojisi ve fizyolojisi; en karmaşık yapay cisim olan devletin bilimi.<sup>710</sup> Hobbes felsefenin bu üç bölümüyle ilgili yazdığı kitabın adını *Elements of Philosophy* koymuş ve bu kitap *De Corpore* (Cisim Üstüne), *De Homine* (İnsan Üstüne) ve *De Cive* (Vatandaş üstüne) olmak üzere üç farklı kitap şeklinde yazılmıştır.

Hobbes'un yenilikçiliği de metodolojik anlamda önemli bir konudur. Zira bu yenilikçilik konuyu yeni bir tarzda ele almayı, yeni bir bakış açısı sunmayı iddia etmektedir. Hobbes yeni olduğundan o kadar emindir ki kendisini optiğin ve siyaset

---

<sup>708</sup> Burada Zarka'ya yapılan göndermeyi özellikle belirtmekte fayda var, zira Zarka Hobbes'un düşüncelerinin yanlış olduğunu iddia etmektedir, bk. Zarka, “First Philosophy...”, s. 80.

<sup>709</sup> Concerning Body kitabından aktaran, Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 16.

<sup>710</sup> Ağaoğulları, Köker, Akal, **Kral Devlet ya da...**, s. 163.

biliminin kurucusu olarak görür. Hobbes'un bu iddiasını değerlendiren Sorell ise değil böyle bir iddianın geçerli olması, Hobbes'un bilimsel olduğunun bile şüpheli olduğunu bildirmektedir.<sup>711</sup> Eğer bilimi 20. yüzyıl bilimselliği ile anlamlandırıyorsak Sorell'e bu anlamda hak vermek anlamlıdır. Ama Hobbes'un bu yenilikçiliğini ve bilimselliğini antikite ile karşılaştırmak Hobbes'ta orijinal pek çok şey bulmamıza neden olabilir. Zira Hobbes antik düşünce ile kurduğu ilişkide sürekli eleştirel olmuş ve yeni bir düşünce kurmanın derdine düşmüştür. Hobbes özellikle antik düşünürlerin en bilimseli ve en etkili olan Aristoteles'i eleştirmektedir. Bu eleştirilerin siyasi boyutları daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır, şimdilik şu alıntıyı aktarmak yeterlidir: "İnanıyorum ki, doğa felsefesi alanında *Aristoteles'in Metafiziği* denilen şeyden daha saçma bir şey söylenmiş olsun; veya onun *Politika* adlı eserinde söylediği şeylerin çoğunluğu kadar yönetime zararlı bir şey olsun; veya onun *Ethika* adlı eseri kadar cahilce bir şey."<sup>712</sup>

Hobbes'un metodolojisi ve epistemolojisinin siyaset düşüncesi için oldukça tutarlı bir tarafı olduğunu söylemek mümkündür. Zira geometrik bir yöntemi kabul eden ve geometrinin en temel özelliğini de tüm kavram ve kurallarının kendi zihnimizde oluştuğunu kabul eden Hobbes, devletin de tüm kavram ve kurallarının önce kendi zihnimizde yapılandırılabilceğini kabul eder ve hatta siyaset düşüncesinde bizzat bunu uygular. İkinci olarak her zaman mutlak bilgi anlayışında olan Hobbes, göreceliği dışlar. Bu siyaset düşüncesinde mutlak egemenlik teorisinin anlamlandırılması bakımından önemlidir. Zira siyaset teorisinde de Hobbes hiçbir eksik bırakmaz ve tüm bildirimlerinin mutlak doğru olduğunu kabul eder. Bu anlamda Hobbes'un epistemolojisindeki görecelik kavramı –ki dışlanmaktadır- siyaset düşüncesindeki kaos ve kargaşaya denk düşmektedir.

#### 4.3. HOBBS'TA İNSAN DOĞASI VE BİREY

Bu bölümde Machiavelli ile ilgili kısımla paralel olarak, Hobbes düşüncesinde insan doğası incelenecektir. Yalnız bu iki düşünür arasındaki önemli farkın burada

---

<sup>711</sup> Sorell, "Hobbes's Scheme of the Sciences", s. 45, 60.

<sup>712</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 462.

zikredilmesi anlamlıdır. Machiavelli çok sistematik bir düşünce geliştirmediğinden, onun insan doğasına ilişkin söylemlerini metinleri içinde dağınık bir halde olduğu görülüyor ve bunlar bir araya toplanıp, bir hüküm çıkarmaya çalışılıyordu. Hobbes'ta durum farklıdır. Zira Hobbes hem çok sistematik bir düşünce ortaya koymuş, hem de bu sistematik düşüncesinin önemli bir bölümünü özellikle insan doğasına hasretmiştir. Leviathan'ın ilk bölümü bu anlamda yoğun bir şekilde insan doğasını anlatmaktadır, ayrıca Hobbes De Homine (İnsan Üzerine) adlı kitabında da insan doğasını anlatır. Yine De Cive'de Hobbes insan doğasına ilişkin görüşler belirtmektedir. Böyle olunca bu bölümün Machiavelli ile ilgili yazdığımız bölümden uzun olması anlamlı olacaktır. Son olarak bu bölümde Machiavelli kısmında olduğu gibi, Hobbes'un tarif ettiği insan doğasının ne ölçüde modern bireyi karşıladığı tartışılacak ve Hobbes'un fikirleri bireycilik perspektifinden yorumlanmaya çalışılacaktır.<sup>713</sup>

Hobbes'ta insan doğasının temel özelliklerini anlatmadan önce, insan doğasının Hobbes için neden oldukça önemli olduğu belirlenmelidir. Hobbes Leviathan'ın sunuşunda devletin yapay bir insan/cisim olduğun ifade eder ve ilk olarak onun yapıcısı ve içeriğinden bahsetmenin doğru olacağından bahseder. Ona göre devletin hem yapıcısı hem de içeriği insandan başkası değildir; dolayısıyla insanın doğasını anlamak devletin doğasını anlamak için gerekli olan anahtardır.<sup>714</sup> Hobbes bu anlamda çok önemli atfettiği bir maksime gönderme yapar: “Kendini tanı”<sup>715</sup> Bu söz devleti anlamak için insanı anlamak gerektiğini ilave olarak, insan olarak önce kendimize bakmamız gerektiğini ifade eder. İnsanın kendini tanıması, diğer insanları tanıması bakımından bir anahtardır, zira tüm insanlar gerçekte türdeşler ve bu öncül evrensel bir insan doğası tasvirini mümkün kılar:

“*Arzu, korku, umut, vs. gibi bütün insanlarda aynı olan duyguların benzerliğinden söz ediyorum; duyguların, arzulanan, korkulan, umulan şeyler olan nesnelerinin*

---

<sup>713</sup> Hobbes Leviathan'da İnsan Üzerine başlıklı bölümde doğa durumu kuramını da anlatmıştır fakat kuram Hobbes'un siyasal kuramına bir giriş mahiyetinde olduğu için, tez bağlamında bir sonraki bölümde incelenecektir.

<sup>714</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 17-18.

<sup>715</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 18.

benzerliğinden değil... Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil, bütün insanlığı tanımalıdır...”<sup>716</sup>

Bu sözleri yorumlayan MacIntyre ise Hobbes’ta hem ahlâk teorisinin hem de politik teorisinin insan doğası teorisinden ayrılamayacağını belirtmektedir. MacIntyre’a göre Hobbes, zaman dışı bir insan doğası anlayışına sahip olduğu için, 1640’larda İngiltere’de politik düzeni neyin tahrip ettiği sorusunun yerine toplumsal ve politik bir düzeninin neden ibaret olduğu sorusunu dikkate alarak tarih dışı bir cevap verir.<sup>717</sup>

Önce insanı anlamaya çalışan Hobbes, insanı anlamaya çalışmasının ilk boyutunu ise epistemolojik bağlamda ele alır ve insanın bilgiyi nasıl elde ettiğinden başlar. Bir önceki bölümde Hobbes’un epistemolojisinin tümdengelimci olduğu belirtilmişti. Yani ilk ilkelerden ve tanımlamalardan yola çıkılarak bir hakikat portresi çiziliyordu. İşte Hobbes insanı anlatırken yine tanımlardan yola çıkıyor ve insanın tüm önemli özelliklerini ortaya koyuyor. Bu bağlamda ilk ele aldığı mesele algıdır.<sup>718</sup> Algı önemlidir, zira insanın öteki/nesne ile kurduğu ilişkinin kendisidir. Böylelikle öteki ile kurduğu ilişki insanı değerlendirmeye başlamak için gayet uygun bulunmaktadır. Dahası Hobbes yöntemi gereğince insanı anlama noktasında temel ilkenin/kavramın algı olduğunu kabul etmiş olur. Algı ise en temel ilke olan hareket ile ilişkilendirilmiştir:

“Hissedilebilir dediğimiz bütün nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnedir. Bunlar bizim algılamamızda farklı hareketlerden başka bir şey değildir; çünkü hareket, yine hareketten başka bir şey üretmez.”<sup>719</sup>

İnsan davranışları da bu algıları kendine ölçü kabul ederek ortaya çıkan hareketlerdir, Ağaoğulları’nın yorumuyla “Duyumları, duyguları ve düşünceleri kapsayan insan

---

<sup>716</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 18.

<sup>717</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 157.

<sup>718</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 23.

<sup>719</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 23-24.

davranışları, cismin devinimlerinin daha karmaşık biçiminden başka bir şey değildir.”<sup>720</sup>

Hobbes’a göre aslolan harekettir. Bu noktada o, aslolanın sükunet olduğunu belirten Aristoteles’e karşı çıkmaktadır: “Bir cisim hareket halinde iken, başka bir şey onu engellemedikçe, sonsuza kadar hareket eder; ve onu engelleyen her ne olursa olsun, onu bir anda değil, zaman içinde ve tedrici olarak durdurabilir...”<sup>721</sup> Hobbes hareketleri hayati ve iradi olarak ikiye ayırmaktadır. Hayati hareketlerden kastı, nefes alma, kan dolaşımı gibi hareketlerdir. İradi hareketler hakkında ise Hobbes şöyle der: “*Gitmek, konuşmak* ve benzeri iradi hareketler, daima, *nereye, ne yoldan* ve *neyi* gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, açıktır ki muhayyile bütün iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcıdır...”<sup>722</sup> Görüldüğü gibi algının zihnimizde bıraktığı imgelem/muhayyile ile iradi hareketler birbirine sıkı sıkıya bağlanmış durumdadır. Ağaoğulları’na göre Hobbes’ta bedenın içsel devinimleri olan bu imgeler/muhayyile ya da bir başka deyişle tutkular ve istekler şeklinde beliren duyular, hayvansal devinimlerin kapsamını oluşturur.<sup>723</sup>

Hobbes için en temel iki duygu/tutku ise sevgi ve nefrettir. Sevgi algılanan şeye yönelmeyi ve onu arzulamayı ifade etmektedir, algılanan şeyden kaçınmak ise nefretin kapsamına girer. Arzu ile sevginin aynı anlamda olduğunu söyleyen bu ikisi arasındaki küçük farkı ise şöyle betimler: “... arzu ile, daima nesnenin yokluğunu ifade ederiz, sevgi ile ise, genellikle sevilen nesnenin varolduğu anlatılmak istenir.”<sup>724</sup> Hobbes işte bu iki temel tutkudan yola çıkarak diğer tüm tutkuları tanımlamaktadır. Yeri geldikçe bu tanımlamalar ileride alıntılanacaktır. Fakat şimdilik dikkat çekilmek istenen husus, Hobbes’un insan doğası ve insan davranışları tanımlarında hiçbir aşkın değere yer vermemesidir. O, hep doğal nedenlere bağlı olarak ve materyalist bir perspektifle insan

<sup>720</sup> Ağaoğulları, Köker, Akal, **Kral Devlet ya da...**, s. 168.

<sup>721</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 25.

<sup>722</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 47.

<sup>723</sup> Ağaoğulları, Köker, Akal, **Kral Devlet ya da...**, s. 169; nitekim Hobbes tutkunun tanımını şöyle yapmaktadır: “Dışsal nesneler duyu örgenlerini etkiler ve ‘beynin tasarımlama dediğimiz devim ve uyarılışı’ doğar. Beyin bu devimi yüreğe iletir, ‘orada tutku olarak adlandırılacaktır’ Human Nature’den aktaran, Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 49.

<sup>724</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 47.

doğasını anlatır. Zira Hobbes’a göre doğal nedenlerden başka bir neden aramaya gerek yoktur: “Çünkü doğanın kendisi, doğa ötesinde bir şey aradıklarında daha sonra yüzyüze geldikleri bu gerçekleri insanlara dayatır sık sık.”<sup>725</sup> Bu anlamda rüyanın anlamlandırılması önemlidir. Zira dinlerde –Hıristiyanlık dâhil- genellikle rüyalar manevi bir boyutta ele alınır ve tanrının bir işareti olarak kabul edilirler. Halbuki Hobbes’a göre “Rüya görmenin nedeni, vücudun bazı iç kısımlarının uyarılması olup, değişik uyarılar değişik rüyalara neden olmalıdır.”<sup>726</sup> Yine delilik denen şey Hobbes’a göre cinlerle hiç alakası olmayan bir mevzudur ki cin denen şey de yoktur. Delilik normalden daha şiddetli duygulara sahip olmaktır ve nedeni ya bir organdaki hasar ya da bir duygunun aşırı bir şekilde hissedilmesidir.<sup>727</sup> Hobbes’un inkar ettiği doğaüstü olarak kabul edilen diğer bir husus ermişliktir. Ona göre ermek denen şey başkalarınca doğru kabul edilen bir şeyin tesadüfen yanlış olduğunun keşfedilmesinden başka bir şey değildir.<sup>728</sup> Kısaca her şeyin nedeni doğaldır ve bir şeyin doğaüstü olduğuna inanmak, sadece doğal nedenleri aramak istememek tembelliğinden kaynaklanır.<sup>729</sup>

Görülüyor ki, Hobbes’un insan doğasına dönük bu açıklamaları, hem onun epistemolojisine hem de zamanının gelişmekte olan doğa bilimlerine oldukça uygundur. Bununla birlikte Hobbes’un reddiyeleri önemlidir. Zira o, bu fikirleriyle sürekli olarak Tanrı ile ilişkisi bağlamında anlamlandırılan insanı, kendi içinde, kendinde bir değer ve kendi biyolojisi bağlamında bir canlı olarak tanımlamayı başarmıştır. Bu durum onun materyalist bir insan tasviri geliştirmesine, Tanrı ile değil de doğa ile ilişki kuran bir insanı düşünmesine neden olacaktır. Kısaca bu insan tepeden tırnağa dünyevi bir insandır.

Buradan sonra insanın ne kadar doğuştan gelen/doğal özelliğinin ve ne kadar eğitim sayesinde ya da sosyalleşme ile edindiği yeteneği olduğunu incelemek faydalı olacaktır. Hobbes bu hususta öncelikle eğitimin insanın duyguları üzerinde büyük bir

---

<sup>725</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 47.

<sup>726</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 27.

<sup>727</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 62.

<sup>728</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 63.

<sup>729</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 65

etkisi olduğunu belirtmektedir.<sup>730</sup> Fakat daha ötede ve daha net ifadelerle Hobbes eğitimin ve sosyal hayatta edinilen kazanımların insan için baştan beri sahip olduğu doğası kadar anlamlı olduğunu açıklar, buna göre insan doğuştan pek az ama önemli yeteneğe sahip olup, geri kalan her niteliğini toplum içinde kazanır:

“Birer birer sözünü edeceğim, ve sadece insana özgü gibi görünen, o diğer melekeler inceleme ve çalışma ile kazanılır ve geliştirilir; insanların çoğunda eğitim ve disiplin ile öğrenilir; ve sözcüklerin ve konuşmanın bulunmasından doğarlar, İnsan zihninin, algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak, konuşma ve yöntem yardımıyla, bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirilebilir.”<sup>731</sup>

Burada görüldüğü üzere insan doğası daha ziyade potansiyelle ilişkilendirilmektedir. Eğitim ve deneyim bu potansiyelin işlenmesine neden olur. İnsanın sonradan kazandığı en önemli niteliği ise konuşma sayesinde edindiği aklıdır. Tekrara düşmek pahasına Hobbes’a göre aklın çalışmakla kazanılan<sup>732</sup> bir yetenek olduğunu belirtmekte fayda var. Zira Hobbes insan kavramı ile akıl sahibi kavramının eş anlamlı olduğunu söylemektedir.<sup>733</sup> Sözler sadece aklı değil, aynı zamanda toplumsallığı da mümkün kılan araçlardır:

“Fakat, bütün icatlar içinde en soylu ve yararlı olanı, *adlar* ya da *adlandırmalardan* ve onların bağlantısından oluşan, konuşma idi... Onlar olmadan önce, insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğunda fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu.”<sup>734</sup>

Dolayısıyla karşımıza çıkan konuşma, akıl ve toplumsallık arasında birbirini sürekli olarak yeniden üreten bir ilişkiler düzeneğidir. İnsan ise bu düzende üretilen ve bu düzeneği keşfeden Hobbes’un zihninde kurgulanan bir üründür. Fakat insan bu sistemin tüm unsurlarını zihninde taşıdığı için aynı zamanda yaratıcı pozisyonadadır. Kısaca bakış

---

<sup>730</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 18.

<sup>731</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 32-33.

<sup>732</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 34.

<sup>733</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 36.

<sup>734</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 34.

açısı nereye çevrilirse oraya göre, insanın bir ürün ya da yaratıcı olduğunu söylenebilir. Strauss bu durumu insanın doğadan bağımsızlığı çerçevesinde yorumlamaktadır. Ona göre Platon ve Aristo gibi klasik filozoflar her şeyi doğa kavramıyla açıklamaya çalışıp insanın pek çok özelliğinin doğuştan olduğunu söylerken, Hobbes'un insanın en önemli özelliklerini (konuşma, akıl, sosyallik) bile doğanın bir hediyesi olarak görmeyip insan iradesinin işlemesinin sonucu olarak görmesi böyle bir sonuca varmak için yeterli bir sebeptir.<sup>735</sup>

İnsanın eğitim ya da tecrübe ile elde ettiklerinin doğası bakımından oldukça önemli olduğunu imleyen diğer bir husus zekânın tanımında ortaya konulmuştur. Hobbes, zekâyı ikiye ayırmıştır: Doğal ya da sonradan kazanılmış zekâ.<sup>736</sup> Hobbes doğal zekâ ile doğuştan kazanılan bir şeyi kastetmediğini özellikle vurgular, ona göre bu ancak algı olabilir; doğal zekâ ise "...pratik ve deneyle, yontemsiz, eğitimsiz ve öğretimsiz, elde edilen *zekâdır*."<sup>737</sup> Diğer bir deyişle zekânın doğal denilen kısmı bile doğuştan elde edilen bir şey değil, tecrübî bir şekilde elde edilen bir yetenektir. Doğal zekânın böyle tasvir edilmesi, sonradan kazanılmış zekânın nasıl tasvir edileceğinin ipucunu vermiştir. Nitekim Hobbes bu hususta şöyle der:

"Yöntem ve eğitim yoluyla *sonradan kazanılmış zekâ* olarak, konuşma yeteneğinin doğru kullanılmasına dayanan ve bilimleri üreten akıl vardır sadece... Zekâlar arasındaki bu farkın nedenleri duygularda bulunur; ve duyguların farklılığı, kısmen bünye farklarından, kısmen de eğitim farkından kaynaklanır."<sup>738</sup>

Görüldüğü gibi Hobbes, aklı da zekâyı da toplumsallık ve eğitimle ilişkilendirmiştir. Şu halde insanın toplumsal yaşamında ya da öteki insanlarla kurduğu ilişkide ne tür nitelikleri kazanacağını/edineceğini incelemek gerekecektir.

Burada az önce bahsedilen konuyu incelemeden önce, bir parantez olarak, antik yazarların insanların daha çok spesifik bir "en yüksek iyi" (*summum bonum*) idealine

---

<sup>735</sup> Leo Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis**, trans: Elsa M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press, 1963, s. 168.

<sup>736</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 58.

<sup>737</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 58.

<sup>738</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 61.

göre hareket ettiklerini ifade ettiklerini belirtmek gerekecektir. İşte Hobbes bu “en yüksek iyi” idealine itiraz etmektedir:

“Bu anlamda, bu dünyadaki mutluluğun, doyumlu bir kafanın dinginliği olmadığını düşünmeliyiz. Çünkü, eski ahlâk felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir *finis ultimus*, nihai amaç, veya *summum bonum*, en yüksek iyi, diye bir şey yoktur. Ne de, arzuları sona ermiş bir insan, duyuları ve tasavvurları durmuş bir insandan daha fazla yaşayabilir. Mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyiştir...”<sup>739</sup>

En yüksek iyi, Hobbes’un reddettiği ilkedir. Kendi pozitif kabulü ise, güvenliğe dönük olacaktır. Yani insanlar öncelikle güvenlik kaygısı ile hareket edip diğer insanlarla bu doğrultuda ilişkide bulunacaklardır: “Dolayısıyla, bütün insanların iradi eylemleri ve eğilimleri, doyumlu bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına alınmasına yöneliktir...”<sup>740</sup> İşte bu güvenlik ihtiyacı insanın sürekli olarak kudret arzusu duymasının en temel nedenidir. Şu hâlde insanın en temel problemi varlık ya da hayatiyet problemidir. İnsan her şeyden önce kendi varlığını, yaşamasını garanti altına almak ister ve tüm davranışlarını –bir devleti yaratmak dâhil- bu çerçevede gerçekleştirir. Daha ötede tüm alt ya da ikincil nedenler bu üst ya da birincil nedenle bağlantılı olarak incelenmelidir. Hobbes’un varlığı ya da hayatiyeti, en önemli problem olarak görmesi, hareketi en temel ilke olarak görmesi ile paraleldir. Çünkü hayatiyet yoksa, hareket de yoktur.

Kudret arzusu ya da isteği sadece en temel arzu değildir, onun ikinci bir özelliği bitimsizliğidir. Hayat var oldukça kudret arzusu da devam edecektir ve bu arzu doğası gereği yayılmacı ya da büyümeye meyillidir. Zira büyümemesi aynı zamanda yok olmasına neden olabilir:

“Böylece, ilk sıraya, bütün insanlarda varolan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazzı ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kudretle yerinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkânları,

---

<sup>739</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 76.

<sup>740</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 76.

daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir... bu bittiğinde, arkadan yeni bir arzu gelir...”<sup>741</sup>

Sadece bir insanın değil, tüm insanların kudret arzusuna sahip oldukları gerçeği, insanlar arası kaçınılmaz rekabetin de nedeni olacaktır. Diğer bir deyişle doğası gereği kudret arzusunu bünyesinde barındıran insan yine doğası gereği rekabetçi bir doğaya sahiptir. Rekabet ötekilerden daha fazla siyasi ya da iktisadi güce yahut da onura sahip olmaya dönüktür: “Mal mülk, şeref, buyurma veya başka bir kudret konusunda rekabet, yarışmaya, düşmanlığa ve savaşa götürür: çünkü bir rakibin arzusuna ulaşma yolu, diğerini öldürmek, tabi kılmak, yerinden etmek veya kovmaktır.”<sup>742</sup> Rekabet bu alıntıda olduğu gibi çok da barışçıl bir çerçevede yürümez, ölümün ihtimaller arasında olması, insanın güvenlik problemimin rekabet nedeniyle tekrar üretildiğinin ispatıdır. Bu problem insanın sürekli bir ölüm korkusuyla yaşamasına neden olur. Daha ötede şiddetli bir ölümden korkmanın insanı sivil itaate yöneltti en temel sebep olduğu anlatılacaktır.

Arzular, Hobbes'ta hayat ile ilişkilendirilmiştir, hatta “...arzusu olmamak ölmüş olmaktır; güçsüz duyguları olmak ise donukluk...”<sup>743</sup> Burada Hobbes'un sözleriyle kudret arzusunun önemini bir kez daha vurgulamak anlamlıdır: “En fazla zekâ farklılığı yaratan duygular, esas olarak, az veya çok kudret, mal mülk, bilgi ve saygınlık arzusudur. Bütün bunlar, ilkinde, yani kudret arzusuna indirgenebilir. Çünkü mal mülk, bilgi ve saygınlık sadece değişik kudret türleridir.”<sup>744</sup> Görülüyor ki Hobbes insanı anlatmak için güce inanılmaz bir vurgu yapmaktadır.

Hobbes'un kudret arzusunda dikkat çeken şey bu arzusun kesinlikle nötr tanımlanmasıdır. Bu nötrlük kudretle alakalı diğer tanımlara da yansıtacaktır, bu çerçevede aç gözlülüğün tanımı önemlidir: “Mal ve mülk *arzusu*, açgözlülük; daima suçlayıcı anlamda kullanılan bir ad; çünkü mal ve mülk peşinde koşan insanlar, yekdiğerinin bu konuda başarılı olmasından rahatsız olurlar; ancak soyut olarak mal ve

---

<sup>741</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 76.

<sup>742</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 76.

<sup>743</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 62.

<sup>744</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 61-62.

mülk edinme arzusu, hangi yöntemlerin kullanıldığına bağlı olarak kınanmalı veya onaylanmalıdır.”<sup>745</sup> Bu sözler tablonun berraklaştığının bir göstergesidir. Nitekim Hobbes tasvir ettiği insanı Orta Çağ insanından ayırmaktadır. Artık o insan mal ve mülk arzusunu kınayıp, fakirliği seçip cennete ulaşmaya çabalayan insan değildir. Dünyevi çıkarları tanımlanmaya başlanan ve bu çerçevede *Homo Economicus*’a doğru evrilen bir Yeniçağ insanıdır. Bu insan sadece dünyevi değil, aynı zamanda egoisttir.<sup>746</sup> Egoizm ben merkezli düşünmeyi kapsadığı gibi, öz çıkarı merkeze almayı da kapsar. Bu bağlamda her şey, hatta ötekilere yapılan yardımlar bile bireyin kendi çıkarı açısından yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Hobbes’un acıma ve insafsızlığa dair tanımları yol göstericidir:

“Bir başkasının başına gelen felaketten keder duymak ise *acımadır*; ve benzer bir felaketin,kendi başımıza de gelebileceği düşüncesinden doğar... Başkalarının başına gelen felaketleri istihfaf etmek veya pek umursamamak, *insafsızlık* olarak adlandırılır ve insanın kendi durumunu güvenceye almak istemesinden kaynaklanır. Çünkü, bir insanın, başka bir amacı olmadıkça, başkalarının büyük zarara uğramasından zevk alabileceğine ihtimal vermem.”<sup>747</sup>

Yalnız bu egoizm basit bir egoizm değildir, buradan kasıt insanın hayatında sadece tutkuların baş rolü oynamadığıdır. Hobbes’un betimlediği insan tutkuları kadar akli tarafından yönlendirilir. Yani insanın davranışlarına yön veren salt bir öz çıkar değil, rasyonel/aydınlanmış bir öz çıkardır. Fakat aklın kendi başına bir değer olmadığı ve yukarıda görüldüğü üzere aklın araçsal bir perspektifte tanımlanmış, toplama-çıkarma yapar gibi hayata dair hesaplar yapmakla görevi sınırlandırıldığı dikkate alınmalıdır. Kısaca insan ne sadece rasyonel olmakla ne de öz çıkarını merkeze almakla birey haline gelir. Sadece öz çıkar doğrultusunda davranmak insanı egoist yapar, ama birey olmak için de akla da ihtiyaç vardır. Dolayısıyla birey denen şeyi meydana getiren hem öz çıkarın hem de rasyonalitenin aynı düzlemde buluşmasıdır.

---

<sup>745</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 70.

<sup>746</sup> Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, s. 156.

<sup>747</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 52.

Rasyonalitenin ve öz çıkarın buluşması öncelikle birinci doğa yasası olan adaletin açıklandığı sırada meydana gelir: “...insanların bütün iradi eylemleri kendi çıkarlarına hizmet ettiğine göre, bunun hiçbir zaman akla aykırı olamayacağı; ve insanın kendi amaçlarına en iyi hizmet eden eylemlerin en akla uygun eylemler olduğu sonucuna varmaya eğilimli olacaktır. Ancak, bu yüzeysel muhakeme tarzı yanlıştır.”<sup>748</sup> Hobbes burada açıkça bir şey salt çıkara dönük diye aynı zamanda rasyonel olduğu anlayışını eleştirmekte ve bu ikisinin birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Söz konusu alıntıda bağlam sözleşmeye uymaktır ve burada sözleşmeye uymanın hem akla, hem de herkesin çıkarına uygun olduğu anlatılmaktadır.<sup>749</sup> Sözleşmeye uymamak cezayı gerektirdiğinden, bu durumun sözleşmeye uymayan kişinin aleyhine olduğu, ayrıca akla aykırı olduğu açıktır.

Dördüncü doğa yasası olan minnettarlığının anlatımında da rasyonalite ve öz çıkar bir arada ele alınmaktadır:

“Çünkü hiç kimse, kendine bir iyilik gelmesinden başka bir amaçla, kimseye bir şey vermez; bağış gönüllü olduğu için ve bütün gönüllü eylemlerin amacı insanın kendi iyiliği olduğu için, insanlar kendi iyiliklerinin gerçekleşmeyeceğini gördükleri takdirde, hayırseverlik veya itimat; ve dolayısıyla karşılıklı yardım; ve insanlar arasında uyum olmayacaktır; ve dolayısıyla hep *savaş* durumunda kalacaklardır; ki bu da insanlara *barışı aramayı* emreden birinci ve temel doğa yasasına aykırıdır.”<sup>750</sup>

Buradaki egoizmi ayrıca tarif etmeye gerek yoktur. Yalnız rasyonalitenin ortaya konulması açısından burada belirtilen ilkenin bir doğa yasası olduğu ve doğa yasalarının Hobbes’a göre aklın ilkeleri olduğu belirtilmelidir. Rasyonalite ve öz çıkarın bir araya gelmesi Hobbes’ta bu kadar açık olduğuna göre, bu bağlamda yapılan kavramsallaştırmalara atıflarda bulunmak faydalıdır. Hampton bu bağlamda önceliği öz çıkara verir ve *öz çıkara yönelmiş akıl* (*self-interested reason*) kavramsallaştırmasını ortaya koyar. Yine bu iki ifadenin bir araya geldiği *aydınlanmış öz çıkar* (*enlightened self-*

---

<sup>748</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 107.

<sup>749</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 107.

<sup>750</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 111.

*interest*)<sup>751</sup> kavramı Hobbes'un düşüncelerini anlatmak için kullanılan kavramlardan birisidir. Her iki kavram da birlikteliği ortaya koymakla birlikte öncelikleri farklıdır. Bu bakımdan neredeyse zıt anlamlara sahiptirler, zira birisi akla öncelik verirken, diğeri öz çıkara öncelik vermektedir. Burada hangi kavramın Hobbes'u anlatmak için daha doğru bir kavram olduğu tartışılmayacaktır. Zira bu hususla ilgili tartışma sonuç kısmına bırakılmıştır.

Tüm bu söylenenler doğrultusunda insanın kötücül karakteri nasıl açıklanabilir, diğeri bir deyişle Hobbes neden insanlar hakkında bu kadar karamsar düşünmektedir. Burada önemli bir neden olarak insan doğasının sürekli çatışma yaratmaya müsait anlamlandırılması gösterilebilir. Gerçekten de Hobbes insanı üç nedenden ötürü sürekli çatışır bir halde tanımlamıştır:

“Bu durumda, insan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik [*difference*]; üçüncüsü de, şan ve şeref. Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için, üçüncüsü ise, şöret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır.”<sup>752</sup>

Çatışma merkezli insan tanımı ister istemez şiddeti de akla getirecektir, bu şiddet ölüme kadar varabilir. İşte Hobbes'un iyimser bir insan doğası tasviri yerine, karamsar bir insan doğası tasviri yapmasının özünü bu çatışma fikri ve daha temelde öz çıkar oluşturmaktadır.

---

<sup>751</sup> Garrath Williams, “Thomas Hobbes (1588-1679) Moral and Political Philosophy”, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, <http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>.

<sup>752</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 94. Burada bir parantez olarak üç çatışma nedeninin İngilizce orijinallerinin competition, difference ve glory olduklarını belirtmekte fayda var, Türkçe çeviride anlaşılan farklılık anlamına gelen difference güvensizlik olarak çevrilmiştir. Bu çeviri çok yanlış sayılmaz, zira maddenin açıklamasında güvenliğe vurgu yapılmıştır, bununla birlikte difference güvensizlikten daha kuvvetli bir *ben ve öteki* imajlarını bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu kavramın bireyin vurgulanması bakımından önemi daha büyüktür.

Hobbes benzer argümanları insanın güvenilmez olduğunu açıklarken de kullanır, Hobbes’a göre insanlar sözleşmelere uymaya pek de meyilli değildirler. Onlar ancak sözünü tutmamanın önemli olumsuz sonuçları olacağı korkusu verilerek ikna edilebilir. Dayanılması gereken duygunun korku olduğunu belirten ve bu bağlamda korku kavramını oldukça etkin kullanan Hobbes, insanın hayırseverliğinden ötürü sözleşmeye uymasını beklemenin boşuna olduğunu, insanın ancak zarardan kaçınması söz konusu ise –ki yarara ulaşmak ile aynı anlama gelir- sözleşmeye uyacağını anlatmaktadır.<sup>753</sup>

Hobbes her ne kadar insanı karamsar bir perspektifte tanımlasa da doğrudan insanın iyi ya da kötü olduğunu belirtmez. Daha doğrusu Hobbes’ta bir insanı iyi ya da kötü olarak nitelendirmemize yardım edecek ölçütler yoktur. Bu anlamda tam bir görecelilik hâkimdir. Bu görecelilik kendini özellikle iyi ve kötünün tanımında belli eder:

“Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi* bir şeydir: onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne *kötü*, istihfafının nesnesi ise *süfli* ve *değersizdir*. Çünkü, iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır: mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur...”<sup>754</sup>

Copleston bu bakış açısını bireylerin tutkuları tarafından yönlendirilmesine bağlamıştır.<sup>755</sup> Ayrıca aynı çerçevede bir insanın başka bir insanın kötü olduğunu söylemesi çok anlamlı olmayacaktır. Zira böyle bir yargıda bulunan kişinin kendisinin de iyi ya da kötü olma durumu söz konusu olacaktır.<sup>756</sup>

Bu tanımlamalar aynı zamanda mevcut dinî ahlâk doktrinlerinin yıkımıdır, zira tüm aşkın ve mutlak ahlâk anlayışları bu tanımlarla birlikte anlamlarını yitirmektedir. Burada söz konusu olan tanım insan algı ve çıkarının ahlâkın en önemli belirleyicisi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla Hobbes bu tanımlamasıyla birlikte ahlâkı tamamen seküler bir anlamlandırmaya tabi

---

<sup>753</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 105.

<sup>754</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 48.

<sup>755</sup> Copleston, **Felsefe Tarihi: Çağdaş ...**, s. 52.

<sup>756</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 19.

tutmuştur. Hobbes'un insanının da daha önceden seküler bir insan olduğunu söylediği için Hobbes'un kendi içinde tutarlı olduğu ortaya çıkar.

