

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**THOMAS HOBBS'UN SİYASET
FELSEFESİNDE HAK VE KUDRET PROBLEMİ**

**MUHAMMED İRŞAD YÜZBAŞIOĞLU
12730002**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ**

**İSTANBUL
2015**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**THOMAS HOBBS'UN SİYASET
FELSEFESİNDE HAK VE KUDRET PROBLEMİ**

**MUHAMMED İRŞAD YÜZBAŞIOĞLU
12730002**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ**

**İSTANBUL
2015**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**THOMAS HOBBS'UN SİYASET
FELSEFESİNDE HAK VE KUDRET PROBLEMİ**

**MUHAMMED İRŞAD YÜZBAŞIOĞLU
12730002**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:16.06.2015
Tezin Savunulduğu Tarih: 01.07.2015**

Tez Oy birliği ile başarılı bulunmuştur.

	Unvan – Ad Soyad
Tez Danışmanı	:Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç
Juri Üyesi	: Prof. Dr. Caner Taslaman
Juri Üyesi	: Doç. Dr. Mehmet Günenç

İmza



**İSTANBUL
HAZİRAN 2015**

ÖZ

THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE HAK VE KUDRET PROBLEMİ

Muhammed İrşad Yüzbaşıoğlu
Haziran, 2015

Bu çalışmanın amacı, Thomas Hobbes'un ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinden siyaset felsefesini, kudret ve hak bağlamında nasıl inşa ettiğini incelemektedir. Hobbes'un insan doğasına atfettiği nitelikler ile doğal hakların neler olduğu ve bu nitelikler doğrultusunda neler olması gerektiği tartışılacaktır. Olması gereken üzerinden yapılacak izahatlar ile hak kavramının Hobbes'un zaviyesinde meşru kaynakları sorgulanacaktır. Bu hedef doğrultusunda birinci bölümde, Hobbes'un ontolojik ve epistemolojik iddiaları değerlendirilecek olup; ikinci bölümde ele alınacak hak ve kudret ilişkisindeki yansımaları tartışılacaktır. Bu vesile ile önce doğal hakkın ne olduğu, daha sonra tayin edilmiş kudret olarak egemenin karşısında ne ifade ettiği ortaya konacaktır. Bu düzlemde yapılacak tartışmaların doğal sonucu olarak birey – kudret ilişkisi içerisinde bireyin siyasal konumu sorgulanırken, Hobbes'un devlet tasavvurunun totaliter ya da liberal olduğu tartışması açılacak olup her ikisine de gerekçe olarak öne sürülen iddiaların kuvvet ve çoğunluk temelli olduğu ortaya konacaktır. Dinin, siyasallığa bölücü etkisini bertaraf etmek için din ile siyasetin sınırlarını, siyasetten yana çizen Hobbes, bilimsel ya da ölçülebilir değerler ile felsefesini inşa etmektedir. Bu amaca mekanik materyalizm aracılığı ile yönelen Hobbes'un ön kabullerinden yola çıkarak kuvvetin ve çoğunluğun meşruiyet sebebi olduğu önyargısıyla; ölçülebilir değerler ile hak kavramını yeniden tanımladığı ortaya çıkarılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Thomas Hobbes, Kudret, Hak, Meşruiyet, Kuvvet, Çoğunluk, Totaliter, Liberal

ABSTRACT

RIGHT AND POWER PROBLEMS IN THOMAS HOBBS' POLITICAL PHILOSOPHY

Muhammed İrşad Yüzbaşıoğlu
June, 2015

The aim of this study is to examine how Hobbes established his political philosophy through the ontological and epistemological bases on the notions of power and right. The qualities Hobbes assigns to the human nature and what the natural rights are, are two of the main discussions in our research. The explanations on the 'oughts' and the notion of right will be questioned in order to view the legitimate sources in Hobbes' mind. First chapter is about Hobbes' ontological and epistemological claims while second chapter reflects the claims from the first chapter over the notions of *right* and *power*. This will allow us to discuss what *right* is, and then what *right* means before the assigned *power*, i.e. the ruler. A natural result of this discussions is the rise of questioning the political situation of the individual compared with the relation of the individual and power. At this point, it is open to debate that Hobbes' notion of state is liberal or totalitarian. The research makes it explicit that both claims have *power (force)* and the notion of *majority* at the center of their proofs. Hobbes draws borders of religion and politics in favor of politics. This is to avoid the divisive role of religion. He then builds his philosophy on scientific or measurable values. He aims to use these scientific or measurable values by using mechanic-materialist understanding. Hereby this study will be demonstrated that; he redefines the notion of the right with mechanic-materialist assumptions as majority and power(force) as the legitimate source of the right.

Keywords: Thomas Hobbes, Power, Right, Legitimacy, Force, Majority, Totalitar, Liberal

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması sırasında ve Yüksek Lisan eğitimimiz boyunca kıymetli zamanlarını bize ayıran, teşvikleri ve yol göstericiliği ile ilim yolunda yolcu olmanın manasını ve gerekliliklerini öğreten Muhterem Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç Hoca'na şükranlarımı sunarım. Her türlü ilmi çalışmaya hoşgörü ile kapısı açık olan İSAM Kütüphanesi'ne ve bu kurumda emeği bulunanlara, bu kurumun bir müstefidi olarak teşekkürü bir borç bilirim.

İstanbul
Haziran 2015

Muhammed İrşad Yüzbaşıoğlu

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
1.GİRİŞ	1
2.HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNİN TEMELİ OLAN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ	7
2.1.Mekanik Materyalist Varlık Felsefesi	7
2.2.Ontolojisi Sonucu Ortaya Çıkan Epistemolojisi	11
2.2.1.Tecrübi Epistemolojisi	11
2.2.2.Akıl Kuvvesi ve İzafiyet	15
3..... HOBBS'UN EPİSTEMOLOJİSİNİN HAK VE KUDRET İLİŞKİSİNE YANSIMASI	22
3.1.Doğal Hak Problemi	25
3.2.Yasa Yapıcı Kudret, Hak Problemi ve Doğa Yasalarının Siyasallığı	30
3.2.1.Kudretin Hakkı Belirlemesi: Sivil Yasa	31
3.2.2.Hak Sebebi Olarak Kudret ve Sınırsız Kanunilik	33
3.3.Muzaffer Kudret ve Hak Problemi	37
3.4.Bireyin Siyasal Konumu: Kudret – Birey İlişkisi	40
4.SONUÇ	48
KAYNAKÇA	54
ÖZ GEÇMİŞ	57

1. GİRİŞ

Siyaset felsefesinin merkeze aldığı konu en temelde “iktidar” ve “iktidara tabi olanlar” olarak yorumlanacak olursa “devlet” kavramı, her iki tarafı da içerisinde hem muttasıl hem de munfasıl olarak yani hem kendi öz yapıları, hem de aralarındaki ilişkiyi barındıracak şekilde ortaya çıkartacağı için yeterli bir kavram olarak sayılabilir. Bu bağlam içerisinde değerlendirilecek olursa Thomas Hobbes’un siyaset felsefesi devlet felsefesi, devlet izahı olarak yorumlanabilir. Siyaset felsefesi içerisinde devleti yani iktidarı, tebaayı ve aralarındaki ilişkiyi tanımlayan Hobbes, bu kavramları büyük bir maharetle temellendirdiği hatta kendi felsefesi içerisinde iktidarın mutlak zorunluluğunu kanıtlamaya çalışması onun siyaset felsefesinde büyük bir konuma sahip olmasının bir sebebi olarak sayılabilir.¹

Hobbes’un, siyaset felsefesi içerisinde büyük bir konuma sahip olmasının altında yukarıda belirttiğimiz gibi devletin zihinsel zeminini, herkesçe kabul edilebilir bir şekilde veya en azından bu kaygıyla, oturtmaya çalışması olduğu söylenebilir. Hobbes’un siyaset felsefesi içerisinde bu denli önemli bir yere sahip olmasının altında devletin yapısını incelemesinden ziyade, belki daha da önemli yanı, “ölçülebilirlik” ve “herkesçe kabul edilebilir olma” niteliğini aramış ya da bu kaygı içerisinde bulunmuş olması sayılabilir. Ölçülebilirlik ya da herkes tarafından kabul edilebilir olma düşüncesi Hobbes’un felsefesinde, inanç temelli (teolojik) ya da amaç temelli (teleolojik) varsayımların ikinci plana atılması şeklinde tezahür etmiştir.² Bilimi, iddia ve inançlardan ayırma gayretiyle siyaseti hatta felsefeyi bir bilim olarak değerlendirmesinin önünü açması bakımından da büyük bir öneme sahip olan Hobbes, özellikle ölçülebilirlik kaygısı üzerinden türeyen bilimsel bir anlayış ile çağın amaçsal varsayımlarına karşı bir direnç göstermesi bakımından da oldukça ehemmiyet arz eder.

¹Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Kökler, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 164.

²Iain Hamspher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yay, 1992) 13.

Devleti izah etme ve iktidarı yukarıda belirttiğimiz şekliyle ölçülebilir ve dolayısı ile bilimsel bir zemine oturtmaya çalışan Hobbes devlet izahı; “iktidar” (egemen), “yurttaş” (uyruk) ve aralarındaki ilişkiyi tarif etmesi bakımından da “hak” kavramları ile özetlenebilir. Ölçülebilirlik kaygısı ile hareket eden Hobbes’un siyaset felsefesi içerisinde iktidarı kuvvet ile ilişkilendirmesi vesilesi ile “iktidar” barındırdığı soyut anlamından sıyrarak ölçülebilir bir hale getirmektedir. Biz de bu sebepten ötürü, “kuvvet” ve “iktidar” kelimelerinin manalarını birlikte ifade etmesi bakımından “kudret” kavramını seçmeyi uygun gördük. Hobbes’un “sovereign” dediği tek kişilik egemen ya da “authority” (otorite) bizim “kudret” tabirimizin sadece iktidar kısmını teşkil etmekte fakat Hobbes’un iktidarın ölçülebilir meşruiyet kaynağı olan ve daha sonra değineceğimiz “kuvvet” manasını taşımakta yetersiz kalmaktadır. Biz de bu sebeple “kudret” tabiri ile tezimize devam edeceğiz. Bunun yanında “hak” kavramı ile de “doğruluk” (truth) ya da “gerçeklik” ve “hakikat” manasını değil, bir eylemin meşruluğunun tartışılacağı bağlamda “hak” kavramını kullanacağız.

Hobbes’un siyaset felsefesini kudret (power) ve hak (right) ilişkisi bağlamında değerlendireceğimiz bu tez çalışmamızda, Hobbes’un inşa ettiği siyaset felsefesinin temellerini ve bu temel üzerine bina ettiği fikirleri inceleyeceğiz. Sistem filozofu olmasından ötürü, Hobbes’un fikirlerinin anlaşılması için bu temellendirmeler ve bu inşa aşaması büyük ehemmiyet arz etmektedir. Leo Strauss’un “Politik(a) felsefe(si) ifadesinde, “felsefe”, ele alış tarzını belirtir: bu ele alış ise hem köklere giden hem de kapsamlı olan bir ele alıştır; “politik(a)” ise hem konuyu hem işlevi belirtir.”³; ifadesi siyaset felsefesi alanında yöntemin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Fakat bunun yanında bir sistem filozofu olan Hobbes’un siyaset felsefesine dair bir takım cüzî fikirler ortaya atmaktan ziyade, küllî bir sistem ortaya çıkardığını göz ardı etmemek gerekir. Bu küllî sistemin varlık sorunundan başlayarak; insan, hak, devlet ve kudret basamaklarına gelene kadar her basamakta bir takım iddiaları ve istihalleri olduğu için bu insanın şekli, yöntemi bir kez daha ayrı bir ehemmiyeti haizdir.

Hobbes’un varlık felsefesinde devlete kadar bu geniş yelpazeli felsefi iddialarını George Sabine “Hobbes, insan davranışlarını bireysel ve toplumsal yönleriyle kapsayan tüm doğa olaylarını bilimsel ilkeler aracılığıyla açıklamak için bu düşünce

³ Leo Strauss. **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yay., 2000), 33.

sistemini yeterince geniş kılmaya uğraştı.”⁴; şeklinde ifade ederken, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle Hobbes’un teorilerinin belirli basamaklar ile ve yine belirli bir yöntem ile inşa edilmiş olduğunu da ortaya koymaktadır. Yukarıdaki ifadeden de kolayca anlaşılacağı üzere; gerek birey, gerek toplum gerekse doğa bilimsel yasalar ile açıklanması gerektiğine göre Hobbes’un yöntemi bilimsel yöntemdir. Fakat burada zikredilen bilim ve yöntem dönemin hâkim bilim anlayışı olan ve kiliselerde bilimsel gerçeklik olarak öğretilen Aristoteles’in metafiziksel teleolojisine dayanan bilim anlayışı değildir. Aristoteles’in teleolojik yaklaşımı, fiziksel cisimlerin doğal durumunun durağanlık olduğuna dayanmaktaydı.⁵ Fakat yeni bilim anlayışı Newton’un, Galileo’nun, Kopernik’in ortaya çıkardığı bilim anlayışı idi.

Galile’nin Kopernikçi görüşü destekleyen kanıtı, evrenin merkezinde güneşin olduğunu gösterdi. Durmak değil hareket etmek, bazı engellerle durduruluncaya kadar hareket etmeye devam eden yer ve gök cisimlerinin doğal haliydi.⁶

Hobbes’un da kendisine yöntem olarak bu yeni bilimi seçmesinin altında yatan sebep ise şu düşüncesi idi: “...bu dünyada olup biten her şeyi cisimlerin birbirine göre yer değiştirmesi ilkesine dayanarak geometrik bir kesinlikle açıklamak mümkündür.”⁷. Bu düşünce aynı zamanda gerçekliğin cisimden başka bir şey olmadığını da iddia ediyordu çünkü devinen ve hareket eden şey kâinatta yer kaplayan maddeden veya daha doğru ifadeyle mekânda yer kaplayan, yani “mütehayyız” cisimden başka bir şey değildi.

Kendisine yöntem olarak çağının yeni bilimini tayin eden Hobbes, bu bilimin ilkeleri ile yukarıda Sabine’den alıntı yaptığımız şekliyle, “insan davranışlarını bireysel ve toplumsal yönleriyle kapsayan tüm doğa olaylarını” inceleyerek buradan doğaya ait yasalar ile doğayı, insanı ve toplumsal yapıya dair felsefesini geliştirmiştir. Sabine’nin şu tarifi oldukça önemlidir.

Hobbes bir felsefe sistemi tasarısını üç bölümde anlıyordu. Bunlardan ilki, cisimle ilgili olup bugün geometri ve mekanik diyebileceğimiz şeyi içine alıyordu; ikincisi, insan fizyolojisini ve psikolojisini kapsıyordu; üçüncüsü ise, tüm cisimlerin en karmaşığı olan toplum veya devlet denen “yapma” cisimle sonuçlanıyordu.⁸

⁴ George Sabine. **Siyasal Düşünceler Tarihi 2. Yeni Çağ**, çev. Alp Öktem, (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., 1969), 137.

⁵ Magee Bryan. **Felsefenin Öyküsü**, çev. Bahadır Sina Şeker, (Ankara: Dost Yayınevi, 2004), 79-80.

⁶ Donald G. Tannenbaum ve David Shultz. **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Adres Yay., 2005), 205-206.

⁷ Sabine, **age**, 138.

⁸ **age**, 138. Benzer tarifler için bkz. Mehmet A. Ağaoğulları ve Levent Köker. **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).

Bu alıntıda dile getirilen tasnif ile Hobbes'un amacının, tarih ve din gibi siyasallığa bölücü etkisi olan iki dalı ya birleştirmeyi ya da onları çökertmeyi hedeflediği söylenebilir.⁹ Burada çökertme fiili “siyasal olan ile din arasındaki sınırı, siyasal olandan taraf olacak şekilde çizmek” olarak da yorumlanmalıdır. Bu ise Hobbes'un siyaset felsefesinde oluşturacağı doğal haklar için ve devletin egemenlik dayanağı için büyük ehemmiyet taşıırken ahlak sorununa farklı bir durum kazandırmaktır.

Siyaset felsefesini bu yeni bilim anlayışı ile inşa eden Hobbes'a göre, “fizik kurallarında hiçbir boşluğun (anlaşılmazlığın) olmadığı” anlayışının doğal olayların anlaşılmasında olduğu gibi insan doğasının ve hayatının anlaşılmasında da aynı şekilde uygulanması gerekir.¹⁰ Dolayısı ile yukarıda da belirttiğimiz gibi Hobbes bu ekseninde kendi ontoloji ve epistemoloji algısı üzerinden, insana ve en karmaşık cisim olan “yapay insana”¹¹ yönelik izahat yapmıştır. Bu vesile ile Hobbes felsefesini oldukça açık şekilde mekanik materyalist bir ekseninde yine yukarıda dediğimiz gibi devleti, siyasal olan ile din arasındaki sınırı siyasal olandan veya başka bir deyişle devletten yana tasarlamak üzerine kurmuştur. Bu mekanik materyalizm kavramı gereği ahlak sorunu, “belirleyici” hüviyetinde değil de “belirlenen” bir hüviyet kazanmaktadır. Bu konudaki kanaatlerimizi ileride birinci kısımdaki “Hobbes'un Ontolojisi Sonucu Ortaya Çıkan Epistemolojisi” bölümünde, bilginin izafiyetini işlerken ve tezimizin ikinci kısmındaki “Yasa Yapıcı Kudret ve Hak Problemi” başlığı altında değerlendireceğiz. Fakat bu tarifimiz gereği biz, tezimizde siyaset felsefesi için ehemmiyet arz etmesine rağmen, ahlak kavramına ayrı bir başlık açmayacağız. Çünkü kanaatimizce Hobbes'a göre ahlak, belirleyici hüviyetten sıyrılıp belirlenen bir hüviyete büründüğü için bu mekanik materyalizmin ontolojisinden ve epistemolojisinden başka bir şey olmayacaktır. Dolayısı ile Hobbes'un mekanik materyalist ontolojisi ve epistemolojisi, ahlak sorununu mekanikleştirmekte ve ahlak sorununu ontolojik bir duruma dönüştüreceği söylenebilir.

Hobbes bu mekanik materyalist tasavvur ile insanı cisimden gayrı bir şey olarak görmediği için hatta daha *Leviathan*'ın girişinde; insanın “düşüncelerini, hisleri ve

⁹ Iain Hamspher-Monk, *age*, 24.

¹⁰ Raymond Plant. **Modern Political Thought**, (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 39.

¹¹ Thomas Hobbes. **Leviathan**, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 18.

bilinç durumunu vücudun fizyolojik hareketlerinin ürünleri(ni)”¹² üreten bir “otomat”¹³ olarak tanımlamasından ötürü, yapay insan olan devleti veya kudreti ve bu kudretin meşruiyet kaynaklarını belirlemek için kullanmaktadır. Her ne kadar meşruiyet kavramını kullansak da burada meşruiyetten kastımız, ahlak temelli bir meşruiyet değildir. Bu meşruiyet kaynağı sebep ile sonuç ilişkisi şeklinde yorumlanabilecek olan Hobbes’un felsefesine göre belki de en uygun bulduğumuz tabir ile *tetikleyici* kaynak niteliğindedir. Böyle bir tabire başvurmamızın sebebi, Hobbes’un mekanik materyalist felsefesi ile inşa ettiği “otomat” insanın doğasını, mekanik sistemini ve yine yapay insan olan devleti bu ekseninde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; arzular ve istikrahlar ile eyleme/eylemsizliğe yönelen insan için¹⁴ bir meşruiyet meselesinin var olduğunu değil, sadece arzuyu ve istikrahi uyandıran algıların ve bu algıların duyumsanmasının, yani aslında sistemin işleyişinin önemi vardır. Dolayısı ile Hobbes’a göre insan doğası için meşru olanın değil, işleyişin nasıl olduğu önemlidir ve devlet de aynı mekanik bakış açısı ile işleyiş özellikleri ile kudret ve hak için izahat bulabilir.

Bu işleyiş vesilesi ile insan doğasını tanımlayan Hobbes, bu doğaya göre yasalar çıkarırken yine bu arzu ve istikrah merkezli işleyiş ile devletin oluşumunu doğal kılacaktır. Bu doğallıktan kastımız “bilimsel gerçeklik” ile eş değerdir. Ahmet Cevizci Hobbes’un siyaset felsefesi için önemini siyaseti bilim ile açıklama çabasına ve kudretin teşekkülü için dayanak olacak “doğa durumu” tasavvurunun kurucusu olması ile ilişkilendirilebilir.¹⁵ İşte bu sebeple biz de tezimizin ilk kısmını, Hobbes’un siyaset felsefesi için bilimsel alt yapısı olan ve en temelde ölçülebilirlik kaygısı ile oluşturduğu ontolojisine ve epistemolojisine ayıracağız. Ardından ilk kısımda değineceğimiz Hobbes’un bilimsel izahatları vesilesi ile insan doğasının devlet ile örtüşen, zorunlu olmasa da Hobbes’un tarif ettiği insan doğasının devletin varlığına tetikleyici etkisini ikinci kısımda işleyecek bu vesile ile de kudret hak problemini ve üçüncü kısımda da birey ve egemen, kudret ve tebaa kavramları ile işleyerek çalışmamızı bitireceğiz.

