



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA
POLİTİK VE ETİK BİR KAVRAM OLARAK ADALET
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

Selver YILDIZ KONAK

BURSA - 2015



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA
POLİTİK VE ETİK BİR KAVRAM OLARAK ADALET**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selver YILDIZ KONAK

**Danışman:
Doç.Dr. Metin BECERMEN**

BURSA - 2015

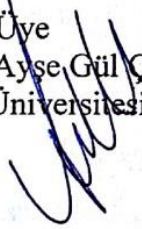
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 701143002 numaralı Selver YILDIZ KONAK'ın hazırladığı "John Locke ve Jean Jacques Rousseau'da Politik ve Etik bir Kavram olarak Adalet" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 03/07/2015 günü 15:00 – 16:30saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Doç. Dr. Metin BECERMEN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül CIVGIN
Bartın Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi



...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Selver YILDIZ KONAK
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematiik ve Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : X + 169
Mezuniyet Tarihi : 03/07/2015
Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Metin BECERMEN

JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA POLİTİK VE ETİK BİR KAVRAM OLARAK ADALET

Adalet arayışlarının ilkçağlardan günümüze kadar devam ettiğini görmekteyiz. Bu çalışmanın konusunu her ne kadar Locke ve Rousseau'nun adalet anlayışları oluştursa da, hiçbir felsefi düşüncenin kendisinden önce ifade edilenlerle hesaplaşmadan gelişmeyeceği düşüncesinden hareketle, Locke ve Rousseau öncesi belli düşünürlerin adalet anlayışlarının ortaya konmasının doğru olacağı konusunda fikir birliğine varıldı.

Bu amaçla çalışmanın ilk bölümü Eski Yunan, Ortaçağ ve Locke öncesi belli filozofların (Nicolo Machiavvelli ve Thomas Hobbes) adalet anlayışlarının ele alınması olarak belirlendi. Eski Yunan düşünürlerinden Platon'da insan hayatının temel amacı erdemdir. Bu bağlamda adalet ise temel erdemi oluşturur ve o diğer tüm erdemleri kendisinde toplar. Eski Yunan'ın diğer bir önemli filozofu olan Aristoteles'te adalet kavramı hem etik hem de politik bir içerik taşımaktadır. Buna göre erdemli ve mutlu yaşamı sağlamayı kendine amaç edinen insanlar, adalete uygun bir şekilde eylemde bulunmak durumundadırlar.

Ortaçağda adalet, Yunan düşüncesinde olduğu gibi, hem etik bir erdem olarak hem de iktidar ve egemenlik meselelerinin değerlendirilmesinde temel bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu dönemdeki adalet anlayışları insanın iyi ve mükemmel bir hayat yaşaması için öncelikle

kendine çeki düzen vermesi ve diğer insanlarla, Tanrıyla ve kainatla uyumlu bir yaşam sürmesini üzerine odaklanır.

Modern dönemde öne çıkan ilk isim Nicolo Machiavelli'dir. Temel amacın, iktidarın ele geçirilmesi, elde tutulması ve yayılması olduğunu ifade eden Machiavelli açısından bu amaca giden her yol mubahtır. Bu bağlamda bir davranışın toplumsal ahlak kurallarına veya dinsel kurallara uygun olup olmadığının bir önemi yoktur.

Hobbes'ta ise adalet kavramı insanların sözleşmeye uyup uymamalarına göre anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda sözleşmeye uyma davranışı adil olup, uymama ise adaletsizlik olarak ifade edilebilir.

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri, John Locke'un felsefesinde adalet kavramının yeri ve önemini ortaya koymaktır. Adalet kavramı, toplumun yönetim tarzı, ekonomisi, özgürlük alanları gibi pek çok durumla iç içedir. Bu sebeple Locke'da adalet kavramının nasıl bir nitelik taşıdığı onun bu konular ile ilgili düşüncelerinin bir yansımasını oluşturur.

Çalışmanın diğer temel amacını ise Rousseau'nun adalet konusundaki fikirleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda adalet; onun genel irade, toplumsal sözleşme, özgürlük ve mülkiyet gibi temel meselelerindeki tutumu ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın son bölümü ise Rousseau ve Locke'un adalet anlayışlarının karşılaştırılmasına ayrılmıştır.

Anahtar Sözcükler:

Adalet

Etik

Politika

Rousseau

Locke

Mülkiyet

Doğa Durumu

Toplumsal Sözleşme

ABSTRACT

Name and Surname : Selver YILDIZ KONAK
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematical Philosophy and Logic
Degree Awarded : Master
Page Number : X + 169
Degree Date :03/07/2015
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

JUSTICE AS AN POLITICAL AND ETHICAL CONCEPT IN JOHN LOCKE AND JEAN JACQUES ROUSSEAU

The quest for justice continues from first ages to modern days. Although the theme of this research is Locke's and Rousseau's comprehension of justice, it was agreed that it will be appropriate to put forward some other thinker's understanding of justice concept that came before Locke and Rousseau as no philosophical thought could emerge without engaging it is precedent propositions.

To this end the first part of this study was designed to explain perception of justice of Ancient Greek, Middle Ages and some philosophers (Nicolo Machiavelli and Thomas Hobbes) that came before Locke. According to Plato one of the Ancient Greek philosophers, the main aim of human life was virtue. In this respect justice comprised the cardinal virtue and incorporated all other virtues. Aristotle, another important Ancient Greek philosopher, viewed the conception of justice as having a both ethical and political meaning. .According to Aristotle, people who intended to live a virtues and happy life, should appropriately act according to justice.

Justice in the Middle Ages was discussed both as ethic and virtue as in the Hellenistic thought also as a main concept in evaluating government and sovereignty issues. The concept

of justice in this period, focused on the idea that in order to live a good and perfect life one must first correct one's behavior and live a harmonious life with others, God and universe.

In modern times Nicolo Machiavelli stated that the main aim was to acquire, hold and spread the power so all the means which leads to this aim was permissible. In this respect there was no significance in a behavior whether it complies with moral principles or religious rules.

Hobbes' justice concept depended on agreement of people to the contract. In this respect, the behavior of agreeing on the contract was just; on the other hand disagreement was unjust.

One of the main aims of this study was to present the place and importance of the concept of justice in John Locke's philosophy. The concept of justice was intertwined with many states such as type of regime, economy, and realm of freedom. Therefore the attributions of Locke's conception of justice was a reflection of his thoughts on all these topics.

Another aim of this study was to present Rousseau's opinions about justice. In this respect justice was correlated with Rousseau's attitude towards main issues such as general will, social contract, freedom and property.

The last part of this study formed the comparison of Rousseau's interpretation of justice with Locke's.

Keywords:

Justice

Ethics

Politics

Rousseau

Locke

Property

Natural State

Social Contract

ÖNSÖZ

Adalet insanın her zaman peşinde olduğu ve elde etmek için sonu gelmez bir arayış içine girdiği bir tutku, bir değer, bir kavram ya da bir erdemdir. Adalet, insanın her türlü ilişki biçimiyle temelden ilişkilidir. Bu sebeple öteden beri adalet, insan ve toplum sorunlarıyla ilgili öncelikli bir düşünme, araştırma, inceleme, soruşturma konusu olmuştur. İnsanın var olma koşullarının temelini oluşturan adalet, sürekli şekilde dikkat ve özenle korunması gereken temel bir değerdir. Ona gereken özenin gösterilmediği durumlarda ortaya çıkan sonuçlar konusunda hepimiz yeterince deneyim sahibiyiz.

Bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumu olan adalet, herkesin hak ettiği ödül yada cezayla karşılaşması durumudur. Adalet en yüce, nesnel ve mutlak bir değer anlatımı olarak, insanın davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce, hakka ve doğruluğa saygıyı temele alan ahlak ilkesi, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçiminde karsımıza çıkar. Bu çerçevede içinde adalet bir kimsenin haklarıyla başkalarının hakları arasında bir uyumun bulunması hali, hak ve hukuka uygun olma durumu, devletin farklı hatta karşıt çıkarları olan insanlar arasında hakka uygun bir denge oluşturması durumu olarak anlaşılır. Adalet kavramı buradan da anlaşılacağı üzere hem bireysel ve hem de toplumsal bir düzlemde ele alınabilir.

Bu tezin konusunun seçiminde ve şekillendirilmesinde bana yardımcı olan tez danışmanın Doç. Dr. Metin Becermen'e, her türlü koşul ve zamanda yanımda olan biricik aileme ve çeviriler konusunda her türlü yardımı sağlayan değerli eşime teşekkür ederim. Son olarak ani vefatı ile aramızdan ayrılan Prof. Dr. Ahmet Cevizci hocama lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca bana kazandırdığı her şey için sonsuz teşekkürlerimi iletmeyi bir borç bilirim.

İçindekiler

GİRİŞ	1
Birinci Bölüm FELSEFE TARİHİNDE ADALET KAVRAMI.....	5
I. ESKİÇAĞDA ADALET KAVRAMI	5
A. SOKRATES VE PLATON	5
B. ARISTOTELES.....	10
II. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE ADALET ANLAYIŞI	19
A. AUGUSTINUS	19
B. PETRUS ABELARDUS	22
C. THOMAS AQUINAS	23
III. MODERN DÖNEMDE ‘ADALET’ İN ELE ALINIŞI	26
A. NICOLO MACHIAVELLI	29
B. THOMAS HOBBS.....	37
1. Hobbes’un Bilgi Görüşü	38
2. Hobbes’un İnsan Doğası Yaklaşımı	41
3. Hobbes’un Politika Felsefesi	46
<i>a. Doğa Durumu ve Doğal Hukuk Anlayışı</i>	<i>46</i>
<i>b. Hobbes’un Adalet Anlayışı</i>	<i>52</i>
İkinci Bölüm JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU’DA ADALET KAVRAMI	59
I. JOHN LOCKE’UN HAYATI.....	59
II. JOHN LOCKE’UN BİLGİ ANLAYIŞI	60
III. LOCKE’UN POLİTİKA ANLAYIŞI	67
A. DOĞA DURUMU VE DOĞAL HUKUK	67
B. LOCKE’DA ADALET KAVRAMI.....	73
1. Toplum Sözleşmesi	73
2. Kuvvetler Ayrılığı.....	77
3. Locke Açısından Liberalizm	80
4. Mülkiyet Anlayışı	83
<i>a. Eski Yunan’da mülkiyet</i>	<i>83</i>
<i>(1) Platon’un mülkiyet anlayışı.....</i>	<i>83</i>
<i>(2) Aristoteles’in Mülkiyet Anlayışı</i>	<i>85</i>

<i>b. Ortaçağ'da Mülkiyet</i>	87
<i>c. Thomas Hobbes'un Mülkiyet Anlayışı</i>	88
<i>d. Locke'un Mülkiyet Anlayışı</i>	90
<i>(1) Taşınır Mallarda Mülkiyet</i>	91
<i>(2) Taşınmaz Mallarda Mülkiyet</i>	92
IV. JOHN LOCKE'UN AHLAK ÖĞRETİSİ	94
V. DEĞERLENDİRME	99
VI. JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN HAYATI VE BAŞLICA ESERLERİ	101
VII. ROUSSEAU'NUN POLİTİKA ANLAYIŞI	103
A. DOĞA DURUMU ANLAYIŞI.....	103
B. MÜLKİYETANLAYIŞI	113
C. TOPLUM SÖZLEŞMESİ.....	117
D. GENEL İRADE.....	121
E. ADALET ANLAYIŞI.....	128
Üçüncü Bölüm JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN ADALET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	136
I. DOĞA DURUMU	136
II. TOPLUM SÖZLEŞMESİ	142
III. MÜLKİYET	153
SONUÇ	155
KAYNAKLAR	164

Kısaltmalar

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.tz.	Adı Geçen Tez
b.	Bölüm
Bsk.	Baskı
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
k.	Kitap
p.	Page
pr.	Paragraf
S.	Sayı
s.	Sayfa
trans.	Translate
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vs.	Vesaire
yay.	Yayınları

GİRİŞ

Adalet kavramı; Yunancada “Diké” ve “Dikaiosune”, Almandada “Gerechtigkeit”, Latince “Justitia”, Fransızca ve İngilizcede “Justice” sözcüğüle karşılanır. Türkçeye ise Arapça “adl” kökünden geçmiştir.

Adalet, gerek insanlık gerekse de felsefe tarihinin hemen her döneminde gündeme gelen bir kavram olma özelliğini taşır. Adaletin ne olduğu, adil bir toplumun nasıl inşa edileceği yaşadığımız dünya için cevaplanması acil temel problemler arasındadır. Çünkü insanlar bugünlerde her zamankinden çok adalet özlemi duymaktadırlar.

Adalet, insan ruhundaki ve toplumdaki en temel şeylerden biridir. Fikirlerin en kutsalı sayılır. Bugün kitlelerin en şiddetli biçimde istediği şey adalettir. Dinlerin özü ve sağduyunun şekil kazanmış halidir. Adalet, inancın gizli nesnesi, bilginin başı, ortası ve sonu olarak görülür. Adaletten daha evrensel, daha güçlü ve daha mükemmel olan bir şey düşünülemez.¹

İnsan hayatının varlığı için zorunlu olan adalet isteği evrenseldir. Bu sebeple adalet kelimesi saygın ve onurlu bir şeye işaret etmektedir. O her şartta büyük, yüce ve tanrısal olanı gösterir. Adalet herkesçe istenen, gerçekleşmesi için çaba gösterilen bir şeydir; kişiye özel durumlarla da ilgili değildir. Adalet, aynı Tanrı gibi kendisine sığınılan evrensel bir güç olarak kabul edilir. Bu yüce, kudretli ve insanî olmayan adalet anlayışının kökleri Platon’a kadar uzanır.²

Bu çalışmanın amacı, John Locke ve Jean Jacques Rousseau’nun siyaset felsefesinde adaletin yerini ortaya koymaktır. Gerek Locke gerekse de Rousseau’nun fikirleri yaşadıkları dönem ve sonrası için oldukça önemlidir. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eseri ile Aydınlanma dönemine damgasını vuran Locke, insanın zihninde doğuştan hiçbir şey getirmediğini, tüm bilgimizin kaynağının duyum ve algılardan

¹ Solomon, Robert C., **Adalet Tutkusu**, çev. Ertuğrul Altınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004. s.21.

² Solomon, a.g.e., s.22.

oluşturduğunu ifade eder. Bu açıdan Locke'un ifade ettiği insanın doğuştan bilgilere sahip olmadığını savını, din ve ahlak için önemli bir yeniliktir.

Aklın doğuştan getirdiği hiçbir ilke olmadığını savunan Locke, kendi politika felsefisini sınırlı iktidar ve sorumlu devlet anlayışı perspektifinde ortaya koymaya çalışmıştır.³ Zihni boş bir levha olarak tasvir eden Locke, aklın deneyimlerle edinemediği her türlü şeyden özgür olduğunu vurgular.

Locke epistemoloji alanında olduğu kadar, siyasal liberalizmin kurucusu olması ve güçler ayrılığı, laiklik, insan hakları, mülkiyet hakkı, hukuk devleti anlayışını siyasal anlamda kapsamlı olarak dile getiren ilk düşünür olma niteliğine sahip olması bakımından önemlidir.

Locke, devletin bireylerin inandığı gibi yaşamasına müdahale edemeyeceğini, devletin kendi gücünü kullanmasının da belli bir sınırı olduğunu ifade eder. Devletin varlık nedeni, vatandaşları engellemek değil, tersine onların inandıkları gibi yaşayabilmelerini kolaylaştırmaktır. Locke'un siyasal devlete ilişkin düşüncelerinde dikkate değer bir diğer görüşü, yöneticilerin iktidarını sınırlandırmak istemesidir. Yasama ve yürütme erklerinin aynı organda toplanmaması gerektiğini söyleyerek, güçler ayrılığına dikkat çeker. O, doğal halinde yaşayan ve doğal haklara sahip olan insanların kendi aralarında anlaşarak devleti kurdukları varsayımından hareket eder. Locke devletin amacını, mülkiyetin korunması ve bireysel tercihlerin engellenmemesi olarak ifade eder. Toplumla karşı sorumlulukları olan yasama ve yürütme organları, meşruiyetlerini sözleşme ile toplumun ortak rızasından alırlar ve varlıklarının devamı yalnızca yönetilenlerin çoğunluğunun rızasını sürdürmesiyle mümkündür. Aksi takdirde en büyük güç olan halk direnme hakkını kullanabilecektir. Ona göre siyasal iktidarın amacı, üyelerinin davranışlarını kanunlarla yönetmek, yönlendirmek ve rehberlik etmektir. Bu nedenle devletin bu yetkilerinin dışına çıkmaması için güçler ayrılığı ilkesi üzerinde ısrarla durmuştur. Locke açısından devlet dünyevi olan konulardaki tek yargıç ve adalet dağıtıcı olurken, Tanrıya inancı temsil eden din, vicdan meselesidir ve manevi niteliktedir. Bu söylem onun din ve devlet işlerinde kesin bir ayrıma gittiğinin de göstergesidir.

³ Kenneth Minogue, **Siyaset ve Despotizm**, çev. Ünal Gündoğan, Liberte Yayınları, Ankara, Ekim, 2002, s.94.

Bir aydınlanma eleştirmeni olan Rousseau açısından ise insanların, toplum ve devlet öncesi dönemde özgür, eşit ve mutlu bir yaşamları vardı. Fakat özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla bu düzen bozulmuş, eşitsizlik ve kölelik ortaya çıkmıştır. Önceleri özel mülkiyeti koruyan bir kamu gücü yoktu. İnsanlar birikimlerini güvence altına alacak bir güce ihtiyaç duydular ve böylece devleti kurdular. Devlet ve kanunlar, görünürde herkesin can ve mal güvenliğini sağlıyordu. Böylece, uygar toplum, insanların özgürlüklerinin elinden alındığı, çok katı eşitsizliklerin egemen olduğu bir düzen olarak ortaya çıktı. Yalan ve ikiyüzlülüğün hakim olduğu uygarlık gerçek değerleri çürütür ve yok eder. Ancak bir kere uygarlıkla tanışan birinin ilkel duruma dönme şansı yoktur.⁴

Rousseau medeniyet ile ilgili düşüncesini şöyle dile getiriyor:

Zamanımızda hoş gitmek tutkusu daha ince bir zevk ve daha mahirane özentilere boğulmuş olduğundan ahlak ve âdetlerde bayağı ve aldatıcı bir durum sürüp gitmekte ve bütün ruhlar aynı kalıba dökülmüş gibi görülmektedir. Hep nazik ve kibar görünmek hevesindeyiz. Hep yapay âdetlere ve normlara uymaktayız. Hiç kendi vicdanımızın ve ruhumuzun isteklerine uyduğumuz yoktur, hiç kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez hale gelmiş, ihtiyaçların devamlı baskısı altında cemiyet denilen sürüyü oluşturan insanlar, belirli durumlar karşısında hep aynı şeyleri yapmaktadırlar: başka türlü hareket etmeleri için çok önemli sebeplerin olması lazımdır. Bundan dolayı hiçbir zaman karşımızdakinin nasıl bir adam olduğunu bilemeyeceğiz; bu yüzden büyük olayların olmasını bekleyeceğiz: o zaman da iş işten geçmiş olacak: çünkü onu tanımak bu olaylar için gerekliydi.⁵

Medeniyet ile birlikte doğal durumun insanları mutlu eden özgürlükçü ve eşitlikçi ortamı ortadan kalkmış bunun yerini anarşi ve kaos almıştır. Rousseau Toplum Sözleşme'sinde medeniyetin ortaya çıkardığı olumsuzlukları ve tehlikeleri ortadan kaldırmak, zenginler ve fakirler için zararlı olan tehlikeli düzensizliği gidermek, güven ortamını yok eden bu durumu düzeltmek, insanları karşı karşıya kaldıkları felaketlerden kurtarmak için ne gibi çarelere başvurmak gerektiğini araştırmıştır. O, toplumda kötülük yerine erdemi ortaya çıkaran daha iyi yönetim biçimlerinin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Rousseau'ya göre artık insanların içinde buldukları bu durumdan yeniden doğal duruma geçmeleri mümkün değildir. Çünkü doğadan uzaklaşan insan, doğal güçler karşısında eski dayanıklılığını ve hassasiyetini yitirmiştir. Onun açısından yapılacak şey

⁴ Bryan Magee, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s.126.

⁵ Jean Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 39.

doğal durumun iyi yönleri ile toplumsal durumun iyi yönlerini kaynaştırmaktır. Toplumda kötölüğü önlemenin yolu insanın yerine kanunu koymak, genel iradeyi kişisel iradeye egemen kılmaktır. Dolayısıyla insanlar toplum sözleşmesini yapıp kendi isteğiyle kendini genel iradeye, dolayısıyla genel iradenin işlemleri olan yasalara tabi olursa toplum içinde yeniden özgürlüğe kavuşabilir.

Görüldüğü gibi Rousseau toplum sözleşmesinin odak noktasına genel irade kavramını yerleştirir. Genel irade her zaman doğrudur, kamusal yarara yöneliktir, hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve yok edilemez. Sözleşmeyle kurulan devleti ortak iyiliğe doğru yönlendirmek genel iradenin işidir, genel iradenin uygulanmasına da egemenlik denir. Rousseau egemenlik kavramını yalnızca yasa yapma yetkisi olarak kullanmıştır. Egemen varlığın elinde yasama gücünden başka bir yetki olmadığı için ancak yasalarla iş görür.

Rousseau'nun siyaset felsefesinde toplumsal sözleşmenin işlerlik kazanması yasalar yoluyla olmaktadır. Ona göre eğer adalet kavramı Tanrıdan gelseydi ne hükümete ne de yasalara ihtiyacımız olurdu. Hakları görevlerle uzlaştırmak ve adaleti kendi konusuna yöneltmek için sözleşmeler ve yasalar gerekir. İşte hukukta herkesin iradesinin kurtarıcısı olan yasalar insanlar arasındaki doğall eşitliği sağlar ve yasa olmadan özgürlük olmaz. Bireyin yasalardan üstün olduğu bir özgürlük ise düşünülemez. Yasa yapmak genel iradenin işidir. Hükümdar da devletin bir üyesi olduğundan, yasalara bağlıdır. Dolayısıyla yasa adil ve haklı olanı temele alır ve kamu yararını gerçekleştirmeyi amaçlar.

Birinci Bölüm

FELSEFE TARİHİNDE ADALET KAVRAMI

I. ESKİÇAĞDA ADALET KAVRAMI

A. SOKRATES VE PLATON

Politika sözcüğü, Yunanca bir sözcük olan polis'ten türemiştir. Pek çok araştırmacı tarafından kent devleti olarak adlandırılan polis, Yunan yarımadasını, Anadolu'nun Batı kıyılarını, Ege adalarını ve Güney İtalya ile Sicilya'yı kapsayan Eski Yunan dünyasının toplumsal ve politik örgütleniş biçimi olmuştur.⁶ Eski Yunan'da polis, birey ve toplum olmak üzere birbirini tamamlayan iki unsurdan oluşuyordu. Dolayısıyla Eski Yunan'da bireyi toplumdaki ayrı olarak düşünmek neredeyse imkansızdı.⁷

İ.Ö. 469-399 yılları arasında yaşamış olan Atinalı Sokrates, Sofistlerin bireyci ve faydacı görüşlerinin yarattığı çöküşten polis'i kurtarmayı kendisine amaç edinir. Sokrates'e göre temel amaç insanın mutluluğudur. Ancak bu amaç insanın içinde bulunduğu polis'ten ayrı olarak düşünülemez. Birey ancak, düzenli, adaletli, iyi bir polis'te mutlu olabilir. Dolayısıyla Sokrates için bireyi polis'ten ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Platon'un Kriton adlı diyalogunda Sokrates polis'i, "bir anadan, bir babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer, daha kutsal" olarak tanımlar, ve bu arada birey polis karşısında "boynu kıldan ince bir kul" olarak nitelenir. Sokrates'e göre birey her şeyini polis'e borçludur, bu nedenle de devletin yasalarına itaat etmek zorundadır.

Sokrates'e göre yasalara olan mutlak itaat sayesinde hem polisin düzeni hem de polis içindeki yurttaşların mutluluğu sağlanacaktır. Bu bağlamda iyi bir devlet yöneticisi, yurttaşlarını yasalara bağlı kılmayı başaran bir kimse olmak durumundadır. Yurttaşları yasalara bağlı olan bir devlet, gerek barışta gerekse de savaşta gücünü ve mutluluğunu korur. Nitekim uyum içinde olmak polis için en büyük iyiliktir. Yurttaşlar yasalara bağlı olduğu sürece devlet gücünü her zaman korur. Polis içinde uyumsuzluğun devam etmesi

⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, 1.b., V Yayınları, Ankara, 1989, s.1.

⁷ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 2.b., Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.212.

halinde ise hiçbir devlet iyi bir şekilde yönetilemez.⁸ Nitekim Sokrates, yasalar adaletsiz olsa bile bunlara itaat edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Aksi durumda toplumsal uyum bozulur ve polis büyük ölçüde zarar görmüş olur.

Atina'nın sistem kuran ilk filozofu olan Platon'un da amacı, döneminde yaşanan karışıklıklardan Atina'yı kurtaracak, çatışmaların olmadığı, şiddetin son bulduğu bir polis'in kurulmasını sağlamak yönünde olmuştur.⁹ Sokrates'in ölümünden sonra devletteki çürümenin önüne geçilemeyeceğini anlayan Platon devletin ahlaken yeniden teşkilatlandırılması gerektiği kanaatine varmıştır.

Felsefesinin temeline insanı yerleştiren ve temelde insan sorunuyla ilgilenen Platon, insanın mutluluğunun sağlanmasında devlete düşen rolü oldukça iyi betimlemiştir. Yani insanın mutluluğunun sağlanması doğrudan doğruya politik içerikli bir konudur. İnsanın polisten ayrı olarak düşünülmemeyeceğini belirten Platon'a göre, bireyin mutlu olması için her şeyden önce devletin akılsal ilkelere göre düzenlenmesi ve böylece adaletin, birliğin, uyumun genel düzeyde kurulması gerekmektedir.¹⁰ İnsan her şeyden önce polisin yurttaşdır ve iyi bir insan da iyi bir yurttaş demektir; iyi bir yurttaş olmanın yolu da ancak iyi bir devletin varlığına bağlıdır. Kötü ve yozlaşmış bir polis içinde, en iyi ve en soylu ruhlar bile bozulabilir:

Bitkilerde, bütün canlılarda, her toplumun, her fidanın yaşama gücü ne kadar büyük olursa, kendine uygun besini, mevsimi, yeri bulamayınca göreceği zarar da o ölçüde büyük olur; çünkü, kötünün iyiye zararı, iyi olmayanın zararından daha çoktur... En güzel değerlerle yüklü ruhlar, kötü bir eğitime düşerlerse, kötünün kötüsü olurlar... Filozof yaradılışı, kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün erdemlere ulaşır. Yok eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse veremeyeceği kötülük kalmaz.¹¹

Platon, insanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmenin tek yolu olarak doğru bir politik düzeni görür. İnsanların mutluluğunun sağlanmasını, yeryüzünde doğru bir yaşamın gerçekleştirilmesini ise, bize tasarlamış olduğu ideal devletinde anlatır. Platon, "koyduğumuz yasa doğaya uygun olduğuna göre, hiç de olmayacak, gerçekleşmeyecek

⁸Ksenophon'dan aktaran, Mehmet Ali Ağaoğulları, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, s.1.

⁹ Ağaoğulları, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, s.132.

¹⁰ Ağaoğulları, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi** s.156.

¹¹ Platon, **Devlet**, çev. Hüseyin Demirkan, Palme Yayıncılık, Ankara, 2007, 491d- 492a

bir şey değildir; asıl doğaya aykırı olan, bugün yürürlükte olan düzendir”¹² sözleriyle ideal devletin doğaya uygun olduğunu vurgular.

Platon, *Politeia*'da adalet kavramını, ideal devletin temeline yerleştirir. Kavrama ilişkin ilk tanımlamayı Kephalos'un şu cümlelerinde bulmak mümkündür: “istemeyerek de olsa kimseyi aldatmamak, kimseye yalancı çıkmamak, Tanrı'ya kurban, insana para borçlu olup Hades'e korka korka gitmemek gerek”.¹³ Yani adalet, herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemektir. Kephalos'un adaletle ilgili bu belirlemesine Sokrates, adaletin yalnızca alınan geri vermek olamayacağını söyleyerek karşı çıkar.

Kephalos'un oğlu Polemarkhos ile adaletin tanımı; dostlara iyilik düşmanlara kötülük yapmak şeklini alır. Sokrates, dosta iyilik düşmana kötülük yapma olarak ifade edilen adalet tanımından hareketle adil insanın hangi konuda yetkin olduğunu sorar. Polemarkhos'un bu soruya verdiği cevap ise, adil insanın savaş sırasında düşmana faydalı olabileceği yönündedir. Ancak Sokrates, Polemarkhos'un bu cevabını, adil insanın faydasını dar bir alanla sınırladığı gerekçesiyle eleştirir. Bu tanımın geçersizliğinin diğer bir nedeni de insanların her zaman doğru bir biçimde dost-düşman ayrımını yapamayacak olmalarıdır.¹⁴

Bu bağlamda diğer bir adalet tanımı da Thrasymakhos'tan gelir. Ona göre adalet, güçlünün işine gelendir. Thrasymakhos, her toplumda yönetim kimin elindeyse güçlü olanın o olduğunu söyleyerek, adaletin de güçlü olanın işine gelen şeyler olduğunu ifade eder. Bu tanıma Sokrates, yönetimde bulunan kişilerinde yanılacaklarını, kendi çıkarlarıyla örtüşmeyen kanunlar çıkarabileceklerini söyleyerek itiraz eder.¹⁵

Sokrates ile Thrasymakhos arasındaki bu diyalog daha sonra adaletin mi yoksa adaletsizliğin mi daha üstün olduğu şeklindeki bir tartışmayla devam eder. Sokrates Thrasymakhos'un adaletsiz olanın daha bilgin olduğu görüşünün yanlışlığını gösterdikten sonra adaletli olanın adaletsiz olan birisinden daha güçlü olup olmadığını sorar. Thrasymakhos bu soruya, adil olanın daha güçlü olamayacağı şeklinde cevap verir. Sokrates ise güce dayanarak diğer ülkeleri kendi egemenliğine alan bir ülkenin içten içe zamanla çözüleceğini ve güçsüzleşeceğini söyler. Yine iki devlet arasında bu yüzden

¹² Platon, **Devlet**, 456c

¹³ Platon, **a.g.e.**, 331b-c

¹⁴ Platon, **a.g.e.**, 332d,e,333e,335e

¹⁵ Platon, **a.g.e.**, 338a,c,339,c,d

çıkan kavganın, kin ve nefretin bir benzerinin birbirlerine adil davranmayan aynı toplumun insanları arasında da görülebileceğini ve bu bağlamda insanların içlerindeki adalet duygusunun zayıflayacağını ifade eder. Daha sonra ise adil olanın mı yoksa olmayanın mı daha mutlu olacağı soruşturulmasına geçilir. Burada adaletle iyiliğin bir tutulmasından ötürü, iyi insanın mutlu kötü insanın ise mutsuz yaşadığı sonucuna ulaşılarak, kötü bir adamın yönetmesinin de kötü, iyi kafanın ise iyi olduğu ifade edilir.¹⁶ Dolayısıyla mutlu bir yaşamın kaynağı adil olmaktır.

Diyalog Glaukon'un da dahil olmasıyla devam eder. Glaukon, insanlar arasında adaleti sağlayan bir antlaşmanın zorunluluğundan bahseder. Çünkü ancak böyle bir antlaşma insanları haksızlıktan koruyabilir. Haksızlığa ve herhangi bir müdahaleye maruz kalmadan haksızlık yapabileceğine inanan kimse ona göre gerçekten çıldırmıştır. Adil olmadığı halde adilmiş gibi görünen ve bu durumun avantajlarından yararlandığını dile getiren Glaukon'a Sokrates'in cevabı "adaletli herhangi bir eylem ya da davranışın sonuçlarına göre değil, adaleti bizzat adalet olduğu için tercih etmek gerektiği" şeklindedir.¹⁷

Ortaya koyduğu devlet modelinin mükemmel olduğu inancını taşıyan Platon, bu devletin en önemli özellikleri olarak, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaleti sıralar. Dolayısıyla bir devlette bulunması gereken dört değer: bilgelik, cesaret, ölçü ve adalettir.¹⁸ Devlette bilgelik devleti koruyanlara, cesaret savaşçılara, ölçülülük ise onu idare eden hükümete denk gelmektedir. Sokrates, bir devlette bulunması gereken dört değerden biri olarak adaleti bizzat devletin kuruluşunda görür. Dolayısıyla adalet, toplumda herkesin kendi işini yapmasıdır. Adalet, "herkesin kendi üzerine düşeni yapması ve kendi payına sahip olmasıdır."¹⁹ Bu tanımın olumsuz biçimi de adaletsizliktir.

Adaleti, doğrudan devletin kuruluşunda gören Platon, daha sonra bu kavramın insan ruhunda nasıl görüldüğü konusuna geçer. Bu bağlamda ruh için 'adalet', bir erdem olarak bilgelik, cesaret ve aklın kendi üzerlerine düşeni yapması olarak belirlenir.²⁰ Yine hakkın adalet, haksızlığın ve haddini aşmanın ise adaletsizlik olduğu söylenebilir.

¹⁶ Platon, **Devlet**, 350b-c,351d,352d, 353e

¹⁷ Platon, **a.g.e.**, 359b,367b

¹⁸ Platon, **a.g.e.**, 428, 429, 432

¹⁹ Platon, **a.g.e.**, 433a,c,d,e

²⁰ Platon, **a.g.e.**, 441d

Platon adaletsizliğin ifade edilmesinde, adaletsiz devleti ve insanları ele alır. Ona göre adaletsizlik bireysel anlamda ruhun üç bölümüyle buna karşılık gelen devletin üç bölümü arasındaki yanlış ilişki sonucunda ortaya çıkmaktadır.²¹ Platon, beş çeşit devlet ve buna karşılık gelen beş insan tipi olduğunu söyler. Bunlar, aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıktır. Aristokrasi şeklinin karşılığı olan insan iyi ve doğrudur.²² Hırs ve şerefin hakim olduğu korucuların yönettiği yönetim şekli timokrasi, zenginlerin yönetici olduğu oligarşi, herkesin istediğini yapabildiği demokrasi ve son olarak tek kişinin hakimiyetine dayanan tiranlık olmak üzere dört kötü devlet şekli sıralanır.²³ Bu devlet şekilleri içinde adaletsizliğin en iyi temsilcisi ise tiranlıktır.

Adalet erdemi, Platon için, gerek devlet gerekse birey için vazgeçilmez bir unsurdur. Ona göre adalet, herkesin üzerine düşeni yapması ve kendine gerekeni almasıdır. Bu bağlamda insanı toplumdan soyutlanmış bir şekilde istediğini yapabilen bir varlık olarak görmek mümkün değildir. Devlette herkes yetenekli olduğu bir işi yapmakta, kendi işinde uzmanlaşmaktadır. Böylece Platon, üretim, koruma, yönetim işleri olarak ifade edilen üç ayrı meslek olduğunu belirterek, sınıflı bir toplum yapısına işaret eder. Platon için bu üç ayrı meslekle uğraşan sınıflar arasında herhangi bir çatışma olmadığı gibi, bunlar arasındaki dayanışma toplumsal birliğin daha sağlam bir biçimde kurulmasını sağlar.

Toplumun sınıflı bir yapıya sahip olması adaletsizliğin değil, adaletin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Platon için ideal bir devlette bulunması gereken erdemlerin bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet olduğu daha önce ifade edilmişti. Bilgeliliğin yöneticilere yani filozoflara has bir erdem olduğunu söyleyen Platon'a göre, "(d)oğaya uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik diyebileceğimiz bilgi de budur."²⁴ Yiğitlik ise, koruyucuların yani askerlerin erdemidir. Ölçülülük de üreticilerin pay alması gereken bir erdem olmakla birlikte, gerçekte bu erdem bütün toplumu kapsamaktadır. Adalet ise, ilk üç erdemi tamamlayan genel bir erdemdir. Bir devlette adaletin sağlanabilmesi için, tüm yurttaşların kendilerine özgü yerde kalmaları gerekir.

²¹ Platon, **a.g.e.**, 444a,c,e, f

²² Platon, **a.g.e.**, 544e

²³ Platon, **a.g.e.**, 547c, 573f

²⁴ Platon, **a.g.e.**, 429a

Herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması doğru bir şeydir... Kendi işimizi istenilen biçimde yapmak; işte doğruluk bu olabilir... Doğruluk [Adalet], bize ait olanları elimizde bulundurmak ve kendi işimizi görmektir... Her üç sınıftaki insanların kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşması doğruluktur [adalet]. Bir devleti doğru kılan da budur.²⁵

Dolayısıyla adil bir devlette var olan üç ayrı sınıf arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Sınıfların birbirlerinin işine karışması, görevlerini değiştirmesi ise yaşanabilecek en büyük kötülüktür:

...doğuştan zanaatkar olan ya da başka bir işle kazanç sağlayan kimse, sonradan parası, ilişkileri, gücü ve bunun gibi başka şeylerle böbürlenir de savaşçılar arasına yükselmeye kalkışır, ya da savaşçılardan biri, hiç de yetenekli olmadan devletin başındakilere katılmak isterse, böylece bunlarda araçlarını ve ayrıcalıklarını değil tokuş ederlerse, ya da bir adam bütün bu işleri bir arada yapacak olursa, bu kargaşanın devleti yıkacağından şüphe edilemez.²⁶

Dolayısıyla doğruluğun yani adaletin devamlılığı herkesin kendi işini yapması ve sürdürmesi ile mümkündür. Adalet sağlanamaması devletin yıkılmasına yol açabilir.

Sonuç olarak, Platon'da insan hayatının temel amacı erdemdir. Adalet ise esas erdemdir ve diğer tüm erdemleri kendisinde toplar. Kendisinde adalet denen erdemi gerçekleştiren insan da en yetkin insandır ve insanlık idealine en çok o yaklaşmıştır.

Adaletin sağlanabilmesi için yöneten ve yönetilenin kendi konumlarına uygun şekilde davranması ve kendilerine düşen görevleri en iyi şekilde yerine getirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda birey için gerekli olan ilke istekler değil akıldır. Dolayısıyla ideal toplumda aklın karşılığı olan filozoflar yöneten isteklere karşılık gelen halk ise yönetilen kısımda yer almalıdır. Toplumda kendi işini yapan ve başkasının işine karışmayan herkeste adalet erdemi vardır. Burada adalet araç değil bir amaçtır. İnsanlar bu amaç doğrultusunda davranışlarını ve hayatlarını düzenlemelidirler.

B. ARISTOTELES

Eski Yunan felsefesinin Platon'dan sonra gelen diğer büyük filozofu Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabını adalet kavramına ayırmıştır. O, adalet kavramını,

²⁵ Platon, **Devlet**, 433a,b,434a,c

²⁶ Platon, **a.e.**, 434b

adaletsizlik kavramıyla birlikte ele alınanın daha doğru olduğu kanaatindedir. Nitekim, *Nikomakhos 'a Etik* kitabı da adalet ve adaletsizlik üzerine bir düşünüşle başlamaktadır.

Yasalara uymamak, onu kendi çıkarlarına göre kullanmak ve dolayısıyla bir şekilde eşitsizlik yaratmak adaletsizlik, yasalara uygun davranmak ve eşitliği bozmamak ise adalettir.²⁷

Dolayısıyla Aristoteles'e göre adalet, yasalara uygun ve politik düzene saygı gösteren bir adalet türü olmak durumundadır.

Aristoteles'te adalet kavramıyla ilgili olarak vurgulanması gereken diğer bir nokta da, polisın adaletin görüldüğü en önemli yer olmasıdır. Aristoteles, Büyük İskender'in hocalığını yapmış, bu nedenle de aktif siyasetin içinde yer almıştır. Siyaset felsefesini pratik yaşamdan hareketle geliştirmiş olan Aristoteles'e göre, polis, devlet düzeninde adaletin sağlanmasını mümkün kılan biricik araçtır. Ona göre adalet ve yiğitlik erdemleri olmadan bir şehrin yaşamının ve işlerinin devam etmesi olanaksızdır. Yine bu erdemler olmadan bir şehrin iyi yönetilmesi de mümkün değildir.²⁸

Aristoteles, tıpkı Platon gibi, adaletin en yüce erdem olduğuna inanır. Onun açısından adalet ahlaki erdemler arasında yer alır.²⁹ Bu noktada Aristoteles'in erdem anlayışının ele alınmasında fayda vardır. Aristoteles'in erdem anlayışı hiç kuşkusuz onun politik ve etik alanındaki çalışmalarından ayrı olarak düşünülemez. Bu doğrultuda, o, *Politika* adlı eserinde devletin düzeni, mutluluk, erdem ve iyi arasındaki ilişkileri konu edinirken, *Nikomakhos 'a Etik*'te iyi, mutluluk, erdem gibi konuları ele almıştır.

Aristoteles'e göre iyi, istenilen ve arzu edilen şeydir. "Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi her şeyin arzuladığı şey"³⁰ olarak ifade etmek gerekir.

Aristoteles, bir başka şey için istenen ve kendisi için istenen olmak üzere iki türlü iyiden bahsedebileceğini ifade eder. Burada kendisi için istenen, Aristoteles'e göre, daha değerlidir. Hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, yalnızca kendisi için tercih edilen, kendinde amaç olan *eudaimonia*'dır.³¹ Ross'a göre *eudaimonia*, köken

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, 1129a, 30

²⁸ Aristoteles, *Politika*, s.91.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, 1103a, 15

³⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, 1094a

³¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1097b

olarak iyi bir cin tarafından korunan anlamına gelir. Ancak sözcük gündelik Yunanca kullanımında iyi talih anlamını taşımaktadır.³²

Aristoteles'e göre *eudaimonia* hiçbir zaman başka bir şey için tercih edilmeyen, kendisi için tercih edilen, kendinde amaçtır. Dolayısıyla, *eudaimonia*'nın kendisi bir amaçtır ve kendine yeterdir.³³ *Eudaimonia*, tek başına tercih edilen bir yaşamda ortaya çıkar. Tercih edilen yaşamın amacı, ruhun akla uygun etkinliği ile eylemde bulunması, erdemli insanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapmasıdır. Bu doğrultuda insani iyi, ruhun erdeme göre etkinliğidir.³⁴ Bu nedenle *eudaimonia*, insanın aradığı şeydir, kendinde iyi, yani amaç olarak iyi olandır. Bu iyi de ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Aristoteles'e göre düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere iki tür erdem vardır. Karakter erdemlerini biz, etkinlikte bulunarak ediniriz.³⁵ Aristoteles karakter erdemlerini cesaret, ihtişam, yüce gönüllülük, sakinlik, samimiyet ve adalet olarak sıralar.

Ross'a göre Aristoteles'in benimsediği yöntem, Platon'un yönteminin tam tersidir. Platon, dört ana erdem olan; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaleti ele almaktadır. Bunlar birbirleriyle bağlantı içindedir ve adalet ile bilgelik bir bütün olarak erdemle özdeşleştirilmektedir. Aristoteles'te ise, erdemler tam anlamıyla sınırlandırılmaktadır.³⁶ Aristoteles bu erdemleri ele alırken orta olma yöntemini kullanmaktadır. Bu bağlamda cesaret, korkaklık ile cüretlilik ile ilgili, ölçülülük, hazlar konusunda bir orta olma durumudur. Cömertlik, mal-mülk konusunda orta olmaktır. İhtişam ise, mal- mülk konusunda bir erdemdir. Ancak cömertlik gibi mal-mülk konusundaki bütün eylemleri değil de yalnızca büyük harcamalarla ilgili olanları kapsar. Bu açıdan cömertliği aşar. Yüce gönüllülük, büyüklük bakımından uçta olan, gereken bakımından ise orta olandır. Dolayısıyla yüce gönüllü, onurlar ve onursuzluklar konusunda gerektiği gibi olan kişidir. Öfke konusunda orta olma sakinlik, aşırılığı öfkeliyektir. Aristoteles'e göre, gereken şeylere veya gereken kişilere gerektiği şekilde, gerektiği zaman öfkelenen kişi sakin kişidir. Aristoteles sakinliğin karşıtı olarak aşırılığı olan öfkeliyi kabul eder³⁷

³²David Ross, **Aristoteles**, çev. Özcan Yalçın Kvasoğlu, Kabalcı Yayınevi, 2002, s.223.

³³ Aristoteles, **Nikokmakhos'a Etik**, 1097b

³⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 1098a, 15

³⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 1103a

³⁶ Ross, **Aristoteles**, s. 237-238.

³⁷ Aristoteles, **Nikokmakhos'a Etik**, , 1125b, 25, 1126a

Adalet erdemi, Aristoteles'e göre, ahlaki erdemler arasında yer almaktadır. Ancak bu erdem ahlaki erdemler içinde ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir karakter erdemidir. Diğer erdemler, kişinin kendi iyiliği için iken, adalet erdemi başkalarının da iyiliği içindir. Dolayısıyla adalet, kişinin bir başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkar.³⁸ Öte yandan adalet, insanların adil olanı yapmasına ve adil eylemde bulunmasını sağlayan huya denir. Adaletsizlik de insanların haksızlık yapmasına ve haksız şeyler istemesine götüren huya denir. Aristoteles'e göre bir huy, karşıtından bilindiğinden dolayı, adaleti anlatırken adaletsizlikten bahsetmek durumundayız. Bu noktada, adalet ve adaletsizlikten birkaç anlamda bahsetmek mümkündür. Yasaya uymayan, çıkarıcı olan, eşitliği gözetmeyen insan adaletsizdir. Huyların karşıtından bilindiği ilkesi temele alındığında, yasaya uyan, eşitliği gözetmen insan da adaletli olarak ifade edilecektir.³⁹ Dolayısıyla adalet, yasaya uygun olup olmamakla ve eşitlik ile ilgili bir huydur. Yine adaletsiz insan çıkarıcı olduğundan iyilerle ilgilenir; ancak bütün iyilerle değil, daha çok talihlilik ve talihsizlikle ilgili olan iyilerle ilgilenir. Aristoteles için çıkarıcı insan, eşitliği gözetmeyen insandır; çünkü o, hem çıkarıcılığı hem de eşitliği gözetmemeyi içerir.

Yasaya uymayan adaletsiz, yasaya uyan adil olarak belirtildiğine göre yasal olan şeyler bir anlamda hakla ilgili olan şeylerdir. Yasalar da herkes için vardır. Yasalar, toplumun ortak yararına olanı hedefler. Aristoteles'e göre politik bir toplumda mutluluğu sağlayan yasalardır, başka bir anlamda da haklardır. Doğru bir yasa, yiğit insanın yaptıklarını, ölçülü bir insanın yaptıklarını emreder. Bu nedenle adalet, kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir.⁴⁰ Yine adalet, erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür.

Aristoteles'e göre, bir kişi, eğer kazanç için ve para alarak zina yapıyorsa adaletsizdir; fakat, arzusundan dolayı para vererek zina yapıyorsa adaletsiz değil haz düşkünüdür.⁴¹ Dolayısıyla adaletin birkaç çeşidinin olduğunu söylemek mümkündür. Haksızlık ve adaletsizlik ile yasa ve eşitsizliğin aynı şey olmadığını söyleyen Aristoteles, daha sonra, özelinde adalet ile adaletsizlikten ve özelinde hak ile haksızlıktan bahsetmek gerektiğini vurgular.

³⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 1129a, 30, 1130a

³⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1229a 10, 15,30

⁴⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1129b 5, 10, 15, 25

⁴¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1130a,10, 25

O halde tüm erdemın tarafına koyduğumuz adaleti ve adaletsizliği bir yana bırakalım; biri, başkasıyla ilişkide tüm erdemle öteki ise tüm kötülükle davranmaktadır.⁴²

Dolayısıyla hak ile haksızlığın bunlara göre belirlendiği açıktır, denilebilir. Erdemden kaynaklanarak yapılan şeyler de yasaya uygun olan şeylerdir ve bunlar erdemın buyruqlarıdır. Erdem, bizi iyi bir insan yaparken, yasalar iyi bir yurttaş yapar. Dolayısıyla erdeme göre yapılmayan yasalarla yönetilen toplumlarda, bir insan iyi bir yurttaş olduğu halde, yasaların erdeme göre yapılmamasından dolayı, iyi bir insan olamaz.⁴³ Bu nedenle Aristoteles'e göre, iyi bir insan olmakla iyi bir yurttaş olmak her zaman aynı şey değildir.

Aristoteles adaleti dağıtıcı ve düzeltici olmak üzere iki başlık altında ele alır. Dağıtıcı adalet, hakkın, yani onurun, paranın ya da yurttaşlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusudur. Adaletsiz olan kişi eşitliği gözetmez. Haksızlık da bir eşitsizlik olduğuna göre, eşitsizliğin de bir ortası olmaktadır; bu orta olma eşitliktir. Aynı şekilde haksızlıkta hak, orta olandır. Aristoteles'e göre, hak bir orta olmalı, eşit olmalı, bir şeyle ilgili ve birbirleri için olmalıdır. Eşit, en azından iki terimi içerir. Buradan zorunlu olarak şu iki sonuç çıkar:

Adil hem ortadır, eşittir hem de görecelidir yani bazı kişiler için adildir. Adil orta olarak (en çok ve en az olan) bazı aşırıların arasındadır, <eşit olan> iki şeyi gerektirir ve adil olarak <onu adil gören> bazı kişileri gerektirir. Adil en azından dört terimi gerektirir: Adili adil bulan ve sayıları iki olan şeyler.⁴⁴

Aristoteles'e göre, paylaştırmalardaki hakkın bir değere uygun olması gerektiğini herkes kabul eder, fakat herkes aynı şeye değer dememektedir. Demokrasilerde değer özgürlük, oligarşilerde zenginlik, aristokrasilerde ise değer erdemdir. Buradan hareketle, Aristoteles için hak, bir orantıdır. Orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği değildir, genel olarak sayıların bir özelliğidir. Oranlamada en az dört şey söz konusudur; çünkü bölünmüş ortalama da dört şey söz konusudur. Ama sürekli olanında da dört şey vardır:

A'nın B ile ilişkisi nasılsa, B'nin de C ile ilişkisi öyledir. Demek ki B'den iki kez söz edilmiştir, öyleyse B iki kez alınmışsa, orantılı olanlarda dört tane olacaktır. Hakta da en az dört şey söz konusudur ve oran aynıdır; çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünüyor. Dolayısıyla A terimi ile B terimi arasındaki ilişki nasılsa, C terimi ile D terimi arasındaki ilişkide öyle olacaktır ve dolayısıyla

⁴² Aristoteles, **a.g.e.**, 1130b, 20

⁴³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1130b, 30

⁴⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, 1131a, 15

karşılıklı olarak A terimi ile C terimi arasında, aynı şekilde B terimi ile D terimi arasında da aynı ilişki olacaktır; öyle ki bütünler arasındaki ilişki aynı olacaktır.⁴⁵

Aristoteles, böyle bir paylaşımda, A teriminin C ile, B'nin de D ile ilişki içine sokulmasının hakkı oluşturduğunu, bu hakkın da orta olan olduğunu söyler. Dolayısıyla hak orantılı olandır.⁴⁶ Bu tür bir oranlamada matematikçiler tarafından geometrik orantı olarak adlandırılır. Yani dağıtıcı adalette onurun, paranın yurttaşlara dağıtılmasında, geometrik orantı kullanılmaktadır. Adaletin diğer bir türü olan düzeltici adalet ise, isteyerek ya da istemeyerek yapılan alışverişlerde görülür.⁴⁷ Alışverişlerde görülen bu adalet türü belli bir eşitliği gerektirir. Haksızlık ise bir eşitsizlik durumudur. Düzeltici adalet, dağıtıcı adalet gibi geometrik orantıya göre değil, aritmetik orantıya göre iş görür. Yani iki kişi arasında onların değerlerinin oranının belirlenmesi söz konusu değildir. Burada doğru bir kişinin kötü birini ya da kötü birinin doğru birini dolandırması ve doğru birinin ya da kötü birinin zina yapması arasında hiçbir fark yoktur. Burada yasa onları eşit olarak görür ve yalnızca zararın farkına bakar, yani birinin haksızlık yapıp yapmadığına, ötekinin haksızlığa uğrayıp uğramadığına ve birinin zarar verip vermediğine, ötekinin zarar görüp görmediğine bakar.

Böyle bir durumda bir yargıcın yapması gereken de bu adaletsizliği denkleştirmeye çalışmak olacaktır. Dolayısıyla düzeltici adalet kâr ile zararın ortasıdır. Bu nedenle bir anlaşmazlık olduğunda yargıca gidilir; çünkü, yargıca gitmek adalete gitmektir. Yargıç canlı adalet gibi olmak ister ve ortacı olan yargıç aranır. Dolayısıyla adalet, yargıcın da olduğu gibi, orta olan bir şeydir.⁴⁸ Pythagorasçılar adaleti, başkasına yaptığıнын aynısıyla karşılığını alma diye tanımlarlar. Aristoteles'e göre bu durum ne dağıtıcı ne de düzeltici adalete uygun düşer. Aristoteles burada üçüncü bir adalet türünden bahseder. Eğer biz bu karşılıklı, eşitliğe göre değil de, oranlamaya göre kabul edersek, o zaman bir tür değiş-tokuş amaçlı bir adaletten bahsedebiliriz.⁴⁹ Nitekim insanlar arasında da karşılıklı alıp verme söz konusudur. Çünkü insanlar çeşitli şeylere ihtiyaç duyarlar ve birbirleriyle gerekli olan şeyler için değiş-tokuş içinde bulunurlar.

⁴⁵ Aristoteles, **Nikokmakhos'a Etik**, 1131b, 10

⁴⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131b, 10

⁴⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131b, 25

⁴⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 1132a 5, 15,20

⁴⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2005, 1132b, 30

Eğer böyle bir karşılık olmasaydı bir araya gelme de olmazdı. Çünkü iki kişi karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duymazsa, değiş-tokuş yapamazlar.⁵⁰

Bu belirlemelerden sonra Aristoteles, adaletli eylemin, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olduğunu ifade eder. “Adalet, bir ortadır, ama öteki erdemlerin olduğu şekilde değil; o, orta olanın özelliğidir; adaletsizlik ise uçların özelliğidir.”⁵¹ Yine adalet, “adil insanın ‘adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkasıyla ilişkisinde kendisine, gerek biriyle ilişkisinde başkasına, tercih edilen şeyi de bunun tam tersi olacak şekilde paylaşmayan, hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaşan insan’ şeklinde tanımlanmasını sağlayan şeydir.”⁵²

Bu durumda adaletsizlik:

...fazlalığın ve eksikliğin türeticisi anlamında fazlalıktır ya da azlıktır. Dağıtım kişi kendisi yaptığında kendi için avantajlı olan şeyi fazla ve zararlı olan şeyi az alır. Üçüncü şahıslar söz konusu olduğunda bütüyle sonuç, önceki durumdakiyle aynıdır; fakat orantı her iki yönde farksız biçimde aşılabilir. Ve adaletsiz eylemin iki yüzü vardır ve çok yanında yapılan haksızlık vardır.⁵³

Aristoteles daha sonra bir kişinin ne tür bir haksızlık yaparsa onun adaletsiz bir insan olacağını ele alır. Nitekim haksızlık yapan birinin adaletsiz bir insan olmaması da olanaklıdır. Örneğin, biri bir kadınla, kim olduğunu bilerek ama tercih ederek değil, tutkudan dolayı birlikte olursa arada bir fark olur mu? Bu durumda kişi Aristoteles’ e göre haksızlık yapıyordur ama adaletsiz değildir. Aristoteles bu belirlemelerden hareketle, nerede adaletsizlik söz konusuysa orada haksızlığın var olduğunu, ama haksızlık yapanların hepsinde adaletsizliğin olmadığı hükmüne varır.⁵⁴

Aristoteles, burada yapılan ‘adalet’ soruşturmasının hem genelinde adalet hem de toplumdaki adalet üzerine olduğunu vurgusunu yapar. “Bu ise özgür ve oranlamaya göre ya da sayısal olarak eşit kişilerin, kendilerine yeter olmaları için yaşamı paylaşmalarında

⁵⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1133a, 1133b 5

⁵¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1133b 30

⁵² Aristoteles, **a.g.e.**, 1134a, 5

⁵³ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Zeki Özcan, 1134a, 10

⁵⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 1134a 15,20,30

söz konusudur, öyle ki bu özelliklerin bulunduğu kişiler arasındaki ilişkilerde toplumdaki adalet söz konusu değil, buna benzetilerek adalet denen bir şey söz konusudur.”⁵⁵

Aristoteles’e göre, bu kişiler arasındaki ilişkilerin yasayla düzenlenmesinde hukuk söz konusudur. Nitekim yargı, hak ile haksızlığı ayırmada devreye girer.⁵⁶ Aristoteles, yöneticiyi de adaletin koruyucusu olarak tayin eder. Hakkın koruyucusu olan aynı zamanda eşitliğin de koruyucusudur.⁵⁷

Haksız olan ile adaletsiz olan ve haklı olan ile adaletli olan arasındaki farka değinen Aristoteles’e göre, “adaletsiz olan doğal olarak ya da düzenden dolayı böyledir; oysa bu aynı şey gerçekleştirilince bir haksızlık olur, ama yapılmadan önce haksızlık değildir, yalnızca adaletsiz olandır. Haklı olanda da durum aynıdır. Genel olarak ona haklı eylem denir; diğer sözcük (dikoiosyne) ise daha çok yapılan haksızlığın telafisi için kullanılır.”⁵⁸

Adalet ve adaletsizlik bu şekilde ifade edildikten sonra, bir insan **isteyerek** bunları yaptığı zaman bir haksızlık yapıyor ya da haklı eylemde bulunuyordur, **istemeyerek** yaptığı zaman ise ne bir haksızlık yapıyor ne de haklı bir eylemde bulunuyordur. Çünkü burada yapılan eylem rastlantısaldır. Bu durumda haklı eylem ile haksız eylemi belirleyen unsur, eylemin isteyerek yapılıp yapılmamasına bağlıdır. Burada isteyerek yapılan eylem kişinin bilerek yaptığı eylemdir. Bilmeden yapılan eylemler ise ya kişinin kendi elinde değildir ya da zorla yapılan, istemeyerek yapılanıdır.⁵⁹ İsteyerek yapılan eylemlerden kimileri tercih edilerek kimileri de tercih edilmeden yapılır. Önceden düşünüp tasarladıklarımızı tercih ederek düşünüp tasarlamadıklarımızı ise tercih etmeyerek yapıyoruz.

Aristoteles bir araya gelmelerde meydana gelen zararların üç çeşit olduğunu söyler. Bu doğrultuda bilgisizlikten dolayı yapılanlar hatadır. Örneğin bir eylemi yapan bir kişi kime, neyi, ne ile, ne için yaptığı konusunda yanılırsa, olan şey de amacına aykırı olarak gerçekleşecektir. Dolayısıyla zarar tahmin edilemeyecek şekilde meydana gelince,

⁵⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 1134a, 25

⁵⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1134a, 30

⁵⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 1134b

⁵⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 1135a, 10,15

⁵⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1135a, 30

ona talihsizlik denir; tahmin edilemeyecek şekilde değil ama bir kötülük de düşünülmeden meydana gelince, ona hata denir.⁶⁰

Önceden tasarlanmadan ama bilerek yapılan eylem ise haksız eylem olarak ifade edilir. Örneğin öfke yüzünden yapılan eylemler böyledir. Burada eylem haksız olmakla birlikte adaletsiz ya da kötü değildir; çünkü verilen zarar kötülükten ileri gelmiyordur. Ancak zarar tercih edilerek veriliyorsa, adaletsiz ve kötüdür. Bir insan tercih ederek zarar verdiği zaman haksızlık yapar ve böyle bir insan adaletsiz bir insandır. Aynı şekilde biri tercih ederek adaletli eylemlerde bulunduğu zaman o insan adil insandır.⁶¹

İstemeyerek yapılan eylemlerin ise kimileri bağışlanabilir kimileri bağışlanamaz özelliktedir. “Yalnız bilmeyerek yapılmayıp aynı zamanda bilgisizlikten ötürü yapılanlar bağışlanabilir; buna karşı bilgisizlikten dolayı değil de doğal ya da insanca olmayan bir tutkudan ötürü bilmeyerek yapılanlar bağışlanamaz olanlardır.”⁶²

Sonuç olarak adalet kavramı Aristoteles felsefesinde hem etik hem de politik bir içerik taşımaktadır. Erdemli ve mutlu yaşamı sağlamayı kendine amaç edinen insanlar, adalete uygun bir şekilde eylemde bulunmak durumundadırlar.

Aristoteles, adalet kavramını yasa ile ilişkilendirir. Onun açısından yasaya uyan insan adaletli, uymayan ise adaletsizdir. Bu bağlamda, yasa ile ilişkilendirilen adalet, genel adaleti oluşturmakta ve insanın bir başkası ile girdiği ilişkide açığa çıkmaktadır. Yasaya uyma anlamına gelen adalet, kendi amacını kendinde taşıyan erdemdir. Bu adaletin bir başkasıyla ilişkide açığa çıkması onu en mükemmel erdem yapmaktadır. Yani adalet kendi amacını kendinde taşımakta, ama kendi başına değil, başkalarıyla ilişkide olarak taşımakta, böylece erdem tam kullanılması mümkün olmaktadır.

Yasaya uyma anlamındaki adaletten başka Aristoteles bir de eşitliğe uyma anlamında kullandığı özel adaletten bahsetmiştir. Özel adalet, erdem bütünü oluşturduğu farklı olarak adaletin herhangi bir erdemle ilgili kısmını oluşturmaktadır. Erdemlerden farklı olarak adaletin ve ona karşılık gelen anlamda hakkın bir türü toplumdaki onurun, paranın ve her şeyin yurttaşlar arasındaki dağıtımında kendini gösteren adalet dağıtıcı adalet iken, diğer bir adalet türü alışverişlerde düzeltici olan olarak ele alınmıştır.

⁶⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1135b,10, 15

⁶¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1135b,20-25, 1136a

⁶² Aristoteles, **a.g.e.**, 1136a, 5

II. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE ADALET ANLAYIŞI

Orta Çağ felsefesi tarihsel dönem itibariyle ilkçağ felsefesinin bitiminden modern düşüncenin başlangıcına kadar olan dönemi kapsar. Kesin bir tarih vermemekle birlikte Ortaçağ, Avrupa’da “modern çağ”ın başlangıcı olarak kabul edilen, yani Rönesans’a kadar süren dönemin adıdır. Felsefi açıdan ise bazılarının göre Augustinus, bazılarının göre ise Boethius ile birlikte başlayan ve Descartes’a kadar devam eden dönemde ortaya konmuş felsefenin adı Ortaçağ Felsefesidir. Diğer bir anlamda Ortaçağ, kendisinden önceki Antik Çağ ile kendisinden sonraki Yeni Çağ arasında kalan dönemi ifade etmek için kullanılır.⁶³

Bu bölümde politika felsefesine yaptıkları katkılarla öne çıkan ve teorilerinde adalet konusunu işleyen Augustinus, Petrus Abaelardus, ve Thomas Aquinas’tan hareketle Hıristiyan politika felsefesinde adalet kavramının nasıl ele alındığı ortaya koymaya çalışılacaktır.