Hobbes'un insan tasvirinin diğer bir özelliği, insanın doğası gereği toplumsal olmadığıdır. Hobbes'un bu bahiste sıraladığı nedenler, karamsar insan doğası tasviri ile oldukça ilişkilidir. Arılar ve karıncalarla insanları karşılaştıran Hobbes, insanların neden bu hayvanlar gibi sosyal olmadığını anlatırken, ilk olarak insanın çatışmacı bir doğaya sahip olmasına neden olan kıskançlık ve nefret gibi özelliklerine vurgu yapar. İkinci olarak vurgulanan husus arıların ortak çıkarı<sup>757</sup> ile özel çıkarlarının aynı olmasıdır. Halbuki insanlar hep özel çıkarlarını düşündükleri gibi, her zaman diğerlerinden daha üstün olmak isterler. Bu neden aynı zamanda insanlar söz konusu olunca özel çıkardan doğrudan ortak çıkara varılamayacağı sonucunu verir. Üçüncü nedende Hobbes insanın akıl sahibi oluşuna dikkat çeker, ama onun akıl sahibi oluşu da kargaşa ve iç savaşı engelleyemez. Dördüncü neden bağlamında Hobbes insanların diğer insanları rahatsız edici söz sanatlarına sahip olmasını gösterir. Beşinci neden hayvanların haksızlık ve zarar arasında ayırım yapamamalarıdır. Halbuki insanlar rahatta olsalar bile sürekli sorun çıkartırlar.<sup>758</sup> Hobbes böylece bu nedenleri dayanak göstererek ki hepsi insanın kötücül ve çatışmacı doğasına vurgu yapmaktadır. İnsanların doğaları gereği sosyal ve politik olmadıklarını anlatmaya çalışır. Şüphesiz Hobbes'un bu bağlamda çatıştığı filozof Aristo'dur. Aristo insanların doğaları gereği sosyal canlılar olduklarını söylemiş ve daha *doğal* bir insan felsefesi ortaya koymuştur. Hâlbuki Hobbes için doğa, çatışma ile eş anlamlıdır. Doğa aşılması gereken kavramdır ve bunu aşacak olan ise yapay bir cisim olan devletten başkası değildir. Hobbes insanın neden sosyal olmadığını açıklarken son neden olarak aslında neden devlete muhtaç olduğunu açıklar: "Son olarak, bu yaratıkların mutabakatı doğaldır; insanlarınki ise ancak ahde dayalıdır, yani yapaydır: Ve bu nedenle, onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında

---

<sup>757</sup> Hobbes İngilizce metinde bu ifadeler için *common good* ve *common benefit* kavramlarını kullanmaktadır.

<sup>758</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 129.

başka bir şey daha gereklidir; yani, hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç.”<sup>759</sup>

İnsan ve devlet arasındaki bağlantıyı yukarıda alıntılanan pasaj çerçevesinde kuran Hobbes’un insanı ne kadar günümüz anlamıyla bireydir? Bu bağlamda varılan sonuç Hobbes’un kesinlikle bireyi düşündüğü ve bir bireyci olduğu yönündedir. Hobbes’un bir bireyci olduğunu vurgulayan Sabine bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Çünkü devletin iktidarını ve yasanın otoritesini haklı gösteren şey olarak bunların bireyin güvenliğine katkıda bulunmasını görüyordu. İtaat ve otoriteye saygının temeli bunların karşıtlarına nazaran bu halde daha geniş bir menfaat sağlanacağı umuduydu. Son olarak toplum ‘yapma’ bir cisim, insanların mal ve hizmet alışverişini avantajlı bulduğunu ifade eden genel bir terimdi ve aslolan bireylerin birbirinden farklı menfaatleriydi.”<sup>760</sup>

Sabine’e göre dahası Hobbes’un bireyciliği devrimci bir içeriğe sahipti. Zira devleti, özellikle monarşik devleti güçsüz bırakmaktaydı:

“Çünkü bireycilik, monarşinin dayandığı tüm bağlılığı, saygıyı ve duygusallığı yıkmak için biçilmiş kaftandı. Hobbes’la birlikte geleneğin gücü uyanık ve soğukkanlı bir rasyonalizm tarafından ilk kez tam olarak kırılmaktadır.”<sup>761</sup>

Hatta Sabine’in yorumuna göre Hobbes düşüncesinde kamu iradesi, genel yarar veya kamu yararı yoktur (Sabine’in deyişiyle bunlar düş gücünün uydurmasıdır); ortada sadece bireyler ve onların yaşama ve yaşama yollarının korunmasına yönelik istekleri vardır.<sup>762</sup> Fakat Sabine’in bu görüşleri eleştirilmelidir. Zira hemen yukarıda belirtildiği üzere Hobbes’ta genel yarar ve kamu yararı kavramları vardır ve tam da insanın özel çıkarı ile ortak çıkarın farklı olması insanı, devleti kurmaya yöneltir. Zira ortak çıkar kendinde bir değer olarak özel çıkar kadar önemli değilse de onu sadece bireylerin

---

<sup>759</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 129.

<sup>760</sup> Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, s. 147.

<sup>761</sup> Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, s. 148.

<sup>762</sup> Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, s. 156.

çıkarlarından türetmek mümkün değildir. Eğer öyle olsaydı, insanların doğaları gereği arılar gibi sosyal olmaları gerekirdi. Bununla birlikte Sabine'nin görüşleri büsbütün yanlış olduğu söylenemez. Zira ortaya konulmak istenen bu fikirlerin yanlış olduğu değil, sadece abartılı olduğudur. Gerçekten de Hobbes'ta aslolan bireylerin çıkarıdır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere insanlar hep kendi çıkarları, tutkuları ve arzuları peşinden giderler.

Macpherson'a göre de Hobbes bir bireyci idi. Bireyciliğin teorik anlamda Hobbes'a kadar geri götürülebileceğini iddia eden Macpherson, Hobbes'un vardığı sonuçların pek liberal olmasa da postülaları itibariyle bireyci olduğunu ifade eder. Macpherson bu bağlamda Hobbes'u bireyci yapan şeyin geleneksel toplum, ahlâk ve doğal hukuk kavramlarını atıp, politik hakları ve yükümlülüğü sosyallikten arındırılmış bireyin irade ve çıkarından türetmesi olduğunu söyler.<sup>763</sup> Bodin ve Hobbes'u karşılaştıran Akkuş ise Jean Bodin'in devletin temel birimi olarak bireyi değil, aileyi düşündüğünü, fakat Hobbes'da toplumun kurucu ögesinin yalnızca birey ve onun sözleşmeye yansıyan iradesi olduğunu belirtir. Daha ötede Akkuş, Hobbes düşüncesinde gerçekte toplumdışı olan bireyin, toplumu ve devleti öncelediğini ifade etmektedir.<sup>764</sup>

Flathman, Hobbes'un insanının hem Tanrı hem devlet karşısında özgün bir varlık olarak görüldüğü yönünde bir açıklama sunar. Flathman'e göre Hobbes'ta bireyler hem kendilerinin hem de kendi dünyalarının inşa edicisi konumdadırlar.<sup>765</sup> Ayrıca Flathman'e göre Hobbes, bireyselliğe ve bireysel kendini inşa etme anlayışına paralel olarak, iradi ve özkabule dayalı bir yükümlülük teorisi benimsemiştir.<sup>766</sup> Dahası Flathman'e göre Hobbes zamanının eğilimine karşı çıkarak, insanı günahkâr ve suçlu kabul eden yaklaşımı reddetmiştir, bu yüzden Hobbes'un ahlâki ve diğer normatif

---

<sup>763</sup> C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford: Oxford Uni. Pr., 1990, s. 1.,

<sup>764</sup> Selahattin Akkuş, **Modern Egemenliğin Doğuşu, Pratik ve Kavramsal Belirlenme**, Basılmamış Doktora Tezi, İ.Ü, Sosyal Bilimler Ens., Kamu Hukuku ABD., İstanbul, 1995, ss. 176.

<sup>765</sup> Richard E. Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism, Individuality, Chastened Politics**, Newbury Park: Sage Publications, 1993, ss. 1.

<sup>766</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 72.

fikirlerinin çoğu bu bağlamda hoşgörülü, özgürlükçü ve liberaldir.<sup>767</sup> Hobbes'un zamanında öz çıkar (*self-interest*) ile ahlâki yükümlülük ve ödevler birbirine zıt görünüyordu. İşte Hobbes bu zıtlığı da ortadan kaldırmıştır.<sup>768</sup> Görülüyor ki, Flatman'e göre Hobbes sadece bir bireyci değil, aynı zamanda bir liberaldir. Bu bağlamda Flatman ile Macpherson'un Hobbes'la ilgili olarak benzer fikirlere sahip olduğu söylenebilir. Buna göre her iki yazara göre Hobbes liberal demokratik değerler bağlamında anlaşılması gereken bir düşündürdür. Şu hâlde Hobbes'un insanı hem tam anlamıyla çağdaş bir birey, dahası bir *Homo Economicus*'tur.

Strauss da Hobbes'un felsefesinin temel karakteristiklerini sayarken onun bireyciliğine vurgu yapar. Zira Hobbes'un felsefesinin temel karakteristikleri bireyin devlete mutlak önceliği, asosyal birey anlayışı, devleti doğa durumunun mutlak bir antitezi olarak görmesi ve devletin kendisini Leviathan olarak görmesidir.<sup>769</sup> Ebenstein konu bağlamında Hobbes'un baştan sona bireyci ve rasyonalist bir düşünür olduğunu söylemiştir.<sup>770</sup>

MacIntyre'ın, Machiavelli ve Luther ile karşılaştırıldığında Hobbes'un daha modern bir teori geliştirmek noktasında ileride olduğunu belirtirken saptadığı noktalar konu bağlamında önemlidir. Ona göre Hobbes'un düşüncesinde birey nihai toplumsal birim ve iktidarın nihai odağıdır. Ayrıca bu düşüncede Tanrı tam olarak vazgeçilemese de artan bir şekilde konu dışı olmaya başlamış; politika öncesi, toplum öncesi, zaman dışı bir insan doğasının değişen toplumsal formların zemini olduğu bir ahlâki ve politik teori geliştirmenin imkânı ortaya konmuştur.<sup>771</sup> MacIntyre aynı zamanda Hobbes'un yöntemini de tartışarak ortaya konulan atomizminin siyasal bağlamda bireyciliği ürettiğini vurgular: "Toplum çözülüp de basit öğelerine ayrıştırıldığında ne buluruz?

---

<sup>767</sup> Flatman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 80.

<sup>768</sup> Flatman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 79.

<sup>769</sup> Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes...**, s. 2.

<sup>770</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 204.

<sup>771</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 146.

Bir bireyler koleksiyonu, ki bu bireylerin amacı kendi kendini korumak olan bir sistemdir.”<sup>772</sup>

Bireyciliği birkaç boyutta değerlendiren ve temel öğelerini insanın yüceliğine saygı, özerklik, mahremiyet, kendini geliştirme ve soyut birey düşünceleri olarak belirleyen ve daha sonra bu özelliklerin büyük oranda özgürlük ve eşitlikle ilişkili olduğunu belirten<sup>773</sup> Lukes, Hobbes’un siyasal, ahlâki ve yöntembilimsel bireyci olduğunu ifade etmektedir. Lukes’e göre

“Siyasal bireyciliği oluşturan düşüncelerden ilke, yurttaşların (bireysel olarak verilmiş) rızasına dayanan –yetkisinin veya yasallığının bu rızadan çıktığı- bir hükümet görüşüdür... İkinci görüş, makamların mevkilerin, toplumsal görevlerin veya toplumsal sınıfların değil bireyin çıkarlarının temsil edildiği siyasal temsil görüşüdür. Üçüncü ise hükümetin amacının, laissez faire’e yönelik ve isteklerin meşru olarak etkilenebileceği veya değiştirilebileceği, çıkarlarının onlar adına yorumlanabileceği ve ya hakların çiğnenip ortadan kaldırılabilceği düşüncesine karşı açık bir önyargıyla birlikte bireylerin isteklerini yerini getirmesine, çıkarlarını devam ettirmesine ve haklarını korumasına olanak sağlamakla sınırlı olduğunu söyleyen görüştür”<sup>774</sup>

İşte Hobbes bu değerlere bağlı olarak bir siyasal bireycidir.<sup>775</sup> Lukes, Hobbes’u ahlâki bireyci olarak tanımlamasını ise şöyle açıklamaktadır:

“Ahlâki bireycilik, ahlâkın doğasının özünde bireysel olduğunu savlayan görüştür. Bu, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bireyin eyleminin tek ahlâki nesnesinin kedi öz çıkarı olduğu ahlâki bencillik biçimini almıştır. Bu nedenle Hobbes’tan bu tarafa öz çıkar ahlâklarının değişik yorumları, bütün toplumun veya toplumdaki diğer bireylerin eğil, kişinin kendi iyiliğini güvenlik altına almaya çalışması gerektiğini ileri sürdü.”<sup>776</sup>

Son olarak Lukes Hobbes’un yöntembilimsel bireyciliğini şöyle ispatlamaktadır:

---

<sup>772</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 149. MacIntyre aynı zamanda şöyle bir tespitte bulunmuştur: “İnsan doğası ve insani motivler, Hobbes’un olduklarını söylediği şeyler değil ve olamazlar.” MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 153.

<sup>773</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 131.

<sup>774</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 86.

<sup>775</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 87.

<sup>776</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 106.

“Yöntem bilimsel bireycilik, toplumsal ya da bireysel fenomenleri açıklama girişimlerinin bütünüyle bireylere ilişkin gerçeklerin terimleriyle ifade edilmedikçe reddedilmeleri... gerektiğini varsayımının açıklanmasıyla ilgili olan bir öğretilerdir. Bu varsayım ‘bileşimin bütünü bilmeden önce birleşecek olan şeylerin bilinmesi gereklidir’ çünkü ‘her şey oluşturuca nedenlerin bilinmesiyle en iyi biçimde anlaşılır’ diye görüş bildiren Hobbes tarafından açıkça dile getirilmiştir.”<sup>777</sup>

Üskül, Hobbes’un birey anlayışının oldukça karmaşık olduğunu belirtir ve Hobbes’un birey tasarımıından anlaşılana şeyin, bireyin moral bir otonomiye sahip olması, sözleşme yapma iradesinin olması ve yaptıklarından ötürü sorumluluğunun bulunması olduğunu ekler.<sup>778</sup> Üskül, hem Hobbes’un bireylerin toplumun kurucusu olduğu fikrine hem de egemenin mutlak hâkimiyeti ve sansür yetkisine göndermede bulunarak bu karmaşanın nedenini açıklar. Hobbes’ta toplumun ve devletin temelinde toplumsal sözleşme bulunduğundan, bireyin iradesinin varlığının görüldüğü, ancak bu iradenin devletin işleyişinde söz sahibi olmadığını belirten Üskül, Hobbes’un bireycilik anlamında Orta Çağ ile Yeniçağ arasında sıkışıp kalmış olduğunu, iyimser bir yaklaşımla bir köprü olabileceğini söyler.<sup>779</sup>

Görüldüğü gibi, Hobbes’un bireyciliği ya da birey anlayışını tartışmalıdır. Bununla birlikte Hobbes’un insan anlayışının büyük oranda modern bireyi karşıladığında tereddüt edilmeyecektir. Zira her ne kadar Hobbes’ta liberalizm ve bireycilik bağlamında tartışma mevcutsa da Hobbes’un hem liberalizm hem de bireycilik öncesi bir düşünür olduğu açıktır. Bu nedenle bu kılıflara sokulamayan bir düşünürün insan tasavvurunun “birey” olarak adlandırılmayacağını söylemek pek doğru olmayacaktır. Zira yukarıda belirtildiği Hobbes’ta öncelik bireye aittir.

---

<sup>777</sup> Lukes, **Bireycilik**, s. 117.

<sup>778</sup> Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, s. 49.

<sup>779</sup> Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, s. 50-51.

## 4.4. HOBBS'TA SİYASET VE DEVLET

### 4.4.1. Doğa Durumu Kuramı

Hobbes'un siyasal düşüncesinin en belirgin vasfı, önce siyasal olmayan bir durumu –doğa durumu (*state of nature*) ya da sonradan kullandığı diğer bir ifadeyle insanlığın doğal durumu (*natural condition of mankind*)- göz önüne alması, daha sonra siyasal bir düzenin özelliklerini anlatmasıdır. Yani bir karşılaştırma ögesi olarak siyasal düzenin yokluğu tasavvur düzeyinde dahi olsa incelenmiş ve siyasal düzenin özellikleri buradan çıkarsanmıştır. Bu, yöntemsel olarak tümdengelim ve Zarka'nın yorumuyla “yok etme hipotezinin (*annihilation hypothesis*)”<sup>780</sup> bir sonucudur.

Hobbes doğa durumunu<sup>781</sup> iki önemli kavramla ilişkilendirmektedir: Özgürlük, ve eşitlik. Nitekim Hobbes *Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine*<sup>782</sup> başlıklı 13. bölüme şu sözlerle başlamıştır:

“İnsanlar doğuştan eşittir. Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, herşey gözönüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir.”<sup>783</sup>

Bu ifadeler insanların doğaları gereği eşit olduklarını ifade ettikleri gibi, doğa durumu başlığı altında verilmiş olduklarından bu eşitliğin en çıplak şekilde doğa durumda görülebildiğini anlatmaktadır. Diğer taraftan Hobbes doğa durumunu özgürlükle de

<sup>780</sup> Zarka, “First Philosophy...”, s. 66.

<sup>781</sup> Hobbes doğa durumu (State of Nature) kavramını en çok De Cive’de, daha sonra Elements of Laws’da kullanmış, Leviathan’da ise hiç kullanmamıştır. Leviathan’da yani tarihsel olarak sonraki eserinde, kullandığı kavram insanlığın doğal durumudur (natural condition of mankind). Bununla birlikte doğa durumu bir kavram olarak daha çok itibar gördüğü için, bu tezde bu kavramın kullanılması tercih edilmiştir.

<sup>782</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 92. Bu bölümün İngilizce metindeki adı *Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity and Misery* şeklindedir. Bu ifade İmkân ve Sefaleti Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu olarak da çevrilebilir, hatta tez yazarı böyle bir çevirinin Hobbes’un düşüncelerini anlatmak bakımından daha yerinde olacağı kanaatinde. Zira Hobbes bu başlık altında doğa durumunun imkânlarını ve sefaletini ya da kötülüğünü anlatmaktadır. İnsanın mutlu olup olmaması, bu ifadelerin doğrudan karşılığı değil, ama anlatılmak istenen şeylerin bir sonucudur. (Bu tezde Leviathan’da geçen kavramların İngilizcesine -orijinaline- bakmak için şu edisyon kullanılmıştır: Thomas Hobbes, **Leviathan**, ed: C. B. Macpherson, London: Penguin Books, 1968.

<sup>783</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 92.

ilişkilendirmiş ve doğa durumunu anlattığı *De Cive*'nin birinci bölümünün başlığını “Özgürlük (*Liberty*)”<sup>784</sup> koymuştur. Şu halde eşitlik ve özgürlük kavramlarının Hobbes için ne anlam ifade ettiğine değinmek gerekecektir.

Özgürlük konusunun Hobbes'un düşüncelerinin en önemli boyutlarından birisi olduğu kesindir. Zira *Leviathan* özgürlük-güvenlik ikilemini aşmak üzere yazılmış bir metindir: “Çünkü, bir yanda çok fazla özgürlük, öte yanda ise çok fazla otorite olmasını talep edenlerle kuşatılmışken, bu iki görüş arasından zarar görmeksizin sıyrılmak zordur.”<sup>785</sup> Hobbes özgürlüğü öncelikle genel bağlamda, yani ilkesel olarak, tanımlar: “Özgürlük'ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır: Bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar.”<sup>786</sup> Bu tanımlama negatif özgürlük denen şeye işaret eder. Bu tanımdan çıkartılabilecek diğer sonuç özgürlüğün kural, engellerin ise istisnai durumda olduğudur. Son olarak bu tanım dışa dönük bir özgürlük tanımıdır, diğer bir deyişle düşüncenin değil, eylemin özgürlüğünü söz konusu eder. Bu yüzden Hobbes özgür irade kavramının saçma bir kavram olduğunu belirtir.<sup>787</sup> Hobbes daha sonra, genel bağlamda yaptığı bu tanımları insanlar bağlamında yineler: “Özgür bir insan, *gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.*”<sup>788</sup> Aynı şekilde Hobbes, özgür iradede kastın ancak bir şey yapmaktan engellenmemiş olmak olabileceğini belirtir.<sup>789</sup>

Hobbes iki kavramla özgürlüğü bağdaştırmayı kendine bir borç bilir. Zira Hobbes'un çok kullandığı kavramlar olan korku ve zorunluluğu özgürlükle bağdaştırmak teoremin tutarlılığı bakımından gereklidir. Özgürlük ve korkunun tutarlı olduğunu söyleyen Hobbes, bu konuda şöyle bir açıklama getirir: “Genel olarak, insanların devletlerde yaptıkları bütün eylemler, o eylemleri yapan kişilerin yapmama *özgürlüğüne* sahip

---

<sup>784</sup> Thomas Hobbes, *De Cive or The Citizen*, ed: Sterling P. Lamprecht, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, s. 19.

<sup>785</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 15.

<sup>786</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

<sup>787</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 43.

<sup>788</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 155.

<sup>789</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 155.

oldukları fakat yasa *korkusu* ile yaptıkları eylemlerdir.”<sup>790</sup> Korkuyu Hobbes, kendisinden kaçılan nesnenin zarar vereceğinden korkmak<sup>791</sup> olarak tanımladığına göre, korku ve özgürlük gerçekten tutarlıdır. Zira kişi yasaya uymazsa ceza alacak yani zarar görecektir; kişinin böyle bir durumdan kaçması korku dahi olsa kişi yapacağı tercihte tamamen özgür, yani engelsizdir. İkinci olarak Hobbes özgürlüğü zorunlulukla bağdaştırmaktadır.<sup>792</sup> Metodoloji kısmında bahsettiğimiz üzere Hobbes’a göre bütün insan iradi eylemler zorunludur. Fakat bu durum iradi eylemlerin nedenine ilişkin daha derin bir sorgulamayı gerekli kılar. Bu anlamda Hobbes’a göre bütün iradi eylemlerin güvenliğe ve arzuya-hazza dönük olduğu bir önceki bölümde anlatılmıştı. Dolayısıyla insan zorunlu olarak bunları sağlayacak şeylere yönelecektir. İşte özgürlük bunlara ulaşmanın engellenmemesi olarak tarif edilebilir. Nitekim hiçbir insan doğası gereği zaten, kendisi için kötü olan bir şeye yönelmek istemeyecektir. Dahası Hobbes’a göre herkes, sadece hakkı olduğu, diğer bir deyişle bu konuda özgür olduğu, için değil fakat aynı zamanda doğal zorunluluk nedeniyle, kendi varlığını korumak için gerekli olan şeyleri elde etmek için elinden gelen gayreti göstermek durumundadır.<sup>793</sup>

Hobbes iki tür özgürlükten bahseder. Doğal özgürlük ve uyrukların özgürlüğü olarak belirlenen bu tasnifte aslolan birincisidir. Doğal özgürlük hem özgürlük kelimesinin tam karşılığı hem de gerçek özgürlüktür.<sup>794</sup> Uyrukların özgürlüğü ise tam anlamıyla bir özgürlük değildir, zira uyruklar, uyruk olmakla bir egemene bağlıdırlar. Bu yüzden özgür uyruk sözü Hobbes’a göre saçma bir kavramdır.<sup>795</sup> Bununla birlikte belli bir bağlamda da olsa uyrukların özgürlüğünden bahsedilebilir. Hobbes’un bu iki özgürlük kavramı değerlendirildiğinde ise bunlardan ilkinin doğa durumundaki özgürlüğü, ikincisinin ise sivil toplum durumunda özgürlüğü kastettiği açıktır. Bu gerçek özgürlüğün doğa durumunda olduğunu ve doğa durumunda anılan nitelikler insanın

---

<sup>790</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 155.

<sup>791</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 50

<sup>792</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 155.

<sup>793</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 111.

<sup>794</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 156.

<sup>795</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 43.

doğal özellikleri olduğu için de insanın doğasından çıkarsanabilecek kavramın bağımlılık değil de özgürlük olduğunu bize imler.

Hobbes'un doğa durumu bağlamında bahsettiği diğer kavram ise eşitliktir. Hobbes'un Leviathan'da gerçek anlamıyla siyaset felsefesine girdiği kısım doğa durumunun anlatıldığı ve yukarıda belirtilen 13. kısımdır. İşte Hobbes bu kısma insanların doğuştan eşit olduklarını belirten bir maksimle başlar. Bu fikir tüm insanların aynı doğaya sahip olduklarını imleyen düşünceleriyle paraleldir. Peki, söz konusu olan doğa durumu ise insanlar neyde eşittirler? Zira birazdan açıklanacağı üzere doğa durumunda henüz hiçbir değer kavramı oluşmamıştır. Hobbes burada bir ölüm ve yaşam ikilemi kurar. Açıklamada insanların bir hayata sahip olmak ve diğerlerini öldürmekteki güçleri bakımından eşit oldukları ifade edilir.<sup>796</sup> Yine de eşitlik varsayımı Hobbes'u bireyci düşünceye oldukça yaklaştırır. Eşitlik Hobbes'ta hem bir imkân hem de bir zaaf olarak değerlendirilmiştir. Zira doğa durumunun kendisinin de bir imkân ve zaaf olduğu unutulmamalıdır. Hobbes bu eşitliğin, teorik olarak, başlangıçta bir imkân sonrasında ise bir zaaf olduğunu şöyle açıklar:

“Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar... Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır.”<sup>797</sup>

Görüldüğü gibi başta bir imkân olarak değerlendirilen eşitlik, daha sonra güvenlik krizine neden olacaktır.

Doğa durumunda vaki olan güvenlik krizi bu durumun en önemli niteliği olan savaşın da en önemli nedenidir:

“*Güvensizlikten savaş doğar.* Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı

---

<sup>796</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 93.

<sup>797</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 93.

hâkimiyeti almasından başka akla yatkın bir yol yoktur: ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna genellikle cevaz verilir... sadece savunma yaparak uzun zaman dayanamazlar. Dolayısıyla, bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde arttırması gerekli olduğundan, buna da cevaz verilmelidir.”<sup>798</sup>

Burada Hobbes açıkça bir önceki bölümde bahsettiğimiz insan doğasından çıkarsanan ilkelerden hareket edilmektedir. Zira daha önce bahsedilen insan doğasının sürekli bir güvenlik krizi yaşadığı, bu krizin kudret arzusuna neden olduğu, bu arzunun çatışma doğurduğu ve bu çatışmanın hakimiyet ilişkileriyle sonuçlandığı, yani yayılmacı bir karakter taşıdığı burada aynen sıralanmıştır. Bu bağlamda insanların tam anlamıyla eşit ve özgür olmaları önemlidir, zira tam da insanlar her yönüyle eşit ve özgür oldukları için böyle bir sonuç çıkar.

İşte Hobbes böyle öncüllerden yola çıkarak anlattığı doğa durumunu hem pür bir eşitlik ve özgürlük hem de pür bir savaş durumu olarak tanımlamıştır:

*“Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaştır. Çünkü savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur...”*<sup>799</sup>

Buradan şu sonuçlar çıkartılabilir: Birinci olarak doğa durumu bir devletsizlik hâlidir, ikinci olarak bu durum her kesin herkesle savaş durumunda olduğu bir durumdur, yani herkes düşman olup hiçbir dost yoktur ve bu, özellikle insanların egoist kişilikleri ile ilişkilidir. Üçüncü olarak savaş durumu sürekli bir kavgadan ziyade, bir olanağı ya da korkuyu belirtir, diğer bir deyişle sürekli vuruşmayı değil, sürekli tetikte olmayı imler, ya da Hobbes’un deyimiyle sürekli çarpışmaya değil, çarpışma eğilimine<sup>800</sup> göndermede bulunur. Son olarak Hobbes, böyle bir durumun olmadığı her zamanı barış zamanı olarak

---

<sup>798</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 93.

<sup>799</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 94.

<sup>800</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 94.

niteler.<sup>801</sup> Bu sonuç Hobbes'un genel karakteristiği ile gayet uyumludur. Zira her şeyi bir ölüm-kalım ikileminde değerlendiren Hobbes, konu bağlamında savaş-barış ikilemi kurmaktan geri durmamıştır.

İşte Hobbes bu sözlerden sonra doğa durumunu anlatmak için siyasal düşüncenin belki de en kötileyici tasvirini ortaya koymuştur:

*“Böyle bir savaşın getirdiği sıkıntılar. Dolayısıyla, herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”*<sup>802</sup>

Benzer anlatım *De Cive*'de de vardır: “... seyre, acımasız, kısa ömürlü, yoksul, berbat ve barışın ve toplumun sağlayacağı hayatın güzelliği ve bütün zevklerden mahrum...”<sup>803</sup>

Bir önceki bölümde Hobbes'ta doğanın kaosa ilişkili olduğu söylenmişti. Doğa durumu bu kaosa bizzat yaşandığı durum olarak göze çarpar. Diğer taraftan doğa durumunda var olan şeyler aslında hep var olan şeylerdir. Yani başta güvenlik krizi sivil topluma geçilmesiyle kalkmaz, fakat doğa durumundaki kadar da şiddetli hissedilmez. Hobbes bu durumu şu cümleleriyle ortaya koymaktadır: “... [insanlar] ... yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek

---

<sup>801</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 94.

<sup>802</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 94-95.

<sup>803</sup> Hobbes, **De Cive or The Citizen**, s. 29.

zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar...”<sup>804</sup>

Doğa durumu pek çok açıdan bir yokluk durumudur. En temel yokluk, toplumun ve devletin ya da bir siyasal gücün yokluğudur. Diğer bütün yokluk halleri bu iki şeyin yokluğunun sonucunda ortaya çıkar; yani doğa durumunda yasa yoktur, bunun sonucunda adalet ve adaletsizlik kavramları da yoktur, iyi-kötü yoktur, doğa durumunda ahlâk da yoktur, bu yüzden iyi ve kötünün genel bir tanımı yoktur. Doğa durumu bir yalnızlık durumudur, toplum hayatına dair hiçbir şey yoktur. Dahası doğa durumunda mülkiyet de yoktur, herkes elinde var olan şeye elinde tutabileceği kadar sahiptir. Doğa durumunda var olan şeyler ise sadece savaş, hile ve rekabettir.<sup>805</sup> Doğa durumunda olmayan şeyler aynı zamanda insanın da doğasında olmayan şeyler, doğa durumunda olanlar ise yine insanın doğasında olan şeylerdir. Doğa durumunda edebiyatın olmaması, dilin toplum içinde üretilebilmesi ile alakalıdır. Doğa durumunda mülkiyet de yoktur, çünkü insanlar doğaları gereği böyle bir kuruma muhtaç değildirler. Yasa yoktur, çünkü insanın doğası bakımından aslolan özgürlüktür. Adalet yoktur, çünkü adaletin ne olacağına karar verecek yasalar yoktur. İyi ya da kötü yoktur, zira herkes iyi ve kötüyü kendisine göre tanımlayacağına göre, genel bir iyi-kötü tanımı, yani ahlâk olmayacaktır. Doğa durumunun asosyal bir hayat olarak gösterilmesi ise daha önce açıklanan insanın doğası gereği sosyal olmadığı gerçeği ile paraleldir. Doğa durumunun en önemli niteliği olan herkesin herkesle savaşı olarak tanımlanması ise, insanın çatışmacı doğası ile uyumludur. Zira yine bir önceki bölümde insanın bitimsiz bir kudret arzusuna sahip olduğu ve üç nedenden ötürü sürekli bir çatışma içinde olduğu anlatılmıştır. Şu hâlde doğa durumu, soyut ve mutlak bir insan doğası anlayışının, somut bir şekilde yaşandığı bir durumu tasvir etmektedir.

Doğa durumunun böyle tasvir edilmesi ise doğal hakların geçerli oluşuyla açıklanmaktadır. Hobbes’a göre doğal hak, “... [insanın] kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve

---

<sup>804</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 95.

<sup>805</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 96.

aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”<sup>806</sup> Bu tanımda görüldüğü üzere hak kavramı özgürlükle ilişkilendirilmiş ve her şeyi yapabilme hakkının tüm insanlarda oluşu, diğer bir deyişle insanların mutlak özgür oluşu, doğa durumunun temel nedeni olarak açıklanmaktadır. Bu bakımdan insanın hakları ve özgürlüğü başlangıç itibariyle mutlaklaştırıldığı halde, bunların fazla olduğu, yani kısıtlanması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Peki bu doğa durumu bir gerçek midir, yoksa bir kurgu mudur? Diğer bir sorgulama tarzıyla tarihsel midir, yoksa hipotetik/felsefi/farazi midir? Boucher’a göre Hobbes’un doğa durumu hem hipotetik hem de tarihseldir. Boucher’a göre hipotetik doğa durumu ile Hobbes, karmaşık bir ilişkiler kümesini anlatıyor. Bu ilişkiler bireyler arasında, bireyler ve gruplar arasında ve gruplar arasında cereyan ediyor. Ayrıca Boucher’a göre böyle bir durumda gruplara bağlanmayan bireylerin yaşam şansı yoktur.<sup>807</sup> Dolayısıyla hipotetik doğa durumu bize bir tür konfederasyonlar sistemini anlatıyor.<sup>808</sup> Böyle bir durum ise salt doğa durumundan farklı bir nitelik arz ederek, bireylerin daha rahat bir yaşam sürmelerine neden oluyor.<sup>809</sup> Boucher’a göre tarihsel doğa durumundan kasıt ise daha ziyade sivil-öncesi durumdur (*pre-civil condition*). Yazar tarihsel doğa durumunda aileleri ve aile babalarını ön plana çıkartıyor, böylelikle Hobbes’u devletin temelini aileler olarak gören Bodin’e yaklaştırıyor. Dolayısıyla Hobbes’a atıfta bulunarak sivil-öncesi durumda devletin kuruluşunu her bir bireyin rızası ile değil güçlerinden feragat eden aile babalarının uygulaması ile açıklıyor. Dahası sivil-öncesi dönemde topluluk liderlerinin –bireylerin değil- devleti rıza ile ya da kendilerini fetih sayesinde genişletmeleri ile kurduğunu söylüyor.<sup>810</sup> Fakat her halükarda Boucher’a göre hipotetik doğa durumu ile tarihsel doğa durumu aynı şeyi ifade ediyor.<sup>811</sup> Boucher’ın yorumu burada daha çok Hobbes’un doğa durumu tasvirini tarihselliğe yaklaştıran bir nitelik arz ediyor. Boucher’ın dikkat çektiği iki

---

<sup>806</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 96.

<sup>807</sup> David Boucher, **Political Theories of International Relations**, Oxford: Oxford Uni. Press, 1998, s. 150.

<sup>808</sup> Boucher, **Political Theories...**, s. 153.

<sup>809</sup> Boucher, **Political Theories...**, s. 155.

<sup>810</sup> Boucher, **Political Theories...**, s. 156.

<sup>811</sup> Boucher, **Political Theories...**, s. 157.

nokta çok önemlidir. İlk olarak salt doğa durumu kavramını da kullanıyor ve fakat hipotetik doğa durumuyla tarihsel doğa durumunun bundan daha farklı bir şey olduğu açıklanıyor. Salt doğa durumu ise Boucher’a göre gerçeklikle hiçbir alakası olmayan tam bir asosyallik durumudur, zira onun doğa durumunu açıklarken kullandığı iki tür de kısmi sosyallikler içermektedir. Hobbes Leviathan’da salt doğa durumu (*condition of mere nature*) birkaç kez kullanıyor ve bu duruma ilişkin yaptığı en net tanımlamada bunun bir mutlak özgürlük durumu, dahası bir savaş ve anarşi durumu olduğunu açıklıyor.<sup>812</sup> Aslında bu, başlangıçta doğa durumu olarak açıklanan şeyin ta kendisi oluyor. Dolayısıyla Boucher bir derecelenme tespit etmiş oluyor, yani hiçbir sosyalliğin olmadığı bir salt doğa durumu, kısmi sosyalliğin olduğu bir tarihsel doğa durumu ve sivil toplum durumu.