Tez çalışmamızın bu giriş kısmında tezimizin genel hatlarını ve izleyeceğimiz silsileyi belirtirken Hobbes’un yaşadığı tarih ve coğrafyanın etkisine yeni bilim

¹² Plant, **age**, 40.

¹³ Hobbes, **age**, 17.

¹⁴ Hobbes, **age**, 47.

¹⁵ Ahmet Cevizci. **Felsefe Tarihi**, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 463.

anlayışı haricinde hiç değinmedik. Quentin Skinner, Hobbes'un; hem tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilebilecek bir yanının olduğu hem de bu tarihsel bağlamın ötesinde, iddialarının ve teorilerinin zamanın ötesinde bir yeri olduğuna dair iki muhkem görüş olduğunu ifade eder.¹⁶ Çalışmamızın girişinde de anlaşılabileceği üzere biz Hobbes'un felsefesini bu tarihsel bağlamın ötesinde değerlendirilebilecek yanı ile inceleyeceğiz.

Hobbes'un politika felsefesinde, özellikle siyasal devrimle ilişki içinde ele alındığında, tartışmaya açık olan durumu ya da konumu her ne olursa olsun onun modern politikanın ilk filozoflarından veya modern siyaset felsefesinin kurucularından olduğu kesindir.¹⁷

Ahmet Cevizci'nin de dediği gibi biz de "her ne olursa olsun" ifadesinden sonrası ile ilgilenerek tarihsel bağlamın dışında kalarak çalışmamızı ele alacağız.

Tarihsel bağlamın dışında kalacak şekilde Hobbes'un siyaset felsefesini ele alacak olsak da Hobbes'un "toplum sözleşmesi" (Social Contract) geleneğinin kurucusu olduğunu söylememiz gerekir. Bu gelenek devletin yapısını, meşruiyet zeminini, işlevini tarihi ve dini temel kabuller üzerinden değil de kurgusal bir akılcılıkla izah etme çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁸ Bu tariftten anlaşılabileceği üzere en temel de devlet ve siyasal olanların izah edilmeye çalışıldığı bu gelenek içerisinde, yurttaşın hatta bireyin devlete göre öncül olduğu kabulü vardır. Bu geleneğin içerisinde bulunan John Locke ve Jean Jacques Rousseau da Hobbes gibi devletin sözleşme ile yapılmış insan ürünü olduğunu iddia etmelerine rağmen kanaatimizce Hobbes gibi devlet-birey ilişkisini sadece devletin hakları üzerinden tanımlamak yerine, insanın hakları üzerinden bir tanım yapmaları bakımından Hobbes'tan ayrılırlar.

Şimdi Hobbes'un ontolojisi ve epistemolojisi bahsine geçebiliriz.

¹⁶ Quentin Skinner. **Vision of Politics: Hobbes and Civil Science**, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2002), 263-264.

¹⁷ Cevizci, **age**, 463.

¹⁸ Yıldırım Torun. **Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet**, (Ankara: Orion Kitabevi, 2011), 133-137.

2. HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNİN TEMELİ OLAN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Bu bölümde Hobbes'un bilimsel bir siyaset felsefesi ortaya koymak için yine bilimsel yönüyle ele aldığı varlık sorununa değineceğiz. Hobbes "otomat" olarak tanımladığı insanın eylemlerini genel kaideleri ile bir makinenin işleyişini nasıl tarif ediyorsak, o şekilde tanımlamaya girişmiştir. Bunun ehemmiyeti Jean Hampton' "...belli bir fizyolojik yapı ile organizmalara indirgenmiş insanın, bu yapı aracılığı ile sahip olduğu yeteneklerin doğal sonucunda belirlenen arzu ve istikrahlar ile tanımlanacak insanın, toplum içinde yeniden tarif edilmesine" sebep olması ve bunun siyasi ve ahlaki sonuçları doğurması gibi oldukça büyük bir ehemmiyeti haizdir.¹⁹ Anlaşılacağı üzere Hobbes için insanın yapısı ile insan dışındaki fiziki varlıkların arasında fizyolojik işleyiş bakımından bir fark bulunmadığı için burada böyle bir ayırım yapmayacağız. Dolayısı ile bölümün bu girişi ile Hobbes'un mekanik materyalist anlayışına başlayabiliriz.

2.1. Mekanik Materyalist Varlık Felsefesi

"Hobbes'un epistemolojisi ve bilim teorisi, onun ontolojisiyle yakından ilişkilidir."²⁰"Hobbes'un epistemolojisi –insan bilgisine ilişkin görüşü-, ontolojisi – varlığın doğasına ilişkin kuramı- ile yakından bağlantılıdır."²¹ Bu iki cümleden ilki Cevizci'nin, diğeri Hampsher-Monk'un cümlesidir. İfade edilirken kullanılan kelimelerin bile neredeyse aynı olduğu bu iki kanaat, bizim kanaatimizce, Hobbes'un ontolojik ve epistemolojik görüşlerinin tutarlı olduğuna işaret etmektedir. Bu tutarlılık, kanaatimizce, Hobbes'un ontolojisinin çok açık ve basit yapısından kaynaklanmaktadır. Şimdi bu açık ve basit yapıyı incelemeye başlayacağız.

¹⁹ Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1995), 13.

²⁰ Cevizci, *age*, 468.

²¹ Hampsher-Monk, *age*, 25.

Hobbes’a göre var olmanın diğer adı mekânda mütehayyız olmaktır. Yer kaplamayan, mütehayyız olmayan hiçbir şey var değildir.

Madde kelimesi, en genel anlamda, belirli bir mekân ya da tasavvur edilen yeri dolduran veya işgal eden şey demektir; ve muhayyileye bağlı olmayıp *evren* dediğimiz şeyin gerçek bir parçasıdır. *Evren* bütün maddelerin toplamı olduğuna göre, onun, aynı zamanda *madde* olmayan hiçbir gerçek parçası yoktur; bütün maddelerin toplamı olan *evrenin* bir parçası olmayan hiçbir şey de *madde* değildir.²²

Buradan anlaşılacağı üzere Hobbes “yalnızca maddenin var olduğunu, maddesel varlığı olmayan hiç bir varlığın var olamayacağını söyler.”²³ Buradaki “maddesel varlığı olma/ma” hâli açıktır ki bizim izahımızdaki “mekânda yer kaplamayı” ve Hobbes için belki de en önemlisi, algılanabilir, bilinebilir ve ölçülebilir olmayı karşılamaktadır. Bu dönemin yeni bilim anlayışı için büyük ehemmiyet arz ederken, bu bilimsel yöntemle insanı ve devleti tanımlayacak Hobbes için iptidai bir basamaktır. Çünkü "cismin içsel özellikleri bize, cismin hareketlerini ölçebileceğimiz matematiksel yasaları oluşturma imkânı verir.”²⁴

Bu ilk önerme neticesinde yani var olanın; “mütehayyız madde” oluşu Hobbes’un, Albert Lagne’nin de dediği gibi töz kavramını cisimle özdeşleştirme manasında anlaşılabilir.²⁵ İnsan düşüncesinden bağımsız şekilde var olan cisim ya da madde değişiminin, dönüşmenin alacağı adlandırmalar her ne olursa olsun; değişim ve dönüşümün gerçekleştiği yerdir fakat değişen şey değildir.

Maddeler değişmeye tabi oldukları, yani, canlı yaratıkların algısına değişik biçimlerde görünebildikleri için, madde *cisim* olarak da adlandırılır, ve çeşitli durumlara *tabidir*: bazen hareket halinde olmak; bazen durgun halde olmak; ve duyularımıza bazen sıcak, bazen soğuk, bazen bir renk, koku, tat veya ses olarak, bazen başka bir renk, koku, tat veya ses olarak görünmek. Maddelerin, duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin çeşitliliğinin yarattığı bu görünüş çeşitliliğini, etkide bulunan maddelerin değişimlerine bağlarız ve bunlara maddelerin *durumları* deriz. Kelimenin bu kabulüne göre, *cisim* ve *madde* aynı şeyi ifade eder...²⁶

Yani Hobbes’a göre, maddenin değişmemesinden kasıtlı azalıp çoğalmamak veya açık tabiri ile yok olmamaktır. Buzun erimesi veya suyun buharlaşması, maddenin kaybolması manasına gelmemekte sadece biçimlerinin değiştiğinin vurgusunu yapmaktadır. Hobbes’un kendi örneği ile hareket etmenin, durmanın (dinlenmenin) veya beyaz olmanın hepsi arazdır ve maddenin farklı görünüşleri için

²² Hobbes, **age**, 276.

²³ Alâeddin Şenel. **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 6. bs., (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 320.

²⁴ A. Kadir Çüçen vd. **Varlık Felsefesi**, (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2011), 283.

²⁵ Friedrich Albert Lagne. **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, 1.Cil, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 242.

²⁶ Hobbes, **age**, 276.

kullanılan birer adlandırmalardır.²⁷ Buradan hareketle Lagne de, Hobbes'un madde düşüncesinin altında algıya imkân veren mekân (uzam) ve algıları birbirinden ayırmaya imkân veren şekil (biçim) diye iki araz olduğunu söyler.²⁸ Bizim kanaatimizce bu iki arazdan mekânın ya da uzam; hareketin veya devinimin, şeklin veya biçimin ise; adlandırmanın ve hatta bilginin izafiyetin kapısını açmaktadır.

Hobbes Leviathan'da tahayyül bölümünü işlerken şöyle bir belirlemede bulunmaktadır:

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; ve suda olduğu gibi, rüzgar dursa da dalgalar uzun bir süre daha devam eder.²⁹

İnsan Üzerine (*De Homine*) adlı kitabında ise “Hareket, bir yerden sürekli olarak vazgeçilmesi ve bir başkasının onun yerine gelmesidir.”³⁰ diyerek hareketin maddeden ayrılamaz yapısını ifade etmektedir. Dolayısı ile Aristoteles'in teleolojik yaklaşımından ziyade hareketin, bir amaca göre olmadığını kesintisizliğini vurgulamaktadır. “Bu görüşte özel bir devinimin sanki bir durağa gelmiş gibi, kendisinde durduğu bir son-nokta yoktur. Çünkü duraklar yoktur. Özel bir cismin devinimi, devinimini ancak çarpmış olduğu başka bir şeye aktardığı zaman durur.”³¹ Bu ifade Hobbes'un yukarıdaki iki ifadesi arasındaki köprüyü kurması bakımından oldukça mühimdir. Bu mantıksal bağlantı noktası; madde ve hareket arasındaki ilişki tetikleyici ya da ardı ardına bitişik nedenselliğin kurgusudur ki bu da yeni bilimin doğasını da teşkil etmektedir.

Hobbes'un ontolojisinin epistemolojisine doğrudan doğruya etkisi, maddenin sürekli deviniminin ya da hareketliliğinin ve bunun yanında insanın da kendi gözlemlediği âlemin ve maddiyatın berisinde insanın kendisinin de maddi bir yapıda olmasından kaynaklanır. Hobbes'un tahayyül bahsini işlerken yukarıda alıntı yaptığımız cümleleri tam da zihinsel olanı soyut ve somut şekliyle açıklamak için hazırladığı bir girizgâhtır. Bu girizgâh yukarıda tarif ettiğimiz şekliyle maddenin değişmeyen yapısı yani tözü bir kenara bırakıldığında arazlar ile alakalıdır. Maddenin girmiş olduğu biçimler gelip geçici şeyler olduğu gibi aynı zamanda

²⁷ Yves Charles Zarka. “First Philosophy and the Foundation of Knowledge”, **The Cambridge Companion to Hobbes**, Ed. Tom Sorrell, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1996). 69.

²⁸ Lagne, **age**, 243.

²⁹ Hobbes, **age**, 25.

³⁰ Hobbes. **Elements of Philosophy Concerning Body**, ed. Mary Whiton Calkins, (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1905), 23, 59-60.

³¹ Hampsher-Monk, **age**, 26.

yalnızca isimlerden ibarettir. Çünkü araziyle algılanan madde “gözler, kulaklar ve insan vücudunun diğer kısımları üzerinde iz bırakır;bu iz bırakmaların çeşitliliği nedeniyle bir görüntüler çeşitliliği yaratır.”³² Bu izlerin kaybolmaması için insan bu izlere belirli imgeler koyarak nesne ile kendisi arasında bir bağ kurar. Bu bağ dilin bağıdır ve imgeler de adlandırmalardır. Dolayısı ile anlaşılacağı üzere, bırakılan iz maddenin kaybolan etkisi olmaktadır, konulan isim etkiyi koruyan bir araç manasındadır.

Bir etki olarak görülen tecrübenin kendisi maddidir ve gerçektir, konulan isim ise bir yakıştırmadan ibarettir. Hobbes, Leviathan’da düşüncenin temeli olan algıyı şöyle tanımlar:

...ilgili organı duylara doğru iten dış varlık veya nesnedir; bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada, bir direnç veya karşı-itişe... [sebepl olur]³³

Bu ifadeyle, madde ile zihin arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken, algının ve dolayısı ile de düşüncenin temelini ne olduğunu da ifade etmektedir. Copleston, Hobbes’un tasarladığı bilgiyi cüzi olanla değil de külli bilgiyle kurguladığını söylemesi ve Hobbes için düşüncelerin hatırlanmasına ya da başkalarına iletilmesini bu düşünceleri imleyen adlar ile sağladığını ifade ederken³⁴ bunun dayanak noktasını şu alıntıyla gösterir:

Bir *ad* bir im[ing. impression tr. intiba] için hizmet görmek üzere keyfi olarak seçilen bir sözcüktür ki, kafamızda önceden bulunan belli bir düşünceye benzer bir düşünce yaratabilmekte başkalarına söylendiğinde onlar için konuşmacının önceden kafasında olan ya da olmayan düşüncenin bir simgesi olabilmektedir.³⁵

Dolayısı ile madde gerçeklik olarak varken, maddenin iki arazından biri olan mekân hareketliliğin sebebi, biçim ise adlandırmaların sebebini oluşturmaktadır. Adlandırmalar bahsini mekanik materyalist ontolojisi içerisinde daha fazla açmayacağız çünkü kanaatimizce bu bilginin izafiyeti bahsini doğuracaktır ve eğer bu böyleyse, epistemoloji içerisinde değerlendirilmelidir. Tezimizin çerçevesine bakacak olursak, Hobbes’un ontolojisinin epistemolojisini belirlediğini göreceğiz. Bu yukarıda da alıntı yaptığımızda görüldüğü gibi başka kaynaklarda da hâkim kanaattir. Fakat buna ek olarak biz ontoloji ve epistemoloji ilişkisinin köprü işlevi gören

³² Hobbes, **Leviathan**, 23.

³³ Hobbes, **age**, 23.

³⁴ Frederick Copleston. **İngiliz Görgücülüğü; Hobbes, Locke, Berkeley**. çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay, 1991), 30-31.

³⁵ Hobbes. **Concerning Body**’den aktaran Frederick Copleston. **age**, 31.

kısımının adlandırma aşaması olduğu kanaatindeyiz. Sonuç olarak Hobbes'un ontolojisini şöyle yorumlayabiliriz: Maddenin girmiş olduğu biçimler onun nitelikleridir. Araz dediğimiz bu nitelikler gelip geçici olan nitelik ve nicelikler olup sadece isimlerden ibarettir. Bunlar bizim duyularımızda iz bırakırlar ve bu şekilde algılanmış olurlar. Bu açıklamaya göre sadece madde vardır ve maddenin bu gelip geçici durumları gerçek anlamda varlık değillerdir. Madde tözü itibariyle kalıcı olduğu için gerçek varlığı ifade eder.

Öyleyse şimdi bu köprünün diğer ayağı olan epistemolojiye geçebiliriz.

2.2. Ontolojisi Sonucu Ortaya Çıkan Epistemolojisi

Kanaatimizce Hobbes'a göre iki tür bilgi vardır. Biri algı tanımındaki gibi; duyulara hitap eden, duyu organlarına etki bırakan ve zamanla etkisini yitiren Hobbes'un tabiri ile "bozulan duyum" dur. Bu bilgi, olgusal bilgi ya da olguların bilgisi olarak yorumlanabilir. İkinci tür bilgi ise duyumun adlandırmalar aracılığı ile mümkün kıldığı nedensel ilişkinin bilgisidir. Başka kaynaklarda da Hobbes'un bu ayrımını olguların ve nedenlerin bilgisi olarak yapılmaktadır.³⁶ Olguların bilgisi, anlaşılacağı üzere algı ve dolayısı ile deneyimin tecrübenin konusudur. Bu yüzden biz de olgunun bilgisine daha çok tecrübe bahsi içerisinde değineceğiz. Nedenlerin bilgisi ise adlandırmalar ve ilişkilerin kurgulanması şeklinde yorumlanacak olursa akıl kuvvesi ile ilişkilendirilebilir. Biz de bu yüzden nedenlerin bilgisine daha çok akıl kuvvesi bahsi içerisinde değineceğiz. Fakat geometrik bilim anlayışı güden Hobbes'un tanımlayıcı bağlantılı izahları sebebi ile her iki başlık altında da bir diğerine değinerek yer vereceğiz.

2.2.1 Tecrübi Epistemolojisi

Hobbes'a göre algı olmadan hiçbir bilgi veya düşünce ortaya çıkamaz. Bir başka deyişle zihinde bulunan her şey, algıdan türer.³⁷ Bu, Hobbes'un tecrübi anlayışla bilgi sistemini kurduğunun bir göstergesidir. Çünkü tecrübe olmadan, yani duyu organlarına nesnenin bir etkisi olmadan bir algının oluşması mümkün değildir. Dolayısı ile aklı "üzerinde anlaşılmış adların hesaplanmasından, yani toplanması

³⁶ Hampsher-Monk, **age**, 32-36.

³⁷ Hobbes, **Leviathan**, 23.

çıkarılmasından başka bir şey değildir.”³⁸ şeklinde tanımlayan Hobbes’un, bu cümleyle önce devinen maddenin duyu organları ile algılanmasını, daha sonra bu algıların adlandırılmasını, akıl yürütmenin öncül şartları olarak varsaydığını anlarız. Dolayısı ile Hobbes’un akılcı bir yaklaşıma sahip olmadığı açıktır.

Anlaşılabileceği üzere Hobbes’un epistemolojisinin merkez noktası; duyu organları aracılığı ile duyumsanan ve hatta zaman içerisinde “bozulan ya da zayıflayan tesir” şeklinde anlaşılabilir olan algıdır. Hobbes tesirin, tesire sebep olan şey olmadığını şöyle vurgulamaktadır:

Belirli bir mesafede, gerçek nesne, bizde yarattığı hayalle sarmalanmış gibi görünse de; nesne başka bir şey, imge ve hayal başka bir şeydir. 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.³⁹

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Hobbes, düşüncüyü veya zihinsel olanı insanın fizyolojik hareketleri olarak tanımlamaktadır. Hobbes, bu değilleme ile insanın tecrübe kuvvesinin, algısına sebep olan nesne ile arasındaki bağı, yani nesne ve özne arasındaki bağı kurmaktadır.

Algıların bilgisi ya da genel olarak zihinsel olan dediğimizde karşımıza biri; bilinen, yani nesne, diğeri; bilen, yani özne olmak üzere, bu ikilinin bir ilişki zinciri çıkardığını göreceğiz. Burada özne ile bilgi ayrımını kategorik olarak yapamayacağız çünkü Hobbes’un ontolojisi gereği bilgi; öznenin organlarında bıraktığı bir tesirden başka bir şey değildir. Bu zincirin kanaatimizce tamamlayıcı halkası ise dildir. Dil, bilginin ya da düşüncenin veya Hobbes’a göre en genel manada zihinsel olanın, ifade edilmesi veya sözel ya da yazılı simgelenmesi demektir. Hobbes bunu şöyle dile getirir:

...bütün icatlar içinde en soylu ve yararlı olanı, adlar ya da adlandırmalardan ve onların bağlantısından oluşan, KONUŞMA idi; insanlar, bu sayede, düşüncelerini ifade etmekte, geçişte kalan düşüncelerini hatırlamakta ve karşılıklı fayda ve haberleşme için onları birbirlerine söylemektedirler.⁴⁰

Bu ifade ile konuşmanın, adlandırmaya indirgenen yapısını göstermekte ve adlandırmalardan kasıtlı da sözcüklerin zihinsel olanın aktarılması için ve tesirin zamanla kaybolmasını engellemek maksadıyla hatırlamaya yardımcı olmaları için birer işaret olduğunu zikretmektedir.

