

THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU KAVRAMLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

Filiz FINDIK

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fatma DORE

AFYONKARAHİSAR 2015

T.C

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU KAVRAMLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Hazırlayan

Filiz FINDIK

Danışman

Yrd. Doç Dr. Fatma DORE

AFYONKARAHİSAR 2015

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau’da Doğa Durumu Kavramlarının Karşılaştırılması” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



15/09/2015

Filiz FİNDİK

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

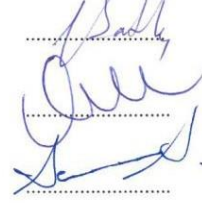
JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Fatma DORE

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Osman KONUK

: Yrd. Doç. Dr. Aslıhan AKKOÇ

İmza



Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Filiz FINDIK'ın "**Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'da Doğa Durumu Kavramlarının Karşılaştırılması**" başlıklı tezi, 15.09.2015 günü saat 14:00'da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Filiz FINDIK

**AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

Eylül 2015

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fatma DORE

Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau siyasal düşüncelerini bir doğa durumu varsayımından hareketle ortaya koymaktadır.

Doğa durumu, siyaset felsefesinde kullanılan bir kavram olarak toplum sözleşmesi öncesinde, yani kurulu bir devlet sistemi olmaksızın insanların içinde bulunduğu düzenin ne olduğu/ne olabileceğine ilişkin sahip olduğu nitelik, hem sözleşmenin yapılış amacının ortaya konulabilmesini sağlaması; hem de sözleşmenin esaslarını ve sözleşme sonrası kurulacak yapının belirlenebilmesi açısından önem arz etmektedir.

En genel hali ile bireylere yaptırım gücü uygulayacak bir üstün otoritenin bulunmadığı durum olarak betimlenen doğa durumunu, Hobbes: herkesin herkesle savaş halinde bulunduğu, sürekli şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi içinde olduğundan dolayı insan hayatının yalnız, yoksul, kötü, vahşî ve kısa süreli olarak tanımlarken; Locke, henüz devletin ortaya çıkmadığı doğa durumunda her bireyin

Tanrı tarafından bahşedilmiş, devredilemez, elden alınamaz nitelikte hakları olduğunu, bunları hayat, özgürlük ve mülkiyet hakları olarak tamamının genel mülkiyet hakları altında toplandığını belirtmiştir. Rousseau ise, doğa durumunu insanın insanı sömürmediği, lüksün ve eşitsizliğin insanın ahlakını bozmadığı bir özgürlük ve eşitlik düzeni olarak tanımlamıştır.

Tez araştırmamızda Hobbes, Locke ve Rousseau'nun doğa durumu algısı temel kavramlar (özgürlük, akıl, ahlak ve sosyalleşme) çerçevesinde açıklanarak, söz konusu filozofların konu hakkındaki düşünceleri karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hobbes, Locke, Rousseau, Doğa Durumu, Toplum Sözleşmesi

ABSTRACT

COMPARISON OF THE STATE OF NATURE CONCEPT ON THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Filiz FINDIK

**AFYON KOCATEPE UNIVERSTY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

September 2015

Advisor: Assist. Prof. Fatma DORE

Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau reveal their political ideas starting from the assumption that the state of nature

State of nature, which is the nature of what was the existing order before the social contract, is important to provide ability to reveal the purpose of the creation contract as well as determine the structure to be established after the contract and its terms.

In most general form, a situation in which no superior authority that apply sanction power to individuals is the situation described as

In most general form, a situation in which no superior authority that applies sanction power to individuals is described as state of nature. Hobbes described it as, everyone fight with each other, existence of constant violent fear and danger of

death, human life is lonesome, poor, evil, violent and temporary. Locke mentioned all individuals have right from god that cannot be transferable, taken from him or her and these rights are life, liberty and property when the state had not occurred yet. Rousseau described as equity order that includes no exploitation of man by man, morality of human does not disturb by luxury and inequity.

In this research Hobbes, Locke and Rousseau's state of nature concepts are explained in the framework of basic concepts (freedom, reason, morality and socializing) and these philosophers' ideas about subject will be compared.

Key Words: Hobbes, Locke, Rousseau, State of Nature, Social Contract

ÖNSÖZ

“Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau’da Doğa Durumu Kavramlarının Karşılaştırılması” başlıklı tez araştırmasında elden geldiği kadar nitelikli bir ürün verme gayreti ve özeni gösterilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkürlerimi sunmak isterim: Tez sürecinde desteğini esirgemeyen aileme teşekkürü bir borç bilirim. Tez danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Fatma DORE’ye nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum. Şüphesiz danışman hocamın yardımları bu tez araştırması bağlamında büyük önem arz etmekte, zira yardımları olmasaydı böyle bir çalışma meydana gelmeyecekti. Tez metnini oluşturma aşamasında ihtiyaç duyduğum her anımda yanımda olan Emine İNAN, Yeliz ARSLAN, Şeyma DUTAR, Rasime DEMİR ve Songül ALKAN’a teşekkürlerimi sunarım.

Bununla birlikte bu araştırmadaki tüm hataların şahsıma ait olduğunu söylemeyi bir borç kabul ediyorum.

Filiz FINDIK

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSALLAŞMANIN KÖKENLERİ

1. TOPLUMSAL SÖZLEŞME KURAMININ KÖKENLERİ	5
2. DOĞA DURUMU KURAMININ KÖKENLERİ.....	11
2.1 BİLİMSEL DEVRİMLERİN ETKİSİ	11
2.2 MICHEL DE MONTAIGNE (ŞÜPHECİLİK).....	15

İKİNCİ BÖLÜM

THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU KAVRAMLARI

1.THOMAS HOBBS'DA DOĞA DURUMU	18
2.JOHN LOCKE'DA DOĞA DURUMU	31
3.JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HOBBS-LOCKE-ROUSSEAU'NUN DOĞA DURUMU TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

1.ÖZGÜRLÜK	50
2.AKIL.....	57

3.AHLAK.....	62
4.TOPLUMSALLAŞMA.....	68
SONUÇ.....	74
KAYNAKÇA	77

KISALTMALAR DİZİNİ

Akt: Aktaran

Bkz: Bakınız

Çev: Çeviren

Der: Derleyen

Ed: Editör

Haz: Hazırlayan

s: Sayfa

GİRİŞ

Modern çağ siyasal düşüncesini daha eski zamanların siyasal düşüncesinden (Yunan, Roma ve Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi) ayıran temel özelliklerden biri de bireye, topluma ve devlete yönelik temel varsayımlara ilişkin yeni bakış açısıdır.

Aristoteles'in düşüncesine göre insanlar, biyolojik (nesli devam ettirme arzusu) ve psikolojik (sevgi, dayanışma arayışı vb.) ihtiyaçların yönlendirmesi ile önce aile (hane) kurumunda, daha sonra çocukların evlenip kendi hanelerini kurması ve bunların bir araya gelmesiyle köyde ve son olarak da birkaç köyün bir araya gelmesiyle devlette (polis) bir araya gelmekteydi. Zira Aristoteles'e göre (1993:27), toplum halinde yaşamayan bir birey ya bir Tanrı ya da bir canavar olmalıydı.

Bu bakış açısına göre toplum, çıkarlarımızın/ihtiyaçlarımızın daha iyi bir şekilde karşılanmasına hizmet eder. Ancak bu bir sonuç olup, neden değildir. İnsanlar doğaları gereği toplum halinde yaşama yönelimindedirler. Böyle bir doğaya sahip olan insanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şey de doğal olacaktır. Bu bağlamda, siyaset felsefecisinin rolü de cari toplumda var olan idealden sapmaları tespit etmek ve toplumu ideale sevk etmek üzere fikinsel düzeyde tespit ve önerilerde bulunmaktır.

Bireyi doğal olarak sosyal, dolayısıyla, toplumu da bir konvansiyonun ürünü olmayıp doğal bir varlık olarak gören antik düşünürler, toplum halinde yaşayan bireylerin kolektif hayatını düzenleme, var olan toplumsal çatışmaları ortadan kaldırıp kozmosta var olan uyumu devlette de tesis etme görevini siyaset felsefesine yüklemişlerdir. Onlara göre bu idealin yakalanabilmesi, bireyin kendisi ve çevresi ile barışık ve uyum içinde olması, bir başka deyişle, ahlaklı bir hayat sürmesi ile mümkün olacaktır.

Bireyin ahlaklı bir hayat sürmesinin (erdemli olmasının) toplum açısından taşıdığı büyük önem düşünüldüğünde, bireyin ahlaki yönelimi bireyin kendi tercihlerine terk edilemeyecek denli önemli bir konu haline gelir. İşte bu nedenle ki, antik düşünürler ahlak ve siyasetin iç içe geçmiş olduğunu ve yetkin bir siyaset felsefecisinin aynı zamanda yetkin bir ahlak felsefecisi olması gerektiğini de

düşünmektedirler. Bu bilgi önemlidir, çünkü siyaset felsefecisi, ahlaklı/erdemli bireyler yaratması doğrultusunda siyasetçilere/devlet adamlarına tavsiyelerde bulunacaklardır. Bu bağlamda, devletin ve siyasetin rolü ise şu şekilde ortaya çıkmaktadır; kendi başına sahip olduğu akıl sayesinde doğru yaşamın ne olduğunu bulamayıp birbiriyle çatışmaya düşen bireylerin ahlaki tekâmüllerini eğitim ve yasalar yolu ile sağlamak aynı zamanda bireysel ve toplumsal düzeylerde mutluluğu tesis etmektir.

Aristoteles'in siyaset tanımı bu perspektiften bakıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Bilindiği üzere Aristoteles, siyaseti "insanı mutlu etme sanatı" olarak tarif etmiştir. Siyaseti, insanları mutlu etme sanatı olarak tanımlarsak devleti de sanatın atölyesindeki en temel araç olarak tanımlamamız gerekmektedir.

Milattan sonra yaklaşık beşinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadarki dönemde ise, Hıristiyan dünyasında, akıl imanın yedeğine koşulmuş, felsefe tahtını teolojiye, filozof da teologa terk etmiştir. Bu dönemde devletin antik dünyada oynadığı rolü, yeni bir kurum olan Kilise üstlenmiştir. Devlet artık sadece istikrar ortamını sağlamakla yükümlüdür. İnsanları mutluluğa yönlendirecek veya bu dünyada çektikleri acılara metanetli bir şekilde katlanmalarını sağlayacak olma görevi Kilise'nin olmuştur.

Modern siyasal düşünce, Antik Yunan, Roma ve Hıristiyan dünyada hüküm sürmüş olan bu düşünce arka planından bir kopuşu temsil eder. Bu kopuşun siyasal, dinsel ve bilimsel olmak üzere üç boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Thomas Hobbes'un, John Locke'un ve Jean-Jacques Rousseau'nun fikirleri siyasi düşünce alanında vuku bulan kopuşun paradigmatic örneklerini temsil etmektedir. Bu çalışmada söz konusu düşünürlerin siyaset felsefesi alanındaki doğa durumu görüşleri ele alınacaktır.

İnsanların birbirleri ve doğa ile olan ilişkileri, yaşantının seyri, doğanın yaşamdaki etkinliğinin boyutları ve söz konusu olabilecek değişimler başlı başına sözleşmenin hazırlık amacına yönelik ipuçlarını sunmaktadır. Bu bağlamda bir filozof tarafından benimsenen insan doğası imgesi, doğa durumunun betimlenişinde belirleyici olmakta; bu doğa durumu veri alınarak oluşturulan sözleşme kuramı da

üçlü sacayağını tamamlamaktadır. Söz konusu filozoflara göre doğa durumu, bir devlet formunun olmadığı zamanda insanın durumunun ne/nasıl olabileceği, bu doğa halinin uygarlık içinde ne ölçüde değişeceğinin gözlenebilmesi veya bozulduğunun anlaşılabilmesi için bir düşünce deneyinin zeminini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu ölçüt aracılığıyla düşünürler, devletin ne kadar gerekli olduğuna veya uygarlığın insan hayatında hangi açılardan olumlu veya olumsuz niteliklere sahip olduğuna dair görüşlerini temellendirmişlerdir. Doğa durumu düşüncesi aynı zamanda doğal hukuk görüşlerine de bir başlangıç noktası oluşturması bakımından önemlidir. İnsan tabiatını hukuk teorisinin hareket noktası olarak alan doğal hukuk anlayışında temel varsayım insanın iyi veya kötü; barışçıl ya da savaştı bir karaktere sahip olmasına ilişkindir (Yayla, 1998: 30). Doğa durumunda insanın hak ve özgürlüklere sahip olduğu düşüncesi pozitif hukukun “özgürlükçü” bir şekil almasına temel hazırlayacakken, kötü ve savaştı bir insan tasavvuru da insanın bu karakterinin dizginlenmesi ve sınırlandırılmasına yönelik “baskıcı” bir pozitif hukuka esin kaynağı olacaktır.