Boucher’ın tespit ettiği diğer bir önemli nokta Thucudides’in kitabının başında Greklerin durumunu anlatırken kullandığı argümanların Hobbes’un siyaset bilimi ile ilgili yazdığı üç eserinde de sivil-öncesi durumu anlatmak amacıyla ele alınmasıdır.<sup>813</sup> Bu etkilenme oldukça doğaldır, zira Hobbes daha önce söylendiği gibi, Thucudides’in Peloponnesos Savaşlarını İngilizceye çevirmiştir. Thucudides, Greklerin başlangıçta hâllerini şöyle anlatmaktadır:

“Gerçekten, öyle görünüyor ki, şimdiki Hellas’ın eskiden oturak ahalisi yoktu; önceleri göçler olmakla ve her kabile, her defasında daha kalabalık olan biri tarafından tazyik görerek kolayca yerini yurdunu terk etmekte idi. Çünkü, bir defa ticaret mevcut değildi ve onlar da, ne karada ne de denizde, birbirlerine emniyet içinde gidip gelemiyorlardı.”<sup>814</sup>

Dahası Thucudides böyle bir durumda tarımın, mülkiyetin, şehirlerin olmadığını ve geçimin günlük olarak karşılandığını anlatmakta, hırsızlığın ve korsanlığın normal olduğunu belirtmekte, yani ahlâk kaidelerinin ve yasaların oluşmadığına dikkat çekmektedir. Son olarak Thucudides bu durumun her zaman için tehlikelerle dolu

---

<sup>812</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 247.

<sup>813</sup> Boucher, **Political Theories...**, s. 156.

<sup>814</sup> Thukydides, **Peloponnesos’lularla Atina’lıların Savaşı, 1. Kitap**, çev: Halil Değirmencioğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972, s. 3.

olduğu için insanlar sürekli olarak teyakkuz hâlinde ve silah altındadırlar.<sup>815</sup> Bir tarihçi olan Thucudides'in tarihin ilk devirlerini anlatmak için kullandığı bu tasvirin Hobbes tarafından büyük bir itibar gördüğü açıktır. Görüldüğü üzere bu anlatımdaki pek çok öge Hobbes'un anlatımında da aynen bulunmaktadır.

Macpherson da bu bakımdan Boucher ile benzer düşüncelere sahiptir. Bu anlamda Macpherson'un Hobbes'ta görmüş olduğu şey doğa durumundaki insanın aslında doğal değil, sosyal bir insan olduğudur. Hatta bu insan belli bir toplumsallık türüne aittir. Burada kastedilen toplumsallık modeli ise geniş ölçüde XVII. yüzyıl İngiliz toplumunu ifade eder.<sup>816</sup> Genel kabul gören şeyin Hobbes'un doğa durumu varsayımıyla insanı toplumdan tamamen soyutladığı ve buradan itibaren kurduğu önermelerle egemenin mutlaklığını açıkladığı anlayışı olduğunu belirten Macpherson bu düşünceye karşı çıkmakta ve insanın toplumdan büsbütün soyutlanmadığını açıklamaya çalışmaktadır.<sup>817</sup> Hobbes'un temel varsayımlarından olan "herkesin diğerleri üzerinde daha fazla güç arayışında olması" egemenin gerekliliğini ispatlamak bakımından önemli olmakla birlikte böyle bir iddia Macpherson'a göre aynı zamanda çizilen insan portresinin sosyal olduğunun bir göstergesidir.<sup>818</sup> Hobbes'un doğa durumu anlayışının tarihsel değil, hipotetik olduğunu söyleyen Macpherson, daha sonra Hobbes'un amacının doğa durumunu, mükemmel bir toplum oluşturulması yolunda mantıklı bir koşul olarak kullanmak olduğunu da bu düşüncesiyle tutarlı olarak ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle Macpherson'a göre Hobbes doğa durumdan yola çıkarak o dönemde var olan kusurlu egemenliğin yerine mükemmel bir egemenliğin ikame edilmesini tasavvur etmektedir.<sup>819</sup> Hobbes'un doğa durumuyla sivil toplum durumunu karşılaştıran Macpherson, doğa durumundaki insan tutkularının yine sivilleşmiş bir yaşam tarafından biçimlendiğini ifade eder. Hobbes'ta doğa durumundaki insan sivil toplumlarda yaşayan insanların arzularına sahiptir, bunlardan

---

<sup>815</sup> Thucydides, *Peloponnesos'lularla Atina'lıların...*, s. 4-6.

<sup>816</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 16.

<sup>817</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 17.

<sup>818</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 19.

<sup>819</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 21-22.

tek farkı hukuk ve sözleşmelere bağımlılığının olmamasıdır.<sup>820</sup> “Hobbes’un toplum modeli belli bir hukuk ve düzen çerçevesinde sürekli olarak herkesin diğerleri üzerinde güç elde etmek üzere rekabetçi mücadelesini içerir.”<sup>821</sup> diyen Macpherson buradaki hukuk ve düzeni kaldırıncı doğa durumuna varıldığını, böylece Hobbes’un toplumsallığın değerlerini doğa durumuna taşıdığını ifade etmektedir.<sup>822</sup> Macpherson’un diğer bir tespiti Hobbes’un yine insanların sadece yaşamayı istememeleri, aynı zamanda iyi ve rahat bir yaşam istemeleridir ki bu da sivilleşmiş bir insanın niteliğidir. Ayrıca Hobbes’un çatışmanın üç nedeni olarak tanımladığı şeyler de aslında belli bir toplum türünü bize hatırlatmaktadır. Bu anlamda bu çatışma nedenlerinin, ancak genel bir güç olmadığında yıkıcı nitelik taşıdığı vurgulanmaktadır.<sup>823</sup> Son olarak Macpherson, Hobbes’un doğa durumundan (*state of nature*) ziyade insanın doğal durumu (*natural condition of mankind*) kavramını kullanmasına dikkat çekmekte ve Hobbes’un insanın o günkü özelliklerini insanın vahşi durumuna taşıdığını söylemektedir.<sup>824</sup>

Sabine göre de doğa durumu daha ziyade hipotetik bir kurgudur, zira Sabine, Hobbes için doğa durumunun tarihsel doğruluğunun önemli olmadığını, Hobbes’un tarih yazmayı değil, çözümleme yapmayı amaçladığını vurgulamaktadır.<sup>825</sup> Monk da diğerleri gibi bu durumun daha ziyade hipotetik bir kurgu olduğunu belirtmekle birlikte, özellikle Macpherson’u hedef alan eleştirilerde bulunmaktadır. Hobbes için doğa durumunun tümüyle var olup olmasının önem taşımadığını belirten Monk, doğa durumunun Hobbes’tan yaptığı altıntı ile “Tutkulardan yapılmış bir çıkarsama” olduğunu ifade eder.<sup>826</sup> Monk açıkça Macpherson’u hedef alarak şunları söyler: “Doğa-durumu, her ne kadar ‘doğal insanı değil, ama toplumun olağan sınırlamaları olmaksızın toplumsal insanı gösteriyorsa da bazılarının [özellikle Macpherson’un]

---

<sup>820</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 22.

<sup>821</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 22.

<sup>822</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 22.

<sup>823</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 24-25.

<sup>824</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 25.

<sup>825</sup> Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, s. 144.

<sup>826</sup> Hampsher-Monk, *Modern Siyasal...*, s. 46.

yaptığı gibi, Hobbes’un doğal insan betimlemesinin yalnızca yeni ‘burjuva’ toplum düzeninin özelliklerini gözler önüne serdiğini söylemek (bütünüyle yanlış olmasa bile), çok sınırlayıcı görünmektedir.”<sup>827</sup> Monk ayrıca bu noktada Hobbes’un insanı ile aristokrasi arasında bir bağ kurarak, bu insanın pek çok özelliğinin aristokratik nitelikler (mesela gurur) olduğunu belirtir.<sup>828</sup> Tuck bu konuda Monk’a hak vermektedir. Tuck önce modern insan ile Hobbes’un insanının birbirini karşıladığını belirtir ve Macpherson’a bu noktada hak verir, ancak Tuck’a göre Macpherson’un hatası burjuvaziyi modern insanla eşitlemesi, halbuki anti-burjuva tavırlar da modern olabilirler.<sup>829</sup>

Akal ise bu konuda genel kabulü doğrularcasına şöyle demektedir:

“Hobbes, her şeyden önce, insanlığın ve özellikle de içinde yaşadığı toplumun geçmişinde, tanımladığı biçimde bir tabii hal evresi bulunduğunu, genel olarak, düşünmez. Uygar toplumun siyasi düzenini meşrulaştırmanın yolu, Hobbes’da, olumsuz tabii hal kurgusundan geçer. Tabii hal tarihi bir nitelik taşımamaktadır.”<sup>830</sup>

Akal’a göre doğa durumu tarihsel olmaktan ziyade, var olması mümkün ve sivil toplumun tepesinde Demokles’in kılıcı gibi duran bir tehliktir.<sup>831</sup>

Bu tartışmayı Hobbes’un kendi sözleriyle bitirmek anlamlıdır.

“Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç varolmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum: ancak, günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadığı pek çok yerler vardır. Amerika’nın birçok yerlerindeki vahşiler, doğal istekler sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirler; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar. Korkulacak genel bir güç olmasaydı

---

<sup>827</sup> Hampsher-Monk, **Modern Siyasal...**, s. 47.

<sup>828</sup> Hampsher-Monk, **Modern Siyasal...**, s. 48.

<sup>829</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 217.

<sup>830</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 107.

<sup>831</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 107.

hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.”<sup>832</sup>

Görüldüğü üzere Hobbes gerçekten de böyle bir durumun tarihsel varlığını umursamamaktadır. Tarihsel olabileceğine dair verdiği örnekler her şeyden önce yanıltıcıdır, zira Amerikan yerlileri gayet sivil toplum durumundaydılar ve siyasal iktidar ilişkilerini üretmişlerdi. Ama Hobbes için önemli olan sadece doğa durumunun “genel bir gücün yokluğu” olarak tanımlanmasıdır, bu reel düzeyde İngiliz İç Savaşına yapılan açık bir atıftır ki doğa durumu kuramının tarihsel olmasa bile tarihle bağlantılı, ya da tarihsel gerçekliği göz önüne alan bir kurgu olduğunu imlemektedir.

Bu noktada doğa durumu kavramının öneminin incelenmesi gerekmektedir. Bu konuda Mairret oldukça doğru bir tespitte bulunmuştur. Mairret’ye göre Hobbes’un doğa durumunu böyle tasvir etmesinin nedeni, ‘insanın tabii durumunun’ dayanılmaz bir durum olduğundan yola çıkarak, devletin mutlak zorunluluğunu kanıtlamaktır.<sup>833</sup> Doğa durumunun yetersizliği ve kötülüğü gerçekten de devletin varlığını mutlak bir zorunluluk hâline getirmektedir. Bu yorum üzerinde konsensüs oluşmuş bir yorum olduğu için tartışılmayacaktır. Ama burada Hobbes’un böyle bir zorunluluğu kurarak Aristoteles’in insanın doğası gereği sosyal olduğu varsayımına karşı çıkışının alternatifini de ürettiğini belirtmek lazımdır. Zira devlete, itaate ve barışa yaptığı kuvvetli olan Hobbes insanların doğası gereği sosyal olduğu varsayımını yıkınca farklı bir açıklama modeline ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacı doğa durumu kuramı karşılaştırmış ve insan en az Aristoteles’in anlatımında olduğu kadar bir devletin vatandaşı olmaya ve o devletin yasalarına itaat etmeye mecbur bırakılmıştır. Aradaki fark Aristoteles’in düşüncelerinin kendini gerçekleştirme bağlamına oturmasıdır. Yani insanlar yetkinleşmek ve kendilerini gerçekleştirmek, daha doğru insan olabilmek için sivil hayata muhtaçtırlar. Halbuki Hobbes’a göre durum bir ölüm-kalım meselesi diğer bir deyiş bir varlık problemidir. “Hobbes’a göre doğa halinde yaşayan insan ile toplumsal düzen içinde yaşayan insan arasında güdüler ve amaçları açısından hiçbir fark

---

<sup>832</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 95.

<sup>833</sup> Mairret, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 239.

yoktur.”<sup>834</sup> diyen Sunar bu noktanın altını çizmektedir, zira her iki durumda da insan aynı insandır. Flathman de doğa durumundan toplum durumuna geçişle insan doğasının temel karakteristiklerinin değişmediğini belirtmektedir.<sup>835</sup> Dolayısıyla her durumda tam bir insan olan kişilerin tek amacı varlıklarını ve varlıklarıyla bağlantılı olan çıkar ve tutkularını devam ettirmek istemektedirler, hatta sivil toplum durumuna da yüzden geçilmektedir. Bu hususta Mairet “Tabiatın güvence altına almakta güçsüz kaldığı şeyi yeniden sağlama rolü devletin olacaktır: Herkesin tabii yaşama hakkı.”<sup>836</sup> derken, Sunar “Yalnız, doğa halindeki çatışma yüzünden arzuların ve isteklerin gerçekleşme olanağı yoktur. Ancak egemen gücün sağladığı düzen sayesinde müreffeh yaşam mümkün olur. İşte bunun için doğa halinden toplumsal yaşama geçilir yine işte bunun için egemen güce boyun eğilir.”<sup>837</sup> Kısaca Aristoteles konuya kendini-gerçekleştirme perspektifinden bakarken, Hobbes başta güvenliğin sağlanması olmak üzere çıkarların gerçekleşmesi perspektifinden bakar. Böylece her iki düşünür de devletin zorunluluğunu ve itaatin önemini ortaya koyar. Fakat gerek yöntem gerekse bakış açısı farklılığından ötürü, bu zorunluluğun nedenleri oldukça farklıdır.

Peki doğa durumu bu kadar kötü ise ve böyle bir durumdan kurtulmak gerekiyorsa bu nasıl mümkün olacaktır. Hobbes bu noktada bir başka kavramsallaştırmayı, yani doğa yasalarını kullanır.

#### **4.4.2. Doğal Hak, Doğa Yasaları Bağlamında Doğa Durumundan Sivil Toplum Durumuna Geçiş**

Hobbes doğa durumundan sivil topluma geçişin önce ilkelerini vermektedir. Buna göre bu geçiş “... insanın, doğa tarafından içine konulduğu ve *biraz duygularıyla biraz da aklıyla* içinden çıkabileceği bu kötü durum...”<sup>838</sup> ifadesinde ilkesini

---

<sup>834</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 67.

<sup>835</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 58.

<sup>836</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 239.

<sup>837</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 67.

<sup>838</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 96.

bulmaktadır. Önce duygulardan bahsedilirse Hobbes bu duyguları şöyle sıralar: “İnsanların barışa yönelten duygular [tutkular]. İnsanları barışa yönelten duygular [tutkular] şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu.”<sup>839</sup> Bu alıntıda geçmemekle birlikte kudret arzusunu unutmamak gerekir. Zira daha önce açıklandığı üzere insanların tüm tutkuları kudret arzusundan çıkarsanmaktadır. Bununla birlikte bu anlatımda bir tutarsızlık olduğu açıktır. Zira önceki bölümlerde anlatıldığı üzere akıl Hobbes’a göre verili bir değer değildir, çalışma ve tecrübe ile kazanılan, dil ile oluşturulmuş bir yetenektir. Öyleyse henüz insanlar ortak bir dil kurmamışken, dahası *akıllanmamışken* nasıl olur da akıllarını kullanarak bu durumdan kurtulabilirler. Bu çıkarsamalar bizi ister istemez aslolanın akıl değil, tutkular olduğunu, yani insanların sadece kudret arzusu, mal mülk arzusu gibi arzularını gerçekleştirmek ve ölümden korktukları için böyle bir duruma geçme iradesini gösterdikleri iddiasına götürecektir. Diğer bir deyişle bireyler çıkarları icabı böyle bir geçişi kabulleneceklerdir.

Bu geçişin kavramsallaştırması ise doğal hak ve doğa yasaları kavramları ile mümkün olmuştur. Doğal hak basitçe herkesin kendi güvenliğini sağlayabilmek için her şeyi yapabilme özgürlüğü biçiminde tekrar tanımlanabilir. Bunu kısaca Hobbes “... herkesin herşeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile.”<sup>840</sup> Bu ifadeler hem sonsuz bir hak anlayışını hem de hiçbir hakkın olmadığı varsayımını birlikte taşır. Zira böyle bir durumda kişi kendi bedeni dâhil olmak üzere hiçbir şeyin meşru sahibi değildir. Bir insanın başka bir insanın mallarını ele geçirmesi, daha güçlü bir kişinin söz konusu işgalcinin her şeyini ele geçirebilmesi ihtimalini de içermektedir. Bu sonuç hakların temel ilke olduğunu öğretmekle birlikte yalnız başına yeterli olmadıklarını göstermektedir. Oluşturulan yeni kategori *yasadır*.

Hobbes doğa yasalarını anlatmaya, hakkın ve yasanın ayrı kategoriler olduğunu anlatmakla başlar. Doğa yasasını (*lex naturalis*) “...akılla bulunan ve insanın kendi

---

<sup>839</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 96. İngilizce metinde duygular (emotions) değil, tutkular (passions) kullanılmaktadır. Tutku ifadesi çıkar (interest) kavramıyla daha doğrudan bağlantısı olan bir kavramdır ve çeviri bağlamında daha doğrudur. Duygu kelimesi ise anlatıma genel bir hava kattığı için daha renksiz bir içeriğe sahiptir ve aslında pek uygun kaçmamaktadır.

<sup>840</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır...”<sup>841</sup> şeklinde tanımlayan Hobbes, hakkın ise yapmak ya da yapmama özgürlüğünü karşıladığını söyler.<sup>842</sup> Dolayısıyla hak, özgürlükle; yasa ise yükümlülükle ilişkili olmak durumundadır.<sup>843</sup> Doğa yasalarının önemli bir özelliği akılla bulunmaları, yani rasyonel olmalarıdır. Doğa yasaları rasyonel oldukları için hem evrensel hem de isimleriyle çelişir bir vaziyette yapaydırlar. Nitekim aklın kendisi verili değildir. Bu aynı zamanda insana kendi aklı dışında hiçbir üst otoritenin –Tanrının-, ahlâkın geminin vurulamayacağını vurgulaması bakımından önemlidir. Bununla birlikte Hobbes doğa yasalarının aynı zamanda tanrısal olduklarını belirtmekten geri durmaz. “...bütün doğa yasaları, yani bütün Tanrı yasaları...”<sup>844</sup> diyen Hobbes, iki yasa arasındaki ilişkiyi doğa yaratanın Tanrı olduğunu belirlemek suretiyle kurar.<sup>845</sup> Fakat bu açıklama tarzı daha çok, önceden meşrulaştırılmış bir şeyin dindarlar gözünde de meşru görülebilmesi için yapılmış bir yamayı andırmaktadır. Eğer gerçekten doğa yasalarının tanrısal bir niteliği olsa idi, doğayı değil, akli yaratanın Tanrı olduğu belirtilmeliydi.

Hobbes doğa yasalarına ilişkin görüşlerini üç siyasi eserinde (Leviathan, De Cive, Elements of Law) de benzer bir çerçevede ortaya koymuştur. Yalnız detaylarda bir takım farklılıklar söz konusudur. Bu çalışmada Leviathan eksene alındığı için diğer kitapların Leviathan’dan farkı ortaya konulacak, daha sonra Leviathan’da bulunduğu şekliyle doğa yasaları incelenecektir.

Öncelikle Leviathan’ın ilk iki doğa yasası olarak kabul edilen maddeleri, De Cive’de birinci doğa yasası olarak geçmektedir. Bu durum De Cive’deki maddelerin daha sonra Leviathan’daki maddeleri birer sıra geriden takip etmesine neden olmuştur.<sup>846</sup> Yani Leviathan’da üçüncü madde olarak gösterilen şey, De Cive’de ikinci

---

<sup>841</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 96-97.

<sup>842</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

<sup>843</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

<sup>844</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 413.

<sup>845</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 247.

<sup>846</sup> Hobbes, **De Cive or The Citizen**, s. 21-59.

maddedir ve bu on dokuzuncu maddeye kadar gider, nitekim Leviathan'ın on dokuzuncu maddesi, De Cive'nin on sekizinci maddesine denk düşmektedir. De Cive'nin Leviathan'dan ayrıca iki fazladan maddesi vardır: Buna göre De Cive'de on dokuzuncu madde olarak yargıçların hiçbir parti ile sözleşmesel ilişkiye girmemesi gerektiği, ayrıca yirminci madde olarak sarhoş olmamak gerektiği belirtilmiştir.<sup>847</sup> Hobbes Leviathan'da sarhoşluk ve benzeri taşkınlıkların doğa yasaları gereği yasak olduğunu belirtmekle birlikte bunun ayrı bir maddede doğa yasası olarak gösterilmesini gereksiz bulmuştur.<sup>848</sup> Hukukun İlkeleri (Elements of Law) eserinde doğa yasalarının sıralanması farklıdır. Bununla birlikte bu sıralamayı burada ele almak gereksizdir. Fakat bahsedilmesi gereken Leviathan'da ve De Cive'de olmayan üç maddenin Hobbes'un ilk siyasi kitabı olan Hukukun İlkeleri'nde geçmiş olmasıdır. Bunlar serbest ticaret, yani herkese eşit şekilde ticaret ve seyahat özgürlüğü verilmesi,<sup>849</sup> sadece tavsiye isteyen kişiye tavsiye verilmesi<sup>850</sup> ve eğer bir başkasının yasaya uymamasından ötürü zarar görüldüğü düşünülüyorsa, o yasaya uyulmaması gerektiğidir.<sup>851</sup> Açıktır ki serbest ticaretin bir doğa yasası olması doğa durumu bakımından bir tutarsızlıktır. Çünkü Hobbes'un önceki fikirlerine bakılırsa ticaretin ancak sivil toplum durumunda mümkün olduğu ortaya çıkar. Hobbes serbest ticaret konusunu Leviathan'da egemenlikle ilişkilendirerek anlatmıştır. Aynı şekilde tavsiye konusu da Leviathan'da doğa durumu ile değil, egemenlikle ilişkilendirilmiştir. Son olarak Leviathan'da yasaya uyulmamasını vazeden üçüncü ek de kaldırılmış, böylece hem daha tutarlı bir liste ortaya konmuş, hem de itaati her hangi bir şekilde engelleyecek durum ortadan kaldırılmıştır.

Leviathan'da birinci doğa yasası şu sözlerle ortaya koyulmuştur: “Dolayısıyla, herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği

---

<sup>847</sup> Hobbes, **De Cive or The Citizen**, 54, 58.

<sup>848</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 115.

<sup>849</sup> Thomas Hobbes, **The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico; with Three Lives**, edited with an introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1994. ss. 21.

<sup>850</sup> Hobbes, **The elements of law**, 23.

<sup>851</sup> Hobbes, **The elements of law**, s. 24.

ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır.”<sup>852</sup> Hobbes bu yasayı açıklarken, yasanın ilk bölümünün, birinci ve temel doğa yasasını yani barışı arama ve izlemeyi içerdiğini, ikinci bölümünün ise doğal hakkın özetini yani bütün yolları kullanarak kendimizi korumayı verdiğini belirtmektedir.<sup>853</sup> Hobbes daha sonraki bütün doğa yasalarını barışın sağlanması için gerekli olan ilkelere ayırmıştır, yani diğer tüm doğa yasaları bu birinci doğa yasasının doğrudan sonuçlarıdır. Bu durum açıkça Hobbes’un kullandığı tüm denetim yönteminin bir sonucudur.

Birinci doğa yasası ile paralel olarak ikinci doğa yasası tam da doğa durumunun kötülüğünün sebebini ortadan kaldırmaya dönüktür: “... *bir insan, başkalarına da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, herşey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.* Çünkü, herkes her dilediğini yapma hakkını elde tuttuğu sürece, bütün insanlar savaş durumundadır... Bu, İncil’in şu yasasıdır; *başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap.*”<sup>854</sup> Daha önce açıklanmıştı ki herkesin her şeyi yapmaya hakkı olması, aynı zamanda doğa durumunda olunmasının nedenidir. Böylece doğa durumunda kurtulmak isteyen insanın bu hakkından vazgeçmesi gerektiği ortaya çıkar. Vazgeçilen hak her şeyi yapma hakkıdır, fakat tüm haklar değildir. Diğer bir deyişle mutlak özgürlük durumu, kaos ve savaş durumuna neden olduğu için nisbi özgürlükle yetinilmesi gerekecektir. Burada da kısıtlama amaçsız değildir, çünkü önceki mutlak özgürlük, hem ölüm riskini, hem de daha güçlü birisinin hükmü altına girip özgürlüğü tümenden kaybetme riskini taşımaktaydı. İnsan ikinci doğa yasası ile mutlak özgürlükten vazgeçmeyi göze almak neticesinde, varlığı ve güvenliği kesin bir sınırlı özgürlükle yetinmeyi bilmelidir. Hobbes’un bu noktada dikkat çektiği şey, bu eylemin bir haktan feragat etme eylemi olduğu, hak devri olmadığı, nitekim zaten herkesin her şey üzerinde hakkı olduğudur. Bu hususta dikkat çekilen ikinci husus bu eylemin aynı zamanda insana bir sorumluluk yüklediğidir:

“Bir insan, hakkını bu iki yoldan biriyle bıraktığında, hakkın kendilerine verildiği veya bırakıldığı kimselerin ondan yararlanmalarına engel olmamakla yükümlüdür veya

---

<sup>852</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

<sup>853</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

<sup>854</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

bağlıdır: ve kendi iradesi ile yaptığı bu işleminden dönmemesi *gerekir* ve bu onun Görevidir: ve hak daha önce ferağ veya devir edildiğinden, böyle bir engelleme *sine jure* olduğu için *adaletsizlik* veya *haksızlıktır*.<sup>855</sup>

İkinci doğa yasasının insana bir sorumluluk yüklemesi üçüncü doğa yasasında ifadesini bulur:

“Elimizde tutarsak insanlığın barışını engelleyen hakları başkasına devretmekle yükümlü olduğumuz o doğa yasasından sonra, bir üçüncüsü gelir; *insanlar yaptıkları akitleri yerine getirmelidirler*, bu olmazsa, ahitler boşunadır ve anlamsız sözcüklerden ibarettir; ve herkesin her şey üstündeki hakkı devam ettiğinden, hâlâ savaş durumunda oluruz. *Adalet ve adaletsizlik nedir. Adalet’in kaynağı ve başlangıcı*, işte bu doğa yasasında yatar. Çünkü, daha önce bir ahit bulunmadıkça, hiçbir hak devredilmemiştir ve herkesin her şey üzerinde hakkı vardır; ve dolayısıyla hiçbir eylem adaletsiz olamaz. Fakat, bir ahit yapılmış ise, onu ihlal etmek *adaletsizdir*: ve adaletsizliğin tanımı, *ahdin ifa edilmemesinden* başka bir şey değildir. Adaletsiz olmayan her şey de *adildir*.<sup>856</sup>

Bu yasanın önemi adaletin yasaya uymak gibi bir anlamla karşılanmasıdır, yani bir aşkın adalet anlayışı ya da dağıtıcı adalet anlayışları anlamsızdır. Bu tanım daha ötede yasaya uymanın, yani itaatin adaletle eş anlamlı olduğunu ortaya koyacaktır.

Hobbes’un adaletle ilgili özellikle ispatlamaya çalıştığı şey, adaletin, yani doğa yasalarına uymanın ya da bunun sonucu olarak sivil toplum durumuna ulaşmanın akla aykırı olmayacağıdır. Hatta doğa yasalarına uymanın rasyonel olduğuna oldukça emin olan Hobbes, bu yasalara uymamanın ise aptallık olduğunu öne sürecektir. Burada söz konusu edilecek üçüncü kavram çıkar kavramıdır, nitekim Hobbes bazı aptalların, doğa yasalarına uymamanın, kişinin yararına olduğuna inandıklarını söylemektedir.<sup>857</sup> İfadenin kendisinde de anlaşılacağı üzere bunu düşünmek aptallıktır, zira doğa yasaları rasyoneldirler ve rasyonel oldukları için zaten bireylerin çıkarları düşünülerek belirlenmişlerdir. Bu husus bir önceki bölümde açıklanmıştı ki, Hobbes’ta rasyonalite ve çıkarlar birbirine doğrudan bağlantılıdır. Birinin olmaması diğerini sakat ya da anlamsız bırakacaktır:

---

<sup>855</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 98.

<sup>856</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 106.

<sup>857</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 106-107.

“Çünkü, sözleşmenin tarafları üstünde devlet gücünün bulunmadığı durumda olduğu gibi, tarafların sözlerini tutacakları güvencesinin olmadığı karşılıklı sözler değildir buradaki sorun; çünkü böyle sözler ahit sayılmaz: ancak, taraflardan biri sözünü tutmuş ve yükümlülüğünü yerine getirmiş ise veya onu ifaya zorlayacak bir güç varsa; burada sözkonusu olan şey, sözünü tutmanın akla, yani, diğer tarafın çıkarına aykırı olup olmadığıdır. Bu, bence, akla aykırı değildir.”<sup>858</sup>

Bu alıntıda ilk dikkat çeken adaletin devletlin iktidarıyla anlamlandırılması iken, ikinci dikkati çeken aklın çıkarla neredeyle eş anlamlı olarak kullanılmasıdır. Bu alıntı aynı zamanda Hobbes’un düşüncesinin dört temel sütununu ortaya koyar; yani akıl, çıkar, devlet iktidarı ve adalet.

Hobbes aynı zamanda ayaklanmanın da adalete ve de akla aykırı olduğunu belirtecektir. Bu, yukarıda söylenenlerle paraleldir, yalnız bu husus bir kişinin değil, bir grubun yasaya itaat etmemesini içermektedir. Hobbes’a göre ayaklanma başarılı olsa bile bunun zararlı olacağı açıktır, nitekim yeni gelen egemen de iktidarını başka bir ayaklanma ile kaybedebilir.<sup>859</sup> Şu halde ayaklanmanın meşru görülmesi, sürekli olarak doğa durumuna dönüşleri içerecek ve bu durum İngiltere örneğinde olduğu gibi İç Savaş hadisesinin yaşanmasına neden olacaktır. Hobbes’un engellemek istediği tam da bu olduğuna göre ayaklanmanın, akla, adalete, kazansalar da kaybetseler de ayaklanmayı yapanların ve tüm halkın çıkarına aykırı olduğu ispat edilmelidir. Hobbes ayaklanmaya dair açıklamalarıyla bu ispatı yeteri açık bir şekilde yapmıştır. Hobbes’un adaletle ilgili olarak dikkat çektiği diğer bir husus, mübadelede adalet ile bölüşümde adaletin reddedilmesidir. Bu husus Hobbes’un fikirlerinin ekonomik boyutları çerçevesinde inceleneceğinden daha sonraki bölümlere bırakılmıştır.

Hobbes, geniş bir biçimde açıkladığı ilk üç doğa yasasından sonraki doğa yasalarını kısa kısa açıklar. Bunlar temelde bir önceki doğa yasalarını tamamlayan nitelikte, diğer bir deyişle ikincil önemde olan yasalardır. Bununla birlikte yine de önemlidirler ve bir çoğunun sonunda bunlara uyulmaması halinde doğa durumuna

---

<sup>858</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 107.

<sup>859</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 108.

dönüleceği riskinden bahsedilir. Bu doğa yasaları sırasıyla, minnettarlık,<sup>860</sup> uyum,<sup>861</sup> affetmek,<sup>862</sup> öc alırken gelecekteki faydayı düşünmek,<sup>863</sup> ayaklanmaya karşı olmak,<sup>864</sup> kibre (diğer bir deyişle eşitsizliğe ya da hiyerarşiye) karşı olmak,<sup>865</sup> başka birine verilmesine razı olunmayacak bir hakkı kendi üzerine de almamak,<sup>866</sup> tarafsız hakeme olan ihtiyaç,<sup>867</sup> ortak şeylerin eşit kullanımı,<sup>868</sup> eşit bölüşüm ve kura,<sup>869</sup> aracıya yardım etmek,<sup>870</sup> hakem kararına rıza göstermek,<sup>871</sup> kendi kendisinin yargıcı olmamak,<sup>872</sup> doğal bir taraflılığı olanın yargıç olamayacağı<sup>873</sup> ve tarafsız tanıklara güvenmektir<sup>874</sup>. Hobbes bu doğa yasalarını anlattığı iki bölümde saydığı on dokuz doğa yasasına ek olarak yirminci doğa yasasını da Leviathan'ın sonuç bölümünde zikreder: “... herkes, gücü yettiği ölçüde, onu barış zamanında koruyan otoriteyi savaş zamanında korumakla doğal olarak yükümlüdür.”<sup>875</sup>

Yukarıda sayılan doğa yasaları Hobbes'a göre toplu halde yaşayan insanların korunmasının yolu, diğer bir deyişle toplum olmanın bir koşuludur. Bu doğa yasalarının görevi savaşı barındıran doğa durumunu yok etmek olduğuna göre barışı emretmeleri temel nitelikleridir. Ancak bu yasalara uyularak uygar topluma varılabilir ki bu yasaların özünü İncil'e atıfla “...kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına

---

<sup>860</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 111.

<sup>861</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 111.

<sup>862</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 112.

<sup>863</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 112.

<sup>864</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 112.

<sup>865</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 112.

<sup>866</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 113.

<sup>867</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 113.

<sup>868</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 113.

<sup>869</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 114.

<sup>870</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 114.

<sup>871</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 114.

<sup>872</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 114.

<sup>873</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 114.

<sup>874</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 115.

<sup>875</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 488.

yapma.”<sup>876</sup> olarak belirlemiştir. Kısaca doğa yasaları mütekabiliyet/karşılıklılık esasına dayanırlar. Bu esas doğa durumunun en temel ilkesi olan eşitliğin, bir başka formda dahi olsa sivil toplum durumuna aktarılmasından başka bir şey değildir.

Doğa yasalarının ebedi olduğunu söyleyen Hobbes, bunu onların rasyonel oluşuyla ilişkilendirmektedir. Yine doğa yasalarının kolay olduğunu söyleyen Hobbes, bunu bu yasaların insan doğasına yatkınlığı ile ilişkilendirmektedir. Hobbes’a göre bu yasaların ahlâkın ta kendisi oluşu ise iyiyi ve kötüyü tanımlamalarından ve yine rasyonel oluşundan ileri gelmektedir. Şu halde bu yasalar insanlar arası göreciliği aşmaya yararlar. Nitekim daha önce iyinin ve kötünün tanımının her insana göre değişebileceğinden bahsedilmişti. Böyle bir inanç doğa durumuna yol açtığı için bundan kurtulmalı ve ortak değerlerin bulunması sağlanmalıdır, işte doğa yasaları ahlâk felsefesinin ta kendisi oldukları için bu ihtiyacı karşılayacak ve göreceliği ortadan kaldırıp evrenselliğe ve kesinliğe ulaşılmasını sağlayacak olan formüllerdir. Tüm bunlar Hobbes’un epistemolojisi ile paraleldir. Zira mezkûr bölümde Hobbes’un göreceli bilgiden kaçarak, mutlak bilgiyi aradığından bahsedilmişti.