³⁸age, 41.

³⁹age, 24.

⁴⁰age, 34.

Adlandırmalar ya da konuşma aracılığı ile insanların birbirleriyle iletişime geçip aktarım yapabilmeleri ve öznenin kendisinde de hatırlama aracı gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Adlandırmaların, öznenin kendi içinde algı hatıratı olduğunu varsayarsak, konuşma; aktarıma karşılık gelecektir. Ve Hobbes'un felsefesinde devinen madde ve algı ne kadar önemliyse, adlandırmalar da o kadar önemlidir. Öyle ki adlar, "felsefenin üzerine dayanması gereken ve esas olarak, en evrensel..." nitelikte olmalıdırlar ki, anlam belirsizliği ortadan kalksın ve insan düşüncelerinin açıklanmasını mümkün kılsınlar.⁴¹Hobbes'un evrensel adlar üzerindeki ısrarı ölçülebilirlik kaygısı ile izafi olandan sıyrılmak ve genel kaideler belirlemek için bir çabadır. Bu yüzden o adlandırmalar üzerinden yola çıkarak doğru tanımın evrensel olan olduğunu bu vesileyle de bilimsel olduğu iddiasını taşımakta ve bunun yanında bir de felsefeye bir bilim olarak kapı açmaktadır.

Algının oluşumu için nesnenin etkisi, kendi başına ve yalın haliyle yukarıda yaptığımız tasnifteki iki bilgi türünden biri olan olguların bilgisini oluşturmaktadır. Olguların bilgisi, algıların yalın ve sade halleridir. Bu haliyle olguların bilgisi yalnızca tecrübi şekilde elde edilebilir. Fakat algı, hatırlanacağı üzere nesnenin özne üzerinde bıraktığı tesirdir, dolayısıyla burada bilginin kaynağı olan algıların öznelliği ve doğal olarak bilginin öznelliği ve hatta tümevarım sorununu ortaya çıkarmaktadır. Tümevarım sorununa değinecek olursak: Hobbes'a göre algılar yalın haliyle olgulardan kaynaklanacak şekilde geçmişin bilgisidir. Öngörü bahsini işlerken şu ifadeyi kullanır:

...sadece şimdiki halin doğada bir mevcudiyeti vardır; geçmiş şeyler ancak anıda mevcuttur; gelecek olan şeylerinse hiçbir mevcudiyeti yoktur; gelecek, geçmişteki işlerin sonuçlarının şimdikilere uyarlayan zihnin bir kurgusudur sadece; ki bu uyarlama, en kesin biçimde, en fazla deneyimi olanlar tarafından yapılabilir, ama yeterli kesinlik olmaksızın.⁴²

Bu ifade ile olguların bilgisinin; tarih bilgisi olduğunu, her ne kadar öngörü verebilecek olsa da bu öngörülerin kesinliğe dayanmadığını söyleyerek, bilim açısından kıymetsizliğini ima etmektedir. Bilimi, "şartlara bağlı nedenlerin ve sonuçların bilgisi" olarak yorumlayan Hobbes⁴³, bu suretle, temelde algının ve olguların bilgisinin tecrübi şekilde edileceğini kabul etse de, kitaplarının örgüsü ve konuları ele alış dikkate alındığında, adlandırmaların daha kapsamlı hali olan

⁴¹age, 463.

⁴²age, 32.

⁴³age, 56.

tanımlamalar üzerinden bir felsefe inşa ederek kendi bilimsel yöntemini geometrik yöntemde inşa etmiştir. Dolayısı ile tecrübe her türlü bilginin esas kaynağını oluştururken, olguların ve cüzlerin bilgisini teşkil etmektedir fakat nedenlerin bilgisi olan bilim küllî olduğu için tecrübe gerekli şart fakat yeterli şart değildir. Nedenlerin bilinmesi için tecrübe ile kazanılan olgu bilgisinin adlandırmalar ve tanımlar yapılarak hesaplanması gerekmektedir. Yani yukarıdaki ifadenin devamı olarak şu ibare önemlidir:

Sadece şunlar bilinebilir; eğer bu böyleyse şu şöyledir; eğer bu olmuşsa şu olmuştur; eğer bu olmuşsa şu olacaktır: bu, şarta bağlı bilgidir; ve bir şeyin bir başka şeyi izlemesi de değildir; fakat, bir şeyin adının aynı şeyin bir başka adını izlemesidir.⁴⁴

Dolayısı ile Hobbes, bilginin güvenilirliğini nedenlerin bilgisine indirgeyerek, tecrübe bilgisini adlandırmalar ve tanımlar aracılığı küllî zemine taşımıştır. Algılardan hâsıl olan ilk adlandırma ya da ilk tanım, doğru bilgi için çok önemlidir. Hobbes buna gerekçe olarak şunu gösterir:

Çünkü, tanımlardaki yanlışlar, düşünüş ilerledikçe, çoğalırlar ve insanı saçmalıklara götürürler, insan bu saçmalıkları sonundagörür; fakat, tekrar en baştan düşünmeye başlamadıkça onlardan kaçınmaz, çünkü hatalarının kaynağı başlangıçta yer almaktadır.⁴⁵

Özne, nesne ilişkisi içerisinde Hobbes'un felsefesi için diğer bir sorun, yukarıda zikrettiğimiz gibi, öznellik sorunudur. Öznellik tartışması materyalist bir ontoloji tasavvurunda büyük bir sorun olarak algılanabilir. Çünkü bilginin öznelliğini tartışması maddenin, insan zihninin ürünü olduğuna dair bir kanaatin doğmasına sebep olacak bir sorundur ki bu materyalist düşüncenin çelişkisi olarak ortaya çıkacaktır. Bu sorunun Hobbes'a göre maddenin algıya sebep olan duyulur niteliklerin nedeninin, nesnede olmadığını söylemesi gerekçesiyle bir çelişki taşımadığı söylenebilir.⁴⁶ Fakat kanaatimizce böyle bir yaklaşım, bizim yukarıda maddenin mekân ve biçim diye ayırdığımız arazlarının olmadığını, hatta maddenin algılanamayacağına ya da duyu organlarının kendi kendine bir algı üretimi içerisinde olduğu sonucunu doğuracaktır ki bu yukarıda belirttiğimiz şekliyle çelişki barındırır. Fakat biz bunun yerine bu açığı kapatan şeyin Hobbes'un yalnızca materyalist değil mekanik materyalist olmasıyla çözüldüğünü söyleyebiliriz. Mesela:

⁴⁴ age. 56.

⁴⁵ age, 37.

⁴⁶ Solmaz Zelyut Hünler. **Dört Adalı**, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 13.

...gözü bastırmak, oğuşturmak veya vurmak bizde bir ışık gördüğümüz hayalini nasıl yaratırsa; veya kulağı bastırmak nasıl bir çınlama duymamıza neden olursa, gördüğümüz veya işittiğimiz nesneler de güçlü ancak gözlenemeyen hareketleriyle aynı etkiyi yaratırlar.⁴⁷

Bu ifadeyle Hobbes maddenin mekanik ilkelerden davrandığını belirtmektedir. Bu alıntı açıkça göstermektedir ki, nesnenin özünde bıraktığı tesir yani algı, maddenin arazları (mekân ve şekil) aracılığı ile duyu organlarının; algıya sebep olan nesneye, bir karşı-tepki göstermesinden ibaret olduğunu ifade eden Hobbes; özneyi nesneye, organlarının işlevi vesilesiyle bağlamakla kalmayıp, materyalist ontolojisini muhkem hale getirmektedir. Burada bahsettiğimiz karşı-tepki zihinsel aşamadaki hareketin adıdır ki Hobbes'a göre iki şekilde yansımaları vardır; biri arzu, diğeri ise istikrah. Bir karşı-tepki olarak ifade ettiğimiz arzu ve istikrah bu tanım gereği hareketi barındırır. Hobbes ifadesi ile:

Hissedilebilir dediğimiz bütün bu nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnededir. Bunlar, bizim algılamamızda farklı hareketlerden başka bir şey değildir; çünkü hareket, yine hareketten başka bir şey üretmez.⁴⁸

Dolayısı ile arzu ve istikrah ontoloji ve epistemoloji arasındaki materyalist ve mekanik bir köprü vazifesindedir. Yani arzu ve istikrah kavramları Hobbes'un epistemolojisinin siyaset felsefesine bağlantı noktasını teşkil etmektedir. Fakat bu ayrımı akıl kuvvesi ve izafiyet başlığına saklamak, tezimizin mantık silsilesi için daha uygun olacaktır.

2.2.2 Akıl Kuvvesi ve İzafiyet

Mekanik materyalist bir tasavvurun siyaset felsefesine dair belli bir çerçeve çizeceği açıktır. Biz de, Hobbes'un siyaset felsefesini analiz ederken onun; hangi iddialarının, başka hangi iddialarını, hangi gerekçelerle ortaya çıkardığını işliyoruz. Fakat bu aşamaya gelene kadar siyaset felsefesine belirgin ve doğrudan bir temasın kurulmadığı görülmektedir. Hobbes'a göre akıl kuvvesi ve bilginin izafiyetini işleyeceğimiz bu bölüm, siyaset felsefesine doğrudan ve belirgin şekilde temas edilecek noktadır. Çünkü hatırlanacağı üzere Hobbes, insanı makineye; devleti de insana benzettiği için; insan doğasına dair birçok bahsin burada geçecek olması, yapay insan olan devletin de çerçevesini çizecektir.

Bu bölüme gelene kadar anlaşılmıştır ki, zihinsel olan ne varsa algının üzerine kuruludur ve algı olmadan zihinsel hiçbir şey olamaz. Devinimin esas olduğu

⁴⁷ Hobbes, **age**, 24.

⁴⁸ Hobbes, **age**, 24.

evrende, madde deviniyorsa ve devinen maddenin dışında da bir şey yoksa algı ve zihinsel olan her şey hem maddedir, hem de devinime tabidir. Önceki bölümde ifade ettiğimiz “karşı-tepki” tabiri, algının hareketliliğini ifade etmesi amacı ile seçtiğimiz bir tabirdi. Algının “dışa doğru bir tazyik çabası” barındıran niteliğini ortaya koyan Hobbes, bu çabanın yönelişlerinin temel de iki türde vuku bulduğunu gösterir; bunlar arzu ve istikrahtır.⁴⁹ Fark edilecektir ki bilgi, algı ve dışa doğru çaba yani arzu ve istikrah bu vesile ile aynı şeye karşılık gelirler. Fakat bunlar, kullanım amacının farklılaşmasından ötürü, farklı adlandırmalardan başka bir şey değildir.⁵⁰

Arzu ve istikrah çabanın sadece yönünü ifade eder. Hobbes’un kendi ifadesi ile “Ona neden olan şeye yönelik olduğunda, bu çaba “ıştah” ve ya “arzu” adını alır”. Yani çaba bir yöneliş ise ya da daha basit tabir ile olumlu ise buna arzu diyoruz. Fakat “Çaba bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğu zaman, genel olarak, “istikrah” adını alır.”⁵¹ Hobbes için bu iki çaba, siyaset felsefesinin temel hareket noktasıdır. Arzu ve istikrah, gündelik dilde duygu diye adlandırdığımız; açgözlülük, kıskançlık, gurur, korku, sevgi, güven, cömertlik gibi kavramların indirgenebileceği en temel yapı taşlarını teşkil eder.⁵² Arzunun ve istikrahın bu özelliği; iyi – kötü, güzel – çirkin, faydalı – zararlı gibi kavramlara doğrudan bir geçiş imkânı sağlamaktadır. Hobbes’un da arzu ve istikrahi anlattıktan hemen sonra bu kavramları ele alması bu yüzdendir.

Akıl tanımını arzu ve istikrah bahsinden önce veren Hobbes akıllı şöyle tanımlar:

Ne olduğunu tanımlayabileceğimiz, yani belirleyebileceğiniz, bütün şeylerden akıl sözcüğüyle kastedilen, zihnin melekeleri arasında bulunur. Bu anlamda, AKIL, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin işaretlenmesi, düşüncelerimizi başkalarına gösterir veya bildirirken ise ifade edilmesi diyorum.⁵³

Bu tanım gereği Hobbes, adlandırılmış her bir algının yani başka bir deyişle, dışa dönük her bir çabanın zihinsel düzlemde tartışılması şeklinde tasvir etmiş oluyor. Adlandırmaların önceki iki bölümde belirttiğimiz nitelikleri hatırlanacak olursa, akıl

⁴⁹ Thomas Hobbes. **Man and Citizen**. Ed. Bernard Gert, (Cambridge: Hackett Pub. Company, 1998), 45.

⁵⁰ Hünler’in mezkûr kitabında “Hobbes’ta duyu, duyum ve duyumun imgesi, görüntüsü, hayali ve *conatus*(dışa yönelik hareket) birbirine indirgenerek özdeşleştirilir.” Şeklindeki ifade vardır. Benzerlik teşkil etmesine rağmen biz bilgi ve algının Hünler’in saydıklarından daha kapsayıcı olduğunu düşünerek bu ifadeyi kullandık.

⁵¹ Hobbes, **Leviathan**, 47.

⁵² **age**, 47-55.

⁵³ **age**, 41.

ilk adlandırmaların ve nedenlerin bilgisinin oluşumunda ve ikinci olarak, adlandırılmış algıların hesaplanmasında rol oynamaktadır. Arzu ve istikrahlar, algının karşı tepkisi olmalarından ötürü akıl denen toplayıcı ve çıkarıcı mekanizmaya tabidirler ve çabanın yönü, yani arzu ya da istikrah olması, aklın hesaplamasıyla mümkün olur.

Akla, toplama çıkarma yapma özelliğinin atfedildiğini söylememize rağmen, diğer bir önemli bir konu da aklın yaptığı işlemlerden doğru sonuca ulaşım ulaşılamamasıdır. Aklın bu hesaplarda yanılabileceğini söyleyen Hobbes, bir konuda iki farklı kişinin farklı iki hesap ortaya koyabileceğini, en iyi aritmetikçilerin bile eğitimsizler gibi hata yapabileceklerini örnek vererek göstermektedir. Bu vesileyle doğrunun nasıl belirleneceğini değil de; yanlışın nasıl tespit edileceğinin üzerinde duran Hobbes, yanlışın ve saçmalığın sebebinin; kanaatimizce her biri birbirinin benzeri olan yedi madde zikretse de, ilk tanımların doğruluğuna, anlamlılığına bakarak tayin edileceğini şu şekilde iddia eder.

...akıl daima doğru akıl olduğu içinveya aritmetik kesin ve yanılmaz bir bilim olduğu için değil; fakat, tek bir kişinin akıllı veya çok sayıda kişinin akıllı kesinlik sağlamadığı için; tıpkı, çok sayıda kişi onu oybirliğiyle kabul etti diye, bir hesabında doğru yapılmış olduğu söylenemeyeceği gibi. 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 bahşedilmiş bir doğru akıl olmadığından, aralarındaki anlaşmazlık kavgayla bitecek veya çözülmeden kalacaktır; ne türden olursa olsun bütün tartışmalarda durumböyledir.⁵⁴

Bu ifadesine rağmen Hobbes yine de doğru akıl için mutlak bir tanım yapmaz. Hobbes'un doğrunun hesaplanması için bir yöntem söylemeyişi açıktır ki izafiyet bahsinin başlangıcıdır. Alıntının son cümlesinde “doğa tarafından bahşedilmiş bir doğru akıl olmadığından...” ifadesi bunun bir göstergesidir. Bunun yanında Hobbes'un verdiği şu örnek; “bir hesapla ilgili bir anlaşmazlık olduğunda, taraflar kendi rızaları ile, bir hakem veya yargıcın aklını doğru akıl yerine koymalı ve onun kararına uymalıdır.” toplum sözleşmesinin (Social Contract) ve doğa yasalarının (law of nature) öncü işareti şeklindedir. Buradan anlaşılacağı üzere, üzerinde tanım yapılacak bir doğru akıl söz konusu değildir. Dolayısı ile akıl sadece; algı ile şekillenen adlandırmaların toplamasını ve çıkarmasını yapan bir araçtır. Ve her algı işlevsel olarak herkeste aynı süreci işlese de öznel, yani izafidir.

⁵⁴age, 41-42.

Arzu ve istikrah bahsini işlerken izafiyet bahsine girmiş olmamız, iyi–kötü, güzel–çirkin, faydalı–zararlı kavramlarının Hobbes’un felsefi şemasında izafiyetle ilişkisini göstermek içindir. Çünkü Hobbes’a göre insan zihnindeki dışa yönelik çaba arzu yönündeysen çabanın yöneldiği şey iyi, çabanın istikrah yönündeysen kötüdür. Bunun gerekçesi; iyi, kötü ve değersiz adlandırmalarının, bu sözcükleri kullanan kişinin yargıları ya da daha vurgulu olacak şekilde *yakıştırmasıdır*. Yine Hobbes’a göre insanın ötesindeki hiçbir şey kendi başına iyi, kötü ve değersiz olamaz çünkü bu kavramlar nesnenin kendisinde barınan şeyler değildir. Nasıl ki, yukarıda arzunun ve istikrahın, diğer duyguların indirgenmiş adı olduğunu zikrettiysek, burada da iyi ve kötü, faydalı – zararlı, güzel – çirkin kavramlarının indirgenebileceği niteliktedir. Hobbes’un ifade ettiği şekliyle söylenecek olursa:

Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir: onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne kötü, istihfafının nesnesi ise süflü 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;...⁵⁵

Şu halde yönelişin kendisi iyiyi ya da kötüyü belirliyorsa, bunun karşıtı olan iynin ya da kötünün kendisinin yönelişi belirlemesi diye bir şey söz konusu olamaz. İyi ve kötünün belirleyici olduğu iddiasını taşıyanlara karşı Hobbes şöyle bir örnek verir.

Hak, hakkaniyet, hukuk ve adaletin nedenleri ve kökendeki yapısını bilmemek, insanı, gelenek ve emsali, hareketlerinde kural kabuletmeye yöneltir; öyle ki, cezalandırılması gelenek olmuş bir şeyin haksız olduğunu; ve cezalandırılmaması ve hatta onaylanması bir örnekleştiren veya, bu yanlış adalet ölçütünü kullanan hukukçuların saçma sapan adlandırmasıyla, bir emsal teşkil eden şeylerin ise haklı olduğunu düşünürler; tıpkı, ana ve babalarından ve efendilerinden aldıkları cezadan başka, iyi ve kötü davranışlar için hiçbir kural bilmeyen çocuklar gibi;⁵⁶

Bu örnekten de hareketle insanın davranışlarını belirleyen unsurları sayarken, davranışların; “insan vücudunun yapısından, tecrübeden, alışkanlıktan, iyi talihten, kişinin kendisi hakkındaki fikrinden ve otoriteden”⁵⁷ kaynaklandığını söyleyen Hobbes, kanaatimizce iyi ve kötünün belirleyici değil de belirlenen bir hüviyet gereği mekanikleştirilerek ontolojik bir sorun haline getirmektedir.

Görünüşte kendi içerisinde tutarlı olan bu görüşe yani iynin ve kötünün insanı belirlemediği, insanın eyleme yönelişi ile iyiyi ve kötüyü tayin ettiği, bunun ise arzu ve istikrahın yani algının hareketli yapısından kaynaklı olduğu görüşüne bizim getireceğimiz bir itirazımız vardır. Kanaatimizce insanda bulunan ilk dışa dönük

⁵⁵ age, 48.

⁵⁶ age, 80.

⁵⁷ Hobbes, *Man and Citizen*, 63.

aba arzudur ve istikrah arzuyu takip etmektedir. Bu iyi – kötü ayrımına, iyi – daha iyi ayrımına, kötü – daha kötü ayrımına sebep olan şeydir. Aslında Hobbes’un, akla attettiği toplama çıkarma yapma işlevi bunu sağlamaktadır. Fakat bu arzu tecrübesinden sonra vuku bulur. Hobbes burada arzunun istikraha öncül olduğunu atlamaktadır. Algılarımız, hareketli tesir ile maddeye ya da dışa yönelen tek bir çaba sağlar, bu Hobbes’un arzu dediği şeydir. Çocuklar ya da bebekler, algılamaya baladıklarında algıladıkları şeylere karşı bir yönelme sergilediklerinde bunu ilkin elleri ile gösterirler. Bu belirgin yneli, onlara “acı” verecek şeylere karşı bile bir arzunun olduğunu gösterirken; algı hafızada tecrübe oluncaya dek, yani arzunun nesnesinin acısını ya da hazzını zihinsel olarak adlandırıncaya ya da tanımlayıncaya dek (toplama çıkarma ve nedenlerin bilgisi burada devreye girer) arzu olarak kalır. Bu tanım, yani arzusuna sebep olandan “acı” duyulması ki bu tecrübe olarak da adlandırılabilir, belirginletiğinde buna istikrah denir. Sobayı, henüz adlandırmadan (tanımlamadan) nce algılayan bir bebeğin, algısının karşı tepkisi olarak onu arzulaması ve bu arzusunu en belirgin şekliyle sobaya dokunarak göstermesi gibi. Bu tecrübe, -genel bir ad kullanacak olursak- acı; neden – sonuç ve zihinsel bir tanımlama veya tecrübe oluncaya dek arzudur. Adlandırıldıktan sonra ise istikrah meydana gelir. Yani insanda dışa yönelmiş ilk çaba arzudur. Arzuyu, haz ve acı izler ve haz ve acı ikilisinden acı; istikrahi meydana getirirken, haz; arzunun gerekelendirmesine sebep olur. Dolayısı ile istikrahi belirleyen acı, kötü olandan kaçınma çabasının kaynağıdır. Hobbes’un “*haz ve hoşlanma*iyiliğin görünüşü ve algısıdır; taciz veya rahatsızlık ise kötülüğün.”⁵⁸ demesi buraya işaret etmektedir.