Doğa durumu düşüncesi, insan varlığının doğal hakları olan eşitlik ve özgürlüğü temellendiren tarihsel bir delil olarak kullanılabilir gibi devletle, devletin tüm toplumsal ilişkileri denetleme hakkının gerekliliğini gösteren bir kanıt olarak da kullanılmaktadır (Cevizci, 1999: 253).

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmaya konu olan Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun yaşadıkları dönem dikkate alınarak, dönemin genel olarak evren ve dünyaya bakış algısı irdelenmiş, siyasi düşünce tarihindeki benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulması çerçevesinde anlamsal bir bağ kurmak amacıyla da Antik Yunan dönemi başlangıç noktası olarak temel alınmıştır.

Tezin, birinci bölümünde, toplum sözleşmesinin kökeninde yer alan düşünceler ve çalışmanın konusu olan düşünürlerin toplum sözleşmesi kuramları açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Hobbes, Locke ve Rousseau'nu doğa durumu tasvirleri, düşünürlerin temel eserleri esas alınarak ortaya konmuştur.

Üçüncü ve son bölümünde ise, her üç düşünürün doğa durumu kavramıyla ilgili algıları, doğa durumunun içerdiği belli başlı kavramlar (özgürlük, akıl, ahlak ve sosyalleşme) çerçevesinde karşılaştırılarak, değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSALLAŞMANIN KÖKENLERİ

1. TOPLUM SÖZLEŞMESİNİN KÖKENLERİ

Antik Çağ, eski Yunan filozofu Sokrates'in felsefeyi göklerden yeryüzüne indirmesiyle, bir diğer ifadeyle, metafizik konulardan insana ve onun toplumsal hayatına ilişkin meselelere yönlendirmesiyle başlayıp yaklaşık olarak M.S. beşinci yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına değin geçen dönemdir. Yunan kentinden önce, toplumsal düzen geleneğin ürünüydü ve bu düzen, bağımsız insan muhakemesinden ziyade dinsel mitler ile açıklanıyordu. Sokrates'in yaşadığı Atina, yurttaşlarından düzeni kurmak ve sürdürmek için kamusal işlerle ilgili müzakereler yapmalarını talep ediyordu (Platon, 2007: 57, 61). Atina'da yaşamın merkezi Agora idi. Bu kamusal alanda yurttaşlar siyasal meseleleri tartışmaktaydılar. Sonuçta Atina, rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yer olarak gösterilmektedir (Arnhart, 2011: 25).

Dünyayı anlamada temel yöntemleri genel olarak felsefi düşünce olan antik düşünörlere göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan kendi kendine yeter bir varlık değildir. Aristoteles'in deyişiyile (1993: 27-29), toplum dışında yaşayabilmesi için bir varlığın ya bir tanrı ya da bir canavar olması gerekir. İnsanlar gerek üreme gibi biyolojik gerekse de sevgi, aşk gibi psikolojik etkenlerle toplum halinde yaşamaya doğal olarak meyillidirler. Bu nedenle toplum rasyonel bir hesaplamanın sonucu olarak icat edilmiş, kurulmuş bir varlık değildir. Toplum bir sözleşmenin, bir kurgunun değil; doğanın (*phusis*) ürünüdür. Aristoteles'in siyaset ve toplum anlayışına göre devlet ise, insanın doğal ihtiyaçlarından ve eğilimlerinden doğmuştur bu sebeptendir ki tıpkı doğada varolan diğer şeyler gibi devlet de doğal bir varlıktır. İnsan ise doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvandır (Arslan, 2007: 279).

Doğada parçaları birbiri ile uyum içinde çalışan organik ve hiyerarşik bir düzen vardır. Doğada çatışma değil uyum hüküm sürer. Toplum da, doğanın bir eseri olarak uyumlu olmalıdır.

Bireyi doğal olarak sosyal bir varlık olarak gören antik düşünürler toplumu da doğal bir varlık olarak görmüşlerdir. Yine bu düşünürler, siyaset felsefesine, toplum halinde yaşayan bireylerin kolektif hayatını düzenleme, var olan toplumsal çatışmaları ortadan kaldırıp kozmosta var olan uyumu “polis” içinde de tesis etme görevini yüklemişlerdir. Bu idealin yakalanabilmesi, bireyin kendisi ve çevresi ile barışık ve uyum içinde olması, bir başka anlatımla erdemli bir hayat sürmesi ile mümkün olacaktır.

Bu bağlamda devletin ve siyasetin rolü, insanın kendi başına sahip olduğu akıl sayesinde doğru yaşamın ne olduğunu bulamayıp birbiriyle çatışmaya düşen bireylerin ahlakî olgunluklarını eğitim ve yasalar yolu ile sağlamak ve bireysel ve toplumsal düzeylerde mutluluğu tesis etmektir. Bu çerçevede antik dünyada, ahlak ve siyasetin iç içe geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Etik, mutluluğa giden yolun nereden geçmekte olduğunu tespit ederken, siyaset de bu yolun taşlarını sermekteydi.

Yaklaşık olarak M.S. beşinci yüzyıldan başlayıp on altıncı yüzyıla değin geçen dönemi kapsayan Ortaçağ döneminin sosyoekonomik, siyasal ve kurumsal yapısına ilişkin şunları söylemek mümkündür (Tekin-Sipahi, 2014: 190): Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından hemen hemen on ikinci yüzyıla kadar geçen dönemde Avrupa'da merkezi bir siyasi otorite yoktur. Bu dönemde seküler otoritenin bıraktığı boşluğu Katolik Kilisesi doldürmüştür. Sekizinci yüzyıldan itibaren ise içe kapalı, kendi kendine yeter ekonomik üretimin hâkim olduğu feodal dönem yaşanmıştır.

Orta Çağ Avrupası'nda ekonomik, siyasal ve sosyal açıdan kendinden önceki medeniyetlerden ayırt edici özellikleri kapalı tarım toplumlarının teokratik bir anlayışla yönetildiği feodal birimlerden meydana gelmesi, merkezi iktidarın yokluğu, yönetimde yerelliğin öncelikli olması ve toplumsal hayatın din çerçevesinde şekillenmesiyle birlikte Hıristiyanlığın kurumsallaşmasıdır (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 92-93). Ortaçağ Avrupa'sında felsefenin bağımsız bir rolünden söz etmek

mümkün değildir. Çünkü felsefe, Hıristiyanlığın kurumsal temsilcisi olan Kilise'nin yorumuna tabi olmuştur. Hıristiyanlık adına düşünme ve bu düşüncenin sınır ve çerçevesini belirleme yetkisini tek başına elinde bulunduran kilisenin varlığı sebebiyle Ortaçağ "Avrupa aklı", doğrudan Hıristiyan aklı olmuştur (Câbirî, 2000: 10).

Antik Çağ'da evrenin sınırları, insanın bu evrendeki konumu, mutluluğa giden yol ve onun toplum içerisinde nasıl gerçekleştirileceğine dair tüm sorular felsefe ile cevaplanmaya çalışılıyordu. Orta Çağ Avrupa'sında ise hayatın her alanına hükmeden yeni olgu, tek tanrılı bir din olarak Hıristiyanlıktır. Orta Çağ siyasal düşüncesi, kendi bağlamı içinde, siyaseti din tarafından temellendirilen bir felsefe tarafından belirlemeye çalışan "iyi yaşam" anlayışı üzerine inşa etmeye çabalarırken, toplumsal, ekonomik, dinsel ya da tinsel ve siyasal sorun alanlarını birbirinden ayırmamıştır. Buna binaen, toplumdaki en üstün emretme gücü veya toplumsal yaşamı düzenleyici kurallar koyan nihai güç olarak "siyasal iktidar"ı (ya da otoriteyi) dünyevi olanla kutsal (ruhani) olan arasındaki ilişkiler bağlamında çözümlenmeye yönelmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 95). Bu dönemdeki temel düşünüş, insanın aklına gelebilecek tüm soruların cevaplarının İncil'de mevcut olduğu yönündedir. Yapılması gereken onu doğru anlamaktır. Bu nedenle felsefe antik çağda sahip olduğu tahtını Orta Çağ'da teolojiye bırakmıştır. Genel olarak bu dönemde aklın imana feda edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu fikri, onun en önemli temsilcisi Aziz Augustine (Cassier, 1984: 88-89) şöyle ifade ediyor: "Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim tek şey bu. Başka hiçbir şeyi kesinlikle hiçbir şeyi bilmek istemiyorum." Aziz Augustine ve izleyenlerine göre gerçeğe ve iyiye ulaşmak için aritmetikten geometriye, geometriden gök bilimine, mantıktan retoriğe uzanan yolu bilmek gerekmez. Platon'un kavramsallaştırmasıyla hem idealar âleminin hem de bu içinde yaşadığımız nesnelere âleminin bilgisini kendisinde birleştirmiş, yani cennet ve dünyanın bilgisine sahip olan İsa'nın vahyini izlemek iyiye, güzele erişmek için yeterlidir. On üçüncü yüzyıla gelince, bu dönem için aklın imana feda edildiği değil de, ancak onun seviyesine yükseltildiği bir dönemdir denebilir.

Orta Çağ Hıristiyan dünyasında siyaset felsefesinden ziyade siyasal teolojiden bahsetmek daha doğru olacaktır. Siyasal teolojinin belirleyici amacı kutsal metne ve onun yorumlarına referansla siyasal dünyaya ilişkin analizlerde bulunmaktır.

Orta Çağ'da hükümdar-kilise çelişkisi üzerine kurulan devlet düşüncesi hükümdar lehine gelişme güzergâhına girince, devleti kilisenin etkisinden kurtarma çabalarına teorik zemin oluşturacak çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu, değişen zihniyetin kendi paradigmasını kurma çabasıydı. Bu bağlamda Jean Bodin, Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi yalın devlet iktidarının teorisini yapan düşünürler ortaya çıkmaya başladı. Bu gelişme, adeta devleti yeni paradigmaya göre, teori ve pratik olarak yeniden inşa etme sürecidir. Meşruiyet temin eden geleneksel yapılardan arınan iktidarın meşruiyet krizi, artık klasik bağlamının dışına çıkarak meşruiyeti sağlayacak bütüncül bir teorinin geliştirilmesini gerektirmektedir. Bu çerçevede kilise muhaliflerinin buldukları ilk meşruiyet aracı “güç” olgusu olmuştur. Çünkü “güç” başka hiçbir meşrulaştırıcıya yaslanmadan kendi başına meşruiyetin kaynağına dönüştürülebilirdi (Birsin, 2012: 13-15).

Siyasal düşünceler tarihi çalışmalarında modern dönem yaklaşık olarak on altıncı yüzyıl ile başlatılır. Bunun belli başlı nedenleri ise şöyle sıralanabilir: Ticaretin canlanmaya başlaması neticesinde yaratılan zenginlik ve bunun büyük bir bürokrasi ve ordu beslemeye izin vermesi, matbaanın icadı ile birlikte yazılı iletişimin gelişmesi ve homojen bir ulus yaratma imkânının doğması ve askeri alandaki gelişmelerle belli bir coğrafyadaki en güçlü lordun diğer asiller üzerindeki gücünü pekiştirip onları siyasal bir güç olmaktan çıkarmasıdır.

Modern dönemde Orta Çağ'ın sorgulamayı ve gözlemi reddeden dogmatik akıl yürütme biçimini, reddedilmiş gözlem ve deney öne çıkmıştır. Sonuç olarak bu dönemde, Orta Çağ boyunca Avrupa'da bir dogma haline gelmiş olan ve Aristoteles, Batlamyus ve Hıristiyan teolojisini birleştiren Hıristiyan kozmolojisi yıkılmıştır. Bunun yerine güneşin merkeze konduğu ve varlıkların Tanrısal, aşkın bir erekle değil, fizik kanunlarına göre mekanik bir şekilde hareket ettiği yeni bir evren anlayışı konmuştur.

Düşüncel dinamikleri değişen modern dünyadaki yeni gelişmelerden biri de siyaset alanında gözlenmiştir. Buna Floransalı düşünür Machiavelli'nin siyasete bakışı örnek gösterilebilir. Machiavelli'nin devlet kavramını düşünme çabasının ulaştığı nokta devletin tek kudret olarak algılanışından ibarettir. Bu sebeple hükümdar kendi iktidarını sağlamak ve sağlamlaştırmak için ahlaki kurallar ile sınırlı değildir. Önemli olan başarmaktır. Başarırsa, bu amaçla kullandığı bütün araçlar takdir edilecek ve yanlışları unutulacaktır (Machiavelli, 1999: 39). Bu şekilde teolojik meşruiyet araçlarından arındırılan siyasal iktidar, meşruiyetini sahip olduğu başka bir nitelikten değil, yalnızca güçten elde edecektir. Güç, niteliği sorgulanmadan bizzat meşruiyetin ölçüsüne dönüştüğünden kralın gücüne rakip olacak başka bir kudretin bulunmasına izin verilemezdi.