Fakat doğa yasalarının problemi tam anlamıyla yasa olmamaları ve insanların bu yasalara uymasının kendiliğinden sağlanamamasıdır. Bu durum barışın varlığı için bir siyasal iktidarın ya da kılıcın, diğer bir deyişle devletin kurulmasını zorunlu kılar:

“Çünkü... doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. *Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.* Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, (bu yasalara uyulmak istendiğinde ve güvenlik içinde uyulması mümkün olduğunda) kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir.”<sup>877</sup>

---

<sup>876</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 115.

<sup>877</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 127.

Hobbes'un devletin zorunluluğunu belirten açıklamaları insan doğasının özelliklerine göndermede bulunur. Buna göre herkesin herkesle savaş durumunda olduğu doğa durumunda sadece birkaç ailenin birleşmesi insanları güven altına almaz, zira ne kadar güce ihtiyacımız olduğu ne kadar düşmanımız olduğu ile bağlantılıdır.<sup>878</sup> Hobbes'un dikkat çektiği diğer bir husus güvenliğin sağlanabilmesi için irade birliğinin sağlanmasıdır. Bu yüzden böyle bir irade birliğini ifade etmeyen kalabalıklar ya da yığınlar da güvenliği sağlayamazlar.<sup>879</sup>

Şu halde ortaya şöyle bir tablo çıkar: Devlet güvenliğin tek mümkün aracıdır, aynı zamanda buna paralel olarak devletin de nedeni güvenlidir.

“Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; yani, daha önce gösterilmiş olduğu gibi (Bölüm 13), insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve on dördüncü ve on beşinci bölümlerde anlatılan doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.”<sup>880</sup>

Devletin nedeninin bireysel güvenlik oluşu devletle ilgili tüm anlamlandırmaların bu neden ile bağlantılı olarak ele alınmasını zorunlu kılar.

#### 4.4.3. Devletin Ortaya Çıkışı

Hobbes yukarıda aktarılan devletin nedenini devletin oluşumu bağlamında tekrarlamakta ve böylece bu nedenin önemini vurgulamaktadır:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve, böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek

---

<sup>878</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 128.

<sup>879</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 128.

<sup>880</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 127.

yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”<sup>881</sup>

Bu sözlerle birlikte Leviathan’ın yaratılmasının son aşamasına gelinmiş olur, şu ana kadar kavramsal çerçevesi verilmiş olan devlet, tüm gerçekliği ile zihinde tekrar üretilir:

“Bu [iradenin devri] onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmak şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir *Devlet*, Latince *civitas*, olarak adlandırılır. İşte o *ejderha*’nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur.”<sup>882</sup>

Görüldüğü gibi devleti yaratanlar bizzat insanların somut eylemleri ve irade göstermeleridir, dolayısıyla bu, rıza çerçevesinde dahi olsa, rızanın ötesine geçen bir durumdur. Devletin doğuşu yine alıntıda görüldüğü gibi herkesi borç altına sokan sözleşme ile mümkün olur. Sözleşme devleti mümkün kılan araçtır. Bu alıntıdaki son cümle devletin ölümlü tanrı olduğunu belirtmektedir, fakat tanrısal bir eylem olan yaratmanın asıl faili devlet değil, bireylerdir.

Buraya kadar anlatım mükemmel gibidir. Devlet olağan üstü bir kurgu ile zihinde üretilmiştir. Fakat MacIntyre’ın itirazları bu kurgunun hiç de mükemmel olmadığını ortaya koymaktadır:

“Hobbes orijinal antlaşmadan birbiriyle bağdaşmaz iki talepte bulunur; o orijinal antlaşmanın tüm paylaşılan ve ortak standartların temeli olmasını ister; fakat aynı zamanda onun bir antlaşma olmasını da ister ve onun bir antlaşma olması için, Hobbes’un antlaşmadan önce mevcut olmayacaklarını açıkça belirttiği türden paylaşılan

---

<sup>881</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 129-130.

<sup>882</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 130.

ve ortak standartların zaten mevcut olmaları gerekir. Bir orijinal antlaşma kuramı bu sebeple içeriden kendi kendisiyle çelişkiye düşmek suretiyle yıkılır.”<sup>883</sup>

MacIntyre’in bu sözleri Hobbes’un toplumu ve devleti aynı anda kurmasından kaynaklanmaktadır. Zira gerçekten de Hobbes’a göre sivil bir iktidarın olmaması demek, doğa durumunda olmak, yani toplumun olmaması demektir. Sorun toplum olmadan bir birliğin sağlanamayacağı ya da doğa durumunda insanların nasıl bir araya gelip de devleti oluşturacakları sorunudur. Bu sorun gerçekten de MacIntyre’in belirttiği üzere çözülmemiş bir vaziyette kalmaktadır. Dahası bu durum mutlak olduğu iddia edilen bir teorinin muğlaklığını ortaya koymaktadır. Zira MacIntyre Hobbes’ta devletin ve toplumun bir birinden ayrılamayacağını ve devletin toplumsal hayatın kurucusu olduğunu belirttikten sonra, söz konusu durumun bahsedildiği kadar net olmadığı itirazını düşmektedir.<sup>884</sup>

#### 4.4.4. Egemenlik Kuramı

Hobbes’un teorisinin iç tutarlılığı ayrı bir tartışma konusudur. Ama Hobbes teorisinin iç tutarlılığından emin bir vaziyette bir sonraki adımda egemenliğin mutlaklığı ilan etmekten geri durmayacaktır. Devletin özü (*essence*) ya da ruhu (*soul*) olarak nitelenen egemenlik “...büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesi...”<sup>885</sup> olarak tanımlanmıştır. Bu yetkiye sahip olan kişi ise egemendir ve o egemenliğin kudretine sahiptir, onun dışında kalan herkes ise uyruktur. Devlet kurmak da zaten somut olarak bir insan topluluğunun temsilcisini, diğer bir deyişle egemenini belirlemesinden ibarettir.<sup>886</sup>

---

<sup>883</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 154.

<sup>884</sup> MacIntyre, **Homerik Çağdan...**, s. 151.

<sup>885</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 130.

<sup>886</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 130.-131

Hobbes devlet kurulduktan sonra egemenin tüm hak ve yetkileri kazandığını belirtir. Bu bağlamda söz ettiği haklar ve yetkiler temelde egemenliğin mutlak olduğuna yöneliktir. Burada mutlaklık daha ziyade egemenin her zaman için o devletin egemeni ya da yöneticisi olarak kalmasıyla ilişkilidir. Zira bu sağlanamadığı sürece doğa durumuna dönülecektir. Egemenin haklarından en önemlilerinin, egemenin değiştirilemeyeceği, egemen güçten vazgeçilemeyeceği, egemenin eleştirilemeyeceği, egemene itiraz edilemeyeceği ve egemenin yasalarına uyulması olması bu gerçeğin bir sonucudur.<sup>887</sup> Şu hâlde egemenliğin mutlaklığı ile anlaşılması gereken daha çok egemenliğin sürekliliğidir. Süreklilik dışında egemenliğin diğer özellikleri bölünmezlik, devredilmezlik ve üstünlüktür. Hobbes egemenliğin devredilemeyeceği ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“... uyruklarını koruma yetkisi bırakılmaz. Fakat, *militia*’yı devrederse, yasaları yürütemeyeceği için, yargı yetkisini boşuna elde tutmuş olur: veya vergi toplama yetkisini başkasına verirse; *militia* boşunadır; veya düşüncelerin yönetimini bırakırsa, insanlar ruhların korkusuyla ayaklanmaya itilirler.”<sup>888</sup>

Bölünmezlik ise egemenliğin tek bir iradeyi içermesinden kaynaklanır. Egemenliğin bölünebilir olduğunu söylemek Hobbes’a göre bir vücudun iki kafası olması kadar saçma, ya da bir kulun iki tanrısı olması gibi dengesiz bir durumdur. Egemenliğin bölünebilir olduğunu düşünmek İngiltere’yi iç savaşa götüren lanet bir düşünce olarak görülmektedir: “Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi *İngiltere’nin* çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi...”<sup>889</sup>

Üstünlük zaten egemen (*sovereign*) kelimesinin bire bir anlamında görülmektedir, zira *sovereign* “en üstün iktidar” demektir. Bu durumun altını çizmek için Hobbes egemenin iktidarının hem vatandaşların tek tek gücünden hem de vatandaşların güçlerinin toplamından fazla bir şey olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır.<sup>890</sup> Buradaki ikinci iddia Hobbes’u organik düşünceye yani bütünü parçaların

---

<sup>887</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 132-134.

<sup>888</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 136.

<sup>889</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 137.

<sup>890</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 137.

toplamından fazla bir şey kabul eden düşünceye yaklaştırır. Bununla birlikte bu iddianın önemini abartmamak gerekir. Zira burada altı çizilmek istenen iktidarın temerküz ettiği yerin ve kaynağının egemen olduğudur. Bunun ötesinde bir anlamlandırma Hobbes'un kastının ötesine geçmeye adaydır.

Egemenliğin olan bu özelliklerinin yanında bir de olmayan özelliğinin bahsedilmesi anlamlıdır. Egemen tüm üstünlüğüne rağmen kutsal değildir. Dinin belirleyici olduğu ve bu yüzden Leviathan'ın yarısını din üzerine yazmak ihtiyacı hisseden Hobbes'un egemenliği kutsallıkla ilişkilendirmemesi gerçekten anlamlıdır. Bununla birlikte ileride görülecektir ki egemen kutsal olmasa bile kutsalın belirleyicisidir. Egemenliği kutsallıkla ilişkilendirmeye lüzum görmeyen Hobbes, fayda-zarar ekseninde bir tahlil yapmayı gerekli görmüştür. Hobbes'a göre egemen yokluğu kadar zararlı değildir. En büyük zararı iç savaş ve anarşi durumu olarak tanımlayan Hobbes için bu yorum hiç de tutarsız değildir. Hobbes bu konuyu incelerken insanların doğaları gereği öz-sevgilerine fazla bağımlı olduklarına, yani bencil olduklarına vurgu yapmaktan geri durmaz. İşte tam da yapılması gereken kişiye zarar veren bencilliğin aşılması ve rasyonel bir bakış açısıyla anlamlı çıkarların korunmasıdır. Bu ancak devletle sağlanacağına göre, devletin varlığı açıkça insanların çıkarıdır. İnsanlar devletin varlığı ile vergi vermek, devleti korumak için eylemde bulunmak gibi bir takım küçük zararlar görseler bile, bu sayede elde edecekleri fayda tüm zararları fazlasıyla karşılayacak düzeydedir.<sup>891</sup>

#### 4.4.4. Kamusal ve Özel Ayırımı Bağlamında Egemen

Egemenliğin diğer bir niteliği, kamusallıkla hemen hemen eş anlamlı oluşudur. Zira Hobbes, Leviathan'da egemenlikle ilişkili olan, kamusal olan ya da politik olan tabirlerini birbirlerini karşılayacak bir anlamlılık çerçevesinde kullanır. Egemenin kamusal barışı sağladığı yönündeki iddia da egemenliğin kamusal olduğunun bir

---

<sup>891</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 138.

göstergesidir.<sup>892</sup> Fakat daha önemlisi neyin kamusal menfaate uygun olduğunu belirleyen de egemendir.<sup>893</sup>

Hobbes'un siyasal olanla kamusal olanı eş anlamlı olarak kullandığı yer daha ziyade özel ve kamusal kuruluşların anlatıldığı bölümde açıkça ortaya konur: “Bağımlı sistemlerden bazıları *siyasal*, bazıları da *özeldir*. *Kamusal kuruluşlar* ve *tüzel kişiler* denilen *siyasal* sistemler, devletin egemen gücünden alınmış yetkiyle kurulurlar.”<sup>894</sup> Hobbes'un burada kamusal kuruluşlar dediği şey İngilizce metinde *Bodies Politicall* olarak geçer. Kamusal kuruluşların özelliği ise alıntıda gösterildiği gibi yetkilerini egemenden almış olmalarıdır. Aynı şey kamu görevlisi (Hobbes bu sefer açıkça “*Publique*” kelimesini kullanır) için de geçerlidir: “Bir kamu görevlisi, belirli bir alanda devletin kişiliğini temsil etmek yetkisi ile, ister bir monark ister bir meclis olsun, egemen tarafından istihdam edilen kişidir.”<sup>895</sup> Hobbes bu noktada egemenin hem özel/doğal kişiliğini hem de kamusal/siyasal kişiliğini ayırt etmek gereği duymuştur:

“Egemenliğe sahip olan her kişi veya meclis, birisi doğal diğeri kamusal olan [one naturall, and another politique], iki kişiliği temsil eder veya, daha yaygın olarak söylendiği gibi, iki sığata sahiptir: bir monark, sadece devletin değıl, aynı zamanda bir insanın kişiliğine sahiptir; bir egemen meclis de, sadece devletin değıl, aynı zamanda meclisin de kişiliğine sahiptir.”<sup>896</sup>

Burada kamusallık ile özel arasındaki ayırım oldukça açık bir biçimde görölmektedir. Devlet burada hem siyasal hem de kamusal olanın sınırlarını çizmektedir. Hobbes egemen kişinin devlete ilişkin işlerinin kamusal iş<sup>897</sup> (*publique businessse*) olduğunu belirtirken de aynı duruma dikkat çekmektedir. Hobbes bir başka yerde daha egemene

---

<sup>892</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 135.

<sup>893</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 135.

<sup>894</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 164.

<sup>895</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 174.

<sup>896</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 174.

<sup>897</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 174.

hizmet etmenin, ki burada verdiği örnek askerliktir, kamu hizmeti olduğunu belirtmektedir.<sup>898</sup>

Kamusal olanın en önemli özelliği doğrudan egemenle ilişkili olmasıdır. Bu yüzden sadece egemen istediğinde danışmanlık görevini yerine getiren parlamentolar Hobbes’a göre kamusal bir kişilik sayılmazlar.<sup>899</sup> Hobbes ayrıca devlete ait topraklara kamusal toprak (*publique land*) demektedir. Bununla birlikte Hobbes kamusal mülkiyeti<sup>900</sup> devlet için olumlu görmeyecektir.<sup>901</sup>

Hobbes’un özel-suç kamusal ayrımı da bu çerçevede incelenebilir, Burada da devlete ait olan kamusalı oluşturur: “... bir suç, itham devletin adına yapıldığında, kamu suçu [*publique*] olarak adlandırılır: özel bir kişi adına yapıldığında ise, özel bir suç olarak...”<sup>902</sup> Suçların cezalandırılması noktasında da cezanın ancak egemen, yani kamu otoritesi (*publique authority*) tarafından verilebileceği belirtilmektedir.<sup>903</sup> Bu husus egemenin cezalandırılmayacağını belirtirken açıklıkla gösterilmiştir: “... devletin temsilcisine verilen zarar, cezalandırma değil, düşmanca bir eylemdir: çünkü cezalandırmanın özelliği kamu otoritesi tarafından verilmesidir ki bu otorite temsilcinin [egemenin] kendisidir sadece.”<sup>904</sup>

Hobbes’un egemene kamusal ruh (*publique soul*) demesi de bu bağlamda değerlendirilebilir: “Egemen, devlete hayat ve hareket veren kamusal ruh olduğu için, bu ruh bittiği zaman, üyeler artık onunla yönetilmezler.”<sup>905</sup>

Hobbes tüm bunlarla paralel olarak egemenin yararı ile kamu yararını eş anlamlı olarak düşünmektedir:

---

<sup>898</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 224.

<sup>899</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 177.

<sup>900</sup> Bu husus Hobbes’un ekonomiye ilişkin görüşleri kısmında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>901</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 180.

<sup>902</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 218.

<sup>903</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 219.

<sup>904</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 220-221.

<sup>905</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 234.

“Hırslı ve popüler bir uyruğun, rahat durması ve halkın kafasında kötü fikirler oluşturmaktan geri durması için, ona para veya payeler vermenin, ödülün mahiyeti ile hiçbir ilgisi yoktur; (çünkü ödül, kötü işler için değil, geçmişte yapılmış hizmetler için verilir;) bu, bir şükran belirtisi değil, korku işaretidir; ayrıca, kamunun yararına değil, zararınadır... Dolayısıyla, ülkelerinin barışını bozarak büyüklük peşinde koşan insanları ödüllendirmek, kamunun güvenliğinden sorumlu olan egemenin görevine aykırıdır.”<sup>906</sup>

Son olarak Hobbes’un egemeni kamusal olan her şeyin sınırını belirlemektedir. Bunun en açık örneği kamusal tapınmanın (*publique worship*) nasıl olacağının egemen tarafından belirlenmesidir:

“Bir devlet, egemen iktidara sahip olanın veya olanların iradesiyle yapılanlar dışında yasalar yapmadığı ve bunun dışında bir iradeye sahip olmadığı için; egemenin, Tanrı’ya tapınmada saygı işaretleri olarak emrettiği vasıflar, özel insanlar tarafından, kamusal tapınmalarında öylece kabul edilmeli ve kullanılmalıdır.”<sup>907</sup>

Bu bölümün özeti mahiyetinde olacak sözleri yine Hobbes söylemektedir: “Herhangi bir ülkenin kralı, bütün uyruklarının *kamusal [publique]* kişiliği veya temsilcisidir... kamusal sözü ile daima, ya bizzat devletin kişiliğinin, ya da hiçbir özel kişinin üzerinde mülkiyet hakkı iddia edemeyeceği biçimde devlete ait olan bir şeyin kastedilmesi [anlaşılır].”<sup>908</sup> Görüldüğü üzere Hobbes düşüncesinde kamusal olan her şey doğrudan devletle ya da egemenle ilişkilidir. Özel ise egemen kişiliğin dışında kalanlar olarak tanımlanmaktadır. Kamusal olanın sınırı devlete ait olanın sınırı ile eşittir. Bu iki bakımdan çok önemlidir. Birincisi “kamu” denen şeyin sınırı, yani bir ortaklık alanının sınırı, devlet ve devletin ülkesi ile sınırlanmıştır. İkincisi kamusal çıkar, kamusal yarar gibi tanımlamalar doğrudan devletin çıkarı ile anlam kazanır, bu yüzden, devlet çıkarı diye bir şeyden bahsetmek gerekmez, nitekim kamu çıkarı ya da yararı büyük oranda benzer işlevi görecektir.

---

<sup>906</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 244.

<sup>907</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 255.

<sup>908</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 291.

#### 4.4.5. Egemenliğin Görev ve Yetkileri

Konu bağlamında ele alınması gereken diğer bir husus, egemenin yani devletin temsilcisinin görev ve yetkilerinin ne olduğudur. Daha önce belirtildiği üzere Hobbes düşüncesinde devletin kuruluşunun en temel saiki bireysel güvenliği sağlamaktır. Şu hâlde egemenin görev ve yetkileri de bu çerçevede olacaktır. Hobbes egemen temsilcinin en temel görevinin halkın iyiliğinin sağlanması olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: “İster bir monark olsun ister bir meclis, egemenin görevi; kendisine egemenlik gücünün veriliş amacında, yani *halkın güvenliğinin* sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı’ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür. *Güvenlikle* burada kastedilen, sadece koruma değil; aynı zamanda, her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike veya zarar gelmeksizin elde edeceği, hayatın bütün konforlarıdır.”<sup>909</sup> Burada dikkati çeken ilk husus iyiliğin doğrudan güvenlikle eş anlamlı olarak kullanılmasıdır. Hobbes’un büyük bir güvensizlik krizine işaret ettiği düşünüldüğünde daha yüce amaçları belirtmemiş olması ve de iyiliği güvenlikle eşit kabul etmesi gayet doğaldır. İkinci olarak egemen sadece doğa yasasına bağlıdır ve bu anlamda devleti Leviathan, yani kendi altındaki her şeye hakim ve onlara hiçbir şekilde bağlı olmayan yaratık olarak tanımlayan Hobbes’un devleti kendi altında bulunan insanlara tabi kılmaması son derece tutarlıdır. Şu hâlde insanlar arasındaki hiçbir eşitsizliğe ve hiyerarşiye tahammülü olmayan Hobbes, insan ve devlet arasında çok kesin bir hiyerarşi üretmiş olmaktadır. Bu ifadelerde dikkati çeken üçüncü husus güvenliğin geniş bir tanıma konu olmasıdır. Yani güvenlik en temelde bedensel güvenlik olmakla birlikte, bedeninin hayatiyetini devam ettirmek için gerekli olan diğer araçların da (tanım çerçevesinde emek ve emeğin sonucu oluşan kazançlar) güvenliğini içermektedir. Bu, iki anlamı haizdir, devlet hem korumak hem de devletin güvenliğine hâle getirmeyecek her durumda bireyi özgür bırakmak durumundadır. Bu son çıkarım güvenliğin temelde özgürlüğü içerdiğini göstermektedir.

Devlet söz konusu görevi iki temel araçla, yani yasa ve eğitimle sağlayacaktır.<sup>910</sup> Bu belirtilen iki husus devletin görevini sağlaması noktasında önemli bir fikir verir. Zira Hobbes’a göre devlet, görevini var olmakla yerine getirir, yani devletin kendi varlığını idame ettirmesi ile görevini yerine getirmesi ile eş zamanlı ve eş anlamlıdır. Bu eğitim, yasa ve din bağlamında ispatı mümkün bir

---

<sup>909</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 234.

<sup>910</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 234.

iddiadır. İlk olarak eğitim ele alınırsa, eğitimin temel amacının devletin meşruiyetini halk nezdinde kabul ettirmek ya da bilinç ve bilgi düzeyinde devletin zorunluluğunu halka anlatmak olduğu rahatlıkla görülebilir:

“Dolayısıyla şu sonuca varıyorum ki, egemenliğin doğal ve temel haklarının halka öğretilmesinde, egemen bütün iktidara sahipken, kendi hatasından veya devletin yönetiminde görev verdiklerinin hatasından kaynaklanan sorunlar dışında, hiçbir zorluk yoktur; ve dolayısıyla, halkı bu hususta eğitirmek onun görevidir; ve *sadece görevi de değildir, aynı zamanda onun yararınadır* ve başkaldırmadan dolayı kendi kişiliğine gelebilecek tehlikelere karşı onun güvencesidir de.”<sup>911</sup>

Bu sözlerdeki italik kısım anlatılmak isteneni gayet iyi özetlemektedir. Zira egemenin görevi, yararı, ki bu yararlar kasıt özellikle egemenliğin varlığının devamıdır, ile özdeşleştirilmiş böylece devletin varlığını idame ettirmek egemenin en temel görevi olarak ortaya konulmuştur. Bu anlamda eğitimin birincil hedefi hakikatin halka öğretilmesi değil, egemenin haklarının ve uyrukların sorumluluğunun halka öğretilmesidir. Farklı bir bakış açısıyla hakikat devletin öğrettiklerinden başka bir şey değildir, geri kalan her şey ise görelidir.

Ayrıca eğitimin devlete bağlanması da önemli bir husustur. Zira o zamanlara kadar eğitimde devletin hâkimiyeti cılızdı, eğitim hem kurumsal anlamda hem de içerik boyutuyla kilisenin denetimindeydi:

“Sadece monark veya egemen meclistir ki halkı eğitmek için doğrudan doğruya Tanrı’dan yetki almıştır; ve sadece egemendir ki yetkisini salt *Dei gratiâ* olarak alır; yani, sadece Tanrı’nın inayetiyle: bütün diğer insanlar, yetkilerini, Tanrı’nın ve egemenlerinin inayetinden ve takdirinden alırlar; bir monarşide olduğu gibi *Dei gratiâ et regis*; veya *Dei providentiâ et voluntate regis*.”<sup>912</sup>

Burada ilk dikkati çeken husus egemenin yetkisini doğrudan Tanrı’dan almasıdır, yani kilise taraftarlarının iddiası olan kilisenin bu işlemde aracı olmasını Hobbes kabul etmemektedir. İkinci olarak, devletin doğrudan Tanrı’dan aldığı yetkilerden birisi de eğitim hakkıdır ve bu hak tam olarak devletin tekelindedir.

---

<sup>911</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 236-237. Vurgu bana aittir.

<sup>912</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 175.

Devlet ve eğitimin birlikte ele alınması itaatın sağlanması bakımından oldukça önemlidir. Zira Hobbes tam da bu noktada her şeyin başının itaat olduğunu belirtmekten geri durmaz: “Aristokratik veya demokratik bir meclis tarafından yönetilen bir halkın zenginliği, aristokrasiden veya demokrasiden değil, uyrukların itaati ve uyumundan gelir; bir monarşide de halk, tek bir kişi onları yönetmek hakkına sahip olduğu için değil, fakat ona itaat ettikleri için zenginleşir.”<sup>913</sup> Görüldüğü üzere aslolan devletin biçimi değil, devletin ne şekilde olursa olsun var olması ve bu devlete vatandaşların itaat etmesidir. Zenginliğin bir kişisel çıkara gönderme yaptığı açıktır, bununla birlikte bu kişisel çıkar, daha ziyade itaat çerçevesinde ele alınmaktadır. Yani kişisel çıkara sahip olmak, öncelikli olarak kamusal yarar çerçevesinde devlete itaatle mümkündür.

Egemenin devredilmez haklarının altıncısının uyrukların üzerindeki entelektüel hakimiyet olması da konu bağlamında oldukça önemlidir. Zira bu husus eğitimin bir parçasını teşkil etmektedir:

*“Uyruklara hangi düşüncelerin öğretilceğine egemen karar verir. Altıncı olarak, hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna; ve dolayısıyla, hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine; ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır...”*<sup>914</sup>

Yani Hobbes’a göre uyrukların üstünde hâkimiyet barış içindir ve nifakın önlenmesine yarar, sürekli bir savaş-barış diyalektiği kullanan Hobbes doğruyu/hakikati barış ile eşitler. Barış devletin varlığı ile sağlanabileceğinden hakikatin ta kendisi bir kez daha devletin zorunluluğu olmaktadır.

Hobbes’un eğitime verdiği önem doğa ve eğitim bağlamında ele alınmıştı. Bu anlamda eğitimin bir diğer görevi insan doğasının kötülüklerini eğitim aracılığı ile massetmektir:

“Genel olarak insanların görüşleri ve davranışlarının karşılığı düşünülecek olursa, diyorlar, dünya işlerinin bizi birlikte olmaya zorladığı kişilerle sürekli bir toplumsal barış içinde olmak

---

<sup>913</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 237.

<sup>914</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 134.

imkânsızdır: o dünya işleri ki, hemen hemen sadece, şeref, servet ve otorite için bitmeyen bir mücadeleden oluşur. Buna şu cevabı veririm ki, bunlar gerçekten de büyük güçlüklerdir, fakat imkânsızlıklar değil: zira eğitim ve disiplin yoluyla bunlar bazen bağdaştırılabilir ve bağdaştırılır da... Dolayısıyla, bazılarının düşündüğü gibi, insan doğasının devlet görevleriyle tutarsızlığı diye bir şey yoktur.”<sup>915</sup>

Hobbes’un yasa bağlamında söyledikleri de devletin zorunluluğuna ve hakikatin bundan oluşuna gönderme yapar. Hobbes’un bu bağlamda ilk söylediği yasa ve adaletin yapay bir akıl ve irade oluşudur,<sup>916</sup> şüphesiz burada kastedilen yasanın egemenin akli ve iradesi oluşudur. Hobbes daha ötede adalet, itaat ve yasa üçgenini kurar: “*Hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi*; bütün bu sözcükler, tek bir ad oluşturur, şu tek sözcüğe eşdeğerdir: *adil*.”<sup>917</sup> Bu durum yasanın gücünü halkın itaatinden alması ile doğrudan bağlantılıdır, daha da ötede bu durum yasayı yasa yapan şeyin ta kendisidir: “Bir kimsenin ilkelerini yasa yapan şey, o kimseye mutlak tabiyetten başka bir şey değildir.”<sup>918</sup> Hobbes yasayı egemenin emri olarak görür, fakat önce emrin tanımını verir:

“Emir, onu söyleyenin iradesinden başka bir neden beklemeksizin, bir kimse *bunu yap*, veya *bunu yapma* dediği zaman olur. Buradan, açıkça şu sonuç çıkar ki, emir veren kişi bununla kendi çıkarını gözetir: çünkü onun emrinin nedeni, sadece kendi iradesidir, ve her insanın iradesinin asıl amacı kendisine bir iyilik sağlamaktır...”<sup>919</sup>

Burada açıkça emir, çıkar ve irade bağlamında tanımlanmıştır. Bu tanım iradenin çıkar doğrultusunda olduğunu belirtmekle birlikte emrin bir irade olduğuna ve fakat daha ötede mutlak olduğuna gönderme yapar, zira emrin nedeni emri verenin iradesine içkindir, aynı durum yasanın tanımında da ortaya çıkacaktır. Yasanın bir irade olması, bu iradenin sahibinin sorgulanmasına neden olur. Hobbes’a göre yasa egemenin

---

<sup>915</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 487-488.

<sup>916</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 17.

<sup>917</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 36.

<sup>918</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 389.

<sup>919</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 183.

iradesidir,<sup>920</sup> bu husus daha önceki bir alıntıda gösterdiğimiz, tüm iradelerin tek bir iradeye indirgenmesi ile paraleldir. Hobbes, emir ve yasa ilişkisini ise şöyle kurar:

“İlk olarak, şurası açıktır ki genel olarak yasa bir tavsiye değil bir emirdir; herhangi bir kişinin bir başkasına verdiği bir emir de değildir ama; daha önce belirli bir kişiye itaat etmeye zorunlu kılınmış birine, o kişi tarafından verilmiş bir emirdir. Toplum yasasına gelince, burada sadece emri veren kişinin adı eklenir ki bu *persona civitatis*’tir, yani devlettir.”<sup>921</sup>

Buradaki itaat vurgusu yukarıda söylenenleri bir kez daha teyit etmektedir. Yasanın unsurları, emir ve itaattir. Emrin unsurları irade ve çıkarken, itaatin unsurları da farklı bir düzlemde de olsa irade ve çıkardır. Zira itaati en başta sağlayan şey bireylerin haklarından vazgeçmelerini öngören sözleşmeyi onaylamalarıdır, bu bir irade bildirimi olduğu kadar, kendi çıkarlarına ait olan bir şeydir. Şu halde itaat daha bireysel bir vurguya sahiptir, emir ise geneldir, daha ziyade devletle ilişkili bir kavram olarak egemenin irade ve çıkarını temsil etmektedir.

Yasanın en önemli özelliği hakkın ne olduğunu göstermesi diğer bir deyişle haklı ve haksızı ayırt etmemize neden olan kriterleri ortaya koymasıştır:

“Yine görülebilir ki yasalar haklı ve haksızı gösteren kurallardır; haksız olarak bilinip de bir yasaya aykırı olmayan hiçbir şey yoktur. Yine görülebilir ki devletten başka kimse yasa yapamaz; çünkü tabiyetimiz sadece devleteredir.”<sup>922</sup>

Yasanın haklı olanın kriterlerini belirlemesi devlete hiçbir şekilde haklı bir itirazın olamayacağı anlamına gelmesi bakımından oldukça önemlidir. Böylece devletin kendine içkin sebeplerle ortaya koyduğu yasanın hakkı anlamlandıran tek şey olduğunu da ortaya çıkmış olur. Bu husus devletin varlığına karşı her türlü itirazın haksız olduğunun açık bir ifadesidir. Haklı ve haksızın büsbütün yasa tarafından anlamlandırılması, bireyin hangi haklara sahip olacağının da devlet tarafından belirleneceği anlamına gelir. Böylece birey doğa durumunda her şey üzerinde sınırsız

---

<sup>920</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 191.

<sup>921</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 189.

<sup>922</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 190.

bir hakka sahipken, sivil toplum durumunda sınırları tamamen devletin yasalarınca belirlenmiş hakları ile yetinmek durumunda kalmıştır. Fakat yasaya itaat edilmesine olanak kılan çok anlamlı bir sebep vardır. Zira yasalar akla uygundur, daha doğrusu neyin akla uygun olacağının bizzat anlamını yasa çizer: “Ancak, neyin akla uygun olduğuna ve neyin kaldırılacağına yasa koyucu karar verir. Yasa koyucu ise, meclis veya hükümdardır.”<sup>923</sup>

Yasanın akla uygun oluşunun, bizzat yasanın akli üretmesinden öte doğa yasası ile olan ilişkisinin de payı vardır. Bu ilk derecede yasanın üçüncü doğa yasası olan adaletle bağlantılı olmasıyla alakalıdır. Zira gösterilmişti ki doğa durumunda adalet kavramına yer yoktur, adalet tam anlamıyla doğa yasalarına ve sivil toplum durumunda toplum yasalarına uymak demektir. Yine gösterilmişti ki adalet akla uygundur. Bununla birlikte yasaya uymanın akli oluşu diğer bazı doğa yasalarıyla daha ilişkilidir, yani tarafsız hakeme olan ihtiyaç, aracıya yardım etmek, hakem kararına rıza göstermek, kendi kendisinin yargıcı olmamak olarak belirtilmiş doğa yasaları –bu ifadelerdeki hakem ve aracı kavramlarının karşılığının egemen olduğu düşünüldüğünde- hep yasaya uymanın gerekliliğini ve bu gereklilik kadar akla uygunluğunu anlatmaktadır.

Yasa boyutunda egemeni mutlaklaştıran en önemli unsur, mantık olarak egemenin yasaya bağlı olmayışıdır: “İster bir heyet isterse tek bir kişi olsun, bir devletin egemen gücü toplum yasalarına tabi değildir.”<sup>924</sup> Bu aslında yasanın tamamen egemenin ürünü olması ile doğrudan bağlantılı bir husustur. Zira egemen yasayı istediği zaman değiştirebilme hakkını haizdir. Böylece söz konusu olan yasanın ihlali de değildir, yasayı ancak uyruklar ihlal edebilir, egemenin yasaya müdahalesi ise onu iptal ya da değiştirmek olarak anlamlandırılabilir:

“Buradan şu sonuç çıkıyor ki egemen güce sahip olan kişi veya meclis, birisine, daha önceki bir yasaya aykırı bir iş yapmasını emrettiğinde, bu işin yapılması tümüyle mazur

---

<sup>923</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 191.

<sup>924</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 190.

kılınır... Ayrıca, egemen, kendisinin önceki bir yasasına aykırı bir şey yapılmasını emrettiğinde, o işle ilgili emir yasanın bir iptalidir.”<sup>925</sup>

Burada *raison d’etat* ilkesi ile paralellik kurmak gerekebilir. Zira *raison d’etat* var olan bir yasanın devletin kendi amaçları çerçevesinde aşılması anlamına geldiği her durumda Hobbes bu ilkeyi mantıksal anlamda tutarsız kılacaktır. Zira Hobbes’un fikirlerinde *raison d’etat*’nın bulunmayışının en temel nedeni Hobbes’un yasa hakkında söyledikleri ile bu ilkeyi çoktan aşmış olmasıdır. Yani bir kategori olarak hikmet-i hükümet Hobbes için gerekli bir söylem değildir. Zira devletin haksızlık yapması en baştan tutarsızlıktır, devlet ki haklı ve haksızın ne olduğu bizzat kendi yasaları ile söyler.