Bu yaptığımız itiraz, Hobbes’a göre tanımların doğruluğunun, bu tanımlara dayanan düşüncelerin doğru olması için ehemmiyetini arz etmesinde olduğu gibi; bir tanım düzeltmeden ibaret de olsa, Hobbes’a göre arzu ve istikrahi, iyi ve kötüyü belirlemesinde kurduğu sistemin yeniden tasarlanmasını gerektirecektir. İnsan içindeki dışa dönük, öncül çabanın arzu olması; bebeklerde tanıma, tanımlama; yetişkinlerde ise sanı ve zan olarak vakidir. Algıların tecrübe olarak adlandırılmasından kastımız ise aklın; algıları toplanıp çıkarılması ile neden ve sonuçları ve dolayısı ile gerekçeli iyi ve kötüyü (kötü, tecrübeden kaynaklandığı için “gerekçeli kötü” ibaresine gerek duymadık) tayin edeceğini işaret etmektedir. Görüldüğü gibi arzunun, istikraha ncllğ, iyi – kötü ayrımı için maddenin

⁵⁸ Hobbes, **Leviathan**, 49.

deviniminde olduğu gibi insan zihninin sürekli bir devinime ve sürekli bir iyi – kötü inşasına sebep olacak şekilde Hobbes’un sistemini kuvvetlendirecek nitelikte olmasına rağmen kendisi buna kendisi değinmemiştir.

Arzunun, istikraha öncül olması; zihinsel olarak iyi ve kötünün, ayrımı imkânı tanımakla beraber; iyi ile daha iyi arasında bir ayrıma ya da başka bir deyişle derecelendirmeye sebep olmaktadır. Bu, maddenin sürekli devinimi ve doğal olarak algıların sürekliliği sayesinde aklın sürekli bir toplama çıkarma işlemi yapması neticesinde çıkan sonuçların geçiciliğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, çabanın arzu olarak yönelişi iyiyi belirlerken, Hobbes’un da nedenlerin şartlara bağlı yapısını işaret ettiğı gibi, yeni algıların yeni nedenler ve yeni sonuçlar yani “yeni iyilerin”, “daha iyilerin” oluşmasına imkân sağlamaktadır.⁵⁹

Hobbes’a göre mutlak bir iyiliğin boş bir söz olması da yine yukarıda yaptığımız izahattan kaynaklanır. Çünkü “daha iyi” her zaman arzuların devamlılığını gerektireceğı için, Hobbes’a göre arzuları nihayete ermiş kimse yaşamı, dolayısı ile de devinimi sona ermiş kimsedir. “En iyi” diye tabir edebileceğimiz mutlak iyi, aynı zamanda mutluluk olarak adlandırılacak olursa, “Mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyiştir; bir şeyin elde edilmesi başka bir şeye giden yoldur.”⁶⁰ Bu ifade hem yukarıda yaptığımız “daha iyinin” izahıdır, hem de istikrahin arzudan kaynaklandığına bir delil teşkil eder.

Hobbes için arzuya ve (bizce arzudan kaynaklı olan) istikraha indirgenebilecek duyguların arasında en önemli üç tanesi, çatışmanın kaynağı olmasından ötürü: rekabete sürükleyen açgözlülük, güvensizliğe sürükleyen korku, şan ve şeref mücadelesine sürükleyen gururdur.⁶¹ Hobbes’un yukarıda saydığımız duygulardan tanım yapmadığı tek duygu gurur olsa da bunun yerine “şan” tabirini kullanmıştır fakat biz bunu Bernard Gert’in yaptığı gibi, “gurur” olarak tevil ederek,⁶² doğru adlandırmayı tercih edeceğiz. Bu duygular arzu ve istikrah adlarına bürünen çeşitli zihinsel hareketler ve Hobbes’un siyaset felsefesinin hak ve kudret bağlantısı olarak mukimdirler. Öyle ki acı ve haz olarak görünen bu arzu ve istikrahlardan; rekabet savaşa, güvensizlik itaate, gurur da hükmetmeye ve kudrete sürükler.

⁵⁹ age, 56.

⁶⁰ age, 76.

⁶¹ age, 94.

⁶² Bernard Gert. “Hobbes’s Psychology”, **The Cambridge Companion to Hobbes**, Ed. Tom Sorrell. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 162.

Çalışmamızın birinci kısmını Hobbes’a göre akıl ve izafiyet başlığı ile bitirirken, bu bölümde aklın yetisini; tecrübe edilen algıların ve nedenler ve sonuçlar ilişkisi bağlamında adların toplanıp çıkarılması olarak açıkladığını göstermiş olduk. Bunun yanında tecrübe ile edinilen algıların, nedenlerin ve sonuçların şartlara bağlı olduğunu, bu vesile ile de izafî olduğunu da açıklamış olduk. Hobbes’un epistemolojisinde her biri genel olarak aynı şeye karşılık gelen; algı, bilgi ve dışa dönük karşı tepki olan çabanın yönünün arzu ve istikrahi doğurduğunu ifade ettik. İyinin arzulanan, kötünün istikrah edilen şey olduğunu ifade ederken, kanaatimizce arzunun, istikraha öncül olduğunu ve bu öncül yapının yeni yönelişlere sürekli bir devinim aracı olduğunu eklemiş olduk. Öyle ki, “en iyi” olmaksızın, “daha iyi” tanımının altında istikrahın; arzunun tecrübesinde “acı” ve “haz” duyumlarından kaynaklandığını ifade ettik ve “hazzın” iyiyi gerekçelendirdiğini, “acının” istikraha sebep olduğunu ifade ettik. Bu yönleriyle arzunun ve istikrahın veya acının ve hazzın çeşitli adlandırmalara bürünerek, duygu denen şeyleri ortaya çıkardığını, bunlardan; açgözlülük, korku ve gururun çatışmanın kaynağı olan üç sebep olduğundan bahsettik. Şimdi tezimizin ikinci kısmında bu üç duygu ve birinci kısımda bahsettiğimiz ontolojik ve epistemolojik tasavvurların hak ve kudret kavramlarını nasıl etkilediğini incelemeye çalışacağız.

3. HOBBS'UN EPİSTEMOLOJİSİNİN HAK VE KUDRET İLİŞKİSİNE YANSIMASI

Bu bölümde Hobbes'un epistemolojisinin hak ve iktidar ilişkisine nasıl sirayet ettiği tartışılacaktır. Bu minvalde öncelikle; ontolojik ve epistemolojik tasavvur neticesinde şekillenen insan doğasının, doğa durumunda (state of nature) çatışmaya götüren yanlarına ve bu çatışmanın, istikrahanasıl tabi olduğuna değineceğiz. Daha sonra Hobbes'un "hak" kavramına bakışını ortaya koyarken, tanımlarla ilgilenen Hobbes'a, tanımları gereği itirazlarımızı konuların içerisinde sunacağız.

Mutlak iyinin ve mutlak mutluluğun olmadığını iddia eden Hobbes, arzuların birbiri ardınca ölünceye değin devam edeceğini söylemektedir. Bu yaklaşım, insanın anlık ya da cüzi hazlara ilişkin yetinmemesiyle ilgili olmayıp, arzuların edinimine ilişkin yolların güvence altına çabasından ileri gelir. Hobbes'un ifade ettiği şekliyle:

...eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir finis ultimus, nihai amaç, veya summum bonum, en büyüklük, diye bir şey yoktur. Ne de, arzuları sona ermiş bir insan, duyular ve tasavvurları durmuş bir insandan daha fazla yaşayabilir. Mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece. Bunun nedeni şudur: insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır.⁶³

Bu durum, üç tür duygudan açgözlülüğün, güvensizliğin ardılı ve sonucu olduğunu işaret eder ki burada güvensizlik düşüncesi, doğa durumunu temel sorunu ortaya çıkarırken; iktidarın ise sorumluluk alanına ilişkin bir çerçeve belirler.

"Doğa durumu" (state of nature) tasavvurunun gerçekte hiç vaki olmadığını ama azalan otorite, artan kargaşa ile insanların böyle bir durum içerisine düştükleri iddiasını sunan Hobbes; "doğa durumunu" devletin olmadığı, herkesin eşit, özgür ve en önemlisi "her şeyde hakkının olduğu" bir durum olarak tasvir eder.⁶⁴ Olumlu kelimeler kullansak da böyle bir otoritesizlik, özgürlük ve eşitlik durumunda "herkesin her şeyde hakkının olması"; insanın payına korkudan başka bir şey düşmeyeceğini aşikâr hale getirir. Bu korkunun temelinde, hayatın başkaları aracılığı ile ve doğal olmayan yollarla son bulması ihtimali yatmaktadır. Hobbes, şan ve

⁶³ Hobbes, *Leviathan*, 76.

⁶⁴ *ibid.*, 92-96.

şöhreti doğuran gururutanımlarken şu ifadeyi kullanmaktadır. “İnsanın geçmiş eylemlerine dayanıyorsa *güven* ile aynı şeydir.”⁶⁵Bu vesile ile Hobbes, aslında çatışmanın sebebiolan söz konusu üç tür duygunun tek bir duygudan;“korkudan” türediğini, müstakil bir biçimde işlememişede işaret etmiştir.

Algıların mekanik devinim neticesinde içsel bir çabaya dönüşeceği hatırlanacak olursa Sabine, Hobbes’u anlatırken yerinde bir tabir ile “kendini koruma içgüdü” şeklinde bir başlık ile korkunun eylemini tarif etmiştir. O, Hobbes’un materyalist varlık anlayışı gereği siyaset felsefesinin temeline kendini koruma içgüdüünü yerleştirdiğini iddia etmektedir. “Her davranışın ardındaki fizyolojik ilke kendini koruma olup, bu bireysel biyolojik varlığın devamı demektir. Bu amaca yönelen iyi; bunun karşıtı olan ise kötüdür.”⁶⁶Görüleceği üzere söz konusu üç çatışmanın üç temel sebebinin aslında korku ya da güvensizlik olduğunu söylemek yeterli olmakla birlikte; harekete, eyleme, iradeyeyansıması “kendini koruma” olarak adlandırılacaktır.

Hatırlanacağı üzere akıl kuvvesi bölümünde arzuların ve istikrahların, aklın toplama çıkarmasına tabi şekilde yeni arzu ve istikrahlar meydana getirdiğinden bahsetmiştik.Korku, “istikraha iten şey” olarak tanımlandığında; arzu, korkuya da öncül olmaktadır. Bu aşamada Hobbes, aklı;doğa durumundan bir çıkış ve çatışmanın temel sebebi olan “korkuların” giderilmesi için bir araç olarak karşımıza koymaktadır. Frank Thilly’nin Hobbes’tan yaptığı çıkarıma göre “akıl, bir barış ortamının olması gerektiğini söylemektedir.”⁶⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları’na göre de; “Bu korku hayvanların duyduğu korkudan, terörden çok farklıdır; rasyonel bir hesabın sonucudur, aynı zamanda da siyasal toplumun nedenidir.”⁶⁸Her iki yazar da Hobbes’un ifade ettiği bu korku kaynaklı çatışmadan ve doğa durumundan akıl vasıtası ile çıkıldığını ifade etmektedirler. Çünkü akıl, çatışmanın tecrübesi ya da hayallerini zihinsel olarak toplayıp çıkardığındasonuç, çatışmaya karşı bir istikrahi doğuracaktır.

Aklın, kendini koruma güdüsüyle yönelen insana, çatışmadan istikrah uyandıracığı düşüncesi ile Hobbes, “doğa yasaları” adı altında belirli tanımlar

⁶⁵ age, 51.

⁶⁶ Sabine, age, 142-144.

⁶⁷ Frank Thilly.Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe, ed. Ledger Wood, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yay., 2002), 58.

⁶⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Kökler,age, 207.

yapmıştır. Hobbes'un, umumi bir çerçeve dâhilinde ele aldığı tanımlar, ekseriyette doğa durumundan nasıl aşılabileceğine dair bilgiler ihtiva eder. Bu minvalde doğa yasaları, insanın bütün haklarını bir sözleşme dâhilinde tayin edilecek kudrete devretmesi bakımından doğa durumundan arınma yollarını işaret eder. Bu yönüyle doğa yasaları bazı yazarlar için ahlak kaideleri olarak da adlandırılmaktadır.⁶⁹ Fakat doğa yasalarını, ahlak kaideleri olarak görmek kendi içerisinde sorun taşımaktadır. Çünkü doğa durumunda; belirli bir iyinin, kötünün veya doğrunun, yanlışın olmadığı durumda neye ahlak deneceği de büyük bir sorundur. Kaldı ki devlet düzeninde de yasaların ahlaki sınırlar olduğunu söylemek, kanunilik manasından başka bir mana taşımamaktadır. Bu yüzden, Northcote Parkinson'un şu ifadesi yerindedir: "Bu sefil durumdan[doğa durumundan] kaçmak için insanlar (mantığın öngördüğü üzere) yasaları kabul ederler."⁷⁰ Parkinson'un parantez içindeki "mantığın öngördüğü üzere" ibaresi, Hobbes'un da bilimsel olma gayesine anlam kattığı düşünülecek olursa, doğa yasalarını ahlak olarak değil de mantıki zorunluluklar olarak yorumlamak yerinde olacaktır.

Mantığın öngörüsü olan doğa yasaları, bir kudret inşa ederek çatışmadan kaçınılması için insanların birbirleri ile yapması gereken sözleşmenin nedenleri ve gerekleri ihtiva etmiştir.⁷¹ Bu kısmın alt başlıklarında, kudret inşası sırasında devredilen ve devredilemeyen yönleriyle hak kavramı "işlendiği takdirde meşruiyet sorunu olmayacak eylemleri yapabilmek" şeklinde yorumlanacaktır. Hak devri, kudret veya iktidar inşası tabirlerinin siyasal olan ile ilgili umumi önermeler ihtiva edeceği için bu kısımda siyasal olan hak ve kudret ilişkisi içerisinde incelenecektir. İlk bölümde Hobbes'a göre doğal hakkın ne ve neler olduğu, doğa yasalarının etkileriyle tartışılacaktır. Akabinde ikinci bölümünde ise doğal hakkın siyasallığı konusu işlenecektir. Siyasallık bağlamının bir adım ilerisinde muzaffer kudret kavramıyla hakilişkisinde meşruiyet sorunu üçüncü bölümde tartışılacaktır. Son bölümde ise Hobbes'un egemen kudreti ve bireyin siyasal konumu, tayin edilmiş kudret ve yurttaş kavramları çerçevesinde tartışacak ve liberalizm ile totalitarizm arasında devletin ve yurttaşın konumu tartışılacaktır.

⁶⁹ Bu tür adlandırmalar için bkz. M.A. Ağaoğulları, **age**, 209. Ayrıca bkz. Thilly, **age**, 59.

⁷⁰ C. Northcote Parkinson, **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 78.

⁷¹ Hobbes, **Leviathan**, 96-117.

3.1 Doğal Hak Problemi

Bu bölümde, insanın en temel doğal hakkının veya haklarının neler olduğu üzerinde durulacaktır. İnsanın doğal hakkının veya haklarının belirlenebilmesi için insan doğasının ontolojik ve epistemolojik özellikleri hatırlanmalıdır. Bu özellikler, ideal hak veya doğal hakkın temelden inşa edilmesini mümkün kılacaktır. Ontolojik ya da epistemolojik nitelikler merkeze alınmazsa, inşa edilen sistem içerisinde insanın payına düşenlerin arasında dokunulmaz olan ne ise, o doğal hak olmalıdır veya konu içerisinde değineceğimiz şekliyle devredilemeyecek olan ne ise doğal hak da o olmalıdır.

Kanaatimizce, hakların belirlenmesi; devletin, siyasal rejimin, toplumun kısacası siyasal olanın tanımlanması demektir. Çünkü “haklar, siyasetin neler yapacağını belirler.”⁷² Hakların siyaseti, toplumu ve devleti belirleyen yapısı göz önüne alınırsa Hobbes’un, böyle bir doğal hak kaygısı üzerinden bir devlet tanımlamadığı görülecektir. Hobbes, bir mantık zorunluluğu olarak en temele ölüm korkusundan kaçınmayı yerleştirmiştir. Kendini koruma içgüdüğü eyleme geçtiğinde istikrah ile barışı, barış için de devleti ya da herkes üzerinde hüküm sahibi bir kudretin var olmasını gerektirmiştir.⁷³ Bu bakış açısıyla Hobbes, herkesin herkes ile yaptığı ve anlaşmanın tarafı olmayan bir kimseye ya da gruba, kendi üzerinde hüküm verme hakkının devredilmesiyle devleti inşa etmiş ve Leviathan’ın on dördüncü ve on beşinci bölümleri ile anlaşmanın nedenlerini ve gereklerini sıralamıştır. Leviathan’ın ikinci kısmı olan “Devlet Üzerine” bahsini egemenin ve kudretinin tanımını yapan Hobbes’un konuyu bu şekilde işlemesi göz önüne alınacak olursa, yukarıda dile getirilen “haklar, siyasetin ne yapacağını belirler.” şeklindeki ifadesini tersinden yürütmek; yani siyasal olanın işleyişinden, doğal hakkın tanımını Hobbes’un devlet tasavvurundan ya da ön kabullerinden çıkartılabilecektir.

Öncelikle Hobbes’a göre insan doğasında, iyi ve kötü yargılarının arzusunun ve istikrahın yönelişleriyle belirlendiğini, arzu ve istikrahın ise mekanik ontoloji gereği ortaya çıkan içsel bir çaba olduğunu hatırlayacak olursak; iyinin ve kötünün mekanik yapısını rahatça görürüz. Meşruiyet sorunu ile yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz bu iyi-kötü yargılarının oluşumundaki mekaniklik, kanaatimizce

⁷² Richard Vernon. **Political Morality**, (London: Continuum, 2001), 94.

⁷³ Hobbes, **Leviathan**, 94.

Hobbes'un doğa durumunda dışsalher hangi bir iyyinin ve kötünün sunulamayacağını göstermektedir. Dolayısı ile bir kudret tarafından tayin edilmedikçe -ki önce kudretin oluşması gerekir- iyi ve kötünün belirleyicibir yapıda olmadığını ve herkes için var olan tek meşruiyetin kişinin kendi arzu ve isteklerinden kaynaklandığı iddiasını taşımaktadır.⁷⁴ Bu Hobbes'un birinci doğa yasası olan "herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması" gerekliliğine ya da ihtiyacına götüren, "herkesin her şeye hakkı vardır."⁷⁵ düşüncesini oluşturur.

Herkesin her şeye hakkının olduğu yargısı şüphesiz, iyyinin ve kötünün; kişinin kendi arzusu ve istikrahi ile belirlenmesinden kaynaklanır. Arzu ve istikrahi, arzunun istikraha öncül yapısı ile anlattığımız daha önceki bölümümüz hatırlanacak olursa, istikrah haz değil de acı vermiş bir arzunun tecrübeye dönüşmesiyle ortaya çıktığı için en temelde insan arzuları ile hareket eder. Bu hatırlatmamız, herkesin her şey üzerindeki hakkının aslında, herkesin her şeye bir arzu duyabilecek oluşundan ve ihtimalinden başka bir şeydeğildir. Bu yönüyle ele alındığında; herkesin her şeye hakkının olması sadece imkân meselesidir ve bu ancak "–ebilme" manasıyla "güç yetirebilme" ile tarif edilebilir. Dolayısı ile Hobbes her ne kadar burada "hak" kavramını kullansa da bu isimlendirmenin doğru bir isimlendirme olmadığı kanaatiyle biz, güç yetirebilmeyi meşru bir kimliğe büründürme hatasından kendimizi beri eyleyeceğiz.