İnsanların özleri itibarıyla kötü olduğu ve kişisel yarar amacıyla hareket ettikleri fikrinde olan Machiavelli'dir. Ona göre insan, esas itibari ile değişmez ve ilerleyici mükemmelliğe ulaşmada yetersizdir (Ebenstein, 2001: 173). Machiavelli insana yönelik bu kötücül bakış açısının ürünü olarak *Söylevler* adlı eserinde “*yasa yapıcı herkesin kötü olduğunu varsaymalıdır*” (1986: 53) derken *Hükümdar* adlı eserinde de insanların “*nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü*” (1999: 101) olduğu yönünde genelleme yapılabileceğini söyler.

Machiavelli'ye göre (1999: 66- 67), insanlar dünyevi şeylere daha fazla değer atfetmekte olup, bu açıdan “babalarının ölümünü, miraslarının kaybindan çok daha çabuk unuturlar.”

İnsan doğasına ilişkin bu olumsuz bakış açısı, Machiavelli'yi, toplumu da doğal bir varlıktan ziyade bir konvansiyonun sonucu olarak görmeye itmiştir. İnsanlar topluma doğal toplumsallıklarının bir sonucu olarak katılmamakta, toplumsallaşmaları bu yolla elde edecekleri maddi yararlarına dair hesapları sonucunda gerçekleşmektedir.

Machiavelli'nin görüşlerinden sonra Hobbes'un görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Hobbes'a göre güvenliğin koşulu egemenlik kurumunun var edilmesidir. Hobbes'un siyaset kuramının belkemiği olan egemenlik kavramı, toplumsal sözleşme ile kurulur. “Her insanın her insanı öldürebileceğine dayanan

mutlak eşitlik savı, bir yandan tabii halin ne kadar tehlikeli bir hal olduğunu gösterirken, öte yandan tabii halden sivil hale geçişi sağlayacak sözleşmeye biçimsel tutarlılık kazandıracaktır.” (Akal 2003: 95). Burada toplumu oluşturan bireyler, bu toplumun güvenli bir biçimde ayakta kalabilmesi, doğal durumdaki savaş haline geri dönülmemesi için kendilerini her şey üzerinde hak sahibi yapan tüm doğal haklarını bir kişiye ya da heyete devrederler. Bu süreç, devletin oluşum sürecidir.

Locke’a göre (2002: 81), korku dolu ve tehlikenin süreklilik arz ettiği bir savaş ortamında yaşamak istemeyen insanlar, hak ve özgürlüklerini koruyacak genel ve üst bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, bireyler kendi irade ve istekleri temelinde aralarında oluşturdukları toplum sözleşmesiyle hak ve yetkilerini bir üst otoriteye devrederek devleti (Latince deyimıyla *civitas*’ı) oluştururlar.

Rousseau’ya göre ise (2015: 4-5), aile içinde herkes eşit ve özgür doğmuştur ve çıkarları için özgürlüklerini bağlamayı kabul etmişlerdir. Çocuklar ihtiyaçları oldukları sürece babalarına bağlı kalırlar. İhtiyaç kalktığı anda doğal bağ kopar, çocuklar babalarının itaat borcundan kurtulurlar. Eğer her iki tarafta birlikte yaşamayı kabul ediyorlarsa, bunun nedeni doğal bir zorunluluk değil fakat iradî istektir. Aile anlaşmaya dayanarak varlığının sürdürür. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserindeki pasajın devamında babanın yöneticiyi, çocuklarında halkı temsil ettikleri düşünülürse, aile ilk siyasal toplum modeli olarak görülebilmektedir.

Rousseau (2015: 9-14), bahsi geçen sözleşme ve anlaşmalar insanın özgürlüğünden vazgeçemeyeceği sözleşmeler olması gerektiğini ifade eder. Çünkü özgürlüğünden vazgeçen insan, insan olma özelliğinden vazgeçmiş sayılır. Özgürlüğünden vazgeçen insan insanlık hak ve görevlerinden vazgeçmiş demektir. Öyle bir toplum biçimi bulunmalıdır ki, bu toplum üyesi herkesin şahsı ve malları ortak güç tarafından korunsun ve savunulsun, toplumda herkes herkesle birleştiği halde yine kendinin efendisi olsun ve eskisi kadar özgür kalsın. Bunun gerçekleşmesi için, toplum üyelerinde her biri tüm halkları ile kendini bütünüyle topluma bağlayacaktır. Böylece her insan kendini tamamen topluma verince, durum herkes için eşit olacak ve durum herkes için eşit olunca da, hiç kimsenin durumun başkalarının zararına çevirmekten bir çıkarı olmayacaktır. Ayrıca bu bağlanma kayıtsız ve şartsız yapılacağı için gerçekleşen birlik mümkün olduğu kadar tam ve

eksiksiz olacaktır. Böylelikle hiç kimse bir şey isteme durumunda olmayacaktır. Kendini bu koşullarda topluma bağlayan kimse aslında hiç kimseye bağlanmamış sayılır. Her üye kendi üzerinde başkasına tanıdığı hak kadar başkaları üzerinde hak kazanır ve böylece hiç kimse bir şey kazanmadığı gibi bir şeyde kaybetmiş olmaz. O halde toplumsal sözleşme şöyle akdedilecektir: “Her birimiz bütün varlık ve gücümüzü genel iradenin yüce yönetimi altına koyuyoruz her üyeyi bütünün bölünmez parçası olarak kabul ediyoruz.” Bu anda sözleşmeye katılanların kişisel varlığı yerine bu sözleşme ile manevi ve kolektif bir bütün oluşturur (Göze,1998:201-202).

Buradan çıkarılabilecek sonuç, sosyal sözleşmenin oy birliği ile gerçekleştirileceği gerçeğidir. Sosyal sözleşmeye karşı olanlar topluma katılmazlar, bunlar yurttaşlar arasında yabancı olarak kalırlar. Devlet kurulduktan sonra sözleşmeye muvafakat ikametgâhla belirlenir, ülkede yerleşme, egemen güce tabi olmayı kabul etme anlamını taşır.

2. DOĞA DURUMU KURAMININ KÖKENLERİ

BİLİMSEL DEVRİMLERİN ETKİSİ

XVII. yüzyıl, her ne kadar Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi büyük tanımlayıcı adlar kazanmamış olmakla birlikte, yine de önemli bir döneme işaret eder. Bu dönem İngiliz tarihi açısından siyasi ve ekonomik olarak ve genel Avrupa tarihi bakımından bilimsel ve felsefi olarak “modern” denen sosyal, siyasal olgunun temellerinin kuvvetli bir şekilde atıldığı dönemdir. Bu yüzden XVII. yüzyılı felsefe tarihi açısından ayrı bir incelemenin konusu yapan Cevizci, bu yüzyılda ortaya konmaya başlayan modern felsefenin özelliklerini şöyle özetler: Geçmişini inkâr etmesi, geleneğe, otoriteye karşı bir protesto olması, üniversitelerde okutulan skolastik düşünürler tarafından değil, özgür düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Saf insan aklının bir ürünü olmak manasında özerk bir felsefe oluşu – ki bu özerklik özellikle teolojiden özerkliği ifade eder. Tanrı merkezli Orta Çağ felsefesinin karşısında her bakımdan insan merkezli bir tavır takınması ve insanı da her şeyden önce bir özne olarak değerlendirmeye alınmıştır. Aklın, bilim ve felsefe başta olmak

üzere, bütün alanlarda yegane otorite olması, yani kısaca rasyonalist bir felsefenin hakimiyeti olarak yorumlanabilir. Modern bilimin doğuşu ve felsefenin de bununla paralel olarak şekil alması. Bilginin –ki bunu özellikle bilimsel bilgiyi ifade etmek için kullanılır doğaya ilişkin olarak öndeyişte bulunma ve onu kontrol etme yeteneğini geliştirmek amacıyla, yani pratik amaçlara yönelik olarak elde edilmeye ve kullanılmaya başlanmış. Epistemoloji veya bilgi teorisinin ontoloji ya da metafiziğin önüne geçmesi, bu bağlamda önce bilginin mahiyetinin tartışılıp sonra ona uygun varlık tasarımının oluşturulması. Epistemolojide iki temel akımın dedüktif metotla, empirik metodun hâkim olması ve bu iki metodun çatışması tespit edilmiştir (özellikle kant’a kadar). Dünya merkezli evren tasavvurunun, evrenin bir merkezi olmadığı fikrinin alması ve bu çerçevede, evrendeki cisimlerin bir ereği olduğu fikrinden bağımsız olarak hareketi açıklama çabası, kısaca eski kozmoloji fikrinin topyekun değiştirilmesi. İnsanın evrendeki yeri ve özgürlüğü hususunda birbiriyle çatışan temel iki cevabın yani materyalizmin ve düalizmin geliştirilmesi. Her şeyin temeli yapılan zihin veya öznenin temelsizliği, her daim dünya içinde olduğu halde dünyadan kopmuşluğu (Cevizci, 2000:1-10).

Tabii ki Hobbes bağlamında bu akımların İngiltere’de de etkili olduğunu belirtmekte fayda vardır. Öncelikle modern felsefenin ilk büyük düşünürü kabul edilen Bacon bir İngiliz’di, dahası Hobbes, Bacon’ı çok iyi tanımakta olup onun kâtipliğini yapmıştır. İngiltere bağlamında bilimsel düşüncenin ilerlemesini sağlayan hukuk okulları ve üniversitelerde son derece iyi yetişmiş bir aydınlar grubunun ortaya çıkmasıydı. Bu okullarda okuyanlar daha sonra önemli bir bilimsel kadro meydana getirdiler. Birçok örgütlenme girişimiyle biçimlenmeye başlayan bu aydınlar ortamının ürünlerinden biri de 1662’de kurulan Londra Kraliyet Derneği adlı bilimsel dernekti. XVI. yüzyılda bilimsel anlamda İtalyanlardan geride kalan İngilizler XVII. yüzyılda bilimde devrimler yarattılar (Genet, 162-163).

Hobbes böyle bir dönemin düşünürüydü. Sabine’e göre de (1969:135) Hobbes’un fikirleri bilim ve felsefe alanındaki büyük gelişmelerin siyaset teorisindeki bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Yeni bir toplum kurma düşüncesinin gelişmesi, eski toplum düzeninin, gelişen üretim ilişkileri önünde engel oluşturmaya başlamasıyla mümkün olmuştur.

Feodal düzen Roma İmparatorluğu'nun barbar akınları sonucu yıkılması ertesinde şekillenmiştir. Küçük köylüler merkezi bir otoritenin yokluğunda canından ve malından olma tehdidiyle karşı karşıya kaldığından daha büyük toprak sahiplerinin korumasını aramış ve bu amaçla beylerin hizmetine girmişlerdir. Feodal üretim biçiminde toprak sahipleri, soylular, topraklarında serfler çalıştırıyor ve serflerin haftanın dört gününde ürettikleri ürüne el koyuyorlardı. Serfler haftanın geri kalanında kendileri için üretim yapıyordu. Toprağa bağlıydılar. Toprakla birlikte alınıp satılırlardı; topraktan ayrılmaya kalkan cezalandırılırdı; bir başka toprakta çalışanlarla evlenmek gene aynı gerekçeyle yasaktı (Küçük, 2003:92-95). Feodal dönemin başlangıcında toplumun genelinin çıkarına hizmet eden bu düzen, üretimin gelişmesiyle, bu kez belli bir azınlığın, özellikle de soyluluğun, yararına toplumun genelinin çıkarlarının önünde engel oluşturmaya başlamıştır.