Hobbes egemenin yasalara bağımlı olmadığını öylesine vurgular ki ona göre böyle bir şeyi kabul etmek, devletin çöküşüne giden sebepler arasındadır:

“Bir devletin doğasına aykırı bir dördüncü fikir şudur: *egemen güce sahip olan, toplum yasalarına tabidir*. Bütün egemenlerin doğa yasalarına tabi oldukları doğrudur; çünkü bu yasalar tanrısaldir ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler. Fakat egemen, kendisinin, yani devletin yaptığı yasalara tabi değildir. Çünkü yasalara tabi olmak, devlete, yani egemen temsilciye, yani kendi kendine tabi olmaktır; bu ise, tabiyet değil, yasalardan özgür olmaktır.”<sup>926</sup>

Burada belirtilen tek istisnanın egemenin sorumluluk anlamında sadece doğa yasalarına tabi oluşu gerçekte yine devletin güvenliği ve zorunluluğunun mutlaklığı ötesinde bir anlamı yoktur. Zira ilk olarak doğa yasaları toplum yasalarına içkindir:

“Doğal hukuk ile toplum yasaları birbirini içerir ve aynı kapsamdadır... Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devlerin buyruğu ve devletin yasası haline gelir, insanları ona uymaya zorlayan şey egemen güçtür... Dolayısıyla, doğal hukuk dünyanın bütün devletlerinde toplum yasalarının bir parçasıdır.”<sup>927</sup>

İkinci olarak egemen doğa yasasını aşsa bile buna itiraz edilemez, çünkü egemen tüm suçlardan masum olduğu için ona ceza verecek güç, başka bir egemen olabilir, bu

---

<sup>925</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 213.

<sup>926</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 228.

<sup>927</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 191.

tutarsızlık sonsuza kadar gider. Bunu önleyebilmek için mantıklı olan, tek bir egemenin kabul edilmesi ve onun üzerinde bir başka egemen kabul edilmediği için, söz konusu egemenin haklı olarak hiçbir şekilde cezalandırılmamasıdır. Egemen doğa yasasına aşsa bile tek sorumluluğu Tanrı'ya karşıdır, uyruklarına karşı değil:

“Dolayısıyla, devletlerde, bir uyruk egemen gücün emriyle öldürülebilir; ve yine de, ne uyruk ne de egemen birbirlerine haksızlık etmiş olmayabilir... Aynı şey, masum bir uyruğun canını alan bir egemen hükümdar için de geçerlidir... bu eylem, hakkaniyete aykırı olarak, doğal hukukla çelişkili olduğu halde; bu Uriah'a değil, Tanrı'ya yapılmış bir haksızlık idi.”<sup>928</sup>

Üçüncü olarak egemenin doğa yasalarına uymaması, uyrukların da bu yasalara uymamasını teşvik edebileceğinden egemen ve uyruklar arasında bir savaş durumuna yani doğa durumuna dönülmesine neden olabilir, bu ise devletin yok olması demektir. Hobbes bu bağlamda özellikle ayaklanma vurgusu yapar, zira aklının bir köşesinde sürekli olarak 1640 ayaklanması ve bunun sonucunda gerçekleşen 1649'daki kralın kafasının uçurulması hadisesi vardır:

“Hiç kimse, suçlu veya masum başka birini savunmak için devletin kılıcına direnmek özgürlüğüne sahip değildir... Fakat çok sayıda insan toplu olarak egemen güce haksızca direnmişler, veya beklenen cezası ölüm olan büyük bir suç işlemişler ise, bir araya gelip birbirlerini kollamak ve savunmak özgürlüğüne sahip midirler? Kesinlikle sahiptirler...”<sup>929</sup>

Daha önce ayaklanmanın her türlüşünün haksız olduğundan bahsedilmişti. Peki nasıl olur da çok sayıda insan devlete karşı direnebilir? İşte bu husus ancak egemenin doğa yasalarını çiğnemesi ile anlamlandırılabilir bir hadisedir. Devlet doğa yasalarına aykırı davranırsa böyle bir şeyin olması işten bile değildir, tarih bu anlamda doğa yasalarına uyulmamasının sonuçlarını göstermek bakımından gerçekçi örneklerle sahiptir. Şu halde egemenin doğa yasalarına uyma görevi, devletin varlığını koruma görevi bağlamında anlamlı olabilir ancak. Böylece egemenin en temel görevinin ve

---

<sup>928</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 157.

<sup>929</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 161.

yaptığı tüm eylemleri anlamlandıran unsurun devletin güvenliğini tesis etme görevi olduğu ortaya çıkar.<sup>930</sup> Kısaca Hobbes düşüncesinde her yol devletin zorunluluğuna ve mutlaklığına çıkmaktadır. Bu anlamda doğa yasaları temel veridir ve her iki tarafa (egemen ve uyruğa) bir uyarı niteliğindedir. Çünkü Hobbes, bir taraftan “Kralların kötü yönetimi isyanla...”<sup>931</sup> sonuçlanır derken ve kralları/egemenleri uyarırken, diğer taraftan aynı yerde “isyan, katliamla”<sup>932</sup> sonuçlanır demektedir ve böylece halkı da uyarmayı ihmal etmemektedir. Sonuç olarak Hobbes düşüncesinde en önemli husus can güvenliği olduğu için, doğa yasaları egemen dâhil herkesin uyması gereken bir nitelik arzeder, aksi takdirde egemen de uyruklardan bir kısmı da hayatlarını kaybedebilirler. Bunu önlemenin tek yolu devleti mutlak bir şekilde üretmek ve devletin zorunluluğunu herkesin zihnine kazıdır.

Devletin zorunluluğu bağlamında önemli olan unsurlardan birisi din-devlet ilişkileri bağlamında ortaya çıkar. Bu anlamda egemenin görevi toplumsal anlamda önemli bir etkiye sahip olan dini hakimiyeti altında tutmaktır. Zira din ikinci bir itaat ilişkisi doğurmaya gayet yetkindir. Hobbes din meselesini oldukça geniş bir biçimde ele alır. Bu anlamda Leviathan’ın yarısı din-devlet ilişkilerine ayrılmıştır. Fakat Hobbes dini mistik bir öge olarak ele almaz, psikolojik ve toplumsal bir bağlamda ele alır:

“Zihnin uydurduğu veya herkesçe kabul edilen hikâyelerden hayal edilen görünmez bir güçten *korkulması*, *din*; eğer bu hikâyeler herkesçe kabul edilmiyorsa, *hurafe*. Hayal edilen güç, gerçekten hayal ettiğimiz gibi ise, *gerçek din*.”<sup>933</sup>

Görüldüğü üzere din ve hurafe arasındaki ince çizgi dinin hakikatinden ziyade ona inanan insanların çokluğunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu tanımın insanın tutkuları bölümünde yer alması yine konu bağlamında ilginçtir. Dinin nedeni ise basitçe korkudur: “... [İnsanlar] bu dünyada sayısız türde tanrılar yaratmışlardır, işte,

---

<sup>930</sup> Burada egemenin uyruklarının üzerindeki entelektüel hâkimiyeti ile ayaklanma arasındaki ilişkiyi vurgulamak anlamlı olacaktır. Zira daha önce yapılan bir alıntıda gösterildiği üzere egemenin uyruklarının üzerindeki entelektüel hâkimiyet görevini yerini getirmemesi uyrukları ayaklanmaya itecektir. Bu tezde s. 197.

<sup>931</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 256.

<sup>932</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 256.

<sup>933</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 51.

görülemeyen şeylerden duyulan bu korku, herkesin din dediği şeyin; ve, başkalarından farklı biçimde o güce tapanlar veya ondan korkanlarda bulunan batıl inancın doğal kökenidir.”<sup>934</sup> Din hem geçmiş nedenleri bilmek kaygısından hem de gelecek endişesi nedeni ile ortaya çıkar. Bu anlamda bir din oluşturabilecek kadar kaygı Prometheus’un durumu gibi aşağılanır.<sup>935</sup>

Hobbes’un din noktasında dikkat çektiği asıl şey dinin hakikatinden ziyade dinin dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasıdır. Hobbes’a göre dinin kaynağı insan da Tanrı da olabilir ama, aslolan ya da her ikisi için ortak olan, dinin inanan insanları itaate, yasalara, barışa, yardımseverliğe ve topluma daha eğilimli kılmak amacıdır.<sup>936</sup> Bu anlamda Hobbes Kral Numa örneğini vermektedir:

“Bu nedenle, tek amaçları halkı itaat ve barış içinde tutmak olan pagan devletlerinin ilk kurucuları ve yasa koyucuları, her yerde; ilkin, insanlarda, dinle ilgili olarak koydukları hükümlerin kendi icatlarından değil, bir tanrının veya başka bir ruhun buyruklarından kaynaklandığı; veya kendilerinin ölümlülerin üzerinde bir nitelikte oldukları inancını oluşturmaya gayret etmişlerdir, ki böylece koydukları yasaların daha kolayca kabul edilebilmesini amaçlamışlardır: işte bu nedenle Numa Pompilius, Romalılar arasında ihdas ettiği ayinleri Egeria adlı nemften aldığını iddia etmiştir.”<sup>937</sup>

Hobbes’a göre din kötü giden şeyleri ayinlerin eksik yapılmasına bağlayarak insanları teskin eder, bu da halkın isyanını engeller.<sup>938</sup> Dolayısıyla devletler dinleri ya kendileri üretir ya da üretilmiş dine saygı gösterirler.

Hobbes din konusunda Katolik ya da Protestan ayrımı yapmaksızın tüm din adamlarını suçlamayı da ihmal etmez:

“Son olarak, Roma kilisesi tarafından ruhun kurtuluşu için gerekli olduğu ilan edilen şartlar arasında, Papa’nın ve diğer Hristiyan hükümdarların topraklarında yaşayan

---

<sup>934</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 81-82.

<sup>935</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 82-83.

<sup>936</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 85.

<sup>937</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 88.

<sup>938</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 89.

ruhani uyruklarının açıkça menfaatine olan o kadar çok şey vardı ki, bu hükümdarların karşılıklı rekabeti olmasaydı, savaş veya kargaşa olmaksızın, bu hükümdarlar bütün yabancı güçleri, İngiltere’de olduğu gibi, dışarı atabilirlerdi... özel ayinlerin ücretlerinin ve günah çıkarma paralarının kimin cebine gittiğini görmeyen var mıdır? Bu nedenle, dünyadaki bütün din değişimlerini tek bir nedene bağlıyorum; kötü din adamları; ve böyleleri sadece Katolikler arasında değil, Reformasyon’dan geçmiş kiliselerde de bulunur.”<sup>939</sup>

Hobbes’un dine ve Kitab-ı Mukaddes’e olan atıflarının da hep itaati vurgulaması baştaki iddiayı doğrulamaktadır: “Son olarak, bizzat Kurtarıcımız, *Sezar’ın hakkını Sezar’a verin* diyerek, hükümdarlar tarafından konulan vergilerin ödenmesi gerektiğini kabul etmiş ve bu vergileri kendisi de ödemiştir.”<sup>940</sup> Hobbes bu bağlamda dinin kendine içkin bir itaat üretmesine, yani devletten farklı bir bağımlılık noktası olmasına kesinlikle izin vermez ve bu doğrultuda dinin muğlaklığını ve bilinmezliğini alabildiğine kullanır: “... Sonuç olarak, hiç kimse, doğal akıl yoluyla, bir insana Tanrı’dan vahiy inmiş olduğunu kesinkes bilemez; bu sadece bir inanç olabilir...”<sup>941</sup> Hobbes’un bu anlamda söylediği en can alıcı söz kutsallığın taklit edilebilir<sup>942</sup> olduğunu söylediği zaman ortaya konmuş olur. Zira bu yargı hem mevcut dinin meşruiyetini sorgularken, hem de devletin amaçları doğrultusunda bir kutsallık üretilmesine açıkça cevaz vermektedir.

Hobbes’un devlet ve din ilişkilerini dini devlete bağlayarak yaptığı bu anlamlandırma özellikle uyrukların devletin emir ve yasalarına Tanrı’nın emri imiş gibi itaat etmelerini istediğinde daha açık bir şekilde ifade edilmiş olur. Hobbes bu noktada yine dinin belirsizliğini kullanmaktadır, (burada belirsizlikten kasıt neyin Tanrı sözü olarak kabul edileceği ya da neyin gerçekten Tanrı’nın iradesi sayılacağıdır) bu belirsizliği ortadan kaldıracak olan ise egemenden başkası değildir.<sup>943</sup> Diğer bir deyişle egemenin en temel görevi dini ayrımlanma ve bölünmelerin önüne geçip din alanında mutlak yargıları ortaya koyabilmesidir. Böylece gerçek din devletin amaçları

---

<sup>939</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 91-92.

<sup>940</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 153.

<sup>941</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 203.

<sup>942</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 203.

<sup>943</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 204.

doğrultusunda feda edilebilse de bir dinin temel amacı olan devletin yasalarına itaati meşrulaştırmak gerçekleşmiş olacaktır.

Hobbes'un devlet ve din ilişkileri bağlamında söylediği önemli bir husus cismani ve ruhani iktidar ayrımını kabul etmemesidir. Hobbes böyle bir ayrımın devletin çöküş nedenlerinden birisi olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder:

“Çünkü, *cismani* ve *ruhani* arasındaki önemsiz ayrım bir yana bırakılırsa, bunlar hâlâ iki krallıktır ve her uyruk iki efendiye birden tabidir. *Ruhani* iktidar neyin günah olduğunu ilan etme hakkını sahiplendiğine göre, neyin yasa olduğunu ilan etme hakkını da sahipleniyor demektir; çünkü günah, yasanın ihlalinden başka bir şey değildir... Dolayısıyla, bu iki güç birbirine karşı geldiklerinde, devlet büyük bir iç savaş ve dağılma tehlikesi içine düşmekten kaçamaz...”<sup>944</sup>

Burada dikkat çekilen en önemli hususun itaatın bölünmesine olan itiraz olduğu açıktır, farklı güç odakları itaati farklı odaklara yönelteceklerinden bu durum tüm iradelerin tekliğini ifade eden devletin doğasına aykırıdır ve devletin çöküşüne neden olmaktadır. Hobbes'un bu noktada ortaya koyduğu çözüm önerisi ise seküler düşünür kimliğine uygundur.<sup>945</sup> Zira Hobbes çözümü ruhani iktidarın da cismani iktidarın da egemenin bünyesinde içerilmesinde –ki egemen gerçekte cismani iktidar olarak bilinir- bulur.

Hobbes Tanrının iktidarı/krallığı kavramını ise iki bakımdan, yani mecazi ve gerçek anlamı boyutlarıyla, değerlendirir. Zira Hobbes öncelikle şöyle der: “... Tanrı iktidarını krallık adıyla anmak, kelimenin mecazi bir kullanımıdır sadece.”<sup>946</sup> Tanrının krallığı ifadesi gerçek anlamıyla çok özel bir duruma işaret eder, burada özel durumdan kasıt sadece tarihin belli bir dönemi için, sadece bir kavmin – İsrailoğullarının- bu krallığa muhatap oluşudur. Fakat bu krallık dahi belli bir sözleşmeye dayanmaktadır: “*Tanrı'nın krallığı, doğru anlamda, onun özel bir kavim*

---

<sup>944</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 231.

<sup>945</sup> Bu kimlikle bağlantılı olarak bir önceki alıntıdaki günahın tanımı da oldukça açık bir sekülerliğe göndermede bulunur. Zira normalde dinî bir kavram olan ve daha çok dinî kaidelere aykırı hareket etmek olarak tanımlanabilecek günah, söz konusu alıntıda yasaya karşı gelmek olarak tanımlanarak sekülerleştirilmiştir.

<sup>946</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 248.

*üzerinde sözleşmeye dayanan egemenliğidir.”*<sup>947</sup> Son olarak bu krallık artık yoktur, zira Hobbes’a göre İsrailoğulları Samuel zamanında Tanrı’ya isyan etmişler ve kendilerine bir ölümlünün kral olarak tayin edilmesini istemişlerdir.<sup>948</sup> Şu hâlde Hobbes Tanrı’nın krallığını anlatmak üzere yazdığı onca sayfayı, salt bu kavramın anlamsız –en azından o gün için geçersiz- olduğunu anlatmak için yazmıştır. Tabi bu gayretin kendisi anlamsız değildir, zira Hobbes’un maksadı kendilerini bir şekilde Tanrının krallığının temsilcileri sayıp egemene karşı gelenleri, özellikle din adamlarını, haksız çıkarmaktır.

Hobbes Hristiyan Krallığı üzerine yazdığı Leviathan’ın üçüncü bölümünü yukarıda belirtilen perspektif dahilinde yazmıştır. Nitekim bu bölümde Hobbes ikinci bölümde rasyonel açıklamalar getirdiği egemenin mutlaklığına dinsel-teolojik açıklamalar getiriyor. Ayrıca başta Papa olmak üzere tüm ruhbanların cismani egemen üzerindeki hakkını reddediyor. Dahası İncil’i cismani egemen lehine yorumluyor. Burada özellikle bahsedilebilecek olan “Bütün iktidar tanrıdan gelir.” cümlesinin yorumlanmasıdır. İncil’de geçen bu ifade önceleri din adamları tarafından kendi iktidarlarını, ya da daha doğru bir ifadeyle iktidar üzerindeki etkilerini korumak maksadıyla yorumlanıyordu. Hobbes ise bu ifadeyi realist bir şekilde yorumlamaktadır. Yani madem “Bütün iktidar tanrıdan gelir”, o zaman eğer bir iktidar varsa, bu, başka hiçbir onaya ihtiyaç duymadan tanrısal niteliği kazanmış olacak ve böylece din adamlarının vesayetine ihtiyaç duyulmayacaktır. Son olarak bu ifade uyrukların egemene itaatini kuvvetlendirmek için de yorumlanmaktadır: “*Tanrı’dan gelmeyen iktidar yoktur...* dolayısıyla, Tanrı’nın üzerimizde egemenlik gücü verdiği Hristiyan hükümdarlara daha da fazla itaat etmeliyiz.”<sup>949</sup> Bu sözler Hobbes’un bütün sözlerinin sonuçta bir şekilde itaati vurguladığı, dolayısıyla Hobbes’un dine dair sözlerinin de devletin zorunluluğunu anlatmak üzere ortaya konulduğu şeklindeki yorumu haklı çıkarmaktadır.

Hobbes dinin muhalif, yani itaati engellemek üzere, bir tavır sergilemesine izin vermek istemediği için inancı tamamen bireyin içsel dünyasına hasretmektedir. Dışsal olan yani eyleme dönük olan her şey ise bir şekilde egemenin kontrolüne verilmiştir ve

---

<sup>947</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 287.

<sup>948</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 313.

<sup>949</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 345.

bu ikisi arasına derin bir uçurum yerleştirmiştir. Hobbes bu hususu “Fakat, denilebilir ki, bir kral, veya bir meclis, veya bir başka egemen kişi, Mesih’e inanmamızı yasaklarsa ne olacak?”<sup>950</sup> sorusu bağlamında ele alır. Hobbes’a göre bu hususta doğru olan Naaman’ın yaptığını yapmaktır. Zira Roma’nın pagan dönemde, Hristiyanlar zulüm görürken, bir Hristiyan olan Naaman’dan Hristiyanlığını inkar etmesi istenmiş, Naaman da bunu diliyle inkar etmiştir: “Hristiyanların *inancına* gelince, inanç içsel ve görünmezdir; Hristiyanlar bu hususta Naaman’ın sahip olduğu müsaadeye sahiptirler, ve bunun için kendilerini tehlikeye atmaları gerekmez...”<sup>951</sup> Bu sözler Hobbes’un Protestan karakteriyle uyumlu görünmektedir. Zira daha fazla eyleme dönük olan Katolikliğe nazaran Protestanlığın getirmiş olduğu bir yenilik, özellikle Luther ile, dinin daha ziyade içsel bağlamda anlamlandırılmasıdır.

Hobbes’un itaati vurgulamak üzere ortaya koyduğu diğer bir şey doğa yasalarını/Tanrı yasalarını toplum yasalarına içkin görmesidir:

“*Tanrı’ya itaat ve, ister Hristiyan ister kâfir olsun, cismani egemene itaat tutarsız değildir...* Ve o bir egemen olduğu için, bütün kendi yasalarına, yani, bütün toplumsal [*cismani* - Çev.] yasalara itaat talep eder; bütün doğa yasaları, yani bütün Tanrı yasaları toplumsal yasalarda mündemiçtir...”<sup>952</sup>

Böylece egemene itaat Tanrı’ya itaatin bir parçası hâline gelmiş olur.

Hobbes’un din hakkındaki görüşlerini yorumlayan Barbier, onun bir Erastianist olduğunu belirtir. Alman İlahiyatçı Eraste tarafından kurulan ve Kilise’nin dünyevi iktidarını tasvip etmeyen bu hareket, XVI. yüzyılda doğmuş ve dinin devlete tabi kılınması gerektiğini öne sürmüştür. Hobbes bu akımı yine bir Erastien olan Bacon aracılığı ile tanımış; fakat bu düşünceleri daha ileri boyuta taşıyarak sivil egemenin

---

<sup>950</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 345.

<sup>951</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 414.

<sup>952</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 413.

dininin mümkün olduğuna kanaat getirmiştir.<sup>953</sup> Barbier çok yerinde olarak Hobbes'un din hakkındaki görüşlerini şöyle özetler:

“Devletin barış ve birliğine düşkün bir siyaset kuramcısı olarak dine dair bütünü araçsal bir tasavvura sahiptir: Din bütünüyle devletin hizmetinde olmalıdır. Üstelik din ve siyaseti ayırmayı dahi reddeder. Çünkü ilk olarak siyasetin dinin desteğine ihtiyacı vardır, hem sonra din siyasetin bir parçasıdır. Ne ki Hobbes dini, onu bütünüyle ilhak etmeye meyilli olan siyasete tabi kılar.”<sup>954</sup>

Bütün bunlardan sonra Hobbes'un egemenin görevleri başlığı altında neden bu kadar fazla itaate ve devletin devamlılığına, zorunluluğuna vurgu yaptığını yorumlayabiliriz. Bu yorumun da odak noktasında şüphesiz güvenlik sorunu olmalıdır. Nitekim uyrukların güvenliğini sağlayacak olan egemendir. Egemenin varlığı durumunda, egemen mutlak olacağı ve temel işlevi zaten güvenlik olacağı için, güvenlik sağlanmış olacaktır. Yani egemenliğin varlığı ile güvenliğin varlığı az çok özdeşdir. Egemenin yokluğu ise anarşi ile özdeş olup güvensizlik anlamına gelir. Bu yüzden temel problem egemeni var kılmak, diğer bir deyişle devletin zorunluluğunu anlatmaktır. Bu yüzden egemenin temel görevi egemenliğini devam ettirmektir, Hobbes egemenlik devam ettiği sürece barışın ve adaletin var olacağından emindir. Egemen kendi varlığını korumak ötesinde yurttaşların mutluluğunu sağlamak üzere fazla bir şey yapmasına gerek yoktur. Zira Hobbes gerçekte bireysel çıkara vurgu yapan bir düşünür olarak böyle bir şeyi egemenin tasarrufuna bırakmaz ve herkes kendi mutluluğunun peşinden koşar. Bu yüzden Hobbes'un özgürlük tamını negatif özgürlük olup egemenin eylemleri bu sonsuz özgürlüğü barışı durumunu sağlayacak kadar kısıtlamasıdır. Bunun dışında özgür olan bireyler mutluluk ve çıkarlarını tamamen kendileri denetlerler.

---

<sup>953</sup> Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev: Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999, ss. 128, 129.

<sup>954</sup> Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde...**, s. 137.

#### 4.4.6. Farklı Hükümet Biçimlerinin Egemenlik Bağlamında Farksızlığı

Hobbes için önemli olan devletin/egemenliğin zorunluluğudur. Bununla paralel olarak farklı egemenlik biçimleri noktasında Hobbes egemenlik bakımından bir fark olmadığını söylemektedir. Yani madem egemenlik vardır, bunun kural ve kaideleri tüm egemenlik biçimleri için aynıdır ve bir egemenlik durumundaki yurttaşların başka egemenlik türündeki yurttaşlara göre daha özgür ya da köle olması gibi bir şey -en azından teorik olarak- söz konusu değildir.

Hobbes öncelikle egemenliğin ele geçirilmesi noktasında bir ayrım yapar, buna göre sözleşmeyle kurulmuş ve pederşahi/despotik (diğer bir deyişle fetihle ele geçirilmiş) egemenlik olmak üzere iki tür egemenlik kurma yolu söz konusudur. Fakat Hobbes yukarıda belirtildiği gibi egemenlik bir kez kurulmuşsa her türlü egemenlik hakkını haiz olacağı için, bu iki yöntem arasında sonuç olarak bir fark görmez: “Özet olarak, hem *pederşahi* hem de *despotik* hâkimiyetin hakları ve sonuçları, aynı nedenlerden dolayı, sözleşmeyle kurulmuş bir egemeninkilerle tamamen aynıdır... Çünkü egemen, her ikisi [Fethedilmiş bir ülke, ya da sözleşme ile kurulmuş bir devlet] üzerinde de mutlak egemenlik sahibidir; aksi takdirde, hiçbir egemenlik yok demektir...”<sup>955</sup>

İkinci bir ayrım devlet biçimlerine dönüktür. Hobbes devlet biçimlerini tasnif ederken klasik sınıflandırmadan yola çıkar:

“*Değişik devlet biçimleri sadece üç tanedir. Devletler arasındaki fark, egemenin, veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar... Temsilci bir kişi olduğunda, devlet bir monarşi’dir: bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise, demokrasi’dir veya halk devletidir: sadece bir kesimin heyeti olduğunda ise, aristokrasi adını alır.*”<sup>956</sup>

Bu ifadeler Aristoteles’ten beri devam eden geleneğin kavramlarını kullanmaktadır. Bununla birlikte Hobbes’un gelenekle olan bağı buraya kadardır ve bundan sonra gerek

---

<sup>955</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 151.

<sup>956</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 139.

bu kavramların yorumlanması ve ele alınışı büsbütün geleneği ters yüz eder bir biçimde devam etmektedir. En temelde Hobbes iyi yönetim – kötü yönetim anlayışının doğmasını mümkün kılan monarşi-tiranlık, aristokrasi-oligarşi ayrımlarını kabul etmeyecektir: “*Tiranlık ve oligarşi, monarşi ve aristokrasinin farklı adlarından ibarettir. Tarihlerde ve politika kitaplarında, tiranlık ve oligarşi gibi başka hükümet adları vardır: fakat bunlar, değişik hükümet biçimlerinin adları değil, aynı biçimlere verilmiş kötüleyici adlardır.*”<sup>957</sup>

Aristotelesçi gelenekte önemli olan iyi yönetim biçimleri ile kötü yönetim biçimleri arasındaki ayrımdır. İyi yönetim biçimlerinin kendi içlerindeki ayrım ise o kadar önemli değildir. Hobbes ise iyi yönetim, kötü yönetim kavramlarını baştan kabul etmemektedir ve ayrımı sadece geleneğin iyi yönetim biçimleri olarak gördüğü biçimler arasında yapmaktadır. Bunun nedeni Hobbes’un egemenliği tamamen kamusallıkla ilişkilendirmesinde yatmaktadır. Zira geleneksel olarak iyi yönetim biçimleri ile kötü yönetim biçimleri arasındaki farkın temel nedeni kamu çıkarı ve yöneticilerin çıkarı bağlamında çözümlenmektedir. Nitekim Aristotelesçi gelenekte iyi yönetim biçimleri olan monarşi, aristokrasi ve politeia (Hobbes’un deyişiyle ve modern anlamıyla demokrasi) temelde ilke olarak kamu yararını gözetirler. Halbuki örneğin tiranlıkta aslolan tiranın çıkardır. Bu anlamda söz konusu olan yöneticinin çıkarı ile kamu yararının ayrımlanması ve buradan yola çıkılarak bir tasnifin gerçekleştirilmesidir.

Hobbes ise en başta egemenliği kamusal olarak düşünür, yani egemenlik kamusaldır ve bu zorunlu olarak böyledir. Dolayısıyla yöneticilerin çıkarları ile kamu çıkarı arasında bir ayrım yapmak anlamlı değildir. Egemenlik doğası gereği kamu çıkarını gözetir. Yöneticinin -bir egemen olarak- özel çıkarını gözetmesi egemenlik bağlamında tutarsızlıktır. İşte bu yüzden Hobbes iyi yönetim biçimi-kötü yönetim biçimi ayrımını tutarsız bulacaktır.

Bununla birlikte Hobbes yine de bu devlet biçimleri arasında monarşiye biraz daha meyillidir. Bunun Hobbes’un hayatı bağlamındaki nedeni kendisinin bir kralcı olmasına bağlanabilir. Bu tercihin daha önemli olan teorik nedeni ise Hobbes’un kamu

---

<sup>957</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 139.

çıkarının monarşide daha iyi gözetildiğine dair inancıdır. Tabi ki Hobbes'un devletin kuruluş nedenini güvenliğe bağladığını unutmamak gerekir: “*Monarşinin egemen meclislerle mukayesesi*. Bu üç devlet türü arasındaki fark, iktidar farkında değil, bu devletlerin kuruluş amacı olan halkın barış ve güvenliğini sağlamak bakımından uygunlukları veya istidatlarında yatmaktadır.”<sup>958</sup>

Hobbes daha ötede demokrasilerdeki meclis üyelerin daha ziyade kendi özel çıkarlarını düşündüklerini belirtmekte ve monarkın zorunlu olarak kamu çıkarına dayandığını söylemektedir:

“Monarşiyi diğer ikisi ile mukayese edecek olursak, şunları gözlemleyebiliriz; ilkin, halkın kişiliğini temsil eden veya onu temsil eden meclisin bir üyesi olan her kimse, aynı zamanda kendi kişiliğini de temsil eder. Kamu çıkarını sağlamak için siyasi kişiliğinde dikkatli olsa da; kendisinin, ailesinin, akrabalarının ve arkadaşlarının özel çıkarını sağlamakta daha az değil, daha fazla dikkatlidir; ve kamu yararı özel çıkarla çatıştığında da, özel çıkarını tercih eder genellikle: çünkü insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır. Buradan, kamu ve özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde, kamu çıkarının en fazla geliştiği sonucu çıkar. Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir.”<sup>959</sup>

Görüldüğü üzere bir egemen olarak monarkın çıkarı tamamen kamu çıkarıyla özdeştir. Bu yüzden monarkın kendi çıkarını düşünen bir tiran olarak nitelendirilmesi haksızlık olacaktır. Bu açıkça halka yapılmış bir göndermedir; fakat madalyonun bir de öteki yüzü vardır, burada Hobbes ayrıca monarklara bir göndermede yapmakta ve kendileri için yerinde olanın kamu çıkarını gözetmek olduğunu söylemektedir:

“Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir sadece. Çünkü, düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya, yoksulluk veya muhalefet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin, ne görkemli, ne de güvenli olabilir...”<sup>960</sup>

---

<sup>958</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 140.

<sup>959</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 140.

<sup>960</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 140.

Dahası Hobbes kamu refahının demokrasilerdeki ve aristokrasilerdeki çoğulculuk ortamından rahatsız olacağını düşünmektedir: “... demokrasi veya aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok, zararlı görüşlerden, haince eylemlerden veya iç savaştan etkilenir.”<sup>961</sup> Bu sözler, yani çoğulculuğun zararlı bulunması anlamsız değildir, zira Hobbes alıntıda da ortaya koyduğu üzere iç savaştan ve iç savaşı doğuran bölünmelerden fazlasıyla etkilenmiş ve her türlü bölünmeyi onaylamamıştır. Bu bakımdan monarşi tekliği simgelediği için ve egemenin tekliğine daha fazla uygun olduğu için Hobbes’a daha cazip gelmektedir. Aynı zamanda bu tekliğin kamu çıkarı bağlamında ortaya konmuş olması, yani tek amaç olan güvenliği sağlanması olarak belirlenecek kamu çıkarının temsili monarşilerde daha iyi mümkün olduğu iddiası söz konusudur.

Dahası Hobbes’a göre eğer devlet biçimlerinin bir takım sakıncaları varsa, bu, tüm devlet biçimleri için geçerlidir:

“Beşinci olarak, monarşide şu sakınca vardır; herhangi bir uyruk, gözde bir kişinin veya bir dalkavuğun zengin edilmesi uğruna, tek bir adamın gücüyle, bütün sahip olduklarından yoksun kılınabilir, ki bunun büyük ve kaçınılması imkânsız bir sakınca olduğunu kabul ediyorum. Ancak bu, egemen güç bir mecliste olduğu vakit de meydana gelebilir: çünkü bir meclis de aynı kudrete sahiptir...”<sup>962</sup>

Hobbes monarşinin kötü olmadığını anlatmak üzere insan doğasına ve insanın çıkarıcı karakterine göndermede bulunmayı da ihmal etmez, zira ona göre monarşi biçim olarak sorunlu değildir: “Her insan doğal olarak kendi çıkarı ve iyiliği peşinde olduğuna göre... kamusal dirliği bozacak herhangi bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa, bu, monarşiye değil, uyrukların hırsına ve görevleri hakkındaki cehaletine bağlanmalıdır.”<sup>963</sup> Burada ilk dikkati çeken husus monarşi ve diğer yönetim biçimlerini karşılaştırırken söylenen bu sözlerin, Hobbes’un insan psikolojisine ilişkin fikirleriyle politikaya ilişkin fikirleri arasındaki kuvvetli bir bağ olduğunu göstermesidir. İkinci olarak insanın –yönetim biçimi ne olursa olsun ve dahi bir yönetim söz konusu olmasa bile- temel güdüsü kendi çıkarının peşinde olmak olduğuna göre suçlanması gereken monarşi değildir. Bununla

---

<sup>961</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 140.

<sup>962</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 141.

<sup>963</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 141.

birlikte insanın kendi çıkarı peşinde koşması da suçlanmamalıdır. Zira bu son derece “doğal”dır. Öyleyse iyilik-kötülük kavramları açısından durumu ele almak gerekmez. Hobbes’ta burada bu yönetim biçiminin kötülüğünün kendisine içkin bir şey olmadığını anlatmak istemektedir. Dolayısıyla ortaya konan kavramsallaşma temelde, doğallık ve tutarlılık eksenlerini izlemektedir. Sonuçta her insan doğal olarak kendi çıkarını gözettiği üzere, monarşinin –aslında diğer yönetim biçimleri de dâhil edilebilir- kendine içkin bir kötülüğünü iddia etmek tutarsız olacaktır.

Hobbes devlet biçimleri arasında temel olarak kayıtsızdır. Zira belirtildiği gibi hepsi mutlak olmak bakımından eşittir, asıl fark yönetim biçimleri arasında değil, sivil toplum ile doğa durumu arasındaki farklılıktır: “*Egemen güç bütün devletlerde mutlak olmalıdır.* Benim fikrimce, hem akıldan hem de Kutsal Kitaplar’dan şu husus açıkça görülüyor ki egemen güç, ister monarşide olduğu gibi tek bir adamda olsun, ister halk devletinde ve aristokratik devlette olduğu gibi, bir mecliste olsun, insanların hayal edebilecekleri kadar büyük bir şeydir. Bu kadar büyük bir güçten pek çok kötü sonuçlar doğabileceği düşünülse bile, bunun yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile sürekli bir savaş durumunda olması, çok daha kötüdür.”<sup>964</sup> Görüldüğü gibi aslolan devletin biçimi değil egemenin mutlaklığıdır. Bu durum şu sözlerle daha açık bir şekilde ifade edilmektedir: “Her kim ki egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterse, kendini, onu sınırlayabilecek başka bir güce; yani, daha büyük bir güce tabi kılmak zorundadır.”<sup>965</sup>

Hobbes yönetim biçimleri özellikle monarşiyi savunmak durumunda kalmıştır. Özellikle tüm yönetim biçimlerinde uyrukların özgürlüğünün eşit olduğunu söylemesi bu bağlamda anlamlıdır:

“Lucca şehrinin surlarında, bugün hâlâ, büyük harflerle *libertas* kelimesi yazılıdır; ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın, Konstantinopolis’te olduğundan daha fazla bir

---

<sup>964</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 153-154.