Hobbesinsanıbarışa götüren sebebin sürekli bir savaş hali olan doğa durumundan istikrah edecek olmasına bağlamaktadır. Barış ya da barışı temin eden yapı olarak devletin inşası sözleşme ile mümkün olur. Hobbes doğa durumu diye tarif ettiği bu savaş halini şöyle ifade eder:

Bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için onayarımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Dolayısıyla, herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşamalarına verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz.⁷⁶

Hobbes, kendisine göre de "doğru" olmayan doğal ölümden ya da fiili ile anılacak olursa öldürme fiilinden kurtulmanın gerekliliği üzerine barışın sebebi olan

⁷⁴ age, 48.

⁷⁵ age, 97.

⁷⁶ age. 97.

toplum sözleşmesi (Social Contract) zikreder. Bu ifadeden anlaşılacağı üzere güvence altına alınması gereken en önemli şey insanın “yaşama hakkıdır”. Yaşama hakkı, bir önceki paragrafımızın ışığında dile getirilecek olursa; başkalarının onu elinden alabilecek, buna gücü yetebilecek olsa da insana ait bir haktır. Dolayısı ile yaşama hakkı, onu elinden alma imkânı her kimde olursa olsun; kişinin kendi ve meşru hakkıdır. Bu vesile ile bu durum tekrar okunacak olursa; arzu; savaş, istikrah; sözleşme ile kurulacak barıştır.

Hobbes’a göre en genel manada savaşa ve çatışmaya götüren şeyin korku olduğunu daha önce ifade etmiştik. En belirgin ve keskin hali, ölüm korkusu olan bu duygunun, savaş hali olan doğa durumundan istikraha iteceği açıktır. İstikrah, yukarıdaki ve epistemoloji bölümündekitarifimiz dikkate alındığında, aklın hesaplamasının sonucu ortaya çıktığı için akıl; insana şartlara bağlı doğruyu ve yanlış gösterdiği için mühimdir. Öyle ki akıl vasıtası ile gerekçelendirilmiş arzu ve yine akıl vasıtası ile oluşan istikrah, bizi sürekli bir savaş hali olan doğa durumundan kurtaracak seçeneği ortaya çıkarmaktadır. Arzuları gerekçelendiren ve istikrahi meydana getiren aklın bu yapısı,Hobbes’ta müstakil bir biçimde açıklanmamış olsa da işleyişi ve süreci bakımından zorunluluğu ve doğallığı göstermektedir.

İnsan doğasında arzulanan her şeyin“iyi”, arzulanabilecek her şeyin“hak” olduğu iddiasındaki Hobbes,istikraha ve istikrahın nesnelere aynı yaklaşımı sergilememiştir. Kendi siyaset felsefesinde en temelistikrah olan barışı bir doğa yasası olarak zikretmiş, fakat istikrahın kendisine bir kıymet atfetmemiştir. İstikrah bu kadar zorunlu ve bu kadar belirleyici iken bir hak olarak zikredilmemesi tayin edilmiş kudret olan devletin ya da egemenin eylemlerinin sorgulanmaması için yok sayılmış demektir.⁷⁷Buna rağmen kanaatimizceHobbes açısından insan doğası gereği “istikrah hakkı” doğal ve temel bir hak olmalıdır. “İstikrah hakkı” ya da umumi anlamda “fikir özgürlüğü” denecek olursa, bu hak; aklın yönlendirdiği eylemlerin, eylem olarak meşru olup olmadığı değil, zihinsel yönelişin meşruluğu manasına gelmektedir. Çünkü ontolojik ve epistemolojik bağlamlar mantık zorunluluğu olarak bu hakkın tanımlanmasını gerektirir. “Fikir özgürlüğü” ile kastımız, aklın hesaplaması neticesinde istikrahın ya da gerekçelendirilmiş arzuların eyleme dönüşmesi değildir. Buradaki özgürlük, Hobbes’un insan doğasının mekanik

⁷⁷age, 133.

zorunluluğu gereği sadece zihinsel olarak istikrah ve gerekçelendirilmesi özgürlüğüdür. Bu anlamda istikrahın bir akıl yürütme olduğu iddia edilecek olursa, istikrah etme hakkını ya da az önce de ifade ettiğimiz şekliyle, akıl yürütme hakkının insana tanımlaması gerekmektedir. Sabine'nin şu ifadeleri ehemmiyet arz eder:

Akıl yeni bir dürtü getirmez, düzenleyici bir güç veya bir öngörü sağlar. Bu öngörü aracılığıyla, bir yandan da genel bir kural olan kendini korumaya uyularak, güvenlik daha etkili bir biçimde kovalanır.⁷⁸

Bu ifade istikrahların ve arzuların aklın derleyici, düzenleyici yetisi ile öngörü ya da fikir sağladığını işaret etmektedir. Akıl barışın kovalanmasında bu kadar önemli bir konumdayken öngörü ve fikirleri ile gerekçelendirilmiş arzu ve istikrah, mekanik işleyişi göz önüne alındığında, özgür olmalıdır. Hobbes'un mekanik ontolojisi ve epistemolojisi gereği mantıki bir zorunluluk çerçevesinde tanımlanan bu arzu ve istikrah mekanizması, fikir özgürlüğünün Hobbes'tan çıkarılabilecek bir hak olduğunu göstermektedir. Eylemden bağımsız bir şekilde “fikir özgürlüğü”, istikrah ve arzu mekanizmasının bir gereği olduğu gibi barışa götürecektir yapının temelini teşkil etmektedir.

Öte yandan Hobbes'tan çıkarılabilecek bir diğer doğal hak ise onun doğa hali tasavvurundan toplum sözleşmesine giden bir araç olarak seçtiği ikinci doğa yasasının altında yatar:

Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.⁷⁹

Doğa durumu tasviri üzerinden yaptığı çıkarsamalar neticesinde devlet tarifi ve hak tanımı yapan Hobbes, toplum sözleşmesi ile birçok hakkını devrederken sözleşmeyi a priori bir olgu olarak görmektedir. Hobbes'un zikrettiği diğer tüm haklara bakıldığında, toplum sözleşmesi gibi bir “hak devri anlaşması” durumu söz konusu iken sözleşmenin bir hak olarak zikredilmemesi, devrinin mümkün olmayacağından kaynaklandığı söylenebilir. Bu vesile ile hak, devrinin mümkün olmayacağı şeyler olarak da zikredilebilir. Örneğin, bir kimsenin yaşamını başka bir kimseye devretme imkânı yoktur veya düşünme bir başka kimseye devredilemezdir. Bu yüzden Hobbes'un bakış açısına göre doğal hak devredilemeyen şeklinde sayılabilir. Dolayısı ile “sözleşme yapmak” bir haktır. Bir hakkın devredilmesi

⁷⁸ Sabine, *age*, 144.

⁷⁹ Hobbes, *Leviathan*, 97.

anlaşması da bir doğal hak olarak sayılmalıdır. Bu bağlamda Hobbes sözleşmeyi şöyle tanımlamaktadır:

Sözleşme nedir. Karşılıklı hak devredilmesi, insanların SÖZLEŞMEDedikleri şeydir. Bir şey üzerindeki hakkın devredilmesi ile o şeyin kendisinin devredilmesi veya verilmesi arasında bir fark vardır. Çünkü, şeyin kendisi, nakit para ile alım ve satımda olduğu gibi veya mal veya toprak mübadelesinde olduğu gibi, hakkın devri ile birlikte teslim edilebilir: ve şeyin kendisi daha sonra teslim edilebilir.

Buna ilave olarak sözleşme ile ahit arasında bir fark olduğunu zikrederek ahiti de şöyle tanımlar:

Ahit nedir. Yine, taraflardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve, ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir; ve bu durumda sözleşme, onun açısından, ANLAŞMA veya AHİT adını alır: veya her iki taraf da, ileride ifa etmek üzere, şimdi sözleşme yapabilirler: ki bu durumda, ileride ifa yapılmasına güvenildiği için, ifanın yapılmasına sözün tutulması veya sadakat denilir; ifanın yapılmaması ise, eğer iradi ise, sadakatın ihlalidir.

Hobbes'un bunu bir yasa olarak zikretmesi diğer yasalarının ortak özelliği olan mantıki zorunluluğun bu yönde olmasından kaynaklanır. Fakat eylemsel yani iradi bir zorunluluğun olmadığı Hobbes'un da “barışı ve kendini korumayı istiyorsa” sözünden anlaşılacağı üzere, açıktır. Bu ifade hem bizim yukarıda zikrettiğimiz istikrah serbestiyetini bir hak olarak tanımlar, hem de “sözleşme” manasına gelen “hak bırakma” eylemini de, insan iradesine bırakmayı bir hak olarak tanımlar niteliktedir. Yani insan, yaşamı için gerekçelendirdiği arzu ve istikrah neticesinde “sözleşme yapma hakkına” sahiptir.

Anlaşılacağı üzere Hobbes'un insan doğasının,doğal hak problemi bağlamında üç temel hakkı gerektirdiğini ifade ettik. Bunlar;*yaşama hakkı* en başta olmak üzere, *fikir hürriyeti*(istikrah yetisi)ve *sözleşme yapma* haklarıdır. Bu doğal haklar, mantıki zorunluluklar gereği ortaya çıkar ve siyasal olanın yapısını belirlemesi gerekir niteliktedir. Bu ifadeden Hobbes'un söz konusu haklar üzerine bir devlet inşa ettiği yanılıgısı çıkabilir. Her ne kadar Hobbes'un insan doğasına vemahiyetine ilişkin haklara işaret etse de,onun bu haklardan sadece yaşama hakkının üzerine bir siyasal sistem inşa ettiğini ve kimi zaman bunu da kudret vasıtası ile insanın elinden aldığı görülebilir. Hobbes'un insan doğası, düzen sağlayacak kudret karşısında istikrahı hak olarak değil pratik olarak işlemekte ve kudretin kendisini temel bir hak olarak merkeze almaktadır. Bu demektir ki çoğunluk, kudreti teşkil etmesi bakımından bir hak unsuru olarak ortaya çıkmakta ve bunun bir sonucu olarak da sözleşme hakkı, zorunluluk ve dayatma ile ortadan kalkmaktadır.Bu sebeple insan doğasına tanımlanması gereken istikrah serbestiyetini; kudretin hak sebebi olarak tanımlaması

vesilesiyle yok sayması“doğa yasalarının siyasallığı” başlığında işlenecektir. Yine çoğunluk ve kudret aracılığı ile sözleşme hakkınıyok sayılmasıise; “muzaffer kudret ve hak problemi” başlığı altında genel manada tartışılacaktır.

3.2 Yasa Yapıcı Kudret, Hak Problemi ve Doğa Yasalarının Siyasallığı

Bir önceki bölümde Hobbes’un, doğa yasalarını belirtirken ve devleti inşasında “yaşama hakkını” siyaset felsefesinin merkezine aldığını ve tanımladığını tartışmıştık. Bunun yanında, Hobbes’un ontoloji ve epistemoloji tasavvuru gereği istikrah yetisini barındırmasından ötürü zikrettiğimiz “fikir özgürlüğü” ve bunun yanındadevletintemelin olan “toplum sözleşmesinden” hareketle umumi manada “sözleşme yapma hakkı”; Hobbes bu hakları tanımlamışsa da sistemin meşruiyeti açısından, onun sistemi içerisinde olması gereken haklar niteliğindedir. Mantıki zorunluluklar gereği tanımlanan bu hakların, doğa yasaları ve devletin inşasında kimi zaman yerinin olduğu kimi zaman ise kudretin karşısında hükümsüz olduğutartışılacaktır. Bu hakların, Hobbes’un tanımladığı kudret karşısında ne ifade edeceğini doğa yasalarının siyasallığı başlığında iki bölümde işleyeceğiz.

Alt başlıklara inmeden önce belirtmemiz gerekir ki Hobbes, insanın doğa durumundan kurtaran şeyi; devletin ya da tayin edilmiş kudretin oluşturulması olarak görür. Doğa durumundaki insan için iyi ve kötü izafî kavramlar olup harici bir şekilde değil yani belirleyen, yönelten hüviyette değil de belirlenen, yönelinen şeylerdir. Hal böyle olunca uyulması gereken ne ahlaki bir kural vardır ne de devlet olmadığı için yasal bir kural vardır. Fakat Hobbes,doğa yasalarının uyulması gereken ahlak kuralları olduğunu ifade eder.⁸⁰ Hobbes’un, ahlakı sivil itaate indirgediğini, insanın kendi arzu ve istikrahı ile yönelen yapısı gereği, herkes için tanımlanabilecek bir ahlakı, kendi çıkarına göre hareket eden insan doğası üzerinden mümkün olmayacağını ve Hobbes’un kendini çürüttüğünü söylenebilir.⁸¹ Ahlakın, hak ve sorumluluklar ile yakından ilişkili olduğunu düşünmemizden ötürü biz de Hobbes her ne kadar meşruiyeti müstakil bir biçimde işlememiş olsa da; devlet ve siyaset felsefesi için ehemmiyet arz etmesinden ötürü, meşruiyet ve hak kavramlarını siyasal olan ile ilişkisi bağlamında tartışılacaktır.

⁸⁰ age, 116.

⁸¹ Tom Sorrell,**Hobbes**, (London and New York: Rourledge & Kegan Paul Inc., 1986), 105.

3.2.1.Kudretin Hakkı Belirlemesi: Sivil Yasa

Bir devlet inşası için mantıki zorunluluklar üzerinden insanı tanımlayan Hobbes, bu mantıki zorunluluklar ile kendi iddiası olan toplum sözleşmesi olan devleti ya da yapay insanı meşru bir zemine oturtmaya çalıştığı malum olmuştur. Hobbes'un insan doğasını tarif ederken devleti “yapay insan” olarak tasvir etmesi; insan doğasında bulunan özelliklerin toplum sözleşmesi ile kurulan devlette devam ederken, sözleşme vesilesi ile bireyin haklarının da, otorite olan kudretin tekelinde olduğunu göstermesi bakımından oldukça mühimdir. Bu bölümde bu hak devri işleminden sonra doğal hakların ve hak devriyle beraber var olan “yapay insan” ile ilişkisi tartışılacaktır.

Doğa durumundan toplum sözleşmesiyle; doğal hakların, otorite olarak tayin edilecek kişiye ya da heyete devredilmesi; Hobbes'a göre siyasi ve hukuki zeminin oluşturulması demektir. Devletin oluşumu bahsinde ifade ettiği şekliyle Hobbes:

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 yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve, herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Buonaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, seninde hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkım bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahir yoluyla, hepsininbir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir.⁸²

Bu yetkilendirme ile yönetme ve karar verme yetkisi devri gerçekleşir. Bu yetkilendirme aracılığı ile artık doğa durumundaki “yalnız, yoksul, kötü, vahşi...” insan hayatı⁸³ son bulur ve artık “yurttaş”, “uyruk” ya da “tebaa”denen yeni bir insan ortaya çıkar. Bu vesile ile “bireyler, temsil ile birlikte kendilerini temsilcinin içinden yeniden yaratırlar.”⁸⁴ Başka şartlar içerisinde insan yeniden başka bir konumda varlık olur.

Doğa durumundaki insanı tanımlamak için “doğal insan” denecek olursa, “yurttaş”, hak devri sonucunda siyasallaşan özne olur. Yurttaş olmadan önceki sahip olduğu haklar, devletin ortaya çıktığı sözleşmeden sonra, devletin tescili ile var olabilir. Tescil, hakkı yasal kılar. Hak meşruiyeti barındırırken yasa, kanuniliği ifade eder. Ağaoğulları'nın “Yasa, ne hak gibi bir şeyi yapıp yapmama özgürlüğü ne de

⁸²Hobbes, **Leviathan**, 130.

⁸³age, 95.

⁸⁴ Lucien Jaume'den aktaran M. Ali Ağaoğulları,age, 222.

anlaşma gibi bir şeyi yapmak için verilen sözdür.”⁸⁵ Şeklindeki ifadesi doğal hakların, doğa durumunda ya da tayin edilmiş bir kudretin varlığında ne ifade ettiğini ya da daha doğrusu tescilsiz haliyle bir şey ifade etmediğini göstermektedir.

...genel olarak yasa bir tavsiye değil emirdir; herhangi bir kişinin bir başkasına verdiği emir de değildir ama; daha önce belirli bir kişiye itaat etmeye zorunlu kılınmış birine, o kişi tarafından verilmiş bir emirdir.⁸⁶

Hobbes’un bu ifadesinden anlaşılacağı üzere yasa, yapılmasından ya da yapılmamasından fayda sağlanacak bir tavsiye değildir. Yukarıda doğa yasaları yerine “mantıki zorunluluk” şeklinde ifade ettiğimiz adlandırmanın dışında, kendisine itaat etmeye zorunlu kılınmış kimsenin buyruklarıdır. Dolayısı ile başlığımızda ifade ettiğimiz şekliyle “doğal hak” tabiri meşruluğun kaynağı olacak şekliyle bir kenara bırakıldığında, yasa “sivil yasa” tabirimizin, yani sivilliği oluşturan mekanizma olan tayin edilmiş kudret olan devletin kurallarıdır.

Tayin edilmiş kudretin yani devletin bir takım buyrukları sözlü, yazılı ya da daha başka türlü ilan etmesi halinde “sivil yasa” şekillenmiş olur. Fakat Hobbes devletin anlamsız bir sözleşme, sivil yasanın; boş bir söz olmaması için kuvvetin arka planda olması gerektiğini şöyle ifade eder:

Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve, özet olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibir, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”⁸⁷

Bu ifade kudretin ve temelde de kuvvetin (might, force) “sivil yasanın” temel şartı olduğunu göstermektedir. Cezalandırma hakkının yasa ile ve kudret ile ilişkisini “ceza geleceği korkusu olmasaydı bir yasa olmaz, boş sözlerden ibaret kalırdı,” diyerek “sivil yasanın” kudret olmadan imkânsız olacağını ifade etmektedir.

George Sabine, Hobbes’un siyasal iktidar olan egemen ile kuvveti aynı şey olarak gördüğünü söylemesi⁸⁸ aklımızın bir kenarında kalacak olursa, Hobbes’un “karşı konulmaz bir güç, hâkimiyet ve iktidar hakkı sunar;”⁸⁹ sözü daha net anlaşılır. Bu iki ifadede de anlaşılacağı üzere Hobbes kudreti, yasa yapıcı güç olarak tasvir etmektedir. Her hangi bir meşruiyet problemi karşısında ise “barışın kovalanmasını” öğütleyen “doğa yasalarını” savaşın “daha kötü” olduğunu işaret etmektedir.

⁸⁵ Ağaoğulları, **age**, 235.

⁸⁶ Hobbes, **Leviathan**, 189.

⁸⁷ **age**, 127.

⁸⁸ Sabine, **age**, 149.

⁸⁹ Hobbes, **Man and Citizen**, 119.

Hobbes'un şu ifadesi "bir insanın bir şey üzerinde bir hakka sahip olması, eğer kendisi kadar ya da kendisinden daha güçlü birisi de bu hakka sahipse pek de önemli değildir."⁹⁰ şeklindeki ifadesi; Sabine'nin kuvvet, iktidar özdeşliği akla getirilecek olursa, hakkın kudret ile tayin edildiğini belirtirken; meşruiyet unsurunun kudretin yalın hali olan yani siyasi olmayan şekilde kuvvet fazlalığından kaynaklı olduğu iddiasını taşımaktadır.

Hülasa, Hobbes'a göre hakkın belirlenmesinde iki farklı yoldan kudrete bir atıf söz konusudur. Birincisi; son paragrafta izah ettiğimiz, kuvvetin hakka meşruiyet kazandırması, ikincisi; hakların, tescil edilme şekli olan yasaların yine kudret tarafından belirleniyor olmasıdır. Dolayısı ile kudretin hakkı belirlemesi; meşruiyet atfetme yoluyla hakkın sebebi olma ve yasayı mümkün kılma bakımından anlaşılır olmuştur.

3.2.2. Hak Sebebi Olarak Kudret ve Sınırsız Kanunilik

Bu bölümde kudretin, hak sebebi oluşu veya yasanın varlığının teminatı olması gibi iki türlü sonuçtan yola çıkarak, doğal hak kavramının kudret karşısındaki konumunun ne olduğunu ve Hobbes'un insan doğası gereği zorunlu olarak tanımlanması gereken hakların, kudret karşısında yok sayılması sonucunu doğurduğunu işlenecektir.