Ortaçağ'ın sonlarında, kilise ve üniversiteler Aristotelesçi astronomi ve fizik görüşünü benimsemişlerdi. Aristoteles'in astronomisinde dünya evrenin merkezindeydi. Kilise, Tanrı'nın insanları ilk günah nedeniyle evrenin merkezine atarak cezalandırmış olduğunu söylüyordu. Evrenin merkezi olarak dünyanın evrenin diğer kısımlarına göre niteliksel farklılık taşıdığı görüşü Aristoteles'in de temel dayanak noktalarından biriydi. Yunanlılar kendine yeterli mükemmel hareketler yapan gök cisimlerini tanrılaştırmışlardı. Aristoteles de ay üstü evren ile ay altı evreni ayırmıştı. Ay üstü evren mükemmelliğin, ilahiliğin dünyasıydı; ay altı evren ise bambaşka yasalara tabiydi, burada mükemmellik aranmazdı. Ay altı alemdeki hareketin incelenmesi fizik alanına giriyordu ve ay altı alemde maddelerin normal durumda hareketsiz oldukları, dünyadaki maddelerin gök cisimleri gibi kendi kendilerine hareket edemeyeceğini inanılıyordu. Aristotelesçi fizik hareketi ya maddenin, içindeki elementlerin yoğunluk oranına göre kendi doğal yerine dönme isteğiyle ya da ona dışarıdan bir kuvvetin uygulanmasıyla açıklıyordu. Kilise bu görüşleri benimsemiş, Hıristiyanlık'a uyarlamış ve ilahi doğrular olduğunu iddia etmişti. Bu nedenle Kopernik'in, Kepler'in, Galile'nin, Descartes'ın ortaya koydukları yalnızca yepyeni bir dünya görüşü şekillendirmekle kalmadı, aynı zamanda kilisenin ilahi olarak ilan ettiği şeylerin yanlış olduğunu, başka deyişle Tanrı'nın yeryüzündeki ilahi ve yanılmaz temsilcisi olmadığını, kilisenin kelamının

Tanrı kelamı olmadığını gösterdi. Kopernik güneş merkezli evren modelini geliştirerek dünyanın da diğer gök cisimlerinden bir farkı olmadığını, ilk günah nedeniyle olsun, başka nedenlerle olsun evrenin en kötü kısmında yaşamaya mahkum olmadığını, evrenin insana göre düzenlenmediğini, nasıl dünya gezegenlerden bir gezegense insanın da evrendeki varlıklardan bir varlık olduğunu düşünmeyi olanaklı kıldı. Güneş merkezli evren modelini benimseyip gök cisimlerinin hareketlerini inceleyen Kepler, gezegen hareketlerinin motor nedeninin bir ruh olmadığını, evren makinesinin bir saat gibi işlediğini gösterdi. Galile güneşte lekeler olduğunu ortaya koyarak göğün mükemmel, dolayısıyla da ilahi olmadığını bir kez daha ortaya koydu (Steven, 2000:19-22). Demek ki evrenin her parçasının ortak doğa yasalarına tabi olduğunu düşünebilirdik. “Doğanın kitabı matematikle yazılmıştı” ve insan Tanrı’nın yüce niyetlerini anlayamasa da matematiği anlayabilirdi.

Kepler’in saat benzetmesi, çağın ilerici düşünürlerinin hepsinin sahiplendiği bir benzetme oldu. Eskiden saatlerin kadransları yoktu; çarkları görünürdeydi; kentlerin önemli merkezlerinde, kiliselerde bu türden çok büyük saatlerden bulunabiliyordu; özellikle Strasbourg Katedrali’ndeki saat çok ünlüydü. Kendi başına ayrı hareketler yapan bir çok çarkın bu bağımsız hareketleri birleştiğinde ortaya tek bir amacı gerçekleştiren bir makine çıkıyordu. Öyle ki saati yapan bir kişi olduğu bilinmese bu çarkların akılları ve amaçları olduğu düşünülebilirdi.

Bu düşünce dönemin tüm büyük düşünürlerini etkiledi çünkü pek çok açıdan Aristotelesçi görüşün geçersizliğine işaret ediyordu. Aristoteles her cismin kendi doğal yerine gitmek istediğini söylerken her çarkın bir akli olduğunu sanan insana benziyordu. Öte yandan bu doğal hareket dışında maddenin her türlü hareket için dışarıdan bir kuvvet uygulanması gerektiği düşüncesi de bu benzetmeyle yıkılıyordu çünkü çarklar bir kez imalatçının elinden çıktıktan sonra kendi kendilerine düzenli (ve sonsuz) hareket edebiliyorlardı. Makinelerle birlikte mekaniğin gelişmesini temsil eden bu benzetmeyi Descartes da benimsedi. “Bir saatin zamanı gösterebilmesi için gerekli olan dişliler, baharda bir ağacın çiçek açıp meyve veren tohumlarından daha az doğal değildir.” Descartes böylelikle yapay olan her şeyin aynı zamanda doğal da olduğunu, aynı doğa ilkelerine dayandığını söylüyordu.

Demek ki doğal olan her şey makinelerin tabi olduğu kurallarla incelenebilirdi (Steven, 2000:38-45).

Descartes tam da bunu yaptı. O güne dek cansız cisimlerle canlı organizmaların aynı kurallara tabi olduğu düşünülemezdi. Çünkü madde ile hareket kavramları birbirinden koparılmıştı. Maddenin ne kendi kendine hareket etmesi, ne de belli kararlar vermesi, tercihlerde bulunması kabul edilebilirdi. Tüm bunların kaynağı ruh olarak görülüyordu.

Bir mekanik ustası olan Descartes ise cansız cisimlerin hareketlerinde geçerli olan mekanik yasalarıyla hayvan bedeninin hareketlerini açıklamaya çalıştı. Descartes'ın öne sürdüğü model elbette bilimsel bir model değildi. Çünkü hayvan sadece kasların, kemiklerin ve bunların mekanik hareketlerinin toplamı değildir ama Descartes'ın çağında henüz enerji dönüşümü, elektrik vb. bulunmuş değildi. Bu nedenle Descartes'ın bu çabasını bilimsel doğruluğu açısından değil, felsefi sonuçları açısından değerlendirmek gerekir.

Yeni dünyanın düşüncesi mistik, bilinemez ve müdahale edilemez her şeyi yadsıyordu. Toplum için de aynı şey geçerliydi. Hatta eski düzenden muzdarip olan ve yeni bir dünya özlemi çeken düşünürler için belki de her şeyden çok toplum için geçerliydi dünyevilik, bilinebilirlik ve müdahale edilebilirlik.

Toplum artık ilahi değil, insan elinden çıkmadır. Her düzeni insan kurar; dolayısıyla da değiştirebilir. Toplum Sözleşmesi modelleri de bu anlayışı temel alır.

2.2 MİCHEL DE MONTAİGNE VE ŞÜPHECİLİK

On altıncı yüzyıldan itibaren birey, toplum ve devlet hakkında geliştirilen fikirler, “modern siyaset teorisi” olarak tanımlanmaktadır. Niccolo Machiavelli (1469-1527) ile başlayarak Michel de Montaigne (1533-1592), Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704)'un da aralarında bulunduğu “siyasal düşünürler”, “erdem”i vurgulayan klasik siyaset felsefesi paradigmasını gerçekçi olmadığı düşüncesiyle reddetmişlerdir (Strauss, 2000: 85-90).

Fransız filozof Michel de Montaigne, insanoğlunun, antik dönemdeki erdemli ve ahlaki bir yaşam sürme düşüncesini uğraşındaki ahlaki bir varlık olmaktan çok, hayvanlara yakın olduğunu düşünmektedir. Antik çağda, akıl ve konuşma yetilerine sahip olmaları itibarıyla insanların diğer tüm sosyal hayvan türlerinden daha üstün olduğu ve buna bağlı olarak da ahlaki bir yaşam sürmesi gerektiği şeklinde bir düşünce hakim olmuştur. Montaigne ise insanların hayvanlardan üstün olmak bir yana, arzularını kontrol etme noktasında hayvanlardan daha da kötü olduklarını düşünmüştür (Montaigne, 2015: 56).

Machiavelli ve Montaigne’i takip ederek, Thomas Hobbes’un da insan doğası üzerine kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hobbes da insanın ayırt edici özelliği olan aklını öne çıkarmak yerine onun hayvanî yönlerini vurgulamıştır. Ona göre insanoğlu, akıl aracılığıyla bulunabilecek olan ahlakî bir neden, bir ideal doğrultusunda harekete geçmemekte, bunun yerine kendini koruma güdüsü belirleyici konumda olmakta ve böyle psikolojik bir neden yer almaktadır (Sabine, 1959: 460; Strauss, 2000: 49).

İnsanları bir topluluk haline getiren şey, insanoğlunun doğal bir özelliği olarak toplumsallığı değil, şiddetli bir ölümden duyulan korku karşısında bir sığınak bulma arayışıdır. Antik düşünürlerin parçalarının belli bir amaca doğru hareket ettiği ve ona ulaştığında eylemsizliğe geçtiği ve tüm parçaların arasında organik bir bütünlük ve uyumun bulunduğu şeklindeki evren anlayışına karşılık modernler evrenin mekanik bir açıklamasını sunarlar. En yetkin ifadesini Newton’un düşüncesinde bulan bu paradigma uyarınca evren, belirli bir amacı olmaksızın hareket halindeki cisimlerin oluşturduğu bütünlük olarak anlaşılmaktadır. Böylesi bir bakışın ise parçaları arasında amaçsal (teleolojik) bütünlük, uyumu vurgulayan Aristocu evren anlayışına radikal bir karşı çıkış anlamına geldiği açıktır.

Modern siyaset felsefesi, gerek birey ve toplum hakkındaki varsayımları, gerekse bu varsayımlar uyarınca inşa edilmiş siyasal, sosyal kurumlara bakışı noktasında antik siyaset felsefesinden ile radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Modernler için insan varlığının doğal durumu bir özgürlük ve barış halinden ziyade insanın kötü ve bencil olması ile bağlantılı olarak kargaşa ve ıstırap durumudur. İnsanlarca oluşturulan toplum da evrende var olan uyumun bir yansıması değil,

esasen doğaya karşı bir isyan şeklinde görülmüştür. Doğa temel insan arzularının daimi bir şekilde karşılanmasına yardımcı olacak bir çevreyi sunmamaktadır.

Toplum ve devlet arzuları tatmin etmeye dönük olarak insan aklının bir icadıdır. Barış, insan arzularının daimi tatmini için bir *sine quanon* (olmazsa olmaz) konumunda olsa da, doğadan gelen bir nitelik de değildir. Bilakis doğanın getirdiği şey çatışmadır. Barış insanların isteği, barışın karşıtı olan çatışma ise onların doğal durumudur.

Modern düşünörlere göre bu durum insan türünün ikilemidir. Çatışmayı bütünüyle ortadan kaldırmaya girişmek beyhudedir. Buradaki tek çıkar yol çatışmayı toplumsal yaşamla uyumlu hale getirmektir; böylece çatışma, toplumun asıl amacına –insan arzularının sürekli tatmini– hizmet etmesini engellemeyecektir. Onaylamadığımız bir davranış ve/ya inaniş engellemenekten, alıkoymaktan ya da güce dayalı olarak bastırmaktan bilinçli bir şekilde kaçınma olarak hoşgörü ise modern zamanlarda çatışmayı kontrol etmede bir araç olarak savunulmuştur. Hoşgörü barışa olanak sağlar, barış ise başta kendi güvenliğini sağlama arzusu olmak üzere, insan arzularının sürekli tatmininde gerekli koşuldur. Bunun zıttı olan hoşgürsüzlük ise çatışmaları kızıştıran boyutu ile doğa durumuna ait bir unsurdur.

Toplum sözleşmesi kuramı politika üzerine düşünöen birçok filozof için tarihsel bir gerçeklik olarak iş gören bir olgunun anlatımı olmaktan çok, mantıksal bir dayanak noktası olarak ele alınır. Bu anlamda, modern düşünörlere bakımından toplum sözleşmesi olgusundan ancak bir devlet kuramının ortaya konuluşunda gördüğü işlev bakımından söz edilebilir. Cassirer konu hakkında şunları söyler (1984:174):

İnsanlık tarihinde devletin ortaya çıktığı belirli bir an saptayamayacağımız açıktır. Ama bu tarihsel bilgi eksikliği toplum sözleşmesi kuramcılarını ilgilendirmez. Onların sorunu tarihsel olmayıp, analitik bir sorundur. ‘Köken’ terimini kronolojik değil, mantıksal bir anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp, devletin ilkesi, yani varlık nedenidir.

Bu pasajdan hareketle ilk olarak Thomas Hobbes’un doğa durumu kavramı irdelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU KAVRAMLARI

1. THOMAS HOBBS'DA DOĞA DURUMU¹

1650 ile 1800 yılları arasında kalan dönem toplumsal sözleşme teorilerinin altın çağı olarak nitelendirilebilir. Bu zaman dilimi içinde birçok farklı filozof, çıkış noktası ya da sonuçları itibarıyla birbirinden farklı konumlara yerleştirilebilecek olan düşüncelerini dile getirmek için, toplumsal sözleşme teorilerinden yararlanmışlardır. Bu bağlamda Hobbes'un *Leviathan*'ının ise söz konusu altın çağın başlangıç noktasına yerleştirilmesi yanlış olmayacaktır (Riley, 1994: 377).

Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramına ilişkin fikirlerini açıklamaya başlamadan önce onun manzum otobiyografisinden birkaç dizeye göz atmak filozofun fikirlerini anlamada oldukça aydınlatıcı olacaktır (Hobbes akt. Zarakolu, 2013: 51) :

“Bin beş yüz sekiz yılında
O zamanlar korkusu çeliği eriten, insanları titreten
Yenilmez Armada adamızı işgal ettiğinde,
Kaderi kıyılarımızda yok olmak olan donanmanın çoğu
Dağılmış ya da kaybolmuştu;
Ben, zavallı bir solucan,
Nisan ayının beşinde,
Vaktinden erken doğmuş bir çocuğum.”

5 Nisan 1588 yılında dünyaya gelen Hobbes'un doğumu ile ilgili sıkça bahsedilen bir husus, annesinin İspanyol Armadası'nın geldiğine dair haberler

¹ Hobbes doğa durumu (State of Nature) kavramını en çok *De Cive*'de, daha sonra *Elements of Laws*'da kullanmış, *Leviathan*'da ise hiç kullanmamıştır. *Leviathan*'da yani tarihsel olarak sonraki eserinde, kullandığı kavram insanlığın doğal durumudur (natural condition of mankind). Bununla birlikte doğa durumu, bir kavram olarak daha çok itibar gördüğü için, bu tezde bu kavramın kullanılması tercih edilmiştir.