A. AUGUSTINUS

Birçok Ortaçağ uzmanı, Ortaçağ felsefesini Augustinus ile başlatır. Bunun temel nedeni, Augustinus’un Hıristiyan düşüncesi için bir model oluşturması ve neredeyse tüm Ortaçağ felsefesinin programını belirlemiş olmasıdır. O, Grek siyaset düşüncesinin Ortaçağ’daki ilk mirasçısıdır. Bu bağlamda onun Platon’dan bir takım izler taşıdığını görmek mümkündür. Platon, insanın iyi ideasına ulaşabilmesi ve iyinin doğasını anlayabilmesi için, “uzun bir yol”u izlemesi gerektiğini düşünür. Bu uzun yolun Augustinus düşüncesindeki karşılığı, dinsel bir içerik taşır. Augustinus hiçbir devletin ya da iktidarın insanın mutluluğa duyduğu özlemi gideremeyeceğini söyler. Nitekim gerçek mutluluk, Tanrı’ya inanmak, ona güvenmek ve onun inayetine sığınmakla elde edilebilir.⁶⁴

⁶³M.Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitapevi, Ankara, 1994, s.77.

⁶⁴Betül Çotuksöken, **Ortaçağ Yazıları**, Kabcacı Yayınları, İstanbul,1993, s. 77.

Platon ve Augustinus arasındaki diğ er bir benzerlik ise onların dünya görüşleriyle ilgilidir. Platon'un duyulur dünya - idealar dünyası şeklindeki ayrımı Augustinus'ta Yeryüzü Devleti-Tanrı Devleti ayrımı şeklinde karş ılık bulur. Yine Platon gibi Augustinus da ortaya koyduğ u ideal devlet tasarımı nda, yazılı olmayan gerçek adalet yasaları düş üncesi üzerinde durur. Augustinus'a göre Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti, birbirlerinin tam karş ıtıdırlar. Onun için yeryüzü devleti düş müş insanlığın devletidir. Platoncu anlamda ideal devlet ise Tanrı Devleti'dir. İ manlı Hıristiyanların bu dünyadaki sığı nağ ı ise kilisedir.⁶⁵

Öte yandan erdem, Tanrı'nın bir hediyesidir. Her insan mutluluğ u arzular ve erdemli yaşamak mutluluğ a ulaş manın tek yoludur; amaç ise Tanrı'yı sevmektir. Erdemler, Tanrı sevgisini destekleyen ve yetkin bir hale getiren özelliklerdir. Augustinus'a göre temel erdemler inanç, umut ve Tanrı'ya, kendimize ve baş kalarına duyduğ umuz sevgidir. Eđ er biz sevgi erdemiyle dolarsak, o zaman diğ er erdemler sevgi erdeminin tezahürleri olarak onu takip ederler. Bu erdemler dört çeş ittir: Cesaret erdemi, Tanrı için yüz yüze geldiğ imiz durumlar karş ısında sabretmeye gönüllü olmaktır. Sağ duyu ya da ihtiyatlılık erdemi, sevgimize yardım eden ve onu engelleyen durumlar karş ısında basiretli olmaktır. Ölç ülü lük erdemi, sevginin saf tutulması için ç aba göstermektir. Adalet ise bütün hayatımızı kontrol altında tutan sevginin sonucudur.⁶⁶

De civitate Dei adlı eserinin on dokuzuncu kitabında Augustinus, Cicero'nun adalet, hukuk ve devlet arasında kurduğ u ilişkiden hareketle bir adalet tanımı yapar. Ona göre adaletin olmadığı yerde hukuktan, hukukun olmadığı yerde ise devletten söz edilemez. Bu bağ lamda adalet her bireye kendisine ait olan şeyi veren erdemdir. Bu tanımdan sonra Tanrı'nın adaleti (*iustitia*) ile insanın adaletini (*iustus*) karş ılaşt ıran Augustinus, insan adaletini, erdemden nasibini almamış saygı bilmez ruhlara hizmet ettirmek için insanı hakiki Tanrı'nın yerine koyan adalet olarak tanımlar. Buradan Tanrı'ya itaat etmeyen insanda adalet olamayacağı sonucuna varılır. Tanrı'ya itaat etmeyen insanın ruhu bedenine, akılı da kötülüğ e hükmedemez.⁶⁷

Augustinus'a göre Tanrı'ya uygun adalet, itaatkar bir şehri Tanrı'nın inayetine uygun bir şekilde yönetmeyi içerir. Kutsal Kitap, adil insanı, Hıristiyan inancıyla yaşayan

⁶⁵ M. Ali Ağ aoğ ulları, Levent Köker, **İ mparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 132-133.

⁶⁶ Augustinus, **De civitate Dei (City of God)**, XIX. Kitap, 4. bölüm, ed. Philip Schaff, The Christian Literature Publishing Co., New York, 1890, s. 573

⁶⁷ Augustinus, **De civitate Dei**, XIX. Kitap, 21.bölüm, s. 592-593.

insan olarak ifade eder. Dolayısıyla adaletin sağlanması ya da bir insanın adil olması yalnızca Tanrı sevgisine yönelmesiyle mümkün olabilir. Adil insan, aşkla (*caritas, charity*) ispat edilmiş inancın mükemmelleştirdiği insandır. Bu bağlamda adaletin gerçek koşulu Tanrı'ya itaat etmektir. Tanrı'ya itaat etmeyen insanda adaletin var olması beklenemez. Tanrı'ya inanmaktan kendini uzak tutan bir kişide adalet olmayacağına göre, böyle insanların oluşturduğu bir toplumda da adalet olmayacaktır. Böyle bir toplum, ne bir hukuka ne de devlete sahip olabilir.⁶⁸

Öte yandan, Tanrı'nın yasası, ahlak ve adaletin temel prensipleridir. Pozitif yasalar ise zamana, mekana ve şartlara göre değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla bu türden yasalar kusurlu yasalardır. Bu kusurların düzeltilmesinde ilahi yasa yol göstericidir. Augustinus, pozitif yasayı doğal yasanın tezahürü olarak görür. Ona göre doğal yasa, ezeli, değişmez ve evrenseldir. Yasa ezelidir, çünkü Tanrı'dan gelir. Yasanın değişmez oluşu ise onun hakikat, adalet ve bilgelik olmasından kaynaklanır. Doğal yasa, Tanrı'nın ezeli yasasıdır. Bunun dışında bir de insanın kendini koruma yasası vardır. Bu yasanın temelinde kendini koruma içgüdüğü bulunur.

Augustinus'a göre adaletsizlik, bencil bir şekilde davranan insanların fiillerinde görülür. Yeryüzü devletlerinin hiçbirinde adalet konusunda toplumsal bir uzlaşımaya varılamamıştır. Gerçek adalet, sadece İsa'nın yönettiği *Tanrı Devleti*'nde gerçekleşecektir. Çünkü bu dünyada hakiki adaletin gerçekleşmesi, Tanrı sevgisi ve ona hizmet aşkı ile dolu insanlardan oluşan ve ruhun bedene, aklın ise kötülöklere egemen olduğu bir toplumun varlığına bağlıdır. Bu ise ancak *Tanrı Devleti* için geçerli olabilir. Bu dünya düzeninde adalet ve doğruluğu sağlamak ve barışa ulaşmak tam anlamıyla gerçekleşemez. Hakiki barış ve adalet insanın günahlarından kurtulmuş bir şekilde dirildiğinde *Tanrı Devleti*'nde gerçekleşecektir.⁶⁹

Sonuç olarak, Augustinus'a göre gerçek adalet Tanrısal adalettir. Adalet Tanrı'nın bilinmesi ve onun sevilmesinden ibarettir. Bu anlamda adalet insanoğlunun yeryüzünde tam olarak ulaşabileceği bir şey de değildir. Bu durum Augustinus felsefesi açısından çok da şaşırtıcı değildir. Zira adalet bir mükemmelleşme ise tek mükemmel varlık vardır, o da Tanrı'dır.

⁶⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, XIX. Kitap, 21.bölüm, s. 593.

⁶⁹ Augustinus, *De civitate Dei*, XIX. Kitap, 21.bölüm, s.584 vd.

B. PETRUS ABELARDUS

12. yüzyılın bilimsel ortamında yetişmiş olan Abelardus'a göre insan eylemleri, ahlaken iyi veya kötü değildir. Eylemlerin ahlakiliğini belirleyen şey, ilahi yasanın emrine uygun niyetlerdir. Abelardus insan eylemlerinin ahlâkî değeri ile ilgili yargıda bulunurken eylemin tek başına yeterli olmadığını ileri sürer. Ona göre eylem, kendi başına bir varlık alanı olarak ne iyi ne de kötüdür. Eylem, niyetin farklılığına göre, iyi ya da kötü olarak nitelendirilir. O halde, eylemin asıl belirleyicisi istektir, yönelimdir, niyettir.⁷⁰

İnsanın amacı, Abelardus'a göre, dünyanın geçici mutlulukları değil, ölümden sonraki hayatta elde edeceği mutluluktur. İnsan bu mutluluğa, Tanrı'nın vereceği adil karar neticesinde ulaşır. En aşağı kötülük ise sürekli cezalandırılmadır. O, Hıristiyanlığın kurtuluş öğretisinden hareketle, insanın kurtuluşa ihtiyacı olduğunu, bunu da Tanrı'nın gerçekleştireceğini ileri sürer. Tanrı'nın emirlerini yerine getiren ve kendi aklını, Tanrı'nın aklına bağlayan insan sonunda kurtuluşa erecektir. İnsan, aklını kullanmak suretiyle iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırabilir.⁷¹ Bu bağlamda en yüce iyiye, yani sonsuz mutluluğa ise erdemlerle ulaşılır. Erdem, insanın ortaya koyduğu tüm eylemlerde söz konusu edilebilir. Abelardus erdemi, insan ruhunun iyi yanları olarak tanımlar. Erdem, insanın varlık koşuludur ve yukarıda da belirtildiği üzere, en yüce iyiye ancak erdemlerle ulaşılır.⁷² Erdem, aynı zamanda ahlakın içsel boyutu ile dışsal görünüşü arasında köprü vazifesi görür. Dolayısıyla erdem şimdiki zamanla ölüm sonrası arasındaki bağlantıyı kuran temel bir kavramdır.

Abelardus'a göre dört çeşit erdem vardır: Akıllılık, adalet, cesaret ve ölçülülük. Bu erdemlerin en önemlisi akıllılıktır. Akıllılık, erdemli olmanın gerekli ama yeterli olmayan koşuludur. Tam erdemli olabilmek diğer erdemlere de sahip olmak gerekir. Bu yüzden akıllı olmanın yanı sıra adil, cesur ve ölçülü de olmak gerekir. Akıllılık bireyi ilgilendiren bir erdemken, onun dışındaki diğer üç erdem, erdemli olmanın toplumsal

⁷⁰ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 147-149.

⁷¹ Betül Çotuksöken, *a.g.e.*, s. 149-150.

⁷² Betül Çotuksöken, *a.g.e.*, s.150.

yanını oluşturur. Çünkü adalet, cesaret ve ölçülülük diğer bireylerle kurulan ilişkiler neticesinde ortaya çıkar.⁷³

Cesaret erdemi sabır ve cesaret olmak üzere iki kısımda incelenirken, ölçülülük ise duygular üzerindeki hâkimiyette ve onları sınırlamada kendini gösterir. Aşırılıklardan uzak durmayı ve ılımlı olmayı içeren ölçülülüğün kolay olmadığını belirten Abaelardus, ölçülü olmanın öncelikle temkinli olmayı gerektirdiğini belirtir. Ona göre temkinli insan ölçülü bir insandır. Aşırılıklardan kaçınmak ve azla yetinmek erdemli olmanın en önemli gereklerinden biridir. Abelardus, bütün bu erdemlerin akıllılık erdemi aracılığıyla gerçekleşeceğini belirtir.

Abelardus adalet kavramını ise, *Dialogus Inter Philosophum* adlı eserinde, herkese gerekeni veren bir erdem” ve “toplumda geçerli olan yasalarla ilgili bir erdem“ olarak tanımlar. Adaletin temelinde, her bir kimseye değerine göre davranma vardır. Abaelardus adalet kavramı ile edep, yardımseverlik, doğruluk ve cezalandırma kavramları arasında yakın ilişki olduğunu belirtir.

C. THOMAS AQUINAS

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin en önemli düşünürü olan Thomas Aquinas'ın özellikle akıl-iman senteziyle Hıristiyan inancının sistemleştirilmesinde önemli katkıları olmuştur. Aquinas, Aristoteles'i dayanak noktası yaparak Hıristiyan düşüncesinde kesin bir ilerleme sağlamıştır. Gilson'a göre Aquinas Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışının ortaya çıkardığı problemler için Yunan metafiziğinden gerekli cevapları bulan ve bunu yaparken de Aristoteles'in dilini en iyi kullanan en büyük Hıristiyan teologudur.⁷⁴

Aquinas en önemli eserlerinden biri olan *Summa Theologiae*'de erdemleri teolojik erdemler ve kardinal (ana, esas) erdemler olmak üzere ikiye ayırır. Teolojik erdemler; inanç, umut ve hayırseverlik iken; kardinal erdemler ise akıllılık, adalet, cesaret ve ölçülülüktür.⁷⁵

⁷³ Betül Çotuksöken, **a.g.e.**, s. 152.

⁷⁴ Étienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, Birleşik Yayıncılık, 1999, s. 92.

⁷⁵ Ömer Osmanoğlu, **Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2011. s.90.

Aquinas'a göre inanç, insanlara Tanrı'nın armağanı olan bir erdemdir. İnanç ona göre, Hıristiyanlığın insani doğası ile ilgilidir. Kilise tarafından kutsal kabul edilen yaratılmış tüm canlılar inanca bağlıdır ve bunların hepsi Tanrı'ya yönelmiştir.⁷⁶

İkinci olarak ele alınan teolojik erdem ise umuttur. Umut, insani eylemlerin iyi olması ve hak ettiğine ulaşması anlamında bir erdemdir. Aquinas'a göre umut, erdemler aracılığıyla mutluluğun elde edilmesine dair umudun korunmasını içerir.⁷⁷

Teolojik erdemlerin üçüncüsü Aquinas'a göre hayırseverliktir. Bu erdem türü kişiyi Tanrı'ya ulaştırır. Hayırseverlik kapsamındaki komşuluk ise Tanrı için insanların birbirleri arasında kurmuş oldukları bir tür dostluktur. Dolayısıyla hayırseverlik Tanrı için komşuyu sevmektir.⁷⁸

Teolojik erdemlerden sonra Aquinas, ana yani kardinal erdemleri ele alır. Bu erdem türlerinden biri olan basiret erdemi Aquinas'a göre akıllıca seçimler yapmaya yardım eden ve onu engelleyen şeyleri ayırt etme sevgisine karşılık gelir. Aquinas'a göre basiretli insan, hem aklın evrensel ilkelerinin bilgisine sahiptir hem de bir birey olarak eylemlerin neye ilişkin olduğunu bilen insandır. Basiret, bu bilginin ötesine geçip doğru sebepleri eyleme uygulamak anlamına gelir.⁷⁹

Cesaret erdemi, korku ve atılganlıkla ilgili bir erdemdir. Cesaret iradeyi bedenle ilgili musibetlere dair duyulan korkudan kaynaklanan çekingenliğe karşı korumaktır. Cesaret erdemi, aynı zamanda, ölümün tehlikelerine dair duyulan korkuyla ilgili bir erdemdir. Aquinas'a göre sabır, cesaret erdemiyle ilgili temel eylemdir. Bu, tehlikelerin ortasında onlara hücum etmektense sabırlı bir şekilde sabit kalmak anlamına gelir. Zira sabretmek, saldırmaktan daha zordur.⁸⁰

Aquinas adalet erdemine ayrı bir önem verir. O, *Summa Theologiae*'de adalet konusunu on iki başlık altında inceler. Bu bağlamda, ona göre adalet, tam anlamıyla diğer insanlarla kurulan ilişkilerle ilgilidir. Adaletin "herkese hakkını vermek" şeklindeki tanımı spesifik olarak eylemi ve onun nesnesini ilgilendirir. İçinde samimiyet,

⁷⁶ Osmanoğlu, a.g.tz., s.93.

⁷⁷ Osmanoğlu, a.g.tz., s.93.

⁷⁸ Osmanoğlu, a.g.tz., s.95.

⁷⁹ Osmanoğlu, a.g.tz., s.95.

⁸⁰ Osmanoğlu, a.g.tz., s.96.

iyilikseverlik barındıran her eylem erdemlidir. Erdem, isteyerek yapılmalıdır, sabit ve dengeli olmalıdır.⁸¹

İnsanı genel iyiye yönlendiren bir eylem olarak adaletin diğer bütün erdemlerle ilişkisi vardır. Bu anlamda adalet, genel erdem olarak nitelendirilebilir. Bu türden olan adalet, yasal bir erdemdir, çünkü adalet burada, genel iyi adına bütün erdemli eylemleri yönlendirmektedir. Adaletin bu fonksiyonu sayesinde, birey ve toplum kanunla uyumlu bir hale gelmiş olur.

Aquinas, genel erdem olarak adaletin diğer erdemlerin özü veya esası olduğunu düşünür. Bu çerçevede adalet, diğer erdemlerin yöneldiği en yüksek erdemdir. Adalet, diğer bütün erdemleri ortak iyiye yönlendiren erdemdir.⁸² Ona göre adalet erdemi erdemlerin en üstünüdür. Çünkü insanın iyilikleri arasındaki en üstün iyilik kamu yararadır. Bunu sağlayan da adalet olduğuna göre, adalet en üstün erdemdir. Augustinus'a göre, adalet erdemi diğer bütün erdemlere hakimdir. Buradan yola çıkarak esas erdemlerden biri olan özel adaletin spesifik bir alanı ilgilendirmediği düşünülebilir. Başka bir bakış açısına göre, adalet insanı diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde yeterli bir şekilde yönlendirir ve yönetir. Bu yüzden de adalet spesifik bir alanı değil geneli ilgilendirir.⁸³

Sonuç olarak ortaçağda adalet, Yunan düşüncesinde olduğu gibi, hem ahlaki bir erdem olarak hem de iktidar ve egemenlik meselelerinin değerlendirilmesinde temel bir kavram olarak ele alınmıştır.

Ortaçağ filozofları Platon ve Aristoteles'in etik ve politikaya dair sorunları erdemli bir yaşamın ve mutluluğa ulaşmanın imkanı açısından ele almalarını kendilerine çıkış noktası kabul ederler. Ortaçağ adalet teorileri insanın iyi ve mükemmel bir hayat yaşaması için öncelikle kendine çeki düzen vermesi ve diğer insanlarla, Tanrıyla ve kainatla uyumlu bir yaşam sürmesini öğütler. Bu yüzden ideal yaşam, toplum içinde ve ahlak normlarına bağlı kalınarak sürdürülen yaşamdır.

Ortaçağ filozofların üzerinde durduğu diğer bir konu da ilahi adalet ile dünyevi adalet arasındaki ayırmadır. Daha doğru bir ifadeyle ilahi adaletin bu dünyada mümkün olup olamayacağıdır. Bu konuda Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti arasında bir ayırım

⁸¹ Osmanoğlu, **a.g.tz.**, s.98.

⁸² Osmanoğlu, **a.g.tz.**, s.98.

⁸³ Osmanoğlu, **a.g.tz.**, s.102.

yapan Augustinus mutlak adalet ve eşitliği Tanrı Devleti'nde mümkün görürken, Thomas Aquinas adaletin hem dünyevi hem de Tanrısal boyutunun önemine dikkat çeker.

Öte yandan toplumda adaleti sağlama görevi devletin başında bulunan hükümdara aittir. Bu sebeple adalet, devlet başkanında bulunması gereken en temel özelliklerin başında gelir. Devlet başkanı, adil yasaların uygulanmasından, haksızlığın ve aşırılığın önüne geçilmesinden ve toplumda huzur ve güven ortamının sağlanmasından sorumludur. Bu nedenle o, adaleti sağlamak için gerekli tedbirleri almakla, eşitsizlikleri engellemekle ve zulümden uzak durmakla yükümlüdür. Bu açıdan adalet, bir yöneticinin en temel görevidir.

III. MODERN DÖNEMDE 'ADALET' İN ELE ALINIŞI

'Modern' kavramı temel olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki yaşadığımız çağa ait olan, bu çağda ortaya çıkmış anlamına gelirken, diğeri eskiden yeniye geçişi simgelemektedir. Modernite kavramı ise, 17. Yüzyıldan itibaren Avrupa'da ekonomik, toplumsal, kültürel ve politik alanda yaşanan birtakım değişiklikleri ifade eder. Hiç kuşkusuz modernitenin ortaya çıkışı belli faktörlerin etkisi altındadır. Bu doğrultuda bilimsel, politik, kültürel ve sanayi alanında ortaya çıkan gelişmeler moderniteye geçişin temellerini oluşturur. Felsefi alt yapısını Rönesans, Reform Hareketleri ile Aydınlanma düşüncesi oluşturan modernite, akılcılığı ve bilimsel bilgiyi bu sürecin temeline yerleştirmiştir.

Modern söylem, akı ve insanı merkeze alır. İnsanın akı yoluyla kendi kaderini belirleyebileceği ve yine akılcı yöntemlerle dünyanın ve evrenin anlaşılabilirliğini savunur. Bu süreçte insanın aklını kullanarak hem kendisi hem de doğa ile ilgili bilgisini arttıracığı varsayılır.

17. yüzyıl Avrupa'sında moderniteye geçişte dört temel devrimin etkileri önemlidir: Bu devrimlerden ilki bilimsel devrimdir. Bu süreçte Tanrı merkezli doğa anlayışı yerini, kendi kendini düzenleyen ve matematiksel denklemlerle çözümlenebilecek bir doğa anlayışına bırakır. İkinci olarak iktidarın kaynağının Tanrı'ya değil, halka dayandırılması politik alanda bir devrim yaşanmasına neden olur. Üçüncü olarak, aydınlanma ile aklın üstünlüğünün kabul edilmesi, toplumsal yaşamın temeline

akılcı ilkeler yerleştirilmesi, dinin hayatın belirleyici unsuru olmaktan çıkarılması ile kültürel devrim hareketleri ortaya çıkar. Ve son olarak coğrafi keşiflerin sonucunda gelişen ticaretin sermaye birikimini arttırmasıyla yaşanan sanayi devrimi ile birlikte, üretimde kullanılan tekniklerin hızla gelişmesi kitle üretimini yaygınlaştırmıştır. Bu da üretim ilişkileri ile yaşam standartlarının değişmesine neden olmuştur.⁸⁴

Modernitenin felsefi alt yapısını oluşturan değerlerden biri olarak Rönesans, 15. ve 16. yüzyılda İtalya'da yaşanan entelektüel ve kültürel gelişmelere karşılık gelir. Bu sürecin başlamasında, Eski Yunan ve Roma edebiyatına ait eserlerin keşfedilmesi önemli bir paya sahiptir. Bu eserlerin keşfi, insanlarda içinde yaşadıkları dünyayı araştırma ve inceleme konusunda merak uyandırmıştır.⁸⁵

Yine bu dönemde dini bilgi yerine akli bilgiye verilen önem artmıştır. Hatta bu durum kiliseye yönelik bir tepkinin de oluşmasına neden olmuştur. Orta çağ boyunca yasaklanan, doğanın sırrını anlama, onu keşfetme çabası Rönesans'ın temelini oluşturmuştur. Yeni toprakların ve uygarlıkların keşfedilmesi orta çağ düşüncesini derinden sarsmıştır.⁸⁶

Rönesans döneminde, tarıma dayalı ekonomi yerini ticarete dayalı ilişkilere bırakmıştır. Gittikçe gelişen ticaret, beraberinde sermaye birikimini getirmiş krallar ve burjuvazi toplumsal ve politik yaşamda oldukça önemli bir role sahip olmuşlardır. Burjuvazi sınıfı, gücüne güç katmak, ticarete daha etkili olmak adına düzenli olarak işleyen bir yönetime ihtiyaç duymuşlardır. Bu sebeple de burjuva feodal beylere karşı kralın mutlak egemenliğini savunarak merkezi monarşileri Avrupa'nın yönetiminde egemen güç haline getirmişlerdir.

Yine bu süreç içerisinde Kopernik, Kepler, Galileo'nun yapmış olduğu çalışmalar doğrultusunda, kilisenin dünya merkezli evren anlayışı yerini güneş merkezli bir evren anlayışına bırakmıştır.

Modern bilimin en önemli temsilcilerinden biri olan Galileo'ya göre doğa birtakım kanunlara göre işlemektedir. İnsan da aklıyla bu doğa olaylarının nasıl meydana geldiğini keşfedebilir; böylece evrenin açıklanmasında matematiksel veriler kullanılmaya başlanmıştır.

⁸⁴ M.Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994,s.17-22

⁸⁵ M.Türküne, **Siyaset**, Etkileşim Yayınları, Ankara, 2006, s.485

⁸⁶ T. Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2005, s.16.

Yaşanan bu gelişmeler neticesinde, orta çağın dini söylemi, feodal ekonomisi ve yönetim tarzı yerini bireyi temele alan bir yaklaşıma bırakmıştır. Orta çağ düşüncesinde egemen güç olarak karşımıza çıkan kilise, dinin doğruları ile kilisenin doğrularının aynı olmadığına dair yükselen seslere karşı koyamamıştır. Martin Luter 31 Ekim 1517’de Wittenburg kilisesinin kapısına astığı ünlü 95 teziyle kilise, din adamları ve mevcut din anlayışına karşı önemli bir darbe gerçekleştirmiştir. Özellikle Katolik kilisesinin halktan günahlarını bağışlama veya cennet vaadiyle para toplaması tepkilerin giderek yükselmesine neden olmuştur. Luter ve Calvin’in liderliğinde gerçekleşen bu hareket, insanları kutsal kitabın kendisine dönmeye davet etmiştir. Nihayetinde Luter’in 95 teziyle halkı kilise otoritesine karşı protesto etmeye davet etmesi, Hristiyanlık içinde Protestanlık olarak bilinen mezhebin doğuşuna öncülük eder.

Öte yandan bilimsel alanda yaşanan birtakım gelişmeler Hristiyan teolojisini derinden sarsmıştır. Newton fiziği doğa olaylarını neden sonuç ilişkisi içinde ele alarak, onları belirli kanunlara bağlamış ve böylece doğa olaylarını Tanrı’nın iradesine bağlayan Hristiyan teolojisinden vazgeçilmiştir.⁸⁷ Newton’a göre doğa bütün olarak maddeden ibarettir. Maddenin zaman ve mekandaki hareketleri ise güç yasalarıyla belirlenmektedir. Bu hareket ve yasalar matematiksel hesaplamalarla bilinebilir ve böylece doğanın sırları çözülebilir. Newton, evrensel çekim yasasında, evrendeki her maddenin başka bir maddeyi büyüklüğüne ve aralarındaki mesafeye bağlı olarak değişen bir güçle çektiğini ortaya koyarak, yeni bir evren tasarımına imza atmıştır. Newton bu yeni evren tasarımında, dünyanın güneşin etrafında dönen gezegenlerden biri olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁸ Dolayısıyla orta çağın dünya merkezli evren anlayışının yerini Newton’un güneş merkezli evren anlayışı almıştır.⁸⁹

⁸⁷ M.Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994,s.17.

⁸⁸ Kopernik(1473-1543) güneş merkezli evren teorisinin bir özetini sunar. 1512’de yeni tezini duyuran bir açıklama(*Commentariolus*) yayımladı: Güneş, güneş sisteminin bir merkezidir. Gezegenler onun etrafında döner. Yaşamının sonunda bütün çalışmalarını “*De Revolutionibus*” adlı kitapta topladı. Bu kitapta güneş sistemine ait tüm bilgiler sunuldu.

⁸⁹ A. Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.60-61.

A. NICOLO MACHIAVELLI

Türköne'ye göre modern devletin temelleri, iktidara laik bir içerik kazandıran Nicolo Machiavelli, egemenlik kavramını meşrulaştıran ve bunu hukuksal bir zemine oturtan Bodin ve bunu geliştiren Thomas Hobbes ile atılmıştır.⁹⁰

“Devlet” kavramını modern anlamda ilk kullanan düşünür Machiavelli'dir *Prens* adlı eserinde, Machiavelli örgütlenmiş bir güç olarak, kendi bölgesinde üstün ve diğer devletlerle ilişkilerinde bilinçli bir yükselme politikası izleyen siyasal kurumun “devlet” olduğunu söylemiştir.⁹¹

Machiavelli, 14. ve 15. Yüzyılda Avrupa'nın en zengin ülkesi olan İtalya'nın Floransa şehrinde dünyaya gelmiştir. Floransa, dönemin sanayi ve bankacılık alanında öne çıkan şehirleri arasındadır. Nüfuzlu aileler arasında yer alan Medici ailesi halkın da desteğini alarak Floransa'yı yönetmiştir. Ancak giderek halk desteğinden mahrum kalmaya başlamış ve bu durumdan yararlanan Fransa Kralı VIII. Charles İtalya'yı işgal etmiştir. Floransa'yı yöneten Medici ailesi de ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde Floransa'da cumhuriyet ilan edilmiş ve Sovonarole şehrin lideri olmuştur. Ancak ağır bir dille eleştirdiği Papa VI. Alessandro tarafından 1497 yılında aforoz edilmiştir ve 1498 yılında yakılarak idam edilmiştir. Floransa'yı Onlar Heyeti adı verilen burjuva temsilcileri Medicilerin geri döndüğü 1512 yılına kadar idare etmiştir.

Floransa, Napoli, Milano, Venedik gibi çeşitli site ve feodal beyliklerden oluşan İtalya siyasi bakımdan parçalara ayrılmıştır. Bu site ve feodal beyliklerin de kendi içlerinde çatışma içinde olması dış devletlerin dikkatini çekmiş ve İtalya'yı ele geçirme çalışmaları başlamıştır. Nitekim bir süre sonra da İspanya Napoli'yi, Fransa Savoia'yı, Avusturya da Lombardiya'yı almıştır.

Tüm bu gelişmelere ek olarak İtalya giderek artan ekonomik bir çöküş ile karşı karşıya kalmıştır. Sanayi gerilemeye başlamış, merkezi devletlerde gelişen kapitalizme karşı koyamaz hale gelmiştir.

Machiavelli, tüm bu gelişmelerin hüküm sürdüğü dönemin İtalya'sında, 1513 yılında Lorenzo Mediciye ithaf ettiği *Prens* adlı eseri kaleme almıştır. Machiavelli bu

⁹⁰ M. Türköne., **Siyaset**, Lotus Yayınları, Ankara, 2006, s.493.

⁹¹ Ağaoğulları ve Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s.172.

eserde çeşitli şekillerde iktidara gelme yollarıyla bir hükümdarın taşınması gereken özellikleri anlatmaktadır. Machiavelli'ye göre babadan oğula geçen hükümdarlıklarda, hükümdar atalarının kurduğu düzene saygılı olduğu sürece herhangi bir problem yaşanmaz.⁹² Karma hükümdarlıklarda ise iktidarın istikrarlı olması zorunludur. Hükümdarın fethettiği yeni bölge kendi ülkesi ile sınırsa ya da halkı kendi halkıyla aynı dili konuşuyorsa ve özgür yaşamaya alışık değilse iş nispeten daha kolaydır. Böyle bir durumda, Machiavelli'ye göre, hükümdar o bölgenin adetlerine dokunmamalı, vergileri arttırmamalı ve eski hanedanı ortadan kaldırmayı da unutmamalıdır. Ancak fethedilen bölge yabancı bir millettense iş daha zordur. Bu durumda Machiavelli, ya Türklerin Bizans'da yaptığı gibi hükümdarın orada oturması, ya orada koloniler kurması, ya aynı bölgede yabancı hakimiyet kurulmasına engel olması ya da orada zayıf hükümdarlara destek olup kuvvetli olanları zayıflatması gerektiğini söyler.⁹³

Machiavelli'ye göre hükümdarın kendi kuvvetleri ile ele geçirdiği yeni hükümdarlıklarda iktidarı korumak kolaydır; ancak asıl zorluk bu iktidarı ele geçirmektir. Bu yüzden iktidar Hz. Musa, Keyhüsrev, Teseus ve Romulus gibi silahlanmış olmalıdır.

Hükümdarın başkalarının veya talihin yardımıyla ele geçirdiği hükümdarlıklarda ise iktidarı korumak çok zordur. Burada kolaylık iktidarı ele geçirmektir. Milano Dukası Francesco di Sforza çok zor elde ettiği Dukalığı kolay muhafaza ederken, babasından hükümdarlığı devralan Cesare Borgia ise bunda başarılı olamamıştır. İktidara Fermo di Oliveretto ve Sirakuza kralı gibi cinayet işleyerek gelenler de vardır. Bunlar toplumun alt tabakalarından sıvrılmış ve iktidarı elde tutabilmek için her türlü kötülüğe başvurmuşlardır.

Bir kimsenin diğer vatandaşların yardımıyla elde ettiği hükümdarlıklarda talih ve yetenekten ziyade politik kurnazlığa ihtiyaç vardır. Söylenen asillerle halkın karşı karşıya gelmesiyle iki gruptan biri bir kimseyi hükümdar yapar. Asillerin hükümdar yaptığı kimse, kendisiyle eşit statüde olduğu için diğer asillere nüfuz edemez ve iktidarı elinde güçlkle tutar. Halkın seçtiği hükümdarın işi ise kolaydır. Hükümdar her iki durumda da halkın sevgisini kazanmalıdır. Öte yandan, ruhani hükümdarlıklarda hükümdar olabilmek için hem yetenekli hem de talihli olmak gerekir. Bir kere iktidara geldikten sonra ise

⁹² N. Machiavelli, **Hükümdar**, çev. Necdet Adabağ, İşbankası Yay., İstanbul, 2008, Bölüm: II, s.15-16.

⁹³ Machiavelli, **a.g.e.**, Bölüm: III, s. 16-17.

bunların hiç birisine ihtiyacı kalmaz. Çünkü halk dine dayalı iktidara bağlılık gösterir. Bu hükümdarlıklar emniyet içindedir.

Machiavelli'ye göre bir hükümdarın hem sevilmesi hem de kendisinden korkulması gerekir. Sadece sevilen bir hükümdar, insanların kötülük ve fesatlıkları karşısında pek bir şey yapamaz. Bu nedenle hükümdar ordusunun başındayken zalim görünmekten çekinmemelidir.⁹⁴ Barış zamanında ise harp sanatını öğrenmeli ve tarih okumalıdır.⁹⁵ Yine hükümdar, yönettiği kişiler üzerinde hakimiyet kurmayı başaramıyorsa, onları sindirmeye çalışmalıdır. Böyle bir durumda hem kendinden nefret ettirmemeli, hem de halk önünde küçük düşmemelidir.⁹⁶

Machiavelli, hükümdarın, bir hükümdarda bulunması ve uyulması durumunda tehlike oluşturabilecek merhamet, doğruluk, cömertlik, insaniyetlik, gibi huyları, hiç değilse taşıyormuş gibi görünmesinin de kendine fayda sağlayabileceği fikrindedir.⁹⁷ Ona göre bir hükümdar, ücretli askerlere de pek güvenmemelidir. Çünkü bunlar barış zamanında yağma, savaşta da firardan başka bir şey bilmezler. Milli ordunun kurulması ise yerinde bir davranıştır. Machiavelli, hükümdarın iyi bir asker ve kumandan olmasını ister.

Hükümdar, sağlam ve güçlü bir teşkilat meydana getirmelidir. Bakanları titizlikle seçmeli, onları kendisine bağlamak için gerekirse her yola başvurmalıdır. Buna karşılık, dalkavuk ve akılsız adamlardan uzak durmalıdır. Machiavelli, bir hükümdarın iyi bir tarih bilgisine sahip olmasının iktidarın korunmasında önemli olduğu kanaatindedir. Hükümdar kendi tavırlarının en faziletli olduğunu göstermeye çalışmalı, gerektiğinde ahlak dışı davranışlarda bulunması gerektiğini bilmelidir. Nitekim amaca ulaşma da her yol mübahtır.⁹⁸

Machiavelli için bir hükümdar kendisini bağlayacak bir inanç ve değer sahibi olmamalıdır. Hükümdarın, iktidar olmada ve iktidarı elinde tutmada işe yaramadığını gördüğü halde ahlaki değerlere bağlılıkta ısrar etmesi siyasetin doğasına aykırıdır. Verdiği sözde durmanın çıkarına zarar verdiğini gördüğünde sözünde durmak zorunda değildir.

⁹⁴ Machiavelli, **a.g.e.**, Bölüm: XV, XVII

⁹⁵ Machiavelli, **a.g.e.**, Bölüm: XIV

⁹⁶ Machiavelli, **a.g.e.**, Bölüm: XVI

⁹⁷ Machiavelli, **a.g.e.**, Bölüm: XVIII

⁹⁸ Göze, Ayferi, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Beta Yay., İstanbul, 2012, s.126.

Bir hükümdarın sözünde durmasının, sinsi değil, içtenlikle davranmasının ne kadar övgüye değer olduğunu herkes kabul eder. Fakat deneyimler bize göstermektedir ki, büyük işler yapmış hükümdarlar verdikleri sözleri fazla dikkate almamışlar, insanları ustalıklı aldatmışlardır. Sonun da doğruluğa dayanmış olanlar geçmişlerdir.⁹⁹

Machiavelli'nin devlet görüşünün anlaşılmasında, onun insan doğası ile ilgili çözümlemesi önemli bir paya sahiptir. Bu noktada karşımıza onun insan doğasıyla ilgili yaptığı tasvirlerde bir karamsarlık durumu göze çarpar. Machiavelli insana yönelik bu kötümser bakış açısının ürünü olarak Prens'de insanların “nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü” olduğu yönünde bir genelleme yapılabileceğini söyler. Ona göre insan doğasının temelinde sürekli olarak yeni bir şeyler elde etmeye yönelik bir tutku vardır. Kişi, gücünün yettiğini yapma hakkına sahiptir; bir başkasının güçlenmesini sağlamak ise kişinin sonunu getirir. İstediklerini elde etmede yeterli güce sahip olamayan insanlar hiçbir zaman memnun olamazlar ve her zaman başkalarını kıskanırlar.¹⁰⁰ Bir şeyi elde etmek isteyenlerle elindekini korumak, ona sahip çıkmak isteyenler arasında doğal bir savaş vardır. Hayat ve siyaset doğası gereği savaşa dayanır. İnsanlar bu savaşı kazanmak ve ayakta durabilmek için her yolu deneyebilir.

Ortaya çıkan bu tabloda, insan; tutkuları, iç güduları ve eğilimleri tarafından sıkı bir şekilde yönetilmektedir. Çünkü insanlar doğaları gereği hırslı ve kuşkucudurlar. İnsanlar hırslıdırlar, çünkü hep daha fazlasını elde etmek isterler; kuşkucudurlar çünkü elindekini kaybetmekten korkarlar. İşte bu iki amacı gerçekleştirmek için güç elde etmek isterler ve bu iki temel tutku insanların tüm davranışlarına yön verir. Machiavelli bu tutkuların bastırılması şöyle dursun, bu tutkulardan yola çıkarak siyaset düşüncesini ortaya koyar: “Yönetmek tutkusu öyle güçlüdür ki, sadece krallığa sahip oldukları iddiasında olanların değil buna sahip olmayanlarında göğüslerine girer.”¹⁰¹

Bu sebeple Machiavelli'ye göre en önemli tutkulardan biri güç sevgisidir. İnsanların istediklerine kavuşmasının yolu güç sahibi olmalarından geçer. Çünkü savaşmak için bir neden olmadığında bile insanlar hırsları uğruna savaşacaklardır. Bunun nedeni ise insanların doğa tarafından böyle yaratılmış olmalarıdır; her şey arzu edilebilir fakat her şey elde edilemez. Machiavelli için arzu her zaman elde etme gücünü

⁹⁹ Machiavelli, **Hükümdar**, s.105.

¹⁰⁰ N. Machiavelli, **Söylevler**, çev. Alev Tolga Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.140-216.

¹⁰¹ N. Machiavelli, **Discourses**, trans. Leslie J. Walker, Penguin Books, London, 2003, s.395.

aştığından, insanlar sahip oldukları şeyler için hiç bir zaman tam olarak mutlu olamayacaklardır. Bu durumda savaşlar ve düşmanlıklar ortaya çıkacaktır.

Yine insanlar doğaları gereği kendi refahını, güvenliğini, rahat ve zevklerini, şan-şöhret ve onurunu düşünen varlıklardır. İnsanlar sürekli olarak bir tutkudan diğerine koşarlar. Yani insanlar sürekli bir şeyler isterler, bu durum hiç şüphesiz ki çıkar çatışmalarını doğurur. Dolayısıyla insanlar arası bir güç savaşı ve rekabet kaçınılmazdır. Bu rekabet insanların birbirlerine olan davranışlarında açıkça görülebilir. Nitekim insanlar çoğu zaman başkalarının davranışlarını övmekten ziyade küçümseme eğilimi gösterirler.¹⁰²

Machiavelli'ye göre insan doğası gereği toplumsal bir varlık değildir. Bunun aksine son derece bencil ve kötüdür; ama yine de sosyalleşebilir, kamu yararını düşünen iyi birileri haline gelebilir. Bu dönüşümün sağlanabilmesi için zorlama ya da başka araçlar kullanılabilir. Bunun tam tersi de mümkün olabilir; yani insanlar çok kolay kandırılıp bozulabilirler. İnsanların kamu yararını gözeten iyi bireyler olmalarının sağlanması konusunda şan-şeref tutkusunun önemlidir:

söz konusu tutku şan-şeref arzusudur. Bu arzunun en yüksek formu, terimin en tam anlamında yeni bir prens olma, bütün olarak yeni bir prens olmak arzusudur: yeni bir sosyal düzenin kaşifi, pek çok kuşaktan insanın şekillendiricisi olma arzusu. Toplum kurucusunun toplumun yani kendi eserinin korunmasında bencil bir ilgisi, çıkarı vardır... En yüksek türden bütün olarak yeni perense hayat veren, bencil hırstan başka bir şey değildir.¹⁰³

İnsanlar hiç kuşkusuz iyi şeyler de yaparlar; ama yine de onlara dikkat etmekte fayda vardır. Çünkü insanlar iyi şeyler yapıyor görüntüsüne bürünerek kötü şeyler de yapabilirler; bu bazen cumhuriyetlerde tiranlığın doğuşuna neden olabilir. Bu bağlamda Machiavelli, Maelius örneğinden bahseder. Maelius insanlara yardımda bulunmuş fakat Roma Cumhuriyeti tarafından cezalandırılmıştır. Machiavelli'ye göre bu cezalandırma yerinde bir karardır; çünkü Maelius'un amacı kendisine yandaş edininip tiranlığı kurmaktır. Bu nedenle insanların gizli ve açık kötülüklerine karşı daima uyanık olmak gerekir. Machiavelli'ye göre insanlar doğaları gereği kendi çıkarlarını korur ve mülkiyetlerini

¹⁰² Machiavelli, **Discourses**, s. 97.

¹⁰³ L. Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009. s. 78-79.

korumak için sözlerini tutmayabilirler. Çünkü insanlar mülkiyetlerini kaybetme korkusu taşıdıklarında vermiş oldukları sözlerin pek bir hükmü kalmaz.¹⁰⁴

Siyasete tarihin kılavuzluk etmesi Machiavelli açısından önemlidir. Ona göre insanların tutkuları aynı olduğundan tarih sürekli olarak kendini tekrar eder. Zira dün ve bugün karşılaştırıldığında bütün insanların aynı arzu ve tutkuya sahip oldukları görülecektir. Bu da herhangi bir devletin geleceğini tahmin etme işini kolaylaştıracaktır. Ancak bu tür çalışmalara gerekli özen gösterilmediği için bir devletin başına gelen bir felaketin tekrar ortaya çıkması muhtemeldir.¹⁰⁵

Öte yandan, iktidarı ele geçirmenin, iktidarı elde tutmanın ve iktidarı yaymanın üç temel amaç olduğunu iddia eden Machiavelli, iktidarı ele geçirmenin ise dört yolundan söz eder. Bunlar: erdem, talih, cinayet ve seçimdir. Machiavelli'ye göre erdem ve talih iktidar olmanın iki yönüdür. Yani birisi ya erdeminin ya da talihinin yardımıyla iktidarı ele geçirir. Machiavelli için kişinin erdemi sayesinde iktidarı ele geçirmesi daha önemlidir. Çünkü talihinin yardımıyla iktidarı ele geçirenler talihleri dönünce bu iktidatlarını kaybederler. Yine kişi talihine ne kadar az güvenirse konumu o derece kuvvetlenecektir.

Ancak başarıyı asıl belirleyen faktör ise *virtu(e)* yani erdemdir.¹⁰⁶ Machiavelli'nin erdem dediği şey kendi gücüne dayanarak devlet kuran ya da bu devleti elinde tutan kişilerin özelliklerini ifade eder. Bu bağlamda bir kişinin erdem sahibi olması onda bilgelik, cesaret, özdenetim, dürüstlük, cömertlik, kurnazlık gibi yeteneklerin olması demektir. Yine Machiavelli'ye göre erdemın yaratılması ve geliştirilmesi, ideal ve tamamen kendine yeterli devletin amacıdır. O, kendi halkının düşmüş olduğu kötü durumdan çıkması ve devletin yeniden tesisinin erdem ile gerçekleştirileceğini düşünmektedir.¹⁰⁷ Şans ya da talih denilen şey ise davranışlarımızın yalnızca yarısını düzenler, diğer yarısı bize aittir. Machiavelli'ye göre talihlerinin yardımıyla iktidara

¹⁰⁴ Machiavelli, **Discourses**, s.148.

¹⁰⁵ Machiavelli, **Söylevler**, s.258.

¹⁰⁶ *Virtu* kavramı Machiavelli'de cesaret, erdem, meziyet gibi anlamlara sahiptir. Daha geniş tanımla, *virtu* hükümdarın kendi iradesiyle yapıp ettiklerini ve kendi elinde olan şeyleri ifade eder. bkz. Cemil Oktay, "Machiavelli'nin Hükümdarında Siyasetin Tabiatı ve Yasalar", Siyaset Yazıları içinde, Der Yay., İstanbul, 1998, s. 207-211., Yine Machiavelli erdem ile şan-şöhret arasında yakın bir bağ kurmuştur. Strauss "erdemli etkili bir yurtseverlik ya da siyasal topluma hizmet etmek için gerekli vasıfların toplamı" olarak tanımlar. Strauss, **Thoughts on Machiavelli**, The University of Chicago Press, London, 1995, s. 47.

¹⁰⁷ Ferrnano'ya göre Machiavelli *Prens*'i İtalyan birliğini kurmak için yazmamıştır, Machiavelli İtalya'yı ancak bir politika kavramı olarak seviyordu. Onun gerçek dileği şehirleri birleştirmek değil yabancı saldırıdan korumaktı. Akın, **Kamu Hukuku**, Beta Yayınları, 1993, s. 88.

gelenler talihleri dönünce bu iktidarlarını kaybederler.¹⁰⁸ Yine kişi talihine ne kadar az güvenirse konumu o kadar kuvvetletinir. Talih kendisine karşı konulmadığı sürece güçlüdür. Talihi kontrol altına almanın yolu ise zamana uygun hareket etmekten geçer. Zamana uygun hareket eden mutlu, etmeyen mutsuz olur.¹⁰⁹

Bir hükümdar ya da yönetici zamana uygun araçları seçebilmeli, gerektiğinde hem yasayı hem de gücü kullanmayı iyi bilmelidir. Dolayısıyla bir yönetici bazen aslan bazen tilki olabilmeyi becerebilmelidir.

Bir hükümdarın hayvan gibi davranmayı iyi bilmesi gerektiğine göre, hayvanlar arasından tilki ile aslanı seçmelidir; çünkü aslan kendisini tuzaktan koruyamaz. Bu nedenle tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir. Yalnızca aslanlık etmek isteyenler bu işten anlamıyorlar demektir. Demek ki sağduyulu bir hükümdar, eğer verdiği sözü tutmak kendine zarar verecekse ve söz vermesine neden olan gerekçeler ortadan kalkmışsa, bu sözü tutmaz, tutmamalıdır da. İnsanların tümü iyi olsaydı, bu öğüt iyi olmazdı; ama kötü oldukları ve sana verdikleri sözü tutmayacakları için; senin de verdiğin sözü tutman gerekmez. Ve sözünü tutmayan bir hükümdar, hiçbir zaman gerekçe bulma sıkıntısı çekmez. Bu konuda sayısız güncel örnek verilerek, hükümdarların sözlerinden dönmeleri yüzünden kaç barışın, kaç sözün boşa gittiği gösterilebilir. Tilki gibi davranmayı bilen hep daha iyi sonuca ulaşır. Ama bunu iyice allayıp pullayıp, göz boyayarak renk vermeden yapmak gerekir. İnsanlar öyle sıradan öyle gündelikçilerdir ki aldatmak isteyenler her zaman aldanacak birini bulur...¹¹⁰

Machiavelli siyasetin doğasının ahlaki kriterlere göre irdelenmesini kabul etmez. Toplumsal ahlaki alan siyasette geçerli değildir. Toplumsal ahlak siyasal alanda uygulanamaz. Örneğin yalan söylemek, birini öldürmek gibi davranışlar toplumsal ahlak açısından kabul edilemezken, aynı davranışlar devletin siyasi birliğini sağlamak veya korumak için yapıldığında bir erdeme dönüşebilir. Çünkü devlet mantığında önemli olan değerler ve inançlar değil, güç ve iktidardır. Bu nedenle de siyasetteki eylem ve davranışlar ahlakın genel ilkelerine göre değil, siyasetin kendine ait yapısı içinde ele alınmalıdır. Machiavelli'ye göre bir hükümdar devleti elinde tutmak için iyilikseverliğe, insanlığa ve dine karşı davranmak zorunda kalabilir. Bu nedenle tarihin rüzgarına göre değişime açık bir zihne sahip olmalıdır.

Temel amacı, iktidarı ele geçirmek, elde tutmak ve onu yaymak olduğuna göre, bu amacın gerçekleştirilmesi için ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Bu doğrultuda bir davranış, iktidarı ele geçirmek ve elde tutmak için yapıyorsa, bu davranış iyidir. Böyle bir

¹⁰⁸ Machiavelli, **Hükümdar**, s.54.

¹⁰⁹ Machiavelli, **Söylevler**, s.397

¹¹⁰ Machiavelli, **a.g.e.**, s.397

durumda bu davranışın toplumsal ahlak kurallarına veya dinsel kurallara uygun olup olmadığının bir önemi yoktur. Bu nihai amacın gerçekleştirilmesinde ve iktidarın meşrulaştırılmasında dinin kullanılmasının da herhangi bir sakıncası yoktur. Din, devletin ayakta kalmasını sağladığı sürece değerlidir. Machiavelli Prens’de hükümdarın dindar olmasının gerekmediğini, önemli olanın dindar görünmek olduğunu ifade eder. Bu bağlamda iktidarı dinden ayrı olarak konumlandırılan Machiavelli ortaçağ düşüncesi ile tam anlamıyla ters düşmektedir.

Sonuç olarak Machiavelli politika ve ahlaka ilişkin ortaya koymuş olduğu bu düşüncelerle siyaset alanına yeni bir soluk kazandırmıştır. Bu bağlamda onun düşüncelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Machiavelli’ye göre her insan, doğası gereği bencil ve kötüdür. İnsanlar kötü olmakla kalmayıp sürekli bir elde etme isteği ve sahiplenme güdüsü tarafından yönlendirilirler. İnsan doğası temelde hem saldırgan hem de açgözlüdür. Bu yüzden her insan elinde olanı tutmaya ve daha fazlasını kazanmaya yönelir. Güç ve mülkiyet söz konusu olduğunda, insan hırsının belirli ve sabit bir doyum noktası da yoktur. Bu açıdan devletteki barış ve istikrar yalnızca iktidar güçlüyken sağlanabilir. Bu nedenle akıllı bir yönetici temel politikasını insanın kötü olduğu tezi üzerine kurmalıdır.

Machiavelli, insanın bencil, çıkarıcı ve kıskanç bir varlık olduğunu düşünmektedir. Yine onun açısından insan akıllı bir varlıktır ancak egemen olan güç akıl değil tutkulardır. Çünkü önemli olan unsur insan davranışlarına yön veren tutkuların belirlenmesidir. Bu bağlamda o, politika teorisini somut yaşantılar üzerine kuran bir politika filozofudur. Politikayı ahlaki ve dini öğeleri katmadan ele alan Machiavelli, devleti de insan tarafından oluşturulmuş bir yapı olarak görür. O, barış, istikrar ve güvenliğin güvencesi olması bakımından devleti ve devletin çıkarını ilk sıraya alır. Devletin varlığı ve sürekliliği onun açısından tüm ahlaki değerlerin üstünde yer almaktadır. Ona göre politikanın dinden ve ahlaktan ayrılması zorunludur. Bunun nedeni birinin kötü olarak gördüğü şey diğeri için iyi kabul edilebilir. Bu açıdan iyi ve kötü görelidir. Bir devlet adamı için barışın, güvenin ve istikrarın sağlanması adına gerektiği durumlarda dini ve ahlaki ilkeler ihlal edilebilir. Yani dini bakımdan günah, ahlaki bakımdan kötü olan bir eylem devletin çıkarına uygun ise iyidir. Dolayısıyla Machiavelli için önemli olan devletin varlığını koruması ve sürdürmesidir. Bunun dışında ahlak, din, adalet önemli olmakla birlikte ikinci planda yer alır.

Ahlak ve politika iki ayrı dünyada yer alır. Bu iki dünyanın uzlaşım içinde olması güzel bir hayal olmakla birlikte imkansızdır. Temel amaç toplumsal iyiliğin ve kamusal yararın sağlanmasıdır. Bir devletin gücünü belirleyen özel çıkar değil, genel iyiliktir. Ortak yararın sağlanması ise, adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlanmasıyla mümkündür. Bu bağlamda adaletin sağlanması ancak devlet ile mümkün olduğundan kendinde bir değer olarak adaletten bahsetmek mümkün değildir. Machiavelli için devletin varlığı temel amaç olduğundan, bu varlığın korunması ve sürdürülmesi için tüm araçların kullanılması oldukça önemlidir. Bu sebeple adalet, devlet için vardır.

B. THOMAS HOBBS

Hobbes, 1588-1617 yılları arasında yaşamış bir İngiliz filozofudur. Hobbes'un yaşadığı dönem olan 17. yüzyıl doğa bilimlerinde devrimler çağı olarak ele alınır. Kopernik, Galileo, Bacon gibi bilim adamları sayesinde yaşanan bilimsel gelişmeler, felsefe alanında karşılığını bulmaya başlamıştır. Sabin'e göre Hobbes'un fikirleri, bilim ve felsefe alanındaki büyük gelişmelerin politika teorisindeki bir yansıması olarak kabul edilebilir.¹¹¹

1630'larda İngiltere'deki bilim çevresine katılan Hobbes, bilim ve felsefe alanında bilgilerini geliştirme fırsatı bulmuştur. 1634- 1636 yılları arasında yaptığı Avrupa seyahati de onun özellikle Descartes'ın fikirleriyle tanışması açısından önemlidir. 1630'ların sonlarına doğru Hobbes ilgisini politikaya yöneltir. Bu tesadüfi bir durum değildir; çünkü bu dönemde politik tartışmalar İngiltere'nin en önemli gündemini oluşturmaktaydı. Bu dönemde kısa parlamento olarak bilinen parlamentoya milletvekili olmak isteyen Hobbes, bu amacını gerçekleştirmekte başarılı olamamıştır. 1640'ların sonlarına doğru Parlamento ile Kral arasındaki çatışmanın artması üzerine Hobbes, Paris'e gider. Bu dönem boyunca önemli eserleri üzerinde çalışma fırsatı bulan Hobbes, Avrupa çapında ünlenmeye başlar. 1651 yılında yayımlanan Leviathan adlı kitabı, onun Batı siyasetini yönlendiren eserleri arasında yer almaktadır.

¹¹¹George Holland Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi : Yeni Çağ**, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969 Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ, s. 135.

Bu bağlamda onun politika ile ilgili görüşlerine geçmeden önce Leviathan'da geçen epistemolojisini ele almakta fayda vardır.

1. Hobbes'un Bilgi Görüşü

Hobbes *Leviathan*'a algının tanımı ile başlar. Onun algı tanımında, bilginin temeline empirizmi yerleştirdiğini görmekteyiz:

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.¹¹²

İnsanı algı ile anlatmaya başlayan Hobbes, düşünmeyi de konuşma ve adlar ile ele alır. Ona göre felsefe tam anlamıyla bir dil problemidir. Bu bağlamda doğru ile yanlış nesnelerin değil, konuşmanın niteliğidir. Dünyada adlardan başka hiçbir şey genel olmayıp adlandırılan nesnelerin her biri tektir.¹¹³

Hobbes'un adlarla ilgili bu ifadesi onu nominalizme yani adcılığa yaklaştırır. Ağaogulları'na göre Hobbes'un felsefesi nominalist bir temel üzerine oturur. Zira düşüncenin, onu belirleyen sözcüğe ya da kavrama indirgenmesi, insanın dışında bir hakikatin olmadığı sonucunu doğurur.¹¹⁴

Öte yandan, doğru bilginin elde edilmesinde hem geometri hem de tanımlar önemli bir paya sahiptir. "Tanrı'nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşüncelerinin en başına koyarlar."¹¹⁵

Hobbes konuşma olmadan aklın da olmayacağını vurgular ve logos kelimesinin hem akıl hem de söz anlamına geldiğini ifade eder. Hobbes'a göre bilgiye akıl ile ulaşılır. Bu bağlamda akıl sözcükleri taşıyan bir araçtır. "Akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde genel adların

¹¹² Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev: Semih Lim, YKY Yay., İstanbul, 2001. s. 24.

¹¹³ Hobbes, **Leviathan**, s. 35.

¹¹⁴ Mehmet Ali Ağaogulları, Levent Köker, Cemal Bali Akal, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s. 166.

¹¹⁵ Hobbes, **Leviathan**, s. 37.

hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından başka bir şey değildir.”¹¹⁶ Yani akıl doğuştan gelmediği gibi deneyimle de edinilmez; sadece ve sadece çalışmakla kazanılır. Dolayısıyla Hobbes’a göre akıl dil ile inşa edilir. Aklın görevi ise ilk tanım ve onlardan hareketle, bir sonuçtan başka bir sonuca ilerlemektir.

Hobbes, doğru bir akıl yürütme yaparak ve doğru öncüllerden hareket ederek mutlak bilgiye ulaşılabileceğini düşünür. Çünkü doğru ilkelere sahip olduğunda, herkes doğal olarak iyi bir muhakeme gücüne sahip olur. Bununla birlikte yanlış ilkelere yola çıkarak ya da yanlış muhakeme yaparak yanlış bir bilgiye ulaşma ihtimali de vardır. Ancak bu durum mutlak bilgiye ulaşılabilmesi gerçeğini yok edemez.

Burada değinilmesi gereken diğer bir konu Hobbes’un tümdengelim yöntemiyle ilgili görüşleridir. Hobbes’a göre bir bilimin üretilebilmesi için gerekli olan yöntem tümdengelimdir. Bununla birlikte Hobbes’un empirist yönü ile ilgili Cevizci’nin yorumu şu şekildedir: “Hobbes, varlık görüşü bakımından bir materyalist, bilgi görüşü bakımından empiristtir. Hobbes’un empirizmine göre, duyum olmadan düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak durumundadırlar.”¹¹⁷

Hobbes geometriye ayrı bir vurgu yaparak onun kesin bilginin kapılarını açmada insanlara yardımcı olduğunu düşünür. Ona göre geometrinin sonuçları tartışılmaz niteliktedir.¹¹⁸ Geometriyi bütün doğa bilimlerinin anası olarak gören Hobbes, geometrinin adların tanımlardan veya açıklamalardan yola çıktığını belirtir.

Doğru bilginin doğru bir yöntemle elde edilebileceğini söyleyen Hobbes’a göre hiçbir düşünme süreci geçmişin ya da geleceğin mutlak bilgisine sahip değildir. Bu bağlamda Hobbes, biliminde mutlak değil şartlı olduğunu ifade eder:

Hiçbir diskur, geçmiş veya gelecek gerçeğin mutlak bilgisiyle sonuçlanamaz. Çünkü gerçeğin bilgisi algıdan ve daha sonra, bellekten kaynaklanır. Daha önce bilim denildiğini söylediğim nedenlerin ve sonuçların bilgisi de mutlak değil şarta bağlıdır...[Bilim] bir şeyin başka bir şeyi izlemesi de değildir; fakat bir şeyin adının aynı şeyin bir başka adını izlemesidir.¹¹⁹

¹¹⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 41.

¹¹⁷ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 36.

¹¹⁸ Hobbes, **Leviathan**, s. 43.

¹¹⁹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 56.

Bu nokta, akla gelen soru, bilimin kesinliği ile şartlılığının nasıl bir arada olduğudur. Bu sebeple bilimin ve bilgi türlerinin daha yakından ele alınması faydalı olacaktır.

Hobbes, olguların bilgisi ve bilim olmak üzere iki tür bilgiden bahseder. Olguların bilgisi, algı ve bellekle ilişkilidir. Bu bilgi, bir şey yapılırken onu algıladığımızda veya olan bir şeyi hatırladığımızda ortaya çıkar. Örneğin, bir insan başka birini öldürmüşse ve biri bunu görmüşse, gören kişi için bu durumun bilgisi kesindir. Dolayısıyla Hobbes'a göre bu bilgi mutlaktır. Diğer bilgi türü olarak Hobbes, bilimi ele alır. Örneğini geometriden verir: "...eğer bir şekil daire ise, o zaman merkezden geçen bir düz çizgi, onu iki eşit parçaya bölecektir..."¹²⁰ Hobbes'a göre bilimdeki bu şartlılık durumu, ona kesinliğinden bir şey kaybettirmez, o yine de kesindir. Çünkü en kesin ve doğru sonuçlar geometride ortaya konulur.

Hobbes bir bilgi türü olarak tarihi, olguların bilgisinin kaydedilmesi olarak görür.¹²¹ Bu durumda tarih olgular ile ilişkililikten, bilim akıl ile ilişkilidir ve bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Hobbes'a göre tarih bize mutlak bilgiyi vermez. Olguların bilgisi mutlaktır; fakat tarih, tarihi yazanın göreceliliğine bağlıdır. Bu sebeple bir bilgi türü olarak tarihe güvenilmez.

Böylece şu husus açıktır ki, sadece insanların otoritesine ve Tanrı tarafından gönderilmiş olsun veya olmasın, onların yazılarına dayanarak herhangi bir şeye inandığımızda, bu sadece insanlara inanmaktır.¹²²

Nihayetinde Hobbes'un düşünce sistemi oldukça sistematik ve metodolojiktir. Epistemolojisinde oldukça sistematik bir tavır sergileyen Hobbes, bu tavrını siyaset düşüncesinde de devam ettirir. Onun siyaset alanındaki görüşlerine geçmeden önce, Machiavelli'de olduğu gibi, insan doğasının onda nasıl ele alındığına bakmakta fayda vardır.

¹²⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 67.

¹²¹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 67.

¹²² Hobbes, **a.g.e.**, s. 58.

2. Hobbes'un İnsan Doğası Yaklaşımı

Hobbes'un sistematik düşünce anlayışı içinde insan doğası önemli bir yere sahiptir. Hobbes Leviathan'ın girişinde devletin yapay bir insan/cisim olduğunu belirtir. Ona göre devletin hem yapıcısı hem de içeriği insandan başka bir şey değildir; dolayısıyla insanın doğasını anlamak devletin doğasını anlamak bakımından önemlidir. Hobbes, devletin anlaşılması için insan olarak önce kendimize bakmamız gerektiğini ifade eder. İnsanın kendini tanıması, diğer insanları tanıması açısından da önemlidir. Çünkü tüm insanlar gerçekte türdeşler. Bu ifade ile Hobbes, evrensel bir insan doğası anlayışını olanaklı kılmaktadır.