Sabine'nin ifade ettiği gibi Hobbes'un, kudret ile iktidarı özdeşleştiren siyaset felsefesi kuramı, Hobbes'un kudreti merkeze alarak meşruiyet sınırlarını nasıl çizdiğini göstermektedir. Hobbes'un kullandığı kavramların anlamını tekrar gözden geçirecek olursak, doğa yasaları; mantıki zorunluluklara, sivil yasa; tayin edilmiş kudretin buyruklarına denk gelmektedir. Hobbes'un, doğal hak kavramı ile kimi zaman meşru olana kimi zaman ise imkânlar dâhilinde olana işaret ettiği görülmektedir. Fakat Hobbes doğal hukuk ve sivil yasalar hakkındaki şu ayrımı yaparak zaten öyle olmayan bir şeyin, öyle olmadığını zikrederek doğal hak ve doğal hukukun tanım karmaşası içine sokmaktadır:

...ahlak erdemlerinden oluşan doğal hukuk, ...salt doğa durumunda, tam anlamıyla yasa değil, insanı barış ve uyuma teşvik eden niteliklerdir. Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, ... devletin buyruğu ve yasası haline gelir.⁹¹

⁹⁰ Hobbes'tan aktaran M. A. Ağaoğulları, *age*, 204.

⁹¹ Hobbes, *Leviathan*, 191.

Görüldüğü gibi Hobbes'un; doğal yasa, doğal hukuk gibi aslında doğa durumunda hiçbir şey ifade etmeyen sözcüklerindense, yukarıda dile getirildiği şekliyle; doğal hak ya da meşruiyet ve mantıki zorunluluk tabirlerini kullanmak daha anlaşılır olmakla beraber Hobbes'un düştüğü tanım karmaşasından alıkoyar cinstendir. Çünkü doğal hak ya da meşruiyet kavramıyla ortaya konulan şey, doğa durumunda da; tayin edilmiş kudret karşısında da "böyle olması gereken" şeylerin karşılığıdır. Güçlünün güçsüzü yenmesi bir imkân meselesi iken; güçsüzün hakkının güçlü tarafından imkân vesilesi ile elinden alınması haksızlık ya da adaletsizlik olarak adlandırılabilir. Aksi takdirde akıl güçlünün güçsüzü yeneceğine dair muhakemesini ya da "topla çıkarma" işlemini yapabilmektedir. Bu vesile ile burada "kudretin hakkı belirlemesi" olarak izah edilen şey, Hobbes'a göre tayin edilmiş kudretin hakkı belirlemesinde aranan tek nitelik kudretin kendi (kuvvet manasında) varlığıdır.

Hobbes'un doğa halindeki insana "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısıdır" tanımı biçmesini kabul edilebilirken, bireysel çıkarlar gereği sözleşme sonrası tayin edilen kudretin buyrukları olan yasalara uyulması gerekliliğine ve bu yönüyle "olumsuz" duyguların yok sayılmasına yöntem bakımından itiraz edilebilir. Hobbes'un saydığı; öfke, kıskançlık ve haset gibi "olumsuz" duyguların empati, merhamet gibi duygular kadar adaleti de mümkün kıldığını savunulabilir. "...adaletsizlik duygusu ve özel olarak birine yapılan adaletsizlik olmadan da adalet olmaz." Bu ifade gereği Hobbes'un savaş hali olan doğa hali tasavvurundan, barışa nasıl geldiğine benzer bir örnek verilebilir.⁹² Hobbes, insan doğasını işlerken iyi-kötü ayrımını arzu ve istikrahın yönelimleri olarak tanımlamanın yanında faydalı- zararlı, güzel-çirkini ayrımlarını da acı ve haz ile beraber tanımlamaktadır.⁹³ Fakat doğa halinde adalet ve adaletsizlik kavramlarının olamayacağını hatta adaletin ya da adaletsizliğin olmayacağını şöyle iddia eder.

Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur. Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir. Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihninin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da duyuları ve duyguları gibi var olmaları gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.⁹⁴

⁹² Robert C. Solomon. **Adalet Tutkusu**, çev. Ertuğ Altınay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 54-57.

⁹³ Hobbes, **Leviathan**, 48-49.

⁹⁴ **age**, 96.

Bu düşüncesi ile insan doğasının bir ürünü olmadığını iddia eden Hobbes, bu vesile ile arzu ve istikrah mekanizmasıyla yönelen ve yöneldiği şeye iyi-kötü diyen insan için meşruiyet kavramının ancak kudrete dayandığını işaret etmektedir.

Hobbes'un ontolojisi ve epistemolojisi gereği arzunun ve istikrahın yönelişlerine göre belirlenen iyi ve kötü, arzunun istikraha öncül yapısı dikkate alındığında, acı ve haz ile faydalıyı-zararlıyı tayin edebilmekte ve gerekçelendirilmiş arzu ve istikrahı meydana getirmekteydi. Herkesin her şey üzerinde hakkının olması, arzuların sonucu ortaya çıktığına göre ve ikinci doğa yasası olan “herkesin her şey üzerindeki hakkı devam etmemelidir”⁹⁵ düşüncesi de bir istikrah olarak adlandırılacaktır. Hal böyleyken Solomon'un da mezkûr iddiası gereği, arzular ile vuku bulabilecek bir adaletsizlik, istikrah ile adalete dönüşebilir. Çünkü akıl toplama çıkarma yapan bir mekanizmaya indirgense dahi sonucu istikrahı gerektirecektir.

Hobbes arzu ve istikrah ile adalet ve adaletsizliği açıklamanın çok uzağındadır. Hatta adalet duygusunun insan doğasında bulunmayacağı iddiası ile doğal hak, doğa yasası, sivil yasa tanımları ile bir devlet inşa eder. Tayin edilmiş kudretin buyruklarının meşruiyet kaynağı; her şey üzerinde hakkı bulunan herkesin, tüm haklarını kudretten yana devretmesidir. Solomon'un şu ifadesi oldukça önemlidir:

Bu metaforlar[genel olarak toplum sözleşmesi ve sivil yasa] kendi seçimimiz olmayan ve istenmeyen yükümlülükleri ortadan kaldırmanın ve adına “hak” denen ama aslında akla hiç de yatkın olmayan o beklentileri savunmanın uygun bir biçimini sunar.⁹⁶

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere “hak” kavramı, Hobbes'un tasavvurunda kendisi her ne kadar meşru görse de; aslında meşru bir kaynak olmadığını göstermek için zikredilecek olursa oldukça yerinde bir eleştiridir.

Anlaşılacağı üzere Hobbes hak kavramı için kudreti meşru görmektedir. Bu meşruiyetin, adalet ve adaletsizlik kavramlarının kudret aracılığı ile tayin edildiği bu sistemde tayin edilmiş kudret olan egemen, “neyin hak, neyin haksız, neyin onurlu, neyin onursuz, neyin iyi, neyin kötü olduğunu... belirleme[ye] ve ilan etme[ye]...” müstahaktır.⁹⁷ Bu ifade, açıkça “kudret temelli sınırsız kanunilik” iddiasını taşımaktadır. Toplum sözleşmesi ile yurttaş haline gelmiş bireyin çıkarının, monarşik rejimlerde kamu çıkarıyla aynı şey olduğu iddiasını taşıyan Hobbes şunları söylemektedir:

⁹⁵ Hobbes, **Man and Citizen**, 135.

⁹⁶ Solomon, **age**, 55.

⁹⁷ Hobbes, **Man and Citizen**, 178.

...düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya, yoksulluk ve muhalefet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin ne görkemli ne de güvenli olabilir: demokrasi ve aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok, zararlı görüşlerden, haince eylemlerden veya iç savaştan etkilenir.⁹⁸

Hülâsa, demokrasilerde yolsuz kişilerin kendi çıkarı, kamu çıkarı ile çatışsa da bu çatışma, monarşilerdeki gibi hain eylemlerden çok daha az etkilidir. Monarşik rejimlerde de yolsuzluğun, kral haricinde de olabileceği bir kenara konsa dahi kralın kendi çıkarı, kamu çıkarı demektir. Yurttaşların her birinin kendi çıkarı en temelde güvenliğin tesis edilmesi olduğu için aslında demokrasi ya da monarşi fark etmeden, tayin edilmiş kudret her kimse; onun çıkarı aynı zamanda yurttaşında çıkarıdır. Çünkü monark ya da meclis istediğini elde edemeyecek kadar zayıfsa, yurttaşını koruyamayacaktır. Bu durum kudreti tekelinde tutan için, sınırsız kanunilik manasını taşır ki bu da doğa yasalarına aykırı değildir. Söz konusu durum, tayin edilmiş kudretin ilan edeceği her türlü buyruğun meşru olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile kudret; hakkı, buyrukları olan yasalar çerçevesinde dilediği gibi sınırsız biçimde yapabilme salahiyetine sahiptir.

Bu ifadelerden anlaşılmasını umduğumuz şey, Hobbes'un kudreti meşru şekilde hak sebebi olarak varsaymasıdır. Bunun yanında yine yukarıda alıntı yaptığımız kısımlarda görülecektir ki Hobbes, hakların devriyle oluşturduğu devlete bakılacak olursa, bu devletin totaliter bir devlet ya da liberal bir devlet olduğu ikilemini doğuracaktır. Ehemmiyet arz eden bu ikilem, Hobbes'un devletinin her iki türünde de; kudretin hak için yegâne meşru kaynak olduğunu yoksayamayacak durumdadır. Ağaoğulları bu ikilemi Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı adlı kitabında müstakil bir bölüm olarak işler ve çeşitli düşüncülerden örnekler; kimilerinin Hobbes'u liberal, kimilerinin totaliter olarak andıklarını zikreder. "Hobbes'un devlet-birey ilişkisini nasıl ortaya koyduğunu incelemek için, bu özgürlük sorunsalı çerçevesini kullanmak mümkündür." Diyerek; özgürlük tanımını devlet – birey ilişkisiyle açıklama yolunu seçer.⁹⁹ Tezimizin içerisinde bu tartışmayı "Bireyin Siyasal Konumu" başlığı içerisinde değinmek üzere bir kenara koyarakdoğal hak başlığında dile getirilen, "sözleşme yapma hakkının" çoğunluğun meşruluğu karşısında ne ifade ettiğini doğal hak çerçevesindeki sorunları ele almak daha düzenli olmak adına uygun bir adım olacaktır.

⁹⁸ Hobbes, **Leviathan**, 140.

⁹⁹ Ağaoğulları, **age**, 257-260.

3.3 Muzaffer Kudret ve Hak Problemi

Bu bölümde, daha önce tartışılan şekliyle toplum sözleşmesi ile tayin edilen kudretin, sözleşmesinin muhteviyatı bakımından geçerliliğine değinilecektir. Hobbes'un doğa durumu tasvir tarihinde tam da tasvir edildiği şekliyle vuku bulmamış olabileceğini söylemesine rağmen, toplum sözleşmesinin geçerliliği ehemmiyet arz etmektedir. Tayin edilmiş kudrete karşı itaat etme ve sorumlulukları kabul etme eylemleri, toplum sözleşmesinin veya doğa durumunun var olmadığı söylene dahi varlığını korur. İtaati gerekli kılan ve sorumlulukları onaylamayı gerektiren şartları Hobbes'un kendi düşünceleri ile açıklayacağımız bu bölümde ilkin, bir tebaa ya da birey tarafından kudret olarak tayin edilmediği halde bir yenilgi karşısında muzaffer kudret ile birey ya da tebaanın arasında meydana gelecek itaat ve sorumluluk kavramlarına değineceğiz. Ardından bu vesile ile meydana gelecek sorunları genele yayarak, meşru ve meşru olmayan kavramları ile sözleşmenin niteliklerini inceleyeceğiz.

Hatırlanacak olursa, Hobbes'un toplum sözleşmesi ile yurttaş olan doğal insanı; yaptığı sözleşmenin tarafı olmayan kişiye ya da kişilere, başka herkesin de aynı şekilde haklarını devretmesi şartıyla, bir kudret tayin etmekte ve devleti oluşturmaktadır. Bu devlet ya da egemen; sözleşmeyi aralarında yapanlara karşı, en temelde can güvenliğini sağlama yükümlülüğüne sahip olmakla beraber; onları sevk ve idare etme yetkisini de başka hiç kimseyle paylaşmaksızın elinde tutmaktadır.

Egemenliğin esasını oluşturan, ve egemen gücün hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler işte bunlardır. Çünkü bunlar devredilemez ve bölünemez. Para bastırma; reşit olmayan mirasçıların mallarını ve kendilerini yönetme; piyasalarda ilk alıcı olma hakkı ve diğer bütün yasal haklar egemen tarafından devredilebilir; fakat uyruklarını koruma yetkisi bırakılmaz.¹⁰⁰

Böylece, sözleşmenin tarafı olmayan tayin edilmiş kudrete itaat, bir kere imzalandıktan ya da onaylandıktan sonra geri dönüşü olmayan bir ahit, bir sözleşme niteliğine sahip olur. Hak devri gerçekleştikten sonra itaate yanaşmayan, yani kendi hakkında karar verme yetkisini geri almak isteyen kişi, artık başkasının olan bir şeyi haksızlık etmeden geri alamaz. Hak devri, insanların bir kısmı tarafından (çoğunluk) gerçekleşse ve diğerleri buna karşı çıksa, tayin edilen kudrete karşı savaş açmış olurlar ve yetkilendirilmiş kudret olarak yapay insan tarafından güvenlik tehdidi olarak adlandırılarak, yok edilebilirler.

¹⁰⁰ Hobbes, *Leviathan*, 136.

Bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır.¹⁰¹

Sözleşmenin bu yapısı gereği; ahdin meşruiyeti, hem ahdin kendisinden ve hem de çoğunluktan kaynaklanır. Dolayısı ile bir sözleşme sadece sözleşmeyi oluşturanları değil, sözleşme esnasında reyi ne olursa olsun orada olanları, hatta orada olmayanları da kapsar niteliktedir. Orada olmayanlardan kastımız sözleşmeye taraf olanların soylarından geleceklerin de sözleşmeye tabi olmasıdır.

Hobbes'un *Leviathan*'ın yirminci bölümünde iki türde saydığı; zorla kurulan devlet ve despotik devlet, aynı kavramların farklı adlandırmalarıdır. “*Zorla kurulmuş bir DEVLET, egemen güç zorla ele geçirildiği zaman olur.*”¹⁰² Diyen Hobbes, “despotik” olarak zikrettiği devleti “Fetih yoluyla veya savaşta zafer kazanarak elde edilen hâkimiyet”¹⁰³ şeklinde tanımlarken, her ikisine de karşılık gelecek şekilde “muzaffer kudret” olarak adlandırılırsa, Hobbes'un bu iki tanımını da kapsayacaktır. Çünkü her ikisi de çatışma ve çatışma sonucunda bir hâkimiyet manası taşır. Bir savaş neticesinde muzaffer olan taraf ile mağlup olan arasında yeni bir adlandırmanın kapısı aralanır. Mağlup olan, muzaffer kudret tarafından katledilmekten sakınmak için, muzaffer kudrete karşı açık bir ifade kullanarak boyun eğerse ve onun kendisi hakkında hükmedebileceğini kabul ederse artık “efendi”, “uşak” denen bir ilişki ortaya çıkar. Hobbes bu ilişkiyi şöyle tarif eder:

Uşağın efendisi, onun sahip olduğu her şeyin de efendisidir: ve onun sahip olduğu her şeyi; yani, mallarını, emeğini, onun kendi uşaklarını, ve çocuklarını dilediği zaman kullanma yetkisine sahiptir. Çünkü uşağın hayatı, efendisine itaat ahbine; yani, efendisinin yaptığı her şeye rıza göstereceği ve izin vereceği vaadine bağlıdır. Reddettiği takdirde, efendisi onu öldürür veya zincire vurursa veya itaatsizliği nedeniyle başka bir biçimde cezalandırırsa, bunun amili uşağın kendisidir ve efendisini haksızlıkla suçlayamaz.¹⁰⁴

Boyun eğmediği takdir de öleceğini bilen kişi, ancak boyun eğmenin ölümden daha kötü bir tercih olacağı kanaatine sahip olursa boyun eğmekten istikrah eder. Hobbes'un bu vesile ile vurguladığı şey, bir anlaşma veya sözleşme türü olan “rıza gösterme” eylemidir. Zaferin kendisinin bir itaate sebep olmayacağını söyleyen Hobbes, mağlup olanın rızası ile otoritenim tayin edileceğini belirtir.

¹⁰¹ age, 131.

¹⁰² age, 147.

¹⁰³ age, 150.

¹⁰⁴ age.150.

Zafer ya da mağlubiyet sonrası; rıza gösterilmesi durumunda mağlup olan tarafından “kudretin tayin edilmesi” olarak okunduğunda, Hobbes’un felsefesi tutarlılık göstermektedir. Fakatbu örneğin kendi içerisinde bir ön kabulü barındırdığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu ön kabul, mağlup olan karşısında muzafferin onu öldürme hakkıdır. Aynı şekilde mağlup olana tayin edilen tek hak ise “ölmeyi ya da boyun eğmeyi tercih etme” hakkıdır. Toplum sözleşmesi anında kudret tayin edilirken, çoğunluğa muhalif olanlara kalan da yine aynı şekilde boyun eğme ya da ölüm tercihi yapabilme hakkıdır. Kuvveti, hak sebebi olarak gören Hobbes için tutarlı olan mağlup olan ile muzaffer kudret arasındaki bu durum, Hobbes’un sözleşmelerin niteliklerini saydığı bölümde bir tutarsızlığa sebep olur:

...her ikisininde üstünde, ifaya zorlamak için yeterli hak ve güce sahip genel bir güç olursa, bu ahit geçersiz değildir. Çünkü ilk önce ifa eden taraf, diğer tarafında bilahare ifa edeceğinden emin olamaz;... Dolayısıyla, ilk önce ifa eden, kendini düşmanın ellerine bırakmakla kalır; bu ise, asla terk edemeyeceği, hayatını ve geçimini koruma hakkına aykırıdır.¹⁰⁵

Daha önce ifade edildiği şekliyle Hobbes, devlet oluştuktan sonra devletin; doğa durumundaki bir insan gibi hareket edeceğini düşünmesi sebebi ile tutarlı bir yol izler. Burada ortaya koyulan çelişkinin kaynağı; zayıf olanın daha güçlü olan karşısında, bir şey üzerindeki(kendi hayatı üzerinde bile) hakkının geçersiz ya da en yumuşak manada yetersiz olması ön kabulünde yatmaktadır. Bu ön kabul gereği meşru ya da akla yatkın bir devlet inşa etme düşüncesiyle; toplum sözleşmesinin kuvvet bakımından eşitler arasında yapıldığını aksi takdir de meşru olmayacağını, eşitliğin hem güvensizliği ve çatışmayı doğurduğunu hem de yapılacak sözleşmenin meşru dayanağı olduğu savındadır.¹⁰⁶ Bu durum ilk tanımların doğruluğuna vurgu yapan Hobbes’un, doğa durumunda insana tanımladığıtemel haklar olan “herkesin, her şey üzerinde hakkının olması” sebebinden ve “kudretin hak sebebi olmasından” kaynaklanmaktadır. İlk tanım üzerinde inşa edilen mezkûr çelişki,“hak” olarak tanımlanan ve Solomon’un dediği gibi “aslında akla hiç de yatkın olmayan” tanımlardan kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere muzaffer kudret karşısında mağlup olanın tek hakkı, boyun eğmek ile ölüm arasında bir tercih yapmaktır. Muzaffer kudretin hakkı ise mağlup olan üzerinde “öldürme hakkıdır”. Böylesi bir yaklaşım, hak kavramının imkân

¹⁰⁵age, 102.

¹⁰⁶age, 92-93.

kavramı ile karıştırılmış olmasından gelmektedir. Çünkü bir fiili gerçekleştirebilecek liyakatte olmak, o fiilin gerçekleştirilmesi için meşru bir zemin oluşturmaz.

3.4 Bireyin Siyasal Konumu: Kudret – Birey İlişkisi

İkinci ana başlığımızın bu son bölümünde Hobbes'un, doğa halinden kurtulmak için herkesin herkes ile savaşından, herkesin herkes ile yaptığı sözleşme ile kurtulduğu tasavvurda; "herkes" kavramını oluşturan insan ile sözleşmenin görünür hali olan devlet arasındaki ilişkiyi işlenecektir. Sözleşme ile "yurttaş" hüviyetine bürünen doğal insanın, bu hüviyet gereği siyasallaşan yapısını, Hobbes'un totaliter ve/veya liberal bir devlet öngördüğünü totaliterlikten yana olacak şekilde tartışılacaktır.

Toplum sözleşmesi, en temelde güvenliği sağlamak ve korumak için yapılmış bir sözleşme olmasından ötürü, sözleşmenin tarafı olmayan kudret; en temelde bu görev için var olur.