üzerine paniğe kapıldığı, sonrasında da Hobbes'u henüz dokuz ay dolmadan prematüre bir bebek olarak doğurduğudur.²

Hobbes, küçük yaştan itibaren öğrenmeye meraklı, zeki ve çalışkan, Latince dahil birçok dili başarılı biçimde kullanabilmeyi öğrenmiş, danışman ve sekreterliklerini yaptığı yüksek mevkiden kişilerin yanında Avrupa'yı gezme imkanı elde etmiş ve zamanının önemli bilim insanı ve düşünürleri ile tanışmıştır. Bu kişiler arasında Galileo, Bacon ve Descartes da bulunmaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 158).

Hobbes'un bilinçli bir şekilde şahit olduğu ilk büyük çatışma Avrupa'da dinî inanç ve toprak anlaşmazlıklarından doğan Otuz Yıl Savaşları'dır. Hobbes'un temel kaygısı merkezî bir otorite eliyle bu savaşın üzerinden gelmekti (Çaha, 2013:100).

Montaigne, Descartes, Spinoza gibi önemli birçok erken modern filozofun sorduğu sorulara benzer şekilde Hobbes da “neyi bilebilirim?” veya bir diğer ifadeyle “neye inanmaya hakkım var?” sorusuna kilitlenmiştir.

Fiziksel dünyayı salt mekanik bir sistem olarak gören, güvenilir bilgiye ölçü ve sayıyla ulaşılabileceğine inanan, ölçülemeyen ve sayılamayan doğaüstü iddialara şüpheyle bakan ve her şeyin geometrik bir kesinlikle açıklanmasının mümkün olduğunu düşünen bu anlayış, Hobbes tarafından olduğu gibi benimsenmiş ve oluşturduğu sistemin merkezine yerleştirilmiştir. Böylece, dine ve metafizik değerlere hiçbir şekilde başvurmeyen bir sistem geliştirmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2009:172). Bilgi Hobbes için insanın oluşturduğu bir şeydir ve insanın uzlaşması üzerine kuruludur (Zarakolu, 2013: 84-85). Şüpheli bilgi anlayışı ya da bilginin temeline ilişkin şüpheli yaklaşımın Hobbes için çok daha kapsamlı sonuçları vardır. Hobbes'a göre bizim aklımızda ilahî bir kıvılcım yoktur. Aklımız vicdanımızın sesini ya da ona kesinlik içeren bir temel verme iddiasındaki hiçbir şeyi teyit etmez. Bazı şeylere atfettiğimiz kesinlikler Hobbes için her zaman geçicidir. Onlar deneyim

² Thomas Hobbes, yaşamını anlattığı yapıtında kendisinin korkuyla birlikte doğduğunu, yaşamına korku duygusunun egemen olduğunu söylemektedir. Aktardığına göre annesi onu, yenilmez İspanyol donanmasının saldırmak üzere İngiltere'ye gelmekte olduğu söylentisinin yarattığı korku ve heyecan ile yedi aylıkken doğurmuştur (Şenel, 2004: 318).

sonucu elde edilmiştir ve muhtemel gelecek deneyimlerin ışığında sürekli revizyona tabi olacaktır.

Doğa durumunda insanlar birbirleriyle düzenli ya da devamlı ilişkilere sahip olabilir. Ancak ilişkileri [hukuki olarak] düzenlenmemiş ilişkilere sahiptir. Onlar otorite tarafından, kanun tarafından düzenlenmemişlerdir. Bu nedenle doğa durumu en temelde maksimum bir güvensizlik durumudur, onu sürdürecektir ortak kanunlar ve kurallara sahip olmayan düzenlenmemiş bir piyasa gibidir. Bireyciliğe yapılan vurgu, Aristoteles'in aksine, hiç kimsenin bir diğer kimse üzerinde doğal bir otoritesinin olmadığını söylemenin bir başka yoludur. Otorite ilişkileri, deyim yerindeyse, yönetilenlerin isteği ya da rızası ile ortaya çıkacak bir şeydir. Hobbes'a göre (Ağaoğulları, 2011: 434-435), ilişkilerin doğa durumunda düzenlenmemiş olması doğa durumunu "herkesin herkese karşı" olduğu bir savaş durumu yapan şeydir. Herkesin herkese karşı olduğu bu savaş durumunun özüne bakıldığında, nihai düzeyde bir güvensizlik, kuralların ve kanunların işlemediği bir çatışma hali açıkça anlaşılır; ancak bunun istisnai bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hobbes, gerçekte dünyada herhangi belli bir zamanda yaşanmış ve tekrar edebilecek bir insanlık durumunu göz önüne almıyor, onun yaptığı felsefi bir zeminde, temelde insanoğlunun, sırf doğası gereği, kendini içinde bulabileceği olağan bir durumu sorunsala çevirmek ve çözüm önermektir.

Hobbes *Leviathan*'da (2014b:102) doğa durumunda insanın içinde bulunduğu durumu anlatmak üzere şu örneği verir:

O halde insan kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşireleri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir?

Hobbes, bu sözlerin devamında okuyucusuna, yola çıkarken yanınıza silah almanız ya da kapınızı, çekmecenizi kitlemeniz sizin çevrenizdeki insanlarla ilgili ne düşündüğünüzü gösterir diye sorar. Hobbes, bu sorunun içinde bulunan gizli bir suçlamaya işaret eder: "Bu kişi hareketleriyle, insanlığı benim sözlerle suçladığım kadar suçlamıyor mu?" sorusuyla kendisini belki fazla kuşkucu diye yargılayacak

okuyucuya ayna tutmak ve insanın doğasını suçlamadığımızı dikkat çekmek niyetindedir.

Doğa durumu en azından Hobbes için zamanda geri giderek bulabileceğimiz antropolojik ilkel bir veri değildir. Daha sonra Rousseau’da göreceğimiz üzere doğa durumundan en çok bu şekilde bahsedilecektir. Hobbes’a göre doğa durumu otoritenin var olmadığı her zaman vardır (Salihpaşaoğlu, 2013: 829-830). Doğa durumu, garip şekilde sivil (siyasal) toplumda bile, yaşamımızın ya da malımızın mülkümüzün güvencede olmadığını düşündüğümüz her yer için geçerlidir.

Hem insani hem de maddi açılardan çok büyük bir yıkıma neden olan bu savaşlar Hobbes’un devlet felsefesini en çok etkileyen olay özellikle *Leviathan* adlı eserine esin kaynağı olan ömrünün on bir yılını ülkesinden uzakta geçirmesine neden olan kanlı İngiliz İç Savaşı’dır (Salihpaşaoğlu, 2013: 822). İngiliz toplumunu idarî, siyasi ve dinî bakımdan kamplara bölen ve binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan bu İç Savaşın etkisiyle toplum paramparça olmuş, düzen bozulmuş, üretim durma seviyesine gelmiş, can ve mal güvenliği yok olmuştu. Hobbes bu dönemi, herkesin herkesle savaş hâlinde olduğu “doğa durumuna” benzetir.

İngiliz İç Savaşı’nın bir tarafını İngiltere’nin devlet kilisesi olan Anglikan Kilisesi’nin doktrinini savunan Kral I. Charles ve ona destek veren toprak sahibi aristokratlar oluştururken, diğer tarafını da Parlamento’nun alt kolu Avam Kamarası ve ona destek veren bağımsız Protestan kiliseleri ve orta sınıflardan oluşturmuştur. Protestanlar Anglikan Kilisesi’nin doktrininin Katolik Kilisesi’ne çok yakın olduğunu düşünmekte ve bundan rahatsızlık duymakta idi. Parlamento ile Charles I’in arasındaki temel husumet iktidarın nihai olarak kimin elinde olduğu ile ilgiliydi. Charles I iktidarını doğrudan Tanrı’dan aldığını iddia etmekte ve Parlamento’nun kendisini sınırlayabileceği fikrini kabul etmemekte ve dahası Anglikan Kilisesi’nin doktrinini tüm İngiliz halkına dayatabileceğini düşünmekte idi. Orta sınıfların rahatsızlıkları da büyük oranda Parlamento’da temsil edilme hakkının feodal toprak beylerine tanınırken kendilerine tanınmamasıydı. Bu gerilimler oldukça kanlı bir iç savaşa yol açmıştır. Savaşın galibi Parlamento ve taraftarları olmuştur. Kral Charles I savaşın sonunda idam edilmiştir. İktidara Parlamento güçlerinin savaşdaki lideri General Oliver Cromwell gelmiş ancak onun kısa bir süre sonra ölmesi üzerine tahta

Charles I'in oğlu Charles II getirilmiştir. Hobbes, tüm bu dehşet verici olaylara şahit olmuş ve Hobbes, şiirsel bir üslup ile yazdığı *The Verse Life Thomas Hobbes* adlı otobiyografisinde bu olay nedeniyle, “O zaman annem o kadar korktu ki, ikizlere, bana ve korkuya can verdi” diyerek anlatmıştır (Salihpaşaoğlu, 2013: 820-821).

Hobbes'un *Leviathan*'da yer alan (2014b:85), “...korkulacak üstün bir güç olmasaydı yaşamın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların, bir iç savaş durumunda ne hâle geldiklerine bakılarak anlaşılabilir...” ve “...herhangi bir yönetim biçiminde genel olarak halkın karşı karşıya kalabileceği en büyük sıkıntıların, bir iç savaşın neden olduğu ıstırap ve korkunç felaketler ya da insanların başıboş yaşadığı onları yağma ve intikamdan alıkoyacak hukuk kurallarının ve zorlayıcı bir gücün olmadığı dönemlerin yanında bir hiç olduğu...” (2014b: 122) ifadeleri neden böyle bir benzetme yaptığını göstermektedir.

Thomas Hobbes'un da insan doğası üzerine kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu daha evvel yukarıda söylemiştik. Hobbes da insanın ayırt edici özelliği olan aklını öne çıkarmak yerine onun hayvanî yönlerini vurgulamıştır. Ona göre insanoğlu, akıl aracılığıyla bulunabilecek olan ahlakî bir neden, bir ideal doğrultusunda harekete geçmemekte, bunun yerine belirleyici konumda kendini koruma güdüsü biçiminde psikolojik bir neden yer almaktadır (Sabine, 1959: 469; Strauss, 2000: 15-156). İnsanları bir topluluk haline getiren insanoğlunun doğal bir özelliği olarak toplumsallığı değil, şiddetli bir ölümden duyulan korku karşısında bir sığınak bulma arayışıdır. Bu anlamda bir toplumun sağlayacağı başlıca yarar da, içinde insanoğlunun kendi doğasını mükemmelleştireceği romansı bir çevreden ziyade güvenlik ve korunmadır (Zarakolu, 2013:174-175).

Hobbes'a göre yaşamın amacını mutluluk (*felicity*) oluşturmaktadır. O, mutluluğun öncelikle erdeme dayandığı düşüncesindeki klasik filozoflardan ayrılır. Hobbes'un ifadesiyle, “Bir kişinin farklı zamanlarda arzu duyduğu şeyleri elde etmede sürekli başarılı olması, yani, sürekli gönenç, insanın mutluluk dediği şeydir.” (2014b: 37).

Hobbes (2014b:46), “insanın arzuladığı şeyleri elde etmedeki sürekliliği” mutluluk (*felicity*) olarak tanımlamaktadır. Hobbes burada mutluluğu ulaşılabilecek bir

nokta, insanın nihai amacı olarak değil, bir süreç olarak tanımlamaktadır (Zarakolu, 2013:141).

Hobbes için de (2014b: 103), siyaset ve siyasal karar alma sürecine norm olarak hizmet eden şey, yaşam ve ölüm, kargaşa ve savaş gibi uç durumlardır.

Hobbes'a göre (2014b: 48-55), mutluluğu elde etme doğrultusunda insanoğlunun ihtiyacı olan erdem değil güçtür. "Bir insanın sahip olduğu Güç, (Evrensel biçimde ele alındığında), onun gelecekteki muhtemel bir iyiyi elde etmek için bugün sahip olduğu araçlardır." Bu nedenle insanların genel eğilimi "...ancak ölümle sona erecek olan aralıksız ve huzursuz bir güç üstüne güç elde etme arzusudur." Hobbes daha fazla güç arzusunun her zaman daha yoğun bir hazzı elde etmek için olduğunu düşünmemektedir. İnsanlar hâlihazırda eriştikleri hazzın seviyesinden memnun olabilirler. Bunlar arasındaki kaygı ise bu hazza sürekli erişimin güvenceye alınamamasıdır. Bu nedenle, onların güç arayışları gelecekteki tatminin güvence altına alınmasıdır. Bu itibarla devlet, erdemin öğretildiği bir okul değil, sürekli mutluluğun garantisi anlamına gelmektedir. Hobbes'un cümleleriyle; "İnsan Güçlerinin En Büyüğü birçok insanın Güçlerinin, onların tüm güçlerini kendi iradesine dayalı olarak kullanan Doğal veya Sivil tek bir kişinin [şahsında] bir araya getirilmesinden, rıza ile birleştirilmesinden doğandır; Devletin Gücü böyle bir şeydir" (2014b: 48).