Arzu, korku, umut, vs. gibi bütün insanlarda aynı olan duyguların benzerliğinden söz ediyorum, duyguların, arzulanan, korkulan, umulan şeyler olan nesnelerin benzerliğinde değil... Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil bütün insanlığı tanımalıdır.¹²³

Hobbes'un insanı anlama çabası epistemolojik bağlamda insanın bilgiyi nasıl elde ettiği ile başlamıştı. Bu bağlamda onun epistemolojisinde ilk ilke ve tanımlardan hareket edilerek tümdengelsel bir yaklaşımının olduğu daha önce ifade edilmişti. Hobbes, insanı anlatırken tanımlardan hareket ederek, insanın tüm önemli özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Bu işe de ilk olarak algıyı ele almakla başlar. O, algıyı en temel ilke olan hareket ile ilişkilendirir.

Hissedilebilir dediğimiz bütün 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.¹²⁴

Hobbes'a göre asıl olan harekettir. 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 durdurabilir. Hareketler de hayati ve iradi olarak ikiye ayrılır. Nefes alma, kan dolaşımı gibi hareketler hayati hareketlerdir. Gitmek, konuşmak gibi hareketler ise iradi hareketlerdir. İradi hareketler, daima, nereye, ne yoldan ve neyi gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, açıktır ki imgelem bütün iradi hareketlerin ilk

¹²³ Hobbes, **a.g.e.**, s. 18.

¹²⁴ Hobbes, **a.g.e.**, s. 23-24.

içsel başlangıcıdır. Dolayısıyla Hobbes'ta algının zihinde bıraktığı imgelem ile iradi hareketler birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir.¹²⁵

En temel iki duygu ise sevgi ve nefrettir. Sevgi algılanan şeye yönelmeyi ve onu arzulamayı ifade ederken, algılanan şeyden kaçınmak ise nefrete karşılık gelir. Hobbes, arzu ile sevginin temelde aynı olduğunu söyler. Yani arzu daima nesnenin yokluğunu ifade ederken, sevgi genellikle sevilen nesnenin varlığına karşılık gelir.

Hobbes, insan doğası ve davranışlarını tanımlarken hiçbir şekilde doğaüstü bir açıklamaya yer vermemiştir. O hep doğal nedenlere bağlı olarak insan doğasını anlatır. Ona göre, doğal nedenlerden başka bir neden aramaya gerek yoktur: “Çünkü doğanın kendisi, doğa ötesinde bir şey aradıklarında daha sonra yüz yüze geldikleri bu gerçekleri insanlara dayatır sık sık.”¹²⁶ Bu bağlamda Hobbes, rüya görmenin nedenini de vücudun bazı iç kısımlarının uyarılmasıyla açıklar. Değişik uyarılar, değişik rüyalara neden olmaktadır. Hobbes'a göre delilik denen şey de cinlerle hiçbir alakası olmayan bir durumdur. Delilik normalden daha şiddetli duygulara sahip olmaktır. Bunun nedeni ya bir organdaki hasar ya da bir duygunun aşırı bir şekilde hissedilmesidir. Kısaca her şeyin nedeni doğaldır ve bunun dışında bir neden aramanın anlamı yoktur.¹²⁷ Görüldüğü gibi Hobbes, ortaçağ boyunca sürekli olarak Tanrı ile ilişkilendirilen insanı, kendi içinde ve kendinde bir değer olarak ele almıştır.

Bundan sonra Hobbes, eğitimin insan duyguları üzerindeki etkilerini anlatmaya çalışır. Ona göre, eğitim ve sosyal hayatta elde edinilen kazanımlar, insanın en başından beri sahip olduğu doğası kadar önemlidir. Buna göre insan, doğuştan pek az ama önemli yeteneğe sahip olup, geri kalan her niteliğini toplum içinde kazanır.

Birer birer sözünü edeceğim, ve sadece insana özgü gibi görünen, o diğer melekeler inceleme ve çalışma ile kazanılır ve geliştirilir; insanların çoğunda eğitim ve disiplin ile öğrenilir; ve sözcüklerin ve konuşmanın bulunmasından doğarlar. İnsan zihninin, algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak, konuşma ve yöntem yardımıyla, bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirilebilir.¹²⁸

¹²⁵ Hobbes, **a.g.e.**, s. 47.

¹²⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 47.

¹²⁷ Hobbes, **a.g.e.**, s.62- 65.

¹²⁸ Hobbes, **a.g.e.**, s. 32-33.

İnsanın sonradan kazandığı en önemli niteliği ise konuşma sayesinde edindiği aklıdır. Aklın çalışmakla kazanılan bir yetenek olduğunu ifade eden Hobbes, insan kavramı ile akıl sahibi kavramını birbirine eş değer olarak görür. Sözler de sadece akıl değil, aynı zamanda toplumsallığı da mümkün kılan araçlardır.

Fakat, bütün icatlar içinde en soylu ve yararlı olanı, adlar ya da adlandırmalardan ve onların bağlantısından oluşan, konuşma idi... onlar olmadan önce, insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğundan fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu.¹²⁹

İnsanın eğitim ile kazandıklarının insan doğası açısından oldukça önemli olduğunu dile getiren Hobbes, zekayı da doğal ve sonradan kazanılan zeka olmak üzere ikiye ayırır. Doğal zeka pratik ve deneyle, yöntemsiz, eğitimsiz ve öğretimsiz şekilde elde edilen zekadır. Dolayısıyla doğal zeka hiçbir şekilde doğuştan gelmeyip deneyle kazanılmaktadır. Sonradan kazanılan zeka ise yöntem ve eğitim yoluyla elde edilir. Bu zeka türünün gelişmesinde konuşma yeteneğinin doğru kullanılması önemlidir. Hobbes'a göre zekalar arasındaki bu farkın nedenleri duygularda bulunur ve duyguların farklılığı da bünye ve eğitim farkından kaynaklanır.¹³⁰ Görüldüğü gibi Hobbes, gerek akli gerekse zekayı toplumsallık ve eğitim ile ilişkilendirir.

Antik dönem filozoflarının insanlar için belirlediği 'en yüksek iyi' idealini Hobbes kabul etmez. Dolayısıyla bu dünyadaki mutluluğun kaynağı doyumlu bir kafanın dinginliği değildir. Onun açısından antik dönem ahlak felsefecilerinin ifade ettiği herhangi bir nihai amaç ya da en yüce diye bir şey yoktur ve mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyiştir.¹³¹

Hobbes'a göre insanların diğer insanlarla olan ilişkilerinin temelinde en yüksek iyi değil güvenlik kaygısı vardır. Dolayısıyla insanların iradi eylemleri hayatın güvence altına alınmasına yöneliktir. İnsanın sürekli olarak kuvvet arzusu duymasının en temel nedeni de güvenlik ihtiyacından kaynaklanır. Çünkü insan her şeyden önce kendi yaşamını garanti altına almak ister.

¹²⁹ Hobbes, **Leviathan**, s. 34.

¹³⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 61.

¹³¹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 76.

Böylece, ilk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kuvvetle yetinmemesi değil; ölçülü yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir... bu bittiğinde, arkadan yeni bir arzu gelir...¹³²

Doğası gereği kudret arzusunu içinde barındıran insan yine doğası gereği rekabetçidir. Buradaki rekabet daha çok siyasi ve iktisadi güç edinmeye yöneliktir. Mal, mülk, şan, şeref konusunda yaşanan rekabet insanları savaşa götürür. Çünkü bir kişinin arzusuna ulaşma yolu başka bir kişinin çıkarı ile örtüşmeyebilir.¹³³ Bu anlamda rekabet ölümü de ihtimaller arasına sokar.

Kudret arzusu ile alakalı olan açgözlülüğün tanımı ise Hobbes için daima suçlayıcı bir anlamda kullanılır. Çünkü mal ve mülk peşinde koşan insanlar, başka birinin bu konuda başarılı olmasından rahatsız olurlar. Bu bağlamda Hobbes'un insan tasviri ortaçağın insan tasvirinden oldukça uzaktır. Yeniçağ insanı artık mal mülk arzusunu kınayarak fakirliği seçen ve cennete ulaşmayı amaçlayan bir insan değildir. Bu yeni insan modeli dünyevi olanaklardan faydalanmayı bilen ve kendi çıkarını merkeze alan bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda bireyin öteki insanlara yaptığı yardımlar bile kendi çıkarıyla alakalıdır:

Bir başkasının başına gelen felaketten keder duymak acımadır; ve benzer bir felaketin, kendi başımıza da gelebileceği düşüncesinden doğar... Başkalarının başına gelen felaketleri umursamamak ise, insafsızlık olarak adlandırılır ve insanın kendi durumunu güvenceye almak istemesinden kaynaklanır.¹³⁴

Hobbes'a göre insan tutkuları tarafından olduğu kadar aynı zamanda akli tarafından da yönlendirilir. Ancak akıl burada araçsal bir şekilde ele alınır. Yani aklın görevi sadece hayata dair bir takım hesaplamalar yapmakla sınırlıdır. Bu açıdan o kendi başına bir değere sahip değildir. Nitekim insan, ne salt rasyonel ne de salt öz çıkarıcı bir eğilime sahiptir. Sadece kendi çıkarını düşünmek insanı egoist yapar. Dolayısıyla birey için akıl ve çıkar aynı amaç için çalışır.

Rasyonalitenin ve kişisel çıkarın kesiştiği ilk doğa yasası, "...insanların bütün iradi eylemleri kendi çıkarlarına hizmet ettiğine göre, bunun hiçbir zaman akla aykırı olamayacağı; ve insanın kendi amaçlarına en iyi hizmet eden eylemlerin en akla uygun

¹³² Hobbes, **a.g.e.**, s. 76.

¹³³ Hobbes, **a.g.e.**, s. 76.

¹³⁴ Hobbes, **a.g.e.**, s. 52.

eylemler olduğu sonucuna varmaya eğilimli olacaktır. Ancak, bu yüzeysel muhakeme tarzı yanlıştır”¹³⁵ şeklinde ifade ettiği adalet açıklanmasında ortaya çıkar. Böylece Hobbes, bir şey sadece çıkara dönük diye bunun aynı zamanda rasyonel olduğu anlayışını eleştirmekte ve bu ikisinin birlikte ele alınması gerektiğinin önemine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda sözleşmeye uymak hem akla hem de herkesin çıkarına uygundur.¹³⁶

Tüm bu söylenenlerden hareketle Hobbes, insan doğasının üç nedenden dolayı çatışmaya müsait olduğunu ifade eder: Bunlardan birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü de şan şeref arzusudur. Birincisinde insan başka insanların kişiliklerine, karlılarına ve çocuklarına sahip olmak için şiddet kullanırken, ikincisinde kendisini korumak, üçüncüsünde ise şan, şeref elde etmek için şiddet kullanır.¹³⁷

Hobbes’a göre insanları sözleşmeye uymaya iten güç korku duygusudur. Buna göre insanlar yalnızca, sözünü tutmamanın kendileri için olumsuz sonuçlar doğuracağı korkusu yaratılarak ikna edilebilirler. Hobbes, insanın hayırseverliğinden dolayı sözleşmeye uymasını beklemenin boşuna olduğunu, insanın ancak zarardan kaçınması söz konusu olduğunda sözleşmeye uyacağını belirtir.¹³⁸

İnsanı kötümser bir bakış açısıyla ele alan Hobbes iyi olanı, bir insanın arzusunun yöneldiği şey olarak tanımlar. Kişinin nefretinin yöneldiği şey ise kötüdür. Bu durumda iyi, kötü ve değersiz sözcükleri onları kullanan kişinin bakış açısına bağlıdır. Mutlak olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur.¹³⁹

Hobbes için doğa, çatışma ile eş anlamlıdır. Doğa aşılması gereken kavramdır ve bunu sağlayacak olan ise yapay bir cisim olan devletten başkası değildir.

Son olarak, bu yaratıkların mutabakatı doğaldır; insanlarınki ise ancak ahde dayalıdır, yani yapaydır: Ve bu nedenle, onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir şey daha gereklidir; yani hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç.¹⁴⁰

¹³⁵ Hobbes, **a.g.e.**, s. 107.

¹³⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 107.

¹³⁷ Hobbes, **a.g.e.**, s. 94.

¹³⁸ Hobbes, **a.g.e.**, s. 105.

¹³⁹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 48.

¹⁴⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 129.

3. Hobbes'un Politika Felsefesi

a. Doğa Durumu ve Doğal Hukuk Anlayışı

Hobbes doğa durumunu iki önemli kavramla ilişkilendirmektedir: Özgürlük ve eşitlik. Ona göre insanlar doğuştan eşittir. Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel bakımdan eşit yaratmıştır. Zaman zaman bazı insanların beden ya da zihin bakımından diğerlerine göre daha güçlü olduğu ya da daha hızlı düşünebildiği iddia edilse de aradaki fark bu insanları daha üstün yapacak kadar fazla değildir.¹⁴¹

Özgürlük, Hobbes'un felsefesinde en önemli kavramlardan biridir. Hobbes Leviathan adlı eserinde bu kavrama ayrı bir önem vermiştir. Çünkü, bir yanda çok fazla özgürlük, öte yanda ise çok fazla otorite olmasını talep edenler vardır ve böyle bir durumdan zarar görmeden sıyrılmak oldukça zordur.¹⁴²

Özgürlük onun açısından dış engellerin yokluğudur. Bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmakta onu engellemez.¹⁴³ Yine Hobbes'a göre özgür insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya gücü yettiği şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.¹⁴⁴ Bu bağlamda Hobbes'da özgür irade ile bir şey yapmaktan engellenmemiş olmak kastedilir.

Hobbes, korku ve zorunluluk kavramlarının da özgürlük açısından bir sorun teşkil etmeği kanaatindedir. Genel olarak insanlar, içinde buldukları devlet içindeki eylemelerinde özgürdürler; yani istedikleri şekilde davranabilirler. Fakat insanlar yasa korkusundan dolayı, eylemlerini bu yasalar çerçevesinde düzenlemek durumunda kalırlar. Korku ise, kendisinden kaçınılan nesnenin zarar vereceğinden korkmak olarak ele belirtilir. Bu anlamda korku ve özgürlük gerçekten tutarlıdır. Nitekim, kişi yasaya uymazsa ceza alacak yani zarar görecektir; kişinin böyle bir durumdan kaçması korku dahi olsa, kişi yapacağı tercihte tamamen özgür, yani engelsizdir. Zorunluluk kavramı da özgürlük kavramıyla bağdaştırılabilir. Hobbes'a göre bütün iradi eylemler güvenliğe ve

¹⁴¹ Hobbes, **a.g.e.**, s.92.

¹⁴² Hobbes, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁴³ Hobbes, **a.g.e.**, s. 96.

¹⁴⁴ Hobbes, **a.g.e.**, s. 155.

hazza yöneliktir. Bu nedenle, insan zorunlu olarak bunları sağlayacak şeylere yönelir. Özgürlük de bunlara ulaşmanın engellenmemesi olarak tarif edilebilir. Zira hiçbir insan, doğası gereği, kendisi için kötü olan bir şeye yönelmek istemez. Hobbes'a göre herkes, sadece hakkı olduğu, diğer bir deyişle bu konuda özgür olduğu için değil, doğal zorunluluk nedeniyle, kendi varlığını korumak söz konusu olduğunda, gerekli olan şeyleri elde etmek için elinden gelen gayreti göstermek durumundadır.¹⁴⁵

Doğal özgürlük ve uyrukların özgürlüğü olmak üzere iki tür özgürlükten söz eden Hobbes'a göre, doğal özgürlük hem özgürlük kelimesinin tam karşılığı hem de gerçek özgürlüktür.¹⁴⁶ Uyrukların özgürlüğü ise tam anlamıyla bir özgürlük değildir; zira uyruklar, uyruk olmakla bir egemene bağlıdırlar. Bu yüzden özgür uyruk sözü Hobbes'a göre saçma bir kavramdır.¹⁴⁷

Hobbes'un doğa durumu bağlamında ele aldığı diğer bir kavram eşitlikdir. Hobbes, *Leviathan*'ın 13. bölümüne insanların doğuştan eşit olduklarını belirten bir ifadeyle başlar. İnsanlar bir hayata sahip olmak ve başkalarını öldürmek bakımından eşit bir güce sahiptir. Bu eşitlik durumunun başlangıçta imkan, sonrasında ise bir zaaf olduğu şu şekilde açıklanır:

Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar... Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır.¹⁴⁸

Dolayısıyla, başlangıçta bir imkan olarak var olan eşitlik durumu daha sonrasında güvenlik açısından bir tehdiye dönüşür. Güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkalarına karşı duyduğu güvensizlikten kurtulmak için, kendisi için tehlikeli olabilecek bir kuvvet kalmadığı görünceye kadar, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına alması son derece akla uygundur. Bu durum, o kişinin kendi varlığını koruması için gereklidir; çünkü insanlar sadece savunma yaparak uzun zaman dayanamazlar.

¹⁴⁵ Hobbes, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁴⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 156

¹⁴⁷ Hobbes, **a.g.e.**, s. 43.

¹⁴⁸ Hobbes, **a.g.e.**, s. 93.

Dolayısıyla, bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde arttırması gerekli olduğundan, buna izin verilmelidir.¹⁴⁹

Bu bağlamda doğa durumu hem pür bir eşitlik ve özgürlük hem de pür bir savaş durumudur. Dolayısıyla devlet olmadıkça, herkes herkesle savaş halindedir. İnsanların hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan savaş durumu kaçınılmazdır. Bu savaş herkesin herkese karşı savaştır.¹⁵⁰ Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir. Yine ne toprağın işlenmesi; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gerekli şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Var olan şey şiddetli bir ölüm korkusudur. İnsan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.¹⁵¹

Hobbes için doğa durumu bir yokluk durumudur; toplumun ve devletin ya da bir politik gücün yokluğudur. Diğer bütün yokluklar da bu iki şeyin yokluğunun sonucunda ortaya çıkar. Yani doğa durumunda yasa yoktur, bunun sonucunda adalet ve adaletsizlik kavramları da yoktur; iyi-kötü yoktur; doğa durumunda ahlâk da yoktur. Bu yüzden iyi ve kötünün genel bir tanımı yoktur. Doğa durumunda mülkiyet de yoktur; herkes elinde var olan şeye elinde tutabileceği kadar sahiptir. Doğa durumunda var olan şeyler sadece savaş, hile ve rekabettir.¹⁵² Doğa durumunda mülkiyet yoktur, çünkü insanlar doğaları gereği böyle bir kuruma muhtaç değildirler. Yasa yoktur, çünkü insanın doğası bakımından asıl olan özgürlüktür. Adalet yoktur, çünkü adaletin ne olacağına karar verecek yasalar yoktur. İyi ya da kötü yoktur, zira herkes iyi ve kötüyü kendisine göre tanımlayacağına göre, genel bir iyi-kötü tanımı, yani ahlâk olmayacaktır.

Hobbes'a göre doğal hak, "... [insanın] kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür."¹⁵³ Hobbes için doğal hukuk da bir kanun değildir. Bu hukuk, insanı,

¹⁴⁹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 93.

¹⁵⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 94.

¹⁵¹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 94-95.

¹⁵² Hobbes, **a.g.e.**, s. 96.

¹⁵³ Hobbes, **a.g.e.**, s. 96.

barışa ve itaate hazırlayan nitelikleri içinde toplar. Ona göre, insanı barışa hazırlayan nitelikler, doğal hukukun kanunlarıdır.¹⁵⁴

Hakkaniyet, adalet ve diğer ahlaki nitelikler doğa kanunlarıdır. Ancak, bu nitelikler gerçek kanunlar değildir. Çünkü devlet ortaya çıkmadan önce, hangi kanunun bağlayıcı olacağını belirleyecek bir otorite yoktur. Bu yüzden, doğa kanunu medeni hukukun genel ilkelerinin bir kümesi olmaktan fazla bir şey değildir. Dolayısıyla Hobbes'un devlet teorisinde doğal hukuk öğretisinin yeri yoktur. Çünkü ona göre, doğal dönemde iyi-kötü veya günah-sevap yoktur. Sadece insanlar arasında eşitlik ve bu eşitliğin güce bağlı olan haklılık durumu vardır. Bu sebeple kurallara uyulmasını sağlayacak herhangi bir merci de bulunmamaktadır. Bununla birlikte, doğal hukuk ilkeleri, hiçbir şeye yaramayan, boş hukuk kuralları da değildir. Onlar, pozitif hukuka temel teşkil edebilirler.

Hobbes doğal hukuk anlayışını, insan doğasının yetileri ve insanların, bu yetileri sonucu ortaya koydukları değerler üzerine kurar. İnsan doğasının yetileri fiziksel kuvvet, deneyim, akıl ve duygular olarak sıralanabilir.¹⁵⁵ Doğa gereği tüm insanlar eşittir. İnsanlar arasındaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur.

Hobbes'a göre doğal hukuktaki insanların eşitliği savaş durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu savaş durumu ise eşitsizliği beraberinde getirmektedir. Yani bir bakıma eşitlik, eşitsizliği doğurmaktadır. Hobbes, doğal durumda, insanlar arasındaki eşitliği böyle yorumlamış ve buradan kendi doğal hukuk anlayışının temelini oluşturan asli hukuk savunusuna geçmiştir.

Hobbes'a göre insandaki en büyük duygu, kendini koruma güdüsüdür. Doğal olarak insan, kendini korumak için öncelikli olarak barışı ister, ama barış olmazsa savaşa hazırlanır. İnsan, kendini, tüm tehlikelere karşı tek başına koruyamaz. Bu nedenle, Hobbes'a göre, doğru aklın buyruğu olarak, herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettirilmemelidir veya bazı haklar devredilmeli ya da terk edilmelidir.¹⁵⁶ İşte bu söylem Hobbes'un asli hukukunun temel savını oluşturmaktadır.

¹⁵⁴William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 2003, s. 204.

¹⁵⁵Thomas Hobbes, **Elementa Philosophica De Cive** (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri), çev. Deniz Zarakolu, Belge Yay. İstanbul, 2007, s. 21.

¹⁵⁶Hobbes, **De Cive**, s. 35.

Hobbes, doğal hukuk yerine, doğal hak, doğa yasası gibi kavramlar kullanır. O, doğa yasasını “...akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır...”¹⁵⁷ şeklinde tanımlar. Hak ise yapma veya yapmama özgürlüğünü karşılar. Dolayısıyla hak, özgürlükle; yasa ise yükümlülükle ilişkilidir.

Hobbes’a göre doğal hakkın ilk temeli insanın yaşamını koruması duygusundan oluşur. İnsanın, kendini korumak için her hangi bir aracı seçme özgürlüğü vardır. Doğa yasası gereği, insan korunma araçları konusunda, kendi kendinin yargıcısıdır. Bu ortamda doğa her şeyi herkese vermiştir. Dolayısıyla doğa durumunda hakkın tek ölçütü çıkardır.¹⁵⁸ Doğa durumunda var olan güç ve eşitlik insanlar için tehlikenin kapılarını açar. Güç ve eşitlik nedeniyle bir savaş ortamında yaşayan insanlar uzun süre hayatta kalmayı başaramazlar. Bu sebeple, barışın peşinde koşulmalı bu sağlanamıyorsa da savaş için yardım aramak aklın bir buyruğudur. Bu buyruk Hobbes için, ilk doğa yasasını, doğal hukukun ilk maddesini oluşturur.¹⁵⁹

Doğal hukukun ilk maddesinde geçen barışın korunması durumu, insanların barışı korumak için, verdikleri sözlerine uymalarıyla gerçekleşecektir. Dolayısıyla doğal hukukun ikinci maddesi, insanların sözleşmelerine ve verdikleri sözlere, bağlı kalmaları kuralıdır.¹⁶⁰ İkinci doğa yasası Leviathan’da şu şekilde geçer:

... 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. Çünkü, herkes her dilediğini yapma hakkını elde tuttuğu sürece, bütün insanlar savaş durumundadır... Bu, İncil’in şu yasasıdır; başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap.¹⁶¹

Herkesin her şeyi yapmaya hakkı olması, doğa durumunda olunmasının nedenidir. Doğa durumundan kurtulmak isteyen insanın ise bu hakkından vazgeçmesi gerekir. Vazgeçilen hak, her şeyi yapma hakkıdır, fakat tüm haklar değildir. Başka bir

¹⁵⁷ Hobbes, **Leviathan**, s. 96-97

¹⁵⁸ Hobbes, **De Cive**, s. 28-29.

¹⁵⁹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 32.

¹⁶⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 47.

¹⁶¹ Hobbes, **Leviathan**, s. 97.

değişle mutlak özgürlük durumu, bir savaş durumuna neden olduğundan özgürlük kısmen kısıtlanacaktır.

Bir insan, hakkını bu iki yoldan biriyle bıraktığında, hakkın kendilerine verildiği veya bırakıldığı kimselerin ondan yararlanmalarına engel olmamakla yükümlüdür veya bağlıdır: ve kendi iradesi ile yaptığı bu işlemde dönmemesi gerekir ve bu onun görevidir: ve hak daha önce ferağ veya devir edildiğinden, böyle bir engelleme *sine jure* olduğu için adaletsizlik veya haksızlıktır.¹⁶²

İkinci doğa yasasıyla insana yüklenen bu sorumluluk üçüncü doğa yasasında kendini şu şekilde gösterir:

Elimizde tutarsak insanlığın barışını engelleyen hakları başkasına devretmekle yükümlü olduğumuz o doğa yasasından sonra, bir üçüncüsü gelir; insanlar yaptıkları akitleri yerine getirmelidirler, bu olmazsa, ahitler boşunadır ve anlamsız sözcüklerden ibarettir; ve herkesin her şey üstündeki hakkı devam ettiğinden, hâlâ savaş durumunda oluruz. Adalet ve adaletsizlik nedir? Adalet'in kaynağı ve başlangıcı, iste bu doğa yasasında yatar. Çünkü, daha önce bir ahit bulunmadıkça, hiçbir hak devredilmemiştir ve herkesin her şey üzerinde hakkı vardır; ve dolayısıyla hiçbir eylem adaletsiz olamaz. Fakat, bir ahit yapılmış ise, onu ihlal etmek adaletsizdir: ve adaletsizliğin tanımı, ahdin ifa edilmemesinden başka bir şey değildir. Adaletsiz olmayan her şey de adildir.¹⁶³

Görüldüğü gibi Hobbes'ta adalet kendini insanların sözleşmeye uyup uymama durumuna göre belirlenmiştir. Dolayısıyla sözleşmeye uyma davranışı adil olup, uymama adaletsizlik olarak ifade edilebilir.

Öte yandan, Hobbes'a göre doğa yasaları rasyoneldir ve rasyonel oldukları için bireylerin çıkarları düşünülerek belirlenmiştir. Dolayısıyla sivil topluma geçilmesi son derece akla uygundur.

Çünkü, sözleşmenin tarafları üstünde devlet gücünün bulunmadığı durumda olduğu gibi, tarafların sözlerini tutacakları güvencesinin olmadığı karşılıklı sözler değildir buradaki sorun; çünkü böyle sözler ahit sayılmaz: ancak, taraflardan biri sözünü tutmuş ve yükümlülüğünü yerine getirmiş ise veya onu ifaya zorlayacak bir güç varsa; burada söz konusu olan şey, sözünü tutmanın akla, yani, diğer tarafların çıkarına aykırı olup olmadığıdır. Bu, bence, akla aykırı değildir.¹⁶⁴

Doğal hukukun dördüncü maddesi, tüm insanların, diğerlerine karşı saygılı olması gerektiği hususunu içerir. Hobbes'a göre, insanın bu saygıyı gösterebilmesi için insanlar

¹⁶² Hobbes, **Leviathan**, s. 98.

¹⁶³ Hobbes, **Leviathan**, s. 106.

¹⁶⁴ Hobbes, **Leviathan**, s.107.

arasındaki duygu ve düşünüş farklılığını hissetmesi, kavraması gerekir.¹⁶⁵ Birinin diğer insanları, üzgün olmaları ve özür dilemeleri durumunda ve gelecek için bir garanti almaları şartıyla, geçmişteki hareketleri için affetmesi gerektiği ve eğer intikam alacaksa geçmişteki kötülükleri değil, gelecekteki iyilikleri göz önünde bulundurması gerektiği doğal hukukun diğer iki maddesini oluşturur.¹⁶⁶

Hobbes'ta doğal hukukun bir diğer ilkesi, biri kendisi için hangi hakları iddia ederse, başkaları için de aynısına izin vermelidir. Başkalarına haklar verilirken, iki tarafa da adil olmalıdır. Bölünemeyen şeylerin, eğer mümkünse, ortak kullanılması gerekir. Ortak kullanılmıyorsa, kura çekerek, sırayla kullanılması gerekir. Bu gereklilik, doğal hukukun istediği eşitlik ilkesinin sonucudur.¹⁶⁷

Hobbes'a göre doğa yasaları, değişmez ve ebedidir. Yasakladıkları hiçbir zaman yasal, buyurdıkları da hiçbir zaman yasadışı olamaz. Ne kibir, nankörlük, sözleşmelerin ihlali (veya haksızlık) yasal olabilir ne de tersine kısaca zihin eğilimleri olan erdemler yasadışı olabilir. Hobbes, doğa yasalarına uymanın içten ve sürekli bir çaba ile ne kadar kolay olduğunu ve böylesi çaba gösteren birine adil dendiğini ifade eder.¹⁶⁸

Nihayetinde doğal hukukun temelini oluşturan doğa yasaları, nelerin yapılması veya yapılmaması konusunda akıl yoluyla kavranabilir. Bu yasalar doğal aklın buyruklarıdır. Bu yasalara göre davranacak kişi, birçok yasanın buyurduğu gibi, yasanın özünü, amacını araştırmak, bilmek zorundadır. Dolayısıyla, bu zorunluluk bir çabayı gerektirdiği için, bu yasa bütün insanlar tarafından bilinmeyebilir. Ama yasaya göre davrananların ya da davranacak olanların doğal hukuk konusunda temel gereklilikleri taşıması gerekir.

b. Hobbes'un Adalet Anlayışı

Adil, hak ile yapılan bir şeyi, adil olmayan ise haksızlık edilerek yapılan bir şeyi anlatmaktadır.¹⁶⁹ Adalet Hobbes için, insan söz konusu olduğunda, davranışların akla

¹⁶⁵ Hobbes, **De Cive**, s. 52.

¹⁶⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 53–54.

¹⁶⁷ Hobbes, **a.g.e.**, s. 55–56.

¹⁶⁸ Hobbes, **a.g.e.**, s. 61.

¹⁶⁹ Hobbes, **De Cive**, s.50.

uygun oluşu veya olmayışı anlamında kullanılır. İnsan eylemlerini adaletli yapan şey, kişinin, hayatından memnun olmak için herhangi bir sahtekarlığa başvurmadan yaşamını sürdürmesidir. Bu bakımdan adil insan davranışların adilliği konusunda oldukça titiz davranırken adil olmayan bu durumu önemsemez. Davranışların adil olması bir erdem iken adaletsizlik kötülüktür.¹⁷⁰

Hobbes, hakkaniyet, adalet, iyilik bilme ve benzeri ilkelerin doğal hukuk kapsamı içinde değerlendirilebileceği görüşündedir. Doğal hukuk kuralları insanları barışa ve devlet gücüne itaate götürdüğü ölçüde anlamlıdır. Doğal hukukun içeriğini belirlemek ve pozitif hukuku belirleme yetkisi devlete aittir. Zaten pozitif hukuka uymak da bir doğal hukuk ilkesidir. Pozitif hukukun temel amacı ise, insanları birbirlerine zarar vermeyecek, birbirlerine yardım edecek şekilde ortak düşmana karşı birleşmektir. Bu şekilde Hobbes sadece doğal hukukun pozitif hukuka tabi olduğunu açıklamamakta, aynı zamanda ahlak ve hukuk kavramlarını da birleştirmektedir.¹⁷¹

Hobbes'un adalet konusundaki görüşlerini doğru anlamamanın yolu, onun siyaset ve devlet felsefesini doğru anlamaktan geçer. Hobbes, devlete ve o devletin oluşum ve yönetim şekline yönelik açıklamalar yaptığı temel eseri olan *Leviathan*'da öncelikle bir insan portresi çizer. Eserde insan, doğal dünyası, duygusal ve olgusal özellikleriyle, geniş bir şekilde bir yer bulur. Uygarlık kurucusu olması, akıllı bir varlık olması, düşünmesi, dini inançları ve kudretiyle insan diğer canlılardan ayrılır. Ayrıca insan adaleti arayan bir yapıya da sahiptir. Ancak her insan aynı adalet ve özgürlük düşüncesinde olmayabilir. Adalet, eşitlik, düzen ve özgürlük kavramları insandan insana, devletten devlete farklı şekillerde tarif edilebilir. Hobbes'un bu düşüncesi döneminin İngiltere'si ile ilgili olabilir. Çünkü bu dönem iç karışıklıkların hüküm sürdüğü, kilise ile devlet arasında otorite savaşlarının yaşandığı bir dönemdir. Yine parlamenter demokrasi ile mutlak Monarşi arasındaki gerilimde onu tekçi devlet savunuculuğuna yöneltmiş olabilir. Monarşi ile yönetilen bir devlette de adalet ve özgürlüğün nasıl tesis edileceği genel olarak tek egemene veya bir kurula aittir.

Hobbes'un *Leviathan*'da devletin varlık nedenini belirttiği satırlardan biri şu şekildedir:

¹⁷⁰ Hobbes, *Leviathan*, 109.

¹⁷¹ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s.204-205.

insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yasayabilmelerini 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.¹⁷²

Ve yine;

Bu [iradenin devri] onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet olarak adlandırılır.¹⁷³

Devletin özü ya da ruhu olarak nitelenen egemenlik "...büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûtu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesi..."¹⁷⁴ olarak tanımlanmıştır. Bu yetkiye sahip olan kişi ise egemendir ve o egemenliğin kudretine sahiptir, onun dışında kalan herkes ise uyruktur. Devlet kurmak da zaten somut olarak bir insan topluluğunun temsilcisini belirlemesinden ibarettir.

Hobbes devlet kurulduktan sonra egemenin hakları arasında en önemlileri olarak, egemenin değiştirilemeyeceği, egemen güçten vazgeçilemeyeceği, egemenin eleştirilemeyeceği, egemene itiraz edilemeyeceği ve egemenin yasalarına uyulmasını görür. Hobbes egemenliğin devredilemeyeceği hususunda şöyle bir açıklama yapar:

... uyuklarını koruma yetkisi bırakılmaz. Fakat, *militia*'yı devrederse, yasaları yürütemeyeceği için, yargı yetkisini boşuna elde tutmuş olur: veya vergi toplama yetkisini başkasına verirse; *militia* boşunadır; veya düşüncelerin yönetimini bırakırsa, insanlar ruhların korkusuyla ayaklanmaya itilirler.¹⁷⁵

Hobbes egemenin sahip olduğu bu özelliklere ilaveten bölünmezlik, devredilmezlik ve üstünlüğü de ekler. Bölünmezlik egemenin tek bir iradeye sahip olmasından kaynaklanır. Hobbes'a göre egemenliğin bölünebilir olduğunu söylemek bir vücudun iki kafası olması kadar saçma bir durumdur. Egemenin üstünlüğü bağlamında

¹⁷² Hobbes, **Leviathan**, s. 129-130.

¹⁷³ Hobbes, **a.g.e.**, s. 130.

¹⁷⁴ Hobbes, **a.g.e.**, s. 130.

¹⁷⁵ Hobbes, **Leviathan**, s. 136.

Hobbes, egemenin iktidarının hem vatandaşların tek tek gücünden hem de vatandaşların güçlerinin toplamından fazla bir şey olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır.¹⁷⁶

Devletin kuruluşunun en temel amacı bireysel güvenliği sağlamaktır. Bu bağlamda egemenin de en temel görevi halkın iyiliğinin sağlanmasıdır:

ister bir monark olsun ister bir meclis, egemenin görevi; kendisine egemenlik gücünün verilmiş amacında, yani halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür. Güvenlikle burada kastedilen, sadece koruma değil; aynı zamanda, her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike veya zarar gelmeksizin elde edeceği, hayatın bütün konforlarıdır.¹⁷⁷

Hobbes'a göre devlet, görevini var olmakla yerine getirir, yani devletin kendi varlığını sürdürmesi ile görevini yerine getirmesi aynı şeydir. Bu bağlamda devlet bu görevini eğitim ve yasayla sağlamaktadır. Eğitimin temel amacı da devletin meşruiyetini halka kabul ettirmek ve devletin zorunluluğunu halka anlatmaktır.

Dolayısıyla su sonuca varıyorum ki, egemenliğin doğal ve temel haklarının halka öğretilmesinde, egemen bütün iktidara sahipken, kendi hatasından veya devletin yönetiminde görev verdiklerinin hatasından kaynaklanan sorunlar dışında, hiçbir zorluk yoktur; ve dolayısıyla, halkı bu hususta eğitmek onun görevidir; ve sadece görevi de değildir, aynı zamanda onun yararınadır ve baş kaldırmadan dolayı kendi kişiliğine gelebilecek tehlikelere karşı onun güvencesidir de.¹⁷⁸

Eğitimin bir diğer görevi insan doğasının kötülüklerini eğitim aracılığı ile kontrol altına almaktır:

Genel olarak insanların görüşleri ve davranışlarının karşılığı düşünülecek olursa, diyorlar, dünya işlerinin bizi birlikte olmaya zorladığı kişilerle sürekli bir toplumsal barış içinde olmak imkânsızdır: o dünya işleri ki, hemen hemen sadece, şeref, servet ve otorite için bitmeyen bir mücadeleden oluşur. Buna su cevabı veririm ki, bunlar gerçekten de büyük güçlüklerdir, fakat imkânsızlıklar değil: zira eğitim ve disiplin yoluyla bunlar bazen bağdaştırılabilir ve bağdaştırılır da... Dolayısıyla, bazılarının düşündüğü gibi, insan doğasının devlet görevleriyle tutarsızlığı diye bir şey yoktur.

Daha sonra Hobbes, yasa ve adaletin yapay bir akıl ve irade olduğundan bahseder. "Hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi; bütün bu sözcükler, tek bir ad oluşturur, şu tek sözcüğe eşdeğerdir: adil."¹⁷⁹ Hobbes yasayı egemenin emri olarak görür ve ona

¹⁷⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 137.

¹⁷⁷ Hobbes, **a.g.e.**, s. 234.

¹⁷⁸ Hobbes, **a.g.e.**, s. 236-237.

¹⁷⁹ Hobbes, **Leviathan**, s. 487-488.

göre emir “onu söyleyenin iradesinden başka bir neden beklemeksizin, bir kimse bunu yap, veya bunu yapma dediği zaman olur. Buradan, açıkça su sonuç çıkar ki, emir veren kişi bununla kendi çıkarını gözetir: çünkü onun emrinin nedeni, sadece kendi iradesidir, ve her insanın iradesinin asıl amacı kendisine bir iyilik sağlamaktır...”¹⁸⁰

Hobbes’a göre yasanın en önemli özelliklerinden biri onun haklı ve haksızı ayırt etme noktasında sağlamış olduğu kriterlerdir. Açıktır ki yasalar haklı ve haksızı gösteren kurallardır; haksız olarak bilinip de bir yasaya aykırı olmayan hiçbir şey yoktur. Devletten başka kimse yasa yapamaz.¹⁸¹

Haklı ve haksızın yasalar tarafından belirlenmesi, bireyin hangi haklara sahip olacağına da devlet tarafından belirleneceği anlamına gelir. Böylece birey doğa durumunda her şey üzerinde sınırsız bir hakka sahipken, toplumsal yapıya geçildiğinde sınırları tamamen devletin yasalarınca belirlenmiş haklar ile yetinmek zorunda kalmıştır. Fakat yine de yasaya itaat etmek için pek çok neden vardır. Çünkü yasalar akla uygundur, daha doğrusu neyin akla uygun olacağına bizzat anlamını yasa çizer. Neyin akla uygun olduğuna veya neyin kaldırılacağına yasa koyucu karar verir. Burada yasa koyucu da meclis veya hükümdardır.

Hobbes daha sonra egemenin yasaya tabi olmadığını belirtir. İster bir heyet isterse tek bir kişi olsun, bir devletin egemen gücü toplum yasalarına tabi değildir. Egemen istediği zaman yasayı değiştirme hakkına sahiptir. Bu durum yasanın ihlali anlamına da gelmez; çünkü yasayı yalnızca uyruklar ihlal edebilir. Dolayısıyla egemen gücün bir kimseden istediği yasaya aykırı bir işin yapılması da mazur görülür.

Hobbes’a göre egemeni yasalara tabi kılmak devleti çöküşe götüren nedenler arasında yer alır.

Bir devletin doğasına aykırı bir dördüncü fikir şudur: egemen güce sahip olan, toplum yasalarına tabidir. Bütün egemenlerin doğa yasalarına tabi oldukları doğrudur; çünkü bu yasalar tanrısaldir ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler. Fakat egemen, kendisinin, yani devletin yaptığı yasalara tabi değildir. Çünkü yasalara tabi olmak, devlete, yani egemen temsilciye, yani kendi kendine tabi olmaktır; bu ise, tabiyet değil, yasalardan özgür olmaktır.¹⁸²

¹⁸⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 183.

¹⁸¹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 190.

¹⁸² Hobbes, **Leviathan**, s. 228.

Nihayetinde Hobbes'un politika felsefesinin temelinde güvenlik sorununu yerleştirmek mümkün olabilir. Halkın güvenliğini sağlayacak olan egemendir. Egemenin temel görevi egemenliğini devam ettirmektir. Hobbes'a göre egemenlik devam ettiği sürece barış ve adalet var olacaktır. Bu bağlamda egemenin buyruklarına uygun davranışlar adil iken, bunun tam tersi adaletsizliktir.

İkinci bölüme geçmeden son olarak Machiavelli ve Hobbes'un görüşlerinin karşılaştırmalı olarak ele alınmasında fayda vardır. Bu bağlamda hem Machiavelli hem de Hobbes düşünsel ve siyasal anlamda önemli olan dönemlerde yaşamışlardır. Yani Machiavelli Rönesans'ın zirvesinde yaşayıp geçmişi sorgularken, Hobbes da modern bilimsel düşüncenin geçmişe meydan okuduğu bir çağın önemli düşünürleri arasında yer almıştır. Her iki düşünürün de içinde buldukları siyasi istikrarsızlık durumu, İtalya'nın siyasi bölünmüşlüğü ve İngiltere'de iç savaşın çıkmış olması, hiç kuşkusuz onların düşünce zeminlerinde önemli bir yer işgal eder. Öte yandan Machiavelli'nin yaşadığı dönem büyük ölçüde geçmişin sorgulandığı ve eleştirildiği bir dönem iken, Hobbes'un dönemi sadece geçmişin eleştirildiği değil, aynı zamanda yeni olanın da üretildiği bir döneme karşılık gelir.

Machiavelli tecrübe ve tarih bilgisine oldukça önem vermektir. Diğer taraftan Hobbes bu noktada kendisine daha kavramsal bir yön çizer. Bu bağlamda o, öncelikle kendi zihninde bir takım kavramları ele alır, bunlar arasında bir takım ilişkiler kurar ve bir sonuca ulaşır. Onun bu yöntemi hiç şüphesiz daha devrimci bir nitelik taşır. Bununla birlikte her iki düşünür içinde buldukları dönemlerin somut gerçeklerini ele almaları bakımından oldukça realist bir tavır sergilerler.

Sağlıklı siyasal düşüncenin oluşması bakımından insan doğasının önemine yaptıkları vurgu açısından iki düşünür, benzerlik taşır. Yine onların ortaya koydukları insan tasvirleri de oldukça benzerdir. Bu noktada her ikisi de düşünür insan doğasının olumsuz özelliklerini ön plana çıkarır.

Etik anlayışı bakımından Machiavelli'nin moral ya da immoral olduğunu iddia eden çeşitli görüşler vardır. Ancak ortada olan durum bu düşünürün ortaçağ etik anlayışından oldukça farklı bir tutum sergilediğidir. Hobbes'da tıpkı Machiavelli gibi ortaçağ etik anlayışını tamamen reddeder. Aynı zamanda Hobbes, sivil toplum

durumunda iyi ve kötü gibi kavramlara ilişkin tanımların devlet tarafından yapılmasını öngörür.

İki düşünür açısından ortak olan diğer bir nokta, siyasi düşüncelerinde iktidarı merkeze almalarıdır. Bu bağlamda Machiavelli, güç kadar şan ve şöhrete de değer verirken, Hobbes tam bir güç felsefesi ortaya koymuştur. O, insanın en önemli arzusunun kudret arzusu olduğunu ifade eder. Yine Hobbes'a göre devlet uyrukları üzerinde mutlak bir yetki ve güce sahip olmalıdır. Gücün içeriğini oluşturan unsurlar açısından Machiavelli askeri gücü ön plana çıkarırken, Hobbes askeri güçle birlikte ekonomik gücün önemine vurgu yapar.

Machiavelli için ahlak ve politika iki ayrı dünyada yer alır. Bu iki dünyanın uzlaşım içinde olması sadece bir hayaldir. Temel amaç toplumsal iyiliğin ve kamusal yararın sağlanmasıdır. Ortak yararın sağlanması ise, adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Bu bağlamda adaletin sağlanması ancak devlet ile mümkün olduğundan kendinde bir değer olarak adaletten bahsetmek mümkün değildir. Machiavelli için devletin varlığı temel amaç olduğundan bu varlığın korunması ve sürdürülmesi için tüm araçların kullanılması oldukça önemlidir. Bu sebeple adalet, devlet için vardır. Hobbes'a göre egemenlik devam ettiği sürece barış ve adalet var olacaktır. Bu bağlamda egemenin buyruklarına uygun davranışlar adil iken, bunun tam tersi adaletsizliktir.

İkinci Bölüm

JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA ADALET KAVRAMI

I. JOHN LOCKE'UN HAYATI

John Locke, 29 Ağustos 1632 tarihinde Bristol yakınlarındaki Wrington'da orta sınıf Protestan bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁸³ Locke'un yetişmesinde dindar bir kadın olan annesi önemli bir rol oynamıştır, ancak oğlunun akademik başarılarını göremeden 1654 yılında vefat etmiştir. Locke'un babası ise İngiliz iç savaşında Parlemtocularla birlikte Krala karşı savaşan batı İngiltereli bir avukattı.

Locke'un hayatının ilk yıllarına ait pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır, elde olan bilgilere göre 1646 yılında, yani on dört yaşına geldiğinde dönemin en iyi okullarından bir olan Dr. Richard Busby'nin yönetimindeki Westminster School'a kabul edilmiştir.¹⁸⁴ Altı yıllık öğrenim süreci boyunca burada Latince, Grekçe, İbranice ve Arapça gibi dilleri öğrenmiştir. Öğrendiği bu klasik diller ona Oxford'ta Christ Church okulunun kapılarını açmıştır. Ancak Locke bir din adamı olmaktan çok tıp bilgisini geliştirme düşüncesindeydi. Bu nedenle Oxford'ta kaldığı süre boyunca tıp bilgisini geliştirmeye çalıştı. Christ Church okulundaki öğrenimini 1656 yılında tamamlayarak "Bachelor" ünvanıyla Edebiyat Fakültesini bitirmiştir. 1656-1658 yılları arasında bir yandan master çalışmalarını yürütürken bir yandan da özel olarak ilgi duyduğu tıp alanında aşama kaydetmeye çalışmıştır. Locke 1665 Brandenburg'ta diplomatik bir göreve atanmıştır. Locke'un amacı bu görevi devam ettirmekten çok master öğrenimi sırasında yakından ilgilendiği tıp alanında diploma almaktır. Ancak resmi olarak tıp eğitimi almamış olması, onun bu çabalarını boşa çıkarmıştır.

Tüm çabalarına rağmen tıp diploması alamayan Locke, gittiği bir partide Shapessbury Kontu Anthony Ashley Cooper ile tanışmış ve bu tanışma onun hayatının dönüm noktası olmuştur.¹⁸⁵ Karaciğer hastası olan Kont Cooper, Locke'un geniş bilgisine hayran kalır ve onun kendisinin özel doktoru olmasını teklif eder. Bu teklifi kabul eden Locke için artık Londra günleri başlamıştır.¹⁸⁶

¹⁸³ John Dunn, "John Locke: Güvene Dayalı Siyaset", Çev. Mehmet Turhan, **Siyasal Düşüncenin Temelleri**, Özdemir, Alfa Yay. İstanbul 2001, s. 147.

¹⁸⁴ John Dunn, **a.g.e.**, s. 147.

¹⁸⁵ John Dunn, **a.g.e.**, s. 147.

¹⁸⁶ John Dunn, **a.g.e.**, s. 147.

Kont Cooper'ın karaciğer rahatsızlığını tedavi etmesi ona büyük bir itibar kazandırır. Politik alanda hızla yükselişe geçen Kont Cooper'ın başbakan olması Locke'un da önemli politik görevler almasını sağlamıştır. Nihayetinde Locke çok arzu ettiği tıp doktorluğu diplomasına 1675 kavuşmuştur.

Locke yakalandığı astım hastalığı sebebiyle Londra'nın soğuk iklimini bırakıp 1675 yılında Fransa'ya gider ve dört yıl orada kalır. Fransa'da geçirdiği bu dört yıl onun kendi felsefi görüşlerinin temellerini attığı dönem olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁷ 1679 yılında Fransa'dan İngiltere'ye dönen Locke kendisini tam bir politik karmaşanın içinde bulur. 1681 de iktidardan düşen Shapessbury Kontu hainlikle yargılanır. Kont bu suçlamadan aklanmasına rağmen hayatından endişe ederek ülkeden kaçır ve Hollanda'ya yerleşir. Konta yakınlığıyla bilinen Locke da 1683'te İngiltere'den ayrılarak Hollanda'ya gider. Ancak bunlar yaşanırken İngiltere'deki bütün görevlerine son verilir.

Locke'un 1683'ten 1689 yılına kadar süren Hollanda hayatı onun açısından oldukça verimli geçmiştir. Locke Hollanda'da politika ile ilgilenmekten vazgeçmemiş, Hollandalı olan Orangeli William'ı İngiltere tahtına çıkarma planında yer almıştır. 1688 Muhteşem Devriminin ardından Kral II. James'in yurt dışına kaçması ile Locke ve diğer bütün politik kaçakların İngiltere'ye dönmesi konusunda herhangi bir sakınca kalmamıştır. 1689'da Hollanda'dan İngiltere'ye gelen Orange prensesi ile birlikte Locke da geri dönmüştür.¹⁸⁸

Locke hayatının son on beş yılını Cambridge'teki ünlü felsefe profesörü Ralph Cudword'un kızı olan bayan Magham'ın yanında geçirmiştir. Bu dönem boyunca Hollanda'da kaleme aldığı eserlerin yayımlanması ile meşgul olmuştur. Sağlığı konusunda yaşamış olduğu birtakım problemler sonucunda 28 Ekim 1704 yılında hayatını kaybetmiştir.

II. JOHN LOCKE'UN BİLGİ ANLAYIŞI

Locke çeşitli alanlarda yazdığı eserlerle düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Felsefe tarihinde ise özellikle bilginin kaynağı konusundaki görüşleriyle şöhrete kavuştuğu söylenebilir. Bilgi kuramının problemlerine yer verilen ilk felsefe eseri, John Locke'un *An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme)* adlı eseridir.

¹⁸⁷ John Dunn, a.g.e, s. 148.

¹⁸⁸ John Dunn, a.g.e, s.149.

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme* adlı eserinde amacının, insan bilgisinin kaynağı, kesinliği ve genişliği, bunun yanında da inancın, sanının temellerini ve derecelerini araştırmak olduğunu ifade eder. Ona göre insan zihni doğuştan ilkelere sahip değildir, ancak duyu algılarından sonra ideler (düşünce, algı) oluşmaya başlar. Bu bağlamda Locke, insan zihnini boş bir levhaya benzetir. Ona göre zihin deney ve gözlemleri alma yeteneğine sahiptir. Bilgimizin tümünün temelinde deneyimler vardır ve bilgi oradan türetilmiştir. Dolayısıyla Locke felsefesinde bilginin kaynağı deneydir. Deney, bilginin malzemesi olan idenin kaynağıdır. Bu nedenle de Locke için idenin deneyden başka bir kaynağı yoktur:

Bir insanın ne zaman ide edinmeye başladığı sorulursa yanıtlım, ‘duyuma ilk ulaştığında’ demek olur. Zihinde duyular bir şey iletmeden önce hiçbir ide belirmediğinden, anlama yetisindeki idenin duyumla eşzamanlı olduğunu düşünüyorum.¹⁸⁹

Locke’a göre duyu organlarının işlevi dışarıda bulunan ve kendilerini etkileyen nesnelere izlerini zihne iletmezdır. İşte bu izler zihinde birer ide olarak karşılık bulur. Böylece biz duyular tarafından zihne iletilen sarı, beyaz, soğuk, sert, acı ve tatlı idelerine sahip oluruz. Zihnin kendisinde algıladığı her şey ‘ide’ dir, zihnimize herhangi bir ide üretme gücü de, gücün bulunduğu nesnenin niteliğidir.¹⁹⁰ İdelerin bilgisel bakımdan güvenilirliği, onları zihinde üreten niteliklerin özelliklerine bağlıdır. Cisimlerin nitelikleri de temel olarak ikiye ayrılır. Bu iki sınıfın yanına cisimlere ait ve ‘güçler’ diye adlandırılan bir üçüncü sınıf daha eklenebilir.

Locke açısından cisimlere ait ‘birincil’ nitelikler ondan asla ayrılamazlar ve cismin bulunduğu koşula göre değişiklik göstermezler. Bu nitelikler, bir cismi cisim yapan, bunlar olmadan hiçbir şeyin cisim adını alamayacağı niteliklerdir. Katılık, uzam, şekil, hareket ya da durgunluk ve sayı nitelikleri cismin temel ya da birincil niteliklerdir. Bunlara gerçek nitelikler de denebilir; çünkü cisimlerde gerçekten bulunurlar. İkincil nitelikler ise, cisimde kendi başlarına bulunmayan, cisimlerin birincil niteliklerinin duyu organlarını etkilemesi yoluyla öznedede renkler, sesler, tatlar, kokular gibi duyular üreten güçlerdir. Bunlar yalnızca birincil nitelikler ve onların duyu organları üzerinde bıraktıkları etkiler sayesinde varlık kazanırlar. Dolayısıyla bu türden niteliklerin kendi başlarına yani gerçek varlıkları yoktur.

Renk ve sesler için söylediklerim, tatlar, kokular ve öteki duyulur nitelikler için de söylenmiş sayılabilir; bunlar, onlara yanlışlıkla nasıl bir gerçeklik yüklersek

¹⁸⁹ J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yay., Ankara, 1999, II. Kitap, I. Bölüm.,pr.3.

¹⁹⁰ Locke, *a.g.e.* II. k., VIII. b , pr. 8.

yükleyelim, gerçekte nesnelerdeki, bizde değişik duyumlar üretme gücünden başka bir şey değildir; ve söylediğim gibi birincil niteliklere bağlıdır.¹⁹¹

Cisimlerde sadece birincil nitelikler vardır. Ancak bizler çoğu zaman idesine sahip olduğumuz her niteliğin cisme ait olduğunu düşünürüz. Örneğin, cisimde koku ya da renk bulunmaz; bunun yerine öznedeki koku ve renk idesini yaratacak hacim, şekil, yoğunluk gibi nitelikler bulunur.

Locke, cisimlerin ideleri nasıl ürettiği sorusuna, sahip oldukları devimsel hareket şeklinde bir yanıt verir.

Onlardaki kimi devimlerin bedenlerimizin kimi bölümlerini etkileyerek, sınırlarımız yoluyla beyinde ya da duyum merkezinde sürmesi ve zihnimizde onların bizdeki özel idelerini yaratması gerektiği açıktır. Cisimlerin gözlenebilir büyüklükteki uzam, kılık, sayı, ve devimleri uzaktan görme yoluyla algılanabildiğine göre de, onlardan tek tek duyulamaz birtakım cisimciklerin gözle gelmesi, ve beyne, onların bizdeki idelerini üreten bir devim iletmeleri gerektiği açıktır. Yine bu temel niteliklerin bizde ürettiği biçimde, yani duyulamaz parçacıkların duyularımız üzerindeki etkisiyle, ikincil niteliklerinde üretildiğini kavrayabiliriz...Böyle parçacıkların değişik devim ve kılıklarının, oylum ve sayılarının, duyularımızın değişik organları etkileyerek, bizde, cisimlerin renk ve kokularının değişik duyumlarını ürettiklerini varsayalım.¹⁹²

Buradan cisimlerin birincil niteliklerinin idelerinin cisimlerde gerçekten bulunduğu, ikincil niteliklerin ise cisimlerde hiç bulunmadığı sunucuna varılabilir.

Cisimlerin nitelikleri arasında yer alan ve ‘güçler’ olarak adlandırılan bir üçüncü sınıf daha bulunmaktadır. Bunların varlığı da, tıpkı ikincil niteliklerde olduğu gibi, birincil niteliklere bağlıdır. Bunların, ikincil niteliklerden farkı ise, bir başka cismi etkilemesi ve onda belirli yönde bir değişim yaratmasıyla ilgilidir. Bu değişimlere yol açan aslında birincil niteliklerdir fakat ortaya çıkan değişimlerle birincil nitelikler arasında bir ilişki kurulamadığından bunlar ayrı sınıf altında toplanıp ‘güçler’ olarak adlandırılır.

...mumun ağardığı ya da eridiği zaman onda ortaya çıkan değişimlerin güneşte olmayışı gibi, güneş beni ısıttığı ya da aydınlattığı zaman bendeki algılar olan bu ışık ve sıcaklık nitelikleri de güneşte değildir. Bunların hepsi, güneşin birincil niteliklerine bağlı olan güçleridir.¹⁹³

Locke, ikincil niteliklerin ve güçlerin zihindeki idelerini birincil niteliklerin duyumlar üzerindeki etkisine bağlar. Ancak birincil niteliklerin hangilerinin ikincil niteliklerden hangileriyle zorunlu bir ilişki içinde olduğunun belirlenmesi güçtür. Locke, ikincil nitelikler

¹⁹¹ Locke, **a.g.e.** II. k., VIII. b. , pr. 14.

¹⁹² Locke, **a.g.e.** II. k., VIII. b. , pr. 12-13.

¹⁹³ Locke, **a.g.e.** II. k., VIII. b. , pr. 24.

ya da güçler ile birincil nitelikler arasında belli bir ilişkinin var olduğunu iddia etmekle birlikte, bu ilişkiye ait herhangi bir duyuma sahip olmadığımızı da bildirir.¹⁹⁴

Böyle bir bağlantının zihnimize nasıl oluştuğuna ilişkin Locke şöyle bir açıklama yapar: Bazı yalın idelerin sürekli olarak birlikte bulduklarını gözlemleriz. Zihin bu türden yalın idelerin ayrı ayrı var oluşunu tasarlayamadığı için, bunların hem üzerinde var oldukları hem de bunların varlık nedeni olan bir taban bulunduğunu düşünme eğilimindedir. Bu taban da ‘töz’ dür. Töz, nesnenin niteliklerini taşıyan ve doğuran şeydir.¹⁹⁵

Locke’a göre kesin bilgi de, ideler ile şeylerin uyuşmasıyla değil, idelerin başka ideler ile uyuşmasıyla oluşur.

...kendi idelerimizin bilgisi yoluyla varılan kesinliğin salt imgelemenin biraz ötesine geçeceğini açıkça gösterebileceğimi sanıyorum; insanların genel bilgisinin güvenilirliğinin başka bir şeyde yatmadığının anlaşılacağına inanıyorum.¹⁹⁶

Locke’un cisimlerin varlığından şüphe edenlere karşı öne sürdüğü kanıtlar ise şu şekilde sıralanabilir: Öncelikle cisimler ile girdiğimiz etkileşim sonucu bizde haz ya da acı duyguları oluşabiliyor. Yine başka deneyimlerimiz aracılığıyla, bu hazzı ya da acıyı sürdürebiliyor ya da durdurabiliyoruz. Bu etkinlikleri gerçekleştirebilmemiz, hissettiğimiz haz ve acı duygularına neden olan cisimlerin var olduğuna kanıttır. İkinci olarak herhangi bir duyu organının eksikliği durumunda, bu duyu organının zihinde ürettiği idelerin eksik kaldığını görürüz. Çünkü duyu organları bunları dışarıdaki bir nedenin etkilemesi olmadan, kendi başına üretemez. Bu da, dışımızda olan ve bizdeki idelerin nedenlerini oluşturan cisimlerin var olduğuna kanıttır. Daha sonra kimi durumlarda bizde ortaya çıkan idelere hükmedemiyor ya da onların ortaya çıkmasını engelleyemiyor olmamız, bunların nedenlerinin bizim dışımızda var olduğunun kanıtıdır. Örneğin öğleyn gözlerimizi güneşe çevirdiğimizde, ışık ya da güneşin bizde ürettiği idelerden kaçamıyoruz. Oysa bunları kendimiz oluşturuyor olsaydık engelleme ya da müdahale etme şansımızın olacaktı. Ayrıca, Locke’a göre doğrudan doğruya güneşi görmek ile güneşin hafızamızdaki idesini anımsamak arasındaki fark da açıktır. Yine idelerimizden pek çoğu bizde “acı” duygumuyla birlikte üretilir. Ancak bu ideleri anımsadığımızda acı duymayız. Dolayısıyla, duyulan “acı”, bir şeyin gerçeğini algılamayla onu anımsama ya da düşleme arasındaki ayrımı gösterir. Son olarak farklı duyular ya da aynı

¹⁹⁴ Locke, **a.g.e.** IV. k., IV. b. , pr. 12.

¹⁹⁵ Locke, **a.g.e.** II. k., XXIII. b. , pr. 1-2.

¹⁹⁶ Locke, **a.g.e.** IV. k., IV. b. , pr. 2-3.

duyunun değişik zamanlardaki etkinliği, Şeylerin varoluğu konusunda birbirlerine tanıklık ederler. Örneğin, “ateş” hem gözle görülüp hem de tenle hissedilebilir.¹⁹⁷

Locke’un felsefesinde idenin kaynağı olan deney, dış deney (sensation) ve iç deney (reflection) olmak üzere ikiye ayrılır. Dış deney ve iç deney aracılığıyla basit ve bileşik ideler oluşur. Basit ideler bilginin en temel malzemeleridir. Dolayısıyla bilginin oluşmasında öncelik basit idelerdedir. Basit idelerin kaynağı dış deneydir. Dış deney aşamasında zihin pasif ve edilgen bir şekilde çalışır. Bu nokta, algılama aşamasıdır. Algılama, bilgi edinme sürecinde zihnin ilk çalışmasıdır. Burada zihnin pasifliği, duyuların nesnelere doğrudan ulaşmasını sağlar. Zihin buradaki görevi kendine gelenlerden etkilenmek ve bu etkileri ayna gibi yansıtmaktır. Zihin, bu aynadan yansıyan basit ideler üstünde çalıştığı zaman etkin hale gelir. Zihin basit ideleri kendi nesnesi haline getirerek bileşik ideleri oluşturur ve bunlar üzerine bilgiyi kurar. Zihnin buradaki işlemleri algılama ve düşünmedir.