<sup>965</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 154.

özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet, ister monarşik isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır.”<sup>966</sup>

Bu bağlamda Hobbes hümanist özgürlük anlayışının eleştirisini yapıyor ve eskiden özgürlükten kastın sadece devletin özgürlüğü olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla özgürlük perspektifinden yönetim biçimleri arasında bir farklılığın olmadığı da ortaya çıkıyor.

Hobbes’un gerek devlet biçimleri gerekse egemenliğin elde ediliş biçimi bakımından egemenliğin sonuçları bağlamında bir fark görmemesi bir temel ilke yani korkunun her zaman için ortak belirleyici öge olmasında yatmaktadır: “Fakat her iki durumda da, bunu yapmalarının [itaat etmelerinin] nedeni korkudur: ölüm veya şiddet korkusundan doğan bütün sözleşmelerin hükümsüz olduğunu savunanlar buna dikkat etmelidir: ki bu görüş doğru olsaydı, hiçbir devlet türünde insanlar itaat yükümlülüğü altında olmazlardı.”<sup>967</sup>

Son olarak Hobbes devlet biçimleri arasında kayıtsız olduğunu tüm realizmiyle ifade etmektedir: “Bu üçünden hangisinin en iyi olduğu, bunlardan herhangi birinin zaten kurulu olduğu bir durumda tartışılmamalıdır; mevcut olan, daima, tercih edilmeli, sürdürülmeli ve en iyi kabul edilmelidir; zira mevcut hükümetin zayıflamasına yol açacak bir şey yapmak hem doğa yasasına hem de ilahi pozitif yasaya aykırıdır.”<sup>968</sup> Bu sözler egemenliğin mutlaklığını ve devletin zorunluluğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Fakat Hobbes için egemenin mutlaklığı madalyonun bir yüzünü oluşturmaktadır. Madalyonun diğer yüzü vatandaşların hakları bağlamında ortaya konacaktır.

#### 4.4.7. Devlet Ekonomi İlişkileri ve Serbest Ticaret

Hobbes her ne kadar egemenin mutlaklığını ve devletin zorunluluğunu sürekli olarak vurgulasa da bireyin haklarını da vurgulamaktadır. Bu noktada ekonomik alanın

---

<sup>966</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 158.

<sup>967</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 147.

<sup>968</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 380-381.

neredeyse tamamen bireylerin tasarrufuna bırakılması oldukça önemlidir. Bu bölümde özellikle Macpherson'un yorumlarından hareketle bireylerin hakları bağlamında devlet ve ekonomi ilişkileri incelenecektir.

Hobbes'un insan hakları bakımından yaptığı ilk önemli kabulü devredilemeyecek hakların varlığıdır. “Çünkü, daha önce gösterdiğim gibi, hiç kimse kendisini ölümden, yaralanmaktan ve hapsedilmekten korumak hakkını devredemez veya bırakamaz, çünkü bunlardan kaçınılması herhangi bir hakkın bırakılmasının tek nedenidir zaten...”<sup>969</sup> diyerek Hobbes devredilemeyecek hakların neler olduğunu ilan etmektedir. Görüldüğü gibi bu hakların güvenlik eksenli olması şaşırtıcı değildir. Zira insan bir takım haklarını güvenliği için terk etmektedir. Amaç güvenlik olduğundan bu amaca aykırı her hangi bir işlemin doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Fakat her şeyden öte devredilemeyecek hakların var olduğu görüşü mutlakçılık yanında özgürlükçülük adına da bir giriş sağlar.

Hobbes'un özgürlükçü tarafı daha önce de belirtildiği gibi negatif özgürlüğü savunması bakımından anlamlıdır. Hobbes'a göre insan sivil toplum durumuna geçerek bir takım özgürlüklerinden feragat etmiştir, fakat feragat edilen özgürlük aslında hiçbir anlamı olmayan her şeyi yapma özgürlüğüdür. Sivil toplum durumunda var olan özgürlük ise kelimenin tam anlamıyla bir “özgürlük” değildir. Bu yüzden Hobbes gerçekte “özgür uyruk” kavramının saçma bir kavram olduğunu söyleyecektir.<sup>970</sup> Bununla birlikte yine de uyukların özgürlüğü konusunu tartışan Hobbes bu hususta şöyle demektedir:

*“Uyukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır. Diğer özgürlüklere gelince, bunlar yasanın sessizliğine dayanır. Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir.”*<sup>971</sup>

---

<sup>969</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 104.

<sup>970</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 43.

<sup>971</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 161.

Hobbes'un burada belirtmiş olduğu ilke gerçekte bir Roma hukuk ilkesidir. Burada Hobbes en başta tanımlarken dile getirdiğı negatif özgürlük prensibine uygun bir şekilde politik özgürlüğü tanımlamaktadır.

Hobbes özgürlük ve yükümlülüğü aynı çerçevede ele alır. Ona göre aslolan hem sivil toplumdaki yükümlülüğü olumsuzlamayacak bir özgürlüktür. “Çünkü, hem *yükümlülüğümüz* hem de *özgürlüğümüz*, *boyun eğmemiz* eyleminden oluşur.”<sup>972</sup> diyen Hobbes özgürlük ve yükümlülük için itaat bağlamında bir ortak payda belirlemiş olur. Bu itaat ise gerçekte barış için ortaya konulan bir işlemdir: “Uyruğun yükümlülüğü ve özgürlüğü... egemenliğin kuruluşundaki amaçtan, yani, uyrukların kendi aralarında barışın kurulması ve onların ortak bir düşmana savunmasının sağlanması amacından türetilmelidir.”<sup>973</sup>

Şu hâlde özgürlüğü kısıtlamanın temel gerekçesi barışın sağlanmasıdır. Bu bakış açısı barış için pek çok özgürlüğün kısıtlanabileceği anlamına geldiği gibi, pek çok eylemin barışa zararı olmadığı düşüncesinden hareketle özgür bırakılması anlamına gelebilir. Hobbes bu noktada daha ziyade özgürlüğü ön planda tutmaktadır:

“Dünyada insanların bütün eylemlerini ve sözlerini düzenlemek için yeterli kuralların olduğu bir devlet olmadığına göre; ki böyle bir şey imkânsızdır: yasalarca müsaade edilen bütün eylemlerde, insanlar, kendileri için en yararlı olacak şekilde, kendi akıllarının önereceği şeyleri yapmak özgürlüğüne sahiptirler.”<sup>974</sup>

Bu sözlerde de görüldüğü üzere Hobbes hem rasyonel hem de kendi çıkarını düşünen kişiler olarak insanların özgürlüğünün asıl, yasaların yani engellerin ise istisna olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Hobbes yasaların az olması gerektiğini savunmaktadır,<sup>975</sup> bu durum Hobbes'un özgürlüklerin fazlasıyla kısıtlanmasını onaylamayacağı anlamına gelir.

---

<sup>972</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 159.

<sup>973</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 159.

<sup>974</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 156.

<sup>975</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 243.

Buraya kadar soyut bir biçimde anlatılan konunun, daha net anlaşılması için Hobbes'un özgürlükten somut olarak ne anladığını da incelemek gerekir. Hobbes hem özgürlüğün ilkesini hem de nelerin özgürlük kapsamına gireceğini şu sözlerle ilan eder: "Dolayısıyla, bir uyruğun özgürlüğü, egemenin, uyrukların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdedir sadece: birbirleriyle alım ve satım yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek, ve çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğü; ve benzeri gibi."<sup>976</sup> Görüldüğü üzere özgürlük bağlamında verilen örnekler daha ziyade ticari/ekonomik özgürlükleri kapsamaktadır. Bu alıntı Hobbes'un liberalizmin kurucularından olduğu iddiasını destekleyen en önemli argümanlardan birisidir. Bu yüzden bu noktadan sonra, bu konu hakkındaki temel argümanlar ortaya konulacaktır.

Hobbes'un mutlakçı bir filozof olduğunu söylemek çok da orijinal bir iddia olmasa gerektir. Zira sürekli olarak egemenliğin mutlak olması gerektiğini söyleyen Hobbes'tur. Fakat Hobbes'un liberal ya da liberalizmin kurucuları arasında olduğunu söylemek hem daha analitik bir yaklaşımın ürünü, hem de ispatı ve tartışılması gereken bir iddiadır. Kılıçbay, Leviathan için yazdığı önsözde böyle bir iddiada bulunmuştur.<sup>977</sup> Bu iddiayı daha esaslı bir şekilde yapan ve temellendirmek için de uzun uzadıya uğraşan Macpherson'dur. Macpherson, Hobbes'u liberal demokratik teorinin, bireyciliğin, kendi bulduğu bir kavram olan "sahiplenici bireyciliğin" kurucularından, hatta tarihsel olarak ilk kurucusu olarak görmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Macpherson'un öncelikli iddiası Hobbes'un insan doğası anlayışının gerçekte belli bir takım sosyal varsayımlarla şekillenmiş ve kendi çağındaki İngiliz insanının doğasını anlatma işlevini üstlenmiş olmasıdır. Bu anlamda bu kişilik tam olarak burjuva insanına denk düşmektedir. Macpherson, Hobbes'un kuramını anlatmak üzere belli birtakım varsayımlarda bulunur. Öncelikli olarak Macpherson toplumları geleneksel statü toplumu, basit pazar toplumu ve sahiplenici pazar toplumu olarak üçe ayırır. Macpherson'a göre sahiplenici pazar toplumunun geleneksel statü toplumundan farkı, bu toplumda işleri ve ödülleri dağıtan bir otoritenin olmamasında belirir. Buna göre bu

---

<sup>976</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 156-157.

<sup>977</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz", **Leviathan** içinde, çev: Semih Lim, İstanbul: YKY Yay., 2001. ss. 12.

toplumda bağımsız üreticiler ürünlerini pazarda mübadele ederler. Bu toplumda ürünlerde olduğu gibi, emek de pazar ilişkileri çerçevesinde belirlenir.<sup>978</sup> Hobbes'un tasvir ettiği toplumun sahiplenici pazar toplumu olduğunu savunan Macpherson bu toplumun özelliklerini ise şöyle listelemektedir:<sup>979</sup>

1. İş dağıtan merkezi bir otorite yoktur
2. İş için belirlenen ödüller merkezi bir otorite tarafından belirlenmemektedir
3. Sözleşmelerin uygulanmalarını sağlayan ve onları tanımlayan bir otorite vardır
4. Bütün bireyler rasyonel olarak kendi faydalarını maksimize etmeye çalışırlar.
5. Her bireyin emek kapasitesi kendi mülkiyetidir ve bu yabancılaşabilir mahiyettedir.
6. Toprak ve diğer kaynaklara bireyler sahiptir ve bunlar da yabancılaşabilir mahiyettedir.
7. Bazı bireyler sahip olduklarından daha fazla fayda ve güç elde etmek isterler.
8. Bazı bireyler diğerlerinden daha fazla enerji, yetenek ve mülkiyete sahiptirler.

Bütün bunlar ona göre “tam pazar toplumu”nun<sup>980</sup> özellikleridir ve bu toplumun en önemli özelliği rekabetçi olması olduğu için bu toplum türüne “modern rekabetçi pazar toplumu”<sup>981</sup> da denebilir. Rekabetçilik tam pazar toplumunu basit pazar toplumundan ayıran temel kıstastır. Zira bu toplumda (ya da pazarda) rekabet, basit pazar toplumlarından farklı olarak, kendilerinin kullanımlarına daha fazla güç dönüştürmek isteyenlerin aracıdır.<sup>982</sup> Sahiplenici pazar toplumunda net güç transferi söz konusudur. Macpherson'a göre bu anlamda birilerinden bir kişiye yapılan bu transfer, Hobbes'un tanımıyla bir insanın gelecekte iyi şeyler elde etme aracının

---

<sup>978</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 47-48.

<sup>979</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 53-54.

<sup>980</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 54.

<sup>981</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 55.

<sup>982</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 55.

bütünüdür.<sup>983</sup> Yani başkalarının gücünü ya da emeğini kendine transfer eden kişi daha gelecekte daha iyi şeyler elde edecektir.

Macpherson Hobbes'un laissez-faire anlayışına sahip olmadığını belirtmektedir. Fakat yine Macpherson'a göre sahiplenici pazar modeli, laissez-faire politikalarını gerektirmez. Merkantilist politika –ki Hobbes'un merkantilist anlayışı savunduğu iddia edilmektedir- bu toplum modelinin gelişimiyle oldukça uyumludur.<sup>984</sup> Macpherson bu toplum modelinin Hobbes'un önermelerini karşıladığı şu sözlerle ilan etmektedir: “Bu toplum, diğer insanların güçlerinin bir kısmını kendilerine transfer etmek arayışında olan insanların daha fazla güç elde etmek için rekabete girmeye zorlayarak ve bunu toplumu yıkmadan, barışçı ve legal bir şekilde yapabilecekleri bir mahiyet arz eder.”<sup>985</sup>

Sahiplenici pazar toplumunun diğer bir özelliği sermaye birikimine imkân tanınmasıdır. Bu ise yukarıdaki listede bulunan 7. ve 8. maddelerinin doğrudan sonucunda meydana gelebilecek bir husustur.<sup>986</sup> Sermaye birikimi Hobbes'ta özellikle vergilendirme ile ilgili bir husustur. Zira Hobbes zengin ve fakirler için eşit vergileri savunmaktadır:

“Eşit vergi konulması da adaletle ilgilidir; verginin eşitliği, servetin eşitliğine değil, herkesin savunması için devlete olan borcunun eşitliğine dayanır... Böylece elde edilen fayda, hem varlıklı hem de yoksul için aynı ölçüde değerli olan hayatın sürdürülmesi olduğuna göre; yoksul bir insanın, hayatını koruyanlara olan borcu, varlıklı bir insanın kendi hayatının korunması için olan borcunun aynısıdır...”<sup>987</sup>

Dahası Hobbes gelir vergisini değil, tüketim vergisini savunur, böylelikle elde edilen gelir tüketilmediği sürece birikime el verecektir:

“... vergilemede eşitlik, tüketilen şeyin eşitliğinde yatar, onu tüketenlerin servetlerinin eşitliğinde değil. Çünkü, çok çalışan ve, emeğinin meyvelerini tasarruf ederek, az

---

<sup>983</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 56.

<sup>984</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 58.

<sup>985</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 59.

<sup>986</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 59.

<sup>987</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 241.

tüketen bir insan, tembelce yaşayan, pek az şey elde eden ve elde ettiği her şeyi de harcayan bir kişiye göre niçin daha çok vergilendirilsin ki...”<sup>988</sup>

Sermaye birikimi sonucunda ortaya çıkan eşitsizlik ise Hobbes’un temel olarak insan gruplarını nasıl sınıflandırdığında ifadesini bulur. Zira Hobbes’un sınıf anlayışı tamamen ekonomiktir: “...pek çoğu yiyecek bulmaya çalışmakla meşgul durumda olan, diğerleri de anlayamayacak kadar ihmalkâr olan bütün insanlarca...”<sup>989</sup> derken Hobbes zengin-fakir ikilemine göndermede bulunmaktadır ve bu durum Macpherson’un yukarıda belirttiği 7. ve 8. maddeleri ile uyumludur.

Macpherson, Hobbes’un değer bakımından söylediklerini de sahiplenici pazar toplumu çerçevesinde değerlendirir. Gerçekten de Hobbes, Macpherson’un kudret transferi dediği şeye uygun bir biçimde değer tanımlaması yapmaktadır:

“Bir insanın *kıymeti* veya *değeri*, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve, bu nedenle, mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir... Pek çok başka şeyde olduğu gibi, insanlarda da, fiyatı belirleyen satıcı değil alıcıdır.”<sup>990</sup>

Yine Hobbes değer söz konusu olduğunda mübadelede adalet ve bölüşümde adalet kavramlarını dışlar, burada Macpherson özellikle bölüşümde adaletin geleneksel statü toplumlarının bir özelliği olduğunu belirtir, yani bu toplumlarda değer bir üst organ tarafından belirlenmektedir, halbuki sahiplenici pazar toplumunda değer arz ve talep arasında belirlenir.<sup>991</sup> Hobbes bu hususta –Macpherson’un da alıntıladığı- şu sözleri söylemektedir: “Kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değeri, tarafların arzusu ile ölçülür: ve dolayısıyla adil değer, vermeye razı oldukları değerdir...”<sup>992</sup>

Macpherson’a göre Hobbes’u sahiplenici pazar toplumunun teorisyenlerin birisi yapan bir diğer öge emek hakkında söyledikleridir. Macpherson, Hobbes’un yaşadığı çağ

---

<sup>988</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 242.

<sup>989</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 115.

<sup>990</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 69.

<sup>991</sup> Macpherson, **The Political Theory...**, s. 63.

<sup>992</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 110.

bağlamında İngiltere'nin yapısını değerlendirirken, nüfusun yaklaşık 2/3'ünün ücretli işçi olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu toplum sahiplenici pazar toplumuna oldukça yaklaştı şeklinde bir yorum yapmakta ve bu bağlamda Hobbes'un emeği bir meta olarak görmesinin bunu desteklediğini söylemektedir.<sup>993</sup> “Çünkü insan emeği, fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır...”<sup>994</sup> diyen Hobbes ise gerçekten de bu yorumları haklı çıkarmaktadır. Macpherson'a göre Hobbes tüm değerleri, pazar değerlerine indirgemiş, hatta Hobbes'ta adalet bile bir pazar kavramı hâline gelmiştir.<sup>995</sup>

Macpherson bu görüşlerinin paralelinde Hobbes'un sahiplenici bireyciliği savunduğunu belirtmektedir ve ona göre Hobbes'un sahiplenici bireyciliğinin temel özellikleri şöyle özetlenebilir:<sup>996</sup>

1. İnsanı, insan yapan diğerlerinin iradesine bağlılıktan özgür olmaktır.
2. Diğerlerine bağlılıktan özgür olmak, bireyin kendi çıkarları doğrultusunda ve kendi iradesiyle gireceği ilişkiler dışında her türlü ilişkiden özgür olması demektir.
3. Birey, esas olarak kendi kişilik ve kapasitesinin sahibidir ve bunun için topluma hiçbir şey borçlu değildir.
4. Birey sahip olduğu kendi kişiliğine tam olarak yabancılaşmasa bile, emek kapasitesine yabancılaşabilir.
5. İnsan toplumu pazar ilişkilerinden oluşur.
6. Diğerlerinin iradesinden özgür olduğu için, insanı insan yapan, her bireyin özgürlüğünün ancak diğerlerinin de aynı özgürlüğünü sınırlayan kural ve yükümlülükler tarafından, haklı olarak sınırlanabilir oluşudur.

---

<sup>993</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 61-62.

<sup>994</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 178.

<sup>995</sup> Macpherson, *The Political Theory...*, s. 64.

<sup>996</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 263-264.

7. Politik toplum, bireyin mülkiyetini ve mallarını korumak için ve (dolayısıyla) kendilerinin sahipleri olarak görülen bireyler arasındaki mübadele ilişkilerinin düzenli olarak devam ettirilmesi için geliştirilmiş bir insan icadıdır.

İşte tüm bunlar göz önüne alındığında Hobbes için aslolanın egemenin mutlaklığı ve devletin zorunluluğu değil, piyasa kapitalizminin sürdürebilirliği önemli olduğu yorumu çıkar. Bu yüzden Macpherson Hobbes'un kusurunun kurguladığı toplum imajı için fazlasıyla ve gereksizce mutlak bir egemeni düşünmesi olduğunu söyleyecektir: “Onun kusuru bu tür bir pazar toplumunun belli derecede bir sınıf tutunması üreteceğini ve bunun kendi kendini devam ettiren bir egemen varlık olmadan da bir politik otoriteyi yaşayabilir kılacağını görmekteki başarısızlığı idi.”<sup>997</sup> Bu yorum ise bu çalışmada şimdiye kadar savunulan şeylerle çelişmektedir. Zira Hobbes devletin zorunluluğu ile piyasa kapitalizminin sürdürülebilirliğini birbirinden ayrı görmemektedir. Dolayısıyla bu ikisini ayrı düşünmek Hobbes'un işi olmadığı gibi, böyle bir şeyi düşünmemesinin bir eksiklik olduğunu iddia etmek de çok doğru olmayacaktır.

Bu bağlamda Hobbes'un mülkiyet hakkında söylediklerini ele almak anlamlıdır. Nitekim Hobbes devlet olmadan mülkiyetin de olmayacağını belirtmektedir:

“Öyleyse, *mülkiyetin* başlaması, ancak onu temsil eden kişinin eliyle bir şey yapabilen devletin bir sonucu olduğuna göre, sadece egemenin işidir; ve egemen güce sahip olmayan hiç kimsenin yapması mümkün olmayan yasalarda yer alır... *Bütün özel araziler, başlangıçta, egemenin yaptığı keyfi bölüşümden kaynaklanır...* egemen, herhangi bir uyruğun veya bir uyruklar topluluğunun değil, kendisinin, hakkaniyet ve toplumun iyiliğine uygun bulacağı şekilde, herkese bir kısım tahsis eder.”<sup>998</sup>

Daha ötede mülkiyet egemene karşı ileri sürülebilecek bir hak değildir: “*Bir uyruğun mülkiyeti, egemenin değil, sadece bir başka uyruğun hâkimiyetini dışlar...*”<sup>999</sup> Buraya kadar söylenen sözler daha ziyade mülkiyetten ziyade egemenin haklarının önemli olduğunu

---

<sup>997</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 265.

<sup>998</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 179.

<sup>999</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 179.

dolayısıyla devletin zorunluluğunun ön planda olduğunu göstermektedir. Fakat Hobbes kamusal mülkiyeti onaylamayarak gayet liberal kapitalist denilebilecek bir önermede bulunur:

“Beşeri tutkulardan ve zaafılardan uzak bir temsilci tasavvur edilebilseydi, bu çok doğru olurdu. Fakat insanların doğası böyle iken, ortak toprak ayrılması veya belirli bir gelirin devlet için tahsis edilmesi boşunadır; ve, egemen güç, kamu mallarını uzun ve masraflı bir savaşta kullanacak kadar savurgan veya dikkatsiz bir monarkın veya meclisin eline geçer geçmez, yönetimin dağılmasına ve doğa durumuna dönülmesine yol açar.”<sup>1000</sup>

Görüldüğü gibi Hobbes pek çok defa yaptığı gibi yine bir ilkeyi insan doğasına has özelliklerden çıkarsamış ve egemenin de doğal bir insan olduğunu hesaba katarak onun suiistimaline karşı kamusal mülkiyeti tasvip etmemiştir. İlginç olan böyle bir şeyin egemenliğin bizzat kendisine zararlı olduğunu söylemesidir. Dolayısıyla Hobbes burada liberal sayılacak bir düşünce ile (yani özel mülkiyeti savunarak) devletin zorunluluğunu (yani son kertede kamusal mülkiyetin devletin varlığına zararlı olacağı iddiasında bulunarak) bağdaştırmaktadır. Böylece Hobbes hem özel mülkiyeti desteklemiş hem de devletin vergi almasını kesin bir şekilde meşru kılmış olur.

Devlet kamusal mülkiyete sahip olmayınca devletin ekonomideki etkinliği, düzenleyici rol ile sınırlı kalmaktadır. Devlet bu anlamda bir yasakçı değil, daha ziyade piyasa için bir güven unsurudur. Diğer bir deyişle devlet, piyasayı sürdürülebilir kılacak ortak değerlerin ne olduğunu belirlemekle yükümlüdür.<sup>1001</sup> Bu ortak değerlerin en önemlisi şüphesiz paradır: “*Para, bir toplumun kanıdır...* Bu, altın ve gümüşten başka bir şey olmayan paradır... para ise, bir devletin egemeni tarafından hangi madde üzerine basılırsa basılsın, o devletin uyrukları arasında bütün diğer malların değerinin yeterli bir ölçüsüdür...”<sup>1002</sup> Bu sözler bir taraftan paraya olan vurgu nedeniyle ekonomist bir bakış açısını yansıtırken, diğer taraftan devletin belirleyiciliğine yine bir vurgu söz konusudur.

---

<sup>1000</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 180.

<sup>1001</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 181.

<sup>1002</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 181.

Hobbes'un ekonomi bağlamında dikkat çektiği diğer bir husus tekellerin ülkeye olan zararıdır. Bu bakış açısı da yine merkantilizm ve piyasa ekonomisi ile son derece uyumludur: “Çünkü yurt içinde tek bir alıcı, yurt dışında da tek bir satıcı vardır: her ikisi de tacir için kazançlıdır, çünkü böylece yurt içinde düşük fiyattan alıp, yurt dışına daha yüksek fiyattan satar: ve yurt dışında tek bir yabancı emtia satıcısı vardır; bunlardan her ikisi de işadamları için kazançlıdır. Bu ikili tekelin bir kısmı, yurt içindeki halk için, diğer kısmı ise yabancılar için zararlıdır.”<sup>1003</sup> Görüldüğü gibi Hobbes yurt içindeki tekellerin halka zararlı olduğunu söylemekte ve bu tekelleri tasvip etmemektedir. Oysa yurt dışına dönük olan tekeller yine yurt dışında yaşayanlar için, yani yabancı devletler için zararlı, dolayısıyla eğer devletlerin bir birleriyle rekabet halinde olduklarını göz önünde bulundurursak, yerli halk ve devlet için faydalıdır. Bu durum Hobbes'un yaşadığı çağdaki mevcut durumla gayet örtüşmektedir. Zira yurt içinde tekellere karşı gelerek burjuva fikirlerini yineleyen Hobbes, yurt dışında tekelliliği savunarak –ki o zamanlarda Amerika ile ticaretin yürütülmesinden sorumlu olan Virginia Company ve Hindistan ile ticaretin yürütülmesinden sorumlu olan East India Company'nin tekel olarak İngilizlere önemli faydalar sağladığını aklımızın bir köşesinde tutalım- yine burjuva değerlerini ön plana çıkarmaktadır. Tabi ki bu değerler o zaman için merkantilizm olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca burada yurt içi piyasası için tekellerin tasvip edilmeyip fiyatların piyasada özgür bir biçimde belirlenmesinin yine bir burjuva değeri olduğu hatırlatılmalıdır: “... yabancı piyasalarda tek bir kuruluş olarak örgütlenmişken, yurt içinde, herkes alabildiği fiyattan almak ve satabileceği fiyattan satmak özgürlüğüne sahip olursa, bunlar bir devlet için çok kazançlı olurdu.”<sup>1004</sup>

Hobbes devletin güçlenmesi için de ticaretin gerekli ve faydalı olduğunu vurgulamaktadır: “... başka yerlerden ülkeye getirdikleri hammaddeleri işleyip satarak, güçlerini korumakla kalmayıp arttırmış olan devletler vardır.”<sup>1005</sup> Bütün bunlardan görüldüğü üzere Hobbes özgürlük ve haklarla daha ziyade burjuva hak ve

---

<sup>1003</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 169.

<sup>1004</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 169.

<sup>1005</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 178.

özgürlüklerini kastetmiştir. Bu değerler ve ilkelerin devletin zorunluluğu ile bağlanması ise hem önemi hem de dokunulmazlığı bakımından son derece anlamlıdır. Ayrıca bütün bunlar Hobbes'un insan doğasının niteliklerini sayarken belirttiği ilkelerle uyumludur. “*Mal mülk saygıdeğerdir; çünkü kudrettir. Yoksulluk ise böyle değildir.*”<sup>1006</sup> derken Hobbes ileride ortaya koyacağı burjuva değerleri için önemli bir temel sağlamış olur. Sonuçta ortaya konan daha ziyade ekonomik çerçevede anlamlandırılmış çıkarların devletin zorunluluğu ile bağdaştırılmasından başka bir şey değildir. Bu, başta belirtilen iki çıkarla tekrar ilişkilendirebilir, yani güven ve rahat yaşamla. Zira devletin kurulmasıyla insan güven ve barışa doğru adım atarken, devletin burjuva değerlerini ilke olarak edinmesiyle rahat yaşamı da elde edebilecektir. Böylece ortaya konan siyaseten mutlakiyetçi, fakat iktisadi anlamda bireyci bir bakış açısıdır.

#### 4.4.8. Sonuç Yerine: Hobbes'ta Birey ve Devlet

Bu bölümde Hobbes'a da atıflarda bulunarak, ama daha çok ikincil eserler üzerinden Hobbes'ta birey ve devletin birbirine olan durumu incelenecektir. Burada temel sorunsal şüphesiz devletin mi bireyi, yoksa bireyin mi devleti öncelediği olacaktır. İlk olarak Mairret'den başlarsa, Mairret'nin konuyu iki farklı dikotomi çerçevesinde incelediği görülür. Birinci dikotomi, modernite ve klasik felsefe arasında kurulmuştur. Mairret'ye göre modern siyaset felsefesinin ayırıcı özelliği dindışı bağlamı ve egemenliği kurgulayabilmesidir. Egemenliğin sadece en yüce güç anlamına gelmediğini, eğer öyle olsaydı, Antik Mısır'ın firavunlarına da egemen denmesi gerektiğini ifade eden Mairret şöyle devam eder:

“O, bütünüyle laikleştirilmiş ve dindışı bir iktidar anlayışını açığa çıkarır. Tanrı artık iktidarın temeli diye adlandırılmaz ve bu yüzden de, iktidarın ilkesi, deyim yerindeyse, dışarıdayken içeri alınır. Öyleyse, söz konusu olan içkin bir güç anlayışıdır. Öyle ki, güç kendi meşruiyetini ve doğrulamasını yine kendinde bulur. İktidarın uygulanması, bir başka deyişle otoritenin kullanımı kendinden başka hiçbir

---

<sup>1006</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 72.

şeye bağlı değildir. Demek ki egemenlik, uygulamada olduğu kadar kuramsal açıdan da, mutlak özerklik gerektirir.”<sup>1007</sup>

Mairet bu noktadan sonra kendinden emin bir şekilde Hobbes’u modern devletin kurgusal anlamda yaratan kişi olarak tarif ederek onun ilk dikotomideki yerini tespit eder:

“Güç gerçekten sübstansiyeldir: Kendi kendine ortaya çıkar, çünkü o kendi kendisinin nihai nedeni ya da etkili nedenidir. Demek ki güç kendiliğinden varlığını sürdürür; bu da onu modern devletin kurucu efsanesi konumuna getirir. İki unsur, bu efsaneyi oluşturur: Tabiat ve yasa. Efsaneye can verme görevini Hobbes üstlenecektir...”<sup>1008</sup>

İkinci dikotomi yapaylık-doğallık ya da devlet-tabiat dikotomisidir. Mairet bu bağlamda Hobbes’un sivil toplum-doğa durumu ikiliğini kullanır ve bizzat Hobbes’un yapay bir cisim dediği devletin karşısına tabiatı koyar, buraya kadar yaptığı Hobbes’un sözlerini özetlemektir. Fakat Mairet bu noktada orijinal bir yorum da getirmekten geri durmaz:

“Devlet insanların yapay bir yaratıcısıdır; tabiatın yalnızca yararlı yanlarını (güç isteği) koruyup, zararlı yanlarını (ölüm) atarak, kendiliğinden ‘dın dışı’ olan bir tabiatı taklideden yaratır. Bir nokta aydınlığa çıkarılmayı hak eder: Hobbes modern siyaseti *gerçek anlamda* başlatan kişidir”<sup>1009</sup>

Bu sözleri söyleyerek Mairet Hobbes’la birlikte devletin tabiatı aştığını deklare eder. Artık yapaylık ön plana çıkmıştır. Bu yapaylık çerçevesinde başta ortaya konulan sorunsal ise karmaşık bir şekilde yanıtlanmıştır. Zira Mairet’nin vurguladığı üzere hem devletin kendisi bir yaratıdır, hem de insanlar devlet sayesinde tabii varlıklarını aşarlar ve böylece yeniden yaratılmış olurlar. Bu noktada ayrıca Mairet’nin Hobbes’un devlet için kullandığı “ölümlü tanrı” ifadesini vurgulaması<sup>1010</sup> özellikle önemlidir. Son olarak

---

<sup>1007</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 219.

<sup>1008</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 237.

<sup>1009</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 239-240.

<sup>1010</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 237.

Mairet yukarıda vurgulanan devletin zorunluluğu yaklaşımı da benimsemiş görünmektedir:

“Gerçekten de, onda [Hobbes’ta], ‘tabiat’ bütünüyle tutku ve güçten oluşmuştur. Devletin zorunluluğu doğrudan doğruya, şiddetin ve ölümün hüküm sürdüğü bu tabiattan çıkarsanacaktır.”<sup>1011</sup>

Konuya Mairet’den daha farklı bir biçimde yaklaşırsa da Höffe, Mairet’yle aynı perspektife sahiptir. Höffe’de de söz konusu olan devletin zorunluluğu ile bireyciliğin bağdaştırılmasıdır. Aslında doğrudan Hobbes’u anlatmayan, ancak Hobbes’tan alıntılar yapmasında da görülebileceği üzere Hobbes’tan oldukça etkilenmiş olan Höffe birey çıkarına dair olan şu sözleriyle bu yargıyı doğrulamaktadır:

“Öte yandan, ‘herkes için yararlı’ demek, her bireyin, yalnızca kendi yararını düşünmesi ve diğerlerinin çıkarlarını asla dikkate almak zorunda olmaması demektir... Her birey için yararlı bir zorlama hakkının varolabileceği ölçüde, adalet ve özel çıkarın çakıştığı görülecektir. O yarara yönelik olduğundan, zorlama hakkının kabulü için, açık bir özel çıkarın bulunması yeterlidir. Buna rağmen, kabul edilen adildir, çünkü elde edilen tek tek her bireyin yararındır.”<sup>1012</sup>

Devletin zorunluluğuna gelince, bu noktada Höffe’nin makalesinin başlığını “Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır” ifadesini burada zikretmek yeterlidir. Fakat ilginç olan Höffe’nin özel çıkarı şeytanlıkla ilişkilendirmesidir. Özel çıkarın şeytanlıkla ilişkilendirilmesi Hobbes’un doğa durumunun kötülüğü ile paraleldir. Diğer taraftan devletin yaratılmasının nedeni de özel çıkardır –bu sefer rasyonel özel çıkardan bahsediyoruz: “Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır –yeter ki bu şeytanlar sağduyudan nasib almış olsunlar ve her zaman, her yerde, hesaplı bir biçimde, kendi yararlarını arasınlar.”<sup>1013</sup> Bu noktada Höffe’nin başlığı sorgulanmalıdır. Zira başlıktaki “bile” ifadesi çok farklı bir şeyi anlatırken, gerçekte Höffe bir halkın tam da şeytansı olduğu için devlete ihtiyacı olduğunu anlatmaktadır. Fakat bu eleştiri

---

<sup>1011</sup> Mairet, “Padovalı Marsilius’tan...”, s. 239.

<sup>1012</sup> Otfried Höffe, “Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır. Tabii Adaletin İkilemi”, çev: Özgür Türesay, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 326-327.

<sup>1013</sup> Höffe, “Bir Şeytan Halkının...”, s. 338.

başta konulan yargıyı yanlışlamaz, bilakis güçlendirir. Zira halkın şeytan olarak kabul edilmesi tam da Hobbes'un karamsar bakış açısıyla uyumaktadır. İkinci olarak bu kabul devletin zorunluluğu anlayışını pekiştirmekte ve böylece kendiliğinden iyiliksever, barışsever insanların bir devlete ihtiyacı olmayacağı şeklindeki bir yargıdan kurtulunacaktır.