Hobbes 'un egemen devletin simgesi olarak kullandığı İbranice *Leviathan* sözcüğü Eski Ahit'in birçok yerinde bir çeşit su canavarını anlatmaktadır. Kutsal Kitap'ın bir yerinde (Eyup XLI,1-34) *Leviathan* 'dan şöyle söz edilmektedir:

Onun bir görüşü ile de insan yıkılmaz mı?

Onu uyandıracak yüreği pek adam yoktur...

Yüreği taş gibi serttir

Evet değişmenin alt taşı gibi sert

O kalkınca kuvvetli olanlar korkar (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 173).

Antik dönem düşünürlerinin bireylerin amacının *kozmosun* hiyerarşik uyumunun anlamını kavramak ve böylece bu düzen içinde kendi doğru konumunu bilmek olduğu yönündeki iddialarına karşılık olarak Hobbes, insan akli ile evren arasında herhangi bir doğal uyumun olmadığını ileri sürmektedir (Strauss, 2000:

175). Hobbes'un bu iddiasının arka planında, evrenin mekanik bir açıklamasını içeren daha sonra Newton tarafından netleştirilen paradigma yatmaktadır. Bu paradigma uyarınca evren, belli bir amacı olmaksızın hareket halindeki cisimlerin oluşturduğu bütünlük olarak anlaşılmaktadır. Böylesi bir bakış ise tüm şeylerin belli bir amaç doğrultusunda hareket edip buna ulaştığında hareketin sona erdiği düşüncesindeki Aristocu evren anlayışına radikal bir karşı çıkış anlamına gelir. Bu yönüyle Hobbes, insanın uğruna çabaladığı aşkın bir amacın varlığını reddetmektedir. Onun için "...eski Ahlak felsefecilerinin kitaplarında anlatıldığı gibi ne bir *finis ultimus*, yüksek amaç; ne de *summum bonum*, en büyük iyi vardır" (Hobbes, 2014: 55).

Hobbes *De Cive*'de (2014a:25) şöyle yazmaktadır: "Bir şeyi tanıyabilmek için, onu oluşturan parçalardan hareket etmek gerekir." Bu nedenle devleti anlamak için onu oluşturan parçaları birbirinden ayırmak ve o parçaların işlevini/doğasını anladıktan sonra tekrar birleştirmek suretiyle devlet kavramı tanımlanabilir. Başka deyişle, işe sanki politik toplum dağılmış gibi bakarak başlamak gerekir. O halde parçalardan yani tek tek insanlardan başlamak gerekliliği doğmuş olur.

Hobbes, öngördüğü siyasal düzeni açıklarken *Leviathan*'da insanı inceleyerek başlamıştır. İnsanda ve insanın sahip olduğu özelliklerinde otoriter devlet için gerekli malzemeyi bulur. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerinden biri akıl ve muhakemesidir (Hobbes, 2014b:42). Akıl ve muhakeme ise bir hesap, bir toplama, çıkartma işidir.

Hobbes'a göre muhakeme eden insan, parçaları birleştirerek bütüne ulaşan ve bütünden bir bütünü çıkartarak kanlı hesaplayan, parçalara inebilen insandır. Örneğin, hukukçular yasaları ve olayları toplayarak adil olanı ve olmayanı bilirler, siyasetle ilgilenenler ise anlaşmalar hükümlerini toplayarak yükümlülüklerin neler olduğunu bulmağa çalışırlar (Göze, 1998:134).

"*Peki insan nasıl bir varlıktır?*" Hobbes'a göre (Zarakolu, 2013:138-140) insanda iki ilkel duyum vardır ve diğer duyumlar veya duygular veya tutkular bu iki temel duyumdan türemişlerdir; arzu ve nefret veya isteme ve kaçınma. Örneğin arzunun nesnesine ulaşması haz duygusu yaratırken kaçınılan veya nefret edilen şey

uğrama, maruz kalma ise acı duygusunu yaratmaktadır. İnsan, Hobbes'a göre her zaman haz peşinde koşan ve acıdan kaçan "bencil " bir varlıktır. Bu peşinde koşma ve kaçma duyularının temelinde ise, Hobbes'a göre, bir içgüdü yatar: Kendini koruma ya da yaşamı sürdürme içgüdü. Temelde böyle bir içgüdü olduğu için, Hobbes'a göre yaşamın sürdürülmesine yönelik olan her şey iyi, tersi olan her şey kötüdür.

Hobbes *Leviathan*'da şöyle der (2014b:50-51): " Hoşlanma, iyinin görüntüsü veya duygusu, hoşlanmama kötünün görüntüsü veya duygusudur." O halde iyi, her bir insana göre değişir. Çünkü her bir insanın veya bireyin farklı çıkarları ve dolayısıyla hazları ve yine dolayısıyla iyi anlayışları olacaktır. İnsanın yaşamını sürdürmesi, onun sürekli arzu duymasına, sürekli istemesine bağlıdır ve bu nedenle Hobbes'a göre insan, sürekli isteyen, arzulayan bir varlıktır. Ancak sürekli bu arzu ve isteğin hüsrana uğramama koşulu, güç sahibi olmasıdır. Güç, insanın yaşamını sürdürebilmesi, hayatta kalması ve bu arzusu başta olmak üzere geri kalan arzularını, isteklerini tatmin edebilmesi için şarttır. Böylece aslında sürekli hareket halinde olmakla özdeş olan yaşamı sürdürme içgüdü bir güç isteme duygusu yaratmaktadır (Zelyüt, 2012: 30).

İnsanı belirleyen bir başka özelliği de olayların nedenini, niçinini anlamaya çalışması yani bilimsel merakıdır. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden başka özelliği ise dini inançlara sahip olmasıdır.

Tüm canlılar içinde yalnızca insanda dine inançların varlığına rastlanır. İnsan, tanığı olduğu olayların nedenlerini anlamaya çalışırken, iyi ya da kötü kaderinin nedenini araştırırken, gelişen bir olayın neden bir an önce ya da bir an sonra değil de o anda başladığını düşünürken, olayların birbiri içinden doğuşunu, birbirini izleyişini gözlerken, "nedenlerin nedenini" araştırırken, "ilk ve ezeli" nedeni bulmak isterken Tanrıya ulaşmıştır (Hobbes, 2014b: 88-89). İnsandaki gelecek korkusu, ölüm ve yoksulluk korkusu her zaman olayların nedenlerini anlayamaması, onu görünmez bir gücün, bir yüce iktidarın varlığına inanmaya itmiştir (Göze,1998: 134).

Hobbes'a göre güç isteği, bütün geri kalan isteklerin kendisine indirgenebileceği bir istektir ve onun antropolojisinin göbeğinde durur. Şöyle yazar

Hobbes *De Cive*³ adlı eserinde (2014a: 25-27): “En fazla fikir farklılığı yaratan tutkular, güç, zenginlik, bilgi ve onur arzudur; ancak hepsi birinciye yani güç isteğinin indirgenebilir. Çünkü zenginlik, bilgi ve onur gücün çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir.” Yaşamını sürdürme içgüdü, güç isteme içgüdü, güç isteme duygusunu yarattığına göre, o halde, bu temel içgüdüün ardında ne vardır? Hobbes’a göre tüm bunların nedeni, ölüm korkusu ve korkudan kaynaklanan güvenlik isteğidir (Zelyüt, 2012: 30).

İşte bu geleceği düşünme durumu insanı hayvandan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bu, insana ait olan ikinci bir özellik olan konuşma ile birleşince, insanları barış ortamına, içerisinde yaşamlarını güvenle sürdürebilecekleri bir ortama, dolayısıyla devlet kurmaya götürecektir.

Nitekim Hobbes’un insanların doğal halini, yani tek tek insanların doğaları gereği nasıl olduklarını betimlemek ve aynı zamanda ve esas olarak devletin kaynağını ve zorunluluğunu temellendirmek için kendisine dayandığı “doğa durumu” veya “doğa durum” konseptiyonu tam da bu noktada ortaya çıkar.

Kısaca “doğal durum” insanların tek tek bireyler olarak doğaları gereği ne durumda olduklarının betimidir. Fakat öte yandan, devletin varoluş nedenidir. Doğal durum, tarihsel bir durum olmaktan çok varsayımsal bir durumdur veya bir çalışma hipotezidir. Ya da Hobbes’un terminolojisi kullanılarak söylemek gerekirse, doğa durumu bir hayaldir (Zarakolu, 2013:126).

Hobbes için, insanlar doğal halleriyle, çıplak doğaları ile görmüş olduğumuz gibi, sürekli kendi çıkarları peşinde koşan bencil yaratıklardır (Zelyüt, 2012:31). Hobbes’un çizdiği doğa durumu tasviri, hipotetik bir durumdur. Hobbes bunun gerçekten var olduğu iddiasında değildir. Ancak bu varsayım bizim devletin olmaması halinde nasıl bir durumla karşılaşabileceğimiz hakkında düşünmemizi sağlar. Hobbes’un yaşadığı dönem yukarıda değindiğimiz üzere Avrupa’da ve İngiltere’de kanlı savaşların yaşandığı ve devlet otoritesinin sarsıldığı dönemlerdir.

³ Hobbes doğa durumunu özgürlükle de ilişkilendirmiş ve doğa durumunu anlattığı *De Cive*’nin birinci bölümünün başlığını “Özgürlük (*Liberty*)” koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hobbes, T. (2014a). *Elementa Philosophica De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, (C. D. Zarakolu çev.). İstanbul: Belge Yayınları s.21

Bu nedenle, aslında Hobbes'un doğa durumu ile İngiliz İç Savaşını tasvir ettiği düşünülebilir.

Hobbes'a göre (2014b: 99) doğa durumunda insanlar fiziksel ve zihinsel kapasiteleri açısından üç aşağı beş yukarı birbirlerine denktirler. İnsanların güçleri arasında kimi farklar olsa bile iki zayıfın bir araya gelip bir güçlüyü o uyurken alt etmesi işten bile değildir. Doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Kimin gücü kime veya neye yeterse o kişiyi alt etmesi ve o şeyi elde etmesi mümkündür. Pek tabii ki, fiziksel ve mental güçleri birbirine yakın olan bireylerin aynı şeye ilgi duymaları durumunda da aralarında çatışma çıkması kaçınılmazdır. Bu durum, doğa durumunun aslında bir "savaş durumu" (*state of war*) olduğunu ifade eder. Hobbes'a göre (2014b:101), doğa durumunda herkes herkese karşı sürekli bir savaş halindedir. Bu durum, tehlikeler tehditler ve belirsizliklerle doludur.

Hobbes'a göre, insanların sahip oldukları gücü korumaları için daha fazla güce sahip olmalarının zorunlu olduğu doğa durumunda güvenlik isteği, böylece sürekli güç artırma isteğine, daha fazla güç isteğine dönüşür. İnsanlar birbirine eşit oldukları için hiçbir insan diğer insanlar üzerinde kesin bir iktidar kuramaz. Hobbes (2014b:100)'un argümanı kısaca şöyledir: İnsanlar doğuştan eşittir; eşitlikten güvensizlik doğar; güvensizlikten savaş doğar; böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir; her şey, mübahtır.

Hobbes'un nazarından (2014b: 101) doğa durumu herkesin herkese karşı savaşının sonucu, hiçbir mülkiyetin, hakimiyetin ve hiçbir "benim" ve "senin" ayrımının elde edebildiği şeye, aslında onu elde tutabildiği sürece, sahip olmasıdır. Hobbes'un ünlü "*homo homini lupus*", yani, insan insanın kurdudur şeklindeki ifadesi (Hobbes, 2014b:11), içinden çıkılmaz bu durumun oldukça çarpıcı öz bir anlatımıdır.

Hobbes'un ifadesiyle doğa halinde insan hayatı kaba, vahşi ve kısadır (Hobbes, 2014b: 101): Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de gerek yoktur; ne denizcilik, ne de deniz yoluyla ithal edilecek malların kullanılması, ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyler, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat,

ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşî ve kısa sürelidir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 162).