Görüldüğü gibi, bilginin oluşabilmesi için zihnin yapması gereken Şey, doğrudan nesneye değil ideye yönelmektir. Bilginin malzemesi idelerdir. Zihin, bilgiye ulaşırken yalnızca ideleri kullanır. Oluşan bilgi idelerin bilgisidir. Bu açıdan bilgi dediğimiz Şey idelerimiz arasındaki bağıntı, uyum ya da uyumsuzluğun algılanmasından doğar. Bu algının olduğu yerde bilgi vardır.

Dolayısıyla bilginin tam anlamıyla ortaya çıkması için idelerin birbirleriyle bağlantısı gerekir. Locke’a göre bu bağlantının sağlanmasında deney, sezgi ve akıl kullanılır. Deney, sezgi ve akıl ideler arasındaki bağlantıyı sağlayan araçlardır. Bu bağlantının bilinmesi ise bu bağlantının algılanması demektir. Bunların kullanılması hem bilginin türünü hem de kesinlik derecesini belirler.

Locke’a göre ideler arasındaki bağlantının doğrudan ve aracısız algılanması, tam ve apaçık algıyı verir; bu algı da sezgi aracılığıyla gerçekleşir. Sezgi, aracısızlığından dolayı, elde ettiği bilgiyi en yüksek kesinlik derecesine taşır. Bu bilgi türünün kesinlik derecesinin en üst noktasında yer almasının nedeni, sadece bu algılama türünün tam ve apaçık olmasından dolayıdır.¹⁹⁸

İdeler arasındaki bağlantının tam ve apaçık algılanmasını sağlayan diğer araç da akıldır. Ancak akıl, ideler arasındaki bağlantıyı doğrudan değil, aracı ideler kullanarak algılar.

¹⁹⁷ Locke, **a.g.e.** IV. k., XI. b. , pr. 3,4,5,6, 7.

¹⁹⁸ Locke, **a.g.e.** IV. II.1.

Akıl aracı ideler kullanırken tanıtlama yaparak ilerler. Yani akıl burada her adımda kanıtlar göstererek ilerler. Bu sebeple bu bağlantının algısı da kesindir. Locke'a göre ideler arasındaki bağlantıyı tam ve apaçık olarak gerçekleştiremeyen araç ise deneydir. Deney ile ideler arasındaki bağlantı tam olarak algılanamadığı için, bu algının kesinlik düzeyi çok düşüktür.¹⁹⁹

Bilginin oluşmasını sağlayan bağlantı türleri dört tanedir: Özdeşlik ya da başkalık, bağıntı, bir arada varoluş ve gerçek var oluş.²⁰⁰ İdeler arasındaki ilişkilerin ilk türü olan özdeşlik ya da başkalık, sezgi ile kurulan ve algılanan ilişki türüdür. Özdeşlik ya da başkalık, bir ideye kendisi olma ve başkası olmama özelliğini verir. Bunun ideler arasındaki ilk bağlantı türü olmasının nedeni, bileşik ve soyut ide oluşmadan önce, ideyi tanıma ihtiyacıdır. Zihin hiçbir duygu ya da düşünceye sahip değilken ilk olarak ideleri algılar. Her birinin ne olduğunu bilene ve birinin öteki olmadığını algılayana dek bunu sürdürür. Bu olmazsa hiçbir bilgi, hiçbir akıl yürütme, hiçbir imgeleme söz konusu olamaz.²⁰¹

İdeler arasındaki ikinci bağlantı türü, bağıntıdır. (Relation) Bu bağlantı türü, bileşik ideler arasında kurulur. Bileşik idelerde, birbirinden farklı ve bağımsız olarak var olan basit ideler, gerçeklikte bir arada olup olmadığına bakılmaksızın akılla bir araya gelirler. Akıl burada ideler arasındaki bağlantıları aracı ide kullanmadan doğrudan algılayamaz. Akılla kurulan bu ilişkinin algılanması, kesinlik derecesi yüksek olan tanıtlamalı bilgi türünü verir. Burada bu ilişkinin tanıtlamalı bilgi türünü vermesinin bir nedeni, ideler arasındaki bağlantı ve bu ideleri bir araya getiren özün zihin tarafından yapılmasıdır. Diğer bir nedeni ise ideler arasındaki bağlantının akıl tarafından aracı ideler kullanılarak oluşturulmasıdır.²⁰² Üçüncü ilişki türü ise, idelerin uyum ve uyumsuzluğuna dayanan, bir arada varoluş ya da olmayıştır. Bir arada var oluş ya da olmayış ilişkisi, töz bileşik idelerini oluşturan bir ilişkidir. Töz idelerinin özelliği, aynı özne ya da dayanak üzerinde bir araya gelen idelerden oluşmuş olmalarıdır. Töz bileşik ideleri bu dayanakla birlikte doğada kendiliğinden bir birliğe sahiptir. Töz bileşik ideleri bilinmeyen gerçek öze sahiptir. Gerçek özün bilinmemesinin yanı sıra birincil ve ikincil nitelikler arasında keşfedilebilir bir ilişkinin olmaması, bu ilişki türünden doğan deney bilgisinin kesinliğini engeller.²⁰³ İdeler arasındaki uyum ve uyumsuzluk ilişkisinin dördüncü türü de gerçek var oluştur. Bu ilişki türü, tekil bir insanın var oluşu, dış gerçekliğin var oluşu ve Tanrı'nın varoluşunu kapsar.²⁰⁴ Bu ilişki türünün birincisi sezgi,

¹⁹⁹ Locke, **a.g.e.**, IV.XI.3.

²⁰⁰ Locke, **a.g.e.**, IV. I. 3.

²⁰¹ Locke, **a.g.e.**, IV.I.4.

²⁰² Locke, **a.g.e.**, IV.II.3.

²⁰³ Locke, **a.g.e.**, IV.III.11.

²⁰⁴ Locke, **a.g.e.**, IV.IX.1.

ikincisi deney, üçüncüsü de akıl ile algılanır. Sezgi, insanın varlığının tam ve apaçık bilgisini, akıl da Tanrı'nın apaçık bilgisini verir. Deney, nesnenin varlığının bilgisini vermez. Bundan dolayı nesne ile ilgili kesin bir bilgi oluşmaz.

Locke sezgisel bilgiyi bütün bilginin temeli olarak kabul eder. Aynı zamanda bu bilgi türü kesinlik derecesi en yüksek olan bilgi türüdür. Çünkü, bu bilgiyi oluşturan idelerin doğrudan kavranması söz konusudur. Kendi var oluşumuzu doğrudan bilmemiz bu duruma örnek teşkil eder. Locke'a göre insanın, kendi varlığına ilişkin bilgisini kanıtlamaya ihtiyacı yoktur; çünkü insan, kendi varoluşunun doğrudan bilincindedir. Kendi varoluşumuz kanıtlanmaya gerek olmayacak kadar açık ve kesindir, hatta kendi varoluşumuzdan daha apaçık bir şey yoktur. Düşünme, akıl yürütme, acı ve haz duyma gibi şeylerin hiçbiri kendi varoluşumuzdan daha açık değildir. Bu nedenle başka her şeyden kuşku duysak bile bu kuşkunun kendisi, varoluşumuzu temellendirir ve bundan kuşku duymamızı engeller.²⁰⁵

Gibson bu bilgi türünde, Descartes ve Locke arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Gibson'a göre, Descartes gibi Locke da, varoluşun kesin aracısızlığını, bilinçli öznenin varlığında bulur. Görüldüğü üzere Locke insanın sezgiyle edinmiş olduğu varlığın apaçık bilgisini, bilgiyi elde etme sürecinin temeline yerleştirir.²⁰⁶

Kendi varlığının apaçık bilgisine sahip olan insan, aklını kullanarak tanıtlamalı bilgi türüne geçer. Burada idelerin birbirleriyle olan ilişkisi aracı ideler vasıtasıyla kurulur. Bunun nedeni, ideler arasındaki ilişkinin akıl tarafından doğrudan algılanamamasıdır. İdeler arasındaki uyum ve uyumsuzluk ilişkisinin tespiti aracı ideler yoluyla sağlanır. Buradaki süreç akıl yürütmeler şeklinde ilerlediği için, bu ilişki türü tanıtlamalı bilgi türüne girer. Locke tanıtlama ile oluşan bilgi türünün de kesin bilgiyi oluşturduğunu ifade eder. Akıl, bu kesinliğe ulaşmada idelerle adım adım ilerler ve karışık sezgiyi kullanır.²⁰⁷ Nitekim akıl matematikte ideler arasındaki ilişkiyi doğrudan algılayamadığı için, bu ilişkiyi kuracak aracı ideler kullanır.

İdelerin akıl tarafından bir araya getirilmesi matematikte olduğu kadar ahlak için de geçerlidir. Yani zihin ahlak alanındaki bilgiyi aracı ideler kullanarak elde eder. Dolayısıyla gerek matematik gerekse ahlak söz konusu olduğunda birbirinden farklı ve bağımsız basit ideler, gerçeklikte bir arada olup olmamasına bakılmaksızın akıl tarafından bir araya

²⁰⁵ Locke, **a.g.e.**, IV.VIII.3.

²⁰⁶ James Gibson, **Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations**, Cambridge at the University Press, 1968, p.150.

²⁰⁷ Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, IV.II.7.

getirilirlir.²⁰⁸ Akıl burada sadece idelerin kendilerini temele alır. Herhangi bir dış gerçekliğe dayanmaz. Bu sebeple bu bilgi türü kesindir ve hayal olmaktan uzaktır. Matematğin bileşik idelerinden oluşması onu dış gerçeklik üzerine kurmaz. Dolayısıyla Locke, zihnin kendi idelerine yönelmesini hiçbir zaman gerçeklikten kopukluk olarak değerlendirmez.

Locke'un matematik bilimler görüşünün temeli, doğrudan duyulur ya da somut varlıklarla değil ideal yapılarla ilgilidir. Gerçekten gördüğümüz gibi, bu bilimlerin gerçekliği için bu idelerin gerçek dünyada cisimlenebildiklerini bilmemiz temeldir ve Locke, bu güvene sahip olduğumuzu düşünür.²⁰⁹

Locke'a göre tanıtlamalı bilgi ile ilgili diğer bir örnek de Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimiz ile ilgilidir. Tanrı'nın varlığının bilgisi doğrudan değil tanıtlamayla elde edilir.

Üçüncü bilgi türü duyu bilgisidir. Duyu bilgisi, aynı öznedede bir arada var olma ya da olmama ilişkisinin algılanmasıyla oluşan bilgi türüdür.²¹⁰ Duyu bilgisinde, ideler arasındaki ilişki, idelerin aynı öznedeki zorunlu bir arada varoluşundan kaynaklanan bir ilişki türüdür. Akıl burada ideler arasında zorunlu bir bağlantı kuramamaktadır. Bunun nedeni, töz bileşik idelerini oluşturan basit idelerin gerçeklikle olan ilişkisi dolayısıyladır. Locke'a göre, töz bileşik idelerinde akıl böyle bir bağlantıyı deneyebilir ama bu olası bir bağlantı olacağından bizi kesinliğe götürmez.

III. LOCKE'UN POLİTİKA ANLAYIŞI

A. DOĞA DURUMU VE DOĞAL HUKUK

Liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Locke, devletin varlığının temeline toplum sözleşmesini yerleştirmiş ve iktidarın ve devletin ortaya çıkışını açıklamak için, tıpkı Hobbes gibi, doğa durumundan hareket etmiştir.

Locke'a göre doğa durumunda insanlar, Hobbes'un ifade ettiği şekilde birbirini parçalama eğiliminde olan kurtlar değildir. Doğa durumunda insanlar tam bir hürriyet içinde yaşarlar. Aynı zamanda sahip olduğu haklar neticesinde de bir eşitlik durumu vardır.²¹¹ Doğa durumu, insanların başkalarına bağlı olmaksızın, doğa yasasının sınırları içinde, kendi

²⁰⁸ Locke, **a.g.e.**, III.V.6.

²⁰⁹ Locke, **a.g.e.**, IV.IV.6.

²¹⁰ Locke, **a.g.e.**, IV.I. 6.

²¹¹ Atilla Yayla, **Liberalizm**, Liberte Yay., Ankara, 1998, s.36.

eylemlerini düzenleyebildiği bir özgürlük durumudur. Doğa durumunda hiç kimsenin bir diğeri üzerinde bir otoriteye sahip olmadığı bir eşitlik durumu vardır.

Locke'a göre doğa durumunda insanların yaşama hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlük hakkı başta olmak üzere, bir takım doğal hakları vardır. İnsanlar bu haklarını, ancak doğal yasanın yani aklın çizdiği sınırlar içinde kullanabilirler. Yani doğa durumunda herkesin her istediğini yapma hakkı yoktur. Örneğin bir kişinin başka bir kişiyi öldürme özgürlüğü yoktur. Yine kişi malını istediği gibi kullanabilir; ancak başkasının malına zarar vermek ya da başkasının malını elinden almak için kullanamaz. Dolayısıyla doğal yasa, herkesin birbirinin canına, malına, özgürlüğüne, kısacası, doğal haklarına saygılı olarak hareket etmesini buyurur.²¹²

Doğa durumu insanların özgürlük ve eşitlik içinde yaşadıkları bir dönem olmasına rağmen Locke bu yasanın varlığının bile insanları başkalarının haklarına saldırmaktan alıkoymak için yeterli olmadığını vurgular. Ona göre başkalarının haklarına saldırarak doğal yasayı çiğneyenler veya çiğnemek isteyenler mutlaka olacaktır. Böyle bir durumda hakkı ihlal edilen herkesin saldırganı cezalandırma hakkı bulunmaktadır. Ancak saldırıya uğrayanın hem davacı hem de yargıç olması adalete uygun değildir. Bu durum toplumsal bir karmaşaya sebep olabilir. Başka bir deyişle, Hobbes'un ifade ettiği savaş durumu ortaya çıkabilir.

Doğa durumu her ne kadar iyi bir dönem olarak ele alınsa da, cezalandırma yetkisinin varlığından dolayı bir savaş durumuna dönüşmüştür. Locke'a göre insanların doğa durumundan devlet düzenine geçmeye karar vermelerinin sebebi budur. İnsanların savaş durumundan kurtulma istekleri onları politik bir oluşuma iter. Yani insanlar doğa durumunda özgür olmakla birlikte yine de özgürlüğün anlamlı olduğu, adaletle yönetilen ve mallarının güvenliklerini sağlayabilecekleri bir düzen istemektedirler:

Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının müdahalesine maruzdur. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğeri eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar. Dolayısıyla insanın, henüz birleşmiş bulunan diğer insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istemesi ya da insanların, benim genel olarak mülkiyet olarak adlandırdığım, yaşam, özgürlük ve servetlerinin karşılıklı olarak güvence altına alınması için birleşmek fikrine sahip olmaları nedensiz değildir. Dolayısıyla insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet

²¹²Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002, s.338.-339.

altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda ise mülkiyetin korunması konusunda eksikliği duyulan pek çok şey bulunmaktadır.²¹³

İnsanlara ortak mülkiyet olarak dünyayı veren Tanrı onlara aynı zamanda akli da vermiştir. Dünya ve içindeki her şey insanlığa varlıklarının desteği ve rahatı için verilmiştir. İnsanların doğa durumundan toplumsal düzene geçmelerinin bir diğer nedeni de, mülkiyet haklarının yasalar tarafından güvence altına alınmalarını bilmeleriyle ilişkilidir:

Böylece zannedirim ki, emeğin ilk başta, doğadaki ortak şeyler üzerinde uygulamanın nasıl bağlayıcı olduğunu kavramak, hiçbir zorlukla karşılaşmadan son derece kolaydır. Bu yüzden, söz konusu zamanda ne mülkiyet yetkisi ne de hiç kuşkusuz, emeğin verdiği servet genişliği için kavga etmeye neden yoktu. Hak ve elverişlilik birbirine uygundu. İnsan, üzerine emeğini uygulayabildiği her şey üstünde bir hak sahibi olduğundan, kullanabileceğinden fazlası için çalışmaya eğilimli olmamıştır. Bu nedenle hak konusunda zıtlasmaya ya da diğerinin hakkına tecavüze yer kalmamıştır. İnsanın kendisine ayırdığı pay kolaylıkla görülebilirdi ve insanın kendisine aşırı pay ayırması ya da ihtiyaç duyduğundan fazlasını alması onursuzca olduğu kadar yararsızdı.²¹⁴

Dolayısıyla, Locke'a göre, doğa durumunda insanların doğal haklarına yapılan saldırıları cezalandıracak bir üst otoritenin olmaması, herkesin kendi yargıçlığını kendisinin üstlenmesi savaş, çatışma ve güvensizliği ortaya çıkarır. İnsanlar öncelikle yaşama, mülkiyet ve özgürlük gibi doğal haklarını korumak ve bu savaş durumundan kurtulmak için, aralarında bir sözleşme yaparak, devleti oluşturmuşlardır.

Hobbes gibi Locke da, doğa durumundan devlet haline geçişi toplum sözleşmesiyle açıklar. Doğal durumdan toplumsal düzene geçiş, insanların kendi istekleriyle olmaktadır. Bu anlaşma toplum üyeleri arasında yapılan bir sözleşmedir. Bu anlaşmada insanlar güvenliklerinin sağlanması için yalnızca cezalandırma hakkını devlete bırakırlar. Dolayısıyla Locke, Hobbes'tan farklı olarak, insanların tüm haklarını egemen güce bıraktığını düşünmez. Locke'a göre, insanlar doğa durumundan devlet haline geçerken, yalnızca cezalandırma haklarını devlete devretmişlerdir. Bunun dışındaki diğer haklar kendilerinde saklıdır.²¹⁵

Devletin temel görevi, insanların can, mal ve özgürlüklerini güvence altına almaktır. İnsanlar hayat, mülkiyet ve özgürlük haklarını korumak için devlet haline geçmiş ve devlete sadece bu haklarının korunması için yetki vermişlerdir.

Locke'a göre devlet, insanların kendi özgür iradeleriyle yapmış oldukları sözleşmenin bir ürünüdür. Sözleşme gereğince de devletin görevi doğal hakların korunmasını sağlamaktır.

²¹³ Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yay. İstanbul, 2004, s.103-104.

²¹⁴ Locke, **a.g.e.**, s.43.

²¹⁵ Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s.342.

Devlet bu sözleşmeye aykırı hareket etmediği sürece varlığını koruyabilir. Locke, bu sözleşmeyle aynı zamanda, devletin sınırlarını da çizmiştir. Sınırları doğrultusunda hareket etmeyen, keyfi davranan bir yönetim meşruiyetini kaybeder. Çünkü insanlar devleti kurarken saklı tuttukları haklarına devletin müdahale etmesine izin vermez. Sözleşmeye aykırı hareket eden yönetime karşı halkın direnme, karşı koyma hakkı vardır.²¹⁶

Doğal hukuk da doğa durumundaki insanları yönetir. Doğal hukuk, bütün rasyonel insanların bilebileceği ve üzerinde anlaşmaya varabilecekleri bir dizi ilkedir. Doğal hukuk, doğal hakları tanımlar ve aynı zamanda bu hakların onayladığı özgürlükleri göstermeye hizmet eder.²¹⁷

Doğal hukuk içinde doğa kanunları yer alır. Locke için doğa kanunu esasında bir Tanrı kanunudur. Doğa kanunu, doğaya neyin uyup uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğu olarak tanımlanır. Bazı insanların doğa kanununu aklın buyruğu olarak adlandırmaları doğru değildir. Çünkü akıl, doğa kanununu ortaya koymaktan ziyade, onu araştırır ve üstün gücün koyduğu, kalplerimize yerleştirdiği bir kanun olarak keşfeder. Bu sebeple akıl ne kanun yapıcıdır ne de bizim için kanun koyucudur. O sadece ruhumuzun bir yetisi ve bizim bir parçamızdır. Böylece, bir kanun için gerekli her şeyin doğa kanununda bulunduğu oldukça açıktır. Çünkü Locke'a göre ilk olarak bu kanun, üstün bir iradenin buyruğudur ve kanunun formel sebebi de bu üstün iradededir. İkinci olarak, doğa kanunu neyin yapılması neyin de yapılmaması gerektiğini ortaya koyar ki bu da bir kanunun gerçek fonksiyonudur. Üçüncü olarak, bir yükümlülüğü oluşturmak için gerekli her şeye sahiptir ve bu sebeple doğa kanunu tüm insanlar için bağlayıcıdır. Pozitif kanunların bilindiği yolla bilinmesede, doğanın ışığı yardımıyla kavranılabildiği için, insanlar doğa kanununu yeter derecede öğrenebilir.²¹⁸

Locke, *Sivil Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde insan doğası, doğal yasalar ve bu yasaların oluşturduğu hukuksal ortama ilişkin görüşlerini açıklar. Sivil Toplum Üzerine adlı bölümde insanın doğuştan kadın-erkek birlikteliği dediğimiz evlilik kurumundan oluştuğunu savunur. Evlilik kurumunun içinde babanın ve annenin rolünü ve sorumluluklarını vererek, insanın doğal gelişiminde adalet ve eşitlik duygusunun temellerini ortaya koymak

²¹⁶ Şenel, a.g.e., s.343.

²¹⁷ Donald Tannenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, Adres Yay., Ankara, 2007, s. 235.

²¹⁸ John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003. s.19.

istemektedir. Doğal hukuk içerisinde de doğa kanununun ve özgürlüklerin sınırsız bir serbestlik sağlamayacağı vurgusu yapar.²¹⁹

Doğal durumda insanlar arasında pozitif hukuk anlamında, hukuksal nitelikte sayılabilecek yasalar ve kurallar vardır. Ebeveynler çocukları üzerinde akıllarını, zihin güçlerini ve yeteneklerini kullanabilecekleri yaşa gelene kadar birçok yetkiye ve güce sahiptirler. Bu anlamda çocukların özgürlüklerinin sınırını da ebeveynler belirlerler. Ancak Tanrı, çocuğun annesine ve özellikle de babasına çocuğu üzerinde sınırsız bir yetki vermemiştir. Locke'a göre babayı özgür yapan koşullar, çocuğu içinde oluşursa o zaman çocuk da özgür bir insan haline gelir.

Locke'a göre doğa durumunda pozitif hukuktaki gibi belirli hakimler yoktur. Bu durum doğal hukuk açısından bir otorite boşluğu doğurabilir. Herhangi bir ayırım gözetmeden, adilce davranabilecek bir otorite olmadığı gibi herhangi bir zarar durumunda bu zararın hafifletilebilmesini sağlayacak herhangi bir başvuru noktası da yoktur.²²⁰

Bu bağlamda insanların devlete bağlanabilmesi için, ilk olarak, doğru ve yanlışın standardı olacak şekilde, ortak kararlar belirlenmiş, yerleşmiş, bilinen bir kanun yani ortak bir ölçü gerekir. İkinci olarak, kurulan kanuna göre bütün farkları belirlemek için tarafsız bir hakim gerekir. Çünkü o devlette herkes doğa kanununun hem hakimi hem de uygulayıcısı olduğundan, insanlar kendi olaylarında çok hararetle başkalarınıninkilerde ilgisiz ve çok ihmalciler olabilirler. Üçüncü olarak, doğa halinde doğru olduğunda cezayı destekleyecek ve onu icra edecek güç gerekir. Haksızlıkla saldıranlar güçleriyle haksızlıklarını bastırarak haksızken haklı hale gelebilirler. Böyle bir direniş çoğu zaman cezayı tehlikeli ve genellikle buna teşebbüs edenleri zarar verici yapar.²²¹ Bu tür sebeplerden dolayı doğa halinde yaşayan insanlar, doğa halinin bazı olumsuzluk ve belirsizliklerinden kaçarak, diğer insanlarla birlikte toplum sözleşmesi yaparak, bir bakıma pozitif hukukun hüküm süreceği bir yaşama geçerler.

Locke'ta sözleşmenin mahiyetine geçmeden önce doğa durumu başlığı altında insanın doğadaki konumunun önemini bir kez daha vurgulamakta fayda vardır. Daha öncede ifade edildiği gibi, Hobbes'un tersine Locke, doğa durumunu barış, eşitlik ve özgürlük durumu olarak ifade eder. Ancak özgürlük insanın istediği her şeyi yapması anlamına gelmez. İnsanlar doğa yasasına karşı gelme konusunda özgür değildirler. Doğa durumunda özgürlük, doğa yasasının izin verdiği şeyleri yapma özgürlüğüdür. Doğa durumunun bu şekilde ele alınması

²¹⁹ John Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, çev. Serdar Taşçı Hale Akman, Metropolis Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.74.

²²⁰ Locke, **a.g.e.**, s. 76-77.

²²¹ Locke, **a.g.e.**, s. 100.

Locke'un doğa yasasına verdiği önemin de göstergesidir. Nitekim ona göre ilkeler bütün insanlar için geçerli ve bütün iktidarlar içinde bağlayıcı bir nitelik göstermelidir. İşte bu ilkeler doğa yasası şeklinde ifade edilmektedir.²²²

Locke'a göre doğa yasası tüm insanlara herkesin eşit ve bağımsız olduğunu; bundan dolayı kimsenin hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da mülkiyetinde başkasına zarar veremeyeceğini öğretir. Herkes kendini ve mevkisini korumak istediğinden, benzer sebeple kendi korunması problem olmadığında da insanlığın geri kalanını korumak için yapabileceği kadar çok şey yapmalı ve bir saldırganın hayatını alıp bozması ya da başkasının hayatı, özgürlüğü, sağlığı, malları ile ilgili korunması gereken ne varsa bunlara yönelmesi adil olmayacaktır.²²³

Locke'un doğal hukuk anlayışında insan arzu ve hırslarına göre diğer insanlar üzerinde bir hâkimiyet kurmak ister. Ama bu hâkimiyet sınırsız bir güç anlamında düşünülmemelidir. Burada tek tek insanlar doğa kanunun uygulanması noktasında üzerlerine sorumluluk alırlar. Hatta sorumluluk almak istemeseler bile, insan olarak doğmaları bu sorumluluğu almaları için yeterli bir nedendir. Ayrıca buradaki cezai yaptırım kişinin yaptığı davranışı sorgulaması anlamında, olumlu yansımaları olabilecek ve sadece güç gösterisi anlamına gelmeyecek bir yaptırım biçimidir.

Kanunların ihlali durumunda ise, zarar gören kimsenin bunu yapan kimseden tazminat isteme hakkı vardır. Bunu adil bulan başka biri de zarar görene katılabilir ve çektiği acıyı hafifletecek kadar saldırgana karşı zarar görenin yanında yer alabilir.²²⁴

Locke'a göre doğal hukuk bağlamında iki türlü hak vardır. Bunlardan biri suçu cezalandırma hakkıdır ve bu hak herkes için geçerlidir. Diğer sadece suçtan zarar göreni ilgilendiren tazminat alma hakkıdır. Cezalandırma yetkisine sahip olan hâkim kamu menfaati anlamındaki zararlarda kendi otoritesiyle suçluyu affedebilirken, bireysel olarak bir kişi zarar görmüşse bunu affedemez. Bunu ancak zarar gören kişi affedebilir. Ayrıca zarar gören kişi zararını suçlu olan kişiden talep edebilir. Locke, insanların haksız yere birbirlerine kötülük edebildiklerini ama bunun genel bir karakter özelliği olmadığını vurgular gibidir.²²⁵

²²² M. Ali Ağaoğulları, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, İmge Yayınevi, Ankara, 2006., s.165.

²²³ Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, s. 24-25.

²²⁴ Locke, **a.g.e.**, s. 27.

²²⁵ Locke, **a.g.e.**, s. 27-28.

Dolayısıyla bireyler özgür ve eşit doğarlar. İnsanlara, onları diğer hayvanlardan ayıran akıl ile vicdan veya manevi duygu verilmiştir. Sonuç olarak insan doğası, potansiyel olarak ahlaki, rasyonel, bencil ve toplumsaldır.²²⁶

İnsan doğasında yer alan bencillik bile Locke açısından olumlu bir özelliktir. Bireysel özgürlüğün temeli olarak mutluluk arayışı son derece ahlaki ve rasyonel olabilir. Çünkü kişinin buradaki amacı başkalarına zarar vermek değil kendini geliştirmektir. Doğası gereği toplumsal olan bireyler, aynı zamanda ahlaki, rasyonel ve bencil olan insan hemcinslerine güvenmeye eğilimlidir. Bu, herkesin ortak amaçlar için birlikte hareket etmesini mümkün kılar.

Bu olumlu özelliklerin yanında Locke, insan doğasıyla ilgili birtakım sıkıntıları da dile getirir. Onun açısından bütün insanlar güvenilir değildir; en azından bazıları potansiyel olarak yersiz bencilliğe sahiptir ve başkalarına zarar vermeye eğilimlidir. Locke, insan doğasının daha karanlık diğer yanını, hayatın, özellikle doğa durumundaki hayatın tehlikelerini ve tuzaklarını göstermek için kullanır.²²⁷

B. LOCKE'DA ADALET KAVRAMI

Adalet konusu, birey veya toplum açısından ya da toplum yönetim tarzı, ekonomi gibi pek çok açıdan ele alınabilir. Bir ülkedeki yönetim şekli ile o ülkede bireylere verilen özgürlük alanları, sendikal haklar, siyasi özgürlükler, yargı üstünlüğü ve bağımsızlığı gibi birçok olgu birbiriyle ilişkilidir. Yine adalet söz konusu olduğunda insanların mülkiyet sahibi olup olmamaları ve mülkiyet güvenliği de önemli bir faktördür. Bu sebeple aşağıda yer alan Locke ile ilgili bölümler adalet kavramının yönetim, mülkiyet, özgürlük kavramları açısından değerlendirilmesine ayrılacaktır.

1. Toplum Sözleşmesi

Locke'a göre, insanlık, doğa durumunun bütün ayrıcalıklarına rağmen yine de devletin kanunları altına girip mülklerini; hayatlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini koruma altına

²²⁶ Locke, **a.g.e.**, s. 29.

²²⁷ Tannenbaum, Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 264.

almak istemişlerdir. İnsanlar, doğa durumunda sahip oldukları eşitliği, özgürlüğü ve icra gücünü toplumun ellerine bırakarak (sivil) topluma girmelerine rağmen, bu haklarda geriye gidilemez. Ortak ve tarafsız bir yetke altında, yargılama ve cezalandırma anlamında doğa durumundaki eksiklikler giderilecek ve böylece insan hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti daha iyi bir biçimde korumaya alınmış olacaktır.²²⁸

Devletin ya da hükümetin olmasının temel amacı Locke açısından, mülkiyetin, insan hayatının ve özgürlüğünün ve mülkünün doğa durumundan daha iyi korunmasıdır. Devletin varlığının ikinci nedeni, ortak ve tarafsız bir yetke olması gereğidir. Çünkü çatışmaların çözülebilmesi ancak bu yolla mümkündür. Üçüncü neden ya da amaç, cezalandırma ve icra gücünün gerekliliğinden kaynaklanır.²²⁹

Sivil hükümet inşa edilirken, bireyler kendi rızalarıyla toplum sözleşmesine katılarak, sosyal toplumu oluştururlar. Locke için çoğunluğun kararı, her zaman tek tek bireylerin kararı anlamına gelmez. Locke bu durumu şu şekilde açıklar:

...tabiat halinin dışında bir toplumla birleşen her kim olursa olsun çoğunluktan daha büyük bir sayıda anlaşmadıkça topluluğun çoğunluğunun toplumla birleşmesi, amaçları için gerekli bütün gücü bırakması anlaşılmalı. Ve bu sadece bir hükümete giren ya da onu oluşturan bireyler arasındaki sözleşmeden ibaret olan bir siyasi toplumla birleşmeye karar verilerek yapılmıştır. Ve böylece herhangi bir siyasi toplumu başlatan ve aslında oluşturan şey böyle bir toplumla birleşmek için çoğunluğa sahip bir dizi özgür insanın kararından başka bir şey değildir. Ve bu, dünyadaki herhangi bir yasal hükümete başlangıç veren ya da verebilecek tek şeydir.²³⁰

Bireyin kendisi, kararları ve doğası Locke açısından çok önemlidir. Sosyal devletin kuruluşunun temelinde yer alan toplum sözleşmesi anlayışında bireye geniş ayrıcalıklar tanımıştır. Toplum sözleşmesi bireylerin kendi özgür irade bildirimlerine bırakılmıştır. Locke'a göre dünyadaki herhangi bir yasal hükümete başlangıç veren tek şey bir dizi özgür insanın toplumla birleşme kararından başka bir şey değildir.

Locke'un felsefesinde dikkat çekici noktalardan biri de doğa durumunda insanların rasyonel varlıklar oldukları ve onları toplum sözleşmesi yapmaya götüren temel nedenin de akılcılık olduğu varsayımdır. Locke doğa durumunda bütün insanların akılcı olduklarını söyler, ama sonra içlerinden bir kısmının, doğa yasasını çiğneyenlerin, akılcı olmadıklarını ekler. Doğa durumu barışçıl güven dolu bir ortam olarak tanımlanır, sonrasında birden savaş durumu belirir. Ona göre toplum sözleşmesine herkes katılır; herkes kendi iktidarına son

²²⁸ Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, s. 13.

²²⁹ Locke, **a.g.e.**, s. 14.

²³⁰ Locke, **a.g.e.**, s. 83.

verir. Ama bu, eğer mülkiyetin korunması için yapılıyorsa, mülk sahibi olmayanların böyle bir sözleşmeye neden onay vermesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarır. Locke bu soruyu yanıtlamadan bırakacaktır.²³¹

Öte yandan, insan sadece ihtiyacı için değil aynı zaman da siyasi toplumu oluşturmaya elverişli bir dil ve akıl yeteneği olduğu için ve toplumsallaşmaya meyilli olduğu için siyasi topluma dahil olmuştur. Ayrıca insanların doğa durumunda eşit şartlarda olması onların her şeye hakça sahip olacakları anlamına gelemeyebilir. Yine insanların mülk sahibi olmamaları, mülkün korunmasının birinci amaç haline getirildiği sivil hükümet dönemi için toplum sözleşmesini istememe veya isteme nedeni olamayabilir.

İnsanları için yalnızlık iyi bir şey olmadığından toplumsal hayata geçiş onlar için kaçınılmaz olmuştur. İlk toplum, kadın ve erkek arasındaki beraberlikten meydana gelen ve kadın ile erkek arasında, iradi olarak yapılan bir anlaşmanın, sözleşmenin ürünüdür. Bu oluşum bir aile olduğundan, burada yalnızca karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma ilişkisi geçerlidir. Dolayısıyla bu oluşumda kimsenin mutlak otoritesinden veya egemenliğinden bahsedilemez. Kadın ve erkek arasındaki bu birlikteliğe çocukların da eklenmesiyle, birlikteliğin sürdürülmesine yönelik, haklar ve sorumluluklar şeklinde uygun kurallar da gelişmeye başlar. İşte bu sürecin genişlemesi politik toplumun oluşumunu sağlayacaktır. Locke için, politik otorite, doğa durumundaki herkesin doğal olarak sahip olduğu; fakat toplumu oluştururken ona ve onun yöneticilerine, daha doğrusu kurdukları devlete devrettikleri bir otoritedir. Bu devretme işi sözlü ya da fiili bir güveni ifade eder ki, herkesin sahip olduğu otoriteyi devlete devretmesi kendi iyilikleri ve kendi emniyetleri içindir. Yani politik otoritenin varlık nedeni, insanların sahip oldukları hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların muhafazasıdır. Bu durumda politik otoritenin amacı bir toplumun üyelerinin korunmasıdır. Dolayısıyla, politik bir otorite, insanların özgürlükleri ve kaderleri üzerine mutlak ve keyfi bir otorite olamaz. Zaten, politik otoritenin kaynağı; yalnızca insanların karşılıklı rıza ile gerçekleştirdikleri, anlaşma ve sözleşmeden ibaret olup, bu otorite herkesi temsil eder; meşruiyetin temeli de budur. Mutlak ya da keyfi yönetimler, meşru devlet formları değildirler. Rıza ve hukuki yönetim, meşruiyetin zorunlu şartlarıdır.²³²

Dolayısıyla her şeyden önce sivil hükümeti yönetecek olan otoritenin gücü mutlak monarşik bir güç olmayacaktır.

²³¹ Ağaogulları, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 168–169.

²³² Neşet Toku, **Siyaset Felsefesine Giriş**, I. Bsk., Kaknüs Yay. İstanbul, 2005, s. 229–230.

...çünkü sivil toplumun sorunu tabiat halinin güçlüklerinden kaçınmak ve çaresini bulmaktır. Bu herhangi bir zarar alındığında ya da çıkabilecek ihtilafta toplumun her bireyinin baş vurabileceği ve toplumun her bireyinin itaat etmesi gereken bilinen bir otorite kurarak her insanın kendi davasında hakim olmasını takip eder. Böyle başvurabilecekleri ve aralarındaki herhangi bir ayrıma karar verecek bir otoriteleri olmayan insanlar, nerede olurlarsa olsunlar hâlâ tabiat halindedirler ve hakimiyeti altında buldukları mutlak prensleri de böyledir.²³³

Bu sözleşmeyle birlikte, insanın bazı yapıp etmeleri doğa dönemindeki gibi olmayacaktır. İlk önceleri evrenin Tanrı tarafından bütün insanlara ortak kullanımları için verildiğini öne süren Locke daha sonra mülkiyeti emeğe endekslemiş ve bu durum emek için gücü olmayanları direkt mülkiyetsiz hale getirmiştir. Dahası mülkiyetsiz olanlar bir de sivil hükümet tarafından korunma dışına çıkarılmıştır. Bu çıkarılma fiili olarak gerçekleşmez. Ancak Locke'un sivil hükümetin en önemli görevi olarak mülkiyet güvenliğini görmesi, mülkiyetsiz olanların sivil hükümet tarafından korunma dışına çıkartılması anlamına gelir. Diğer bir sıkıntı da toplum sözleşmesi konusundadır. Locke, insanların doğa durumundan tek tek bireysel iradelerini kullanarak, toplum sözleşmesi yaparak girdikleri toplumdaki, sonradan ayrılmak isteyenlerin zor ayrılacağını savunması bir çelişkidir. Bu çelişki sadece mülkü olanların sosyal devlete katılması, o devletin kanunlarını kabul etmesi durumundaki kadar ciddi bir çelişkidir.

...hükümetin, sadece toprak ve onu kullanıp ikamet eden sahibi (kendini toplumla gerçekten birleştirmeden önce) üzerinde doğrudan yargılama hakkı olduğundan, bir insanın böyle bir sahiplikle bir hükümeti kabul etmesiyle altında bulunduğu hükümlülük bu sahiplikle baslar ve biter. Dolayısıyla hükümete sessiz rıza göstermekten başka bir şey yapmayan sahip hibe, satış ya da başka şekilde bahsedilen mülkü terk edecektir. Kendini gidip başka devlete bağlamakta ya da in vacuis locis bos ve mülkiyetsiz buldukları dünyanın herhangi bir bölgesinde başkalarıyla yeni bir devlet başlatmakta özgürdür. Oysa gerçek anlaşma ve ifade edilen beyanla herhangi bir devlete bir kere razı olan biri daimi olarak ve kaçınılmaz bir şekilde buna değişmez şekilde tabi olmaya yükümlüdür ve altında buldukları hükümet herhangi bir felakete çözünmedikçe tekrar tabiat halinin özgürlüğünde asla olamaz.²³⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi kişinin toplum içerisinde birçok hakka sahip olması veya onları kaybetmesi sahip olduğu veya olacağı mülkiyete bağlıdır. Mülkiyetsiz biri kendi toplumundan ayrılıp, mülkiyetsiz bir bölgede yani bir devlet veya kişi tarafından keşfedilmemiş bir yerde özgürce devlet kurabilir. Fakat gerçek anlamda bir sözleşmeyle bir devlete bağlananlar, daimi olarak o devlete tabi olurlar. Devletten ayrılmaları da ancak o devletin bir felakete uğramasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Locke'un bu söylemi bize insanları ömür boyu bir devlet otoritesine boyun eğmeye zorladığını göstermektedir. Yine insanların

²³³ Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, s. 76.

²³⁴ Locke, **a.g.e.**, s. 97.

boyun eğeceği devlete de kendi özgür iradeleriyle katılmalarını açıklaması Locke'un içine düştüğü çelişkiler arasında yer almaktadır.

Öte yandan, Locke toplumun temel çekirdeği olarak aileyi görür ve aileyi oluşturan anne ve babaya ayrı bir önem verir. Anne-babanın çocuğuna bakma sorumluluğu olmakla birlikte ondan saygı ve hürmet talep hakkı vardır. Locke'un birçok yerde anne-baba eşitliğini savunmasına rağmen bazı yerlerde babaya pozitif ayrımcılık yapması onun modern eşitlik anlayışı çizgisinden biraz da olsa uzaklaştığını gösterir.

2. Kuvvetler Ayrılığı

Yapılan sözleşme ile insanlar devlete sadece yargılama ve cezalandırma haklarını değil aynı zamanda yasama ve yürütme haklarını da devretmişlerdir. Locke'a göre politik bir iktidarda üç kuvvet bulunmaktadır. Bunlar, yasama, yürütme ve federatif güçlerdir.²³⁵ Locke, devlet içinde yasama, yürütme ve federatif adını verdiği üç temel güç olduğunu ifade ederek kuvvetler ayrılığına dikkat çekmiştir. Doğal haklar teorisiyle devleti sınırlandıran Locke, aynı sınırlandırmayı devlet içindeki kuvvetler ayrımıyla da pekiştirir.

Locke yasama gücünü, toplumun ve bireylerin korunması için devletin gücünün nasıl uygulanacağını idare etme hakkı olan bir güç olarak tanımlar. O, kanun yapma gücüne sahip olan kişilerin, bu kanunları kendi kişisel çıkarları doğrultusunda kullanılmasının önüne geçmek için, yasama ve yürütmeyi birbirinden ayırır. Ona göre yasama gücü kanunları yapar, yürütme gücü de bu kanunları uygular. Dolayısıyla Locke açısından yasama ve yürütmenin aynı elde toplanması sakıncalıdır. Yürütmenin yasamayı kendi menfaatleri doğrultusunda kullanması engellenmelidir. Böylece, yasama gücü topluma ait olacak, yürütmenin insanların temel hak ve özgürlüklerini sınırlayıcı düzenlemeler yapmasının önüne geçilecektir.

Locke'a göre yasama gücü, toplumu kuranların kendi rızalarıyla oluşturdukları, otoriteye aittir. İnsanlar ortak bir sözleşmeyle topluma bağlanır. Yine insanlar, toplum kuruluşunda kararlaştırılan ve yasalar tarafından belirlenen üstün güce boyun eğmek durumundadırlar. Bunun dışındaki hiçbir güç ya da otoritenin geçerliliği yoktur. Böylece Locke, toplum sözleşmesi kuramı ile, yasama ve yürütmenin kaynağının halk olduğunu açık bir şekilde ilan etmiştir.

²³⁵ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s.123.

Yasamanın sınırlı bir güç olduğunu Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

İnsanlar mal varlıklarını korumak amacıyla, karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan toplumlara girmelerine rağmen, ya kendi vatandaşlarının yağmacılığı ve hilekarlığı veya yabancıların düşmanca şiddeti nedeniyle bunları kaybedebilirler. Bunlara engel olmanın çaresi dış güçlere karşı silahlar, zenginlik ve kalabalık bir vatandaşlar topluluğu; iç tehlikelere karşı ise kanunlardır. Bütün bunların yükümlülüğü ise, toplum tarafından sivil yönetime verilmiştir. Bu esastır, bu kullanma hakkıdır, her devletteki en yüksek dereceli güç olan kanun koyucu gücün sınırlarını teşkil ederler.²³⁶

Yasamanın sınırlı bir güç olduğunu dile getiren Locke, yasamanın keyfiliğine karşılık dört sınırlamayı da şu şekilde ifade eder: İlk olarak, yasamanın halkın yaşamı ve malı üzerinde dilediğini yapma hakkı yoktur. Yasama gücü insanların politik toplumu kurarken sahip oldukları hak ve yetkilerle sınırlıdır. Doğa durumunda hiç kimsenin başka birisinin canı, malı ve özgürlüğü üzerinde bir gücü olmadığı gibi, politik topluma geçilirken de kimsenin sahip olmadığı böyle bir gücü yasa yapıcılarına vermeleri söz konusu değildir. Yasama gücü, insanların canlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini korumayı kendisine amaç edinir. Dolayısıyla yasamanın kişileri köleleştirme, yoksullaştırma hakkına sahip olması mümkün değildir. Doğa yasasının temeli insanlığın korunması olduğuna göre, yasa yapıcılar da doğa yasasına uygun kurallar yapmak durumundadırlar.²³⁷

Yasama gücünün en önemli görevlerinden biri de mülkiyetin korunmasını sağlamaktır. Bu anlamda yönetim, her ne olursa olsun, herhangi bir şekilde insanların mülkiyetlerine dokunamaz. Onun yegane görevi mülkiyetlerin korunmasını sağlamaktır.

İkinci olarak yasama gücü, bu gücü zorla ele geçiremez. Topluluk, bu kanun koyucu kuvveti, buna layık gördüğü kimselere verir. Bu kimselerin de toplum tarafından kabul edilmiş kanunların dışına çıkmamaları gerekir. Dolayısıyla Locke'a göre, yasama gücü keyfi kararlarla hareket edemez. Onun görevi adalet dağıtmakla sınırlıdır. Doğa yasası insanların tutkularından dolayı yanlış kullanılabilir, ancak yasama gücünün temsilcisi ya da temsilcileri de insanların sahip oldukları mülkiyetleri ve haklarını sınırlayarak hareket edemez. İnsanlar doğa durumundan toplumsal düzene geçerken barış, huzur ve mülkiyetlerinin korunmasını sağlamak için yasama gücünü topluma koymuşlardır. Yasamanın asıl amacı hizmet etmektir.²³⁸

²³⁶ Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, s.42.

²³⁷ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s.185.

²³⁸ Locke, *a.g.e.*, s.185-186.

Üçüncü olarak yasama, insanların yani toplum üyelerinin izni olmadan onların mülkiyetlerine dokunamaz. Zira insanlar doğa durumundan toplumsal düzene geçerken mülkiyetlerinin korunmasını amaçlamışlardır. Yönetimin temel amacı da budur.²³⁹ Ancak yönetimlerin birtakım giderlerinin olmasından dolayı insanlar varlıklarından belli bir oranı bu giderlerin karşılanması için verirler. Aksi durumda yönetimlerin ayakta kalması mümkün değildir. Fakat bu kendilerinin ya da seçtikleri temsilcilerin iznine bağlı olarak gerçekleşir. Hiç kimse halkın izni olmadan onlardan vergi alamaz. Aksi durumda, mülkiyetin temel yasasına saldırmış olur.

Son olarak, yasama, yasa yapma gücünü başkasına devredemez. Çünkü yalnızca halk, yasama gücünü kimin kullanacağını belirleme hakkına sahiptir.²⁴⁰

Locke'un yasamadan sonra belirttiği diğer güç yürütmedir. Yürütme gücü yasamaya karşı sorumludur. Yasama yürütmeye verdiği yetkileri gerektiği durumlarda geri alabilir. Yürütmenin bu yetkileri kötü kullanması durumunda ise yasama tarafından cezalandırılabilir.²⁴¹ Dolayısıyla Locke, yürütmenin yetkilerini yasama gücünden aldığına dikkat çekerek gerektiği durumlarda bu yetkilerin geri alınabileceğini düşünmektedir. Yürütme gücünün, yasama gücünün görevlerini yaparken engel olmaması gerekmektedir. Aksi durumda toplumun zor kullanarak bu durumu ortadan kaldırma hakkı vardır.

Yasama ve yürütme güçlerinin yanında Locke bir de federatif adı verilen bir gücün varlığından bahseder. Federatif güç, devletler arasındaki savaş, barış ve anlaşmalar konusunda karar veren bir güçtür. Bu gücün belirlenmiş yasaları olmadığından, devletlerin çıkarları çerçevesinde karar verilmektedir. Locke federatif gücü, devletin dış ilişkilerini düzenleyen, devletin güvenliğini sağlayan bir kurum olarak düşünmektedir. Bu güç yürütmeyle birlikte hareket etmektedir.

Nihayetinde Locke devlet anlayışında kuvvetler ayrılığına ayrı bir vurgu yapmıştır. Devletin temelini yasama gücü oluşturmaktadır. Hiçbir zaman yasama ve yürütme aynı kurumda bir araya gelmemelidir. Yürütme sürekli olarak denetim altında olmalıdır. Yine yasama gücü de sınırsız değildir. Sınırları bireysel özgürlükler ve özel mülkiyetin sınırları tarafından çizilmiştir. Federatif gücün yetkileri de başka devletlerle savaşa veya barışa karar vermek ya da anlaşma sağlamak olarak belirlenmiştir. Locke'un belirttiği bu üç gücün her biri de gücünü toplumdan alır. Bu düşüncesiyle Locke'un güçler ayrılığı ilkesinin temellerini

²³⁹ Locke, **a.g.e.**, s.185-187.

²⁴⁰ Locke, **a.g.e.**, s.188-189.

²⁴¹ Locke, **a.g.e.**, s.190-191.

atmış olduğu ve kendinden sonra gelen politika felsefecilerini de etkilemiş olduğu söylenebilir.

3. Locke Açısından Liberalizm

Liberalizm, kökleri Rönesans ve Reform hareketlerine dayanmakla birlikte, daha çok on sekizinci yüzyılda sağlam temellere oturan felsefi bir akımdır.²⁴² Liberalizm, devlet ve birey arasındaki ilişkilerde bireyin hak ve özgürlüklerini temele alan bir yaklaşımdır. Bu anlamda liberalizm söz konusu olduğunda, bireyin sosyal, politik ve ekonomik hayatı ve özgürlüğü ön plandadır.

Liberalizm, ortaçağ düzeninin çözülmesi ile ortaya çıkmıştır. Avrupa’da yaşanan Rönesans, reform, sanayi devrimi, bilimsel devrim vs. gibi gelişmeler Orta çağ anlayışını temelinden sarsan dinamlara sahipti. Bu dönemde Tanrı’nın yerini akıl, papanın yerini ise rasyonel birey almıştır. 18. yüzyılda vuku bulan Amerikan ve Fransız devrimleri de bu süreci hızlandırmıştır.

Amerika’nın keşfi, sömürgecilik peşinde koşan Avrupa ülkelerini orada koloniler kurma bakımından teşvik etmeye başlamıştı. Bu ülkelerden biri olan İngiltere’nin, Kuzey Amerika kıtasında sahip olduğu on üç koloni üzerinde uyguladığı ağır ekonomik vergiler, bu on üç sömürgecinin Büyük Britanya’ya karşı ayaklanmasına sebep oldu. 19 Nisan 1775’te Amerikan kolonileri İngiltere’ye karşı bağımsızlık için savaşımaya başladı. 4 Temmuz 1776’da Thomas Jefferson tarafından kaleme alınan “Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi” ile Amerika’daki bu on üç koloninin bağımsızlığı ilan edildi. Bu bildirme aynı zamanda “Virginia İnsan Hakları Bildirisi” olarak kabul edilir. Bu bildiri 16 maddeden oluşur ve bireysel özgürlükler, siyasal özgürlükler ve liberalizmin tüm özelliklerini içinde barındırır. Bu maddeler içinden bazıları şu şekilde ifade edilebilir: Kişiler doğuştan eşit, özgür ve bağımsızdırlar. Doğuştan edinilmiş belli hakları vardır ve bir topluma girdikleri zaman hiçbir anlaşmayla gelecek kuşakları bu haklardan yoksun edemezler. Bu haklar mülk edinme, mutluluk, güvenlik arama ve kazanma yollarıyla duyulan yaşama ve özgürlük haklarıdır. Bütün güç halkta toplanır ve halktan gelir. Hükümet halkın vekilidir, halk için çalışır ve her zaman halka karşı sorumludur. Devletin yasama ve yürütme güçleri yargılama güçlerinden ayrı ve bağımsız olmalıdır. Bu güçlerin üyeleri baskıdan uzak olmalı ve halkın sıkıntılarını

²⁴² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s.336.

duyarak onlara ortak olarak belli sürelerle özel görevlere alınmalı sonra ilk görevlerine dönmelidirler. Meclislerde halkın temsilcileri olarak çalışacak üyelerin seçimi serbest olmalıdır. Topluma bağlılık ve sürekli genel ilgi beslediği hususunda yeterli kanıtı olan herkesin oy hakkı vardır. Kamu yararı için kendi isteği ya da seçtiği temsilcilerin isteği olmaksızın kimsenin malı mülkü için vergi konamaz ve kimse bu mülkiyetten yoksun bırakılamaz. Kamu yararı için kabul edilmeyen yasalarla hiç kimse bağlı değildir. Basın özgürlüğü özgürlüğün en büyük savunma amaçlarından biridir ve hiçbir şekilde sınırlandırılmaz. Ordu her durumda sivil gücün emri altında bulunmalı ve sivil güç tarafından yönetilmelidir. Herkes dininin gereklerini vicdanının emirlerine göre yerine getirme hakkına sahiptir.²⁴³

Bu maddeler liberalizmin temel prensipleri açısından oldukça önemlidir. Nitekim bunlar, liberalizmin temel ilkeleri olarak ele alınabilecek anlam ve içeriğe sahiptir.

En az Amerikan Devrimi önemi olan Fransız Devrimi de insanlık tarihinin en önemli olayları arasında yer alır. Devrimin ardından ortaya çıkan “İnsan Hakları Bildirisi” liberalizmi destekleyen bir belge niteliğine sahiptir. Bildiri, yasalar önünde bütün yurttaşların eşitliğini vurgulayarak herkesin her türlü kamu görevi, rütbe ve mevkilerde eşit olarak yer alabileceğini ilan etmekteydi. Yine keyfi tutuklamalar, cezalandırmalar yasaklanmış, konuşma, yazma ve yayın özgürlüğü getirilmiş, vergide adalet ve eşitlik ilkeleri göz önüne alınmıştır. Dini inanç özgürlüğü de kilisenin insanların vicdanları üzerindeki tekeline son vermiştir. Hiç kimsenin inançları nedeniyle, bunlar dini inanç olsa bile rahatsız edilemeyeceği bildirgedeki maddeler arasında yerini almıştır.

Devletin amacı da insanların sahip olduğu hakların ve özgürlüklerin korunmasını sağlamaktır. Devlet, toplumun yararı için kurulmuştur. Kuvvetler ayrılığı da bildirinin öne çıkardığı ilkeler arasındadır. Bildiriye göre insan hakları doğal haklardır ve doğal haklar insanın sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardır. İnsanlar kendi istekleri ile bile bu haklardan vazgeçemezler. Bu haklar hiçbir şekilde ihlal edilemez. Devletin temel amacı da insanların bu haklarını korumaktır.²⁴⁴

Böylece liberalizm bireyi başlı başına amaç edinir ve onu her şeyin merkezine yerleştirir. Birey ve toplum arasındaki ilişkilerde bireysel hak ve özgürlükleri ön plana çıkarır. İnsan hakları, özgürlük, bireycilik, demokrasi, hukukun üstünlüğü, serbest ekonomi de liberalizmin savunduğu ilkeler arasında yer almaktadır.

²⁴³ C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, 2002, s.91.

²⁴⁴ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.564-566.

Liberalizmin, iktisadi liberalizm ve siyasi liberalizm olarak, çeşitlerinden de bahsetmek mümkündür. Devletin ekonomiye müdahalesinin en aza indirgenmesi gerektiğini savunan ve “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” sözüyle ifade edilen iktisadi liberalizm olarak görülür. Devletin sınırlandırılmasını isteyen ve “en iyi hükümet, en az hükümet edendir” şeklinde ifade edilen liberalizm ise, siyasi liberalizmdir. Sabine, liberalizmin siyasi bir öğreti olarak ele alınması görüşünde iken, onu iktisadi bir öğreti olarak ele alan ekoller de yok değildir.

Onyedinci yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olan Locke siyasi liberalizmin kurucusu olarak kabul edilir. Locke, *Sivil Hükümet Üzerine İki İnceleme* adlı eseriyle liberalizmin öncülüğünü yapmıştır. Liberalizmin en önemli temsilcileri arasında yer alan Locke siyasi bir toplum düzenine vurgu yapmış ve siyasi iktidarın kaynağından bahsedebilmek için insanların doğal olarak nasıl yaşadıklarını incelemiştir.

Locke, insan haklarını üç kategoriye ayırır. Bunlar: yaşam, özgürlük ve mülkiyettir. Locke’un liberalizmi, bireyin özgürlüğünü ve temel haklarını güvence altına almayı amaçlar. Bununla birlikte siyasi iktidarın sınırlandırılması da bu amaç doğrultusunda gerçekleşmelidir. Bu anlayışın amacı, bireyin karşısındaki özgürlüğünü kısıtlayıcı engelleri kaldırmak ve temel haklarını korumaktır. Toplumu oluşturan bireyin varlığı, halktan ve toplumdaki diğer bireylerden daha üstündür. Dolayısıyla Locke’un üç kategori şeklinde temellendirdiği temel haklar toplum için değil, toplumu oluşturan bireyler içindir. Bireye öncelikli bakılmasındaki temel sebep ise, bireyin ve haklarının toplum oluşmadan önce var olmasıdır. Liberalizmde ve dolayısıyla Locke’ta devletin otoritesi, bu temel haklarla sınırlandırılmıştır.

Locke’un liberal kuramı olan doğal hukuk öğretisi, insanın devletten üstün olan temel haklarını konu edinir. Bu üç temel haktan biri olan özgürlük, bireyin dışarıdan gelen bir baskı altında kalmadan istediği şekilde davranabilmesini ifade eder.

Locke’un liberal öğretisinin anlaşılmasında diğer bir önemli kavram da mülkiyettir. Doğal durumda insan özgür olduğu için kendi mülkiyenin de efendisidir. Fakat Locke, bu durumda, adaletin tam olarak sağlanamayacağını savunur. Tam bir adaletten söz edemediğimiz için de, insanların tam olarak mutlu olduğunu söyleyemeyiz. Locke, mülkiyet anlayışına içerisinde, hak, adalet, eşitlik, özgürlük ve yaşam haklarını açıklamıştır. Bu anlamda mülkiyet, Locke için oldukça temel bir haktır. İnsanın özgürlüğünü adaletli bir şekilde kullanabilmesi için mülkiyetinin koruma altına alınması gerekir. Bu da toplum düzenine geçiş ile mümkündür. Çünkü doğa durumu, mülkiyet ve özgürlükleri korumak için yeterli güvenceyi insanlara sağlamamakta ve bunun sonucunda adaletsizlik ortaya çıkmaktadır.

Mülkiyet kavramının Locke düşüncesinin temel kavramlarından biri olduğu daha önce belirtilmişti. Onda bu kavramın nasıl ele alındığına geçmeden önce bu kavramın gelişim sürecine kısaca değinelim.

4. Mülkiyet Anlayışı²⁴⁵

a. Eski Yunan'da mülkiyet

(1) Platon'un mülkiyet anlayışı

Platon, Devlet adlı eserinde ideal devletin doğuşunu, gelişimini ve özelliklerini ele alır. Bu ele alış da düzenli bir toplumun incelenmesiyle başlar. Toplumu oluşturan şey, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına ihtiyaç duymasıdır. Bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği içinde bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşama tarzı toplum düzeni olarak ifade edilir.²⁴⁶

İnsanın en öncelikli ihtiyacı ise yeme ihtiyacıdır. Bu ihtiyacı barınma ve giyinme ihtiyaçları izler. Toplumda ihtiyaçların karşılanması için kimi insan çiftçi, kimi dokumacı, kimi ayakkabıcı olacaktır. Bu sebeple hiç değilse en küçük toplum en az dört beş kişiden oluşacaktır.²⁴⁷ Dolayısıyla toplum iş bölümüne dayalı bir yapıya sahiptir. Ancak bu aşamada henüz siyasal bir birlik yoktur. Platon'a göre siyasal birliğin sağlanması için toplumun bolluğa kavuşması gerekir. Bolluğa kavuşmuş bir toplumda insanlar “yataklar, masalar, her çeşit eşya, kokular, kadınlar, tatlılar isteyecekler, hatta bunların türlü türlü. Böyle olunca da başta saydığımız ev, elbise, kundura yaşamak için en gerekli şey sayılmayacak o zaman gelsin resim gelsin nakış. Altınımız, fildişimiz ve buna benzer şeylerimiz olsun diyecekler.”²⁴⁸ “Öyleyse bizim toplumu daha da büyütmeliyiz şimdi... Ona yaşamak için gerekli olmayan bir sürü işler, işçiler katacağız. Şehrimiz şiştikçe şişecek.”²⁴⁹ “Ya toprak ne olacak? Eskiden üstünde yaşayanları beslemeye yeterken şimdi yetmez olacak. Otlarımız, tarlalarımız bize yetmez olunca, komşularımızinkini ele geçirmek isteyeceğiz. Onlarda bizim gibi zorunlu

²⁴⁵ Locke için mülkiyet oldukça önemlidir. Bu sebeple öncelikle bu kavramının Locke'a kadar olan gelişimine bakılmıştır.

²⁴⁶ Platon, **Devlet**, 369 b-c

²⁴⁷ Platon, **a.g.e.**, 369 c-d-e

²⁴⁸ Platon, **a.g.e.**, 373 a

²⁴⁹ Platon, **a.g.e.**, 373 a

gerekler sınırını aşıp, sonsuz mal edinme hırsına kapılmışsalar, bizim toprağımızı almak isteyecekler.”²⁵⁰

Platon’a göre yeni topraklar elde etmek veya mevcut toprakları saldırılara karşı korumak için toplumun savaşacak kişilere ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bir tarafta gereksinimler toplumdaki çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar tarafından karşılanırken, diğer tarafta toplumu koruma işi askerlere bırakılmıştır. Tüm bunların idaresi ise yöneticiler tarafından gerçekleştirilecektir. Bu durumda; çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar toplumda birinci, koruyucular ikinci, yöneticiler ise üçüncü sınıfı oluşturacaklardır.

Platon yasalar adlı eserinin üçüncü kitabında, devlet nedir, nasıl ortaya çıkmıştır sorusunu ele alır: Platon’a göre ilk zamanların belgeleri elimizde olmasa bile, genel bir sel felaketinin her şeyi silip süpürdüğünü tasavvur edersek, o zamanları kafamızda canlandırabiliriz. “Felaketten sonra insanlığın durumunun şöyle olduğunu varsayabiliriz; korkunç ve yaygın nüfus azlığı, buna karşılık geniş ve sahipsiz toprak, insanların çoğu yok olmuş.”²⁵¹ Sel felaketi yüzünden ulaşım araçları, el sanatları yok olmuştur. Bu sebeple insanlar birkaç kuşak boyunca toplumsal ilişkileri güçlkle sürdürmüşler, çeşitli sebeplerle de çatışma yaşamışlardır.