Leo Strauss ise Hobbes'u hem burjuva-kapitalist gelişme hem de sosyalist hareket için başvuru kaynağı görüyor, dolayısıyla ona göre Hobbes her yönden modern bir düşündürdür.<sup>1014</sup> Bununla birlikte Strauss Hobbes'un daha ziyade liberal olduğu yargısından hareket edecektir. Bu noktada Strauss, Hobbes'un teorisini ödevler üzerine değil haklar üzerine kurmasından yola çıkar:

“Temel ve mutlak ahlâki olgu bir ödev değil, bir hak olduğu için, sivil toplumun sınırları kadar işlevi de insanın tabii ödevine göre değil, tabii hakkına göre tanımlanmalıdır... Eğer insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakları korumak olarak saptayan siyasi öğretiyi liberalizm olarak adlandırırıyorsak, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu da söylememiz gerekmektedir.”<sup>1015</sup>

Hobbes'un gerçekçiliği ile paralel olarak ödevlere dayalı bir siyasal düşüncenin zaten bir ütopya olabileceğine değinen Strauss, liberal yaklaşımının bir gereği olarak Hobbes'un bireyciliğine vurgu yapmakta ve Hobbes'un bireyi öncelediğini ifade etmektedir:

“Hobbes'un karşı çıktığı gelenek, insanın ancak sivil toplum içinde ve sivil toplum aracılığıyla tabiatını yetkinleştirebileceğini, dolayısıyla da sivil toplumun bireyden önce geldiğini kabul etmekteydi...[Hobbes'a göre] Erdemleri ne olursa olsun... birey, sivil toplumdaki bağımsızca, kendisini tam anlamıyla geliştirmiş bir varlık olarak kabul edilmelidir.”<sup>1016</sup>

---

<sup>1014</sup> Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes...**, s. 1.

<sup>1015</sup> Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, s. 279.

<sup>1016</sup> Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, s. 280.

Fakat Hobbes'un bireyciliği kendisinin güçlü bir iktidar anlayışına sahip olmasını engellemez, bilakis Strauss'a göre bu güçlü iktidar anlayışı bireycilikten kaynaklanmaktadır: "Hobbes'un öğretisinde otoritenin akla olan üstünlüğü, bireyin tabii haklarının içeriğinin hissedilir derecede genişletilmiş olmasından kaynaklanmaktadır."<sup>1017</sup> Strauss daha ileride "İktidar, ilk kez Hobbes'un öğretisinde *eo nomine* merkezi bir terim haline gelmiştir."<sup>1018</sup> yorumunda bulunacak ve devlet iktidarının kaynağı olarak en kutsal hak ile en güçlü tutkunun –ki iki ifade de her bakımdan bireyci içeriğe sahiptirler- kaynaşmasından doğduğunu söyleyecektir.<sup>1019</sup>

Dumont meseleye modern ve modern olmayan çerçevesinde yaklaşır. Ona göre bu iki kavramı birbirinden ayıran temel ölçüt içeriğinde eşitlik ve özgürlük kavramlarını barındıran bireyciliktir.<sup>1020</sup> Daha sonra bireycilik düşüncesi açısından iki temel kategori bulunduğunu belirten Dumont, bu kategorilerin holizm ve bireycilik olduğunu söyler. Dumont'a göre bu kategoriler sayesinde bir düşüncenin sosyal ya da siyasi bütüne mi yoksa bireye mi daha fazla değer verdiği bulunur.<sup>1021</sup> Hobbes'u bu iki kategori bağlamında bir yere oturtmadan önce üç önemli gelişmeden bahseder. İlki, toplum adına cemaatin terk edilmesi ki bu bireycilik bağlamında ileri bir adımdır.<sup>1022</sup> İkincisi "Devlet, artık, yalnızca kendi kendisiyle açıklanır."<sup>1023</sup> sözünde vücut bulan kendinde devletin tasavvur edilmesidir. Üçüncüsü ise sosyal sözleşme kuramı sayesinde bağımlılık bağlamında yeni bir formülasyonun geliştirilmesi ve bu yeni formül uyarınca bireycilik ve otoritenin bir arada ele alınmasıdır.<sup>1024</sup> Peki baştaki kategoriler bağlamında Hobbes bir bireyci mi yoksa bütüncü müdür? Dumont bu soruya "Her ikisi de değildir."<sup>1025</sup> Dumont bu bağlamda Hobbes'un çıkış noktasının

---

<sup>1017</sup> Strauss, "Tabii Hak ve Tarih", s. 282.

<sup>1018</sup> Strauss, "Tabii Hak ve Tarih", s. 287.

<sup>1019</sup> Strauss, "Tabii Hak ve Tarih", s. 287. Bu tezin Hobbes'un insan düşüncesinin anlatıldığı kısımda da Strauss'un yorumunda bireyin devleti kesinlikle öncelediği belirtilmişti.

<sup>1020</sup> Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 141.

<sup>1021</sup> Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 142.

<sup>1022</sup> Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 145.

<sup>1023</sup> Gierke'den aktaran, Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 151.

<sup>1024</sup> Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 156-157.

<sup>1025</sup> Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler...", s. 160.

tikel insan (*individuum* insan) olduğunu kabul eder, ancak siyaset öncesi hâlde hayatın olumsuz koşullar içinde olduğunu da hatırlatır. Dumont şu sözlerle Hobbes'un neden bireyci sayılamayacağını tutarlı bir şekilde açıklamaktadır:

“İyi hayat, bireyin hayatı değil, sıkı sıkıya devlete bağımlı olan insanın hayatıdır. Hem bu bağ öyle sıkıdır ki, insan zorunlu olarak kendisini bir ölçüde hükümdarla özdeşleştirir. Hobbes, ‘insan tabii olarak siyasidir’ dememizi engellemekte, ancak insanın yapay bir biçimde, ama zorunlulukla siyasi olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır.”<sup>1026</sup>

Buna karşılık Dumont'a göre Hobbes holist de değildir. Zira devlet kendisini aşacak bir ereğe yönlendirilmemiş, yalnızca kendisine tabi kılınmıştır, diğer bir deyişle devlet bir çerçevedir, fakat kendine ait bir *değeri*<sup>1027</sup> yoktur. Sonuç olarak Dumont'un bakış açısı değerlendirilirse, onun Hobbes'u özellikle üç gelişme bağlamında modern olan pek çok şeyin kurucusu statüsünde değerlendirdiğini, buna karşın modern kategorilerin tarafı da olamayacağını kabul ettiğini belirtmek gerekir.

Konuyu uluslararası ilişkiler bağlamında ele alan Boucher önce kendisinden önce ortaya konulmuş yargıları sıralıyor. Bu noktada Boucher Hobbes'un faydacılığın öncüsü, siyasal felsefeyi egoist psikolojiyi bağlayan ve ahlâki-siyasal yükümlülüğü aydınlanmış kendi çıkarına yönelme (*enlightened calculated self-interest*) temeline oturtan biri olarak görüldüğünü hatırlatıyor.<sup>1028</sup> Daha sonra Boucher Hobbes'un insan doğasından yola çıkmasını göz önüne alarak Hobbes'un insan doğası anlayışıyla devlet anlayışını aynı çerçevede inceliyor. Hobbes'un, Machiavelli ve Thucydides ile birlikte uluslararası ilişkiler teorisinde empirik realizm geleneğinin arketip örneklerinden olduğunu belirten Boucher, bu geleneğe göre insan doğasının kendi çıkarına yönelmiş (*self-interested*) olduğunu ve her tür evrensel ahlâki yasalardan bağımsız durumun sivil toplumun temelinde yatan şey olduğunu belirtiyor.<sup>1029</sup> Boucher daha sonra aynı kavramı (yani *self-interest*'i) devletler bağlamında da kullanıyor. Nitekim

---

<sup>1026</sup> Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler...”, s. 160.

<sup>1027</sup> Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler...”, s. 160-161.

<sup>1028</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 146.

<sup>1029</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 29.

Thucydides'e göre her devletin öz-çıkarcını (*self-interest*'ini) gözetmek ve bu doğrultuda hareket tarzını belirlemekle yükümlü olduğunu belirten yazar, bu kabullerin aynen Hobbes tarafından da benimsendiğini bildiriyor.<sup>1030</sup> Yazar aynı kavram bağlamında Hobbes'taki devlet ve bireyi açıklasa da özellikle metodolojik olarak devlete bir öncelik vermektedir. Bu durum da yine Hobbes'un teorisinin Machiavelli'ye ve hikmet-i hükümet kuramına yaklaştırılmasıyla belirginleşmektedir. Empirik realist geleneğin merkezinde *hikmet-i hükümet* doktrininin var olduğunu belirten Boucher, hikmet-i hükümetin, gücünü ve hayatiyetini koruyabilmesi için devlete uyması gereken hareket tarzını dikte ettiğini ifade ediyor.<sup>1031</sup> Empirik realizme göre ulusal çıkarın en önemli şey olduğunu da değinen Boucher,<sup>1032</sup> Hobbes'ta insan zihninin aşırı derecede çekice gelir olduğu anlayışından yola çıkarak egemenin bu bağlamda insanları eğitecek ve hem iç hem dış istikrarsızlığın minimize edilmesi için insanların doğru düşünmesini sağlayacak olmasının da altını çiziyor.<sup>1033</sup> Böylece Boucher vurguladığı noktalar itibarıyla Hobbes'u daha ziyade devletçi bir kategoride değerlendirmiş oluyor.

Görüşlerinde Strauss'tan etkilenen Akal ise, Hobbes'un laik bir devleti temellendirmek adına ölüm korkusu ve güç tutkusunu dayanak aldığını belirtir.<sup>1034</sup> Akal'a göre Hobbes yasa ile uygulamayı bir araya getirerek modern devleti kurgulayabilmiştir.<sup>1035</sup> Bu yüzden Akal bir kavram olarak devletin tam anlamıyla 1651'de yani Leviathan'ın basım tarihinde teşekkül ettiğini ifade eder.<sup>1036</sup> Akal'ın dikkat çektiği diğer bir husus devlet ve bireyin Orta Çağ düşüncesinin aşıldığı anda

---

<sup>1030</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 153.

<sup>1031</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 31.

<sup>1032</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 30.

<sup>1033</sup> Boucher, **Political Theories**..., s. 161.

<sup>1034</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 18. Burada belirtilen ölüm korkusu, Strauss'un en kutsal hak dediği yaşama hakkı ile; güç tutkusu ise Strauss'un en güçlü tutku dediği ile örtüşmektedir.

<sup>1035</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 25.

<sup>1036</sup> Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 38.

birlikte ortaya çıkmasıdır, zira Orta Çağ düşüncesine ait olan *universitas* kavramının parçalanması ile bu iki kavram doğabilmiştir.<sup>1037</sup> Fakat bu ikilemde aktif olan devletti:

“Bireylerin bireyselliği bir bireyselleştirme çabası sonunda oluştu: Farklılığı, hiyerarşik eşitsizliği, değerler eşitsizliğini tabii bulan Aristoteles-Aquinolu Tommaso çizgisi karşısında laik modern devletin üyelerini kanatları altında eşitleyecek pozitif düşünme ve bireyselleştirme çabası...”<sup>1038</sup>

Devleti düşünebilen ilk kişinin Hobbes olduğunu kaydeden Akal, Hobbes’un devletinin hem liberal hem de totaliter olduğunu belirtir. Akal’a göre bunun nedeni Hobbes’un hem ekonomik liberalizmin hem de mutlak monarşinin çifte kuramsal doğrulamasını yapmaya çalışmasıdır.<sup>1039</sup> Devletin totaliter olmasının nedeni devletin barışla özdeşleşmesi, bunun sonucunda güvenlik eksenli devletin varlık nedeninin adaleti gerçekleştirmemek olmamasıdır.<sup>1040</sup> Vazgeçilmez hak kavramının varlığı ve yasanın sustuğu yerde vatandaşın istediği gibi davranabilmesi ise bu devletin liberal yönünü oluşturur.<sup>1041</sup> Yine Akal, doğa durumunda bireyin olmayışını, yani hiçbir bireysel hakkın tanımlanabilmesine izin verilmemesini ve sivil toplum durumunda egemene karşı mülkiyet hakkının ileri sürülememesini Hobbes’un totaliter yönleri olarak imler.<sup>1042</sup> Sonuçta Akal birey-devlet ilişkisi bağlamında Hobbes’u yorumlarken Dumont’tan farklı bir perspektifle (zira Dumont Hobbes için ne bireyci ne holist diyordu) yola çıkmış Hobbes için hem liberal hem totaliter demiş, fakat Dumont’la aynı noktada yani Hobbes’u ortayola koymak noktasında birleşmiştir.

Minogue da totalitarizm ve liberalizm ikileminde Hobbes’u değerlendirir. Liberal gözlüklerle durumu analiz eden Minogue, Hobbes’u “mutlakiyetçiliğin felsefesi”ni geliştiren kişi olarak işaret etmekle birlikte, onun böyle bir sonuca liberal

---

<sup>1037</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 81.

<sup>1038</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 81.

<sup>1039</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 93.

<sup>1040</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 95-96.

<sup>1041</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 96-98.

<sup>1042</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 98-99.

öncüllerle ulaştığını söyler.<sup>1043</sup> Nitekim Hobbes'u değerlendirirken önce "Bir uyruk, hükümrana karşı hangi haklara sahiptir? Cevap, hiçbir hakka sahip olmadığı şeklindedir."<sup>1044</sup> diyerek Hobbes'un totaliter yönüne işaret ederken, sonra "İnsanlar, yalnızca barışı emin kılmak için haklarını terk ederler. Buradan, insanların rasyonel olarak terk etmeyecekleri bazı haklarının var olduğu sonucu ortaya çıkar."<sup>1045</sup> diyerek bu sefer Hobbes'un liberal yönüne dikkat çeker. Hobbes'ta asıl olan insanın rasyonel bir birey olarak değerlendirilmesi olduğunu söyleyen Minogue<sup>1046</sup>, Leviathan'ın hem Marksistlere hem demokratlara karşı bir meydan okuma olduğunu söylerken anakronizme düşmek pahasına Hobbes'u yine ortayola koyan bir görüş zikretmiş olur. Minogue son kerte Hobbes'u anlamlandırmanın bu kadar karışık olmasını Leviathan'ın hem bir felsefe hem de bir mit oluşuna bağlar.<sup>1047</sup>

Ebenstein ise Hobbes'u yine totalitarizm ve bireycilik ekseninde değerlendirerek Hobbes'un totaliter düşünceye sahip olmadığını vurgulamaktadır. Hobbes'a demokrat da diyemeyeceğimizi belirten Ebenstein,<sup>1048</sup> yetkeciliği ve bireyciliği Hobbes'u anlatmak için yerinde kavramlar olarak görür. Ebenstein'a göre hiyerarşi yerine bireylerin kanun önünde eşit olduğunun kabul edilmesi, ekonomik anlamda laissez faire'in savunulması, iktidarın temelini bireyler arası sözleşmeye bağlanması, devletin temel amacının bireylerin güvenliği oluşu, devletin bireyin içsel dünyasına karışmaması, bireyin tam olarak yutulmayıp direnme hakkının oluşu gibi unsurlar Hobbes'un bireyci kabul edilmesini gerektirir.<sup>1049</sup>

Hampton bu bağlamda Hobbes'u daha bireyci bir yorumlamaya tabi tutuyor. Hobbes'u anlatırken öz çıkar (*self-interest*) kavramına sıklıkla başvuran Hampton, Hobbes düşüncesinde insanlar arası anlaşmaların öz çıkar doğrultusunda yapıldığına

---

<sup>1043</sup> Minogue, "Thomas Hobbes ve...", s. 72.

<sup>1044</sup> Minogue, "Thomas Hobbes ve...", s. 79.

<sup>1045</sup> Minogue, "Thomas Hobbes ve...", s. 80.

<sup>1046</sup> Minogue, "Thomas Hobbes ve...", s. 84.

<sup>1047</sup> Minogue, "Thomas Hobbes ve...", s. 85.

<sup>1048</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 213.

<sup>1049</sup> Ebenstein, **Siyasi Felsefenin...**, s. 211-213.

dikkat çeker.<sup>1050</sup> Dahası Hampton yükümlülük-çıkarcılık ilişkisinde aslolanın çıkarlar olduğunu bu yüzden yükümlülüklerin asla öz çıkarla çatışamayacağını bildirir.<sup>1051</sup> Hobbes'u anlatmak üzere kullanılan psikolojik egoizm kavramının muğlaklığından ötürü tercih etmediğini ifade eden Hampton Hobbes'un tarif ettiği insanın kendine saygılı ve kendi çıkarına yönelmiş bir karaktere sahip olduğunu belirtir.<sup>1052</sup> Sonuçta Hampton, Hobbes'un teorisini oyun teorisi ve tutuklular dilemmasının kavramlarını kullanarak öz çıkar merkezli bireyci bir eksene oturtmaktadır.

Goldsmith ise Hobbes'un ilk modern düşünür olduğunu iddia etmektedir.<sup>1053</sup> Fakat konu bağlamında Goldsmith'in görüşlerinin önemi oldukça liberal bir kavram olan rasyonel seçim teorisinin şekillenmesinde Hobbes'un payının olduğunu belirttiği zaman<sup>1054</sup> ortaya çıkar.

Burada Macpherson'un yorumuna bir daha değinilmeyecektir, fakat Sunar'ın yorumlarında zaten açıkça gönderme yaptığı Macpherson etkisini görmek önemlidir. Zira Sunar, Hobbes'u yorumlarken şöyle demektedir: “Egemen güç ne insan doğasını ne de arzuların yöneldiği amaçları değiştirebilir, tam tersine, çıkar ve istekleri peşinde koşan insan kargaşa ortamında ulaşamadığı amacına egemen gücün sağladığı kurallar sayesinde ulaşır.”<sup>1055</sup> Yine Sunar, Hobbes'a göre Leviathan'ın bir anlam yaratıcısı değil bir araç olduğunu, yani gerek siyasal teorinin gerek Leviathan'ın (devletin) insan doğasından kaynaklanan arzu ve isteklerin gerçekleşebilmesi için sadece faydalı bir araç, olduğunu vurgular.<sup>1056</sup> Ayrıca Sunar'ın şu sözleri de Hobbes'un bireyi önelediği şeklinde yorumlanabilir:

---

<sup>1050</sup> Jean Hampton, **Hobbes and the Social Contract Tradition**, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1995, s. 139.

<sup>1051</sup> Hampton, **Hobbes and the Social...**, s. 56.

<sup>1052</sup> Hampton, **Hobbes and the Social...**, s. 24.

<sup>1053</sup> M. M. Goldsmith, “Ancient and Modern”, **The Rise of Modern Philosophy** içinde, der: Tom Sorell, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 317-336. ss. 317.

<sup>1054</sup> Goldsmith, “Ancient and Modern”, s. 336.

<sup>1055</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 68.

<sup>1056</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 68.

“Siyasal düzen insan doğasını değil, insan doğası siyasal yaşamı belirlemektedir. Bilgi kadar siyaset de özel çıkarların aracı tutkuların doyumu için gerektir. Aristo’nun siyasal toplumda yetkinliğe ulaşan zoon politikonu (siyasal hayvanı) Hobbes’un çıkarı için siyaset yapan toplumsal hayvanı durumuna gelmiş, böylece çıkar siyaseti (interest politics) Hobbes ile çağdaş anlamını kazanmıştır.”<sup>1057</sup>

Flathman de Hobbes’u bireyci olarak değerlendiren yazarlardandır. Hobbes’un yükümlülük teorisinin iki ilkesinden, birincisinin iradi-gönüllü bir şekilde yükümlülük altına girilmesi, ikincisinin bu yükümlülüğün insanların arzu ve çıkarlarına hizmet etmesi olduğunu belirten Flathman<sup>1058</sup> Leviathan’ın (devletin) da bir kağıt kaplan (*paper tiger*<sup>1059</sup>), yani görünüşte güçlü özü itibarıyla zayıf bir varlık, olduğunu ifade edecektir. Flathman’e göre Hobbes’un egemeni eşitlikçi ve bireyci hedeflere hizmet eder.<sup>1060</sup> Hobbes’u özgürlüğün, hoşgörünün, çoğulculuğun, bireyselliğin düşünürü olarak gören Flathman<sup>1061</sup> şöyle demektedir: “O [Hobbes], otoriteye ve güce, yükümlülük ve itaate değer verir ve bunları destekler, o aynı zamanda en az bunlar kadar özgürlük, mutluluk ve bireyselliği [*individuality*] de destekler ve değer verir.”<sup>1062</sup> Hobbes’u anlatmak için öz çıkar kavramına sıklıkla başvuran Flathman’e göre Hobbes’ta genel iyi (*common good*) ve kamu çıkarı (*public interest*) gibi kavramlar geçer. Bunların birey ve grup çıkarlarına indirgenememesi ve birey ve grup çıkarları karşısında tercih edilmesi söz konusudur. Bu anlamda egemen, devletin çıkar ve iyiliklerini dış düşmanlara karşı, dar ve kendi kendine hizmet eden özel birlik ve bireylerin aktivitelerine karşı belirlemeli ve bu amaçlar doğrultusunda gücünü kullanmalıdır.<sup>1063</sup> Bununla birlikte Flathman’e göre bütün bunlar Hobbes’un radikal bireyciliği çerçevesinde değerlendirildiğinde, bu kavramlar (genel iyi ve kamu çıkarı)

---

<sup>1057</sup> Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 68-69.

<sup>1058</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 70

<sup>1059</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 7

<sup>1060</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 96.

<sup>1061</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 154.

<sup>1062</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 129.

<sup>1063</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 145.

marjinal ve müphem kalmaktadır.<sup>1064</sup> Dolayısıyla müphem olmayan öz çıkarın asıl oluşu ve Hobbes'un bireyi devlete öncelediğidir.

Hobbes'un hem devletçi hem bireyci yönlerini ele alan Tuck bu hususta pek çok yazar gibi Hobbes'u ortayola koymayı tercih etmektedir. Tuck'ın ilk dikkat çektiği şey Leviathan'ın Hobbes'un önceki eserlerine göre daha devletçi bir karaktere sahip olmasıdır.<sup>1065</sup> Hobbes'un daha az devletçi olduğu önceki eserlerinden Hukukun İlkeleri'nde bile burjuvanın karşısında kralın yanında yer aldığını, bu bağlamda Hobbes'un gemi parasını savunduğunu hatırlatan Tuck<sup>1066</sup>, İngiltere'nin hayati çıkarlarının kral/egemen tarafından alınması gerektiğini düşünen ve doğa durumunda kendimizi savunma ile sivil toplum durumunda kralı savunmanın aynı rasyonaliteye sahip olduğunu iddia eden Hobbes'un otoriter yanına dikkat çekmektedir. Fakat Tuck, Hobbes'un devlet teorisinin mutlaklığının da sorgulanması gerektiğini ifade etmektedir. İnsanların güvenliği ancak bir devlet içinde mümkün olacağında devletin zorunlu olduğu aşıkardır. Bununla birlikte Tuck, De Cive'den yaptığı şu alıntı ile daha bireyci bir zorunluluğu da dikkat çeker: “Herkesin yaşamın gereksinimlerini elde etmesi, sadece bir hak değil aynı zamanda *doğal bir zorunluluktur*.”<sup>1067</sup> Hobbes'un merkantilist iktisat görüşüne sahip olduğunu iddia eden Tuck<sup>1068</sup> Hobbes'un devleti ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Hobbes'un egemeni modern varsayımlar bakımından muğlak bir figürdür: büyük ve görünüşe göre liberal olmayan güçlere sahiptir, bununla birlikte modern devletlerin yapması sorgusuzca meşru görülen bazı davranışları yapamaz (daha doğru bir deyişle yapmaması gerekir). Önemli bir husus, klasik ya da erken liberalizmin paradokslarının Hobbes'un teorisinde vücut bulmasıdır.”<sup>1069</sup>

---

<sup>1064</sup> Flathman, **Thomas Hobbes: Scepticism...**, s. 148.

<sup>1065</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 180.

<sup>1066</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 181.

<sup>1067</sup> De Cive, III. 9'dan aktaran Tuck, “Hobbes”, s. 184.

<sup>1068</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 186.

<sup>1069</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 186.

Ayrıca Tuck’a göre Hobbes düşüncesinde devletin vatandaşlar üzerinde entelektüel hakimiyet kurması gerçekte bireyciliğe değil, o zamanın şartlarında kilisenin entelektüel hakimiyetine karşı ileri sürülmüş bir şeydi.<sup>1070</sup> Tuck bir taraftan modern totalitarizmin en önemli özelliğinin devletin kendi ideolojik baltasına sahip olması olduğunu, böyle bir şeyin gerek Hobbes gerek Hobbes’un çağdaşları bakımından mümkün olmadığını söylerken<sup>1071</sup> diğer taraftan vatandaşın egemene karşı sahip olduğu hakların darlığından bahsetmekte<sup>1072</sup>; böylece Hobbes’a ne totaliter ne liberalist demek, sadece Hobbes’un fikirlerinin XIX. ve XX. yüzyıl laissez faire iktisatçıları tarafından kullanıldığına dikkat çekmektedir.<sup>1073</sup>

Sabine ise bu noktada kesin olarak Hobbes’un bireyci olduğunu iddia edecektir: “Devlet bir devdir; ancak, devî seven veya sayan yoktur. Devlet bir faydaya indirgenmiştir; yaptığı şeyden ötürü iyidir; düpedüz, özel güvenliğin kuludur.”<sup>1074</sup> Akkuş da benzer bir düşünceye sahiptir. Hobbes’un egemenlik kuramının, Liberal demokratik anayasacılığın 17. yüzyıldaki düşünsel kaynaklarından birisi olduğunu belirten Akkuş, bunun nedeni olarak Hobbes’un hem bir bireyci hem de bir yararçı olmasını gösterir.<sup>1075</sup>

Malherbe’ye göre ise egemen ile birey arasındaki ilişki ve bu ilişkide bireyin aldığı yurttaşlık ve uyrukluk hali Hukukun İlkeleri ve De Cive’de eksik olarak çözümlenmiştir. Hukukun İlkeleri’de Hobbes egemeni tam olarak mutlak yapmayı becerememiş ve egemenin gücü sorunlu kalmıştır. De Cive’de ise egemen bir tür aşkınlık içinde donup kalmıştır. Hobbes bu sıkıntıları Leviathan’da yeni temsil, daha doğrusu yetki anlayışıyla çözmüştür: “Bu yenilik sivil topluma uygulandığında Hobbes’da tek irade ve tek bir güçle donatılmış bir siyasal bütünün birliğini gösterdiğinden bireylerin çoğul birliği genel anlamının ötesine geçen kişi kavramının

---

<sup>1070</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 188.

<sup>1071</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 188.

<sup>1072</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 190.

<sup>1073</sup> Tuck, “Hobbes”, s. 187.

<sup>1074</sup> Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ**, s. 148.

<sup>1075</sup> Akkuş, **Modern Egemenliğin...**, s. 208.

değişmesinden geçer.”<sup>1076</sup> Bu yapısal değişim uyruk ve egemenin yerini belirlemede kesin sözü söyler, bununla birlikte egemen zorba da değildir, aksine sivil yaşam bireylere rahatlık sağlar.<sup>1077</sup> Nitekim Malherbe, son kertede egemen varlığın insanların tutkularına ve aklına borçlu olan bir ölümlü tanrı olduğunu hatırlatır.<sup>1078</sup>

Görüldüğü gibi Hobbes’u birey-devlet ikileminde açıkça bireyci, liberal, özgürlükçü olarak değerlendirenler olduğu gibi, bu hususta çekimser kalan yazarlar da söz konusudur. Bu durum büyük oranda Hobbes’un iki taraflı bir felsefe ortaya koymasının bir ürünüdür. Nitekim Hobbes her zaman alıntılanan, ama hep bağlamından kopararak değerlendirilen “İnsan insanın kurdudur.” sözünü tam olarak şöyle söylemektedir: “*Şu iki söz de doğrudur: insan insanın bir tür tanrısıdır ve insan insanın kurdudur. İlki vatandaşları kendi aralarında karşılaştırdığımızda, ikincisi ise şehirleri karşılaştırdığımızda.*”<sup>1079</sup> Bu ifadenin ilk kısmı devletin insana kattığını fevkalade bir abartıyla ortaya koymaktadır, yani devlet sayesinde insanlar bir nevi tanrılaşır. Bu durum devletin ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir. Fakat aynı zamanda devlet sayesinde insanlar tanrılaşmışlar, yani mutlaklaşmış ve yetkinleşmişlerdir. Böylece birey de öne çıkarılmış olmaktadır. İkinci ifade ise doğa durumunu ele alır, yani doğa durumunda insan insanın kurdudur denmektedir. Fakat doğa durumu insanın asli özelliklerini betimlediği için buradaki kurt metaforu insanın çıkarıcı ve rekabetçi karakterini anlatmaktadır. İşte tam da bu karakter devleti yaratmakta, bir anlamda “ölümlü tanrı”nın yine bir ölümlü tanrısı olmaktadır. Dolayısıyla nereden bakarsak bakalım, Hobbes düşüncesinde hem devlet hem birey mutlaklaşmış ve yetkinleşmiştir.

Hobbes’un bahsedildiği kadar değişik yorumlara neden olmasının bir nedeni de onun modern düşüncenin başlangıcında duran düşünürlerden birisi olmasıyla açıklanabilir. Zira modern düşüncenin henüz başlangıcında olan ve bu düşüncüyü

---

<sup>1076</sup> Malherbe, M. “Hobbes, Thomas”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yay., 2003, ss. 375.

<sup>1077</sup> Malherbe, “Hobbes, Thomas”, s. 377.

<sup>1078</sup> Malherbe, “Hobbes, Thomas”, s. 378.

<sup>1079</sup> Hobbes, **De Cive or The Citizen**, s. 1.

şekillendiren bir düşünür olan Hobbes, modernitenin temel çelişkilerini bünyesinde barındıran ve bu yüzden üzerinde uzlaşılması zor bir teori ortaya koymuştur.

## SONUÇ

Bu tez Machiavelli düşüncesi ile Hobbes düşüncesinde çıkarların görünümünü incelemeyi amaç edinmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak tezde çıkar kavramına dönük tanımlamalar yapılmıştır. Teze kavramsal bir giriş sağlayan ilk kısımda gerek çıkar kavramının gerekse çıkarların mutlak olmadığından bahsedilmiş dolayısıyla konuya ilişkin yeni düşünsel üretimlerin sürekli olarak söz konusu olabileceği ortaya çıkmıştır. Bu doğrultu varılan diğer bir sonuç bir kavram olarak çıkarın özellikle yeni çağ ya da moderniteyle anlamlı bir olgu olarak görünür kılınmasıdır.

İlk kısımda gösterildiği üzere çıkar diye bahsedilen şeyler modern dönemden önce olumsuzlanmaktadır ve bugün anlaşıldığı boyutuyla bir çıkar anlayışı modern dönemden önce söz konusu değildir. Konu bağlamında böyle bir tarihsel ayrımın ortaya çıkması bir çerçeve olarak konunun modern ve modern olmayan ikilemi doğrultusunda alınmasını zorunlu kılmıştır. İşte bu yüzden sonraki bölümlerde sık sık Machiavelli ve Hobbes'un modernliklerinden –ya da ne kadar modern olduklarından- bahsedilmiştir.

Çıkarlar bağlamında söz konusu olan diğer bir mesele çıkarın bireysel ve kamusal iki boyutunun oluşudur. Genel felsefenin kavramları kullanılırsa bu bağlamda tikel ve tümel ilişkisi söz konusu olmaktadır. Tikel denince bahsedilen şeyin birey olduğu kesindir, bununla birlikte tümel ifadesi burada toplum, kamu, devlet kavramlarından her hangi birisine denk düşebilmektedir. Çıkarın böyle iki bağlamının oluşu birey çıkarını öncelemek ile kamusal çıkarları öncelemek arasında bir tartışma doğurmuştur. Bu tartışma bir bakıma bireycilik-devletçilik tartışmasının farklı bir biçimi olarak görülebilir. Bu anlamda genellikle liberaller bireyi ve bireyin çıkarını ön planda tutmuşlar, dahası kamu çıkarı denen şeyin de bireylerin çıkarlarının toplamından ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan daha totalci düşünürler birey çıkarlarından bağımsız bir şekilde kamu çıkarını tarif edebildikleri gibi kamusal çıkarı birey çıkarından önde tutmuşlardır.

Fakat bu tartışmaları anlamlı kılan daha önemli husus bireyin ve devletin ortaya çıkışıdır. Zira birey çıkarının düşünülebilmesi için önce birey kavramının üretilmesi gerekirken kamu çıkarının düşünülebilmesi için de devletin kamusal olanın sınırını belirlemesi dolayısıyla devletin ortaya çıkması gerekmektedir. Ayrıca çıkar kavramı da tıpkı birey ve devlet kavramları gibi modern bir kavram olarak sonradan üretilmiş bir kavramdır. Bu doğrultuda bu tezde söz konusu kavramların (birey, devlet ve çıkar) Orta Çağ'da olmadığı iddia edilmektedir. Nitekim Orta Çağ'ın topluluk (cemaat) fikrine dayalı feodal yapısı bir taraftan devlete izin vermezken, öte taraftan insana olan yakın tahakkümünden dolayı bireye izin vermemektedir. Aynı zamanda çıkar da Orta Çağ düşüncesinde gelişmemiştir. Şüphesiz Orta Çağ'da da insanlar çıkarlarının farkındaydı, fakat daha ziyade maddi içeriği haiz olan çıkar kavramı, dönemin manevi/ruhsal düşünce havası nedeniyle meşru görülüp tanımlanmamıştı. Zira bu dönemde “kurtuluş” fikri bu kavramsal boşluğu doldurmakta idi.

Bundan sonra Machiavelli ve Hobbes'u karşılıklı olarak ele alınırsa şunlar söylenebilir: Hem Machiavelli hem de Hobbes gerek düşünsel gerekse siyasal anlamda önemli kırılma dönemlerinde yaşamışlardır. Bu bağlamda Machiavelli Rönesans'ın zirvesinde yaşayıp geçmişi sorgularken, Hobbes da modern bilimsel düşüncenin geçmişe meydan okuduğu bir çağda söz konusu meydan okumanın önemli figürlerinden birisi hâline gelmiştir. Onların yaşadığı siyasi istikrarsızlık dönemleri ise (Machiavelli bağlamında İtalya'nın siyasi bölünmüşlüğü, Hobbes bağlamında İngiltere'de iç savaşın çıkmış olması) ise hem geçmişten o ana kadar olan dönemin sorgulanmasını kolaylaştırmış hem de nelerin eleştirileceği konusunda onlara yol gösterici olmuştur. Fakat bu ikili arasındaki ortaklık buraya kadardır. Zira şunu ortaya koymak gerekir ki Machiavelli'nin yaşadığı dönem daha ziyade geçmişin eleştirildiği bir dönemdir. Hobbes'un yaşadığı dönem ise sadece geçmişin eleştirildiği değil, aynı zamanda yeni olanın üretildiği bir döneme tekabül eder. Nitekim Machiavelli daha çok eskinin eleştirildiği bir dönemde ortaya çıktığı için negatif yönüyle ön plana çıkmıştır. Bu anlamda pozitif önermeleri ise bugün modern dediğimiz niteliğe yeteri kadar sahip olamamıştır. Halbuki Hobbes'un sadece eleştirisi önemli değildir. Onun ortaya koyduğu pozitif önermeler modern anlamda da saygı uyandırmış ve ardından gelen düşünürler onu eleştirmekle birlikte yine de pek çok konuda ona dayanmışlardır.