Devletin amacı, bireysel güvenliktir. 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 onurlu bir hayat sürmek; yani, daha önce gösterilmiş olduğu gibi (Bölüm 13), insanları korku içindetutacak 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.¹⁰⁷

Birey, her şey üzerindeki haklarını, kendini savunma hakkını kendisinde muhafaza ederek devrederken; bir birlik olan devleti inşa etmiş olur.¹⁰⁸ Bu birlik, Sorell'in tanımı ile "çok sayıda farklı iradeyi tek bir iradeye indirir" ve bu irade, savaş sürecinden kurtulma ve ferahlık içinde yaşama iradesi olarak görünür.¹⁰⁹ Hobbes'a göre devlet; hak ve hukukun varlığı için öncül bir yapıda olsa da devletin, ahlaki bir iradeyi ya da hak ve hukukun teminatını sağlamak için oluşturulduğu söylenemez. "Hobbist düşüncenin totaliter bir özelliğinin altını çizmek için, örneğin, Devlet'in varlık nedeninin, Adalet'i gerçekleştirmek olmadığı söylenebilir." Bu iddiaya göre devletin, sadece korkudan beri olma ve düzen sağlayıcı olarak, güvenlik sağlama iradesi ile kurulduğunu ve bunun totaliter bir yapının habercisi olduğu işaret edilebilir.¹¹⁰

¹⁰⁷ **age**, 127.

¹⁰⁸ **age**, 97-99.

¹⁰⁹ Sorell, **Hobbes**, 118-119.

¹¹⁰ Cemal Bali Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, (İstanbul: Engin Yayıncılık, 1995), 109.

Güvenlik sağlamak maksadıyla tayin edilen kudret, Hobbes'un *Leviathan*'da devletin haklarını saydığı bölüm dikkate alınırsa eğer, tayin edilmesiyle beraber artık eylemleri ya da kişiliği sorgulanamaz bir hale gelmektedir. Philippe Corcurff bunu şu şekilde tarif etmektedir:

Bir kere kurulduktan sonra bu siyasal varlık, temsilcilerden kurtulur ve onlara tahakküm eder. Hobbes bu durumda siyasal temsilin sosyolojik eleştirilerinde geliştirilecek olan gerilim halindeki iki unsuru nokta nokta çizer: temsil edilenlerin temsil edenler sayesinde siyasal olarak var olması/ temsil edilenlerin temsil edenler lehine mülksüzleşmesi.¹¹¹

Bu tariftan anlaşılacağı gibi sözleşme ile kudret tayin edildikten sonra birey, egemenin otoritesi altında belirginliğini yitirir haldedir. Bu yönüyle bakıldığında ortada sadece totaliter bir devlet vardır ve bu totalitarizmin sonucu birey, güvenliği sadece devlet tarafından tehdit edilebilir niteliktedir. Çünkü devlet cezalandırma yetkisinin de sahibidir.¹¹²

Hobbes'un tasavvuru genel bir adlandırmayla devlet felsefesi olarak adlandırılabilir. Bu adlandırmanın temeli, Hobbes'un doğa durumu ve insan doğası tanımları dikkate alındığında devletin gerekliliğini açıklaması, tekrar bir doğa durumuna dönüşün engellenmesi için devletin işlevselliği de ortaya koyması olarak okunabilir. Doğa durumunda herkesin herkesle çatışması, devletin varlığı ile tek bir boyuta indirgenir. Bu indirgenen çatışma devlet ile birey ya da yurttaş arasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan, haklarını devlete devretse de arzu ve istikrah mekanizmasını devretmediği için, izafi olan iyi-kötü ve faydalı-zararlı gibi hükümlerinin nesneleri ile ilişkisinden soyutlanamaz. Kısacası doğal insan haklarını devlete ya da tayin edilen kudrete devretse de insanlığının gerekliliklerini ya da mana itibari ile insanlığını devredemez. Bu ise Hobbes'un hak devri olan sözleşme ile siyasallaşan insanını, tayin edilen kudret ile çatışma ihtimalini ortadan kalkmadığını işaret etmektedir. Bu çatışma David Thomson'un ifadesi ile *Leviathan* denen devlete karşı "baskıya karşı hiçbir garantinin olmadığı ya da ona karşı hiçbir güvenliğin hiçbir zaman olamayacağı..." sonucunu ortaya koyarken, galibi belli bir çatışmanın totalitarizm olduğu iddiasını taşımaktadır.¹¹³ Yurttaşın, bireyselliğini bu denli yoksayan yanına değinmesine rağmen Thomson;

¹¹¹ Philippe Corcurff. *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Vesus Kitap, 2008), 31.

¹¹² Dieter Hüning. "Hobbes on the Right to Punish", *The Cambridge Companion to Leviathan*, ed. Patricia Sprinborh, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2007), 217.

¹¹³ David Thomson. *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. Serdar Taşçı (İstanbul: Metropol Yay, 2002), 83.

Hobbes'un siyaset felsefesinin ana ve belki de birincil ayrımı, onun hiçbir zaman bir anlığına da olsa insanı rasyonel bir birey olarak gören anlayışı kaybetmemesidir. İnsanlar çoğu zamanlarda bireyselci değildir; çünkü rolleriyle bütünleşmişlerdir.¹¹⁴

Bu ifade ile bireyin akılcılığı ile rolüne ya da ödevine bütünleşik yapısının, hatta amir-memur ilişkisini andıran bir yapının, bireyin akli nitelikleri ile konumunu içselleştirmesinden kaynaklandığına vurgu yapar.

Amir-memur ilişkisinin yurttaş tarafından içselleştirilmesi, yani yurttaşın yurttaşlığının gerekliliklerini içselleştirmesi bir sosyoloji okuması ya da sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu, savaştan istikrah edilmesinden; güvenliğin ya da barışın ise arzulanan şey olmasından ötürü, hatta egemen gücün yokluğunun, varlığından daha zararlı olacağı muhakemesinden ötürü tercih edilebilirliğinden kaynaklanmaktadır. Hobbes bunu şöyle ifade eder:

Fakat, burada, elinde bu kadar büyük bir kudret bulunan bir kişi veya heyetin İhtirasları ve diğer anormal duygularına tabi oldukları için, uyrukların durumunun son derece berbat olduğu itirazı öne sürülebilir. Genelde, bir monarkın egemenliği altında yaşayanlar, bunun, monarşinin kabahati olduğunu düşünürler; ve demokrasi veya başka bir egemen heyetin yönetimi altında yaşayanlar da, bütün sorunları bu devlet biçimine bağlarlar; (oysa, iktidar bütün biçimlerde, eğer uyrukları korumak için yeterince mükemmel ise, aynıdır) ve insanlık durumunun asla sorunlardan uzak olmadığını; herhangi bir yönetim biçiminde genel olarak halkın başına gelebilecek en büyük kötülüğün, bir iç savaşın neden olduğu ıstıraplar ve korkunç felaketlerin veya yağma ve intikamdan alıkoyacak yasalara ve zorlayıcı bir güce tabi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisinin yanında bir hiç olduğunu; egemen yöneticilerin büyük baskısının, uyruklarına zarar vermektен veya onları zayıflatmaktan bekleyebilecekleri herhangi bir zevk veya kazançtan kaynaklanmadığını (çünkü egemenin gücü ve görkemi uyruklarının refah ve sağlığından gelir); tam tersine, uyrukların kendi savunmalarına isteksizce katkıda bulunmalarındaki inatları yüzünden, herhangi bir acil durumda veya ani bir ihtiyaç karşısında, düşmanlarına direnmek veya üstün gelmek için gerekli araçların hazır bulunması amacıyla, barış zamanında onlardan ne alabilirlerse almak zorunda olmalarından kaynaklandığını hiç düşünmezler.¹¹⁵

Buna izaha karşınıçselleştirme, ödeviyle bütünleşme durumu, Hobbes'un siyaset felsefesi içerisinde söylediğindendaha fazla bir şeydir. Çünkü amir-memur ilişkisinin içselleştirilmesi, emirin niteliklerini ve muhteviyatını da ilgilendirir. Fakat Hobbes, genel manası ile devleti oluşturma gayretinde olduğu için ve bu devleti oluşturduktan sonra onu donattığı yetkileri düşünüldüğünde bu düşünce ona atfedilemez. Carl Schmitt'in "Onun(Hobbes'un) aradığı şekil, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan kararda yatmaktadır... Hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir."¹¹⁶ şeklindeki ifadesi, yurttaşın kendine buyrulan yasalarla ve yasa koyucu/larla ilişkisi bakımından, devlet karşısında

¹¹⁴ age, 84.

¹¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, 138.

¹¹⁶ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2002), 39.

hükümsüzleştirir. Schmitt, Hobbes'un bu devlet ya da tayin edilmiş kudret tasavvurunun; "bireyi son atomuna kadar imha etmesine" sebep olduğunu söyler.¹¹⁷

Hobbes için devlet ile uyacağı buyruklar ve dolayısı ile rolleri belli olan yurttaşların toplamı, farklı kavramlar değildir. Yurttaşların toplamı denilen şey, devlet inşasındaki sözleşmenin tarafı olan herkestir. Bu toplamı, sivil toplum olarak adlandırılması, şüpheli bir kavramsallaştırmadır. Sivillik ya da siyasallık bakımından ortada sadece birey yani yurttaş vardır. Doğal insanların, bir araya gelmesi ile oluşturulan sözleşme, sonrasında "yurttaşı" oluştururken sivil toplumun oluştuğunu varsaymak bir çelişki oluşturur. Eğer böyle bir birliktelik varsa bu, tayin edilmiş kudretin denetimine imkân tanıyacak şekilde başka bir kudretin oluşumu demektir. Bu durum; sivil toplum ile devleti, sözleşme her ne olursa olsun karşı karşıya getirebilecek ve çatışmaya sokabilecek bir çelişkiyi barındırır. İlyas Doğan'ın yaptığı şu açıklaması sivil toplumun devlet otoritesi karşısında teorik olarak imkânsızlığı açısından oldukça önemlidir:

Mutlak egemen anlayışına dayalı bir siyasal düzende bireyin siyasal erk karşısında özerkliğinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Bireyin özerk olamadığı bir toplumsal düzen anlayışında bireylerden oluşan sivil toplum unsurlarının ortaya çıkması da güçleşecektir... Buna her şeyden önce egemen güç izin vermeyecektir. Nitekim Hobbes'in kilise gibi sivil örgütlenme anlamına gelen sosyolojik kurumları devlet açısından bir tehlike olarak algılaması Hobbes için birey özgürlüğü ve bireyin devlet karşısında özerkliği düşüncesinin birinci planda olmadığını gösterir.¹¹⁸

İnsanın, sivil toplumdan önce geldiği varsayımı üzerine hareket eden Hobbes, haklarını devreden insanların, bu devir işlemi ile yurttaş olduğunu dile getiriyordu. Fakat görünür olan şudur ki; teorik olarak doğal insanın sivil topluma böyle bir öncüllük iddiası, aslında var olamayacak ya da var olsa bile devlet ile çatışma içerisine girebilecek bir sivil toplumu ve "iç savaşı" barındırmaktadır. Fakat sivil toplum sadece devletin kendisini ifade etmek için kullanılan ikinci bir ad olarak yani, "sözleşmenin tarafları" manasında kullanılacak olursa Hobbes, devlet içerisinde bireyi, "yurttaşa" dönüştürerek ona sadece ödev ve sorumluluğu atfetmiş olacaktır. Strauss, sivil toplumun insana değil, insanın sivil topluma yani, siyasal kimliğinin doğuştan kaynaklanmadığını ima eder. O, Hobbes'un bireyini "Vasıfları ne olursa olsun, birey olarak birey... sivil toplumdan bağımsızca, kendisini tam anlamıyla geliştirmiş bir varlık olarak kabul edilmelidir." Cümlesi ile desteklerken yine bu

¹¹⁷ age, 51.

¹¹⁸ İlyas Doğan. *Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum*, (İstanbul: Alfa Yay., 2002), 58.

sebepten dolayı bireyin, devlet içerisinde “yurttaş” olarak ödevleri üzerinden değil de hakları üzerinden tanımlanması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁹Buna gerekçe olarak gösterdiği şey ise Hobbes’un, devletin tek başına olmak şartıyla, elinde tuttuğu hakların insanlardan devraldığı olgusudur.

Fakat yine daha öncegösterdim ki, devletin kurulmasından önce, herkesin, her şeye vekendi varlığını korumak için gerekli bulduklarını yapmaya hakkı vardı; yani, kendi varlığını korumak amacıyla, herhangi birini boyun eğdirmeye, yaralamaya veya öldürmeye. İşte bu, her devlette kullanımlancezalandırma hakkının temelidir. Çünkü uyruklar egemene bu hakkı vermemişler; sadece, kendi haklarını bırakırken, bütün uyrukların korunması amacıyla egemenin uygun göreceği şekilde kendi hakkını kullanması için onu güçlendirmişlerdir: böylece bu hak verilmemiş, fakat ona ve sadece ona bırakılmıştır; ve (doğal hukukun egemen içinkoyduğu sınırlar müstesna), herkesin kendi komşusuna karşı savaşı içinde olduğu salt doğa durumunda olduğu gibi, eksiksiz biçimde onabırakılmıştır.¹²⁰

Fakat Hobbes’un tam da bu fikrine atıfla, yurttaşın; devrettiği haklar ile değil de devir neticesinde ödev denecek yükümlülükler ile tanımlandığını iddia edilebilir. Birey, kendi başına elinden gelmeyen güvenliği satın alarak, özgürlüğün sınırlanması manasına gelen itaat yükümlülüğüne tabi olmaktadır. Yurttaş da bu itaat üzerinden tanımlanır. Kaldı ki Hobbes’un insanın haklarını devrettiği devleti, bu hakları devralması çerçevesinde tanımlarken bireyi ise, hak devri sırasında sadece yurttaşın kendinde muhafaza ettiği haklar ile tanımlar. Daha önce belirttiğimiz üzere kendini savunma hakkı olarak özetlenebilecek bu haklardan başka bireye kalan, sorumluluklar ya da ödevlerden başka şeyler değildir.

Bu çalışmada sorumluluk ya da ödevin ne olduğu meselesini, özgürlüğün ya da hakların da belirlenmesi olarak yorumlandığı açıktır. Bireyin hakları ve devletin hakları; devletinkini önceleyerek anlatıldığında bireye kalan; zorunlu durumlara itaat, zorunluluğun olmadığı durumlarda ise irade özgürlüğü olarak tezahür edecektir. Dolayısı ile devletin haklarını ve nasıl kullanacağını anlatmak bireyin payına düşeni de tarif etmek demektir. Hakların uygun şekilde kullanılması bahsi Hobbes’un felsefesinde tartışmaya kapalı bir alandır. “Hakların doğru kullanılması da *prudentia* (basiret) ile ilgilidir ve *prudentia* alanına düşen hiçbir şey de kesinlik arz etmez... kesinlik açısından... *potentia*’nın incelenmesi yoluna gidilir.” düşüncesi gereği Strauss, *potentia* dediği kudreti, “Doğru toplumsal düzenin kurulmasını güvence altına almak uğruna... iktidarın... bizzat kendisi, siyasi düşüncenin merkez teması haline dönüşmektedir.” şeklinde tanımlamasıyla, yasallığın mahiyet ile ya da doğruluk ile

¹¹⁹ Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, (İstanbul: Say Yay., 2011), 214-215.

¹²⁰ Hobbes, **Leviathan**, 219.

değil de kudret ile meşrulaştırıldığını işaret etmektedir.¹²¹ Bu zaviyeden bakıldığında Hobbes'un Leviathan dediği devlette, birey izin verilmiş olan kadar özgürdür.

Doğa yasalarının siyasallığı maddesinde işlendiği şekliyle hatırlanacak olursa, Hobbes için kudret; yasa yapıcı olmakla beraber, yasa yaparken meşruiyetin de kaynağı olarak kendinden, kendi kudretinden beslenmektedir. Fakat Hobbes'un devlet yapısına külli şekilde bakılacak olursa liberallığe geçit veren ancak iki şeyden söz edilebilir. Birincisi, *Leviathan*'da Uyrukların Özgürlüğü başlığı altında, kendini savunma hakkı olarak adlandırılabilcek eylemleri tanımlandıktan sonra şöyle tarif eder:

Diğer özgürlüklere gelince, bunlar yasanın sessizliğine dayanır. Egemeninkuralkoymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla bu özgürlük, egemenliğesahip olanların uygun bulacağı şekilde, bazı yerlerde daha fazla, bazı yerlerde daha azdır; ve bazen daha fazla, bazen daha azdır.¹²²

Diğer bir ifade ise açıkça belirtilmemiş de olsa, doğal insanın yasaların el verdiği ölçüde haz yaşamasına izin vermektir.¹²³ Liberalizm dayanağı olan bu iki tanım, yasaların ve meşruiyetin kudret tarafından belirlenmesi ve yasa yapıcının izni gereği, Piotr Hoffman'ın ve M. M. Goldsmith'in de işaret ettiği gibi "yasal pozitivizm" olarak yorumlanır.¹²⁴ Goldsmith, Hobbes'un "sadece bir emir teorisyeni değil aynı zamanda yasal pozitivisttir. Yasal pozitivizm genel adalet ilkelerini, ahlakı ya da yasanın akli geçerlilik kriterlerini reddetmektedir" diyerek, Hobbes'a göre yasanın sadece bir prosedür olduğunu iddia eder.¹²⁵ Görülmelidir ki yasal pozitivizm; evrensellik iddiasındaki ahlak ve hakkaniyet ilkelerini reddederken izafiyet gerçekliğindeki kudretin arzularını merkeze almaktır. Böyle bir devlette totaliterlik ve liberallik iddiası durumsaldır.

Hobbes'un biri liberal, diğeri totaliter olduğu iddia edildiği şu iki teşhisinden ilki, Hobbes'un daha çok liberalizme yakın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir; "Yasanın sustuğu yerde, bireyin dilediğince davranma hakkı vardır. Burada Hobbes, yalnızca Yasa'nın izin verdiğini değil, Yasa'nın yasaklamadığını da yapabilirsin derken totaliter değil, liberal görüşlüdür." Bu ifadeyle, yasaların

¹²¹ *age*, 228.

¹²² *age*, 161.

¹²³ Strauss, *age*, 222.

¹²⁴ Piotr Hoffman. *The Quest for Power*, (New Jersey: Humanities Press, 1996), 63.

¹²⁵ M. M. Goldsmith, "Hobbes on Law", *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Patricia Springborg, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1996), 275.

suskunluğu izin olarak değil rıza olarak okunmaktadır.¹²⁶ Fakat zaten yasak olmayan bir şeyin yapılmasının serbest ya da özgür olduğunu söylemek, liberallik ile değil daha çok mantıki zorunluluk ya da totoloji ile adlanabilir. Hobbes “yasaların buyurdıkları şeyler sınırlı olmalıdır” deseydi veya “yasanın sustuğu yerin” fazlalığını hedefleseydi, bu vesileyle liberal olarak adlandırılabilirdi. Fakat Hobbes, devleti sınırsız kanunilikle yetkilendirerek, liberalizmdense totalitarizme yönelerek, bireyi devlet karşısında neredeyse yok saymayı tercih etmiştir.

İkinci teşhis, Hobbes’un totaliter olduğu iddiasıyla mülkiyet hakkı üzerinden dile getirilir. Her şey üzerinde hakkı olan doğal insan için, başkaları da o hakka aynı şekilde sahip olduğu için aslında bir mülkiyet kavramının doğa durumunda söz konusu olamayacağı açıktır. Hobbes’a göre mülkiyet ancak devlet ile başlar. “Yurttaşlarla Egemen’in malik oldukları şeyleri birbirinden ayıran bir sınır da yoktur. Çünkü son aşamada her şey Egemen’indir ve özel mülkiyet... Egemen’in... bağışından ibarettir.”¹²⁷ Başka birinin bağışına dayalı ve bağış sonrasında da rızaya dayalı bir mülkiyetin, liberal teori içerisinde zikredilmesi oldukça zor olacaktır. Dolayısı ile Bu ifade gereği, Hobbes’un ekonomik liberalizmden değil, totalitarizmden yana olarak tanımlanabileceğini söylenebilir.

Bu şekilde görölmüştür ki, Hobbes; yurttaşı devlet karşısında neredeyse yok sayacak kadar kuvvetli bir devlet felsefesi inşa etmiştir. “Neredeyse yok saymak”, yurttaş için en fazla hoşgörü ile “neredeyse var saymak” kadar okunacak olursa, Hobbes’un felsefesinde yurttaş, kendisine rıza ve izinden arta kalanla yetinir; bunun yanında da çizilmiş sınırlar içinde özgürdür. Fakat bu sınırlar yurttaşın haklarının çizilmesi öncelenerek değilde devletin sınırlarının çizilmesinden arta kalanları kapsamaktadır. Bu önceleme durumu totaliter ya da liberal düşüncenin merkez konumunu tayin ettiğine göre, bu durumda devleti önceleyerek tanımlanan bir sistemin liberal olduğu iddiası uygun olmayabilir. Fakat şunu da belirtmekte fayda vardır ki; Hobbes’un içerisinde bulunduğu tarihsel arka plan içerisinde bireyden, yurttaştan bu kadar bahsetmek kendi dönemi içerisinde liberal olarak telakki edilmesine yol açmış olabilir. Ama konu; bu çalışmanın başında da dile getirildiği şekliyle, tarihsel ar kapları bir kenara bırakarak ele alınır da sadece zihinsel olanlar değerlendirilecek olursa dahi Hobbes’un devlet tasavvuru, liberal olarak tarif

¹²⁶ Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, 112.