Önce insanların yalnızlıkları onları sokulgan ve dost canlısı yapıyordu; ayrıca geçim araçları üzerinde de tartışma olmazdı. Belki başlardaki birkaç kısa süre dışında, o günkü hayatın temel dayanağı olan koyun ve sığır sürüleri boldu; süt ve et yetersizliği yoktu... Çok fakir değillerdi; yoksulluk yüzünden uyuşmazlığa düşecek durumları yoktu; altın ve gümüş yokluğunda zenginde olmazdı. İşte içinde zenginlik ve yoksulluk olmayan bir toplum, düzenli olarak namuslu kişiler yaratır; böyle bir toplumda zorbalık ve haksızlığın veya rekabet ve kıskançlığın yeri olmaz.²⁵²

Bu dönemde insanlar aileler halinde, yüksek dağlardaki mağara kovuklarında yaşarlardı. Her ailenin kendi yasaları vardı. Baba, yasaları kendi çocuklarına ve kadınlarına açıklar başka ailelerin yasalarına da uymazlardı. Bir sonraki aşama ise tarım dönemidir. Tarımsal faaliyetlerin başlaması ve ailelerin birleşmesi ile büyüyen yerlerde, önceleri her aile kendi geleneksel yasalarına uyuyordu. Bir arada yaşamalarına karşın her ailenin kendi içinde bir ataerkil yöneticisi bulunmaktaydı. Bir sonraki aşama bir arada bulunan grupların bütün töreleri elden geçirip çeşitli klanların -kral adını verebileceğimiz- başkan ve önderlerinin onayını alabilecek olanlarını, halka açıkça gösterecek ve kabul edilmesini önerecek temsilcilerin seçimidir. Bundan dolayı bu temsilciler yasa yapıcı adını alacaklar ve başkalarını

²⁵⁰ Platon, **a.g.e**, 373 e

²⁵¹ Platon, **Yasalar**, çev, Saffet Babür Candan Şentuna, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007. s.667.

²⁵² Platon, **Yasalar**, s.667.

yönetici yapmakla ataerkil grupları bir aristokrasiye veya belki de bir monarşiye dönüştürmüş olacaklar ve bu yönetim değişikliği süresince işleri kendileri yürüteceklerdir.²⁵³

Nitekim Platon'a göre her toplulukta zorunlu olarak bir yönetenler bir de yöneticiler bulunacaktır.²⁵⁴ Devleti oluşturan sınıflar arasındaki mülkiyet paylaşımında, aşağı sınıf olarak adlandırılan çiftçiler, esnaf ve tüccar bütün ekonomik zenginliğin yaratıcısı olmakla birlikte, bu sınıf hiçbir şekilde politikaya katılamamıştır. Devleti korumakla görevli olan koruyucu sınıfı ise mal ve mülk sahibi olmayıp, gördükleri iş karşılığı bir yıllık geçim masraflarını alırlar. Toplumla mutluluk sağlamak ve adaleti gerçekleştirmek ile görevli olan yönetici sınıfı da tıpkı koruyucular gibi mülkiyet hakkından yararlanamazlar. Çünkü Platon'a göre yönetici ve koruyucuların toprakları, evleri, paraları olursa yurttaşların yardımcısı değil, düşmanı ve efendisi olmayı isteyebilirler.²⁵⁵

Yasalar'da bazı sınırlamalar olmakla birlikte özel mülkiyet kabul edilir. Bunun yanında, yemeklerin müşterek olması istenmekte, evlenme hukukî bir kurum olarak benimsenmekte, ancak çocukların birlikte yetiştirilmesi gereği üzerinde durulmaktadır.²⁵⁶

Yine vatandaşların, özel kölelerinin üzerinde tarım yaptığı eşit toprak parçalarına sahip bulunmaları benimsenmiştir. Miras ve vasiyetle ilgili çok sayıda hukuk kuralının vatandaşların sayıca çoğalmasını veya azalmasını önlemesi ve toprağın eşit şekilde bölünmesinin nesilden nesle sürdürülmesi öngörülmüştür. Ticaretin ise sıkı bir denetim altında yabancılarca yürütülmesi gerektiği ifade edilerek bu alanda vatandaşların çalışması yasaklanmıştır. Yine, bir vatandaşın kendi toprak mülkiyetinin beş katından fazlasına sahip olması halinde, artanı devlete vermekle yükümlü olduğu vurgulanmıştır.

(2) *Aristoteles'in Mülkiyet Anlayışı*

Aristoteles *Politika* adlı eserinin ikinci kitabına Yunan düşünürlerinin önerdikleri ideal toplumlarla ilgili bir tartışmayla başlamaktadır. Aristoteles'e göre temel problem parçaların bütünle, yani fertlerin toplumla olan ilişkisini belirtebilmektir. Bu konuda üç ihtimal üzerinde durulmaktadır: insanların her şeye ortaklaşa sahip olması, hiçbir şeye ortaklaşa sahip olmamaları, bazı şeylere ortaklaşa, bazı şeylere de özel olarak sahip olmaları.²⁵⁷

²⁵³ Platon, **a.g.e.**, s. 681.

²⁵⁴ Platon, **a.g.e.**, s.689.

²⁵⁵ Platon, **a.g.e.**, s.166-167.

²⁵⁶ Platon, **Yasalar**, s.640.

²⁵⁷ Aristotles, **Politics, Great Books of the Western World**, Vol 9, No. 2, 1952, p. 455.

Öte yandan, insanların ortak olarak hiçbir şeye sahip olamadığı ihtimali uygulama yönünden bir geçerliliğe sahip değildir. Her şeye ortaklaşa sahip olmaları durumu da devletin birçok kişiden meydana gelen bir çokluğu ifade etmesi nedeniyle doğru değildir. Dolayısıyla geriye tek bir ihtimalin geçerliliği kalır. Çünkü toplum üyelerinin bazı mallara ortaklaşa sahip bulunmaları toplum hayatı bakımından bir zorunluluktur.

Ariatoteles'e göre eğer özeller yani toplumu yapan fertler var olmazlarsa ya da varlıklarını kaybederlerse o zaman genelin yani toplumun da varlığını kaybetmesi gerekir. Çünkü herkesin aynı zamanda "benim" ve "benim değil" demesi halinde devletteki birliğin sağlanacağı şeklinde Platon'un savunduğu görüş Aristoteles için kabul edilebilir bir şey değildir.²⁵⁸ Bir insanın bir şeyden söz ederken, onun hem kendisinin olduğunu hem de olmadığını bildirmek istemesi imkânsızdır. "Bu benimdir" diyen bir kişi, o şeyin sadece kendisinin olduğunu ifade eder. Ancak bir insanın bir şeyin hem kendinin olduğunu hem de olmadığını aynı zamanda söyleyebilmesi düşünülemez.

Aristoteles mülkiyet ortaklığının olabirliğine dair görüşlerini *Politika* adlı eserinde dile getirir. İlk olarak, toprağa özel olarak sahip olunabilir; fakat ürünler ortaklaşa tüketilir. İkinci olarak, toprak üzerinde ortak mülkiyet uygulanır ve üretim birlikte yapılır, ancak ürünler özel kullanma için insanlara dağıtılır. Üçüncü olarak, hem toprağa ortaklaşa sahip olunur hem de ürünler ortaklaşa tüketilir.²⁵⁹ Birincisi bazı toplumlarda uygulanmakta, ikinci ise bir kısım barbarlar arasında görülmektedir. Ancak Aristoteles, üçüncü tür uygulama ile ilgili bir örnek bulunmadığı düşüncesine sahip olduğunu belirtir.²⁶⁰

Aristoteles'e göre mülkiyet ortaklığında, çok çalışanlar ve az pay alanlar, az çalışıp çok pay alanlardan şikâyetçi olacaklardır. Ortak yaşama ve özellikle ortak mülkiyet, bir çatışma sebebi olabilir. İnsanlar kendilerine ait olan için daha iyi çalışırlar. Mülkiyet duygusu, kendi kendini sevmenin bir belirtisi olarak haz kaynağıdır. İnsanın, dostlarına ve arkadaşlarına yardım etmesi, hizmet etmesi, cömertlik göstermesi özel mülkiyet var olduğu takdirde mümkün olabilir.²⁶¹

Bu sebeple Aristoteles, özel mülkiyet ilkesini kural olarak benimsemekte, ancak bazı durumlarda, ortaklaşa mülkiyete de yer verilmesini savunmaktadır.²⁶² Onun dikkat çektiği husus, özel mülkiyet yanında ortak kullanma ve tüketimdir.

²⁵⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, No. 2, 1952, p. 456.

²⁵⁹ Aristoteles, **Politics, Great Books of the Western World, Vol 9**, No. 2, 1952, p. 458; Ross, W. D. Aristoteles, Paris, 1930, p. 340.

²⁶⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, p. 458.

²⁶¹ Aristoteles, **a.g.e.**, p. 458.

²⁶² Aristoteles, **a.g.e.**, p. 458.

Aristoteles, mülkiyet dağılımında mutlak bir eşitliğin gerçekleşmesinin pek de kolay olmadığı düşüncesindedir. Çünkü böyle bir mülkiyet eşitliği, eğitim eşitliğini de zorunlu olarak gerektirecektir. Bunun da sağlanması büyük güçlükler doğuracaktır.²⁶³

Politika'nın daha sonraki bölümlerinde Aristoteles, eşitsizliğin elde bulunan bütün araçlara başvurularak sınırlandırılması gerektiğinden bahseder. En iyi devletler, sağlam bir orta sınıfa sahip bulunanlardır. Miras kanunları, toplumdaki eşitsizlikleri mümkün olan ölçüde azaltmak için kullanılmalı, aşırı yoksulluk, elverişli sosyal yardım tedbirleri alınarak önlenmeli, her çiftçinin ekebileceği bir toprak parçasına sahip olması amacı göz önünde tutulmalıdır.

Gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in düşünce sistemlerinde eşitlik ilkesi, mülkiyet dağılımını düzenleyen temel adalet kuralı olmaktadır. Her ikisi de, köleliğin faydalı ve gerekli olduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre, az kabiliyetli ve kıt akıllı insanların, daha akıllı ve üstün yetenekli olanlarca yönetilmesinde adalete aykırı bir durum yoktur. Vatandaş-çalışan ayrımı, hem Platon'un, hem de Aristoteles'in sistemlerinde açıkça savunulmuştur.

b. Ortaçağ'da Mülkiyet

Ortaçağda ele alınan mülkiyet anlayışı, feodal toprak mülkiyet anlayışı ile ilgilidir. Feodal yapılanmada toprak, başlıca ekonomik kaynağı oluşturmaktaydı. Feodal düzende bir tarafta toplumda en yoksul kesimi oluşturan serfler, öte tarafta ise kendilerine sadakat gösterecek insanlar arayan senyörler bulunmaktaydı.

Augustinus, *Tanrı Devleti* adlı eserinde doğa durumunda insanlar arasında zengin yoksul ayrımı bulunmadığını söylemektedir. Fakat insanın günah yoluna sapması ile suçsuzluğu ortadan kalmıştır.

Augustinus, insanî bir kurum olarak özel mülkiyetin temelde hükümdarın hukukuna dayanabileceğini söylemekte ve hükümdarın özel mallarının müsadere edebileceğini ifade etmektedir. Bu arada dördüncü yüzyılda kurulan Donatist mezhebinin savunduğu mülkiyetin emek ürünü olduğu, dolayısıyla emek verenin elinde bulunması gerektiği fikri de Augustinus'a göre doğru değildir. Çünkü yeryüzü ve yeryüzünde bulunan her şey Tanrı'ya aittir. Öte yandan insan temelli bir hukuk anlayışında, bir evin, bir malın, bir kölenin belli bir kimseye ait olduğu söylenebilir. İnsanî hukuk ise hükümdarın hukukudur. Augustinus'a göre

²⁶³ Aristoteles, **a.g.e.**, p. 462.

hükümdarın yetkisi ve kurduğu düzen, kusursuzluğu hiçbir zaman temsil etmese bile, tanrısal iradenin rızasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla, mevcut mülkiyet düzeni ve ilişkilerinin tanrısal iradenin tamamen dışında olduğu da söylenemez. Yine Augustinus'a göre dinden sapan kişilerin mallarına el konulmasında herhangi bir sakınca yoktur.

1225 yılında Napoli kentinin yakınlarındaki Roccasecca Şatosu'nda dünyaya gelen Thomas Aquinas Ortaçağın en önemli düşünürlerinden biridir. Thomas Aquinas, ilk önce insanla eşya arasındaki ilişkiyi ele alır: Her nesne, iki ayrı açıdan, özü ve kullanılması bakımından düşünülebilir. Her nesnenin özü, evrenin iradesine bağlı bulunduğu Tanrı kudreti içinde düşünülmelidir. Elma ağacı, özü bakımından elma ağacıdır, çam ağacı olması imkânsızdır. Çünkü, tabiatın nesnenin özüne ilişkin iradesi insan tarafından değiştirilemez. Ancak bir nesnenin insan tarafından kullanılması söz konusu olunca durum değişir. Akla ve iradeye sahip olması nedeniyle insanın bütün nesnelere üzerinde egemenliği vardır. Bu yetenek yeryüzünün yaratılışındaki amaca da uygundur. Çünkü, dünya Tanrı tarafından insanlar için yaratılmıştır. Bu açıklamanın gösterdiği gibi, Thomas Aquinas, insanla nesne arasındaki ilişkiyi teolojik bir kanıtla dayandırmaktadır. Hem akla, hem de iradeye sahip olduğu için insanın yeryüzündeki mallara sahip olması olağan sayılmalıdır. Zaten insan, Tanrının görünüşünde yaratıldığı için, yaratılan nesneyi, kendisi için yaratılmışçasına kullanmak yeteneğine sahiptir. Ama itiraf etmek gerekir ki, bu düşünme yolu bir insanın mallar üzerinde başka bir insandan daha geniş bir egemenliğe sahip olmasını haklı gösterici herhangi bir kanıtı içine almamaktadır.

c. Thomas Hobbes'un Mülkiyet Anlayışı

Mülkiyet konusunu ele alan bir diğer düşünür de Thomas Hobbes'tur. Hobbes, toplum ile ilgili araştırmasına mülkiyet hakkının kaynağını ele alarak başlar: “Benim ilk araştırmam, bir insanın bir şeyi diğer bir insanın saymak yerine niçin kendisinin saydığını anlamaya yönelmiştir. Bunun tabiattan değil, fakat insanların rızasından doğduğunu bulduktan sonra, başka bir araştırmaya yöneldim ve insanların hangi amaçla ve güdülerle, herşey herkesin ortak malı iken, her insanın kendine ait olana sahip bulunmasının daha elverişli olduğunu kabul ettiklerini incelemeye koyuldum.”²⁶⁴

Hobbes doğa durumunda insanların hür ve eşit olduğunu ve aralarında mal ortaklığı bulunduğunu ifade etmektedir. Doğa durumunu anlatırken insanların beden ve akıl güçlerinin

²⁶⁴ De Cive, **English Works of Thomas Hobbes**, ed. By Sir William Malesworth, Vol 2, London 1841, p. VI.

birbirine eşit sayılabileceğini, bazı insanların beden gücü bakımından diğerlerine oranla daha sağlam olduklarını, ama bazı insanların da diğerlerinden daha akıllı bulduklarını, bu farklı yetenekler göz önünde tutulduğu zaman insanlar arasındaki ayrılıkların bir yana bırakılabileceğini, çünkü zayıfların hile ile veya birleşerek kuvvetliyi yenebileceklerini belirtmektedir.²⁶⁵

Doğa durumunda her insan diğerinin düşmanıdır. Böyle bir durumda ne tarım, ne denizcilik, ne deniz yoluyla getirilen malların kullanılması, ne toplum yaşayışı, ne sanat, ne edebiyat söz konusu olabilir. Doğa durumunda sürekli olarak bir ölüm korkusu vardır. “İnsanın hayatı kısa pis, yoksul ve yalnızdır, hayvaninkine benzer.”²⁶⁶ Herkesin herkesle savaş içinde olduğu bu durumda, haklı ve haksız, doğru ve yanlış kavramları herhangi bir anlam taşımaz. Ortak bir kudret olmadığı zaman hukuk da yoktur. Hukukun bulunmadığı yerde haksızlıktan söz edilemez. Zor ve hile tabiat halinin temel erdemleridir.²⁶⁷ Böyle bir dönemde mülkiyetten söz edilemez. İnsanın ele geçirdiği bir şey, onu elinde tutabildiği sürece onundur. Hobbes, böylece doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı olduğunu ifade eder. Özel mülkiyet kurumu doğa durumunda mümkün olmadığına göre, her insanın sadece kendi payına düşeni değil, var olan şeylerin tamamını istemeye hakkı olduğunu düşünebilir.

Hobbes’a göre mülkiyet dağılımının düzenlenmesi için toplumsal sözleşmeye ihtiyaç vardır. Çünkü devletin olmadığı yerde, insanın insana karşı sürekli savaşı vardır, burada korku ve güvensizlik duygusu hakimdir. Mülkiyet kurumu kanunlara dayanır; o, devlet varlığının sonucudur. Mülkiyet dağılımının nasıl olacağı ve bunun nasıl adalete ve toplum yararına uygun şekilde yapılacağı, sadece hükümdarın yetkisine aittir. Toprakların insanlar arasında nasıl dağıtılacağını, hangi malların dış ülkelere gönderileceğini belirtmek devletin sorumluluğundadır. Dış ticareti düzenleme görevi devlete aittir. Alım satım, ödünç verme, kiralama gibi işlerin yürütülmesi de devletin kontrolündedir.²⁶⁸ Dolayısıyla Hobbes’a göre mülkiyetin dağılımını tespit etmek yetkisi devlete aittir. Mülkiyet devlet tarafından yaratılır ve tanınır.

Bir kişinin özel mülkiyet alanına, diğer kişilerin karışması doğru değildir. Kişinin mülkiyet hakkını her türlü iç ve dış tehdide karşı koruyan devlettir. Vatandaşın ise devlete karşı mülkiyetini savunma hakkı yoktur. Böyle bir düşünce, devlet varlığını tehlikeye sokar.²⁶⁹ Hobbes’a göre devlet bütün vatandaşları eşit şekilde korur. Hobbes, kişileri

²⁶⁵ Hobbes, **Leviathan**, s. 63.

²⁶⁶ Hobbes, **a.e.**, s. 65.

²⁶⁷ Hobbes, **a.e.**, s. 66.

²⁶⁸ Hobbes, **a.e.**, s. 133.

²⁶⁹ Hobbes, **a.g.e.**, s.173

koruyacak kadar kuvvetli olmayan bir devlete saygı göstermenin gerekmediği kanısındadır. Vatandaşların devlete boyun eğme ödevi, devletin vatandaşları koruma gücü devam ettiği sürece geçerlidir.²⁷⁰ Doğa insanlara, başka bir kuvvet tarafından korunmadıklarında kendi kendilerini koruma hakkını tanımıştır.²⁷¹ Devlete boyun eğmenin temel nedeni devlet tarafından korunmaktır.

d. Locke'un Mülkiyet Anlayışı

Locke'un düşüncesinin temellerinden birini mülkiyet kavramı oluşturmaktadır. O, mülkiyeti bir kişinin sadece, kendi vücudunun ve emeğinin damgasını koyduğu benliğinin bir uzantısı olarak ele almaz. Ona göre mülkiyet aynı zamanda kişiye toplumsal alanda söz hakkı da sağlar. Locke göre, hükümetin kendi mal ve mülklerine vergi koymasına "rıza gösterdi", bunun karşılığında da hükümet, onun hayatını ve sahip olduklarını korumayı garanti etti.²⁷²

Locke'a göre dünya Tanrı tarafından insanlara ortak yaşam alanı olarak verilmiştir. Yine insanoğlunun yaşamın olanaklarından faydalanmasını sağlamak amacıyla Tanrı onlara aynı zamanda akli da vermiştir. Yeryüzündeki her şey, insana varlığını sürdürmek ve rahatlığını sağlamak için verilmiştir. Yeryüzünde var olan bütün sebze ve meyveler, hayvanlar insanoğlunun ortaklaşa kullanımına aittir. Doğal durumda hiç kimse bir diğerini dışlayacak şekilde bu sunulanlar üzerinde özel bir ayrıcalığa sahip değildir.

Locke, yeryüzünün tüm insanlığı ortak alanı olduğunu ifade etmekle birlikte, her kişinin kendisi üzerinde bir mülkiyet sahibi olduğunu da vurgular. Bu mülkiyet üzerinde ise, kişinin kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Dolayısıyla insan için bedeninin emeği ve elinin işiyle elde ettiği her şeyin kendisine ait olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın doğanın verdiği şeylere kendi emeğini katarak oluşturduğu şeyler de kendi mülkiyetidir. Ortaya çıkan bu şey üzerinde kişinin kendi emeği vardır ve bu durum o şey üzerindeki diğer vatandaşların hakkını ortadan kaldırır. Locke'a göre emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyedir. Bu bağlamda Locke'u, mülkiyeti emeğe dayandıran teorinin kurucusu olarak görmek de mümkündür.

Pınarda kaynayan su, herkesin olduğu halde, kimse testideki suyun onu doldurmuş olana ait olduğundan şüphe etmez. Çünkü testiye dolduran şahsın emeği, o suyu artık,

²⁷⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s.116

²⁷¹ Hobbes, **a.g.e.**, s. 116

²⁷² Richard Peters, "**John Locke**", **Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, Avcıol Basım Yayın, İstanbul, 2000, s. 72.

herkese müştereken ait bulunduğu tabiatın ellerinden ayırmıştır ve böylece ona sahip olmuştur.²⁷³

Yine Locke'un emek ve mülkiyet hakkındaki ilişkiye dair ifadeleri şöyledir:

Bir meşe ağacının altından aldığı meşe palamuduyla ya da ormandaki ağaçlardan topladığı elmalarla beslenen kişi, bu şeyleri, kesin olarak kendine edinmiş bulunmaktadır. Hiç kimse, bu besinlerin, sadece bu kişinin olduğunu inkar edemez. Şu halde şunu soruyorum: Bunlar ne zaman onun olmaya başlamıştır? Onları sindirdiği zaman mı? Yediğinde mi? Pişirirken mi? Eve getirdiği zaman mı? Topladığı zaman mı? Şu açıktır ki, eğer ilk toplama bunları onun yapmıyorsa, başka hiçbir şey, bunları onun yapamaz. Şöyle ki, emek, bunlarla müşterek olan arasına bir ayırım koyar: Emek bu şeylere, her şeyin müşterek anası olan doğanın katmış olduğundan daha fazlasını katmış bulunmaktadır ve dolayısıyla bunlar, kişinin özel hakkı haline gelmiştir. Bu durumda, herhangi birisi, kişinin bu biçimde edinmiş olduğu bu meşe palamutlarının ve elmaların bu kişiye ait olması konusunda, bütün insanların onayı olmadığı için, bunları kendine edinme hakkı olmadığını söyleyebilir mi? İnsanın herkese ortaklaşa ait olan bu şeyleri kendisinin varsayması hırsızlık mıydı? Eğer bu tür bir onay zorunlu olsaydı, Tanrı'nın vermiş olduğu bolluğa rağmen, insan açlıktan ölmüş olurdu. Anlaşma gereği mülkiyetin müşterek kaldığı yerlerde, müşterek olan bir şeyin bir bölümünü almanın ve doğa durumunun içindeki bu bölümü, doğa durumunun dışına çıkarmanın, müşterek olanın kullanımda olmadığına bakılmaksızın, mülkiyetin başlangıcı olduğunu görürüz. Dolayısıyla, şu ya da bu bölümü almak, bütün ortakların açık bir onayına bağlı değildir. Böylece, diğerleriyle birlikte müşterek bir hakka sahip olduğum atımın ısırması olduğu otlar; hizmetlimin kesmiş olduğu çimenler; herhangi bir yerde kazmış olduğum maden filizi; başka birinin onayı ya da rızası olmaksızın mülkiyetim olur. Bana ait olan emek, bu şeyleri, içinde buldukları müşterek durumdan çıkararak, mülkiyetimi onların içine yerleştirmiş bulunmaktadır.²⁷⁴

Bu durumda Locke'a göre mülkiyetle ilgili temel problem, yeryüzünün meyveleriyle ya da yeryüzünde varlığını sürdüren hayvanlarla ilgili değildir. Asıl sorun, artık, içinde yer alan ve taşınan diğer her şeyle birlikte yeryüzünün kendisidir.

(1) Taşınır Mallarda Mülkiyet

John Locke'a göre, dünyayı insanlara vermiş olan Tanrı, bunun en iyi şekilde kullanılması gerektiğini de buyurur. Yeryüzü, insanlara varlıklarını sürdürmeye yardım ve rahatlarını sağlamak amacıyla verilmiştir. Yeryüzünün doğal olarak sahip olduğu her şey, beslediği bütün hayvanlar, insana aittir. Nitekim tüm bunlar tabiatın ürünleridir. Doğa durumunda bu şeyler üzerinde hiç kimsenin özel bir mülkiyet hakkı yoktur. Bununla birlikte, tüm bunlar insanların kullanımına tahsis edilmiş olduklarından dolayı, bir kimsenin bunları kullanmadan, kendi malı haline getirebilmesi için muhakkak bir çarenin bulunması gerekir.

²⁷³ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, s. 28.

²⁷⁴ Locke, **a.g.e.**, s.27.

Locke, taşınır mallarda mülkiyetin emeğe dayandığı ve emek sayesinde kazanıldığı düşüncesindedir. Ona göre bir meyve ağacından topladığı meyveler ile beslenen bir kişi bunları kendi malı yapmıştır. Ancak insanın bu meyveler ne zaman kendisinin olmuştur? Onları yediği zaman mı? Yaşadığı yere götürdüğü zaman mı? Yoksa topladığı zaman mı? Şurası açıktır ki, eğer topladığı zaman meyveler kişinin olmamışsa, daha sonraki hiçbir işlem onlarda mülkiyet yaratamaz. Meyveleri toplamak onları doğada bulunan benzerlerinden ayırmak anlamını taşır. Herhangi bir nesneyi, doğada bulunduğu durumdan ayırmak, ona o zamana kadar kendisinde bulunmayan farklı bir şeyi katmak demektir. Şu halde, doğada bulunan bir nesneye, örneğin bir elma tanesine katılan emek, o elmayı, emek verenin malı yapmaktadır. İnsanın doğada bulunan bir nesneyi kendi malı yapması diğer insanların rızasına bağlı değildir. Böylece Locke'a göre, bir insanın doğada bulunan ortak mallardan herhangi birine kendi emeğini katması mülkiyet hakkını yaratır ve ortak olan mallardan herhangi birini veya bir kısmını bir insanın kendisinin yapabilmesi için diğer insanların rızaları da gerekmez.

Taşınır mallarda mülkiyetin, toplum hayatından önceki doğa durumunda bile bulunduğunu ve bu mülkiyetin emek sonucu olduğunu açıklayan Locke, insanın kendi ihtiyacına yetecek kadar taşınır mal üzerinde mülkiyet hakkına sahip olabileceği kanaatindedir. Ancak aynı mallardan diğer insanların ihtiyacı için yeterli miktarda da bulunması şarttır.

(2) Taşınmaz Mallarda Mülkiyet

Locke'a göre bir insanın bir toprak parçasını sürmesi, ekmesi yani toprağa emek vermesi halinde toprağın o insana ait olacağını kabul etmek gerekir. Emeğini belli bir toprağa katan insan, dünyanın o kısmını ortak mal olmaktan çıkarmaktadır. Bu toprak parçası üzerinde diğer insanların da eşit hak sahibi olduğunu söyleyen Locke'a göre, mülkiyet hakkının var olması için diğer insanların rızasına gerek yoktur. Yeryüzünü insanlara veren Tanrı, toprağın işlenmesini de emretmiştir. Bu emir aynı zamanda insan aklının gereğidir. Tanrının ve aklın emrini yerine getirerek toprağı işleyen, onu kendi mülkü yapmıştır ve bu mülkün kişiliğine ve menfaatlerine zarar verilmeden ondan alınması mümkün değildir.

Tanrı ve akıl, insanlar toprağa hükmetmesini, hayatlarını daha iyi bir hale getirmek için toprağı değerlendirmelerini, ona kendi şahsî damgalarını vurmalarını; emekleri ile donatmalarını emretmiştir.²⁷⁵

²⁷⁵ Locke, **a.g.e.**, s. 31.

Böylece, Tanrının bu emrine itaat suretiyle kim bir toprak parçasını isler, eker ve bu suretle ona kendisinden bir şey ilâve ederse, o toprak parçası kendisinin olur.

Ancak Locke'un sisteminde, taşınır mallar üzerinde mülkiyet hakkının kazanılması nasıl sınırlanmışsa, taşınmaz mallarda mülkiyet hakkının kazanılması da şarta bağlı bir nitelik taşımaktadır. Locke'un görüşüne göre, bir insanın emeğini vermek yoluyla bir toprak parçasını kendi malı yapması, diğer insanların da emeklerini katabilecekleri, aynı kalitede yeterli toprağın bulunması şartıyla diğerlerinin hakkına dokunmaz.²⁷⁶ Nasıl ki, bir ırmaktan aldığı su ile susuzluğunu gideren bir insan, diğer insanların aynı sudan faydalanma hakkına dokunmuyorsa, yeryüzünün bir parçasını işleyen ve kendine mal eden insan da diğer insanların toprak üzerinde mülkiyet hakkını kazanmalarına engel olmamaktadır.

Aynı nitelikteki topraktan, aynı miktara sahip olmak imkanının diğer insanlar için açık bulunması durumunda taşınmaz mal mülkiyeti kabul edilebilir.²⁷⁷ Yine, bir insanın kendi emeği ile ekip sürebileceği, yeryüzünün küçük bir kısmı olabilir. Dolayısıyla doğa durumunda bir insanın başka birinin hakkına saldırması veya komşusunun zararına mülk sahibi olması mümkün değildir.²⁷⁸

Locke, her insanın işleyebileceği kadar toprağa sahip olmasının insanlar arasında çatışmalara sebep olmayacağını, yeryüzünün, üzerinde yaşayan insanların iki katına yetebileceğini söyler.

Mülkiyetin miras yoluyla iletilmesi hususunda ise Locke, insanın harcadığı emeğin çocuklarına faydalı olabileceğini bilmesinin kişiyi daha çok çalışmaya sevk edeceği düşüncesindedir. O, mülkiyet hakkının sınırını da ortaya koymaya çalışmıştır. Toprağı insanoğluna veren Tanrı olduğuna göre, mülkiyet hakkı kutsaldır. Kimse kimsenin toprağına, mülküne el uzatamaz. Toprağı veren Tanrı, bu nimetten herkesin yararlanmasını da ister, bundan dolayı ihtiyacını karşılayacak kadar mülk edinmek her insanın hakkıdır. Dolayısıyla, her insanın mülkiyet hakkı, öteki insanların mülkiyet hakkıyla sınırlanmıştır. Toplumdan önce var olan bu hakkı korumak ise, toplum yasalarına düşer.

Locke'un mülkiyet hakkındaki görüşlerini toparlayacak olursak: İnsanın emeğinin ürünü olan şeyler üzerinde doğal bir hakkı olduğu, insana toprağın bir kısmına sahip olmak hususunda bir doğal hakkı bulunduğu ve bu hakkın neticesi olarak, bizzat sürüp ektiği toprak üzerinde de bir doğal hakka sahip olduğu, üzerinde emek sarf ederek işlemekte olduğu arazi parçasını, kimsenin onun elinden alamayacağı, ferdin toprak üzerindeki mülkiyetinin

²⁷⁶ Locke, **a.g.e.**, s.132.

²⁷⁷ Locke, **a.g.e.**, s.132.

²⁷⁸ Locke, **a.g.e.**, s.133.

işleyebildiği ve mahsullerini tüketebildiği kısım tayin ettiğine göre, üzerinde bir emek sarf ederek işleyemediği kısım üzerindeki mülkiyetini kaybedeceği ve başkalarının bu işlenmemiş arazi parçasını alabileceği, mülkiyetin, mirasçılara bırakılması aksi takdirde işleyemedikleri kısım üzerindeki haklarını kaybedecekleri görülür.

IV. JOHN LOCKE'UN AHLAK ÖĞRETİSİ

Ahlak ile ilgili soru ve sorunlar felsefe sorunları içinde daima önemli bir yer tutmuştur. John Locke, pek çok konuda olduğu gibi, ahlak konusunda da önemli bir takım düşüncelere sahiptir. Onun ahlak konusundaki düşünceleri sistematik bir form kazanmış olmasa bile, onun açısından ahlaksal olanın temellendirilmesi felsefenin önemli bir amacıdır. Locke, ahlaklılıkta yaşamın en önemli ödevini görmüş ve bu temellendirmeyi her felsefenin en büyük amacı olarak kabul etmiştir.²⁷⁹

Locke'un ahlak ile ilgili düşüncelerinin epistemoloji ve politika gibi alanlarda olduğu gibi sistematik bir form taşımadığı görülür. Bu bağlamda onun ahlak ile ilgili temel düşüncelerinin anlaşılmasında bilgi görüşü önemli bir role sahiptir.

Locke, bilginin kaynağı konusunda doğuştan getirilen hiçbir şeyin bulunmadığını, bütün bilgilerimizin deney ile sonradan elde edildiğini ifade eden empirist bir filozoftur. Onun için insan zihninde doğuştan bilgi ve düşünceleri var olduğunu savunanlar, bütün insanların evrensel olarak ortak bir şekilde kabul ettiği belli teorik ve pratik ilkelerin bulunduğunu, bu ortak düşüncenin söz konusu ilkelerin doğuştan insanların zihninde var olduğunu kanıtladığını ileri sürmektedirler.²⁸⁰ Ancak Locke böyle bir kanıtı kabul etmez. Ona göre, böyle bir ortak düşünce olsa bile buradan söz konusu ilkelerin doğuştan insan zihninde var olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmaz. Çünkü genel bir kabul hiçbir şeyin doğuştanlığını kanıtlamaz.²⁸¹

Yine Locke'a göre, insan zihninde doğuştan getirildiğine inanılan 'bir şey ne ise odur', 'aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır' türünden mantık ilkeleri de bulunmaz. Ona göre bu ilkelerin herkes tarafından onaylandığının düşünülmesi yanlıştır.

... bütün çocukların ve budalaların bunlar üzerinde en ufak bir anlayış ya da düşüncelerinin olmadığı açıktır. Bu eksiklikte bütün doğuştan idelerle zorunlu olarak birlikte gitmesi gereken genel onaylamayı yok etmeye yeter.²⁸²

²⁷⁹ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 1968, s.131.

²⁸⁰ Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, s.63.

²⁸¹ Locke, **a.g.e.**, s.63.

²⁸² Locke, **a.g.e.**, s.64.

Anlaşılabacağı üzere Locke, mantığın temel ilkeleri olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinden yola çıkarak teorik bir takım ilkelerin doğuştan insan zihninde bulunduğu görüşünü reddeder. Locke'un insan zihninde doğuştan olduğu ifade edilen bu türden teorik ilkelere ilişkin itirazı aynı şekilde doğuştan olduğu söylenen ahlaksal doğrular için de geçerliliğini sürdürür.²⁸³ Locke için ahlaksal doğruların doğuştan olma durumu teorik ilkelere göre daha şüphelidir. Locke'a göre bütün insanların üzerinde anlaşılabığı bir tek ahlak kuralı gösterilemez. Ona göre, insanlık tarihi üzerinde az çok bilgi sahibi olan kişiler, eğer kendi dar dünyalarının dışına çıkabilirlerse bu gerçeği rahat bir şekilde görebilirler. Locke açısından, bütün bu insanların üzerinde anlaşılabıkları bir takım ahlaksal doğruların var olduğu bir yana, insanlar bu ilkeler hakkında tam bir ayrılık içerisindedirler. İnsanlık tarihini dikkatle inceleyen ve kendi ülkesi dışındaki toplulukların davranışlarını tarafsız olarak gözlemleyen biri, birbiriyle çelişen pek çok ahlaksal doğruyla karşılaşır. Dolayısıyla bu insan farklı kişi ve toplulukların farklı pratik ilkelere sahip olduğunu görür.

Yine Locke'a göre, ahlaksal doğrular doğruluğunu gösterecek bir kanıt ya da kabul edilmek için bir sebep gerektirmeyecek şekilde apaçık olsaydı, böyle bir sebep sorma da saçma olurdu. Onun ahlaksal doğruların doğuştan olmadığına ilişkin diğer bir kanıtını da insanların aynı ahlaksal doğruları aynı nedenlerle kabul etmemelerine ilişkin söyleminde görürüz. Ona göre insanlar 'neden ahlaksal doğrulara uyulmalıdır?' şeklindeki bir soruya vermiş oldukları cevaplar, onların benimsemiş oldukları mutluluk türlerine göre farklılık gösterir. Nitekim ahlaksal doğrular doğuştan olsalardı, insanların aynı ahlaksal doğruları kabul etmeleri ve onlara aynı nedenlerle sarılmaları gerekirdi.

Diğer taraftan bir toplumda geçerli olan ahlaksal bir kural diğer bir toplumda geçerli değildir. Gelenek ve görenekleri açısından değişiklik gösteren insan toplulukları için ahlaksal doğrular konusunda farklılaşırlar. Bu bakımdan insanlar arasında ahlaksal konularda evrensel ve ortak bir kabulün bulunduğunu söylemek imkansızdır.²⁸⁴ Mesela, bazı toplumlarda hırsızlık yapmak ahlaksal açıdan doğru değilken, eski Mısırlılar arasında hırsızlığın her türlü meşru kabul edilirdi. Yine bazı toplumlarda yaşlı insanlara karşı saygı göstermek ahlaksal açıdan doğru bir davranış iken, Sardinya'da çok yaşlı olan insanların hayatta kalmalarının yanlış olacağına inanıldığından, bu yaşlı insanları öldürdükleri söylenmektedir. Bu açıdan Locke için, insanlar arasında ortak bir ahlaksal geçerlilikten bahsedilemez.²⁸⁵

²⁸³ Cevizci, *On yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, s. 194.

²⁸⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s.53-57.

²⁸⁵ Locke, *a.g.e.*, s.74-77.

Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin dördüncü bölümünün de bilimlerin ayrılması konusunu inceler. Ona göre bilimler, konu, yöntem ve amaçları bakımından birbirinden ayrılır. Bu bilimler ise; fizik ya da doğa bilimleri, pratik bilimler ve gösterge bilim ya da bunun en önemli bölümü olarak mantık bilimi şeklinde sıralanabilir.²⁸⁶ Bunlardan pratik bilim, “güçlerimizin ve eylemlerimizin, iyi ve yararlıyı elde etmek için iyi kullanılması sanatıdır. Bu başlık altındaki en önemli bölüm ahlaktır ve bu da mutluluğa götüren insan eylemlerinin kural ve ölçütlerinin ve bunları uygulamanın araçlarının aranmasıdır.”²⁸⁷

Locke, pratik bilimlerin en önemlisi olarak gördüğü ahlaki rasyonel bir temele oturtmak ister. Bu açıdan ona göre ahlaklılığın temel ilkeleri kanıtlanabilir. “Ahlak tanıtlamaya elverişlidir. Bu nedenle ahlakın da matematik gibi tanıtlamaya elverişli olduğunu düşünmekten çekinmiyorum: çünkü törel sözcüklerin yerini tuttıkları şeylerin kesin gerçek özleri tam olarak bilinebilir ve böylece kesin bilgi, yani şeylerin kendilerindeki uyuma ve uyuşmaya elde edilebilir.”²⁸⁸

Yine ahlakın kanıtlanabilirliği konusunda Locke, Tanrı ve kendi varlığımız hakkındaki idelerin göz önüne alınması gerektiğini ifade eder:

Bizi yaratmış olan ve kendisine bağlı olduğumuz gücü, bilgeliği ve iyiliği sonsuz olan bir yüce Varlık ideasıyla, anlayan ve ussal yaratıklar olarak kendi idemiz bir kez bizde açıkça oluştuktan sonra, bunların iyi incelenmesiyle elde edilecek sonuçların, görevlerimiz ve eylem kurallarımızın temellerini, ahlaki tanıtlamaya elverişli bilimler arasına sokacak biçimde, bize verebileceğini sanıyorum; o zaman bu konuda da, matematikte gösterdiği yansızlık ve dikkati törebilimde de gösteren bir kimsenin, matematiktekiler kadar karşı çıkılmaz zorunlu sonuçlarıyla birlikte apaçık önermeler yoluyla doğru ve yanlışın gerçek ölçülerini çıkarabileceğinden kuşku duymuyorum.²⁸⁹

Locke’un ifadesiyle “bir yerde hiçbir şekilde mülk yoksa, orada bir adaletsizlikten söz edilemez.” önermesinin “ bir üçgenin iki dik açığı eşit üç eşit açısı vardır.” şeklindeki bir önerme kadar geçerliliği vardır. Çünkü mülk düşüncesi bir şey üzerindeki haktır ve adaletsizlik ise bu hakka saldırma ya da onun gaspıdır.²⁹⁰

Ahlaksal doğruların kanıtlanabilirliğine ilişkin görüşlerine Locke şöyle devam eder:

Eğer insanlar törel doğruları ararken de matematiksel doğruları ararken kullandıkları yöntemi kullanır, orada gördükleri yansızlığı burada da gösterirlerse, buradaki doğruların birbirleriyle daha sıkı bağlantılı olduklarını ve bunların bizim açık ve seçik

²⁸⁶ Locke, **a.g.e.**, s.412.

²⁸⁷ Locke, **a.g.e.**, s.412.

²⁸⁸ Locke, **a.g.e.**, s.292.

²⁸⁹ Locke, **a.g.e.**, s.316.

²⁹⁰ Locke, **a.g.e.**, s.316-317.

idelerimizden, daha büyük bir zorunlulukla çıktıklarını ve yetkin tanıtlamaya çok daha yatkın olduklarını göreceklerdir.²⁹¹

Locke'un ahlaksal olanı temellendirme çalışmasında bir takım hazcı tavırlar sergilediğini söylemek de mümkündür. Nitekim ona göre, şeyler ancak haz ve acıya göre iyi ya da kötü olur. Bizde haz doğuran ya da hazzın artmasına ya da acının azalmasına neden olan ya da sürdürebilen şeye iyi deriz. Tersine bizde acıyı üreten, arttıran ya da hazzı azaltan bize kötüyü getiren ya da iyiyi elimizden alan şeye de kötü deriz.²⁹²

Fakat Locke, ahlaksal iyi ve kötü ile doğal iyi ve kötü arasında bir ayrım yapar. Yukarıdaki ifadenin doğal iyi ve kötü için olduğu söylenebilir. Locke'a göre ahlaksal iyi ve ahlaksal kötü ise, yasa yapıcının istenç gücüne bağlı olarak bize iyilik ya da kötülük getiren yasalarla uyuşup uyuşmamasından başka bir şey değildir.²⁹³ Bu bağlamda ahlaksal davranışın amacı, ahlak kurallarının aşkın kaynağının bu kurallara uyan davranışlar için belirlediği ahlaksal iyiyi elde etmek, aksi davranışlar için belirlediği ahlaksal kötüden korunmaktır.²⁹⁴

Yine Locke açısından, bir eylemin iyi olup olamaması da eylemlerimizin sonuçlarıyla ilişkilidir. Eylemin gerek gerçekleştiği zamanda gerekse sonrasında, eğer o eylemden bir haz alınıyorsa o eylem iyi bir eylem olarak değerlendirilir. Locke'a göre:

haz ve acının ister zihnimizin düşüncelerinden isterse de bedenimizi etkileyen herhangi bir şeyden doğmuş olsun, hoşumuza giden ya da bizi rahatsız eden herhangi bir şeyi imlediği kabul edilmelidir. Çünkü bunlara bir yandan mutluluk, öte yandan mutsuzluk demiş olsak da, bunlar yine de aynı şeyin değişik dereceleri olarak, iki türden ideler olan haz, acı idelerine ilişkin durumlardır.²⁹⁵

Başlangıçta akla dayalı bir ahlak anlayışı geliştirmeye çalışan Locke, daha sonra aklın böyle bir işi tek başına başaramayacağını düşünür. Ona göre akıl insanların birtakım ahlaksal doğrulara uymaları konusunda yeterli bir kaynak değildir. Locke, aklın bu yetersizlikleri karşısında daha önce ortaya koymuş olduğu akla dayalı ahlak öğretilerinden uzaklaşır ve teolojik bir ahlak anlayışına geçer. Locke'a göre aklın ürünü olan yasaların koyduğu kurallar çoğu zaman birbiriyle çelişen bir yapı içinde olabilirler. Bu nedenle insan davranışlarına gerçek anlamda yön verecek ahlak kuralları aklın ürünleri değil, tanrısal yasadan kaynaklanan kurallar olmalıdır.²⁹⁶ Çünkü ona göre, "Tanrının dışındaki kanun yapıcılar, diğer insanlar

²⁹¹ Locke, **a.g.e.**, s.318.

²⁹² Locke, **a.g.e.**, s.148.

²⁹³ Locke, **a.g.e.**, s.206.

²⁹⁴ İsmail Çetin, **John Locke'ta Tanrı Anlayışı**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s.195.

²⁹⁵ Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, s.102.

²⁹⁶ Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, s.208.

üzerinde sahip oldukları hakimiyeti, kanun yapma ve uyulması gereken yükümlülükleri belirleme haklarını yalnızca Tanrıya borçludurlar.”²⁹⁷

Locke'a göre, ahlaksal doğruluğun kaynağı olan Tanrı, bir yandan ahlak kurallarını tamamıyla kendi özgür iradesiyle buyurmuş, diğer yandan da bu kuralları belli bir ölçüye göre seçmiştir. Bu ölçü, Tanrının, doğa kanunu ile insanın rasyonel doğası arasında kurmuş olduğu ahenktir.²⁹⁸ Çünkü insanın rasyonel yapısı ile doğa kanunu arasında bir uygunluk vardır. Bu uygunluk, Tanrı tarafından bilinebilir olduğuna göre, rasyonel bir yapı ile donatılmış olan bütün insanların ahlaksal açıdan doğa kanununun bağlayıcılığı altında buldukları gerçeği tereddütsüz olarak kabul edilmelidir.”²⁹⁹

Dolayısıyla ahlaksal hayatını temellendirilmesinde Tanrı vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Çünkü Locke'a göre, Tanrıyı dikkate almayan bir ahlak öğretisi asla düşünülemez. Tanrıyı dikkate almanın da birtakım gerekçeleri vardır. Bunlardan ilki, bir yasa koyucu varlık olmadan yasanın ortaya konmasının olanaksız olduğu düşüncesidir. Bu yasa koyucu Locke'a göre insan olamaz. Çünkü insanların doğru ve yanlış hakkındaki fikirleri bireyden bireye, toplumdaki topluma değişmektedir. Oysa ahlak kuralları bütün insanlar için geçerli olan kurallar olmalıdır. Bu nedenle doğru ve yanlışın gerçek ölçütü Tanrı'dır. Diğer bir gerekçe ise insanları ahlak kurallarına uymaya zorlayacak bir yaptırım gücünün gerekliliğidir. Bu gücün tek kaynağı da Tanrı'dır.³⁰⁰

Diğer taraftan Tanrı'nın ahlak kurallarına uygun davranışlar için belirlediği ödül ve cezalar da vardır. Ahlak kurallarına uygun davranışlar ödüllendirilirken uymayan davranışlar cezalandırılır. Mutluluk ise ancak Tanrının koyduğu ahlak kurallarına uygun bir yaşam sürdürülmesiyle sağlanacaktır.³⁰¹

Tanrının koymuş olduğu ahlak yasasına uygun bir yaşam sürdüren bir insan ne derece özgür olacaktır? Locke'a göre özgürlük, insanın bir şeyi gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme konusundaki kararı ile ilgili bir durumdur. Eğer bir insan bir şeyi gerçekleştirme ya da önlemenin aynı derecede gücüne sahipse o insanın özgürlüğünden bahsedilir³⁰². Bu sebeple insan davranışlarını seçme ve gerçekleştirmede bir özgürlüğe sahiptir.

²⁹⁷ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.69.

²⁹⁸ Çetin, *John Locke' ta Tanrı Anlayışı*, s.190.

²⁹⁹ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.78-79.

³⁰⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 207.- Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.53-57.

³⁰¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s.206.

³⁰² Locke, *a.g.e.*, s.69.

V. DEĞERLENDİRME

John Locke, insanları temelde birbirinden farklı özellikler taşıyan bireyler olarak ele alır. Ona göre, her insan tektir ve kendine özgü bir yapıya sahiptir. Yine insan onun açısından doğan, büyüyen ve gelişen bir varlıktır. İnsanların bedeni, tek tek doğan, büyüyen ve gelişen bir yapıda olduğu gibi; onların fikirleri, idealleri, devlete ve topluma yönelik görüşleri de yine kendine özgü olarak tek tek bireylerin içinde doğar, büyür ve gelişir.

Doğal hukuk konusunda Locke, bir doğa durumu betimlemesinden hareket eder. Bu doğa durumundaki insanlar aileler halinde, kurulu bir toplumsal düzende yaşarlar. Onlar mülkiyet sahibidirler ve bundan yararlanırlar. Birbirleri üzerinde hak iddia ederler. İddia ettikleri bu hakları, karşılıklı olarak, tanır ve kabul ederler. Her akılsal varlık, doğa yasasının farkındadır; fakat çıkar eğilimi ve umursamazlık, insanların, doğa yasasını, başkaları için kendilerine uygulanandan daha katı bir şekilde uygulamasına neden olurken, diğer yandan işlenen suçlar, bir otorite yokluğundan dolayı, cezalandırılmamaktadır. İnsanlar arasındaki tartışmalarda onları karara bağlayacak hiçbir tarafsız hakem yoktur ve dolayısıyla her tartışma taraflar arasındaki bir savaş durumuna sebep olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir durumda yapılacak akıllıca bir hareket otoritenin sivil güce teslim edilmesi şeklinde olacaktır. Nihayetinde sözleşme yapılır. Sözleşmenin amacı, doğal haklarımızı himaye etmeye tam uygun otorite yaratmaktır. Locke'a göre en önemli hak mülkiyet hakkıdır. Bir insanın, şahsı ve mülkiyeti öyle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır ki, insanın doğal özgürlük hakkı birinden diğerine doğru genişlemek zorundadır. Ona göre, insanın mülkiyetini belirleyen şey emeğidir. Bir insan, emeği kullanmasına imkan verdiği kadar, mülkiyet edinebilir. Tabii ki bu tarz bir mülkiyet hakkı, insanın sivil toplumun yasalarından önceki doğal durumundaki hakları sınıfına girmektedir. Locke, doğa durumunu, toprağın uçsuz bucaksız ve mülkiyet aktarımının henüz kurumlaşmamış olduğu bir hal olarak ifade eder.³⁰³

Locke'a göre ise insanlar birçok yönden eşit doğarlar ve doğal halde hiç de Hobbes'un iddia ettiği gibi çatışma içerisinde değildirler. Ancak bu durum insanların doğal durumda her yönden uyum içinde oldukları anlamına da gelmez. Bazı insanlar kendine yetecek olandan daha fazla mülk edinmek istemektedirler. Ya da bazı insanlar doğal yaşama döneminde yasaya uymayan davranışa keyfi olarak daha ağır cezalar verebilmektedir. İşte bu gibi sorunlar Locke'a göre insanları birbirleri arasında toplum sözleşmesi yapmaya itmiş gibi görünmektedir. Toplum sözleşmesi ile birlikte herkes sahip olduğu yetkileri ortak bir

³⁰³ Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2001. s.179-180.

otoriteye devretmiştir. Bu otorite insanların haklarını ihlal etmeyecek, tersine onları güvence altına alacaktır. Bununla birlikte Locke, mülkiyeti koruyamayan ve insanların birkaçı için değil de geneli için rahatsızlık, haksızlık anlamına gelebilecek uygulamaları olan otoritelere karşı sivil itaatsizlik hakları olduğunu belirtir. Bu hakkın varlığı büyük ölçüde Locke'un liberalizmin öncüleri arasında yer almasını sağlamıştır.

Doğal durumda insanların çoğu mutludur ve günlük hayatlarında ahlaki, rasyonel ve sosyal bir şekilde davranarak doğalarına uygun olarak yaşarlar. Doğanın onlara verdiği şeyler üzerinde çok çalışırlar ve bunun karşılığını da alırlar. Ortaya çıkan ekonomik eşitsizlikte herhangi bir sorun yoktur, bu durum adildir. Doğal hukuku çiğneyen azınlık, katı ama dürüst bir sistemin hükmü altında tasarrufta bulunan çoğunluk tarafından kontrol altında tutulur.³⁰⁴

Doğa durumunu savaş durumuna çeviren şey, bir kişiye uygulanan zor kullanmadır. İnsanların büyük bir bölümü doğası gereği itaat etmeye meyillidir. Dolayısıyla onlar yasaya karşı saygılı ve itaatkardırlar. Yalnızca birkaç yasa tanımaz kişi ortamı tehlikeli bir hale dönüştürür. Böyle bir durumda ihtiyaç duyulan kişi tarafsız bir yargıçtır. Çünkü, herkes doğal hukuka uygun davranmak ve onu uygulamakla yükümlü olsa bile zaman zaman bu durumu sağlamakta güçlük yaşayabilirler. Ya da uygulamak isteseler bile yeterli güce sahip olamayabilirler. Bu nedenle insanlar doğa durumunun belirsizliğinden kurtulmak adına doğal hali terk ederler.³⁰⁵

Adalet konusu incelenirken, toplumun ekonomik şartları dikkate alınmalıdır. Ekonomik özgürlükler bakımından insanların toplum içerisinde mülkiyete sahip olup-olmadıkları ve nasıl sahip olacakları konusu çok önemlidir. Locke'a göre mülkiyet sınırsız değildir ve hükümetin mülkiyeti korumaktan başka bir amacı yoktur. Bundan dolayı, bir insandan mülkiyeti onun rızası olmadan alınamaz. Herhangi bir mülkiyete sahip olmayan köleler ise toplumun bir parçası değildirler. Bu sebeple hiçbir siyasi toplum, kendi içinde mülkiyeti koruma gücüne sahip olmadan var olamaz.³⁰⁶

Anlaşılabacağı üzere Locke, hükümetin en önemli görevlerinden bir tanesini mülkiyetin korunması ve güvenliği olarak belirler. Mülkiyeti koruyamayan devleti yöneten hükümet görevini tam anlamıyla yapmıyor demektir.

³⁰⁴ Tannenbaum, Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 269.

³⁰⁵ Tannenbaum, Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 269–270.

³⁰⁶ Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, s. 12.

VI. JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN HAYATI VE BAŞLICA ESERLERİ

Siyasal düşünce tarihinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Rousseau, 28 Haziran 1702 Cenevre'de dünyaya gelmiştir. Isaac Rousseau ve Suzanne Bernard'ın ikinci oğulları olan Rousseau, vaftizinden çok kısa süre sonra annesini kaybetmiştir. 1725 yılında bir oymacının yanına çırak olarak verilen Rousseau 1728'de Cenevre'yi terk ederek Torino'ya yerleşir. Burada Protestanlık mezhebinden ayrılarak Katolikliğe geçer.

Müzik eğitimi de almış olan Rousseau 1742'de Paris'e yerleşir. Müzikte kendi keşfi olan yeni bir nota sistemi geliştirmiştir. Rousseau müzik alanında başarılı olamaz fakat Paris'te geniş bir çevre edinir. Nitekim bu dönemde Voltaire ile tanışmış, Diderot ile dostluk kurmuştur.

1749'da Dijon Akademisi tarafından bilim ve sanattaki ilerlemenin ahlakı bozup bozmadığı ile ilgili ilgili bir yarışmaya katılır ve *Discours sur les Sciences et les Arts* (Bilim ve Sanat üzerine İnceleme) adlı çalışmasıyla birinciliği alır. Onun buradaki iddiası, bilim ve sanattaki ilerlemenin ahlakı bozduğu yönündedir.³⁰⁷ Ona göre, bilim ve sanattaki gelişmeler erdemini kaybolmasına yol açmış, uygarlık kisvesi altında insanları doğallıklarından uzaklaştırmıştır.

1752'de yazdığı *Le Devin du Village* (Köyün Kâhini) operası ile büyük bir başarı kazanan Rousseau, ödül olarak verilmek istenen krallık onur ödeneğini kabul etmemiştir. Aynı yıl içinde *Narcisse* (Özsever) komedyasını sahneye koydu. Rousseau 1754 yılında Cenevre'ye giderek yeniden Protestanlığı kabul eder ve Cenevre yurttaşlık haklarını geri kazanır.

Ahlak ve siyasi alandaki konulara oldukça ilgi duyan Rousseau, 1753 yılında Dijon Akademisi'nin düzenlediği insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı ve meşruluğu konusundaki yarışmaya katılır. *Discours sur l'Inegalite parmi les Hommes* (Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üzerine Konuşma) bu yarışma sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu konuşma ile yarışmayı kazanamaz ama yayımlandığında büyük bir ilgiyle karşılanır. Aynı yıl, kapsamlı bir makale olan *Economie politique* (Siyasal İktisat) adlı yazısı, Ansiklopedi'de basılır ve daha sonra kitap olarak yayımlanır. Rousseau, 1756'da Montmorency yakınlarında, Madame D'Epinau'nun kendisine tahsis ettiği Ermitage köşküne, daha sonra da küçük bir kır evine yerleşir. Bu arada Diderot ve diğer ansiklopediciler ile arası daha da soğumaya başlar.

³⁰⁷ Özne, **Rousseau**, 17. Kitap, 2012, s.16.

D'Alembert'in 1757'de Ansiklopedi'de yayımlanan Cenevre makalesine karşılık olarak yazdığı *Lettre a d'Alembert sur les spectacles* (Tiyatro Oyunları Hakkında d'Alembert'e Mektup) adlı yazısı, Ansiklopedicilerden kesin olarak kopmasına neden olur.³⁰⁸

1761'de *Julie ou La Nouvelle Heloise* adlı romanı, 1762'de *Emile* ile *Toplum Sözleşmesi* adlı eserleri yayımlanır. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde Rousseau, amacının insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele almak olduğunu ifade eder. 7 Haziran 1762'de Emile'nin nüshaları, Sorbonne İlahiyat Fakültesi tarafından yakılır. *Toplum Sözleşmesi* ile *Emile* adlı kitaplarının Cenevre'de yakılması üzerine Rousseau 1763 yılında Cenevre vatandaşlığından ayrılır.

Rousseau, Cenevre ile Berne'den dışlandıktan sonra ilk önce Strasbourg'a, oradan da 1765 yılında önce St.Pierre Adası'na, daha sonra Paris'e, oradan da David Hume'um davetini kabul edip Ocak 1766'da İngiltere'ye geçti. Ancak kısa süre sonra onunla da arası açılarak 1767'de yeniden Fransa'ya döndü. 1770'te iktidarın izniyle Paris'e yerleşti. Aynı yıl, üzerinde çalıştığı *Confessions* (İtiraflar) adlı yapıtını tamamladı. 1768 yılında Therese Levasseur ile evlenir. *Polonya'nın Yönetim Biçimi Üzerine Değerlendirmeler*'i tamamlamasına rağmen bu eseri yayımlama şansı bulamaz. 1776'da *Juge de Jean-Jacques: Dialogues*'i (Rousseau, J. Jacques'ı Yargılıyor) tamamlar. 2 Temmuz 1778' de Ermenonville'de hayatını kaybeder.³⁰⁹

Rousseau'nun başlıca eserleri ise şu şekilde sıralanabilir: *Discours sur les Sciences et Les Arts* (Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, 1750) *Discours sur l'origine de l'Inegalite* (Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Söylev, 1755) *Discours sur l'Economie Politique* (Siyasal Ekonomi üstüne Söylev, 1760) *Lettre a D'alembert sur les Spectacles* (Tiyatro oyunları Üstüne D'Alembert'e Mektup, 1758) *Julie ou la Nouvella Heloise* (Julie ya da Yeni Heloise, roman, 1761) *Du Contrat Social* (Toplum Sözleşmesi, 1762) *Emile ou l'Education* (Emil ya da Eğitim, 1762, Eğitbilimsel Roman) *Lettre a Christophe de Beaumont* (Ch. De Beaumont'a mektup, 1763) *Lettres de la Montagne* (Dağdan Mektuplar, 1764) *Lettre sur la Providence* (Tanrı Kayrası Üstüne Mektup, 1756) *Dictionnaire* (Sözlük, 1762) *Confessions* (İtiraflar, 1782-89) *Trois Dialogues, Rousseau Juge de Jean-Jacques* (Üç Diyalog, Rousseau, J. Jacques'ı yargılıyor; 1789) *Reveries du Promeneur Solitaire* (Yalnız Gezenin Düşlemleri, 1782) *Oeuvres* (Bütün Yapıtları, Dupeyrau tarafından otuz beş cilt olarak 1782'de yayımlanmıştır) *Correspondance Generale* (Genel Yazışmaları, on iki cilt) (Hançerlioğlu 2000:208-209)

³⁰⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus Devlet Ya da Halkın Egemenliği**, İstanbul, İmge Kitapevi, 2006, s.14.

³⁰⁹ Özne, **Rousseau**, 17. Kitap, 2012, s.17.

Rousseau'nun bütün yapıtlarının temelinde genellikle siyaset ya da siyasal toplum sorunları yer almıştır. Bu bağlamda gerek sanatlar ile bilimlere sorgulayan çalışmalarında gerekse de eşitsizliğin kökenleri araştırmaları onun siyaset anlayışından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Nitekim ona göre siyasal alanın belirleyici bir özelliği vardır. Çünkü her şey temelinde siyasete dayanır.

VII. ROUSSEAU'NUN POLİTİKA ANLAYIŞI

A.DOĞA DURUMU ANLAYIŞI

Rousseau'nun temel problemlerinden biri hem insan toplumunun ortak çıkarı doğrultusunda bir ilerleme sağlanması hem de bu ilerleme sağlanırken bireysel özgürlükler ile kişiler arası eşitlik durumunun bozulmamasıdır. Ancak var olan toplum yapısı, 18. yüzyıl düşünürlerinin iyimser görüşlerinin aksine, böyle bir ilerlemeyi sağlamaktan oldukça uzaktır. Yapılması gereken ilk iş olarak insanın iyi olan doğasını ortaya çıkarmak ve daha sonra da bu özellikler ile uyumlu, insanları bir bütün olarak özgürleştirecek bir politika anlayışı ortaya koymaktır. Bu nedenle Rousseau, tıpkı Hobbes ve Locke gibi, toplumun ortaya çıkışını doğa durumundan hareketle açıklamaya çalışır. Dolayısıyla o, kendi politika teorisini ortaya koymadan önce işe, insan doğasının ne olduğunu ortaya çıkarmakla ve bunu bozan etkenleri incelemekle başlamıştır. Rousseau'nun doğal insanı aramasının nedeni insanlığın ilerlemesinin ve insanların kendilerini yetkinleştirmelerinin ancak insanın doğal özellikleriyle uyumlu bir siyasal düzende olabileceğine inanmasıdır.

“İnsanlar arasındaki eşitsizlik doğa kanununa mı dayanır?” adlı yarışma için yazdığı söylevi oldukça dikkat çeken Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağının nedenlerini ve koşullarını bularak, bu nedenler ve koşullar var olmadan önceki insan topluluğunu inceler. Ona göre insanlar arasındaki eşitsizlik durumu eğer doğal ortamda var olsaydı o zaman insanlar toplumsal yapıdan yalıtıldığında bu eşitsizliğin ortaya çıkması gerekirdi. Ancak incelemeler durumun bu şekilde olmadığını göstermektedir. İnsanlar arasındaki eşitsizlik olgusu irdelendiğinde iki türlü eşitsizlik durumunun olduğu ortaya çıkar. Bunlardan ilki doğa tarafından meydana getirilen fiziksel ve zekasal anlamda eşitsizlik, diğeri ise doğal olmayan politik eşitsizliktir. Doğal olan eşitsizlik herhangi bir problem teşkil etmez çünkü bu eşitsizlik doğaldır. Bu eşitsizlik türü daima vardır. Fakat politik eşitsizlik türü yapaydır. Bu sebeple Rousseau yapay olan bu eşitsizliğin kaynağını bulmak için doğal insanın araştırmasına girişir.