Bu bağlamda önemli bir tartışma bilimsellik noktasında ortaya çıkar. Modernite bilimsellikle anlamlı bir dönem olduğu için Machiavelli ve Hobbes'un bilimselliği tartışılmalıdır. Bu anlamda Machiavelli'yi bilimsel bulanlar olduğu gibi, onun bilimsel olmadığını söyleyenler de söz konusudur. Modern bilimlerin ortaya çıkışı için 1543 tarihi bir dönüm noktası olarak ele alınırsa Machiavelli'nin bilim-öncesi döneme tekabül edeceği aşîkârdır. Öte yandan unutulmamalı ki buradaki bağlam fizik bilimler değil, siyaset bilimidir. Bu yüzden Machiavelli'nin bilimselliğine net bir yorum getirmemek burada tercih edilecek tavır olacaktır. Diğer taraftan Hobbes bu bağlamda kesinlikle bilimsel bir niteliği haizdir. Hem yöntem olarak oldukça sağlam bir teori ortaya koyması, hem matematik, optik gibi devrin diğer bilimleriyle meşgul olması hem de kendisinden emin bir şekilde bilimsel olduğunu iddia etmesi Hobbes'a bilimsel sıfatını vermemize neden olacaktır. Tabii Hobbes'tan bugünkü siyaset bilimi çerçevesinde bir bilimsellik beklemek boşuna olacaktır. Fakat bu durum daha ziyade bilim anlayışının dönüşümü ile alakalıdır.

Machiavelli yöntem olarak daha ziyade tecrübeye ve tarihin bilgisine başvurmuştur. Bu, onu bir taraftan gerçekçi yaparken diğer taraftan bilimsel olmasını engellemektedir. Zira tarihe bakış açısı itibariyle tarihselci değildir, daha ziyade kimi meselelerde kendisine uygun örnekleri tarih kitaplarından aktarmakla yetinir. Ayrıca Machiavelli'nin negatif olanı da pozitif olanı da tarihte bulması modernliğini zedelemektedir. Diğer taraftan Hobbes daha ziyade kavramsal ilerlemektedir. Yani öncelikle kendi zihninde bir takım kavramları ele almakta, bunlar arasında bir takım ilişkiler kurmakta ve bir sonuca ulaşmaktadır. Bu yöntemin geçmişle bağı koparma noktasında çok daha devrimci olacağı kesindir. Nitekim öyle olmuş ve Machiavelli geçmiş eleştirirken ona takılmaktan kurtulamamış, Hobbes ise onu büsbütün yıkıp yerine yenisini ikame edebilmiştir.

Machiavelli ile Hobbes'un önemli bir ortak noktası ikisinin de gerçekçi/realist düşünür olmalarıdır. Bunun iki boyutu vardır. Yöntemsel boyutuyla her iki düşünürün de döneminin somut gerçeklerini göz önüne almaları ve normatif ve ütöpik bir tarzdan ziyade objektif ve tasvir edici bir yöntemi tercih etmeleri böyle bir sıfatı kazanmalarına neden olur. Siyasi bağlamda ise her iki düşünür de "en iyi iktidar var olan iktidardır"

anlayışını benimsedikleri için, yani bir iktidar varsa ondan daha iyisini aramaya gerek duymadıkları için gerçekçi sıfatını kazanmaktadırlar.

Kullandıkları temel kavramlara bakıldığında ise Hobbes'un çağdaşlığı göze çarpmaktadır. Zira Machiavelli'nin sıklıkla kullandığı erdem ve talih gibi kavramlar daha ziyade antik dönemde ve antik dönemi bir bilgi hazinesi olarak gören Rönesans'ta kullanılmaktayken, Hobbes'un kullandığı doğa durumu, doğal hak gibi kavramlar daha ziyade 16.-18. yüzyıl aralığında kullanılmıştır.

İki düşünürün önemli bir ortaklığı insan doğası anlayışları söz konusu olunca ortaya çıkar. Öncelikle iki düşünür de sağlıklı bir siyasal düşünce ortaya koyabilmek için bir insan doğası anlayışına sahip olmayı gerekli görmüşlerdir. Ortaya koydukları insan doğası anlayışları ise birbirine oldukça benzer. İki düşünür de insan doğasına karamsar bir şekilde yaklaşırlar. Bu anlamda iki düşünür de insan doğanın olumsuz özelliklerini ön plana çıkartır. İki düşünür de insan doğasına ilişkin materyalist bir bakış açısına sahiptir, diğer bir deyişle insan doğanın maddi yönünü göz önüne alırlar, bu anlamda ruhsal/aşkın yönler hesaba katılmamaktadır. Her iki düşünür de insanın doğası gereği sınırsız arzulara sahip olduğunu düşünürler. Bu durum her iki düşünürün de insanı doğası gereği çıkarıcı bir şekilde ele almalarına neden olmuştur. İşte çıkar kavramının Machiavelli ile doğmasının nedeni bu noktadan sonra belirir. Zira her iki düşünür de insanın çıkarıcı özelliğini bir veri olarak alır. Her iki düşünür de bu özelliği kınamaktan ziyade bunun üzerine bir teori inşa etmeyi anlamlı bulurlar.

İnsan anlayışları bağlamında diğer bir mesele ortaya koydukları insan anlayışının günümüz bireyini ne kadar tarif ettiğine yöneliktir. Bu noktada iki düşünür arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Machiavelli her ne kadar pek çok boyutuyla günümüz bireyine yakın bir insan anlayışına sahip olsa da tam olarak bunu karşılayan bir anlayışa sahip değildir. Machiavelli'nin sınıf vurgusu, din anlayışı, özgür ve eşit bireylerin bu düşüncede hâkim bir yere oturmasını engeller. Yine de onun insan tarifi özellikle seküler boyutu sayesinde modern düşünceye yaklaşır. Böylece Machiavelli muğlak bir birey anlayışına sahip olmaktadır. Hobbes ise günümüz birey anlayışına oldukça yakın bir birey anlayışına sahiptir. Hobbes, insanı eşit ve özgür bireyler olarak görmektedir. Ayrıca Hobbes teorisini kurmaya insandan başlamaktadır. Son olarak

Hobbes günümüz Homo Economicus anlayışına sahip bir birey anlayışına sahip olduğu için onun bireyi düşündüğünden şüphe edilmemesi gerekir. Kısaca bu bakımdan da Hobbes modernliğini daha büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Zira o Machiavelli'nin aksine mutlak bir birey anlayışına sahiptir.

İki düşünürün ahlak anlayışı ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Machiavelli düşüncesinin ahlak anlayışı tek bir yoruma tabi değildir, yani onun amoral olduğu iddia edildiği gibi, immoral ya da moral olduğu da iddia edilmektedir. Fakat ne olursa olsun onun ahlak anlayışı Orta Çağ ahlak anlayışından ciddi bir kopuşu ifade eder. Bunun dışında onun yeni bir ahlak ortaya koyup koymadığı tartışmanın cereyan ettiği nokta olarak belirmektedir. Hobbes ise yine Orta Çağ ahlak anlayışını, yani aşkın ahlak anlayışını reddetmektedir. Bunun yerine tamamen bireysel bir ahlak koyar, bu bir anlamda ahlaksızlıkla eş anlamlıdır. Zira her bireyin ahlakı farklı olduğu için ve ahlak hususunda da aslolanın toplumun ortak bir ahlak anlayışına sahip olması olduğu için bu durum bir ahlaksızlık (amoralite) olarak ortaya çıkmaktadır. Machiavelli hakkında da amoral olduğu şeklinde yorumlar bulunduğu için bu anlamda yine bir ortaklık tespit edilebilir. Fakat Hobbes bir de sivil toplum durumunda iyini ve kötünün, yani ahlaka ilişkin tanımların devlet tarafından yapılmasını öngörür, aksi hâlde anarşi yaşanacaktır. Bu da Hobbes'un seküler ve devleti ön plana çıkaran bir ortak ahlak anlayışı olduğunu ortaya koyar. Machiavelli her ne kadar mevcut ahlakı negatif olarak değerlendirerek devletçi bir ahlak anlayışı ortaya koymuşsa da pozitif anlamda devletçi bir ahlak anlayışı üretememiştir. Yani Machiavelli'de -Hobbes'ta olduğu gibi- devletin tüm topluma dayattığı bir ahlak anlayışı bulunmamaktadır.

İki düşünürün yine bir ortak noktası siyasi düşüncelerinde iktidarı merkeze almalarıdır. Siyasi iktidarın güç merkezli tanımlanması her iki düşünürde de görülür. Bununla birlikte Machiavelli güç kadar şan-şöhrete (*glory*) de değer vermektedir. Bu, Machiavelli'yi yine Orta Çağ düşüncesine yaklaştırmaktadır. Bununla birlikte Hobbes tam bir güç felsefesi ortaya koymuştur. Gerek birey düzeyinde insanın en önemli arzusunun kudret arzusu olduğunu söyleyerek gerekse devlet düzeyinde devletin uyrukları üzerinde mutlak bir yetki ve güce sahip olmasını ifade ederek gücü ne kadar önemseydiğini göstermiştir. Ayrıca gücün içeriğini oluşturan unsurlar da her iki düşünür

de farklıdır. Machiavelli ülkesinin askeri güçsüzlüğünden olsa gerek daha ziyade askeri gücü ön plana çıkarmaktadır. Hobbes ise askeri güce önem vermekle birlikte daha ziyade ekonomik güce atıfta bulunur, bu anlamda onun güç dediği şey kimi zaman zenginlikle eş anlamlı olabilir. Bu da Hobbes'un Machiavelli'ye göre daha liberal birisi olarak yorumlanmasına neden olmuştur.

Her iki düşünür de bir öncül düşünür olarak Thucidides'e dayanır. Thucidides'in Yunanlıların başlangıçta bir siyasi iktidara sahip olmadıklarına dem vurmaı hem Machiavelli'yi hem de Hobbes'u etkilemiştir. Fakat bu bağlamda Machiavelli tıpkı Thucidides gibi sadece insanların başlangıçta siyasi iktidara sahip olmadıklarını ifade etmekle yetinir. Böylelikle insanları doğaları gereği siyasal kabul eden Aristoteles'ten ayrılmakla birlikte bu hususta fazla bir açıklama yapmaz. Hobbes ise aynı doğrultuda ayrıntılı bir açıklama yapma gereği duymuştur. Bu açıklama ünlü doğa durumu teorisinden başka bir şey değildir. Bu teoriyle Hobbes hem Aristoteles'ten ayrılmış, hem de ona karşı kullanılabilecek bir sav ileri sürmüştür.

Her iki düşünür de siyasi yönetimlerin klasik tasnifine, yani yönetimlerin monarşi, aristokrasi, demokrasi (politeia), tiranlık, oligarşi, anarşi olarak sınıflanmasına atıfta bulunmuşlardır. Fakat her iki düşünür de geçmişin bakış açısını taşıyan bu tasnifi pek kullanmamışlardır. Machiavelli siyasi yönetimler söz konusu olunca cumhuriyet ve prenslik ikilisinden bahsetmiştir. Hobbes ise öncelikle bu tasnifteki iyi yönetimler-kötü yönetimler ayrımını kabul etmemiş, böylece oligarşi, anarşi ve tiranlığı aradan çıkarmıştır. Geri kalan üç yönetim biçimi arasında realist bir bakış sergileyen Hobbes her ne kadar bir kralcı olsa da mevcut yönetim farklı ise ona kesinlikle uyulması gerektiğini bu anlamda bir yönetimin diğerinden üstün olmadığını, kısaca var olanın üstün olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Dolayısıyla, objektif bir tasnif gibi görünen, gerçekte geçmişin normatif motiflerini bünyesinde barındıran bu sınıflama her iki düşünür tarafından pek itibar görmemiştir.

Her iki düşünür de toplumu temel olarak ikiye ayırır. Fakat bu iki düşünür bu ayırımdaki temel ölçütü farklı beyan eder. Machiavelli bu anlamda şan-şöhreti ön plana çıkarır. Zira bir tarafta soylular (patrici/havas) diğer tarafta sıradan insanlar (plebler/avam) vardır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bu ayırımda, Machiavelli'nin

içinde yaşadığı toplumu da dikkate alırsak, şan-şöhret kesin bir ölçü değildir, zira dönemin Floransa'sında zengin tüccarlar soylu olarak değerlendiriliyordu. Dolayısıyla bir bakıma bu tasnifte fakir-zengin ayrımı vardır. Bu yüzden Machiavelli bu ayrımı aynı zamanda sahip olanlar-sahip olmayanlar olarak yeniden betimler. Fakat Machiavelli buradaki sahipliği ekonomik güçle birlikte makam/mevki/nüfuz sahipliği anlamında da kullandığı için tam olarak ekonomiyi eksene alan bir tasnif yapmış olmaz. Hobbes'ta ise kesin olan ölçü ekonomik güçtür. O toplumu zenginler ve fakirler olarak, kendi tabiriyle geçim derdinde olanlar ile böyle bir derdi bulunmayanlar olarak ikiye ayırır. Bu durum yukarıda belirttiğimiz Hobbes'un ekonomik gücü eksene alması ile paraleldir.

Din hususunda da iki düşünür benzer fikirleri beyan ederler. Öncelikle her iki düşünür dini kendi kutsallığı içinde ele almaz, daha çok dinin insan ve toplum üzerindeki etkisi üzerinde dururlar. İkinci olarak dinin etkileyici gücü nedeniyle her iki düşünür de dini araçsallaştırmak istemektedir. Bu yüzden her iki düşünür de dine dayalı bir meşruiyet anlayışına yaslanmaz. Dine olan atıfları karşılaştırıldığında Machiavelli'nin kutsal kitaba kendi eserlerinde sadece bir atıf yapmış olduğu görülür. Halbuki Hobbes Leviathan başta olmak üzere pek çok eserinde kutsal kitaba çok sayıda atıf yapmış, neredeyse kutsal kitabın tefsirini yapmaya çalışmıştır. Birinci durum Machiavelli'nin sekülerliğini gösterir. Fakat ikinci durum Hobbes'u dindar bir kişilik yapmaz. Nitekim yaptığı tüm atıflarda Hobbes'un maksadı dinî bir görüşü savunmak değil, kendi seküler teorisinin dinî anlamda da geçerli olduğunu kanıtlamaktır.

İnsanın ne kadar büyük bir iradeye sahip olduğu noktasında ise Hobbes yine çağdaşlığını göstermektedir. Machiavelli erdem-talih çelişkisiyle insanın yapıp ettiklerinden ne kadarının kendi iradesi dâhilinde olduğunu sorgulamıştır. Burada Machiavelli her ne kadar erdemi (iradeyi) ön plana çıkarmış olsa da talihe de belli bir pay vermiştir. Hâlbuki Hobbes antik dönemden kalan bu çelişkiyi hiç göz önüne almamıştır. Onun için her zaman aslolan iradedir. Bu yüzden Hobbes'un tasvir ettiği insan hem Tanrı'dan hem doğadan hem de talihten çok daha fazla bağımsız bir kişiliktir. Bu da Hobbes'u Machiavelli'ye kıyasla hayli modern yapmaktadır.

Her iki düşünürün çıkarlar bağlamındaki bir ortak noktası kişisel kötülüklerden kamusal iyiliğe geçişi tasavvur eden ünlü düşünceyi çağrıştıran bir bakış açısına sahip olmalarıdır. Machiavelli kişilerin kendi çıkarlarını, arzularını öncelediğini kabul eder, Hobbes'ta böyledir. Bununla birlikte her iki düşünür bu çıkarları öyle işlemişlerdir ki sonuçta ortaya konan kamusal çıkarın savunulmasıdır. Bu anlamda Machiavelli'nin soylular ve sıradan insanlar arasındaki çıkar çatışmasının totalde ülkenin çıkarına olacağını düşünmesi bunu göstermektedir. Hobbes ise barışa, adalete, devlete giden yolu kişisel bir çıkar yani bireylerin güvenlik ihtiyacı üzerine kurar. Fakat arada ciddi bir fark vardır. Machiavelli kamu ile birey arasındaki ilişkiyi tam olarak kurmamıştır. Bu yüzden bireysel çıkarla kamu çıkarı arasında sadece büyüklük küçüklük farkı değil, aynı zamanda bir nitelik farkı vardır. Bu sebeple Machiavelli bir devlet için faydalı olan şeyin, kamunun zengin, özel kişilerin fakir olması olduğunu söyleyebilmektedir. Aynı zamanda Machiavelli kutsal kitaptan aldığı bir atıfla müsadere fikrine açık olduğunu gösterir. Halbuki Hobbes her ne kadar kamusal ve özeli birbirinden farklılaştırmışsa da yine birbirine sıkıca bağlamıştır. Bu yüzden bir kralın zenginliğinin vatandaşlarının zenginliğine bağlı olduğunu söyleyebilmektedir.

Fakat her iki düşünür bakımından çıkar anlamında en önemli şey güvenlidir. Her iki düşünüre göre güvenlik ancak güçlü bir siyasal iktidar tarafından bu anlamda Machiavelli sürekli olarak askeri güce atıfta bulunmuştur. Hobbes ise meseleyi daha hukuki bir boyutta ele alsa da son kertede kılıçla korunmayan sözleşmelerin boş sözler olduğunu söyleyerek yine Machiavelli gibi kaba güce dayanmıştır. Hem güce hem de çıkara önem vermeleri bu ikin düşünürün önemli bir ortak noktasıdır. Her iki düşünür de daha fazla çıkarın daha çok güçle ele alınacağına hükmetmiştir.

Ülkesel güvenlik söz konusu olunca her iki düşünür de hassasiyetlerini dile getirmekten çekinmemişlerdir. Öncelikle her iki düşünürün de realist bir bakış açısıyla uluslararası ortamı bir kurtlar sofrası olarak tasvir etmeleri bu anlamda önemli bir ortak noktalarıdır. Bu durum ister istemez ülke güvenliğinin bir çıkar olarak ön plana alınmasını gerektirmiştir. Fakat bu güvenliğin daha ileri götürülmesi noktasında yine farklı düşünmüşlerdir. Machiavelli ülkesel güvenliğin temini için yayılmanın şart olduğunu söylemektedir, bunun ise aracı askeri güçtür. Halbuki Hobbes ülkesel

genişlemeden pek bahsetmez. Onun bu anlamda ön planda tuttuğu şey zenginleşmek ve böylelikle rakip devletler karşısında üstün duruma geçmektir. Bu anlamda sömürgeleştirmeye büyük önem vermektedir.

Siyasal iktidarın meşruiyeti anlamında Machiavelli ile Hobbes arasında teorik bakımdan ciddi bir fark vardır. Machiavelli, Orta Çağ'ın dine dayalı meşruiyet anlayışını kabul etmez, fakat yıktığı meşruiyet anlayışının yerine yeni, daha doğrusu modern kabul edilebilecek bir meşruiyet anlayışı da koymaz. Söylevler kitabında öz yönetimi ön plana çıkarıp kısmen halka dayalı ve güvenliği sağladığı için barışı eksene alan bir siyasal iktidar anlayışı belki bir meşruiyet arayışına denk düşebilir. Fakat bu modern meşruiyet anlayışından uzaktır. Hobbes ise rızaya dayalı meşruiyet anlayışı ile tam da modern meşruiyet anlayışını ortaya koymuştur. Fakat bu teorik fark pratik düzeyde realist bakış açıları nedeniyle kaybolur. Nitekim her iki düşünür de itaati ön plana çıkardığı ve bir siyasal iktidarın her hangi bir nedenle gayrimeşru ilan edilip ona karşı ayaklanmayı doğru bulmadığı için aralarında önemli bir ortaklık söz konusudur. Bu anlamda Hobbes'un ortaya koyduğu meşruiyet anlayışı mevcut yönetimin meşruluğunun sorgulanmasına izin vermez. Hâlbuki Machiavelli'nin Söylevler kitabını yazmış olması bile mevcut yönetimin meşruluğunu sorguladığının bir delilidir. Yine de bu bağlamda modern olan Hobbes'tur, nitekim rızaya dayanan ve temsil anlayışını eksene alan bir meşruiyet fikrini ortaya atıp kendinden sonraki düşünürleri etkileyebilmiştir.

İktidarın sürekliliği bağlamında ise yine Machiavelli'nin modern bir anlayış ortaya koyamadığı görülür. Halbuki Hobbes egemenlik kuramı sayesinde iktidarın sürekliliği sorununu aşmıştır. Buradaki fark Bodin öncesi veya sonrası olmak noktasında ortaya çıkar. Machiavelli bir Bodin öncesi düşünür olduğu için egemenliği bir kavram olarak tasavvur edememiştir. Halbuki Hobbes, Bodin sonrasına tekabül ettiği için Bodin'in çerçevesini çizdiği egemenlik kuramını alarak iktidarın sürekliliği problemini aşmıştır.

İki düşünürün devlet düşüncesi ise son tahlilde birbirinden farklıdır. Öncelikle Machiavelli'nin tasavvur ettiği siyasal iktidarın modern anlamıyla devlet olduğu dahi tartışmalıdır. “Devlet” kelimesini kullandığı doğru, fakat modern devletin unsurlarını kendi teorisi içinde kullanıp kullanmadığı bakımından bir sorun vardır. Modern

devletin tek özelliği seküler bir siyasal iktidarın belli bir toprak parçası içinde tek üstün güç olması ise bu anlamda Machiavelli'nin devleti düşündüğü kesindir. Ama devleti düşünmek için süreklilik ve meşruiyetin de düşünülmesi gerekiyorsa Machiavelli bu noktada eksik kalmaktadır. Hobbes'un ise her bakımdan modern devleti düşündüğü kesindir. O modern devletin tüm temel özelliklerini haiz olan Leviathan'ı ortaya koyabilmiştir. Bu yüzden Leviathan'a modern devletin miti olduğu yakıştırması bile yapılır. Machiavelli'nin düşündüğü siyasal iktidar tüm gücüne karşın kavramsal düzeyde devleti muğlak bir biçimde karşılarken Hobbes'un düşündüğü siyasal iktidar tam olarak mutlak devleti karşılamaktadır. Sonuçta Machiavelli'nin insanı nasıl muğlak bir bireyse siyasal iktidarı da muğlak bir devlet olabilmıştır. Hâlbuki Hobbes hem mutlak bireyi hem de mutlak devleti üretmiştir, üstelik bu ikisini birbirini dışlamayacak, aksine birbirini destekleyecek şekilde kurgulamıştır. Son kertede bu durum Hobbes'un bu iki unsurun çıkarını anlamlı bir şekilde düşünebilmesine neden olmuştur. Zira Machiavelli her ne kadar bireylerin çıkarlarına atıfta bulunsa da eksik birey kurgusu bu noktada problem çıkarmaktadır. Ayrıca *raison d'etat* anlayışı ile devlet çıkarını ön plana çıkarmış olsa da Machiavelli, devleti tam olarak düşünemediği için yine bu nokta muğlâk kalmıştır. Hâlbuki Hobbes için hiçbir sorun yoktur. Hem birey, hem bireylerin çıkarı, hem devlet hem de kamusal çıkar tam olarak düşünülebilmiş, üstelik kamu çıkarı büyük oranda bireylerin çıkarının toplamı olduğu için birey çıkarı ile kamu çıkarı arasında ilişki kurulmuş, dahası bireylerin çıkarını aşan unsurlar da kamu çıkarına dâhil edildiği için bireylerden farklı kurgulanan devletin çıkarına hâlel gelmemiştir.

## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A., “Siyasal Ahlak ve Devlet”, **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık** içinde, der: Türker Alkan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, 283-289.
- Ağaoğulları, M.A., Köker, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Ağaoğulları, M.A., KÖKER, Levent, **Tanrı-Devlet’ten Kral Devlet’e**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, Kasım, 1997.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali; KÖKER, Levent; AKAL, Cemal Bali, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- Akal, Cemal Bali, “Bir Devlet Kuramı için giriş”, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 13-30.
- Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitabevi, 1998
- Akın, İlhan, **Kamu Hukuku**, İstanbul: Beta Basım, 1993.
- Akkuş, Selahattin, **Modern Egemenliğin Doğuşu, Pratik ve Kavramsal Belirlenme**, Basılmamış Doktora Tezi, İ.Ü, Sosyal Bilimler Ens, Kamu Hukuku, ABD., İstanbul, 1995.
- Alkan, Türker, **Siyasal Ahlâk ve Siyasal Ahlâksızlık**, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1993.
- Barbier, Maurice, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev: Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Batur, Enis, “Yeniden Doğuş; Eskiden Doğuş”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 19-22.
- Berlin, I., “The Originality of Machiavelli”, içinde **Against the current : essays in the history of ideas**, Isaiah Berlin ; edited and with a bibliography by Henry Hardy ; with an introd. by Roger Hausheer, Pimlico, New York: The Viking Press, 1980. 25-79.
- Bloch, Ernst, **Rönesans Felsefesi**, çev: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Boucher, David, **Political Theories of International Relations**, Oxford: Oxford Uni. Press, 1998.

Büyük Fredrick, “Anti-Makyavel”, **Hükümdar ve Büyük Frederik’in Makyavel’i Çürütme Denemesi** içinde, çev: Vahdi Hatay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cassirer, Ernst, “Birey ve Evren”, çev: Ömer Madra, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 26-27.

Cassirer, Ernst, **Devlet efsanesi**, trc. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Cevizci, Ahmet, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa kitabevi, 2000.

Chabod, Federico, **Machiavelli and the Renaissance**, translated by David Moore, New York: Harper Torchbooks, 1965.

Connolly, William E., “Çıkarlar”, **Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, der: David Miller, çev: Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, 143-147.

Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları: Bölüm ab İngiliz Görgücülüğü: Hobbes, Locke, Berkeley**, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay. 1991.

Coşkun, İsmail, **Modern devletin doğuşu**, İstanbul: Der Yayınları, 1997.

Coşkun, İsmail, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, 6. Sayı, 2003, ss. 45-71.

d’Entreves, Alessandro Passerin, “Devlet Kavramı”, çev: Başak Baysal, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 193-211.

d’Entreves, Alexander Passerin, **The Notion of the State: An Introduction to Political Theory**, Oxford: Oxford Uni. Pr., 1967.

Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş, XIII. Yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet”, çev: Hülya Tufan, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yay., 2000, s. 141-174.

Ebenstein, William, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yay., 2001.

Faure, Paul, **Rönesans**, çev: Hüseyin Boysan, İstanbul: İletişim Yay., 1995.

- Febvre, Lucien, **Rönesans İnsanı**, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yay., 1995.
- Figgis, John Neville, **Political Thought from Gerson to Grotius**, Ontario: Batoche Books.
- Flathman, Richard E., **Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics**, Newbury Park: Sage Publications, 1993.
- Gauthier, David, **Morality and Rational Self-interest**, New Jersey: Prince Hall Inc., 1970.
- Genet, Jean-Philippe, “Çağdaş İngiltere’nin Doğuşu”, **Thema Larousse** içinde, çev: Metin Acar vd., İstanbul: Milliyet, 1993-1994, s. 148-149.
- Genet, Jean-Philippe, “İngiltere’de Devrimler Çağı”, **Thema Larousse** içinde, çev: Metin Acar vd., İstanbul: Milliyet, 1993-1994, s. 162-163.
- Goldsmith, M. M., “Ancient and Modern”, **The Rise of Modern Philosophy** içinde, der: Tom Sorell, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 317-336.
- Göze, Ayferi, **Siyasal düşünceler ve yönetimler**, İstanbul: Beta Basım, 1987.
- Gramsci, Antonio, **Hapishane Defterleri: Felsefe ve Politika Sorunları**, çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yay., 2003.
- Hale, J. R., “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”, **Siyasi Düşünce Tarihi** içinde, der: David Thomson, İstanbul: Şule Yay., 2000, s. 22-39.
- Hampsher-Monk, Iain, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler)**, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yay., 2005.
- Hampton, Jean, **Hobbes and the Social Contract Tradition**, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1995.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Toplumbilim Sözlüğü**, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Heywood, Andrew, **Political Concepts and Ideas**, New York: St. Martin Press, 1994.
- Hill, Cristopher, **1640 İngiliz Devrimi**, çev: Meyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.

- Hirschman, Albert O., **The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**, Princeton: Princeton Uni. Press, 1997.
- Hobbes, Thomas, **De Cive or The Citizen**, ed: Sterling P. Lamprecht, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan**, ed: C. B. Macpherson, London: Penguin Books, 1968.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev: Semih Lim, İstanbul: YKY Yay., 2001.
- Hobbes, Thomas, **The elements of law, natural and politic : part I, Human nature, part II, De corpore politico ; with Three lives**, edited with an introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Huberman, Leo, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, çev: Murat Belge, İstanbul: İletişim Yay. 1995.
- Huizinga, Johan, “Rönesans Sorunu”, çev: Zeynep Köpüş, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 28-34.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, “Strauss’a Giriş”, **Politika Felsefesi Nedir** içinde, İstanbul: Paradigma Yay., 2000, s. 1-28.
- Innocent Gentillet, “Is It Better to be Loved or Feared”, **Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?** içinde, der: De Lamar Jensen, Boston: D. C. Heath and Company, 1960, 1-4.
- Jesseph, Douglas, “Hobbes and the Method of Natural Science”, **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 86-107.
- Kantorowicz, Ernst, “Orta Çağ Siyasi Düşüncesinde ‘Vatan İçin Ölmek – Pro Patria Mort’”, çev: Erol Öz, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: İmge Yay., 2000, s. 109-125.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, “Bir İtalyan İcadı”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, 174-178.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, “Önsöz”, **Leviathan** içinde, çev: Semih Lim, İstanbul: YKY Yay., 2001, s. 9-13.

Knutsen, Torbjorn L., **History of International Relations Theory**, New York: Manchester Uni. Press, 1997.

**Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Lewin, Leif, **Self-interest and Public interest in Western Politics**, trans: Donald Lavery, Oxford, New York: Oxford University Press., 1991.

Lukes, Steven, **Bireycilik**, çev: İsmail Serin, Ankara: Ark Yay., 1995.

Machiavelli, Niccolo, “Niccolo Machiavelli’den Francesco Vettori’ye”, **Hükümdar** içinde, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Machiavelli, Niccolo, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan” çev: Pars Esin, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi – 2 Yeni Çağ** içinde, der: Mete Tunçay, Ankara: Teori Yay., 1986, 49-79.

Machiavelli, Niccolo, **Askerlik Sanatı**, çev: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay.

Machiavelli, Niccolo, **Discourses**, trans: Leslie J. Walker, London: Penguin Books, 2003.

Machiavelli, Niccolo, **Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, çev: A. Berna Hasan, İstanbul: Özne Yay., 2001.

Machiavelli, Niccolo, **Hükümdar**, çev: Mehmet Özay, İstanbul: Şule Yay., 1999.

Macintyre, Alasdair, **Homerik çağdan yirminci yüzyıla Etik’in kısa tarihi**, çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001.

Macpherson, C.B., **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford: Oxford Uni. Pr., 1990.

Magee, Bryan, **Felsefenin Öyküsü**, çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2000.

Mairet, Gerard, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e laik devletin doğuşu”, çev: Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yay., 2000, s. 215-242.

Malcolm, Noel, “A Summary Biography of Hobbes”, **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 13-44.

Malherbe, Michel “Hobbes, Thomas”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s. 368-378.

Mansfield Jr, Harvey C., “Tutkular ve Çıkarlar”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s. 913-919.

Mattingly, Garret, “Rönesans Diplomasinin İşleyişi”, çev: Ömer Madra, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 185-188.

Meinecke, Friedrich, **Machiavellism: The doctrine of raison d'etat and its place in modern history**, New York: Yale Uni. Press, 1965.

Miller, David, “Haklar”, **Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, der: David Miller, çev: Nevzat Kırac, Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, 315-321.

Minogue, Kenneth, “Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi”, **Siyasi Düşünceler Tarihi** içinde, der: David Thomson, İstanbul: Şule Yay., 2000, 70-85.

Minogue, Kenneth, **Siyaset ve Despotizm**, çev: Ünal Gündoğan, Ankara: Liberte Yay., 2002.

Oktay, Cemil, “Machiavelli’nin Hükümdarı’nda Siyasetin Tabiatı ve Yasalar”, **Siyaset Yazıları** içinde, İstanbul: Der Yay., 1998, s. 207-211.

Panofsky, Erwin, “Rönesans: Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, 22-25.

Parell, A. J., “The Question of Machiavelli’s Modernity”, **The Rise of Modern Philosophy** içinde, der: Tom Sorell, Oxford: Clarendon Press, 1995, 253-272.

Parkinson, C.Northcote, **Siyasal düşüncenin evrimi**, çev: Mehmet Harmanacı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Poggi, Gianfranco, **Modern Devletin Gelişimi**, çev: Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2002.

Polanyi, Karl, **Büyük Dönüşüm**, çev: Ayşe Buğra, İstanbul: Alan Yay., 1986.

Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, London: Routledge and Kegan Paul, 1996.

Saatçioğlu, Işık, “Machiavelli: Virtüöz”, **Gergedan**, C. 2, S. 13, 1988, s. 67-68.

Sabine, George H., **Siyasal düşünceler tarihi : eski çağ-orta çağ**, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969.

Sabine, George H., **Siyasal düşünceler tarihi : yeni çağ**, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969.

Schmitt, Carl, **Siyasi ilahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev: Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.

Skinner, Quentin, **Machiavelli**, çev: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2002.

Skinner, Quentin, **Vision of Politics II: Renaissance Virtues**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Skinner, Quentin, **Vision of Politics: Hobbes and Civil Science, Volume 3**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Sorell, Tom, “Hobbes’s Scheme of Science”, **The Cambridge companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 45-61.

Strauss, Leo, “Tabii hak ve tarih”, çev: Ozan Erözden, **Devlet Kuramı** içinde, der: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yay., 2000, s. 269-320.

Strauss, Leo, **Politika Felsefesi Nedir**, çev: Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.

Strauss, Leo, **The Political Philosophy of Hobbes**, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- Strauss, Leo, **Thoughts on Machiavelli**, Chicago: University of Chicago Press, , 1978.
- Sunar, İlkey, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Doruk Yay., 1999.
- Şenel, Alaeddin, “Siyasal Ahlak: Kapsamı-Açmazları-Tipolojisi”, **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık** içinde, der: Türker Alkan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, s. 257-272.
- Thukydides, **Peloponnesos’lularla Atina’lıların Savaşı, 1. Kitap**, çev: Halil Değirmencioğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Timuçin, Afşar, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi: XVI, XVII, XVIII. Yüzyıllar Düşünce Tarihi**, İstanbul: De Yayınevi, 1986.
- Tuck, Richard, “Hobbes”, **Great Political Thinkers** içinde der: Keith Thomas, Oxford: Oxford Uni. Press, 1992, s. 107-238.
- Üskül, Zeynep Özlem, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, İstanbul: Büke Yayınları, 2003.
- Viroli, Maurizio, **Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1997.
- Weintraub, Jeff & KUMAR, Krishan, **Public and private in thought and practice : perspectives on a grand dichotomy**, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Williams, Garrath, “Thomas Hobbes (1588-1679) Moral and Political Philosophy”, **Internet Encyclopedia Philosophy**, <http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>.
- Williams, Howard, **Uluslararası ilişkiler ve siyaset teorisi üzerine bir derleme**, çev. Zana Çitak...[ve öte.] ; bask. haz. Tolga Erdal, Fatih Durmuş, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996.
- Zarka, Yves Charles, “Devlet Çıkarı”, çev: İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul: İletişim Yay., 2003, 201-205.
- Zarka, Yves Charles, “First Philosophy and the Foundations of Knowledge”, **The Cambridge Companion to Hobbes** içinde, der: Tom Sorell, Cambridge: Cambridge, University Press, 1996, s. 62-85.