¹²⁷ **age**, 113-114.

edilemeyecek kalıplar içerisinde kuruludur. Hobbes'un devlet tasavvurunda liberal görüşler ancak devletin sessizliği ve rızasında saklıdır.

4. SONUÇ

Siyaset felsefesi, Strauss'un tabiri ile izah edilecek olursa, felsefenin "felsefî olmayan yaşama, [yani] insanî yaşama en yakın olan dalıdır."¹²⁸ Bu tarif, siyaset felsefesinin; zihinsel arka planının görünür yanı olarak gündelik hayata tesirine işaret etmektedir. Siyasal olan, Hobbes'un tasavvurundaki görünür şekliyle tayin edilmiş kudret yani devlet ve yurttaş olarak var olmaktadır. İnsan, sözleşme ile siyasallığı başlatır ve kendisi yurttaş adıyla farklı bir konuma yerleştirilirken, ortaya koyduğu sözleşme; devlet adıyla tayin edilmiş bir kudret pozisyonuna getirilmektedir. Arka plan ise aralarındaki ilişki değil, ilişkiyi belirleyen doğal insan tanımı ve sözleşmenin maddeleridir. Yani devir edilen hakların ve devredilemeyen hakların ne olduğu ve neleri gerektirdiğidir. Bu sebeple Hobbes'un siyaset felsefesi, tezimizde en başta ontolojik ve epistemolojik kapsamıyla insan doğasının ve sonda da tayin edilen kudretin, tayin işleminin muhteviyatı ile şekillendirilmiştir.

Hobbes'un kötümser bir tablo çizerek kurduğu devlet sistemi, "yapabilirlik, güç yetirebilirlik" ile inşa ettiği hak kavramından kaynaklanmaktadır. Herkesin her şey üzerinde hakkının olması, tezimizde de tartıştığımız üzere; Hobbes'un felsefesinin en temel noktasıdır. İnsanı böylesi bir hakla donatmanın, savaşı ve çatışmayı meşru kılacak olduğu açıkken Hobbes, böyle bir durumdan istikrah edileceğini söylemekle aslında meşru olmayan bir hak tanımı yaptığını, bir yönüyle kabul etmektedir. Fakat insanı, doğa durumunda bu haklar ile donatmak suretiyle, kötümser bir şekilde resmeden Hobbes; devletli toplumu örnek göstererek yaptığı tasvirin bir hakikat olduğunu iddia eder. Der ki; Bir insan, "yolculuğa çıkarken silah kuşanır, ... yatmaya giderken kapılarını kilitler... Bu kişi hareketleriyle, insanlığı, benim sözlerle suçladığım kadar suçluyor değil mi?" Hobbes bunu bir mukayese olarak ortaya koymamaktadır. Arkasından söylediği şu cümle ile sistemini mekanikleştirir ve hakkın siyasallığı ya da yasallığı sorununu açar: "İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar,

¹²⁸ Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, 33.

bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir.”¹²⁹ Böyle bir mekaniklik, ölçülebilir bir düzlemi gerektireceği için bu külli iddiasının da temelini teşkil etmektedir.

Sistemini külli değerler üzerinden inşa etme gayretiyle; mutlak bir iyinin, mutlak bir adaletin olmadığı iddiasıyla ve Schmitt’in tanımı ile desizyonist bir şekilde ilan eden Hobbes, yasallık üzerinden bir hak ve siyaset anlayışı ortaya koymuştur. Karşıt kavramları birlikte tanımlayan Hobbes; arzu ve istikrah ile ontoloji ve epistemolojisini, barış ve savaş ile sözleşmesini, devlet ve doğa durumu ile de siyasetinin hedefini ortaya koyması bakımından bu önemli zıtlıkları bir bütün oluşturacak şekilde birbirine eklemlenmiştir. Schmitt Hobbes’un da aralarında bulunduğu düşünürleri sayarak, başka bir zıtlığın Hobbes açısından ortaya çıkabileceğini dile getirmektedir: “...kötümserlikleri” ile gerçekte dost-düşman ayırımına dair reel bir gerçekliği ya da gerçek olasılığını baştan varsaymaktadırlar.” İyi-kötü kanaatlerinin ve hatta haklı-haksız kanaatlerinin en kötü düşmanlıklara neden olan izafi yapısını işaret eden Schmitt, saydığımız zıtlıkların sonuçlarını başka zıtlıklar oluşturması bakımından değerlendirmiştir.¹³⁰ İyi-kötü, doğru-yanlış kanaatleri arasındaki izafiyet, Hobbes için daha önce girişimizde ifade ettiğimiz gibi din ile siyaset arasındaki sınırı siyasetin lehine çizmek için zikredilmiştir. Bu ise siyaset bilimini ya da felsefesini ölçülebilirlik kaygısı ile evrensel kılma gayretinden gelmektedir.

Evrensellik iddiasını mekanik bir varlık felsefesi ile dile getiren Hobbes ölçülebilir bir hak ve adalet anlayışı ile ortaya çıkmaktadır. Ontolojik anlayışını devinen maddeye dayandıran Hobbes’un, maddi olmayan bir Tanrı’yı bile yok sayması söz konusu iken¹³¹; hak, adalet, devlet gibi kavramları maddi olmayacak şekilde ya da ölçülemeyecek şekilde tasarlaması ancak büyük bir tutarsızlık olarak adlandırılabilirdi. Dolayısı ile Hobbes, bundan geri durarak bilhassa siyasal olan ile ilgili bu kavramları ölçülebilir nitelikte olan ve ilki kudret olan kavram ile temellendirmiş ve meşrulaştırmıştır. Devlet öncesi dönem olan doğa durumunun da temel sorunu olan kudret, sözleşme ile tekelleştirilmiş; böylece kendi başına sorun çözücü bir hüviyete bürünmüştür. Tekelleşen ya da tayin edilen kudret, kendinde

¹²⁹ Hobbes, *Leviathan*, 95.

¹³⁰ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, (İstanbul: Metis Yay., 2005), 86.

¹³¹ Hampsher-Monk, *age*, 20-25.

topladığı kudreti sebebi ilehem meşruiyetini, hem de sözleşme gereği yasallığını oluşturmuştur. Kudret hem kuvvet hem de iktidar manası ile Hobbes'un siyaset felsefesi için Strauss'un da kullandığı şekliyle en uygun kavramdır.

Siyasal olan ile ilgili kavramları ölçülebilir nitelikler ile tasarlayan Hobbes'un ikinci niteliği çoğunluktur. Siyasallığın başlangıç aşaması olarak sözleşme anı çoğunluğun meşruluğu iddiasını taşır.¹³²Çoğunluk, adlandırılması gereği ölçülebilir bir nitelik hem kudret teşkil etmesi bakımından, hem de azınlığın çoğunluğa karşı bir tehdit olması bakımından hak doğurur. Dolayısı ile Hobbes, çoğunluk kavramının ölçülebilir yani bilimsel olmasından ötürü siyasal olan kavramlarüzerinde hâkim bir yere yükseltir. Dolayısı ile izafiyetten bir çıkış sağlanmış ve nesnel bir hak anlayışı çoğunluk üzerinden tasarlanmıştır.

Üçüncü ölçülebilir nitelik Hobbes'un ontolojisi ve epistemolojisi ile yakından ilgili olan faydadır. “*haz veya hoşlanma* iyiliğin görünüşü veya algısıdır; *taciz veya rahatsızlık* ise kötülüğün.” iynin ve kötünün; arzu ve istikrah çerçevesinde değerlendiren Hobbes, faydanın üç türü ile yukarıdaki cümlesine şöyle işaret eder:

Latin dilinde, anlamları iyi ve kötüye yaklaşan, fakat tam olarak aynı olmayan ikisözcük vardır: *Pulchrum* ve *turpe*. Bunlardan ilki, birtakım aşikâr belirtilerleiyiyi, ikincisi ise kötüyü vaad eden şeyler için kullanılır. Fakat,bizim dilimizde, onları ifade etmek için böyle genel adlara sahip değiliz.Yine de *pulchrum* yerine bazı durumlarda *uygun*; bazı durumlardaise *güzel* veya *yakışıklı* veya *yiğit* veya *saygın* veya *albenili* veya *cana yakındıriz*; *tupe* yerine ise, durum neyi gerektiriyorsa, *iğrenç*, *biçimsiz*,*çirkin*, *alçak*, *müstekreh* ve benzeri sözcükler kullanırız; bütün bu sözcükler,doğru kullanıldıkları vakit, iyiyi veya kötüyü haber veren *ifadeveya* görüntü anlamına gelirler. Böylece, üç tür iyi vardır; vaat edilenşey olarak iyi, yani *pulchrum*; arzulanan amaç olarak gerçekleşen iyi, kibuna *jucundumyani hoş* denilir; ve araç olarak iyi ki buna da *yararlıveyafaydalı* denir; üç tür de kötü vardır: *turpe* dedikleri, haber verilenşey olarak kötü; sonuç bakımından kötü, yani *molestum*, ki nahoş veyarahatsız edici deriz; araçlar bakımından *kötü*: *yararsız*, *faydasız*, *zararlı*.¹³³

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere vaat edilen iyi, zihinsel olarak iyi tanımına yani arzuya; gerçekleşen iyi, fiil neticesinde edinilen hazzı; araçsal iyi de fayda sağlayacak olana işaret eder. Ölçme dereceleri acı ve haz olan fayda; arzuyu ve istikrahı, eyleme geçirecek “iç çabayı” da kapsaması sebebi ile Hobbes'un felsefesinde izafi de olsa evrensel bir niteliği barındırır.Her şey üzerinde hakkı olan insanın, arzu ve istikrahınınmerkezinde vaat edilen faydası bulunmaktadır. İyi ve kötü faydadan ayrı olmadığına göre ölçülebilirliği eylemlerin yönelişiyle tespit edilir. Arzuları güvenceye alma yani korkudan beri olma iradesindeki insan devletle ya da devletsiz, faydanın peşinde kudretin(hem kendi kuvvetinin, hem de yasa koyucu

¹³² Hobbes, *Leviathan*, 131.

¹³³ *age*, 48.

kudretin) izin verdiği kadar koşar. Geri adım attığı yerde de vaat edilen zarar ve acı ile arzusunu erteler.

Ölçülebilir niteliklerle devlet ve siyaset felsefesini inşa eden Hobbes, devleti en temelde yaşama hakkını merkeze alacak şekilde tasarlamıştır. Ortak fayda, herkesin üzerinde konumlanacak bir kudretin gölgesi altında olmayı, insanların eşitliğinden doğacak korkudan ve çatışmadan uzak durmayı gerektirir. Fakat yaşama hakkı, gölgesi altında bulunan dev tarafından, karşı koymanın manasız kalacağı şekilde ve yine de sadece onun tarafından tehdit edilmektedir. Bunun yanında kudret, niceliksel özellikleri ile hak tanımının, kimin veya kimler tarafından yapıldığı ile ilgilenilmesini sağlar. Hak tanımının kimler tarafından yapılacağıyla geçerliliğin sağlanacağını iddia etmek; ölçülebilirliğe imkân sağlarken, akla uygunluğu ya da meşruiyet sorununu yok saymak manasına gelirken; adalet kavramını, prosedüre indirmektedir.

Strauss, Hobbes'un bir doğal hukukun varlığına inandığını ve bu doğal hakkın başlangıçlardan çıkarılması gerektiğini söyler.¹³⁴ Daha önce tartıştığımız üzere Hobbes, doğal hak olarak yegâne şeyi “kendini koruma” ya da “yaşama hakkını” açıkça tanımlarken, daha güçlüünün karşısında bu hakkın hiçbir şey ifade etmediğini de söyler. Bunun yanında Hobbes işe doğal hak tanımı ile değil, devletin gerekliliğini işleyen “mantıki zorunluluklar” diye adlandırılacak doğa yasaları ile başlar ve devletin haklarını izah eder. Çünkü ona göre hedeflenilmesi gereken “en yüksek iyilik” denen bir şey yoktur. Kendi ifadesi ile:

DAVRANIŞ sözüyle, birbirimize nasıl selam vereceğimiz, veya ağzımızı nasıl yıkayacağımız, veya başkalarının önünde dişlerimizi nasıl temizleyeceğimiz ve bu gibi diğer görgü kurallarını emrettiği şeyleri değil; insanların, barış ve birlik içinde yaşamaları ile ilgili nitelikleri kastediyorum. Bu anlamda, bu dünyadaki mutluluğun, doyumlu bir kafanın dinginliği olmadığını düşünmeliyiz. Çünkü, eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir finis ultimus, nihai amaç, veya summum bonum, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur. Ne de, arzuları sona ermiş bir insan, duyuları ve tasavvurları durmuş bir insandan daha fazla yaşayabilir.¹³⁵

Bu vesile ile o, ölçülebilir evrensel nitelikler belirlemek suretiyle devleti, kudret ile hak arasında kudreti önceleyecek bir inşayı hedeflemiştir. Hobbes'ta kudret ve çoğunluk, kuvvet manası ile meşruiyet zeminini oluştururken fayda, bu zemin üzerinde atılan adımları gösterir.

¹³⁴ Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, 86.

¹³⁵ Hobbes, **Leviathan**, 76.

Tüm bu tanımlar ile oluşturulmuş şekliyle Hobbes'un devlet tasavvuruna bakıldığı zaman Hobbes'un devletinin, birey-devlet ilişkisi bakımından devletin totaliter ya da liberal olup olmadığı konusu ehemmiyet arz etmektedir. Bu tartışma içerisinde Hobbes'un liberal bir devlet tasavvuru ortaya koyması en temelde “yasaların suskunluğu” ile ilişkilendirilebilir. Bunun yanında totaliter bir devlet tasavvuru ortaya koyması ise “mülkiyetin egemenin bağışına bağlı” olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Bu tez çalışmasında, Hobbes'un siyaset felsefesinin arka planında ontoloji tasavvuru ve bununla yakından ilişkili epistemolojik temellendirmeleri olduğu tartışılmıştır. Bu ontolojik ve epistemolojik temellendirmeler üzerine inşa edilen insan ve devlet düşünceleri, külli bir şekilde Hobbes'un siyaset felsefesini ortaya çıkarmaktadır. Hobbes'un siyaset felsefesinde içi ontolojik ve epistemolojik temellerin en belirgin göstergesi, “ölçülebilirlik” kaygısı olmuştur. Bu kaygının somut olarak belirgin şekilde görüldüğü yer ise “kudret” kavramıdır. Hem güç, hem de iktidar manasına gelecek şekliyle kullandığımız kudret kavramı, meşruiyetin ölçülebilir bir nitelik olan güç ile belirlenmesi ön kabulüne dayanmaktadır. Tezimiz içerisinde “çoğunluk” olarak tarif ettiğimiz bir diğer meşruiyet kaynağı ise “güç” kavramını barındırması sebebi ile aynı anlamda tanımlanabilir ya da özetlenebilir. Dolayısı ile Hobbes'un siyaset felsefesinde “güç”, ontolojik arka planda ölçülebilir meşruiyet kaynağı olmuştur. Bunun yanında yine son bölümde ele aldığımız şekliyle “fayda”, Hobbes'un siyaset felsefesinde epistemolojik arkaplanda ölçülebilir meşruiyet kaynağı olmuştur. Faydanın ölçülebilirliği, arzu – istikrah ve içsel çaba ile temellendirilecek olursa Hobbes'un siyaset felsefesi mekanik materyalist bir şekilde tutarlılık göstermektedir. Bu siyaset felsefesi her ne kadar tutarlılık olarak zikredilmiş olsa dahi, meşruiyetin kaynağını güç, çoğunluk ve fayda gibi izafi kavramlar üzerinden yapmak eylemsel olarak sonucu göstermesi bakımından adeta fizik bilimine indirgenmekte ya da benzeşmektedir.

Hobbes'un siyaset felsefesi, dönemi içerisinde değerlendirildiğinde yeni bilimin temellerini kullanarak siyaset felsefesine bir bilim hüviyeti kazandırması ve bunun yanında egemenin ya da devletin bir konu olarak işlenmesi bakımından büyük ehemmiyete sahiptir. Günümüzde modern devlet düşüncesinin arka planında Hobbes'un siyaset felsefesinin olduğu iddia edilecek olursa yanlış olmayacaktır. Bilhassa uluslararası ya da devletlerarası duruma bakıldığı takdirde, Hobbes'un doğa

durumu (state of nature) tasavvuru tam bir benzeşme içerisinde olduğu görülür. Bu vesile ile bizler de Hobbes'un siyaset felsefesinde ontolojik ve epistemolojik temellerini, insan ve devlet düşüncelerindeki temel esasları işleyerek konumuzu Hobbes'un ehemmiyetine uygun şekilde ele almış olduk. Hak kavramının meşru zeminini Hobbes'a göre inceledikten sonra birey - devlet ilişkisini de işleyerek tezimizi tamamlamış olduk.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet A., Levent Köker. **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Akal, Cemal Bali. **Sivil Toplumun Tanrısı**. İstanbul: Engin Yayıncılık, 1995.
- Bryan, Magee. **Felsefenin Öyküsü**. çev. Bahadır Sina Şeker. Ankara: Dost Yayınevi, 2004.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Copleston, Frederick. **İngiliz Görgücülüğü; Hobbes, Locke, Berkeley**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1991.
- Corcuff, Philippe. **Siyasetin Büyük Düşünürleri**. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Vesus Kitap, 2008.
- Çüçen, A. Kadir, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel. **Varlık Felsefesi**. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2011.
- Doğan, İlyas. **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**. İstanbul: Alfa Yayınları, 2002.
- Gert, Bernard. "Hobbes's Psychology". **The Cambridge Companion to Hobbes**. ed. Tom Sorrell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: 157-174.
- Golsmith, M. M.. "Hobbes on Law". **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: 274-304.
- Hampton, Jean. **Hobbes and the Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hampsher-Monk, Iain. **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1992.
- Hoffman, Piotr. **The Quest for Power**. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- Hobbes, Thomas. **Leviathan**. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- _____. **Man and Citizen**. Ed. Bernard Gert. Cambridge: Hackett Publishing, 1998.
- _____. **Elements of Philosophy Concerning Body**. ed. Mary Whiton Calkins. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1905.

- Hüning, Dieter. "Hobbes on the Right to Punish". **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**.ed. Patricia Sprinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007:217-240.
- Hünler, Solmaz Zelyut. **Dört Adalı**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Jaume, Lucien. "Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism". **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 199-216.
- Kömürcüoğlu, Mustafa. "N. Machiavelli ve T. Hobbes'ta Birey Çıkarı- Devlet Çıkarı İlişkisi". Yüksek Lisans Tezi. YTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Lagne, Friedrich Albert. **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**.c.1.çev. Ahmet Arslan.İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Parkinson, C. Northcote. **Siyasal Düşüncenin Evrimi**. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Plant, Raymond. **Modern Political Thught**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Sabine, George.**Siyasal Düşünceler Tarihi 2. Yeni Çağ**. çev. Alp Öktem. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969.
- Schmitt, Carl. **Siyasi İlahiyat**. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- _____. **Siyasal Kavramı**.çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Skinner, Quentin.**Vision of Politics: Hobbes and Civil Science**.Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Solomon, Robert C. **Adalet Tutkusu**. çev. Ertuğ Altınay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Sorrell, Tom. **Hobbes**. London and New York: Rourledge & Kegan Paul Inc., 1986.
- Strauss, Leo. **Politika Felsefesi Nedir?**. çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- _____. **Doğal Hak ve Tarih**.çev. Murat Erşen, Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Şenel, Alâeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**.6. Bs. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Tannenbaum, Donald G., David Shultz. **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, çev. Fatih Demirci Ankara:Adres Yayınları., 2005.
- Thilly, Frank. **Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe**, ed. Ledger Wood. çev. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002.

Torun, Yıldırım. **Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet**. Ankara: Orion Kitabevi, 2011.

Thomson, David. **Siyasi Düşünce Tarihi**. Ed. Serdar Taşçı. İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Vernon, Richard. **Political Morality**. London: Continuum, 2001.

Zarka, Yves Charles. “First Philosophy and the Foundation of Knowledge”. **The Cambridge Companion to Hobbes**, Ed. Tom Sorrell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: 62.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel

Ad Soyad : Muhammed İrşad Yüzbaşıoğlu

Doğum : Sivas – 06.09.1989

Medeni Hal : Evli

Mail : irsadyuzbasi@gmail.com

Telefon :0554-819-58-34

Eğitim

Lise : Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi (2003-2007)

Ön Lisans : Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2009-2011)

Lisans : İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü (2007-2012)

Yüksek Lisans :Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü (2012-*)

Yabancı Dil

İngilizce : İyi Düzeyde

Arapça : Orta Düzeyde