Rousseau, o güne kadar doğal insanı anlamaya ve anlatmaya çalışan düşünürlerin ve eserlerinin bir yanığı içinde olduğunu düşünür. Bu düşünürler hep uygarlık öncesi doğa durumuna kadar gitmek gereği duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır. Sürekli olarak aç gözlülük, baskı, istek ve gururdan bahsetmişlerdir. Oysaki açgözlülük, kibir ve gurur bize uygar toplumun kazandırdığı özelliklerdir. Bu bağlamda Rousseau'ya göre Hobbes ve diğer pek çok filozofun ifade ettiğinin aksine vahşi insan aslında toplumsal insanın tasviridir. Hırs, kibir ve açgözlülük, doğal insanın niteliği değil, toplumun ürünleridir. Rousseau, toplum ve onun yarattığı değerlerden arındırmak istediği insanı bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren biri olarak görür. Bir insanın bütün gereksinimleri de bu yöndedir. Doğal insan gereği kadar çalışır ve bütün ihtiyaçlarını kendisi karşıladığından kimseye bağımlı olmadan yaşar.

Doğa durumundaki insan ile toplumsal insan arasında karşılaştırma yapan Rousseau'ya göre doğa durumundaki insanların zorlu doğa koşullarına karşı direnmek zorunda kaldığını ancak bunun için elindeki tek seçeneğin vücudu olduğunu düşünür. Öyle ki; doğa durumundaki insanın vücudu, onun kullanmayı bildiği tek aletidir. Medeni insana gerekli olan ise güç ve çeviklik değildir. O bu özellikler yerine belli alanlardaki ustalığı ve yeteneğiyle övünür. Doğal insan, kendi kendine yeter ve varlığı için bir başkasına ihtiyaç duymaz. Medeni insan ise ortak bir paydaya bağlıdır; onu o yapan toplumsal hayatta kendine biçilen görevdir.³¹⁰

Rousseau tüm zamanlar için geçerli olan ve insanı hayvandan ayıran iki özelliğe dikkat çeker: Özgür irade ve yetkinleşebilme. Rousseau'ya göre tüm hayvanlar, kendileri için gerekli olan şeyleri elde etmek ve kendilerini tehdit eden şeylere karşı kendilerini güvence altına almak isteyen makinelerdir. İnsan da aynı güdülerle hareket eder fakat aynı zamanda eylemlerine özgür bir unsur olarak yön verir. Hayvan içgüdüleri ile hareket ederken insan özgür iradesi ile seçimler yapar. Bu açıdan bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığınının başında açlıktan ölür; oysa her biri bu yiyecekler ile beslenmeyi deneseydi böyle bir durum ortaya çıkmazdı. Oysa insan farklı alternatiflerin bilincindedir ve bunlardan birisini seçmek konusunda diğer hayvanlardan farklı olarak iradesini özgürce kullanabilmektedir. Ancak bu seçme kapasitesinin en iyi gelişebileceği ortam doğru bir biçimde yönetilen toplumdur.

İnsanla hayvan arasındaki temel fark ise insanın yetkinleşme yetisine sahip olmasıdır. Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak

³¹⁰ Jean Jacques Rousseau, **Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, çev. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılcım, Babil Yayınları, İstanbul, 2003, s.27.

gerek kişi olarak bulunur; oysa bir hayvanın bütün hayatı boyunca sürecek kesin şekli birkaç ay alır ve bu hayvanın türünün binyıl sonunda bin yılın bu birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır.³¹¹ Yani bir hayvanın bütün hayatı boyunca alacağı kesin şekli birkaç ay içinde netleşir. Aldığı bu şekil hiçbir zaman değişmez. Hayvan baştan beri hangi donanımlarla dünyaya geldiye ölünceye kadar da aynı şeyleri bünyesinde korur. Ama insan yetkinleşme ve olgunlaşma yetileri ile yaşamı boyunca kendini olabildiğince donatır. Bu bağlamda Rousseau'ya göre anlığımız ihtiyaçların etkisiyle tutkularla yetkinleşir ve olgunlaşır. Tutkular bizim kendimizi korumamızın temel araçları olmakla birlikte kötü değillerdir. “Onlar yaşamsal içgüdülerle karıştırılan öz saygının türevleridir. Tutkuların sanki birbirlerini hazırlıyormuşçasına, ağır ağır gelişmesi ve doğdukları oranda düzenlenmeleri iyidir.”³¹²

İnsanın gerçek doğasını keşfedebilmek için toplumun insana eklediği tüm özellikleri insandan arındırılmalıdır. Rousseau'ya göre doğa durumu, insanların birbirlerinden bağımsız bir halde barış içinde yaşadıkları bir durumdur. Bu bakımdan Hobbes'un doğa durumunu savaş hali olarak gören anlayışı da doğru değildir. Doğa durumunda insan, acı ve haz gibi güdülerle hareket etse dahi ortaya çatışma çıkmaz. Çünkü henüz bozulmamış olan doğa, tüm insanların arzularını tatmin edecek yeterliliğe sahiptir. Yani bir açıdan beklediğini bulamayan kişi diğer bir yerde tatmini sağlayarak denge kurabilmektedir.

Bu, bana, son derece açık ve belli bir olay gibi gelir ve filozoflarımızın doğa halinde yaşayan insanda buldukları bütün o tutkuları nereden çıkardıklarını bir türlü anlayamam. Doğanın kendisini istediği, maddi olarak zorunlu gereksinimler ayrı tutulursa, bizim bütün gereksinimlerimiz alışkanlıklarımızdan –ki alışkanlıklar olmazsa hiçbir gereksinme de olmaz- veya arzularımızdan meydana gelir; insan bilecek durumda olmadığı şeyi de arzu edemez. Bundan şu sonuç çıkar: Vahşet halinde yaşayan insan sadece bilebildiği şeyleri arzu ettiği ve elde edilmesi kendi gücü dahilinde olanlardan başka hiçbir şeyi tanımadığı, bilmediği için onun ruhu kadar hiçbir şey sakın değildir, onun akli kadar da hiçbir şey sınırlı değildir.³¹³

Toplum dışında insan, sınırlı ve barışçıl bir hayvandır. Kendisi için ve tek başına yaşamaktadır. Kendisinin bilincinde, kendine yeterli ve başkalarına karşı merhamet duyabilme yetisine sahiptir. Zaman kavrayışı yoktur ve sadece güdülerince yönetilmektedir. Özgür irade sahibidir ve her şeyden önemlisi psikolojik ve ahlaki olarak gelişme yeteneğine sahiptir.

Rousseau'ya göre doğa yaratıcının elinden çıkan her şey gibi mükemmeldir, o ancak insanın elinde bozulur. “İnsan, doğanın dengesini bozar. Bir fidandan, başka bir ağacın

³¹¹Jean Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.96.

³¹² Rousseau, **Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s.167.

³¹³Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s.188.

meyvelerini elde etmek için çalışır. İklimleri, olayları, mevsimleri birbirine karıştırır. Kendi atının, kendi itinin ve kölesinin başını gözünü kırar. Her şeyi alt üst eder, şeklini bozar. Çünkü şekilsizliği, düzensizliği sever. Hiçbir şeyi hatta insanı bile doğanın yaptığı şekliyle istemez.³¹⁴

Doğa durumu henüz insanların sosyalleşmediği, aile kurumunun ortaya çıkmadığı, sanatların ve bilimlerin doğmadığı bir duruma karşılık gelir. Doğal insanın tutkuları ve istekleri fiziki ihtiyaçlarının ötesine geçmediğinden, ihtiyaçları karşılamak kolaydır. Böylece doğa durumunda insanlar gelecek endişesinden uzaktırlar, konuşma ve anlaşma ihtiyacı da hissetmezler. Bu nedenle insanların mutsuz ya da zavallı olmaları için bir sebep yoktur. Bu insanlar arasında manevi bir bağ bulunmadığından birbirlerine karşı iyi ya da kötü olma durumları da yoktur. İnsanların birbirleriyle çatışmasını gerektirecek herhangi bir şey de yaşanmaz. Doğa durumundaki insan rasyonel olarak eylemlerde bulunan bir insan değildir, duygular ve içgüdüleri temelinde hayatını sürdürür. Doğa halindeki insanlar, sürekli geleceği düşünerek daha fazla güç elde etmeye çalışan, bu nedenle birbirinin kurdu olan bencil varlıklar da değildir. İstekleri sınırlı olan ve merhamet duygusuna sahip olan bu insanlar arasında savaş yoktur.³¹⁵

Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi, barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemsinlerine ya da onlara zarar vermeye hiç ihtiyacı olmayan, hatta belki onlardan hiçbirisini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahipti. Gerçek ihtiyaçlarından başka bir ihtiyaç duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmıyor, zekası da gururundan fazla ilerlemiyordu. Tesadüfen bir keşif yaparsa kendi çocuklarını bile tanımadığına göre, bu keşfi başkalarına daha da az ulaştırabilirdi. Her sanat, onu bulanla birlikte yok oluyordu. Eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı yerden hareket ettiği için yüzyıllar hep ilk çağların kabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu; insan türü artık ihtiyarlamıştı ama insan, hep çocuk kalmıştı.³¹⁶

Doğa durumu bir savaş durumu değildir. Doğal insan kendisini koruma güdüsünün yön verdiği bir sevmeye biçimi olan “amour de soi” ile hareket eder. Rousseau açısından doğa durumu, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.

Amour de soi'nin ayırt edici özelliği kişinin kendisine duyduğu sevginin bencillikten farklı olarak diğer insanların kötülüğü pahasına kendi iyiliğini istemeye ya da diğer insanlar

³¹⁴ Rousseau, *Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s.23.

³¹⁵ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.193-194.

³¹⁶ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s.125.

üzerinde egemen olma isteğine dönüşmemesi, kişinin kendisini başkaları ile karşılaştırmasına ve başkalarıyla rekabet ilişkilerine girmesine neden olmamasıdır.³¹⁷

Dolayısıyla doğa durumunda insanlar sadece maddi olarak değil, aynı zamanda manevi olarak da kendilerine yeterliydimler. Sahip oldukları şey yaşama içgüdü (*amour de soi*) ve merhametti (*commiseration*). Toplumda sınıfların ortaya çıkmasıyla, bu yaşama içgüdü, menfaate (*amour propre*), topluluğa zarar veren bencilliğe dönüştü.³¹⁸ Çünkü Rousseau'ya göre doğal durumda gerçek bir eşitlik söz konusudur ve yine insanlar arasındaki farklılık, bir insanı bir başkasına esir edecek oranda büyük değildi. Uygarlık durumunda boş bir hukuk eşitliği vardır, çünkü bu eşitliği sağlama ve sürdürmekten sorumlu olan araçlar, yine bu eşitliği bozmaya yeltenmişlerdir.³¹⁹

Doğa durumunda insan yalnız başına yaşayan ve toplumsal olmayan bir varlıktır. Rousseau'ya göre, doğa durumundaki insanın ilkel ve yalnız yaşamı, uygarlığın yarattığı konforlu ortamdaki çok daha iyidir. Vahşi insan doğal olarak kötü olmadığı gibi, toplumsal ya da ahlaki bir varlık da değildir; iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmediği için henüz iyi veya kötü değildir; masum, özgür ve bağımsızdır.³²⁰

Rousseau'ya göre, ilkel insan eşit ve özgürdü, doğal durum hiç de Hobbes'un sandığı gibi bir savaş durumu değildi. İnsanlar eşit haklarla aralarında sözleşerek toplumsallaşmışlardır; toplumda ise aklın yasasına uygun hareket ederek uygarlığın isteklerine boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Mülkiyetin ortaya çıkması uygar toplumları doğurmuş ve böylelikle eşitliğin ve özgürlüğün çöküntüsü başlamıştır. Bunun sonu ya genel kölelik ya da ereksel bir düzenle baskının yok edilmesi olacaktır.³²¹

Locke'a göre doğal durumda Hobbes'daki gibi insanlar savaş durumunda değildir. Ama böyle bir durumun ortaya çıkmayacağına da bir güvencesi yoktur. Rousseau'ya göre, doğal durumdan toplum haline geçerken aklımıza göre davranırız. Yani aklını kullanan insanlar özgür istemle hareket ederler. Bu düşüncenin aynısını Locke'da da görmek mümkün. "Locke'da doğal durumdan siyasal topluma geçişte belirleyici olan, usunu kullanabilecek yaşa gelen kişinin özgür istemle siyasal topluma katılmayı istemesidir."³²² Locke'a göre sivil topluma ya da siyasal topluma katılmak doğa yasasının varlığını ortadan kaldırmaz. Ancak doğal durumda bulunmanın getirdiği sorunlar toplumsal bir yapı oluşturmayı zorunlu hale

³¹⁷ Dent, N. J. H., **Rousseau Sözlüğü**, Çev. B. Özken- A. Çitil, Sarmal Yayınları, İstanbul, 2002, s.58.

³¹⁸ Schmidt, Manfred G. **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, çev: M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s.62-63.

³¹⁹ Rousseau, **Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s.172.

³²⁰ Faruk Yalvaç, **Jean Jacques Rousseau ve Uluslar arası ilişkiler**, Phoenix Yayınları, İstanbul, 2007, s.17.

³²¹ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000, s.206.

³²² Ali Timuçin, **John Locke'un Siyaset Anlayışı**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 2006, s.18-19

getirecektir. Bu konu Locke'a göre daha çok insanların güvenli olma gereksinimiyle ilgilidir. Yani insanların korunma gereksinimidir.³²³ Toplumsal düzene katılıp katılmayacağını kararını aklını doğru kullanan kişi kendi verecektir. İnsanlar arasında yapılan herhangi bir sözleşme doğal durumu sona erdirmez, aksine karşılıklı olarak bir topluluğa girmek ve politik bir yapı kurmak için anlaşmanın yapıldığı bir sözleşme bu durumu sona erdirir.

Rousseau, Hobbes'un doğa durumunda insanın iyiliği bilmediği için kötü olmak zorunda olduğu fikrini özellikle reddeder ve iddia eder ki, insanın ilk temel duygusu merhamet duygusudur, diğer bütün faziletlerin çıktığı kaynak bu duygudur. Akıl ve düşünce insanları benzerlerinden yalıtırken merhamet onu diğerleriyle birleştirir.³²⁴ Nitekim Rousseau'nun doğa durumu tasvirinde insanın konuşma ve akıl gibi melekeleri, birer gizilgüç olarak doğa durumu süresince gerçekleşip ortaya çıkmamaktadır.³²⁵ Rousseau'ya göre akıldan önce insanın özünü oluşturan iki temel özelliği merhamet ve kendini sevmektir. Merhamet, diğer insanların acı çekmesinden ya da ölümünden rahatsız olmayı içerir. Bu, insanın kendi mutluluğu için yaptığı rasyonel bir hesap değildir. Çünkü merhamet, akıldan önce gelen bir güdüdür ve insanda doğal olarak bulunur.

... Hobbes'un fark etmediği başka bir ilke var ki bu insana belli şartlarda kendi onurunu ya da kendini muhafaza arzusunun sertliğini yumuşatmak için verildiğinden, bu onun doğmadan önce kendi iyi yaşaması için sahip olduğu çaba ve hızı, hemcinslerinin sıkıntı çektiğini görmekten duyduğu tiksintiyle hafifletir. Ben, insan erdemlerinin en aşırı çekiştiricisi olan kişinin bile tanımak ve kabul etmek zorunda kaldığı biricik doğal erdemi insana tanımakla korkulacak bir çelişmeye düştüğümü sanmıyorum. Bizim kadar zayıf, felakete bizim kadar konu varlıklara karşı merhametten, bu uygun eğilimden söz ediyorum; bu, insanda her türlü düşünceden önce geldiği kadar evrensel ve yararlı da olan hayvanların bile belirtilerini verdiği bir erdemdir.³²⁶

Rousseau'nun Hobbes'un fark edemediğini söylediği bu merhamet duygusu, her türlü düşünceden önce geldiği gibi aynı zamanda evrensel ve yararlı bir erdemdir. Çünkü ona göre:

Çocuğun duygulu ve merhametli bir varlık olabilmesi için, onun gibi acı çeken ve kendine benzeyen başka varlıkların olduğunu, çektiği acıları duyan kendisi gibi duygulu varlıklar bulunduğunu bilmelidir. Sonuçta, kendimizden uzaklaşıp, acı çeken hayvanın yerine geçmedikçe acıma hissi duymamamıza olanak var mıdır? Acı çeken bir hayvan karşısında, o

³²³ Timuçin, a.g.e. ,s.28.

³²⁴ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 249.

³²⁵ Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s.39.

³²⁶ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s.111.

hayvanın acı çektiğini hissettikten sonra biz de acı çekeriz. Öyleyse duyduğumuz acıları, kendi içimizde değil, kendimizi aktardığımız o hayvanın içinde duyarız.³²⁷

Merhamet bizi acı çeken insanın yerine koyar. Bu duygu vahşi insanda karanlık ve canlı iken uygar insanda gelişmiş fakat zayıf olan bir duygudur. Acı çeken hayvanı seyreden diğer hayvanlar kendini onun yerine ne kadar koyarsa onunla ne kadar özdeşleşirse merhamet duygusu da o kadar güçlü olacaktır. Bu özdeşleşme doğa halindeki akıl halindeki göre daha güçlüdür. Akıl öz saygıyı doğururken onu güçlendiren muhakemedir. Bu bağlamda Rousseau merhameti doğal bir duygu olarak tanımlar.

Öte yandan, merhamet hem bireyin kendine duyduğu öz sevgiyi azaltıp türün korunmasını sağlar hem de zor durumda kalanların yardımına koşturur. Doğa halinde var olan merhamet duygusu kanunların, törelerin, erdemin yerini alır. Güçlü bir insanın başka bir geçim olanağı varsa, güçsüz insanların zorluklarla elde etmiş olduğu geçim kaynaklarına el koymaması içindeki merhamet duygusundan ileri gelir. Sonuç olarak insanın kötülükten duyduğu nefretin sebebi eğitim değil içindeki merhamet duygusudur.³²⁸

Rousseau için, merhamet doğal bir duygu olduğundan, diğer erdemlerden önce gelir. Bu duygu bizi yüce gönüllü, hoşgörülü ve şefkatli varlıklar yapar. Ona göre merhamet, ‘öz sevgisinden’ kaynaklanan hırçnılık rekabet ve saldırganlığın yerini alır. İnsanlar merhametin sağladığı olumlu duygularla başkalarına yardım eden ve birbirlerini karşılıklı destekleyerek toplu yaşamayı ister duruma gelirler. Merhamet başkalarına karşı duyarlı olabilmeyi sağladığı gibi insandaki farkındalığı da artırır ve karşılıklı etkileşim ile farkındalığa yol açar.³²⁹

Rousseau’ya göre doğal insan sağlıklı ve güçlüdür, onun ölüm korkusu yoktur ve pek de konuşmaz. Doğa durumundaki insanların birbirleriyle ahlaki ilişkileri de yoktur. Bu nedenle ne iyiden ne kötünden ne de erdemden bahsedilemez. Doğal insan sağlıklı bir ‘öz sevgisi’ne (*amour de soi*), ‘her hayvanı kendi varlığını korumaya iten ve insanda akıl tarafından yönlendirildiği ve merhamet duygusuyla yumuşatıldığı zaman, insanlığı ve erdemi yaratan doğal duygu’ya sahiptir.³³⁰

Doğa durumunda insanlar birtakım temel gereksinimler için (yiyecek, cinsellik gibi) çatışma içine girebilirler. *Amour de soi*’nin zayıf kaldığı böyle durumlarda merhamet devreye

³²⁷ Rousseau, *Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s.170.

³²⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s.113-114.

³²⁹ Dent, N. J. H., , *Rousseau Sözlüğü*, s.239-240.

³³⁰ David West, *Kıta Avrupa’sı Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s.57-58.

girerek durumu dengeler. Merhamet, başkası tarafından sevk edilmedikçe, hatta kendisine fenalık yapıldıktan sonra bile, başka bir insana fenalık yapmaktan onu alıkoyar.³³¹

Doğa durumunda merhametin rolü kişinin kendisini acı çeken diğerinin yerine koymasını sağlaması ve diğerlerine en az zarar vererek doğal iyiliğin elde edilmesine imkan vermesidir. Gerçekte hem amour de soi hem de merhamet uygar insanda var olan güdülerdir. Ancak doğal insanda, insanı diğerleriyle rekabet haline sokan öz sevgisi (*amour-propre*) daha belirgindir. Merhamet duygusunun işlevi, doğal bir duygu olarak insanın kendisine karşı duyduğu sevginin şiddetini hafifletmesi ve böylece türün devamını sağlamasıdır. Merhamet, doğa halinde kanunların, törelerin, erdemini yerine geçmektedir.

Adaletin, iyice düşünülmüş şu yüce sözü: ‘Sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap’ yerine, bütün insanlara, herhalde daha az mükemmel, ama öncekinden, belki de daha yararlı şu doğal iyilik, bilgelik sözünü, yani ‘yapacağın iyiliği başkalarına olanak olduğu kadar az zarar vererek yap’ sözünü esinleyen bu duygudur. Kısacası her insanın, eğitim ilkelerinden bile bağımsız olarak kötülükten duyduğu nefretin nedenini, ustaca bulunmuş ince kanıtlardan çok bu doğal duyguda aramak gerekir.³³²

Bu sebeple *amour de soi* ve merhametin insan davranışlarına yön verdiği doğa durumunda rekabetçi ilişkiler ve savaş durumu ortaya çıkmaz. İnsan doğası iyidir ve rekabet, bencilik, bir başkasından üstün olma isteği bu doğaya aykırıdır.

Kendini sevme doğal bir duygudur ve kendini koruma duygusuna bağlı olarak gelişir. Bu duygu insanlığı ve erdemi üretir. İnsanların kendi türünden olanların çektikleri eziyet karşısında hissettikleri acıma duygusu kendini sevme duygusunu yumuşatır. Rousseau kendini sevme duygusunun karşısına ise özsevgisi kavramını yerleştirir. Özsevgisi göreceli ve yapay bir duygudur ve toplumla birlikte ortaya çıkmıştır. Özsaygı onur duygusuna bağlı olarak sadece toplum içinde ortaya çıkar. Bu duygu her bireyi başkasından çok kendini ön plana çıkarmaya zorlar. Bu duyguyu göreceli ve yapay yapan şey, insanın doğasını izlemek yerine, toplumun verdiği saygınlığı en üstün değer olarak görmesinden ileri gelir. Doğal durumda ise özsevgisi yoktur. Doğa durumunda insan bir birlik ve uyum içindedir. Bu sebeple doğal insanın sahip olduğu ben merkezli duygular, onu benmerkezciliğe sürüklemeye tersine doğanın düzeninde bütün insanlar eşit olduklarından ortak eğilimleri insanın durumudur.³³³

Dolayısıyla özsaygı ile kendini sevme birbirlerine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları açısından birbirinden farklılık göstermektedir. Kendini sevme, insanlarda akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için, insanlık

³³¹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s.131.

³³² Rousseau, *a.g.e.*, s.114.

³³³ Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, s.114.

ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Özsaygı ise toplum ile birlikte ortaya çıkar. Her insanı kendini diğerlerinden üstün tutmaya götüren ve onurun gerçek kaynağı olan yapay bir duygudur.

Doğa durumunda insan, pek çok anlamda özgürdür. İlk olarak özgür irade sahibidir. Özgür irade hem doğa durumunda hem de toplum durumunda insanın temel bir özelliğidir. Doğa durumunda sahip olunan bir diğer özgürlük de bireysel özerkliktir. Bu, efendisi olmayan bir insanın özgürlüğüdür. Yani ilkel insan, diğer insanlara bağımlı değildir. Bu, ilkel insanın uygar insana göre en büyük avantajıdır. Diğer tip özgürlük ise isteme özgürlüğüdür. Doğa her şeye yetecek kadar bolluk barındırdığından insanlar her şeyi istemekte özgürdürler. Ancak toplum durumuna geçişle bu özgürlük giderek azalır. Çünkü nüfus artışıyla doğa, ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kalır.

İnsanlar doğa durumunda bağımsız, özgür, kendilerine yeterli ve barış içinde yaşadıklarına göre doğa durumundan çıkışın nedeni zorlayıcı etkenlerden kaynaklanmalıdır. Çünkü dilden, rasyonaliteden ve ahlaktan yoksun insanların başkaları ile dayanışmaya gereksinim duymaları söz konusu değildir. Rousseau'ya göre çevresel koşulların değişimi insanı, topluma doğru iter. Nüfus artışı, elverişsiz hava koşulları, yiyeceğin az olması gibi etkenler insan-doğa dengesini bozar ve insanlar ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ilişki kurmak ve işbirliği yapmak durumunda kalırlar. İlk toplumsal duruma geçiş dünyanın her yerinde aynı anda olmaz. Bazı yerlerde daha önce toplumsallaşılması ilk eşitsizliği doğurur.³³⁴

İlk toplumlarla birlikte dilsel iletişim ve düşünme faaliyeti başlar. İnsanlar hem yeni bilgilerle doğa üzerinde hakimiyet kurarlar hem de birbirleriyle olan benzerliklerini fark ederek bir tür olduklarını anlarlar. Birbirleriyle iletişim kuran insanlar zamanla günlük çıkarlar hakkında ilk antlaşmaları yapmaya başlarlar. Henüz gelecek hakkında plan yapma, öngörülerde bulunma yetisine de sahip olmadıklarından uzun vadeli antlaşmalara varamazlar. Bu ilk gelişmelerin ardından insanlığın ilerleme süreci hızlanır. Sanayi gelişir ve yeni aletler yapılır. Üretimin kolaylaşması ile insanlar boş zamana kavuşurlar. Ancak Rousseau'ya göre bu ilk rahatlık duygusu ilk mutsuzluklara neden olur. Çünkü insanlar artık gerçek gereksinimlerinden uzaklaşarak yapay gereksinimler türetmeye başlarlar ve bunlara sahip olamamak gerçek gereksinimleri doyuramamaktan daha mutsuzluk verici olur. Boş zamanın ortaya çıkışı insanların ortak faaliyetlere girmesine de neden olur. Bu faaliyetler sırasında kendilerini diğerleriyle güç, yetenek gibi kriterler açısından karşılaştırmaya başlarlar. Daha

³³⁴ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s.125-126.

yetenekli olanlar saygınlık kazanırlar ve yeni eşitsizlikler baş göstermiş olur. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan haline gelmiştir. Bu ilk üstün tutmalardan bir yanda gurur, başkalarını küçük görme, öte yandan utanma ve kıskançlık doğdu; bu yeni mayaların sebep olduğu mayalanma, sonunda, mutluluğu, arılığı, ahlak temizliğini öldürücü bileşikler meydana getirmiştir.³³⁵

Bu eşitsizlikler insanları birbirlerine bağımlı kılar. Bireysel kimlikler yerine, başkalarının gözünde nasıl görüldüğünün önem kazandığı kamusal kimlikler baskın olur. Kişinin kendisini diğerleriyle karşılaştırması ve ne olduğundan çok nasıl görüldüğüne önem vermesi amour de soi'nın toplum içinde aldığı biçim olan amour-propre'a dönüşümünün de başlangıcı olur. Amour-propre'un ifade ettiği ben sevgisi, kişinin kendisini diğerlerinden üstün görmek istemesini, diğerleriyle rekabetçi ilişkiler geliştirmesini içerir. Yine de toplumsallığın ilk döneminde amour de soi ve merhamet insanların hareketlerini belirleyen temel güdüler olmayı sürdürürler.

Rousseau toplumsal bozulmayı da doğal durum anlayışı ile göstermek istemiştir. Doğa durumdaki insan ona göre iyi ve özgürdür. İnsan doğa halinde sadece kendi varlığını sürdürme duygusunu taşır. Bu durumda insan sağlıklıdır güçlüdür ve ihtiyacı azdır. Birbirleriyle ahlaki bir ilişki içinde olmayan doğal insan ahlaktan yoksun olarak yaşar. Doğa durumunda yaşayan insanın bir diğer özelliği doğa ile doğrudan bir birlik içinde olması ve bu sayede de özgür oluşudur. Doğayla ilişkisi bakımından insan özgürce seçim yapma, karar alma becerisine sahiptir. Özgürlük ve toplumsallaşma gücüne sahip olan insan zaman içinde uygarlaşmaya başlamıştır. Doğal eşitlik durumundan eşitsizlik durumuna geçişin koşullarını araştırdığı Eşitsizliğin Kaynağı adlı eserinde Rousseau, bu durum için iki sebep belirtir: Bunlardan ilki işbölümü diğeri ise mülkiyettir. Ona göre insanlar tek bir kişinin yapabileceği işlerde özenle çalıştıkları süre boyunca özgür, iyi ve mutlu yaşadılar. Ancak bir insanın yardımına ihtiyaç duymaya başlaması ve bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşam araç ve gereçlerine sahip olmanın karlı olduğunu fark ettiğinden bu yana eşitlik kaybolmuştur. Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte doğal durumda olmayan gurur ve rekabetçi anlayış huzursuzluğu da beraberinde getirmiştir. Mülkiyet ile birlikte güç sahibi olma ve başkalarına hükmetme isteği yetkinleşme sürecinin insan doğasında yaptığı değişiklikler arasındadır. Rousseau açısından doğal durumda dağınık halde yaşayan insanlar bir kişinin buyruğu altına

³³⁵ Rousseau,,a.g.e., s.130.

girdiklerinde efendi ve köle ilişkisi başlamış olur. Bu her ne kadar bir topluluk olsa da hiçbir şekilde toplum olarak görülemez. Nitekim burada kamusal bir yayar yoktur. Bu noktada şimdi mülkiyet kavramının Rousseau’da nasıl ele alındığına bakacağız.

B. MÜLKİYETANLAYIŞI

Rousseau çocukların ilk mülkiyet kavramını edinmesini *Emile*’de şöyle anlatır: “Baklalar her gün sulanıyor, büyümeleri zevkle izleniyor. Bu sevgiyi, bak burası senin diyerek, arttırıyorum. Sahip olma sözcüğünü bu şekilde ona açıklıyor, kendisinin bunun için zaman harcadığını, çalışıp didindiğini, sonuçta kendi kişiliğini ortaya koyduğunu duyumsatıyorum. Bu topraklarda kendisinden bir şeyler olduğunu, başkası zorla elinden almak istediğinde vermemekte haklı olduğunu söylüyorum.”³³⁶ Dolayısıyla Rousseau yeryüzünün bazı insanlar tarafından diğer insanların zararına olacak biçimde paylaşılmasına kamusal olarak izin verilmesinin, hile ve adaletsizlik aracılığıyla uygar toplumun kurulmasına yol açmış olması gerektiğini iddia eder.³³⁷

Rousseau’ya göre özel mülkiyeti ortaya çıkaran iki gelişme vardır: Madencilik ve tarımın gelişmesi. Madencilikğin ortaya çıkışı, volkan patlaması gibi rastlantısal bir olayla olmuştur. Tarım ise insanların uzun yıllar boyunca doğadan gereksinimlerini elde ederken yaptıkları gözlemlerin bir sonucu olarak gelişir. Madencilik ile üretimi kolaylaştırıcı araçlar elde edilmiş, tarımsal üretimde sınırlılıklar ortadan kalkmış böylece hem ürün miktarı hem de ürün çeşitleri artmıştır. Ancak bu durum, ihtiyaçların daha kolay karşılanması yerine ihtiyaçların daha da çeşitlenerek artmasına ve ailelerin kendine yeterliliklerinin zedelenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla demircilik ve tarımda yaşanan gelişmeler bu sürecin hızlanmasına katkıda bulunmuştur. Tarım, zorunlu olarak toprağın bölüşülmesini sağlamış ve toprak insanların mülkiyeti haline gelmiştir. Mülkiyet de adaletin ilk kurallarını beraberinde getirmiştir. Bunun için insanlar geleceği düşündükleri zaman, başkalarına verecekleri zararın kendilerine ödetileceği ihtimalini düşünmek zorunda kalmıştır.

Rousseau’ya göre, üretimde iş bölümünün artması ve uzmanlaşma, insanlar arası farklılıkları arttırmış ve doğal eşitsizliklere yeni bir eşitsizlik eklemiştir: Ekonomik eşitsizlik. Toplumda üretim imkanlarını elinde tutan zengin sınıf ile ona ekonomik olarak bağımlı olan

³³⁶ Rousseau, *Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s.79.

³³⁷ Robert Wokler, *Rousseau Düşüncesinin Ustaları*, çev. Cemal Atila, Altın Kitapları, İstanbul, 2003, s.23.

yoksul sınıf arasındaki ayırım giderek artar. Bu noktada bir sözleşme yapma ihtiyacı duyulur. Çünkü ayrıcalıklar sağlamış olan zenginler, yoksul çoğunluğun kendileri için bir tehdit olduğunu görürler. Kendi mülklerini ve toplum içindeki ayrıcalıklı konumlarını güvence altına almak için yoksul kesimlere adalet, barış ve can güvenliği vaat eden bir sözleşme önerirler. Fakat gerçekte yapılan sözleşme ile ortaya çıkan kurumlar ve yasalar zengin azınlığın ayrıcalıklarını korur. Yoksul kesimler sözleşmenin gerçek niteliğini anlayamayacak düzeyde olduklarından sözleşmeyi onaylarlar:

Hepsi özgürlüklerini güvence altına aldıklarına inanarak zincirlerine koşular; çünkü politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akıllı olduğu halde bunun getireceği tehlikeleri önceden görecektik kadar deneye sahip değillerdi.³³⁸

İnsanlar arası eşitsizliğin en önemli sebeplerinden biri olan özel mülkiyet Rousseau açısından her türlü kötülüğün kaynağıdır. Doğa durumundan toplumsal hayata geçiş de özel mülkiyet kurumunun ortaya çıkması ile ilgilidir. Rousseau bu durumu şöyle izah eder:

Bir toprak parçasının etrafını çevirerek bu benimdir demeyi düşünen ve kendisine inanacak kadar saf insanlar bulan kişi, medeni toplumun gerçek kurucusudur. Kazıkları çekip atarak veya hendeği doldurarak insanlara ‘bu yalancıyı dinlemekten sakınınız, meyvelerin herkesin olduğunu ve toprağın kimseye ait olmadığını unutursanız batarsınız’ diyen adam insanlığı ne kadar çürümeden, savaştan ve cinayetten korumuş olurdu.³³⁹

Öte yandan, Rousseau insanlar arasındaki eşitsizlik üzerinde dururken iki türlü eşitsizliği birbirinden ayırır. Bu bağlamda iki tür eşitsizlikten bahsedilir. Bunlardan ilki doğal eşitsizliktir ve eşitsizlik durumu tabiat tarafından yaratılmıştır. Yaş, sağlık, akıl gibi nitelikler bu eşitsizlik türünde ele alınır. Diğer eşitsizlik türü sözleşmeye dayanan politik eşitsizliktir. İkinci tür eşitsizlik, bazı insanların yararına bazılarının zararına. Daha zengin, daha şerefli, daha güçlü olmak gibi çeşitli ayrıcalıklardan meydana gelir.³⁴⁰

Aile hayatının gelişmesi, konutların yapılması, balıkçılık ve avcılık için gerekli silahların bulunması, insan isteklerinin giderek çoğalması, özel mülkiyet fikrinin doğumuna katkıda bulunmuştur. Rousseau'nun ifadesiyle bir kişinin bir başkasının yardımına ihtiyaç duymasıyla ya da bir kişi iki insanın yiyeceğine sahip olmanın faydasını gördüğünde, eşitlik kaybolmuş ve mülkiyet ortaya çıkmıştır.

Rousseau açısından mülkiyetin el emeğinden başka bir şeyden doğduğunu düşünmek imkânsızdır. Çünkü insanın yaratmadığı bir şeyi, kendisinin yapabilmesi için ona emeğinden

³³⁸ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s. 341.

³³⁹ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s. 348.

³⁴⁰ Rousseau, **a.g.e.**, s. 352.

başka herhangi bir şeyi katabileceği düşünülemez. Dolayısıyla çiftçiye, ektiği tarlanın ürünü üzerinde, hiç olmazsa hasat zamanına kadar süren ve kolaylıkla mülkiyet hakkına dönüşen devamlı bir eli altında bulundurmaya sağlayan şey, yalnız emektir.³⁴¹

Bütün bunların yanında, insanlar arasında var olan doğa tarafından getirilen eşitsizlikler de sosyal dengenin bozulmasına katkıda bulunmuştur. Daha güçlü, daha becerikli, daha çalışkan olanın işini azaltmak için çareler aramaya başladığında denge bozulmuş, doğal eşitsizlik durumu gittikçe artmıştır. Bu duruma paralel olarak en kuvvetli olanlar kuvveti, en yoksul olanlar da yoksulluğu, başkalarının mallarını almak için bir hak saymaya başlamışlardır. Böylece yeni ortaya çıkan toplum hayatında korkunç bir savaş durumu belirmiştir.³⁴²

Bu korkunç savaş ve güvensizlik durumunda insanlar zayıfları baskıdan korumak, ihtirasları sınırlamak ve güvenliği sağlamak adına birleşme ihtiyacı duymuşlardır. Bu doğrultuda herkesin uymak zorunda olduğu adalet ve barış kaideleri belirlemeye çalışmışlardır. Rousseau açısından bu birleşme kararı zenginlerin kendilerine hücum edenlerin kuvvetlerini kendi yararları için kullanmak, düşmanlarını dost durumuna getirmek için tasarladıkları bir plandır. Rousseau'ya göre, “yoksula yeni köstekler vuran, zengine yeni güçler sağlayan, tabii hürriyeti tamir edilmez şekilde yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebedi olarak tespit eden, ustaca yapılan bir gaspı değiştirilmez bir hak haline getiren ve bir kaç açgözlünün yararına bütün insanlığı sürekli çalışmaya, köleliğe ve yoksulluğa sürükleyen toplumun ve hukukun kaynağı budur.”³⁴³

Ancak Rousseau daha sonra, mülkiyet ve hükümet düzeninin artık meşrulaşmış olduğunu, insanların doğa durumuna dönemeyeceklerini, yöneticilerin görevinin de eşitsizliğin kötülüklerini azaltmaya çalışmak olduğunu kabul eder. Toplumsal durumun faydası artık bir şüphe konusu olmaktan çıkmıştır. Rousseau'ya göre, özel mülkiyet, medeni toplumun gerçek temeli olduğu için kutsal sayılmalıdır. Yönetimin amacı, kişi mülkiyetini güvenlik altına almak olmalıdır.³⁴⁴

Devletin ilk ve en önemli görevi, halkın iyiliğini sağlamak ve her konuda genel iradeye uymaktır. Bunun da yolu, her vatandaşın, mülkiyet, hayat ve hürriyetinin bütün

³⁴¹ Rousseau, **a.g.e.**, s. 353.

³⁴² Rousseau, **a.g.e.**, s. 354.

³⁴³ Rousseau, **a.g.e.**, s. 355.

³⁴⁴ Rousseau, **Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem; Ekonomi Politik Üzerine Söylem**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 77.

vatandaşlar tarafından güvenlik altına alınmasıdır. Bu nedenle devlet özel mülkiyet kurumuna saldırmaz. Rousseau, ayrıca vergilerin, vatandaşların ya da temsilcilerinin kabulüne ve rızasına dayanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, yaşamak için zorunlu ihtiyaç mallarından vergi almak, halkın veya temsilcilerinin rızasına dayanmadıkça tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Çünkü bu vergiler politik toplumun temelini oluşturan özel mülkiyet hakkı için tehdit edici bir niteliğe sahip olabilir. Bu nedenle devlet, mülkiyet hakkına saygı göstermek zorunda olmakla birlikte, adaletin tarafsız şekilde dağıtılmasını imkânsız kılan aşırı servet farklarını da önlemekle yükümlüdür. Orta sınıfların sağlam bir devlet yönetiminin temel dayanağı olduğunu dikkate almak gerekir. Kişilere, çalışma olanakları sağlayarak geçimlerine yardımcı olmak, devletin ödevidir. Devletin bu ödevleri, mülkiyeti koruma amacı ile çatışabilir. Ancak sözleşmeleri düzenleyen kurallar mülkiyet hakkını sınırlayıcı nitelik taşıyabilir. Mülkiyet dağılımını meşru şekilde düzenleyen iki temel usulden söz edilebilir. Kişinin ölümüyle birlikte onun malı üzerindeki hakkı sona erer ve devlet miras hükümlerini dilediği yönde düzenleyebilir. Zenginler toplumda birçok zenginlikleri tekellerinde bulundurdukları için, müterakki vergi sistemi adalete daha uygundur.³⁴⁵

Rousseau mülkiyet konusundaki fikirlerini en gelişmiş şekliyle *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinde ortaya koyar. *Toplumsal Sözleşme*'de toplum durumu, doğa durumuna göre daha yararlı sayılmakta ve mülkiyet kurumu kınanmamaktadır. İlkel dönemdeki aşırı hürriyet, toplum düzeninin sağladığı gerçek hürriyetle karşılaştırıldığında toplum hayatının faydası anlaşılır.

Toplumsal sözleşmenin yapılmasıyla birlikte, kişiler, toprak üzerindeki haklarını, diğer mallar üzerindeki hakları gibi topluma bırakırlar. Kişilerin mallarına sahip olan toplum, onları hakları gibi mallarından da yoksun bırakmaz. Aksine, işgali gerçek bir hak ve faydalanmayı mülkiyet haline getirir. Rousseau böylece, mülkiyet hakkının doğal hukuktan gelmediğini, fakat toplum anlaşmasından doğduğunu savunmaktadır. İnsanlara güvenilir bir mülkiyet hakkını, mülkiyetle ilgili kanunları yapan egemen kuvvet sağlamaktadır. Bu bağlamda Rousseau, genel iradenin veya devlet gücünün, mülkiyet hakkına saygı göstereceğini belirtir. Nihayetinde egemen güç, ne kadar mutlak, ne kadar kutsal, ne kadar dokunulmaz olursa olsun, anlaşmaların sınırlarına bağlı kalmak zorundadır. Her insan mallarının ve hürriyetinin anlaşmalar gereğince kendisine ait bölümünden tamamen ve istediği gibi faydalanabilir.

³⁴⁵ Rousseau, **a.g.e.**, s.85-92.

Kısacası, Rousseau için, toplum sözleşmesi, bireye, toplum öncesinin güvensiz ve temelsiz hakları yerine sağlam ve daha iyi haklar sağlamaktadır. Kuşkusuz ki mülkiyet hakkı da bunlar arasında yer almaktadır.

C. TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'ne şu cümle ile başlar başlar: “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”³⁴⁶ Ona göre artık insan, doğa halindeki gibi kendi kendine yeten, saf, temiz insan değildir. İnsan hayatını sürdürebilmek için başkasının yardımına ihtiyaç duymuş, medeniyetin olanaklarına bağımlı hale gelmiştir. İnsanların toplum ve devlet öncesi dönemde, özgür, eşit ve mutlu yaşamları özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla bozulmuş; eşitsizlik ve kölelik doğmuştur. Özel mülkiyet giderek sermaye sahibi bir kesimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, önceleri, özel mülkiyeti koruyan bir kamu gücü olmadığından, bu kesimin birikimlerini güvence altına alacak bir güce ihtiyaç duymamışlardı. Yoksullarla zenginler arasındaki gerginlik ve çatışma, bir kaos ortamı yarattığından bu durumu lehlerine çeviren mülk sahipleri dünyanın en akıllıca tasarısını gerçekleştirerek yoksulların saldırısından korunmak için devleti kurdular. Yoksul kesimin bir kısmını, mallarını, mülklerini korumakla görevlendirmişlerdir. Devlet ve kanunlar, görünürde herkesin can ve mal güvenliğinin sağlamaktaydı. Böylece, uygar toplum, insanların özgürlüklerinin elinden alındığı, çok katı eşitsizliklerin egemen olduğu bir düzen olarak ortaya çıktı. Ancak, eşitliği ve özgürlüğü yok eden bu durumun kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü, özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden vazgeçmek demektir.³⁴⁷

Böyle bir durumda doğa durumunun artık sürdürülemeyeceği ortadadır. İyi olmasına karşın doğal insanın ahlak yeteneği yoktur ve ona bunu sağlayabilecek süreçler, onu ahlaken bozan ve alçaltan süreçlerden ayrılamaz görünmektedir. Medeni yaşam yozlaşmıştır ancak doğal yaşam, varolan potansiyeli kullanamamaktadır. Ayrıca doğa varolan potansiyeli

³⁴⁶ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006, s.4.

³⁴⁷ Oktay Uygun, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2003, s. 136-137.

kullanıyor olsaydı bile, ilerleme tersine çevrilemezdir. Ne kaybettiğimiz bir saflığa sahipmiş gibi davranabilir, ne de ormanlarda aylarla birlikte yaşamaya geri dönebiliriz.”³⁴⁸

İnsanların kazanabilmeyi umut ettikleri şey medeni toplumda var olabilecek sivil özgürlüktür. Bu özgürlük ancak sözleşme niteliğindeki yapının geride bırakılması ve yeni bir toplum sözleşmesi ile gerçekleştirilebilecektir. İnsanın insana bağımlı olduğu yozlaşmış uygar toplumdaki kurtulmanın yolu da, bu toplumda sahip olunan haklardan, ayrıcalıklardan vazgeçmede yatmaktadır. Zengin, fakir, toplumun tüm fertleri, tüm haklarını bir sözleşme ile kurulacak yeni ahlaki topluluğa devretmelidir.

Üyelerinden her birinin canını ve malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her birey hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun.³⁴⁹

İnsanlar, hem bir egemenin yönetimi altına girmenin zorunluluğunu kabul etmekte, ancak aynı zamanda da bir egemenin yönetimi altına girmekle özgürlüklerini kaybetmek istememektedirler. Bu duruma karşı Rousseau'nun sözleşmesinde getirdiği çözüm topluma katılan her bireyin, kendisini tüm hakları ile birlikte toplumun bütününe bağlamasıdır.

Toplum sözleşmesi şöyle ifade edilebilir: İçimizden her biri, varlığını, bütün kuvvetini, müştereken genel iradenin emrine verir ve biz, her ortağı bütünü bölünmez birer parçası olarak kabul ederiz.³⁵⁰

Toplumdaki her bireyin aynı durumda bulunması, her bireyin hiç kimseye bağlanmaması anlamına gelecektir. Her birey kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde edecektir. Böylece herkes hem yitirdiğinin tam karşısını alacak; hem de elindekini korumak amacıyla daha çok güç kazanacaktır. Bireyler sahip olduğu haklardan eşit bir şekilde vazgeçeceğinden yeni kurulacak toplumda hiç kimse ayrıcalıklı konumda olmayacaktır. Fakat eski düzende ayrıcalıklı olanlar bile aslında başkalarına bağımlı olduklarından ve doğal özgürlüklerini onlar da yitirdiklerinden, sözleşmeye ve bununla kurulacak topluma sadece kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar değil, kaybedecek bir şeyi olan zenginler de katılacaklardır. Çünkü bu yeni toplumda tıpkı doğa durumunda olduğu gibi herkes eşit ve özgür olacaktır.

³⁴⁸ Lain Hampsher Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler)**, çev. Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Anđ / Özge Özyayın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S. Ümit Arat, B. Oktay Yılmaz, Alev Tolga, Enver Orman, Lütfü Şimşek, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.220.

³⁴⁹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.20.

³⁵⁰ Rousseau, **a.g.e.**, s.21.

Rousseau'nun politik toplumun oluşumuna ilişkin açıklaması anlaşma ile birlikte toplum üyelerinin kişilikleri ile de ilgilidir. Doğal durumdan toplumsal duruma geçmek, kişinin davranışlarına ahlaksal bir nitelik kazandırır. Rousseau'nun gösterdiği gibi bu geçiş tiranlık ve yozlaşma tehlikesi ile dolu olsa da gerçek insan soylulaşması olanağını doğal durumda olanaklı olan her şeyden fazla engeller. Dolayısıyla her birimiz ortak olarak kişiliğimizi ve tüm güçlerimizi genel iradenin denetimine veririz ve her üyeyi bütünü ayrılmaz bir parçası şeklinde tüzel kişi olarak geri alırız.³⁵¹

Öte yanda Rousseau, insanların geldikleri bu aşamada artık eşitlik ve özgürlük olanaklı olmadığı için insan olmanın en önemli özellikleri olan eşitlik ve özgürlüğü toplum düzeni içinde gerçekleştirecek bir yol bulmak gerektiğine inanır. İnsanların doğal yaşam dönemindeki kadar eşit ve özgür oldukları bir toplum ve devlet düzeni Rousseau'ya göre, yasama yetkisinin bizzat yurttaşlar tarafından kullanıldığı doğrudan demokraside gerçekleşir. Böyle bir düzenin kurulabilmesi için, insanların bir araya gelerek bir sözleşmeyle toplumu ve devleti kurması gerekir. Rousseau'da devletin temelinde sözleşmenin olduğu açıktır. Çünkü, hiç kimsenin başkalarını yönetmek bakımından doğal bir üstünlüğü ya da otoritesi yoktur. Ama güç kullanarak insanları baskı altına almak ve yönetmek mümkündür; tarihe baktığımız zaman da olan budur. Ancak kuvvetten hak doğmaz. Her insan kendi kendisinin efendisi ve özgür olarak dünyaya gelir; her ne sebeple olursa olsun, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına alamaz. Dolayısıyla geriye otoritenin kaynağı olarak sadece sözleşme kalmaktadır.³⁵²

Hiçbir insanın diğer insanlar üzerinde bir otoritesi olmadığı ve bu nedenle geriye kalan tek meşru temelin anlaşma olduğu görüşüyle Rousseau, Hobbes ve Locke ile aynı fikirdedir. Ancak Rousseau'ya göre gerek Hobbes'un gerekse de Locke'un kurduğu egemen otorite, modern toplumdaki insanlar üzerinde adil olmayan kontrol imkânları verir. Geçerli bir anlaşmanın olabilmesi için, topluluğu oluşturan her üyenin tüm haklarını topluma tümüyle devretmesi gerekir. Bu anlaşma ile sözleşmeyi yapan taraflardan her birinin yerine, birleşmiş bir iradeye sahip olan ahlaki ve kolektif bir bedeni koyar. Yani, rıza ve oybirliği ile oluşturdukları eşit bireyler toplumu, medeniyet içinde yaşayan değişken insanlar olarak sahip oldukları bütün haklarını devrederler. Her bir kişi, bütün haklarını topluma ya da hükümete değil, yeni egemen otoriteye verir. Egemen kolektif, organik ve kendine ait bir iradesi olan kamusal bir kişiliktir. Böylelikle her bir üye, diğer bütün herkese eşit ama devrettikleri

³⁵¹ Rousseau, toplumsal duruma girerken nelerin riske atıldığını vurgulamak için burada 'personne' kelimesini kişi değil kişilik olarak kullanmıştır. Bkz. Monk, Lain Hampsher, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler)**, s.227-228.

³⁵² Uygun, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, s. 137.

otoriteye denk olmayan hakları elde eder. Dolayısıyla, üyeler, mutlak kendini koruma ve mülkiyet haklarını devrederler. Bunun karşılığında onların elde ettikleri haklar, toplumun uygun gördüğü şekilde herkese eşit olarak tanıdığı haklardır.³⁵³

Rousseau, herkesin kendi özgür iradesi ve oybirliği ile toplum sözleşmesine katıldığını söyler. Bu nedenle, toplum sözleşmesi oybirliği ile yapılacaktır. Ortaya çıkan kolektif bütünün iradesi, bazı koşulları taşımak kaydıyla, genel irade olarak adlandırılır ve herkes bu iradeye uymakla yükümlüdür. Her yurttaş genel iradenin oluşumuna bizzat katılacağı için de, toplumu yöneten yasalar bu iradenin ürünü olacaktır.³⁵⁴

Rousseau'ya göre, doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişikliğe yol açar. Artık davranışlarındaki içgüdünün yerini adalet alır. O güne kadar yalnız kendini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerinden önce aklına başvurmak zorunda kalır. Dolayısıyla doğa durumundan sivil topluma geçiş, içgüdünün yönlendirdiği insan davranışlarına ahlaki kazandırarak, insanda önemli bir değişme meydana getirmiştir. İştahanın yetkisi ve dürtülerin etkisi ile sadece kendisini düşünen insan, ödevin sesi ile artık farklı ilkelere göre davranmak ve eğilimlerine kulak vermeden önce, aklına danışmak zorunda olduğunu görür. Bu geçiş her ne kadar doğadan getirdiği bazı avantajları kaybetmesine neden olsa da, bireyin bu kaybı, toplumsal düzende, yetilerinin harekete geçirilmesi ve genişlemesiyle, bir duygu soyluluğu ve ruhun manevi yükselişiyle telafi edilir. Birey, artık dürtüleriyle hareket eden bir varlık yerine, sorumlu bir birey haline gelir. Bireyi kendi kendisinin efendisi yapan tek şey, onun ahlaki özgürlüğüdür; zira kendimiz için koyduğumuz bir yasaya itaatın özgürlük olduğu yerde, salt iştahanın dürtüsü ile hareket etmek köleliktir.³⁵⁵

Doğa durumunda insanı, sadece içgüdü yönlendirir. Oysa toplum içinde insan adalet ve ahlakla hareket etmek durumundadır. Ebenstein'nın deyişiyle toplum sözleşmesiyle insan doğal hürriyetini ve her şey üzerindeki sınırsız hakkını kaybetmiştir. Bunun yerine medeni hürriyetle sahip olduğu her şey üzerindeki mülkiyet hakkını kazanmıştır. Doğa halindeki özgürlük gerçek bir özgürlükten ziyade denetimsiz arzuların köleliğidir. İnsanı kendisinin efendisi yapan ahlaki özgürlük ise sadece medeni durumda yani devlette elde edilir.³⁵⁶

³⁵³ Tannenbaum, Donald, D. Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, s. 294.295.

³⁵⁴ Uygun, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, s. 137-138., Rousseau, J. J. **Toplum Sözleşmesi**, s.30.

³⁵⁵ West, **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida**, s.61.

³⁵⁶ Willham Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, s.253.

Rousseau'ya göre, “toplumsal yaşama geçişle amour de soi'nin yerini amour de propre hırs, açgözlülük, kendini beğenmişlik alır. Kişi içinde bulunduğu topluma yabancılaşır ve özgürlük duygusunu kaybeder. Kişinin kendine bakışı ve kendini değerlendirışı başkalarının onun hakkında ne düşündüğüyle ilişkili hale gelir. *Amour de soi*'dan kaynaklanan ahlaki duyarlılığı güvensizliğe dönüşür; insan toplumun insanı olur. Bu nedenle Rousseau'ya göre savaş durumu Hobbes'da olduğu gibi insan kötü olduğu için değil, toplum insanın doğasını bozduğu için ortaya çıkar; kötülüklerin sorumlusu insan değil, toplumdur.³⁵⁷ Dolayısıyla insanın uygar toplumdaki hırs açgözlülük ya da kendini üstün görme gibi karakteristik özellikleri toplumsal düzen ile birlikte ortaya çıkar.

Görüldüğü üzere, Rousseau için, sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak yerine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizliği kaldırıp yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından değilse bile, sözleşme ve hak-hukuk yoluyla eşit olurlar.

D.GENEL İRADE

Rousseau, egemenliğin tek kaynağı olarak halkı görür. Egemenlik, tümüyle halka aittir. Bu egemenliğin nasıl kullanılacağı konusunda ise karşımıza “genel irade” kavramı çıkar. Rousseau'nun buradaki amacı bireyle toplum arasında bir sentez oluşturmak ve ayrı görünen bireysel ve toplumsal çıkarları birbiriyle uzlaştırmaktır. Bunu sağlayacak olan temel unsur “genel irade”dir. Yeni birlik biçimi olan toplum, herkes için egemen otoritedir. O, kamusal bir kişi, her bir bireyin kimliğini oluşturan bir hayat ve iradeye sahip olması gibi, kendine ait bir iradesi olan organik bir varlıktır. Rousseau, hem egemen otoritenin yaratıldığı süreci, hem de bu sürecin amacını “genel irade” olarak adlandırmaktadır. Hem öteki insanlara bağlanarak belli bir itaat ilişkisi içerisine girilmesi, hem de eskisi kadar özgür olabilmek ancak herkesin iradesini genel iradeye teslim etmesiyle sağlanacaktır.

Rousseau'ya göre, “siyasal toplum, canlı ve insan vücuduna benzeyen bir vücuttur. Egemen iktidar bunun başını temsil eder; yasa ve görenekler beyindir, yani sınırların başı ve anlama yetisinin, istemin ve duyuların mekânı; yargıçlar ve yüksek idareciler bu vücudun organlarıdır; ticaret, sanayi ve tarım ortak geçinme olanaklarını hazırlayan ağız ve midedir; kamusal gelir kandır; akıllı bir ekonomi, yüreğin işlevini üstlenmek suretiyle, bunu vücudun

³⁵⁷ Yalvaç, **Jean Jacques Rousseau ve Uluslar arası ilişkiler**, s.18-19.

her yanına göndererek besin ve yaşam dağıtır; yurttaşlar, makineyi harekete geçiren, yaşatan, çalıştıran ve hiçbir yerinden yaralanmaması gereken gövde, kollar ve bacaklardır...”³⁵⁸ Rousseau bu benzetmeyi yaptıktan sonra genel iradeyi şöyle tanımlar: “Siyasal beden bir iradesi olan moral bir varlıktır; her zaman bütünü ve parçaların korunması ile iyiliğine yönelen ve yasaların da kaynağını oluşturan bu genel irade, devletin tüm üyeleri için, devlete ve üyelere göre, haklılık ve haksızlığın ölçütüdür.”³⁵⁹ *Toplum Sözleşmesi*’nin odak noktasına yerleştirilen genel irade, yukarıdaki tanıma benzer şekilde ele alınır: Bir araya gelen birçok insan kendilerini tek bir beden olarak algıladıkları sürece, tek bir iradeleri vardır ve bu irade bütünü korumasına ve genel iyiliğin sağlanmasına yöneliktir. Genel irade devletin bütün üyelerinin değişmez iradesidir; üyeler bu iradeden dolayı hem yurttaşlıklar hem de özgür. Bu tanımlardan hareketle, genel iradenin politik bütünü iradesi olduğu ve ortak iyiliği gözettiği sonucunu çıkarabiliriz. Nasıl sözleşmeyle yaratılan politik beden bireylerden kaynaklanmasına karşın, onların toplamından farklı, onları aşan tüzel ve kolektif bir bütüne; aynı kurgusal işlemin bir yarattığı olan genel irade de bireysel iradelere kaynaklanmasına rağmen bu iradelere ve bunların toplamından ayrı ve üstün bütüncül bir iradedir.³⁶⁰ Genel irade toplum sözleşmesi ile vücuda gelen sivil ve siyasal birliktelikten doğar. Sivil ve politik hakkın doğabilmesi için politik birlikteliğin zorla değil gönüllü olarak gerçekleşmesi gerekir. *Toplum Sözleşmesi*’nde Rousseau’nun özellikle üzerinde durduğu özgürlük ahlaki, sivil ve politik özgürlüktür. Genel irade tüm bu özgürlüklerin anahtarı konumundadır.

Öte yandan, *Siyasal Ekonomi Üzerine Söylev*’inde Rousseau, genel iradeyi politik yapının bütünlüklü iradesi olarak tanımlar. Ona göre bu irade, politik yapının yasaları ve adalet standardı için bir temel oluşturacaktı. *Toplum Sözleşmesi*’nde ise, genel iradeyi, her devlet yöneticisi tarafından ilerletilmesi gereken kamusal çıkarlara ya da genel iyiliğe ve her yurttaşın, çoğu zaman aynı kişinin bir insan veya devlet içindeki diğer ortaklıkların bir üyesi olarak sahip olduğu özel çıkarlara ters düşecek biçimde, bu iyiliğe ulaşmadaki bireysel iradesine karşılık geldiğini vurgular.³⁶¹ Ona göre politik yapı irade sahibidir ve “bütünü ve her parçanın korunması ve refahı temayülünde ve kanunların kaynağı olan bu genel irade neyin adil olduğu kuralını devletin bütün mensupları adına birinin diğeriyle olan münasebeti içinde oluşturur.” Rousseau genel irade kavramını devreye sokmakla, Hobbes ve Locke tarafından ifade edilen devletin bir aygıt, alet olduğu şeklindeki mekanistik devlet kuramından

³⁵⁸ Rousseau, **Ekonomi Politik**, çev. İsmet Birkan, İmge Kitapevi, Ankara, 2005.s.12.

³⁵⁹ Rousseau, **Ekonomi Politik**, s.12.

³⁶⁰ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.88.

³⁶¹ Wokler, **Rousseau Düşüncesinin Ustaları**, s.101.

bütünüyle ayrılır. Bu bağlamda onun düşüncesi Platon ve Aristoteles'in organik devlet kuramı ile aynı paraleldedir.³⁶²

Rousseau'ya göre bireyin tüm hakları ve ödevleri de yalnızca genel irade tarafından belirlenir. Kişilerin yaptıkları şeylerin değerini belirleyen de genel iradedir. Ona göre sadece kendi özel iradesini dinleyen kişi, insan soyunun düşmanıdır. Buna göre genel iradenin bu anlamdaki görevi, her bireydeki tutkuları susturarak insanın bir başkasından yahut bir başkasının ondan ne isteyebileceği konusunda akıl yürütmede bulunmaktır. Genel irade bütün toplumlara bir arada tutma gücüne sahiptir. Rousseau tam da bu noktada bize adaletin ne olduğunu söyler. Adalet, beyan ve ilan edilmiş hak severlikten başka bir şey değildir.³⁶³

Genel irade egemen halkın gerçek niyetlerini ifade ettiği için çok kutsal bir şeydir. Bu irade ayrıca ortak iyiyi de ifade eder. Halkın iradesi ilahi irade ile yer değiştirir. Egemen halk, belirsiz politik bir heykel değildir; yaşayan yüksek bir benliktir. Bu benliğin iradesi, ilksel olarak adil olan ve dolayısıyla tabiatın daha derin anlamını ifade eden devlet sayesinde bencil baskı sisteminin yerini alarak yeryüzü düzenini gerçekleştirecektir.³⁶⁴

Öte yandan, genel irade, adaleti, ortak iyiyi ve yasaları ifade eden en büyük yol göstericidir. Adaletin tek meşru kaynağı olan genel irade, herkesi mutlu yapmak için ne onlara ne yapmaları gerektiğini söyler. Genel irade her zaman haklıdır; o, toplumun ortak iradesi veya aklıdır. Genel irade, onu keşfetmeye katılan bireysel akılları da kapsayan ve onları tam bir uyum içinde birleştiren, ortak irade veya akıldır. Genel iradenin üç fonksiyonu vardır: bunlar sözleşmeyi oluşturmak, sözleşmenin arkasında durmak ve bütün yurttaşlardan oluşan meclislerde, sabit ve düzenli aralıklarla toplanıp yasaları belirlemek. Rousseau'nun genel iradesi, sürekli olarak kamu rızasını gerektirdiği halde Hobbes ve Locke'un sözleşmeleri, kuruldukları sırada ve her seçim zamanında kamu rızasını gerektirir. Her yasanın yapımına toplumun tüm üyeleri katılmak için toplanır. Her bir üye, ikili bir kamusal role sahiptir, hem genel iradeyi yasalaştırmaya katılan bir yurttaş, hem de sonradan yasaya itaat ettiğinde bir uyruk olarak. İnsanlar yasaya itaat ettiklerinde anlık, bencil çıkarlarını reddederek daha yüksek çıkarların peşinden giderler. Böylece adaletin sağlanması konusunda en önemli adım atılmış olur.³⁶⁵

³⁶² Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, s.254.