Modern iddiayla biçimlenen bireysellik, on yedinci yüzyılda ilk kez İngiltere’de ortaya çıktığında devrimci bir görüş olarak dikkatleri çekmiştir. Ancak ta başlangıçta, çok önemli bir sorun ortaya çıkmıştır. Bireysel hakları korumada yeterli bir gücü olan yönetimler, bu hakları ihmal etmede de yeterli güce sahip olacaklardır. Bir paradoks olarak bireysel özgürlük, ancak yönetimin yer almadığı bir yaşamın mutlak özgürlüğünden vazgeçmekle tutunabilir. *Leviathan* adlı eserinde bu paradoksun içinden çıkmaya çalışan Hobbes, iki uç nokta arasında orta bir yol bularak, bireysel özgürlük ve siyasal otoriteyi birleştirmek istemiştir. On altıncı ve on yedinci yüzyıllar İngilteresi’nin anayasal tarihine bakıldığında, bu yüzyıllarda hakim olan, birbiriyle iç içe aynı zamanda da çatışan gelişmelerin olduğu görülmektedir. Bunların ilki iktidarın monarşide yoğunlaşması ve ikincisi, ise bireysel özgürlüğe yönelik artan ilgidir (Arnhart, 2011: 179).

Hobbes’a göre, doğa durumunda insanlar sürekli bu korkuyla yaşamaktadırlar. Hobbes bu duyguyu kendi hayatında “Korku ile ben ikiz kardeşleriz” diyecek kadar yoğun hissetmiştir (Hobbes, 2014b:72) . Diğer tutku da insan hayatının kalitesini arttıran konforlara yönelimdir. Bu iki tutku, insanın sahip olduğu rasyonel kapasiteyle birleşerek insana bir çıkış yolu gösterecektir. Bu çıkış yolu devleti kurmaktan geçer. Hobbes devletin amacını şu şekilde açıklar:

Devletin amacı bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamaların nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha güzel bir hayat sürmek... Hem özgürlüğü hem de diğerleri üzerinde hâkimiyet sahibi olmayı seven insanoğlunun, devletlerde gördüğümüz üzere, kendilerine kısıtlama getirmesinin nihai sebebi, amacı yahut tasarısı yine kendilerini koruma ve böylece daha iyi bir yaşam sürme yönündeki sağduyularındır; yani onları korku dolu bir saygıyla bir arada tutacak, emirlere uyma performanslarına ve doğa kanunlarını gözlemelerine bağlı olarak cezalandırma korkusuyla birbirlerine bağlayacak görünür bir güç yokken insanların doğal tutkularının sonucu olan (...) sefil savaş şartlarından kendilerini kurtarmaktır (Hobbes, 2014b: 133-134).

Hobbes’a göre doğa durumunda doğal hukuk (*law of nature*) bulunmaktadır. Hobbes’un ifadesiyle (Hobbes, 2014b: 104) “Bir Doğa Kanunu” (*Lex Naturalis*), akıl

sayesinde bulunan genel bir kural, bir önermedir. Bu kural ile insanın kendi hayatını yok eden veya onu devam ettiren şeyleri elden alan eylemleri yapması yasaklanır.” İnsanın akli ile bulacağı ilk doğal hukuk ilkesi “her kimsenin tüm gücüyle barışı amaçlaması ancak bunu elde edemeyeceğini anladığı zaman savaşın araçlarına başvurması gerektiridir.” (Hobbes, 2014a:35). “Evet, insanların birbirinin kurdu (*homo hominilupus*) olduğu savaş halinden kurtulmak için herkes barışa ulaşmayı hedeflemelidir. Akıl bunu emreder.” (Hobbes, 2014b:103).

İkinci doğal hukuk ilkesi ise diğer bireylerin de böyle davranmaya istekli olmaları durumunda bireyin her şey üzerindeki hakkından barışın ve kendi müdafaasının gerektirdiği nispette vazgeçmeye hazır olmasını emretmektedir (Hobbes, 2014a:35-36). Üçüncü doğal hukuk ilkesine bakıldığında ise verilen sözlerin, yapılan antlaşmaların tutulmasını emretmektedir. Sözünü tutmak, antlaşmaya riayet etmek adalet, sözünden caymak ve antlaşmayı ihlal etmek adaletsizliktir. Ancak, kişiler karşı tarafın antlaşmayı ihlal etmeyeceğinden emin olamayacağı için ya hiç antlaşmaya girmemek veya ilk ihlal eden olmak isteyecektir. Bu dilemmadan çıkış, Hobbes’a göre, ancak yapılan antlaşmaları güce dayalı olarak yürütecek bir kurumun, yani devletin (*commonwealth*) ortaya çıkması ile mümkün olacaktır. Hobbes’un deyişiyle kılıcın gücü ile desteklenmeyen antlaşmalar boş sözlerdir (2014b:11).

Bu durumun farkına varan bireyler böylelikle tüm güçlerini bir kişiye veya bir meclise devrederek devleti yaratacaklardır. Bu bir sosyal sözleşme teorisi ve devletin varoluşunu onu kuran bireylerin rızasıyla temellendirmektedir. İktidar bu çerçevede Tanrı’dan değil bireylerden kaynaklanmaktadır. Hobbes’un sözleriyle (2014a:105), birbirleriyle sözleşme yapan bireyler şöyle diyeceklerdir: “Senin de aynı hakkını O’na devretmen ve onun eylemlerini benzer şekilde yetkilendirmen koşuluyla ben de kendimi yönetme hakkımı bu kişiye veya bu meclise devrediyorum ve O’nu yetkilendiriyorum.” Bu şekilde sözleşme yapılarak insanların bir araya gelmesi ile oluşan şey bir “devlet” (*commonwealth*)’tir. Hobbes’un deyişiyle bu amansız deniz canavarı Leviathan’dır. Bu gücü elinde bulunduran kişi veya meclis egemen’dır. Egemenin yanında herkes tebaadır (subject) (2014b: 136). Bu ölümlü

Tanrı'dır (*mortal God*) (Hobbes, 2014: 12). Ölümlüdür çünkü bireyler tarafından yaratılmıştır. Tanrı'dır çünkü gücü mutlaktır.

Leviathan'da ise Hobbes'un en temel sorusu otoriteyi neyin mümkün kıldığıdır. Otoriteyi neyin meşru kıldığı sorusu ancak otoritenin kendisinin sorgulandığında ortaya çıkmaktadır. Yani, bu durum otoriteyi mümkün kılan kuralların yıkıldığı kriz zamanlarında ortaya çıkar ve bu tam da Hobbes'un dönemine karşılık gelir, bir iç savaş ve kriz dönemi Hobbes'a göre doğa durumu bir çatışma ve savaş durumudur. Bir "doğa durumu"yla, bir savaş durumuyla Hobbes bizi hizada tutacak herhangi bir tanınan otoritenin olmadığı bir durumu kasteder (2014b: 103). Böyle bir savaş durumu açıktan bir savaş anlamına gelebilir ama öyle olmak zorunda da değildir. Savaş anlamına gelebilir ancak Hobbes onun karşı koyma iradesi, çatışmaya girme arzusu veya iradesi de olabilir ve bu onu doğa durumu gibi bir hale getirir. Bir diğer ifadeyle, savaş durumu bir tür bariyer üzerinden birbirine bakıp duran ve karşı tarafın ne yapacağını bilmeyen iki düşman taraf içeren "soğuk savaş" diye adlandırdığımız bir durumu içerebilir.

Böylelikle doğa durumu zorunlu olarak etkin bir çatışma durumu olmayıp Hobbes'un deyişiyle "bilinen çatışma eğilimi"dir. Eğer çatışmaya isteğiniz olduğu biliniyorsa veya düşünülüyorsa savaş durumundasınızdır. Bu durum Hobbes'a göre maksimum güvensizlik koşuludur ve onun ünlü ifadesiyle bu durumda, "Hayat yalnız, nahoş, kaba ve kısadır." (2014b: 101).

Bu, Hobbes'un insan doğasının temel gerçekliğine atfettiği doğal durum, doğa durumu ve savaş durumudur. Evet, doğal olarak içinde bulunduğumuz durumun doğa durumu veya daha doğrusu savaş durumu olduğunu söylemek, diğer şeylerin yanı sıra, doğanın bizi barış, uyum, dostluk ve dayanışma içerisinde birleştirmede olduğunu söylemektir (Hobbes, 2014b:101). Sadece insan sanatı, bilim veya insan icadı barış getirebilir. Çatışma ve savaş birincildir barış ise türevseldir. Bir diğer ifadeyle Hobbes, otorite ve otorite ilişkilerinin doğal olarak aramızda oluşmadığını ancak toplum biliminin kendisi gibi icadın ve sanatın sonucu oluştuğunu iddia etmiştir (2014b: 17).

Bilginin kaynağı ve sonuçları itibariyle deneysel olduğunu, tüm bilgilerimizin temelinde duyuların, duyu deneyinin bulunduğunu, zaman ve mekânın yalnızca hayali tasarımlar olduğunu, felsefenin ise sonuçlardan nedenleri nedenlerden de sonuçları çıkarsama faaliyetine karşılık geldiğini öne süren Hobbes, yaşadığı süre içinde, biri entelektüel, diğeri siyasal olan iki devrime tanıklık etmiştir. Bu devrimlerden siyasal olanı, yani mutlak monarşinin parlamenter demokrasinin temsili kurumlarıyla sınırlanması söz konusu olduğunda, Hobbes tam bir karşı devrimcidir. Buna karşın entelektüel devrim, yani Ortaçağın Tanrı merkezli ve Aristotelesçi dünya görüşünün bırakılarak, yeni doğa bilimleriyle, mekanik açıklamanın ve deneysel yöntemin benimsenmesi söz konusu olduğunda, o tam bir devrimcidir (Cevizci, 1999:334).

2. JOHN LOCKE'DA DOĞA DURUMU

1632 yılında Püriten bir avukatın oğlu olarak dünyaya gelen İngiliz düşünür John Locke, Oxford Üniversitesi'nde skolastik bir eğitim almıştır. Ancak özellikle tıp ve kimyaya duyduğu ilgi ile zamanla bu felsefeye karşı çıkmış; entelektüel bir temizliği, diğeri bir deyişle bilginin eleştirel bir sınavasının gerçekleştirilmesini savunmuştur (Skirbekk ve Gilje, 2001: 276). 1667'de tıp alanındaki çalışmaları sırasında, geleceğin Shaftesbury Kontu Lord Ashley'in hem özel hekimi hem de yakın arkadaşı olmuştur. Yaşamının sonraki kısmında felsefe, din bilim ve siyaset üzerine çalışmış, 1683'de Lord Ashley'in vatan hainliği ile yargılanması nedeni ile Hollanda'ya kaçmak durumunda kalmıştır. 1689'dan sonra ülkesine dönebilen Locke, 1704'te ölmüştür (Dunn, 2001: 145).

Locke siyaset felsefesinin temellerini esas olarak *Hükümet Üzerine İki İnceleme* adlı eserinde ortaya koymuştur (Dunn, 2008: 43-44). Tıpkı Hobbes gibi Locke da siyaset felsefesini farazi bir doğa durumundan yola çıkarak tesis eder. Locke'un yazılarında bu doğa durumunda yaşamının tarihsel kanıtları yoktur. İnsanların siyasal bir toplum meydana getirmeden önce bir doğa durumunda yaşadıkları varsayımıyla Locke, insanların sahip olduğu doğal hakları ve devletin

insanlara karşı yükümlülükleriyle ilgili görüşlerine bir zemin oluşturmak ister (Akın, 1974:130).

John Locke da, çağdaşı Hobbes gibi İngiliz İç Savaşı'na şahit olmuş ancak bu tecrübeden daha farklı sonuçlar çıkarmıştır. Her şeyden evvel Hobbes'un tamamen olumsuz değerlendirdiği doğa durumunun pozitif yönlerini hararetle savunmuştur. Nitekim Locke'a göre doğa durumu, insanın gerçek özgürlük ve barış durumudur.

Tıpkı Hobbes gibi Locke da “doğa hali” teziyle siyaset felsefesini “doğa durumu” ve “toplum durumu” (sivil toplum ve siyasal toplum) dikotomisi üzerine kurgulamıştır (Toku, 2005: 96). Ancak Hobbes'dan farklı olarak Locke'un doğa hali, devinimsel ve döngüsel bir modeli yansıtmaktadır. Locke'un döngüsel doğa hali analizine göre insanlar, güvenliğin hakim paradigma olduğu barış ortamında yaşarlarken, huzur eksenli bu doğal yaşam dönemi zamanla bozularak yerini savaş ortamına bırakmaktadır.

Locke, siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve kökeninden türetmek amacıyla bütün insanların “doğa durumunda” nasıl bir halde oldukları üzerine düşünmemiz gerektiğini ifade eder. Locke (2012: 9) doğa durumunu şöyle tanımlar: “İnsanların başkasının iradesine bağlı olmaksızın “doğa yasasının” sınırları içinde eylemlerini düzenleyebileceklerini sahip olduklarıyla kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur.”

Locke'a göre (Dunn, 2008: 65), henüz devletin ortaya çıkmadığı doğa durumunda her bireyin Tanrı tarafından bahşedilmiş, devredilemez, elden alınamaz nitelikte olan hakları vardır. Locke, bunların hayat, özgürlük ve mülkiyet hakları olduğunu belirtmiş ve tamamını genel mülkiyet hakları altında toplamıştır.