³⁶³ Rousseau, **Ekonomi Politik**, s. 78-79.

³⁶⁴ Tage Lindbom, **Demokrasi Miti**, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.40.

³⁶⁵ Tannenbaum, Donald, Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, s.296-298.

Rousseau'ya göre, genel irade hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmediği gibi yok edilemez. Yani, genel irade, mutlak akıl ile bağlantılı olduğu içindir ki hep aynı kalır, hiçbir zaman yanılmaz.³⁶⁶ Genel irade her zaman kamu yararını gözetir. Ancak çoğunluğun kararının her zaman doğru olamayacağı aşikardır. Bununla birlikte çoğunluğun azınlığın haklarını ezme durumu da karşımıza çıkan diğer tehlikeler arasındadır. Rousseau bu tür tehlikelerin vatandaşların doğru bilgilendirilmesi ile bertaraf edilebileceğini ifade eder. Fakat bu sefer de başka bir sorun ortaya çıkar. Bu da insanın sahip olduğu özel irade ile genel iradenin nasıl uyum sağlayacağıdır. Daha doğrusu kişisel yarar ile toplumsal adaletin nasıl bağdaştırılacağıdır.³⁶⁷

Herkesin iradesi ile genel irade arasında, Rousseau açısından çoğu zaman ayrılık vardır. Genel irade sadece ortak yararı göz önünde tutarken, öbürü özel çıkarları gözetir. Ancak Rousseau'ya göre bu aynı iradelere birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak, elde yine genel irade kalır. Bu durumda söylenecek olan şey de genel iradenin her daim üstünlüğü olacaktır. Öyle ki genel irade daima doğru yoldadır ve kamu yararını hedefler.

Dolayısıyla genel iradeye sadece, bir bütün olarak toplumun ortak çıkarını bulmayı amaçlayan, bir müzakere ve görüşme süreci yoluyla ulaşılabilir. Genel iradeye ulaşmak için üyelerin bir kısmının ya da tümünün özel iradelerinin dönüşümünü gerektirmesi büyük önem taşır. Bununla birlikte, ona göre, gerçek ahlaki özgürlük, yalnızca başka bireylerin ya da toplumun müdahalesinden muaf olmakla değil de, bireyin toplum içindeki olumlu dönüşümünden meydana geldiği için, genel iradenin gerçekleşmesi, gerçekte, bireysel özgürlükle bağdaşır, hatta onun bir koşuludur.³⁶⁸

Genel irade yanılmazdır; bu herkesin eşitliği ile özgürlüğünü dile getirmesinden kaynaklanır. Bu açıdan genel irade, ahlaki bir niteliğe de sahiptir. Çünkü ona göre, genel irade, dışardan, halka karşı yaşanabilen bir şey değil, yurttaşların kalbindeki ahlaki tutumdur ve yönetimin ayakta kalışında ahlakın yerini hiçbir şey tutamaz.³⁶⁹ Yine genel irade, ahlakın ta kendisidir; çünkü bütün bireylerin iyiliğini gözettiğinden herkesin istediği şeydir.

³⁶⁶ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.88.

³⁶⁷ Yıldız Silier, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, Yordam Kitapevi, İstanbul, 2006, s.87-88.

³⁶⁸ West, **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida**, s.62.

³⁶⁹ Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, s.255.

Rousseau'ya göre politik toplum, iradesi olan ahlaksal bir varlıktır; yasaların da kaynağını oluşturan bu genel irade aynı zamanda haklılık ve haksızlığın da ölçütüdür. Onun ahlak ve politikayı birbirinden ayrı olarak görmemesi bu konuda onu Platon ile yakınlaştırır:

Ahlak, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya ve 'iyi yaşam' kavramının içini doldurmaya; politika ise tasarladığımız bu ideali hayata geçirmeye yarar. Platon'un adil toplumu demokratik olmayan, hiyerarşik bir toplumsal yapıyken, Rousseau, Fransız Devrim'ine esin kaynağı olan görüşlerinde, özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin ancak katılımcı demokrasiyle yönetilen bir sistemde birleştirilebileceğini öne sürer.³⁷⁰

O, genel iradeyi toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin tümünden ayırır. Genel irade, vatandaşın ortak faydayı gözetip karar vermesi sonucu açığa çıkar. İradelerin tümü ile Rousseau, toplum içindeki şahsi tercih ve çıkarların toplamını kasteder. Nitekim bir toplumun varlığını sürdürebilmesi için mutlaka ortak fayda ve paydayı bulmalı veya bir başka deyişle ortak yaşama iradesi olmalıdır. Böyle bir irade yoksa zaten gönüllü politik birliktelik de mümkün değildir.³⁷¹

Genel irade, toplumu oluşturan fertlerin yasama faaliyetini gerçekleştirirken dikkate alması gereken ölçüttür. Kanun yapımı esnasında vatandaşların kendilerine sormaları gereken soru herhangi bir kanun teklifini kabul edip etmedikleri değil, söz konusu kanun teklifinin genel iradeye uygun olup olmadığıdır. Birinci yaklaşım kanunları şahsi iradeye tabii kılarken, Rousseau'nun önerdiği ikinci yaklaşım şahsi iradeyi genel iradeye ve dolayısıyla aklın gerektirdiğine tabii kılmayı amaçlar. Bu akli unsurun yaratıcısı da kanun koyucudur. Özellikle, henüz şekillenmemiş bir topluluğun yasama gibi zorlu bir işin üstesinden gelebilmesi için üstün bir kişiliğe ihtiyacı vardır. Bu zorluk, özellikle anayasanın yapımında ortaya çıkacaktır. Şekillenmiş toplumlarda bile anayasa yapımı sürecinde yaşanan zorluklar dikkate alındığında, Rousseau'nun "Kanun Koyucu" dediği şahsın önemi açıkça ortaya çıkar.

Rousseau'ya göre, insanlar kendileri için her zaman iyi olanı isterler ama bu iyinin neyi gerektirdiğini her zaman sağlıklı bir şekilde öngöremeyebilirler. Genel iyi her zaman doğrudur, ama ona yol gösteren muhakeme her zaman aydınlanmış değildir. Bu sebeple iyi olana giden yolu aydınlatma görevi, Rousseau'ya göre, kanun koyucuya aittir.³⁷²

Rousseau'ya göre, kanun yapımında tüm vatandaşların söz hakkı olmalı; hiçbir vatandaş dışarıda bırakılmamalıdır. Tüm vatandaşların onayına sunulmadan kabul edilen bir

³⁷⁰ Silier, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, s.75.

³⁷¹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.34.

³⁷² Rousseau, **a.g.e.**, s.70.

kanun Rousseau'ya göre gerçek bir kanun sayılamaz. Bu ilkede, Rousseau'nun irade ve özgürlüğe verdiği önemi açık bir şekilde görmekteyiz. Yapılacak kanunun belirli bir grubu veya şahsı değil tüm vatandaşları kapsar. Bir şahsı veya zümreyi olumlu veya olumsuz etkileyecek kanun yapılamaz; yapılsa bile burada meşru bir kanun veya egemenlik uygulaması değil, genel iradeden bağımsız bir yürütme yetkisinin kullanımı söz konusudur. Rousseau bu konuda şöyle der: “Kısmi bir objeyi hedef alan emir, egemen tarafından verilmiş olsa bile, kanun değil hükümdür; egemenlik de değil yönetim tasarrufudur.”³⁷³ Bununla bağlantılı olarak genel iradenin genelliği hiç kimseye veya hiçbir gruba hukukun üstünde ayrıcalıklı bir statü tanınmasına izin vermez.

Genel irade bireyin veya doğal insanın şahsi iradesinden farklıdır. Kişisel çıkarı gözetken şahsi iradenin aksine, vatandaşlığın gereği genel iradenin ışığında her daim ortak fayda veya iyiyi arzu etmektir. Şahsi irade her zaman bireyin iyiliğini ister. Sorun, onu genel iradeyle mümkün mertebe uyumlu hale getirebilmek ve hukuku insanın üstüne koyabilecek bir yönetim biçimi bulmaktır.

Genel irade Rousseau'nun düşüncesinde adalete karşılık gelir. Nitekim, Rousseau genel iradeyi *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev* adlı eserinde “adaletin ölçüsü” (*regle de justice*) olarak nitelemiştir. Dolayısıyla genel iradenin amacı adalettir. Kateb'e göre bu görüldüğü vakit Rousseau'nun yorumlanmasındaki problemler daha az çetin hale gelir. Rousseau'nun kaygısının merkezinde adalet olduğu anlaşıldığında, onun kolektivist, totaliter, despotik veya bireyci olduğunu düşünmenin geçerliliği kalmaz. Adalet kavramı bu kategorileri yerinden eder.³⁷⁴

Görüldüğü üzere, Rousseau, genel iradeyi vatandaşlık, egemenlik ve yasama faaliyeti ile özdeşleştirir. Vatandaş, Rousseau'ya göre, toplumsallaşmış, başka bir deyişle, doğal olmaktan çıkmış insandır. Doğanın doğal veya mutlak özgürlüğü geride bırakmış ve onun yerine sivil, ahlaki ve politik özgürlüğe sahip olmuştur. Vatandaşın politik topluma girmesi ile kazandığı sivil ve politik haklar karşılığında yerine getirmesi gereken yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülüklerin hakkıyla yerine getirilmesi, varlığını ve özgürlüğünü borçlu olduğu politik vücudun iyiliği ve varlığına adanmışlığını gerektirir. Genel irade, vatandaşın yasama ve egemenliğin kullanımı esnasında ortak menfaatin sağlanması için uyduğu veya uyması gerektiği iradedir.

³⁷³ Rousseau, a.g.e., s.72.

³⁷⁴, George Kateb “Aspects of Rousseau's Political Thought” Political Science Quarterly, vol. 76 no.4, 1961, s. 519-43.

Rousseau'nun toplum sözleşmesinin temelini oluşturan egemenlik kavramının anlaşılmasında eşitlik ve eşitsizlik kavramları önemli bir paya sahiptir. Ona göre eşitlik, "sözde yasal bir kurgu değildir. Eşitsizlikte, başkalarının katlanabileceği bir şey değildir."³⁷⁵ Eşitliği temele alarak oluşturmaya çalıştığı toplum modeli, Rousseau için, en ideal toplum modelidir. Burada herkes kendi koymuş olduğu kurallar doğrultusunda ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hak kadar başkaları üzerinde hak kazanarak yaşamını sürdürür. Böylece, herkes eşit ölçüde haktan ya da haksızlıktan kendine düşen payı alır. "Eşitlik, herkesin gücünü şiddet kullanmadan yasalara uygun olarak kullanmasıdır ve yine eşitlik hiç kimsenin başka bir insanı satın alabilecek kadar zengin olmaması ve yine hiç kimsenin kendini satmak isteyecek kadar da yoksul olmamasıdır."³⁷⁶ Kendini bu koşullarda topluma bağlayan bireylerin özgürlüğü de bu koşullar çerçevesinde gerçekleşmiş olacaktır. Rousseau, bireylerin kendi koydukları kurallara yine kendilerinin uymalarını, sözünü ettiğimiz bağlamda özgürlük olarak ele almaktadır. Dolayısıyla kendi koyduğu kurallara uyan insan, her bakımdan özgürdür. Doğadaki işleyiş çeşitli şekillerde eşitliği bozmaya yöneldiği için, yasalar eşitliği sağlamaya ve güveni tesis etmeye çalışacaktır. Yani eşitliği, yasa sağlayacaktır.

Bununla birlikte, yukarıda da söz konusu edilen egemenlik, genel iradenin kullanılması anlamına gelmektedir. Rousseau açısından bakıldığında egemenlik, genel iradenin kullanılması anlamına geldiğine göre, genel irade hiçbir zaman başkasına devredilemez ve egemen kişi, ancak kendi kendini temsil eder. Kısacası, iktidar devredilebilir ama genel irade devredilemez. Genel iradenin en önemli özelliklerinden biri devredilemez oluşudur. Genel irade başkasına verilemez, sadece devlet güçlerini kuruluş amacına, yani ortak iyiliğe uygun olarak yönetebilir.³⁷⁷ Rousseau'ya göre:

sözleşmenin özü gereğince, her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki, egemen varlık yalnız ulusun bütünüdür ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez. (...) Egemen varlıkla yurttaşların karşılıklı hakları nereye kadar varır diye sormak, yurttaşların kendilerine, kişinin herkese, herkesin de bir kişiye ne ölçüye kadar bağlanabileceğini sormak demektir. (...) Egemen varlık ne denli mutlak, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırlarını aşamaz ve her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir. Öyle ki, egemen varlık, yurttaşlardan birini

³⁷⁵ Felsefe Dünyası, 2003/1, Sayı 37, **J.J. Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı**, yazar: Araştırma Görevlisi Fikri Gül (Judith N. Shklar; "Jean-Jacques Rousseau and Equality", Daedalus, Vol: 107, No: 3, Virginia, 1978, s. 13.)

³⁷⁶ Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, s. 205.

³⁷⁷ Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, s. 202.

öbürlerinden daha çok yük altına sokmaya yetkili değildir. Çünkü, o zaman, iş özel alana girer ve bu yüzden egemen varlığın yetkisi dışında kalır³⁷⁸

Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesinin amacı, sözleşmeyi yapanların her şart ve durumda korunmasıdır. Ona göre, politik yaşamın ilkesi egemen güçtedir. Egemen güç:

en yüce, en bağımsız güç, yasaları yapan yurttaşların birliğidir. (...) Egemen güç, yurttaşların birliğini, halkı ve dolayısıyla da devleti temsil eden bir güçtür. (...) Rousseaucu egemen güç, hükümler güç kavramı, monarşi rejiminin en yüce ve tek güç olarak kabul edilmesinin reddini oluşturmaktadır. Buna karşın da o, halkı kendi evrensel gücünde var olan tek egemen güç ve hükümdar olarak kabul eder. (...) Dolayısıyla, devlet işlerini ve halkın yazgısını ilgilendiren kararlar sadece tabanda ve taban tarafından alınacaktır. Bu, halk tarafından ve halk için demektir³⁷⁹

Dolayısıyla Rousseau'nun politik görüşleri bağlamında bakıldığında, onun, merkeze yerleştirdiği güç ve iktidar halkın kendisidir. Kendisine devredilen ve onu kullanmakla görevlendirilen (kendileri adına, yani halk adına) egemen varlık (devlet), elinde sadece yasama gücü olan ve yalnızca yasalarla iş gören bir konumdadır. Yasalar da, genel iradenin birer yansımaları olduğundan, yasalarla iş gören devlet, bütünüyle genel iradeye göre ve onun istekleri doğrultusunda iş görecektir. Bu ise, bireylerin eşit ölçüde her şeyden yararlandığı ve haklarının aynı oranda korunduğu bir yönetim anlayışına ve dolayısıyla bireylerin özgürlüğe sahip olmaları anlamına gelmektedir.

Egemenliğin temelini oluşturan genel irade, hata yapmaz, yanılmaz, her zaman doğru yoldadır, haklıdır ve her zaman kamu yararına yöneliktir.³⁸⁰ Rousseau'ya göre, hükümet, egemen varlığın sadece bir aracıdır. Hükümet, “yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür.”³⁸¹

E. ADALET ANLAYIŞI

Rousseau'nun adalet anlayışı onun şimdiye kadar aktarmış olduğumuz görüşlerinden doğrudan çıkmaktadır. Bu nedenle şimdi hem bu bilgilerin genel bir değerlendirilmesi hem de adaletin, onun genel irade, toplumsal sözleşme, özgürlük ve mülkiyet gibi temel meselelerindeki konumunun bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

³⁷⁸ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 43.

³⁷⁹ Şahin Yenişehirlioğlu, **Birey, Toplum, Devlet İlişkileri**, Ümit Yayınevi, Ankara, 1995, s.208.

³⁸⁰ Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, , s.203.

³⁸¹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 69.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin giriş bölümünde insanların özgürlüklerini, adalet ve fayda temelinde güvence altına alan meşru bir otoritenin varlığına vurgu yapar. Bu bağlamda Rousseau, çok açık bir şekilde, toplumsal sözleşmenin amacını adalet ve faydalılığın kesişmesi olarak belirler. Rousseau'nun böyle bir birlikteliğe gitmesinin nedeni ise kamu yararına giden iyi düzenlenmiş bir toplumun koşullarını sağlamaktır.

Toplum düzeninde Yönetim için bir meşru ve emin yol bulunup bulunmadığını sorgulamak istiyorum. İnsanı ve kanunları olduğu gibi ele alarak bu sorgulamada adalet ve yararlık birbirinden ayrılmadan hakkın el verdiği ve menfaatin yol gösterdiğini her zaman bir arada tutmaya çalışacağım.³⁸²

Bu sözleşme meşruiyetini, insanların özgürlüklerini ve mallarını koruma sözüyle kazanmaktadır. Rousseau, işte tam da bu noktada genel irade kavramını toplumsal sözleşme teorisinde özgürlüğün temel koşulu olarak öne sürer. Toplum oluşturulan her birey kendini birliğe teslim eder. Daha başka bir ifadeyle herkes kendi iyiliğine yönelik iradesini genel iradeye bağışlar ki kamu iyiliği sağlanabilsin.

Rousseau açısından politik kurumun oluşturulmasında genel irade yegane koşuldur. Genel iradenin oluşturulmasında ise sözleşmenin iki tarafı vardır: Herbir birey ve kamu. Dolayısıyla toplumsal sözleşmenin oluşturulmasında herhangi bir dış gücün hakimiyeti söz konusu değildir, yani sözleşme insanlar arasında gerçekleşir. Toplumsal sözleşme ve genel irade Rousseau tarafından sivil toplumun temelleri olarak belirlenir.

Sözleşmeyi oluşturan, kamu ve bireylerin karşılıklı adanmışlığıdır. Bu durumda vatandaşlar iki yönlü bir politik eylem içinde bulunurlar. Bunlardan ilki, egemenliğin bir üyesi olarak devletin diğer üyelerine olan bağlılığı, diğeri ise devletin bir üyesi olarak egemen güce olan bağlılığıdır. Vatandaşların bu iki yönlü eylemi iki yönlü tanımlamayı da beraberinde getirir. Devletin bir üyesi olarak, ben yasaların gerektirdiği kanunlara uyan bir tebaa iken, egemen gücün bir üyesi olarak ise bu yasaların sınırlarını çizen bir vatandaşım. Bu durumda egemenliği kurmak vatandaşın hakkı ve yasalara uymak vatandaşın görevidir. Rousseau'ya göre her kim genel iradeye uymayı reddederse bütün kurum tarafından kişinin bu davranışına engel olunmalıdır. Çünkü onun açısından bu durum adaletsizliği doğurur.³⁸³

Rousseau için, kişilerin özgürlüğü de yasalarca sağlanır. Onun bu bağlamdaki akıl yürütmesine göre; herkes egemen kuruma tabidir. Egemen otorite genel iradeden başka bir şey olmadığına göre kişi genel iradeye uyarak sadece kendisine itaat etmiş olur. Bu bağlamda,

³⁸² Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.41.

³⁸³ Rousseau, **a.g.e.**, s.53.

argümanın tutarsızlığı bir yana bırakıldığında, Rousseau'nun genel irade tanımının oldukça katı olduğu göze çarpmaktadır. Burada, bireylerin varlığı genel irade içinde eriyip gitmektedir. Rousseau, *Emile* adlı eserinde yukarıdaki argümana dayanarak doğal alandaki özgürlük ile sivil alandaki özgürlüğü kıyaslar. Böylece egemenlik, bir zamanlar budala ve zincirli hayvanlar olan insanları akıllı bir varlık olan kadın ve erkeğe yani özgür vatandaşlara dönüştürür. Bu bağlamda akıllı bir varlık olan vatandaş, diğer insanlarla özgürce yaşamının gerekliliğinin bilincinde olan ve bu bilinç çerçevesinde düşünmesi ve davranması umut edilen kişidir. O, doğal özgürlüğünü kaybetmiştir ancak sivil özgürlüğü ve mülkiyeti kazanmıştır.³⁸⁴

Rousseau açısından genel irade çok önemlidir. Yapılan tüm kanunlar genel iradenin uygulanmasından başka bir şey değildir. Ona göre en genel irade aynı zamanda en adil olandır. Çünkü o, doğası gereği her zaman kamu çıkarını gözetir.³⁸⁵ Bu bağlamda genel irade hiçbir zaman terkedilemez ve bölünemezdir. Terkedilemezlik ve bölünemezlik genel iradenin en belirgin özellikleridir. Bu iki özellik ona doğru olma niteliğini kazandırır. Genel irade adaleti, yalnızca nesnelere genel olan kanunlar yardımıyla sürdürebilir. Bu bağlamda Rousseau, savaş ve barış durumlarını egemenlik otoritesinin nesnesi olarak görmez. Ona göre bunlar egemenlik gücünün oluşturduğu yasalara tabidir. Bu gibi belirli durumlarda yaşamın nesnesi olarak kanunların uygulanmasına girer. Dolayısıyla politika belirli durumlarla ilgilenirken adalet genel olanı ele alır.

Bununla birlikte, politik hak ve buna bağlı olarak adaletin var olması da genel iradenin varlığına bağlıdır. Bu bağlamda vatandaşlar genel iradeye tabi oldukları sürece politik haklara sahip olabilirler. Dolayısıyla vatandaşın zorunlu olarak kabul etmesi gereken bu hakları koyan üstün iradenin varlığıdır.³⁸⁶

Rousseau açısından toplum sözleşmesini meşrulaştıran ve onu adil yapan ilke, onun ya bütün vatandaşlara eşit yükümlülükler getirmesi ya da bütün vatandaşları eşit şekilde kayırmasıdır. Adaletin temel ilkesi budur.

Rousseau'yu politik felsefeciler arasında özgün yapan unsur ise; onun özgür iradeyi politika felsefesinin temel ilkesi olarak belirlemiş olmasıdır. Ona göre rasyonel bir devlet, üyelerinin özgürlüğünü sağlar ve özgür bir irade de ancak rasyonel politik bir düzenin parçası

³⁸⁴ Rousseau, *Emile, or on Education*, trans. Allan Bloom, book.5, New York: Basic Books, 1979, page.461.

³⁸⁵ Rousseau, *Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings*, trans. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.8.

³⁸⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.59.

olarak var olabilir. Rasyonel bir varlık olarak devlet özgür iradenin gerçekleşme durumudur. Özgür irade de devletin varlığını talep eder.

Doğa durumunda insan ne iyi ne de kötü olanın farkındadır. Dolayısıyla doğal durumda ahlak ile ilgili bir şey söylemek mümkün değildir. Rousseau'ya göre insan doğal olarak iyidir; ancak bu iyi olma durumu diğer insanlara kasıtlı olarak kötülük yapmaması ile sınırlıdır. Doğa durumunun aksine sivil durumda insan ahlaklı bir canlıdır. Çünkü kolektif yaşamın gerekliliğinin bilincindedir. Ancak ahlaklı olmak, diğer insanlarla birlikte yaşamak için yeterli değildir. Politik bir kurum olmadan, yani her bir özgür iradeyi daha geniş bir irade altında toplayacak genel bir irade olmadığı sürece, insanların bir arada ahlaklı ve adaletli bir şekilde yaşamaları mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Rousseau'nun amacı politik bir birlik yani devlet içinde her bir özgür iradenin yasalar yoluyla nasıl bir araya geleceğini açıklayan bir adalet teorisi geliştirmektir.

Anlaşıldığı üzere Rousseau'nun ahlaki özgürlük kavramı belirli iradelerin genel irade ile karşı karşıya getirilmesinden oluşur. Yani Rousseau insanı yasa oluşturup, buna uyması bağlamında özgür olarak ele alır. Bu bağlamda belirli iradeler genel irade ile uzlaşarak politik düzeni oluştururlar. Bu öyle bir uzlaşmadır ki, kanunlar yoluyla gücü, hakka itaati göreve dönüştürür.³⁸⁷

Rousseau'ya göre insanlar toplumsal sözleşme ile birlikte sivil özgürlük ve bununla birlikte mülkiyet hakkını elde ederler. Sivil özgürlük kişinin kendisini genel iradeye adanması ile gerçekleşir. Bu adanmışlık ise mülkiyet hakkı ile tanımlanır; kişi mülkiyetini genel iradeye verir. Çünkü devlet toplumsal sözleşme ile bütün üyelerinin mallarının sahibidir. Bu sözleşme devlet içinde bütün hakların temelidir.

Rousseau *Politik Ekonomi* adlı eserinde mülkiyet hakkını vatandaşlık haklarının en kutsal olanı tanımlar ve bazı açılardan özgürlüğün kendisinden daha önemli olarak görür. Fakat aynı mülkiyet hakkını *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine* adlı eserinde insanlar arasındaki adaletsizliğin çıkış noktası olarak ele alır. Bu noktada Rousseau'nun mülkiyet anlayışı ile ilgili açığa çıkarılması gereken husus, mülkiyetin kullanım düzenlemelerinin hukuki temellere dayandırılmış olmasıyla ilgilidir. Çünkü mülkiyet sivil toplumun gerçek temelleri ve vatandaşların adanmışlığının garantisidir.³⁸⁸ Eğer vatandaşlar sahip oldukları için kamuya

³⁸⁷ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.43.

³⁸⁸ Rousseau, **Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings**, p.23.

karşı sorumlu tutulmazlarsa kişilerin görevlerini yerine getirmesi ve yasalara saygı duyması anlamsız hale gelirdi. Dolayısıyla mülkiyet hakkı vatandaşların adanmışlığına olanak tanıyan ilk koşuldur. Mülkiyet hakkı sivil özgürlükle birlikte toplum sözleşmesinin dayanağıdır.

Rousseau'da mülkiyet hakkı egemenlik hakkı ile olan ilişkisi çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Egemenlik gücü, bireylerin malları üzerinde kamulaştırma hakkına sahiptir ve hatta ihtiyaç halinde alma hakkı bile vardır. Böylece Rousseau açısından sivil özgürlük ve mülkiyet, toplumsal sözleşme ile güvence altında tutuldukça egemenliğin temeli olarak var olacaktır. Sivil özgürlük ve mülkiyet anlayışından sonra şimdi de Rousseau'da erdem anlayışı ve bu doğrultuda vatandaş ve hükümetin görevlerinin ne şekilde ele alındığına bakmak yararlı olacaktır.

Rousseau iyilik ve erdem arasında bir ayrıma gider. İyilik doğal olarak bir canlı olarak insana aittir. Öte yandan erdem veya ahlak bir vatandaş olarak insana aittir. Rousseau iyi insanla erdemli insan arasındaki farkı iyi insanın sadece kendisi için iyi olduğu şeklinde ifade eder. O, iyi olmaktan haz aldığı sürece iyidir, yani o haz almadığı bir şeyi yapmaz. Dolayısıyla kendi kendine yettiği, başkalarına ihtiyaç duymadığı ve mutlu olduğu ölçüde iyidir. Bu sebeple iyi olan fakat erdemli olmayan bir insan toplum için uygun da değildir.

“Yeteneklerimizle doğarız, fakat erdemlerimiz bize aittir” diyen Rousseau, doğal insanla vatandaş arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar. O bu konuda Sokrates ile genç Cato örneğini verir bize. Ona göre bu kişilerin her ikisi de erdemlidir ve her ikisi de önemli bir şey için can vermişlerdir. Fakat Rousseau açısından Cato'nun yolunda olanlar mutluluğu herkesin mutluluğunda arayacak kolektif bir düşünce içinde iken, Sokrates'in yolundakiler ise mutluluğu kendisinde arar. Rousseau'nun burada bize anlatmaya çalıştığı şey, Cato'nun iradesinin daha kolektif bir ideale yönelmiş olduğudur.³⁸⁹ Bu durum göstermektedir ki, erdemli olmak insanların kendi aralarındaki ilişkilerden ortaya çıkan kolektif bir kavrama karşılık gelir. Erdem öyle bir özelliktir ki sosyal bir bireyden çok vatandaşa aittir. Bu demektir ki erdem kusurlarına rağmen sadece politik bir birlik içinde mümkündür. Vatandaş erdemli olmayı kendi için değil de toplum için öğrenir.³⁹⁰

Rousseau açısından erdem en hayranlık uyandırıcı kısımları anavatan sevgisi ile gerçekleştirilmiştir.³⁹¹ Ona göre bu duygu en kahramanca tutkuyu oluşturur. Bu duygudan

³⁸⁹ Rousseau, *Discourses and Other Early Political Writings*, p.16.

³⁹⁰ Rousseau, *a.g.e.*, p.101-103.

³⁹¹ Rousseau, *a.g.e.*, p. 16.

gelen vatanseverlik, bu derin sevgi, diğer erdemlerin kaynağıdır. Anavatan sevgisinden ayrıldığında en saf erdem bile parlaklığını yitirir. Rousseau'ya göre insanlar yaşadıkları bölgeyi sevdiği zaman erdemli olurlar. Aksi takdirde aynı bölge yabancılar için ne ifade ediyorsa onlar için de aynı olur. Rousseau için, vatanseverlik kendini evinde hissetmektir.

Öte yandan, vatandaş olmak erdemli olmayı gerektirir. Erdem ise harekete geçirilmesi gereken bir duygudur. Bu harekete geçiş göreceli küçük ve sağlıklı politik toplulukla olabilir. Rousseau *Ekonomi Politik*'te politikaların ilk hayati kuralının, genel iradenin tek yasama otoritesi olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu iradenin devamlı olması ise kamu ekonomisinin ikinci hayati kuralıdır. Bu sayede iradelerin yasama faaliyetlerine katılması garanti altına alınır ve bu katılımın sürekliliği sağlanır. Genel iradenin varlığını sürdürmesi erdemli vatandaşa bağlıdır. Genel iradeyi görmezden gelen ve kendi özel iradesinin peşinde koşan biri artık vatandaş değildir. Dolayısıyla yasama faaliyetlerine katkıda bulunma vatandaşlık erdemlerini arttırır.³⁹² Bu sebeple Rousseau, insanları yasama faaliyetleri içinde tutmaya çalışır. Ona göre küçük politik birliktelikler içinde yaşayan vatandaşların erdemli olması daha kolaydır. Bu yolla toplumun nabzını tutarak, eğilimlerine, adetlerine ve törelerine bakarak nasıl yasa yapılacağı konusunda daha akıllıca hareket edilir.

Dolayısıyla sivil toplumda doğal insanı vatandaşa dönüştürecek bir çeşit dönüşüme ihtiyaç duyulur. Bu değişim ise yalnızca yasama faaliyeti ile mümkündür. Oysa her ülkeyi bağlayacak bir yasa hazırlamak imkansızdır. Bu sebeple Rousseau, politikanın evrensel bir faaliyet olmadığına inanır; sadece her ülkenin politik kanunları insanlar arasındaki ortak yasamanın bağlarını oluşturur.³⁹³

Rousseau'ya göre erdemli vatandaş, görevi olan insanla aynı şeydir. Vatandaş görevi icabı yasama faaliyetlerine dahil olur ve eylemde bulunur. Vatandaş eyleme götüren temel ilke, tutku ve mantıktır. Vatandaş, anavatanına ait olan tutkusu ve kamu refahı gibi rasyonel bir düşünceyle erdemli olmaya yönelir ve *Toplumsal Sözleşme*'de ifade edildiği gibi görevin çağrısıyla, hak ve adalet fikirleriyle motive olur.

Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi yalnızca insanların meşru şekilde birlikte varlıklarını sürdürecektir resmi koşulları getirmekle kalmayıp ayrıca maddi olana yani ekonomik koşullara yoğunlaşır. Rousseau *Politik Ekonomi* eserine etimolojik olarak ekonomi terimini açıklayarak başlar. Ekonomi, “etik” ve “politika” dan türeyip ev ve kanun anlamına

³⁹² Rousseau, a.g.e., p. 16.

³⁹³ Rousseau, *Emile, or on Education*, book.5., p.458.

gelir. Bir evi idare etmek babanın görevidir ve bu durum için ahlaklılık ve kurallar gereklidir. Dolayısıyla ekonomi terimini kullanırken etik ve politikaya doğrudan göndermede bulunuyoruz. İşte bu yüzden Rousseau, sadece ekonomi terimini kullanmaktansa politik ekonomi veya “kamu ekonomisi” terimini kullanmayı tercih eder.

Rousseau'nun önemseydiği konulardan biri de yönetsel güçtür. Ona göre vekiller, hakim gücün değil halkın memurlarıdır. Onların görevi hakim irade tarafından onaylanan kanunları yerine getirmektir. Yine yeni kanunlar teklif etme hakkı olmakla birlikte bir vekil hiçbir zaman kamu düşüncesinden başka bir kuralı takip etmemelidir.³⁹⁴

Rousseau insanları özellikle gayri meşru hükümetin tehlikelerine karşı uyarmaktadır; politikada kamu siyasetinin sık sık karşı karşıya geldiği en tehlikeli durum vekillerin kendi siyasi eylemlerini meşrulaştırmak için genel iradeden bağımsız olarak devletin bekası için gerekli eylemleri yaptıklarını iddia ederek insanlara bunu anlatmalarındır. Bu gibi durumlarda Rousseau insanlara “devlet uğruna” ile ne kastettiklerini görevlilere sormalarını öğütlemektedir; “göreceksiniz ki o kadar az bir sayıya incekler ki halk değil de” sadece devlet görevlileri kalacaktır. Dolayısıyla kamu iyiliği bahanesi insanların en büyük bahanesidir. Hükümet yetkilileri genel iradenin keyfi şekilde çığnendiği durumlarda kamu otoritesi tarafından fark edildiğini akıllarından çıkarmamalıdır.³⁹⁵

Rousseau'nun hükümet üyelerinin iradesine bırakılacak birçok politik ve ekonomik detaylar olduğunu kabul ettiği doğrudur. Bu durumlarda politikacılara, insanların adına eylemde bulunmak için, kılavuzluk edecek “iki şaşmaz kural” vardır: Birincisi “kanunun ruhu, öngörülemez durumlara karar vermede yardım eder”, ve ikincisi “genel irade, bütün kanunların kaynağı ve desteğidir ve kanunların olmadığı yerde daima kendisine başvurulmalıdır.”³⁹⁶

Vatandaşların yasama gücü tarafından kontrol edilmeyen bir hükümet vatandaşların özgürlüğünü garanti edemez. Toplumun üyelerinin hiç bilmediği konularda herhangi bir hükümet üyesi reformist bazı hedefler koymaya niyet ettiğinde, bu hedefler kamu refahını yükselteceğine inanılsa da söz konusu hükümet genel iradeyi yani her bir özgür iradeyi reddetmiş olur.

³⁹⁴ Rousseau, **Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings**, p.5.

³⁹⁵ Rousseau, **Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings**, p.19.

³⁹⁶ Rousseau, **a.e.**, p. 12.

Her hükümetin en önemli görevi “servetin aşırı eşitsizliğini” önlemek olmalıdır. Eşitliğe dair ekonomik ilke uyarınca “hiçbir vatandaş bir diğerini satın alacak kadar zengin olmamalı ve hiçbir vatandaş da kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmamalı”dır.³⁹⁷ Gerçekte zengin ve yoksul arasındaki gerilim Rousseau’nun *Politik Ekonomi* adlı eserinde görülmektedir:

Yoksul insanların savunulduğu zengin insanların korunulduğu bir yerde en büyük kötülük yapılmıştır. Kanunların tam gücü sadece orta kesimde en etkilidir; kanunlar zenginlerin serveti ve yoksulun sefaleti karşısında eşit şekilde güçsüzdür. Servetler kanunları atlar ve ağı böler, sefalet kanunların dışında kalır ve içinden geçip gider.³⁹⁸

Rousseau böylece yoksulluğu hükümetin savaşması gereken “en büyük kötülük” olarak tanımlar. Bu bağlamda o, “kötülüğün nedenlerine baktığımız zaman toplum değil de iyi yönetilmeyen toplum olduğu” inancını taşır.³⁹⁹

³⁹⁷ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.78.

³⁹⁸ Rousseau, **Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings**, p.19.

³⁹⁹ Rousseau, **Discourses and Other Early Political Writings**, s.101.

Üçüncü Bölüm

JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN ADALET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Adalet düşüncesi ve kavramı çağlara göre farklı içeriklerde karşımıza çıkmaktadır. Bu da gösteriyor ki insanlar, geçmişten günümüze adalet arayışı içinde olmuşlardır. Filozoflar da adalet arayışına kayıtsız kalamamışlar ve adalete dair çeşitli belirlemelerde bulunmuşlardır. Bugünlerde gittikçe daha fazla özlem duyduğumuz adalet arayışı, bu bölümde Locke ve Rousseau'nun siyaset felsefelerinden hareketle karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

I. DOĞA DURUMU

Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere filozoflarımızın adalet anlayışları insan, doğa, mülkiyet, sözleşme anlayışlarından ayrı düşünülemez. Locke'a göre siyasal iktidarı doğru olarak anlamak ve onu kaynağından türetmek için, bütün insanların doğada ne durumda olduğuna bakmamız gerekir. Ona göre doğa durumunda özgürlük, eşitlik ve barış egemendir. Görüldüğü gibi Locke bu doğa durumu tasviriyle çağın düşünürlerinden farklılaşmaktadır. Hatırlanacağı üzere Hobbes, doğa durumunu herkesin birbiriyle savaştığı, kin ve nefretin egemen olduğu “İnsan insanın kurdudur.” deyişiyle dile getirmişti. Doğa durumunda herkesin özgür ve eşit olması, Tanrı'nın iradesinin bir ürünüdür. Çünkü Tanrı insanları benzer yetilere sahip olarak yaratmıştır. Locke açısından doğa durumu, bir başkası üzerinde hakimiyet kurma ve yargılama açısından herkesin eşit hakka sahip olduğu bir durumdur. Özgürlüğü ortaya çıkaran da budur. Eşit haklara sahip olma ve özgür olma birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir.⁴⁰⁰

Locke'un belirttiği doğa durumundaki özgürlük insanın istediği her şeyi yapabilmesi anlamına gelmez. İnsanlar doğa yasasına karşı gelme anlamında özgür değildir. Doğa durumunda özgürlük, doğa yasasının izin verdiği şeyleri yapma özgürlüğüdür. Doğa durumu aynı zamanda bir eşitlik durumudur. Her türlü erk ve yargı hakkı karşılıklıdır. Hiç kimse bir diğerdenden daha fazla bir hakka sahip değildir. Tüm gücün ve yetkinin ortak olduğu bir eşitlik

⁴⁰⁰ Ağaoğulları, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s.166-167.

durumu vardır. Doğadaki nimetlerden herkes eşit şekilde yararlanır ve hiç kimsenin başka bir kimse üzerinde bir üstünlüğü yoktur.

Doğa durumu gerçek bir özgürlük ve eşitlik dönemi olmasına rağmen burada hiç kimse başıboş bir yaşam sürmez. İnsanlar doğal yaşamın koyduğu sınırlar içinde izin almaksızın dilediklerini yapabilirler ve mallarını diledikleri gibi kullanabilirler. Yani doğa yasaları, doğa durumundaki yaşantıyı düzenler. Yine insanlar bu kurallar çerçevesinde istediğini yapabilir, fakat herkes her istediğini yapamaz. Örneğin insanın ne kendi hayatına ne de bir başkasının hayatına son verme özgürlüğü yoktur. Kişi malını dilediği gibi kullanabilir ama başkasının malına zarar veremez ya da malını elinden alamaz.

Öte yandan doğa durumu her ne kadar insanların özgürlük ve eşitlik içinde yaşadıkları bir dönem olsa da bu durum hiçbir zaman insanlara istediklerini yapma hakkı sağlamaz. Doğa durumunda insanların özgürlüklerini doğa yasası belirler. Doğa yasası açısından herkes özgür ve eşittir, hiç kimse bir diğersinin hayatına, özgürlüğüne zarar veremez. Locke'a göre özgürlük, her şeyin temelidir. Özgürlük; tanrı kanunu ya da akıl kanunu yoksa olanaksızdır. Doğal ya da Tanrısal kanunu bilmek ve ona göre davranmak özgürlüğü oluşturur. Kanunu bilmemek özgür iradeye sahip olmamaktır; çünkü özgürlük, sınırlarını bilmek, sınırlarını bilerek yaşamaktır.⁴⁰¹

Doğa durumunda insanların doğal haklara sahip olduğunu söyleyen Locke, bu hakların temelini doğa hukukunda görür. Bu haklar herkesin iyiliğini göz önünde bulundurur. Locke'a göre doğa durumunda bireyin iki hakkı vardır. Bunlardan birincisi, doğal hukuka bağlı olarak kendi ve başkalarının korunması için ne gerekiyorsa yapmak, yani varlığını sürdürmek; ikincisi ise hukukun ihlali durumunda şahsen cezalandırmaya gitmektir.

Locke doğa yasasının herkes için geçerli olduğunu ifade etmekle birlikte insanların her zaman bu yasaya göre hareket etmediği gerçeğini de kabul eder. Bu noktada Locke, doğa yasasını çiğneyenlere karşı, bu davranıştan zarar gören herkesin o kişiyi yargılama ve cezalandırma hakkının olduğunu ifade eder. Böyle bir hareket topluma karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes birleşerek doğa yasasını çiğneyeni cezalandırabilir.⁴⁰²

Görüldüğü üzere doğa yasasını çiğneyenlere karşı iki türlü cezalandırma durumu vardır. Bunlardan birincisi, bireye karşı işlenen bir suç karşılığ yine o bireyin kendisinin ceza

⁴⁰¹ Locke, **Sivil Toplumda Devlet**, s.11.

⁴⁰² Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 434.

vermesi; diğeri ise işlenen suç topluma zarar veriyorsa, bu durumda herkesin suçluyu cezalandırma hakkıdır.

Doğa durumu insanlar için belirli özgürlük ve eşitlik ortamı sağlamakla birlikte birtakım tehlikeleri de içinde barındırır. Yani bir başkasını cezalandırma hakkının ölçüsü ve sınırı zarar gören kişiye bağlıdır. Kişinin bu cezalandırma durumunda kin ve nefret duygularıyla hareket etmesi çok muhtemeldir. Bu durumda suçla ceza arasında herhangi bir uygunluktan söz edilemez. Dolayısıyla doğal yaşamın ilk sakıncalarından biri, insanı hem davalı hem de yargıç konumuna sokması ile ilgilidir.

Locke açısından doğa durumunun diğer sıkıntılarında bir diğeri ise, bireyin sahip olduğu haklara ulaşamama durumudur. Bu durum, hakkı ihlal edilen kişinin hakkı ihlal eden kişiden güçsüz olduğu zamanlar ile ilgilidir. Böyle bir olayda hakkı ihlal edilen kişinin karşı taraftan zararını karşılaması pek mümkün olmayabilir. Yine doğa durumunda herkesin suçluyu cezalandırma hakkının olması, doğa durumunun güvenliği ile ilgili önemli bir tehdit unsurudur.

Dolayısıyla doğa durumunda, anlaşmazlıkları karara bağlayan genel bir ölçü daha doğrusu genel onaylamayla geçerliliği sağlanmış olan bir yasa yoktur. Yine bu durumda yasaya uygun olarak davranan, taraf tutmayan bir yargıç da yoktur. Doğa durumunda herkes doğa yasasının hem yargıcı hem de yürütücüsüdür. Bu durum doğa yasasının uygulanışını güçleştirmektedir. Çünkü insanlar kendi menfaatleri doğrultusunda hareket edebilirler. Görünürdeki durumunun hiç de adil olmadığı Locke açısından ortadadır.

Nihayetinde insanlar doğa durumunda her ne kadar, özgür ve eşit olsalar da bu durumunun getirdiği bir takım tehlikelerle karşı karşıyadırlar. Bu tehlikelerden kurtularak daha güvenli bir ortamda yaşamının yolu, insanların kendi rızalarıyla oluşturdukları politik toplumdur.

Locke, kendi kurtuluşunu temin etme gücüne sahip bir varlık olarak bireyin, kendi hakları ve çıkarları çerçevesinde bir anlaşma yoluna gittiğini ifade eder. Locke'un aksine Rousseau, doğa durumundaki insanın, sonunda bugün olduğu gibi olması için, başlangıçta ne olabileceğini sorgulayarak çok daha radikal bir bakış açısıyla, insanın kurucu olma niteliğini kuşku ile karşılamakta ve insanın kendi kendine çabaları ile hemen hemen yokluk içinden çıkışı diye nitelendirdiği bir doğal insan anlayışı ile ortaya çıkmaktadır.⁴⁰³ Bu açıdan

⁴⁰³ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.93.

Rousseau'nun öğretisi Locke'tan farklı olarak "daha ileri bir soyutlamayı" içerir.⁴⁰⁴ Rousseau, doğal insanı şu şekilde anlatır:

Bu varlığın edinebileceği, bütün doğüstü yeteneklerden ve ancak uzun bir ilerlemeyle edinebildiği yapay yetilerden soyarak, kısacası onu, doğanın elinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünerek, kimi hayvanlardan daha zayıf, kimi hayvanlardan daha az çevik, ama bütünüyle alınırsa yapısı hepsinden daha uygun ve elverişli bir hayvan olarak görüyorum. Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun gereksinimleri giderilmiştir.⁴⁰⁵

Her türlü bilgidен ve aydınlıktan yoksun, sadece doğanın verdiği basit dürtülerle hareket eden doğa durumundaki insan, uygarlığın getirdiği tüm acılar ve mutsuzluklardan uzaktır. Bu açıdan doğa durumu, toplumsal ilişkiler ile hiçbir ahlaki ya da kabul edilmiş bir görevin olmadığı bir durumu simgeler.⁴⁰⁶

Doğal insan kendi bütünlüğü içinde kaygısızca doğada yaşar. O, insansal hiçbir olanağın farkında olmadığı gibi doğal koşullardan dolayı da akılsal niteliklerini kullanamaz.⁴⁰⁷ Bu nedenle Rousseau, doğa durumunun başkalarına en az zarar verilen barışa ve insan türüne en elverişli ortam olduğu fikrini benimser. Doğa durumu tutkuların kaynağı değil, aksine tutkuların yatıştığı bir ortamdır. Dolayısıyla onun teorisi, liberal politika geleneğinin öncüsü olarak kabul edilebilecek Locke'un sözleşme teorisinden oldukça farklıdır. Rousseau, insanların, akıl yetileri sayesinde düzen arayışını ve düzen oluşturmalarını sağlayan ve temelde insanların toplumsal bir eğilim tarafından bir araya toplandığı iddialarına karşı çıkararak, toplumun doğa yasası temelinde kurulduğu fikrini kabul etmez.⁴⁰⁸

Locke'un doğal hukuk ve sözleşme teorilerinin kaynağı olan doğal insan tasvirini reddeden Rousseau, doğal hukukun kurallarına hiçbir toplumsallık ilkesi katmaksızın, insanın tüm niteliklerinden soyutlandığı bir insan tasviri ile karşımıza çıkmaktadır. O, insanda akıldan önce var olan iki temelden söz eder: Öz sevgisi ya da *amour de soi* ve acıma ya da merhamet. Öz sevgisi ya da *amour de soi* insanların varlığını korur ve onu sürdürmesini sağlarken merhamet ya da acıma duygusu, hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çektiğini görünce, doğal olarak içimizi kaplar. Bütün insanlar, akıldan önce ortak duyarlılık ilkesiyle hareket ettiklerinden, bilgisiz halk ya da doğuştan köle olarak sınıflandırılan insanların da, duyarlılık

⁴⁰⁴ Wokler, **Rousseau**, s.47.

⁴⁰⁵ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.94.

⁴⁰⁶ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.117.

⁴⁰⁷ Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, s.7.

⁴⁰⁸ Wokler, **Rousseau**, s.66.

gereği aynı erdemlere sahip olabileceği fikriyle Rousseau, eşitlikçi demokrasi anlayışının da temelini oluşturur.

Doğa durumunda kendi kendine yeten ve mutlu bir yaşam süren insan neden toplumsal yaşama geçmiştir? İnsanın ayırt edici niteliğini iradi bir varlık olarak seçim yapma yeteneğinde gören Rousseau'ya göre, “insanın özgül üstünlüğünü yapan, insanın anlığı olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğidir. Onun ruhunun tinselliği, bu özgürlüğün bilincine ulaşmasında kendini göstermektedir.”⁴⁰⁹ Bu bağlamda Rousseau özgürlüğü, Locke'un yaptığı gibi doğa yasasının bir buyruğu olarak ele almaz. Moral açıdan insanın ayırt edici üstünlüğü kamusal alanın kurulmasında büyük bir temel oluşturmaktadır. Atalarımız, doğal durum içinde bile her durumda yapılacak en iyi şeye karar verebilecek kapasiteyi içlerinde taşıdıklarından, insana ait bir nitelik olan özgür irade toplumun kuruluşuna olanak sağlamıştır. “Doğa tarafından emredilmekten ziyade insan doğasının belirsizliğinden doğan toplum, zorunlu olmaktan çok isteğe bağlı bir birlikteliktir.”⁴¹⁰

Özgürlük, doğal hukuk açısından doğal bir haktır; fakat insan, doğa durumunda, özgür olduğunun bilincinde değildir dolayısıyla bir hak aramaya da çalışmaz. Doğa durumunda özgürlük onun için bir zorunluluktur ve onu bir olgu olarak yaşar. Doğal insan sadece nesnelere bağımlıdır, yani insan fiziki yasalara boyun eğmek zorundadır. Nesnelere bağımlılık ise, ne özgürlüğe zarar verir ne de kötülükler yaratır; onun için bu, gerçek özgürlük demektir. Çünkü bu durumdaki özgürlüğün sınırı bireyin gücüdür. Doğal insan, isteklerini gücüne göre belirlediği için kendi kendine yeterlidir ve özgürdür. Dolayısıyla özgür insan neler yapabileceğini bilen ve onu isteyen, hoşuna gideni yapan insandır.⁴¹¹

Rousseau gerçek özgürlüğü, kuralsızlık ya da başıboşluk olarak nitelendirmez. Özgürlük, kendi kurallarını koyma ya da kendini yönetme yeteneğidir. Hiçbir kuralın olmadığı durumda değişken arzularımızın ya da tutkularımızın kölesi olur ve sürükleniriz. Sadece bugünü yaşayan, geçmiş ve gelecekle hiçbir bağı olmayan böylesi bir serbestlik, hayvanların da yaşadığı bir durumdur. Ve bu sadece insana özgü olan yani özgür iradeye ve kendini mükemmelleştirme yeteneğine dayalı olan gerçek özgürlükten farklıdır. İşte Rousseau doğal durumdaki özgürlüğü yetersiz, negatif bir özgürlük olarak görür.⁴¹²

⁴⁰⁹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.103.

⁴¹⁰ Wokler, *Rousseau*, s.69.

⁴¹¹ Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s.118.

⁴¹² Silier, *Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx*, s. 75-76.

İnsanın özgür olma niteliğinden başka çok daha önemli olan bir niteliği daha vardır. Bu nitelik, yetkinleşme ve olgunlaşma yetisidir. Yetkinleşme ve olgunlaşma yetisiyle insan, doğa durumundan çıkarak tarihin ve uygarlığın başlatıcısı durumuna gelmiştir.⁴¹³ Yetkinleşme ve olgunlaşma yetisi, insanı, başlangıcındaki sakın ve masum halinden çekip çıkarmış, onun yüzyıllar boyunca, bilgilerini, hatalarını, erdem ve rezaletlerini ortaya koymasını sağlamış ve insanı uzun sürede, kendi kendisinin zorbası haline getirmiştir.⁴¹⁴

Rousseau için insanın yetkinleşme ve olgunlaşmasını sağlayan en önemli şey tutkularıdır. Aklımız tutkuların faaliyeti ile yetkinleşerek olgunlaşmaktadır. Ancak Rousseau, Hobbes'un ifade ettiği, tutkuların insanları birbirine düşürerek çatışmaya neden olduğu fikrini kabul etmez. Ona göre doğa durumundaki insanı harekete geçiren ihtiyaçlar çok sınırlı olduğu ve doğadan kolaylıkla karşılandığı için doğa durumundaki insanın tutkuları yoktur. Ancak toplum içinde yetkinleşme yetisiyle harekete geçmek zorunda kalan insan tutkularının peşinden gider.⁴¹⁵

Tutkuların geliştirdiği yetkinleşme ve olgunlaşma yetisine sahip olan insan, ilerlemek ve diğer bireylerle iletişime geçmek için zorunlu olarak dili geliştirmiştir. İnsan kendi varlığını hissetmeye ve diğer insanlar ile ilişki içine girmeye başladığında insanlar arası iletişim ortaya çıkmakta ve dil gelişmektedir. Yani dil yoluyla insan kendini yalnızca başkaları tarafından görülmesini değil, aynı zamanda kendini başkalarının gözünden görmesini elde etmektedir. Ancak bu durum beraberinde birilerine muhtaç olma zorunluluğunu da getirmektedir. İnsan artık doğa durumundaki saf haline yabancılaşmıştır. Rousseau'ya göre, "Hiçbir şey kazanmamış, kaybedecek hiçbir şeyi de bulunmayan hayvan, hep kendi iç güdüsüyle kalırken...insan, kendi yetkinleşme ve olgunlaşma kabiliyetinin bütün kazandırdıklarını yeniden kaybederek, kendisi hayvandan daha aşağı bir duruma düşmüştür"⁴¹⁶

Doğal tutku ve arzuları içinde, daima kendine yeterli olan insan zaaflarının farkında olmadığı için onlardan şikayet de etmez. Ancak o, toplum durumuna girdiğinde artık zayıf hale gelmiş ve mutsuz olmuştur. Modern uygarlığın getirdiği, lüks alışkanlıklar, para hırsı,

⁴¹³ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.104.

⁴¹⁴ Rousseau, **a.e.**, s.104.

⁴¹⁵ Rousseau, **a.e.**, s.104-106.

⁴¹⁶ Rousseau, **a.e.**, s.104.

rütbe sahibi olma, mevki, makam hevesi sebebiyle toplum durumunda yozlaşan insan kendi mutsuzluk ve felaketini yaratmıştır.⁴¹⁷

Rousseau, modernizmin ortaya çıkardığı tüm olumsuzluklara rağmen doğa durumuna geri dönüşün olmadığını kesin bir dille ifade eder. Üstelik böyle bir dönüşün olanağı da yoktur. Dolayısıyla her iki filozof için de söylenebilecek ortak nokta doğa durumuna dönüşün mümkün olmadığıdır. Locke açısından doğa durumunda insanlar çeşitli haklara sahip olmakla birlikte, bu hakların kullanılması güvenlikten uzaktır. İnsanların doğal durumdan çıkıp; siyasal topluma gidişlerinin nedeni, daha güvenli yaşayacaklarına olan inançlarıdır. Çünkü doğa durumunda insanlar, risk ve tehlikelerle karşı karşıyadır. Locke'a göre canların, özgürlüklerin ve malların daha iyi korunabilmesi açısından politik topluma geçilmesi zorunludur. Ancak buradaki politik düzene geçişin sebebi Hobbes'ta olduğu gibi insanların kötü karakterli olması ya da doğa durumunda savaş halinde olmaları değildir. Aksine Locke, insanın doğuştan iyi karakterde olduğunu savunur. Ayrıca o, insanlar arasındaki savaş halini ve doğa halini ayrı ayrı ele alır. Barış, iyi niyet, karşılıklı koruma hali ile düşmanlık, kötü niyet hali birbirinden oldukça uzaktır. O, insanın savaş halini doğa halinden ayrı tutarak bir anlamda doğal hukukun da temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla onun sözleşmesinin bütünüyle insanların zaaflarından ve korkularından oluşmadığını söylemek mümkündür.

II. TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Locke'a göre insanlar, politik toplumu oluştururken, doğa durumundaki haklarını politik toplumda kurulacak olan politik otoriteye devrederler. Haklarını politik topluma devreden topluluklar uygar topluluklardır, onlar artık uygar bir yaşam düzenine geçmişlerdir. Locke açısından politik bir birliktelikle;

İlk erkini yani, kendisinin ve insanlığın kalanının korunmasına uygun bulduğu her şeyi yapmak kuvvetini toplumun koyduğu yasalarla düzenlemek üzere, kendisinin ve bu toplumun kalanının korunmasının gerektirdiği oranda bırakır; bu toplumun yasaları, doğa yasası uyarınca onun elinde olan özgürlüğü birçok yerlerde sınırlar. İkinci olarak, cezalandırma erkini bütünüyle bırakır ve kendi doğal gücünü, toplumun yürütme erkine, toplum yasalarının gerektirdiği gibi yardım etmekte kullanır. Çünkü şimdi, onun bütün kuvvetiyle korunması kadar, aynı topluluktaki başkalarının çalışmasından yararlanmak ve toplumunda faydalanacağı yeni bir durumda olduğu için, toplumun iyilik, esenlik ve güvenliğinin gerektireceği kadar kendisine

⁴¹⁷ Rousseau, *Emile*, s.42-43.

fayda sağlamak konusundaki doğal özgürlüğünden de ayrılması, toplumun öteki üyeleri de böyle yaptıklarından, yalnızca zorunlu değil adalete de uygundur.⁴¹⁸

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere adaletin sağlanması, insanların doğal durumunda sahip olduğu hakları, belli ölçüler doğrultusunda, politik oluşuma devretmekle gerçekleşecektir. İnsanların politik topluma geçişleri kendi lehlerinedir. Yine suçluların daha adil cezalandırılmasının temeli de politik oluşumdan geçmektedir.

Locke'a göre insanlar toplum düzenine geçerken cezalandırma hakkını politik otoriteye vererek karşılığında güvenliklerinin sağlanmasını isterler. Dolayısıyla politik otoritenin görevi, insanların bu haklarını güvence altına alarak onların daha güvenli daha adil bir ortamda yaşamalarını sağlamaktır. Bu çerçevede, bireyin hakları güvence altına alınır. Locke açısından insanların sözleşmeye katılması için de herhangi bir zorlama durumu yoktur. Onlar kendi istekleriyle sözleşmeye katılırlar. Sözleşmenin amacı karşılıklı güven ve yardımı sağlamak, bir birlik kurmak ve doğuştan sahip olunan hakları saklı tutmaktır. Yine devleti oluştururken insanların saklı tuttıkları haklara devletin müdahalesi söz konusu değildir.

Görüldüğü üzere Locke'ta devletin meşruiyeti insanların rızasına ve sözleşmeye dayanmaktadır. Dolayısıyla insanların rızaları ile oluşturulan ve sözleşmeye dayanan politik otorite de meşrudur. Locke'un politik otoritenin temeline insanların rızasını yerleştirmiş olması onun bireye verdiği önemin de açık bir göstergesidir. Onun sosyal sözleşme anlayışında bireye geniş ayrıcalıklar tanınmıştır. Locke'a göre dünyadaki herhangi bir yasal hükümetin başlangıcı, bir dizi özgür insanın toplumla birleşme kararı almasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Locke'un toplum sözleşmesi çoğunluğun iradesine dayanır. Ona göre siyasal toplum, kişilerin rızasıyla oluşmakla birlikte toplumu hareket ettirecek onu yönlendirecek güç çoğunluğun iradesidir. İsteği ile topluma katılan herkes de çoğunluğun kararına uymayı kabul etmektedir. Meşru bir yönetim de ancak bu şekilde oluşur. İnsanların özgürlüklerinin mal ve haklarının korunması ve adil bir cezalandırma sisteminin uygulanması siyasal toplumun kuruluş ve amacıdır.⁴¹⁹ İnsanların rızalarına ve sözleşmelerine dayanan devlet, herkesi temsil eder, dolayısıyla meşrudur. Meşruiyetin temeli de çoğunluğun rızası ve sözleşmedir. Dolayısıyla keyfi yönetimlerin ya da monarşiye dayanan yönetimlerin meşruiyetinden söz edilemez.

⁴¹⁸ Mete Tuncay, **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s.240.

⁴¹⁹ Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, s.158-159.

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi Locke açısından insanların haklarını ve yetkilerini diğer insanlarla anlaşarak bir otoriteye devretmeleri demek, insanların bu yetkilerini kullanacak otoritenin sınırsız yetkilerle donatıldığı anlamına gelmemektedir. İnsanlar kendileri için zararlı olacak eylemlere karşı koyabilirler.

Öte yandan sözleşmede insanlara her ne kadar geniş haklar tanınmış olsa da Locke açısından devlet otoritesinin gücü de bir o kadar önemlidir. O bu bağlamda devlete kanun koyma ve mülk güvenliğini sağlama anlamında geniş yetkiler verilmesini savunmuştur. Bu noktada insanlar daha güvenli bir yaşam için politik topluma geçerken, doğa durumundaki haklarının bazılarını yönetime devrederler. Locke'a göre yeni yönetim ile birlikte insanlar yasama ve yürütme hakkını politik güce bırakırlar. Yasama gücü, ona göre devlet gücünün topluluğu ve üyelerini korumak için nasıl kullanılacağını yöneltmeye hakkı olan erktir.⁴²⁰ Dolayısıyla, toplumu ve toplumun üyelerinin korunmasını sağlayacak olan güç yasama gücüdür. Yasama gücü devletin en yüksek gücüdür. Bu güce sahip olanlar topluma karşı sorumludurlar. Bu sorumluluk da birtakım sınırlamaları beraberinde getirir. Bu doğrultuda ilk olarak kanun koyucu hiçbir zaman halkın malları ve hayatları üzerinde keyfi bir kuvvete sahip değildir. Zira o bütün gücünü halktan alır. Onun kuvveti halkın iyiliği ile sınırlıdır. İkinci olarak, yasama gücü keyfi kararlarla hareket edemez. Bu sebeple yasama gücünün koyduğu kanunlar ilan edilmeli ve herkes tarafından bilinmelidir. Üçüncü olarak yasama gücü, herhangi bir şekilde bir kimsenin özel mülkiyetini kişinin rızası olmadan elinden alamaz. Ve yine yasama gücü, görevlerini başka kimselere devredemez.

Daha sonra Locke yasama ve yürütme gücünün aynı elde bulunmasının tehlikelerine dikkat çeker. Ona göre bu gücün her ikisine birden sahip olan kişiler zamanla kendilerini kendi yaptıkları yasalara uyma zorunluluğu dışında bırakabilir, bu durumu kendi menfaatleri doğrultusunda kullanabilirler. Bu sebeple kamunun iyiliği için, yasama ve yürütme gücünün ayrı ellerde toplanması gerekmektedir.

Locke bunlardan ayrı olarak federatif adını verdiği bir üçüncü güçten daha bahseder. Bu güç, devletler arasındaki savaş, barış ve anlaşmalar konusunda karar verir. Dolayısıyla bu güç, devletin dış ilişkilerini düzenleyen, devletin güvenliğini sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴²⁰ Locke, **Sivil Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, s.182.

Nihayetinde Locke, devlet yönetiminde güçler ayrılığının önemi vurgular. Bu güçler Locke için yasama, yürütme ve federatif güçlerdir ve bu güçlerin her biri gücünü toplumdan alır.

Rousseau açısından Locke, sözleşme kuramını oluştururken doğa durumundaki insanı toplumsal bir varlık olarak ele almış ve geliştirdiği toplum sözleşmesinde politikayı, toplumun düzenleyicisi olan bir araç olarak belirlemiştir. Fakat Rousseau, Locke'un sözleşme kuramından farklı olarak politikayı ve oluşturduğu toplum sözleşmesini, toplumun düzenleyici bir aracı olmaktan öte bir amaç olarak ele alır. O *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin başlangıcında amacını şu şekilde ifade eder.

Niyetim insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulup bulunmayacağımı araştırmaktır. Bu araştırmada da adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını, çıkarında gerektirdiğini uzlaştırmaya çalışacağım.⁴²¹

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Rousseau toplum sözleşmesindeki temel amacını adaletin sağlanması olarak belirler. Toplum sözleşmesi de politik yaşamda bir araç olmaktan çok bir amaç niteliği taşıdığından adalet doğrudan doğruya politik yaşamın temelidir.

Rousseau sözleşme ile devletin meşru temellerini ortaya koymuştur. Ona göre kendini topluma bağlayan kişi, gerçekte hiç kimseye bağlanmamaktadır. Yani insanlar hem birbirleriyle eşit hem de özgür olmaktadır. Yine ortak güç sayesinde hiçbir ayırım gözetmeksizin üyelerin her birinin canı ve malı güvence altına alınmaktadır.

Öte yandan toplumu oluşturan üyelerden her biri, tüm haklarıyla birlikte kendini topluma bağlar. Her kişi kendini bütünüyle topluma bağladığında ise durum herkes için aynı olur. Böylece hiç kimse durumu bir başkasının aleyhine çevirmekle bir çıkar elde edemez. Aynı zamanda üyeler koşulsuz olarak bağlandıkları için oluşan birlik olabildiğince tamdır ve artık üyelerin isteyebileceği bir şey de kalmamıştır. Rousseau'ya göre eğer kişilere bazı haklar bırakılmış olsaydı, bu durum hiç kuşkusuz ki çatışmaya sebep olurdu. Çünkü herhangi bir çatışma durumunda anlaşmazlıkları çözecek ortak bir üst makam yoktur ve kişi bazı durumlarda kendi kendisinin yargıcidir. Ancak onların her bakımdan da öyle olmaya kalkışması durumu çatışmanın sürüp gitmesine neden olur. Rousseau açısından kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur; ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı

⁴²¹ Locke, *Toplum Sözleşmesi*, s.17.

hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur.⁴²²

Rousseau'da devletin temelinde sözleşme vardır. Zira hiç kimsenin başkalarını yönetmek bakımından doğal bir üstünlüğü ya da otoritesi yoktur. Ancak güç kullanarak insanları baskı altına almak ve yönetmek mümkündür. Tarihe baktığımız zaman bunu kolaylıkla görebiliriz. Fakat kuvvetten hiçbir zaman hak doğmaz. Her kişi kendi kendisinin efendisi ve özgür olarak dünyaya gelir. Ne sebeple olursa olsun, hiç kimse onu kendi isteği dışında buyruk altına alamaz. Dolayısıyla haklı ve meşru otoritenin kaynağı olarak geriye sadece sözleşme kalmaktadır.⁴²³

Rousseau, hiçbir insanın diğer insanlar üzerinde doğal bir otoritesi olmadığı ve güç de hak üretemeyeceği için, insan toplumlarında meşru otoritenin tek meşru kaynağının sözleşme olduğu konusunda Locke ile aynı fikirdedir. Ancak Rousseau'ya göre Locke'un ifade ettiği egemen otorite, adil bir yapıda değildir. Üyeler arasında yapılan anlaşmanın geçerli olması için, topluluğu oluşturan her bir üyenin tüm haklarını topluma tümüyle devretmesi gerekir. Dolayısıyla üyeler, mutlak kendini koruma ve mülkiyet haklarını devrederler. Bunun karşılığında onların elde ettikleri haklar, toplumun uygun gördüğü şekilde herkese eşit olarak tanıdığı haklardır.⁴²⁴

Toplum sözleşmesi oybirliği ile yapılır. Herkes kendi özgür iradesi ile sözleşmeye katılır. Rousseau'ya göre bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur.⁴²⁵ Ortaya çıkan kolektif bütünün iradesi, genel irade olarak adlandırılır ve herkes bu iradeye uymakla yükümlüdür. Böylece her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü genel iradenin buyruğuna teslim ederek her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olduğunu kabul ederiz.

Rousseau, tüm hakların bir egemene devredildiği sözleşme fikrine karşı çıkarak mutlak monarşiyi kabul etmez. Monarşi ve sadece bir avuç insanın yönetici yapıldığı aristokrasi de halkla yöneticiler arasında birbirinden farklı iki tüzel kişiliği oluşturduklarından iyi yönetim biçimleri değildirler. Yine Rousseau'ya göre bir insanın kendini karşılıksız bağlarla başkasına bağlaması saçma ve akıl dışı olduğundan tiranlık da hiç iyi bir yönetim şekli değildir.

⁴²² Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.25-26.

⁴²³ Uygun, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, s. 137.

⁴²⁴ Tannenbaum-Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, s.294-295.

⁴²⁵ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.26.

Rousseau'da Toplum sözleşmesi bir devlet içinde, bütün hakların temelidir. Bu sözleşmeyle birlikte kamusal yararlar yasalar yoluyla güvence altına alınır ve tüm üyeler kolektif bir birlik oluşturur. Bu herkesin bütüne bağlı olarak “hiç kimseye bağlanmadığı” bir birliktir. Bu sebeple toplum sözleşmesi, insanların kaybettikleri doğal özgürlüklerini bir devlet formunda kazanmalarının tek koşuludur.

Rousseau'ya göre, yetkin bağımsızlık ile kuralsız özgürlük, her ne kadar Antik saflığa bağlı kalmış olsa da, bizim en iyi niteliklerimizin gelişmesine zararlı olan temel bir kötülüğü içerir. Bu kötülük, bütünü oluşturan parçalar arasındaki bağlantının yoksunluğudur. İnsan, doğal özgürlüğünün barındırdığı bu kötülükten, yine özgür bir varlık olması sebebiyle, özgür iradesini kullanarak kurtulma olanağına sahiptir. Bunun da yolu toplum sözleşmesini yapıp kendi isteğiyle kendini genel iradeye bağlarsa toplum içindeki insan yeniden özgür olur.⁴²⁶

Rousseau toplum sözleşmesini şu şekilde ifade ediyor: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”⁴²⁷ Dolayısıyla sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak yerine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizliği kaldırıp yerine haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zeka bakımından değilse bile, sözleşme ve hak yoluyla eşit olurlar.

Bu sözleşme, yurttaşların özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Aksine özgürlüğü hayata geçirecek ve yurttaşları kanun önünde eşit hale getirecektir. Yasa siyasi bütünün özü olan boyun eğme ile özgürlüğü uzlaştıran temel araçtır:

...(i)nsanları özgür kılmak amacıyla buyruk altına almanın toplumun bütün üyelerinin malını, kolunu, hatta canını, kendilerini zorlamadan, kendilerine danışmadan, devletin hizmetinde kullanmanın; iradelerini kendi rızalarıyla zincire vurmanın; reddetme dürtülerine karşı boyun eğme güdülerini hakim kılmanın ve istemedikleri şeyler yapınca kendi kendilerini cezalandırmaya sevk etmenin hangi akla sığmaz hünerle bulunmuştur? Nasıl oluyor da kimse buyurmadığı halde itaat, efendileri olmadığı halde hizmet ediyorlar? Görünüştaki bir boyun eğmişlik içinde, hiç kimse kendi özgürlüğünden bir başkasının özgürlüğüne zarar verebilecek kadarından fazlasını yitirmediği ölçüde, daha özgür kalabiliyorlar? Bütün bu harikalar yasanın eseridir. İnsanlar adaleti ve özgürlüğü sadece yasaya borçludurlar.⁴²⁸

İnsanın hem özgür hem de yasaya bağlı olması bir çelişki değildir. Rousseau'ya göre doğal insanın özgürlüğü doğal zorunluluk gereği birlik içinde bulunmasıyla doğrudan bağlantılı olduğuna göre, toplumsal alanda özgürlük olacaksa burada da bir birliğin oluşması gerekir. Bu birliğin kurulabilmesi ise, doğadakine benzeyen türden bir zorunluluğun toplumda yaratılmasına bağlıdır. Böylece her insan, başka insanlara ya da kişilere değil, fakat yasalara

⁴²⁶ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.119-121.

⁴²⁷ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.27.

⁴²⁸ Rousseau, **Ekonomi Politik**, s. 17.

zorunlu olarak boyun eğerek yeniden özgür olur. Toplum sözleşmesi gereğince, her birey, insan olarak sahip olduğu özel iradesini, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradenin boyunduruğu altına sokmak zorundadır.⁴²⁹ Bu yükümlülük, özgürlüğü yok etmez ya da sınırlamaz, aksine onu olanaklı kılar. Zira yasalar, kendi irademizin kaydedildiği belgeler olduğundan insanın kendi iradesine, yani kendi için koyduğu yasalara boyun eğmesi özgürlüktür.

Locke'a için, bireysel özgürlük, bir taraftan halkı temsil ederken, bir taraftan da, geniş oranda iktisadi faaliyetlere adanmak üzere, özel hayatlarının peşinde koşmaları için insanları özgür bırakan bir yönetim gerekir. Ancak, Rousseau, özgürlüğü, insanların sadece yasa yapımına doğrudan katımla gerçekleşeceğini belirtir. Bu süreç, halkın, iktisadi aç gözlülüğünden dolayı kamusal ödevlerinden uzaklaşmamasını gerektirir. Yani Rousseau, siyasal özgürlük için gerekli olan bir unsur olarak, eski Yunan ve Roma'daki yurttaş erdemine belli bir tarzda yeniden canlılık kazandırır.⁴³⁰

Sözleşme, kişilerin ortak benliğini, yaşamını ve iradesini yurttaşların kişisel varlığından ziyade, onların katılımından ve oy sayısından alan tüzel ve kolektif bir birliktir. Rousseau'nun tasarımı, kendi kendini yöneten politik birlik, örgütlü ve canlı bir organizmaya benzetilmektedir. Toplumun işleyişi, bedenin ve organların işlevlerine benzer şekilde açıklanmaktadır. Egemen güç baştır; yasalar ve gelenekler beyin, sinirler ve anlık iradenin ve duyuların merkezidir. Yargıçlar ve yüksek devlet görevlileri organları oluşturmaktadır. Ticaret, sanayi ve tarım gibi geçimi sağlayan ekonomik etkinlikler ağız ve mide, kamu ekonomisi ise yüreğin işlevlerini yerine getiren ve besinlerin tüm bedene dağıtımını sağlayan kandır. Yurttaşlar ise, bütün makineyi hareket ettiren, yaşatan ve çalıştıran beden uzuvlarıdır. Devlet, karşılıklı duyarlılıkla işleyen ve bütünün parçalarıyla sağlanan dengeli uyumdur. Birlik bozulduğunda ise insan ölmüş ya da devlet bitmiştir.⁴³¹ Ona göre politik oluşum da tıpkı canlı organizmaya benzer. Rousseau, toplumun iradi yönünü yani yasama gücünü, ruh, toplumun yürütme gücünü ise beden olarak ele alır. O, bu ikisinin birbirinden ayrılmaması gerektiğini ve bu ikisi birleşmedikçe politik toplumda hiçbir şeyin yapılamayacağını belirtmektedir.⁴³²

⁴²⁹ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.121-122.

⁴³⁰ Larry Arnhard, **Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, İstanbul, 2005.s. 123.

⁴³¹ Rousseau, **Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, s.133.

⁴³² Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.53.

Görüldüğü üzere Rousseau, yasama ve yürütmeyi birbirinden ayrı olması gerektiği konusunda Locke ile aynı fikirde değildir. Onun açısından politik toplumda adaletin sağlanması ve işlerin yürüyebilmesi için bu iki organın birleşmesi şarttır. Toplum sözleşmesiyle, yurttaşlar güçlerinin mallarının, özgürlüklerinin yalnızca toplum için önemli olan parçalarından vazgeçerek, kişisel çıkarlarını göz ardı etmek yerine aslında adaletle sağlanan bir uyumla haklarını korumuş olurlar. Dolayısıyla insanın yaradılışından gelen adalet kavramı genel iradeyle sağlanan hak eşitliğinden doğmuştur.⁴³³

Rousseau'ya göre politik toplumun temelini oluşturan adaletin sağlanması, yurttaşların başkasının buyruğu altına girmeden sözleşmeye bağlı kalmalarıyla gerçekleşir. Onun açısından kuşkusuz yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır; ama aramızda kabul edilmesi için bu adaletin karşılıklı olması zorunludur.⁴³⁴ Dolayısıyla adaletin sağlanması için sözleşmenin ve yasaların olması gerekir.

Öte yandan toplumu oluşturan halk olduğuna göre, hiçbir şey halkın çıkarına ters ya da halkın üzerinde olmamalı ve halkı oluşturan yurttaşlar oylarıyla egemenliği tesis etmelidirler. Politik otorite olarak egemen varlığı oluşturan ve herkesin rızasıyla ortaya çıkan genel irade, tüm üyelerin ortak yararını dikkate alır. Bütünün gözetilmesi ve herkesin rahatlığıyla ilgili olan genel irade, ortak yarardan başka bir şey gözetmeyen, düzen, birlik ve eşitliğin tek koşuludur.

Siyasal Ekonomi Üzerine Söylev'de Rousseau genel irade kavramını siyasal yapının bütünlüklü iradesi olarak ele alır ve bu irade, siyasal yapının yasaları ve adalet standardı için bir temeldir. Rousseau'ya göre siyasi yapı irade sahibidir. "Bütünün ve her parçanın korunması ve refahı temayülünde ve kanunların kaynağı olan bu genel irade neyin adil olduğu kuralını devletin bütün mensupları adına birinin diğeriyle olan münasebeti içinde oluşturur."⁴³⁵ Böylece Rousseau genel irade kavramını ifade etmekle, Hobbes ve Locke tarafından benimsenen devletin bir aygıt olduğu şeklindeki mekanistik devlet kuramından temelden ayrılır.

Bütün ödevlerin sınırlarını saptamak genel iradenin işidir. O, yasaların ve toplum adına yapılan hükümet faaliyetlerinin tek yasal kaynağıdır. Genel irade sözleşme bir kere yapıldıktan sonra, yasamanın da temeli haline gelir ve o, adaleti ya da ortak iyiyi tanımlayan

⁴³³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.29-30.

⁴³⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.34.

⁴³⁵ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 254.

değerler ve yasaları ifade eden üstün bir rehberdir. Adaletin tek meşru standardı olan genel irade, sadece başkalarına maliyeti ne olursa olsun bireysel olarak istediklerini desteklemekten çok, insanlara, herkesi mutlu yapmak için ne yapmaları gerektiğini söyler. Genel irade her zaman haklıdır. O, toplumun bütün münferit akılları aşan ortak iradesi veya aklıdır.

Genel iradenin sözleşmeyi oluşturmak, sözleşmenin arkasında durmak ve bütün yurttaşlardan oluşan meclislerde, sabit ve düzenli aralıklarla toplanıp yasaları belirlemek olmak üzere üç temel işlevi vardır. Rousseau'nun genel iradesi sürekli olarak kamu rızasını gözetir. Oysa Locke'un sözleşmesinde kamu rızasına, sözleşmenin oluşturulduğu sırada ve her seçim döneminde başvurulur.

Rousseau'ya göre, genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Ancak bu halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olduğu anlamına gelmez. İnsan her zaman kendi iyiliğini ister ama bunun ne olduğunu her zaman bilemeyebilir ve bazı durumlarda da aldatılabilir. İşte, ancak o zaman kötülüğe eğilimli görünür. Ona göre, genel irade hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmez ve yok edilemez. Bu özelliklerin hepsi genel iradenin akıl ile donanmış ya da akıl ile yönetilen bir irade olduğu sonucunu verir. Daha açık bir ifadeyle, genel irade, mutlak akıl ile bağlantılı olduğu içindir ki hep aynı kalır, hiçbir zaman yanılmaz.⁴³⁶

Rousseau genel iradenin her zaman kamu yararını gözettiğini ifade eder. Onun açısından eğer vatandaşlar doğru bilgilendirilirse ve onları etkileyecek çıkar grupları olmazsa, insanlar neyin ortak yarara hizmet edeceğine de karar verebilirler. Rousseau böylece çoğunluğun kararlarının herkesin yararına olabileceği düşüncesini temellendirdiği düşüncesidir. Fakat yine de kişisel yarar ile toplumsal adaletin nasıl örtüştürüleceği bir problem teşkil etmektedir.

Bununla birlikte Rousseau'ya göre herkesin iradesi ile genel irade arasında, çoğu zaman ayrılık vardır. Genel irade yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir. Ama bu aynı iradelerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak, geriye yine genel irade kalır.⁴³⁷

⁴³⁶ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.88.

⁴³⁷ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.39-40.

Onun açısından genel irade her zaman doğrudur, çünkü herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur. Dolayısıyla hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir. Genel iradenin, genel olması da herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmasıyla ilişkilidir. Çünkü eğer genel irade kişisel ve belirli bir konuya yönelirse, doğruluğunu yitirir. O zaman, kendimize yabancı olan şey üstünde fikir yürüttüğümüz için, bize yol gösterecek hak duygusuna bağlı hiçbir ilkemiz olmaz.⁴³⁸

Genel iradenin yerine getirilmesi de bütün özel iradelerin onunla bağlantılı olmasıyla mümkündür. Rousseau açısından erdem dediğimiz şey özel iradenin genel iradeye uygun olması anlamına geldiğinden yapılacak olan şey, erdem hüküm sürmesini sağlamaktır. Ona göre, genel irade yanılmazdır, çünkü o, herkesin eşitliği ile özgürlüğünü dile getirir. Bu açıdan genel irade ahlaki bir niteliğe de sahiptir. Bunun da ötesinde genel irade, ahlakın ta kendisidir; çünkü bütün bireylerin iyiliğini gözettiğinden herkesin istediği şeydir.⁴³⁹ Ona göre, erdem özel iradelerin her bakımdan genel iradeyle örtüştüğü zaman her insan erdemlidir. Bu bağlamda Rousseau ahlak ve politikayı birbirinden ayrı düşünmez.⁴⁴⁰

Rousseau'da siyasetin genelliği ile bireycilik, özel olanın ve kötülüğün dışlanmasıyla uzlaşırlar. Burada önemli olan şey eşitliği sağlamak değil, kendilerini bencillığe ve adaletsizliğe yönelten özel niteliklerini dışlayarak, doğal benlerinin bir kesitini oluşturdukları kolektif birliğe aktararak yurttaşlar oluşturmaktır. Ahlaksal ve bireysel dönüşümü yasanın gerçekleştirdiği kazanç ve adaletin eşsiz uyumunun koşuludur. Bireysel nitelikli bu koşul özel iradenin daha üst bir iradeye ulaşmasına olanak tanır.⁴⁴¹

Ona göre, iradeyi genel yapan oyların sayısı değil, onları birleştiren ortak yararadır. Çünkü bu sistemde herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer. Bu da, çıkarla adaletin güzel bir uyuşmasıdır.⁴⁴² Yani iradenin genel olmasını sağlayan, onun objektif ve kamu yararına yönelik olması, yani niteliğidir. Dolayısıyla bu yalnızca

⁴³⁸ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.41.

⁴³⁹ Ağaogulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s.89.

⁴⁴⁰ Silier, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, s.75.

⁴⁴¹ Raynaud-Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev. Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.730.

⁴⁴² Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.42.

Locke’da olduğu gibi basit bir niceliğe dayalı çoğunluk değil, nasıl oy verdiğine bakmaksızın, herkesin gerçeekte ne istediğini dile getiren niteliğe dayalı bir yönü olan bir çoğunluktur.⁴⁴³

Genel iradenin gerçeekten genel olabilmesi için özünde olduğu kadar konusunda da genel olması gerekir. Genel irade herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır. Yani genel irade kişisel ve belirli bir konuya yönelirse genelliğini yitirir, çünkü genel irade toplumun bütün üyelerini ilgilendiren ortak şeylerle ilgilidir. Özel kişileri, çıkarları, toplumun bir kesimini ilgilendiren konular genel değildir. Bu konularda yapılacak bir oylamada ortaya çıkacak olan farklı eğilimlerin hiçbirisi genel irade değildir. Genel iradenin gerçek anlamda genel olabilmesi için özünde olduğu kadar konusunda da genel olması gerekir.

Aynı zamanda Rousseau’ya göre, genel irade temsil de edilemez. Çünkü ona göre, egemenlik başlıca genel iradeye dayanır, genel irade temsil olunamaz; ya genel iradedir ya değildir, ikisinin ortası olamaz.⁴⁴⁴ Rousseau’da genel iradenin temsil edilememesinin nedeni temsili meclislerin kendi çıkarlarını geliştirmeye eğilimli olması ve topluluğun çıkarını unutmalarıdır. Dolayısıyla genel iradenin bölünmesi, başkasına devredilmesi ve başkaları aracılığıyla temsil edilmesi söz konusu olamaz. Rousseau egemenliğin John Locke’da olduğu gibi halktan yönetenlere aktarılmasına karşıdır. Çünkü ona göre egemenlik halk oyunun yürütülmesidir onun içinde hiçbir zaman başkasına geçirilemez. Birleşimli kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir. İktidar başkasına geçebilir ama irade geçemez. Temsili bir yönetim demek, kişinin gelecekteki isteklerini ve kararlarını şimdiden başkasının takdirine bırakmak demektir. Bu durum ise onları halk olmaktan çıkarır ve politik bütün yok olup gider. Bu sebeple genel irade, ancak yurttaşların karar alma sürecine bizzat katılmasıyla ortaya çıkabilir.

Yurttaşların sağlıklı karar verebilmesi için, yasa metni üstün zekâlı diyebileceğimiz yasacılar tarafından hazırlanmalıdır.⁴⁴⁵ Ancak o zaman, halkın aydınlanması ile politik bütünde tam bir uzlaşma sağlanır, akılla irade birleşir ve böylece taraflar elbirliği eder. Rousseau’da devleti devlet yapan yasalardır. Yasalar toplumsal bütünle bireyler arasındaki birliğin oluşmasındaki odak noktasıdır. Yasalar sayesinde devlet içinde, doğa durumunun bütün avantajları birleşir; insanı kötülüklerden koruyan özgürlük ile onu erdemliliğe yükselten ahlak kaynaşır. Yeterince aydınlanmış olan halk, müzakere ve karar için toplandığında, her yurttaş bağımsız hareket etmeli, kimse kimsenin etkisi altında kalmamalıdır. Her yurttaş kendi

⁴⁴³ Tannenbaum-Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 298.

⁴⁴⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.109.

⁴⁴⁵ Uygun, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları*, s.141.

görüşüne göre düşüncesini söylemelidir. Doğa durumunda insanlar doğanın nimetlerinden istedikleri gibi yararlanabiliyor ve ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlardı. Ancak bu durum Locke açısından bir takım tehlikeleri de beraberinde getiriyordu. Locke'a göre insanların doğa durumunu terk edip politik bir topluma yönelmelerinin sebeplerin biri mülkiyetlerinin daha iyi korunacağına dair inançlarıdır. Çünkü doğa durumu, insanların canlarını ve mallarını yeteri derecede iyi koruyamamaktadır.

III. MÜLKİYET

Locke için yeryüzünde var olan her şey Tanrı tarafından insanlar için yaratılmıştır. İnsanlar, doğadaki nimetlerden istediklerini karşılayabilmek için faydalanırlar. Locke'a göre eğer insan kendi emeğini ortaya koyarsa, doğada var olan nimetlere sahip olabilir. Bunun için herhangi bir yasa ya da otoriteye başvurmak gereksizdir. Geçerli olan tek ilke emektir.⁴⁴⁶

Locke kişinin doğada var olan bir mal üzerinde emek sahibi olması durumunda o malın artık doğaya ait olmaktan çıktığını iddia eder. Doğada var olan her şey, insanların ortak kullanım alanı olmakla birlikte, insanların özel mülkiyet hakları da olabilir. Kişiler emeğe bağlı olarak özel mülkiyet edinebilirler. Bireyin kendi emeğiyle elde etmiş olduğu şey onun özel mülkiyetidir. Dolayısıyla özel mülkiyet, emek ile ortaya çıkar. Ona göre insanın ortak olan üzerine kendi emeğini de koyup oluşturduğu, ürettiği, geliştirdiği her şey, diğer hiç kimseyle ortak olmaksızın ve diğer ortakların rızasını gerektirmeksizin kendi malıdır.

Öte yandan Locke mülkiyet edinimi ile ilgili bir takım sınırlamalar da getirir. Bu doğrultuda hiç kimse bir başkasının toprağına, mülküne el uzatamaz. Her insanın mülkiyet hakkı, öteki insanların mülkiyet hakkıyla sınırlanmıştır. Toplumda var olan bu hakkı korumak, toplum yasalarının işidir. Yine herkesin dilediği kadar mülk sahibi olması söz konusu değildir. Herkes ihtiyacı olduğu kadar mülk sahibi olabilir. Kişinin mülkiyet hakkı, onun ihtiyacı doğrultusunda belirlenmiştir. Doğa durumunda bir kişi ihtiyacından fazlasına sahip olamaz. Örneğin, bir kişi beslenebileceğinden çok fazla meyve, sebzeyle sahip olamaz. Doğa durumundan toplumsal yaşama geçildiğinde ise mülkiyet, emekle değil pozitif kanunlarla düzenlenmektedir. İnsanlar aralarında yaptıkları kanunlarla, kendi toplumlarındaki kişilerin mülkiyet hakkını düzenlemişlerdir. Böylece emekle başlayan mülkiyet sorunu, anlaşma ve uyuşma ile çözümlenmiştir.

⁴⁴⁶ Akın, İlhan, **Devlet Doktrinleri**, Beta Yayınları, İstanbul, 2013, s.131.

Bununla birlikte Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizlik sorununu incelerken, mülkiyetin el emeğinden başka bir şeyden doğduğunu düşünmenin imkânsız olduğunu belirtir. İnsanın yaratmadığı bir şeyi, kendisinin yapabilmesi için ona emeğinden başka herhangi bir şeyi katabileceği düşünülemez ve çiftçiye, ektiği tarlanın ürünü üzerinde, hiç olmazsa hasat zamanına kadar süren ve kolaylıkla mülkiyet hakkına dönüşen devamlı bir eli altında bulundurmaya sağlayan şey, yalnız emektir sözleriyle Rousseau'nun, Locke'un emek kuramına yakın olduğu görülebilir.

Rousseau, her şeye rağmen ilkel eşitliğin korunabileceğine, ancak insanlar arasında var olan ve doğadan gelen eşitsizliklerin, sosyal dengenin bozulmasında rol oynadığına da inanır. Ona göre, mülkiyet kurumunun belirmesinden sonra insanlar arasında eşitlik bozulmuş, en kuvvetli olanlar kuvveti, en yoksul olanlar da yoksulluğu, başkalarının mallarını almak için bir hak saymaya başlamışlardır. Böylece yeni ortaya çıkan toplum hayatında korkunç bir savaş durumu belirmiştir.

Bu korkunç savaş ve güvensizlik durumu üzerinde insanlar yüksek bir iktidarda güçlerini birleştirmişlerdir. Rousseau'ya göre, yoksula yeni köstekler vuran, zengine yeni güçler sağlayan, doğal hürriyeti tamir edilmez şekilde yok eden mülkiyet, insanlığı sürekli çalışmaya, köleliğe ve yoksulluğa sürüklemiştir. Ancak onun açısından artık doğa durumuna geri dönüş mümkün değildir ve yapılacak olan şey de eşitsizliğin kötülüklerini azaltmaktır. Bu açıdan yönetimin amacı, kişi mülkiyetini güvenlik altına almak olmalıdır.

Devlet yönetiminin ilk ve en önemli ilkesi, halkın iyiliğini sağlamak ve her konuda genel iradeye uymaktır. Bunun da yolu, her vatandaşın, mülkiyet, hayat ve hürriyetinin bütün vatandaşlar tarafından güvenlik altına alınmasıdır. Devlet, mülkiyet hakkına saygı göstermek zorunda olmakla birlikte, adaletin tarafsız şekilde dağıtılmasını imkânsız kılan aşırı servet farklarını da önlemekle yükümlüdür.

Toplum Sözleşmesi adlı eserinde Rousseau, mülkiyet konusundaki fikirlerini en gelişmiş şekilde ortaya koyar. *Toplum Sözleşmesi*'nde, toplum durumu, doğa durumuna göre daha yararlı sayılmakta ve mülkiyet kurumu kötülenmemektedir. Toplum sözleşmesinin yapılmasıyla birlikte, kişiler, toprak üzerindeki haklarını, diğer mallar üzerindeki hakları gibi topluma bırakırlar. Toplum sözleşmesi, bireye, toplum öncesinin güvensiz ve temelsiz hakları yerine sağlam ve daha iyi haklar sağlamaktadır. Şüphesiz mülkiyet hakkı da bunlar arasında yer almaktadır.

SONUÇ

Adalet, insanlığın var oluşundan bu yana insan hayatını düzenleyen, anlamlı kılan en önemli değerlerin başında gelir. Adaletin ne anlama geldiğine ilişkin ilk çağlardan günümüze kadar çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak nasıl bir toplumsal yapıyla adaletin gerçekleşebileceğine dair bir uzlaşmadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. John Locke ve Jean Jacques Rousseau'da etik ve politik bir kavram olarak adaletin nasıl bir anlam taşıdığı bu çalışmanın temel amacını oluşturmuştur. Bu amaç doğrultusunda yapılan çalışma, üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Petrus Abelardus, Thomas Aquinas, Nicolo Machiavelli ve Thomas Hobbes'un adalet anlayışları ele alınmıştır. İkinci bölümde John Locke ve Jean Jacques Rousseau'nun adalet anlayışlarına yer verilmiştir. Son bölüm ise Locke ve Rousseau'nun adalet anlayışlarının karşılaştırılmasına ayrılmıştır.

Tarih boyunca insanlık pozitif hukukun üstünde ve ötesinde değişmez ve evrensel bir adalet peşinde koşmuştur. Bu ideal hukukun gerçekleştirilebilmesi için yönetimler ele geçirilmeye çalışılmış ve politika olgusu doğmuştur. Doğal hukuk anlayışının temel ilkeleri doğuştan kazanılan hakların varlığıdır. Bu haklar adalet kavramı içinde yer almakta ve eşitlik, özgürlük, kardeşlik esasları üzerinde temellenmektedir. Bu anlamda adaletin özü, özgür bir ortamda gerçek eşitliğin sağlanmasıdır.⁴⁴⁷

Adaletin doğal hukuk bağlamındaki tarihsel sürecine bakmak önemlidir. Eski Yunan filozoflarından olan Platon'a göre adalet ideler dünyasındadır. Ancak duyular dünyasında mutluluk ve yetkinlik için adaleti sağlamak gerekir. Bu bağlamda Platon'un doğal hukuku savunduğu söylenebilir. Yine ona göre en yüksek erdem ve ahlak olan adalet, sosyal düzen için vazgeçilmezdir.⁴⁴⁸ Diğer bir Yunan düşünürü Aristoteles adalet kavramının tanımını eşitliğe dayandırarak doğal hukuk görüşünün temelini oluşturmuştur. Ona göre tüm kurallar doğa düzenine uygun olduğu sürece meşrudur. Aristoteles sosyal düzenin doğa düzenine

⁴⁴⁷ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 4.b., İstanbul, Der Yayınları, İstanbul, 2009, s.64-65.

⁴⁴⁸ Öktem, **a.g.e.**, s.111-112.

uygun olduğunu öne sürer. Bu durum onu Platon'dan farklı bir noktaya taşır. Hukukun amacı Platon'daki gibi ideal hukuka değil, sosyal düzenin mantığına uymaktır.⁴⁴⁹

Ortaçağ adalet teorileri ise insanın iyi ve mükemmel bir hayat yaşaması için öncelikle kendine çeki düzen vermesi ve diğer insanlarla, Tanrıyla ve kainatla uyumlu bir yaşam sürmesini öğütler. Bu yüzden ideal yaşam, toplum içinde ve ahlak normlarına bağlı kalınarak sürdürülen yaşamdır.

Ortaçağ filozoflarının üzerinde durduğu diğer bir konu da ilahi adalet ile dünyevi adalet arasındaki ayırmadır. Daha başka bir deyişle ilahi adaletin bu dünyada mümkün olup olmayacağıdır. Bu konuda Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti arasında bir ayırım yapan Augustinus mutlak adalet ve eşitliği Tanrı Devleti'nde görür. Thomas Aquinas ise adaletin hem dünyevi hem de tanrısal boyutunun önemine dikkat çeker.

Locke felsefesinde doğal hukukun anlaşılmasında ise onun doğa durumu, insan doğası, mülkiyet ve ahlak yaklaşımlarının önemli bir yer tuttuğu görülür. Locke doğa durumunu, sınırsız ve keyfi iktidar anlayışlarının temellerinin asılsız olduğunu ispatlamak ve birey odaklı yeni bir devlet anlayışı geliştirmek için kullanır. O, doğa durumunu, barış karşılıklı yardım, eşitlik ve özgürlüğün hüküm sürdüğü bir süreç olarak değerlendirir. Ancak bu özgürlük sınırsız ve bencil arzuların içine dahil edilebileceği bir özgürlük değildir. Bu dönem başıboş kanunsuz bir dönemde değildir. Bu dönemde insanlar doğa yasasına tabidir. Bu durumda birey doğa yasasının izin verdiği ölçüde istediği davranışları yerine getirme hakkına sahiptir.⁴⁵⁰ Doğa durumunda doğa yasalarının hakim olması sebebiyle barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesi de doğa yasalarıdır. Doğa durumunda hakim olan doğa yasası Tanrı'nın iradesidir. Tanrı'nın yükümlülükler yükleme hakkı; onun doğadaki tüm varlıklar üzerindeki hakkından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan insanlar da bu doğa yasalarına karşı, Tanrı'ya ait varlıklar oldukları için sorumludurlar.

Doğa durumu Tanrı'nın iradesi olduğuna göre, eşitlik ve özgürlük de bu iradenin insana verdiği haklardır. Locke'un eşitlikle kastettiği iradelerin eşitliğidir. "Güç ve yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmayacağı biçimde karşılıklıdır." Yani herkes kendi iradesine ve otoritesine bağlıdır. Bu bağlamda kişinin, başka bir iradenin veya otoritenin altına girmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Eşitlik, doğa yasasının insana tanıdığı bir

⁴⁴⁹ Platon ve Aristoteles arasındaki bu farklılığın yansıması, Locke'un hukuki olarak toplumu Platoncu çerçeveden değerlendirmesi şeklinde, siyaset mekanizmasında ve adalettin tahsisinde ise toplumu Aristotelesçi çerçeveden değerlendirmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

⁴⁵⁰ Ağaoğulları, **Kral Devletten Ulus Devlete**,s.165.

haktır ve ancak bu yasanın sınırları içinde davranıldığı sürece bu hak korunabilir. Doğa yasasının uygulanması konusunda da insanlar eşit haklara sahiptirler. Bu hak ise kendisini cezalandırma hakkı olarak gösterir. Nihayetinde doğa durumu, hakimiyet kurma ve yargılama açısından herkesin eşit hakka sahip olduğu bir süreçtir.⁴⁵¹ Eşitlik değerlendirmesi bir bakıma Locke'un Hobbes'a⁴⁵² yönelik eleştirisi gibidir. Özgürlük ise insanların doğa durumundaki diğer bireysel hakkıdır. Daha önce de belirtildiği gibi bu başıboşluk durumu değildir.

Öte yandan doğa durumunda bir takım eksiklikler vardır. Bu eksiklikler doğa yasalarını herkesin eşit derecede bilmesinin imkansızlığı sebebiyle adaletin sağlanamaması, doğa yasalarını uygulama konusunda tarafsız ve adil bir yargıcın olmaması ve suçlaya yaptırım uygulayacak bir gücün olmaması şeklinde sıralanabilir.⁴⁵³

Locke, doğa durumundan devlet düzenine geçmeden önce savaş durumu ile doğa durumundan çıkmanın kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. Savaş durumu; haksız kuvvet kullanarak zorbalık yapmak, otoritesiz ve dolayısıyla adaletsiz bir düzen yaratmak şeklinde açıklanabilir. Bu sebeplerden dolayı insanlar doğa durumundan toplum durumuna geçmek için sözleşme yaparlar. Doğa durumunun barış ortamını kalıcı hale getirmek isteyen insanlar, kendi aralarında anlaşarak Locke'un mülkiyet olarak tanımladığı; canlarını; özgürlüklerini ve mallarını koruma amacıyla topluma katılırlar.⁴⁵⁴

Hobbes ve Locke birey odaklı yeni bir bakış açısı ve sözleşme kuramı yoluyla devletin kökeni ve meşruluğuna yeni bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Locke'un Hobbes'tan uzaklaştığı noktaysa, politik toplumun temelinde yer alan sözleşmenin, şiddet ve savaş korkusuna dayandığını savunan bir anlayışa takılıp kalmamış olmasıdır. Locke bu bakımdan Hobbes'un kendini koruma arzusunun yerine temel ihtiyaç olarak mülkiyeti yerleştirmiştir. Böylece kendini koruma hakkı, mülkiyet hakkı olarak genişletilmiş olur.⁴⁵⁵

Haklarını toplumun ortak örgütü olan devlete devreden vatandaşlar aynı zamanda devletin meşru sınırlarını da belirlemiş olurlar. Devletin amacı doğal hakların korunmasıdır. Bu görevini yerine getirmeyen otorite meşruiyetini kaybedecektir. Dolayısıyla halkın

⁴⁵¹ Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 166-167.

⁴⁵² Hobbes doğa durumunda eşit olmanın sonucu olarak kendini koruma içgüdüsünün her şeyi şekillendirdiğini öne sürer. Herkesin kendi gücünü artırıp çatışma içinde olduğu güvensiz, bir anlamda da savaş durumu olan bir doğa durumunu tasvir eder. (Didier, Jean, **John Locke**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 64.) Locke'un Hobbes'la arasındaki temel anlayış farkı, yasa ile hakkı ve özgürlük ile ödevi birbirinin karşıtı görmemesinden kaynaklanmaktadır. (Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s. 142.)

⁴⁵³ Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, s.205.

⁴⁵⁴ Mülkiyet Locke için ilk ve asli özgürlüktür. Tüm özgürlükler mülkiyetten kaynaklanır. (Öktem, a.g.e., s. 155.)

⁴⁵⁵ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, s. 88 – 89.

çoğunluğunun kabul etmeyeceği yasalar halkın mutluluğu için olamazlar. Bu durumda yasa yalnızca toplumun çoğunluğunun onayına göre meşruiyet kazanabilir.⁴⁵⁶ Politik iktidarın amacı ve sınırları; toplumun kabul ettiği ortak ölçütlere göre pozitif kanunlar yaratmaktır. İktidar asla mutlak ve keyfi bir hal alamaz.⁴⁵⁷

Mülkiyet hakkının korunması devletin en önemli görevidir. Bunu yalnızca adaleti tesis ederek başarabilir. Locke'un ifadesiyle mülkiyet, adalet ihtiyacını ortaya çıkarır. Bu durumda adaletsizlik mülkiyet hakkının gaspı anlamına gelir. Mülk edinmek insan için bir zorunluluktur. İnsan kendini korumak amacıyla varlığın sürdürmesini sağlayacak şeylere ihtiyaç duyar. Bu amaçla mülk edinmek de insan için doğal bir haktır. Bu hak doğa yasasının buyruğudur ve dünya üzerinde bulunan nimetler emek aracılığı ile ortak mülkiyetten bireysel mülkiyet haline gelir. Mülkiyet hakkı bu sebeple doğa durumunda devletten önce başlamış olan bir haktır.⁴⁵⁸

Locke'a göre politik iktidara meşruiyet kazandıran bir takım özellikler vardır. Bu bağlamda politik meşruluğun olmazsa olmaz temellerinden biri rızadır. Locke rızanın önemini "kimse kendi rızası olmaksızın başkasının siyasal iktidarına tabi kılınmaz" şeklinde ifade etmiştir.⁴⁵⁹ Locke rıza kavramıyla bireysel özerklik ve siyasal otorite arasındaki çatışmayı engellemek ister.⁴⁶⁰ İkinci olarak iktidar çoğunluk tarafından seçilmiş olmalıdır. Locke'a göre insanlar ortak bir otorite altında oy birliğiyle sözleşme sonucu birleşmeye rıza olduklarında, kurulan politik yapının çoğunluğun isteklerine uygun uygulamalarda bulunmasını da kabul etmişlerdir. Böylece Locke, yönetimde oy birliği şartının aranmayacağını ifade eder.⁴⁶¹ Çoğunluk, yönetime atanacak kişileri ve yönetim biçimini belirler. Bu tercihleri sonucunda devrim hakkını ellerinde tutmak şartıyla toplum üyeleri kendi iktidarlarını kendi seçtikleri yasama kurumuna devrederler.

Locke'a göre yönetim biçimini belirleyen ölçüt, yasama gücünün kim veya kimlerin elinde olduğudur. Toplumun çoğunluğu iktidarı elinde tutuyor, yasalar çıkarıyorsa ve çıkardığı bu yasaların uygulamasını atadığı kişiler aracılığı ile gerçekleştiriyorsa bu yönetim biçimi demokrasidir. Yasama gücü birkaç seçilmiş kişi tarafından kullanılıyor ve onların

⁴⁵⁶ Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul; Paradigma, Şubat 2001, s. 180.

⁴⁵⁷ Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, s.144-145.

⁴⁵⁸ Ağaoğulları, **Kral Devletten Ulus Devlete**, s.180-181.

⁴⁵⁹ Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 194.

⁴⁶⁰ Arnhart, Larry, **Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, s.251.

⁴⁶¹ Tannenbaum, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, s. 248.

mirasçılara bu yetki devrediliyorsa bu yönetim biçimi oligarşidir. Yasama gücü tek kişiye verilmişse monarşidir.

Locke'un üzerinde durduğu diğer bir konu da güçler ayrılığıdır. Bu bağlamda Locke, yasama, yürütme ve federatif güç olarak üçlü bir ayrıma gider. Locke, yasama ve yürütme güçlerini devletin iki ayrı işlevi olarak görür ve ikisinin ayrı birer varlık olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Böylece iktidar. farklı ellere devrederek dengeli bir yönetimin keyfiyetten uzaklaşacağına inanır. Ancak Locke bu ayrımda üstün gücün hatta bir bakıma devletin asıl kimliğinin yasama gücü olduğunu vurgular.⁴⁶²

Modernite eleştirmeni olarak Rousseau, modernitenin, insanın kendi gücü ve emeğiyle birçok şeyi başardığı bir dönem olmakla birlikte insanlık adına pek çok sorunu da beraberinde getirdiğini düşünür. Bu bağlamda modernitenin içinde bulunduğu krizi kapsamlı ve sistemli bir şekilde eleştirerek, politik anlamda değerlendiren ilk düşünür Rousseau'dur. Strauss, Rousseau'nun, modern insanın kaderi olarak kaydettiği yolu antik döneme kadar geri götüren bir dönüşü içerdiğini, ama onun aynı zamanda modernizmin ilerlemesini desteklediğini belirtir. Rousseau, "Platon ve Aristoteles kadar klasik düşünceye, Hobbes ve Locke kadar da modern çizgilere sahiptir."⁴⁶³

Rousseau'ya göre bilimler ve sanatlar geliştikçe insan yaşamı daha kolay hale gelmiş fakat ruhlarımız bozulmuştur. İnsanlar git gide içtenlik ve doğallıktan uzaklaşmıştır. Oysa erdem dediğimiz şeyin lüks, süs ve gösterişle hiçbir alakası yoktur. İnsanların bir arada yaşamaları için huzur ve düzeni sağlayan hükümet ve yasalar bile bilim, sanat ve edebiyatın himayesine girmiştir. Böylece yöneticiler, bilim ve sanattan yararlanarak insanları daha kolay kontrol altına almayı başarmışlardır.⁴⁶⁴

Modernitenin getirdiği ilerlemeler karşısında refah seviyesi iyice artan ve daha mutlu olması beklenen insanlar tam tersine mutsuzlaşmıştır. Bu kadar çeşitli faaliyet, zanaatlar, lüks ve gösteriş arasında her gün insanların sefaletine ağıyor olmamızın nedeni, insanların toplum içindeki mutsuzluğudur.⁴⁶⁵ İnsanın gerçek doğası ve iyiliğiyle uyuşmayan modern dünyanın getirdiği kalıplar, onun doğallığını bozmuş ve git gide onu gerçek yapısından koparmıştır.

⁴⁶² Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 208.

⁴⁶³ Strauss, **Natural Right&History**, University of Chicago Press, Chicago, 1965, s.252.

⁴⁶⁴ Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, s.9.

⁴⁶⁵ Rousseau, **Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayıncıları, İstanbul, 2008. s.66.

Dolayısıyla modern dünyanın karakteristik özelliklerinden olan bilgi ve sanat insanları mutlu etmemekte, erdemleri yozlaştırmaktadır.

Modernitenin getirdiği diğer bir mutsuzluk kaynağı ise eşitsizliktir. Rousseau eşitsizliği doğal ve toplumsal olmak üzere ikiye ayırır. Doğa tarafından oluşturulan eşitsizlik, yaş, sağlık, bedensel güç gibi niteliklerden oluşur. Toplumsal eşitsizlik ise insanların onaylaması ile oluşmuş uzlaşmaya dayalı olarak kurulmuştur. Rousseau, her insanın özgür doğduğuna inandığından, insanların toplumdaki eşitsizlikten dolayı kötüleştiğini düşünmektedir. Rousseau'ya göre, eşitsizliği anlamak için, toplumun temellerine inilerek insanın nasıl ele alındığına bakılmalıdır.

Hobbes ve Locke gibi Rousseau'da politika öğretisinde, bir doğa tasarımı ortaya koymuştur. Rousseau, Hobbes ve Locke'u hep doğa haline gitmek gereği duymuş ama oraya ulaşamamış filozoflar olarak görür. Bu bağlamda Hobbes, doğa yasası gereği akılsal niteliklere sahip olan insanı, doğa durumunda tutku ve hırslarının farkında olan ve bu yönde eylemlerde bulunan birey tasarımıyla ifade eder. Birey, kendi kurtuluşunu sağlama gücüne sahip bir varlık olarak sivil toplumu oluşturabilmektedir. Locke ise doğa durumundaki, eşitlik ve özgürlük kavramına mülkiyeti de ekleyerek, bireyin kendi hakları ve çıkarları çerçevesinde bir anlaşmayla birlik oluşturma gücünü ortaya koymuştur. Ancak, Hobbes ve Locke'un aksine Rousseau, doğa durumundaki insanın, sonunda bugün olduğu gibi olması için, başlangıçta ne olabileceğini sorgulayarak daha çok radikal bir bakış açısıyla insanın, en baştan beri kurucu olma niteliğini kuşkuyla karşılamakta ve insanın kendi çabaları ile yokluk içinden çıkışı diye nitelendirdiği bir doğal insan tasviri ile ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Rousseau'nun ifadesi Wokler'in deyişiyle Hobbes ve Locke'tan farklı olarak daha ileri bir soyutlamayı içermektedir.⁴⁶⁶

Rousseau'ya göre doğa durumu, uygarlığın getirdiği tüm acılar ve mutsuzluklardan uzak, toplumsal ilişkilerin olmadığı yalıtılmış bir durumdur. Bu nedenle insanların aralarında hiçbir ahlaki ya da kabul edilmiş bir görev yoktur.⁴⁶⁷ Rousseau'nun doğal insanı kendi bütünlüğü içinde kaygısızca doğada yaşayan ve akılsal niteliklerini kullanamayan yokluk içinde olan bir varlıktır.⁴⁶⁸ Bu sebeple doğa durumu tutkuların kaynağı değil aksine tutkuların yatıştığı bir ortamdır. Rousseau, aynı zamanda insanların, akıl yetileri sayesinde düzen arayışını ve düzen oluşturmalarını sağlayan ve temelde insanların toplumsal bir eğilim

⁴⁶⁶ Wokler, **Rousseau**, s.47.

⁴⁶⁷ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.117.

⁴⁶⁸ Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, s. 7.

tarafından bir araya toplandığı iddalarını kabul etmez. O, toplumun doğa yasası temelinde kurulduğu fikrini reddeder.⁴⁶⁹ Hobbes ve Locke'un doğal hukuk ve sözleşme teorilerini oluşturmalarını sağlayan doğal insan anlayışlarını reddeden Rousseau, doğal hukuk kurallarına hiçbir toplumsallık ilkesi katmaz. Rousseau, insanın tüm niteliklerinden soyutlandığı bir insan tasviri ile karşımıza çıkar ve insanda akıldan önce var olan iki ilkeden bahseder. Bunlardan ilki varlığımızı sürdürmemizi ve korumamızı sağlayan öz sevgisi, diğeri ise hem cinslerimizin acı çektiğini veya yok olduğunu gördüğümüzde içimizi dolduran acıma ya da merhamet duygusudur.⁴⁷⁰ Bu iki ilkenin birleşimi ve bağdaşmasıyla doğal hukukun bütün ilkeleri türetilir.

Rousseau'ya göre, insanın özgül tarafı onun anlığı değil özgür olma niteliğidir.⁴⁷¹ İnsanı farklılaştıran nedenler arasında tinsel ve manevi eylemler bulunmaktadır. Doğal insanın özgür bir varlık olması, ona nasıl yaşayacağını belirlemede bir sorumluluk vermiştir. Bu anlayış, Rousseau'nun özgürlüğü, Hobbes ve Locke'taki gibi doğa yasasının bir buyruğu olarak kavramsallaştırmadığını, ahlaki açıdan insanın ayırtedici üstünlüğünün kamusal alanın kurulmasında en büyük unsur olduğu fikrini temellendirmek açısından önemlidir. Wokler'in ifadesiyle doğa tarafından emredilmekten ziyade insan doğasının belirsizliğinden doğan toplum, zorunlu olmaktan çok isteğe bağlı bir birlikteliktir.⁴⁷²

Rousseau'ya göre insana özgü diğer bir nitelik, onun yetkinleşme ve olgunlaşma yetisidir. İnsan, yetkinleşme ve olgunlaşma yetisiyle doğa durumundan çıkarak tarihin ve uygarlığın başlatıcısı durumuna gelmiştir. Dolayısıyla insan türünün tarihini oluşturmasına olanak veren şey yetkinleşme ve olgunlaşma yetisidir. İnsanın yetkinleşme ve olgunlaşmasını sağlayan en önemli şey de insanların tutkularıdır. Rousseau, tutkuların geliştirdiği yetkinleşme ve olgunlaşma yetisine sahip olan insanın doğal ortamından çıkarak toplumsal bir varlığa dönüşmek için zorunlu dili geliştirdiğini ifade eder.⁴⁷³ Bu bağlamda dil ve akıl toplumsal ve ahlaki evrenin kurucusudur.

Dil sayesinde insan, yeni bir yaşam alanına kavuşmuştur. Rousseau'ya göre dil aracılığıyla "ilişki ağı genişledikçe birilerine muhtaç olmanın getirdiği zorluklar da artacaktır".⁴⁷⁴ Bu sebeple, tarihsel insan, kendisiyle başkaları arasında bölünmüş bir varlık

⁴⁶⁹ Wokler, **Rousseau**, s.66.

⁴⁷⁰ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.84

⁴⁷¹ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.103.

⁴⁷² Wokler, **Rousseau**, s.69.

⁴⁷³ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.108.

⁴⁷⁴ Rousseau, **Emile, Bir Çocuk Büyüyor**, s.171.

olarak ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu ise, insanın doğa durumundaki saf haline yabancılaşmasıdır.

Rousseau, modern toplumdaki gelişmeleri ve uygar insanı eleştirmekle birlikte geriye dönüşün mümkün olmadığını altını çizer. Rousseau için geriye gidiş mümkün olmadığı gibi toplumsal ilerleme de kaçınılmazdır. Zira toplumsallık olmasaydı, insanın ahlaki bir varlık olarak değerlendirilmesi mümkün olmazdı. İnsan toplumsallaşma ile birlikte doğadaki kendi yalın halinden çıkarak, ahlaki nitelikler kazanmıştır.

İnsanı doğadan ayıran oluş süreci ve yabancılaşmanın ortaya çıkardığı en temel problem, insanın bir topluma girmesiyle birlikte ortaya çıkan toplumsal eşitsizliktir. Uygar toplumun ortaya çıkardığı ve temel mutsuzluk kaynağı olan eşitsizlik, mülkiyet fikrinin gelişimi ile birlikte bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, bu bana aittir diyen insanla birlikte ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁵ Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla, kişilerin statü ve saygınlığı sadece malların niceliğine göre değil, zekaya, güzelliğe, güce ve beceriye göre düzenlenmeye başlanmış, bunlar saygı duyulan biricik nitelikler haline gelmiştir. İnsanlar, toplumda saygı gören özelliklere sahip olmak için sürekli olarak rekabet etmeye başlamışlardır. Bu durumun kaçınılmaz sonucu ise, eşitsizlik, yozlaşmış bir toplum ve ahlaki bozukluklardır.⁴⁷⁶

Hobbes ve Locke'un aksine Rousseau'da eşitsizlik, doğa durumundaki insanın niteliklerinden hareketle değil, toplum olma sürecinde ortaya çıkan gelişmelere bağlı olarak, tarihten hareketle kavramsallaştırılmaktadır. Dolayısıyla eşitsizlik, insanın varoluşuna ilişkin bir sorun değil insanın toplum içinde oluşan ahlaki varlığına ilişkin bir sorundur.

Rousseau'ya göre eşitsizliğin ortadan kaldırılabilmesi için insanların aralarında uzlaşarak bir sözleşme yapmaları gerekir. Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi etik ve politik temellere dayanan bir eşitlik anlayışı üzerine kurulur.

Hobbes ve Locke, sözleşme teorilerinde doğadaki insanı, toplumsal bir varlık olarak ele almışlardır. Bu sebeple onların sözleşme teorilerinde politika, toplumun düzenleyici bir işlevi veya toplumun sürekliliğini sağlayan bir araç olarak belirlenmiştir. Oysa Rousseau, politikayı, toplumun sürekliliğini sağlayan düzenleyici bir işleve sahip olmanın ötesinde bir araç olmaktan ziyade bir amaç olarak görür ve bu doğrultuda bir sözleşme teorisi ortaya koymaya çalışır.

⁴⁷⁵ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.133

⁴⁷⁶ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s.149.

Rousseau'ya göre toplumsal sözleşmenin amacı, sözleşmeyi yapanların korunmasıdır. Sözleşme, taraflar arasında bir ayrımın yapılmadığı daha doğrusu herhangi bir tarafın olmadığı bir forma sahiptir. Ona göre kendini topluma bağlayan kişi, gerçekte hiçkimseye bağlanmamaktadır.⁴⁷⁷ Böyle bir oluşum, insanların hem birbirleriyle eşit hem de özgür olmasını mümkün kılar. Rousseau, baskı ve zora dayalı bir gücün bir hak yaratmadığını düşünür. Gerçek güç, toplumun erdem, adalet ve hakka uygun olarak yönetilmesiyle sağlanabilir. Bunun sağlayabilmenin yolu ise sözleşmeden geçer. Çünkü ancak yönetenle yönetilen arasında, bir zorunluluk ilişkisi içermeyen ilişkilerin bulunduğu bir toplumda ahlaktan söz edilebilir.

Bir yönetimin meşruluğu, devletin çatısı altında yaşayan insanların, hepsinin birden yönetime katılmasıyla oluşur. Rousseau'ya göre halkın bir kısmının ya da tamamının rızası olmaksızın kurulan devletler meşru değildir. Dolayısıyla toplumsal sözleşme, kamusal yararın yasalar yoluyla güvenceye alındığı, tüm üyelerin ortak ve eşit olarak katılmak suretiyle birleşmesiyle sağlanan kollektif bir birliktir. Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme, insanların kaybettikleri doğal özgürlüklerini bir devlet formunda kazanmalarının tek koşuludur.

Sözleşme ile oluşan birleşme kendini genel irade formunda ortaya koyar. Genel irade, sözleşme oluşturmak amacıyla bir araya gelen insanların, birlikte yaşama konusunda sergiledikleri, tüm kamunun katılımıyla oluşan ortak iradedir. Rousseau'ya göre “Egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan bir kişi durumundadır”.⁴⁷⁸ Politik birliği oluşturan genel irade, bütünden ayrı olmadığından, toplum üzerinde bir yasa oluşturamaz. Bu sebeple, yalnızca o, devletin güçlerini devletin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine uygun olarak yönetebilmektedir.⁴⁷⁹ Genel irade devletin bütün üyelerinin değişmez iradesidir; üyeler genel irade sayesinde hem yurttaşlıklar hem de özgürler. Yani genel irade, bütünün iradesidir ve ortak iyiliği gözetir.

⁴⁷⁷ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 14.

⁴⁷⁸ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.16.

⁴⁷⁹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.23.

KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, V Yayınları, Ankara, 1989.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent, AKAL, Cemal Bali, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, İmge Yayınevi, Ankara, 2006.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **Ulus Devlet Ya da Halkın Egemenliği**, İmge Kitabevi, İstanbul, 2006.
- AKARSU, Bedi, **Ahlak Öğretileri**, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 1968.
- AKIN, İlhan, **Devlet Doktrinleri**, Beta Yayınları, İstanbul, 2013.
- AKIN, İlhan, **Kamu Hukuku**, Beta Yayınları, İstanbul, 1993.
- AQUINAS, Thomas, **Summa Theologiae**, trans. Fathers of the English Dominican Province, IIAIIae: 47, QQ [47]-170., Benziger Bros. edition, 1947.
- ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005.
- ARİSTOTELES, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- ARİSTOTLES, **Politics**, Great Books of the Western World, Vol 9, No. 2, 1952.
- ARNHARD, Larry, **Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, İstanbul, 2004.
- AUGUSTİNUS, **De civitate Dei (City of God)**, XIX. Kitap, 4. bölüm, ed. Philip Schaff, The Christian Literature Publishing Co., New York, 1890.
- BRYAN, Magee, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- CEVİZCİ, Ahmet, **On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- ÇETİN, İsmail, **John Locke'ta Tanrı Anlayışı**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Ortaçağ Yazıları**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993.
- DENT, N. J. H., **Rousseau Sözlüğü**, çev. B.Özken- A.Çitil Sarmal Yayınları, İstanbul, 2002.
- DİDİER, Jean, **John Locke**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- DUNN, John, **“John Locke: Güvene Dayalı Siyaset”**, çev. Mehmet Turhan, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Özdemir, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- GİBSON, James, **Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations**, Cambridge at the University Press, 1968.
- GİLSON, Étienne, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, Birleşik Yayıncılık, 1999.
- GÖZE, Ayferi, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Beta Yayınları, İstanbul, 2012.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000.
- HOBBS, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, YKY Yayınları, İstanbul, 2001
- HOBBS, Thomas, **Elementa Philosophica De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)**, çev. Deniz Zarakolu, I. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- KATEB, George, **“Aspects of Rousseau’s Political Thought.”** Political Science Quarterly, vol. 76 no.4, 1961.
- KENNETH, Minogue, **Siyaset ve Despotizm**, çev. Ünal Gündoğan, Ankara; Liberte Yayınları, Ekim 2002.
- KÜÇÜK, Mehmet, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- LİNDBOM, Tage, **Demokrasi Miti**, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- LOCKE, John, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.
- LOCKE, John, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayıncılık, İstanbul, 2004.

- LOCKE, John, **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, çev. İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- LOCKE, John, **Sivil Toplumda Devlet**, çev. Serdar Taşçı Hale Akman, Metropol Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- LOCKE, John, **Hoşgörü Üzerine Bir Mektup**, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.
- MACHİAVELLİ, Niccolo, **Discourses**, tans. Leslie J. Walker, Penguin Books, London, 2003.
- MACHİAVELLİ, **Hükümdar**, çeviri: Necdet Adabağ, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2008.
- MACHİAVELLİ, Niccolo, **Söylevler**, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- MACLNTYRE, Alasdair, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hunler, I. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MONK, Lain Hampsher, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler)**, çev. Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Anđ / Özge Özaydın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S. Ümit Arat, B. Oktay Yılmaz, Alev Tolga, Enver Orman, Lütfü Şimşek, Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- OSMANOğLU, Ömer, **Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2011.
- ÖKTEM, Niyazi, ve TÜRKBAğ, Ahmet Ulvi, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 4.b., İstanbul, Der Yayınları, İstanbul, 2009
- PETERS, Richard, "**John Locke**", **Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, Avcıol Basım Yayın, İstanbul 2000.
- PLATON, **Devlet**, çev. Hüseyin Demirkan, Palme Yayıncılık, Ankara, 2007.
- RAYNAUD, Philippe, RİALS Stephane, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev. Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000,
- PLATON, **Yasalar**, çev. Saffet Babür, Candan Şentuna, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2007.
- ROSS, David, **Aristoteles**, çev. Özcan Yalçın Kvasoğlu, Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Emile Ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, çev. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılcım, Babil Yayınları, İstanbul, 2003.

- ROUSSEAU, Jean Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylem; Ekonomi Politik Üzerine Söylem**, çev. Aziz Yardımlı, 2.baskı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Ekonomi Politik**, çev. İsmet Birkan, İmge Kitapevi, Ankara, 2005.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Emile, or on Education**, trans. Allan Bloom, book.5, New York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, **Discourse on Political Economy, in The Social Contract and Other Later Political Writings**, trans. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, 1997.
- SABİNE, George H., **Siyasal Düşünceler Tarihi : Yeni Çağ**, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969.
- SCHMIDT, Manfred G., **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, çev: M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara,. 2002.
- SİLİER, Yıldız, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, Yordam Kitapevi, İstanbul, 2006.
- SOLOMON, Robert C., **Adalet Tutkusu**, çev. Ertuğrul Altınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- STRAUSS, Leo, **Politika Felsefesi Nedir**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- STRAUSS, Leo, **Thoughts on Machiavelli**, The Univerty of Chicago Press, London, 1995.
- STRAUSS, Leo, **Natural Right&History**, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- ŞENEL, Alaeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, onuncu baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

- TANNENBAUM, Donald, SCHULTZ, David, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Fatih Demirci, Üçüncü Baskı, Adres Yayınları, Ankara, 2007.
- TİMUÇİN, Ali, **John Locke'un Siyaset Anlayışı**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 2006.
- TOKU, Neşet, **Siyaset Felsefesine Giriş**, I. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- TUNCAY, Mete, **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- TÜRKÖNE, Mümtazer, **Siyaset**, Lotus Yayınları, Ankara, 2006.
- USLU, Cennet, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Liberte Yayınları, Ankara, 2009.
- UYGUN, Oktay, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2003.
- WEST, David, **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- WILLIAM, Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, 3.Bsk. , Şule Yayınları, İstanbul, 2003.
- WOKLER, Robert, **Rousseau Düşüncesinin Ustaları**, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar, İstanbul, 2003.
- YALVAÇ, Faruk, **Jean Jacques Rousseau ve Uluslar arası ilişkiler**, Phoenix Yayınları, İstanbul, 2007.
- YAYLA, Atilla, **Liberalizm**, ikinci baskı, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin, **Birey, Toplum, Devlet İlişkileri**, Ümit Yayınevi, Ankara, 1995.
- ZELLER, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, 2.b., Say Yayınları, İstanbul, 2008.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Selver		YILDIZ KONAK
Doğum Yeri ve Yılı	Kırcaali		1987
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2001	2004	Nilüfer Fatih Lisesi
Lisans	2005	2010	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2011	2015	Uludağ Üniversitesi
Doktora	-	-	
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2010	2012	Özel Emine Örnek Eğitim Kurumları
2.	2013	2015	Özel Şirince Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi
3.	2015	-	Özel Mavi Dünya Koleji
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayımlar:	-		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	selveryildiz87@hotmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı		

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	SELVER YILDIZ KONAK
Tez Adı	JOHN LOCKE VE JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA POLİTİK VE ETİK BİR KAVRAM OLARAK ADALET
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe Anabilim Dalı
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	DOÇ. DR. METİN BECERMEN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 11/08/2015

İmza :