Locke'nin siyaset hakkındaki düşünme yöntemi, insanın doğuştaki zihniyle başlar. O, zihnin bir *tabula rasa*⁴ olduğunu söylemiştir. Yani, bizler doğduğumuzda, asla kazanılmış, elde edilmiş bilgiler ve fikirlerle dünyaya gelmeyiz. Zihnimiz, boş bir levha gibidir. Zaten, insanlar büyüdükçe, zihinleri ve kapasiteleri de gelişecektir.

⁴ Tabula rasa: Boş levha

Metalara ilişkin yargılarımız ise gözlem sonucunda oluşur. Bununla birlikte, ahlaki duygular da, tecrübe ve öğrenmeyle gelişir. Sonuç olarak, Locke, duyuların öğrenmeyi geliştirdiğini ve zihnin, yaş ilerledikçe, potansiyelini gerçekleştireceğini açıklamıştır (Tannenbaum ve Schultz, 2011:243).

İnsan, doğuştan rasyonel bir varlık olduğu için başkasına karşı nasıl davranması gerektiğini doğasının bir gereği olarak bilir. Akıl, insan ilişkilerini doğal haldeyken düzenleyen temel güçtür ve insan, akli sayesinde başkasının doğuştan sahip olduğu yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarına zarar vermemesi gerektiğinin; zarar vermesi durumunda ise başkasının da kendisine aynı karşılığı vereceğini bilir (Çaha, 2013:121).

Locke, insanların uygar toplum aşamasından önce ilkel bir doğa durumu içinde yaşadıklarını farz eder ve insanların içinde buldukları bu primitif hal Locke'a göre, Hobbes'un sandığı gibi insan insanın kurdu olduğu (Hobbes, 2014b:11) herkesin herkesle savaş durumunda bulunduğu bir durum değildir. Locke'un kendi ifadeleriyle:

Doğa durumu insanların kimseden izin almadan ve başka birinin iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda yetkin bir özgürlük durumudur... bu aynı zamanda eşitlik durumudur (2004: 5).

Doğa durumu, bununla birlikte, eşitliğin olduğu bir durumu tasvir etmektedir. Güç ve yetkiler karşılıklıdır. Daha da fazlası, doğal durum, özgürlük durumunu da yansıtır. Fakat özgürlük, her istenilenin yapılabileceği anlamına gelmez. Ne kendini, ne de mülkiyeti altındaki bir varlığı yok etme hakkına sahip değildir insan. Bununla birlikte, kimse, bir başkasına zarar verme özgürlüğüne de sahip değildir. Bu noktada denilebilir ki, doğa durumu, insanların bir başkasının haklarına ve mülkiyetine zarar vermemesi açısından kendi içinde bir 'ahlakilik' taşımaktadır. Fakat yine de, böylesi bir doğa durumunda, şiddet ve taraflılık varlığını sürdürmüştür. Bu noktada Tanrı, hükümeti kesinlikle insanın tarafsızlığını ve şiddetini sınırlamak için atamış bulunmaktadır (Locke, 2004: 12). Locke, hayatın, ahlaki olarak Tanrı'nın amacıyla uyumlu olması gerektiğini de bu noktada eklemiştir. Fakat Locke, doğa durumundaki insanın, insanlığa yaraşır ve saygın bir şekilde yaşamaktaki eksikliğinden ötürü bir

topluluk ve yurttaşlık kurmak istediğini söyler. Siyasal toplumlarda birleşmenin başlıca sebebinin de bu olduğu söylenebilir (Locke, 2004: 14).

Locke'un doğa durumu, savaş durumunun özdeşi değil tam karşıtıdır; insanların eşit ve özgür oldukları bir barış, yardımlaşma ve iyi niyet durumudur. Zor, haksız olarak uygulandığında bir savaş durumu doğar, ama bu durum, doğa durumu ile özdeşleştirilmemelidir. Çünkü savaş durumu, doğa durumunun çiğnenmesinden başka bir şey değildir (Copleston, 1991: 180).

Bu iki durum arasında öylesine açık bir farklılık vardır ki, bu ikisi, bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu ile bir düşmanlık, ihanet, şiddet ve karşılıklı yok etme durumunun olduğu kadar birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla Locke için durum, Hobbes'un tasarımının tam tersidir. Doğa durumu genel olarak barış durumudur, ancak bu barış tablosunun içinde kimi zaman savaş durumları doğabilir. Bu durum yine de doğa durumunun genel barışçı görünümünü bozamaz. İster doğa durumu olsun ister toplum durumu olsun, başvurulacak ortak bir makamın olmadığı yerde başkasının saldırısına uğrayan kişi karşısındakiyle savaş durumunda olduğu anlamına gelmektedir (2004: 19).

Locke doğa durumu kavramını bir barış durumu olarak adlandırılmasına neden olan koşulları şu sözlerle anlatmaktadır:

Basit yoksul bir yaşam biçiminin eşitliği, insanların isteklerini, küçük mülkiyetlerinin dar sınırlarına hapsederek çok az uzlaşmazlık doğmasına yol açtı ve dolayısıyla uzlaşmazlıklar hakkında karar verecek çok sayıda yasaya gerek duyulmadı: Az sayıda yasa ihlali ile az sayıda suçlunun olduğu bu durumda, adalet eksikliği hissedilmedi (Locke, 2004: 107).⁵

Yeryüzünü insanlara ortaklaşa yararlanmaları için vermiş olan Tanrı, insanlara aynı zamanda akıl da vermiştir (Locke, 2012: 23). İnsanların yapacakları şey doğayı ve akıllarını en iyi biçimde değerlendirerek ihtiyaçlarını karşılamak olacaktır. Toprağın içindeki ve üzerindeki doğal zenginlikler insanların ortak yararlarına sunulmuştur, doğal yaşama döneminde bunlar üzerinde hiç kimsenin özel, asli bir hakkı yoktur, ancak ihtiyaç sahibi bir kimse bu değerlerden bazılarını ihtiyacı

⁵ Rousseau ile bu noktada benzerliği ortaya koymak için şu alıntı incelenmelidir: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'bu bana aittir' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu" (Rousseau, 2001: 123).

için kendine mal edebilir. Örneğin bir av hayvanını avlayan ya da bir meyveyi toplayan kişi bunlara sahip olabilir (Locke, 2012: 24). Peki, ortak bir değeri bir kişinin malı yapan olay, iş nedir? Locke'a göre bu olay ya da iş kişinin emeğidir (Göze,1998:165-166).

Locke göre (2004: 34, 40), kendi emeğiyle toprak edinen kişi, insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, tam tersine artırmıştır. Zaten, bu dünyada yararlı olan ne varsa, emeğin sonucu olarak görülmelidir. Mülkiyetin meşruluğu da, bu yüzden, emek de dâhil olmak üzere, kullanabileceğinden fazlasını israf etmeme meziyetinden kaynaklıdır.

Locke'a göre doğadaki tüm varlıklar Tanrı tarafından insanlara ortaklaşa tahsis edilmiştir. Ancak, insanların kendi varlıkları üzerindeki mülkiyetleri mutlaktır. Bir başka ifadeyle, her birey kendi bedeninin ve emeğinin sahibidir. Locke bu durumu şu şekilde açıklamaya çalışır: Açıktır ki doğadaki şeyler herkesindir, ancak kendi kendisinin efendisi ve kendi kişiliğinin ve kişiliğin eylemlerinin ve çalışmalarının sahibi olan insan kendi içinde büyük bir mülkiyet zeminine sahiptir ve buluşlar ve zanaatlar hayatı kolaylaştırdığında kendi varlığını desteklemek ve rahatlatmak için uyguladığı şeylerin büyük kısmı tamamen kendisine aittir, bu şeyler diğerleriyle ortaklaşa sahip olduğu şeyler olmaktan çıkarlar (Locke, 2012: 87-88).

Doğa durumunda doğal haklara sahip olan bireyler eşit ve özgür bir biçimde hayatlarını sürdürürler. Locke doğa durumundaki eşitliği şöyle tasvir eder: “Tüm güç ve yargılama hakkının karşılıklı olduğu, aynı türde ve derecede yaratıklar oldukları için hiçbirinin diğerinden üstün olmadığı, herkesin doğa tarafından bahşedilen aynı avantajlarla ve doğduğu ve aynı yetenekleri kullandığı, bu yüzden de aralarında itaat ve tabiiyet ilişkisi olmaksızın birbiriyle eşit olmasını gerektiren bir eşitlik durumudur” (Locke, 2012: 64,81).

John Locke, insan haklarının kaynağını doğa durumunda ve doğal hukukta görür. İnsan, haklarını siyasi toplumda kazanmaz, aksine doğuştan beraberinde getirir. Her insan, Locke'a göre “yaşam,” “özgürlük” ve “mülkiyet” gibi üç doğal hakla dünyaya gelir (Locke, 2012: 10-11). İnsan, hiçbir zaman bu haklarının başkasına ya da devlete devretmez. İnsanların doğa durumundan ayrılıp bir sivil

toplum içinde yaşamalarının nedeni, doğal haklarını bir takım kurumlar aracılığıyla daha iyi korumaktır (Locke, 2012: 81).

Locke'un mülkiyet hakkına yüklemiş olduğu anlama dikkat etmek gerekir. "Mülkiyet sahiplenilen şey değil, bir şeye sahip olma hakkı anlamına gelir" (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 175). Locke, bu zorlu durumu, mülkiyeti emek ile ilişkilendirerek aşmaya çalışır. Locke, bu konuda şunu söyler:

Dünya ve bütün aşağı yaratıklar insanlar için ortak olsa da her insan kendi "kişisinde" bir mülkiyete sahiptir. Hiç kimse kendinden başkası üzerinde herhangi bir hakka sahip değildir. Bedeninin "emeği" ellerinin işi kendisindedir diyebiliriz. Öyleyse Tabiatın sağladığı ve bıraktığı devletten çıkardığı her neyse ona emeğini karıştırmıştır ve kendinden bir şey eklemiştir, böylece kendi mülkiyeti olmuştur. Tabiatın yerleştiği ortak durumdan onu çıkar-tarak bu emekle ona bir şey eklemesi diğer insanların ortak hakkını ortadan kaldırır. Çünkü bu "emek" emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan ondan başka hiç kimse bunun bağlı olduğu başkaları için ortak olarak en azından yeterli ve iyi şey üzerinde bir hakka sahip olamaz. (Locke, 2002: 38).

Locke, temel doğa yasasının insanoğlunun varlığının korunması ve sürdürülmesi olduğunu belirtmektedir (Locke, 2004: 16, 30, 134, 136, 183).

Locke doğa yasasını, Tanrı'nın doğayı amaçsız yaratmış olamayacağı varsayımından türetmektedir. Tanrı'nın amaçsız bir iş yaptığı düşünülemeyeceğinden, Tanrı'nın insanı yaratmakla, insanın varlığını sürdürmesini istemiş olduğu da çok açıktır. Dolayısıyla insanın varlığını sürdürmesini isteyen Tanrı, insanın varlığını sürdürmesine yarayacak araçları da kendisine vermiştir. İşte yeryüzü ve üzerindeki insanlar insanın varlığını sürdürmesi için Tanrı'nın insana verdiği araçlardır. Dolayısıyla bu şeylere sahip olmak insanın doğal hakkıdır (Locke, 2004: 25-26).

Mülk edinmedeki doğal sınırlamaya göre, bir birey israf etmeden kullanabileceğinden daha fazlasını özel mülkiyeti haline getirmemelidir. Locke, mülkiyetin sınırını 'kullanılabileceği kadar' ibaresiyle açıklamaya çalışır. Herhangi biri, ancak bozulmadan, önce kullanabileceği kadar yaşamsal yararın içine emeğiyle mülkiyetine yerleştirebilir. Bunun ötesi, kişinin kendi payına düşenin fazlasıdır ve başkalarına aittir (Locke, 2004: 29). Bu durumu basit bir örnekle açıklayalım. Doğa durumunda acıktığımızı düşünelim. Karnımızı doyurmak için etrafımıza bakınırken

üzerinde olgunlaşmış elmaların olduğu bir elma ağacını gördüğümüzü varsayalım. Locke'a göre (Locke, 2012: 24) biz o ağaca tırmanıp elmaları toplayarak o elmaları kendi özel mülkiyetimiz haline getirebiliriz. Ancak bunu yaparken yiyebileceğimizden fazlasını almamalıyızdır. Buna göre üç elma şimdi yemek için üç-beş elma da daha sonra, elmalar çürümeden, yemek için alabiliriz. Özel mülkiyet, ağaca tırmanmak istemeyen tembel birisi gelip bizden elimizdeki elmaları istemesi halinde, bize o kişiye "Hayır" deme imkânını sunar. Elmalarımızı paylaşp paylaşmamak tamamıyla bizim takdirimizdedir (Locke, 2012: 25).

Locke'un mülkiyet hakkı üzerinde bu kadar önemle durmasının temelinde genellikle İngiliz İç Savaşı'nın nedenleri aranır. Sonuçta iç savaşın ana sebeplerinden biri de I. Charles'ın Parlamento'nun izni olmadan vergi koymak istemesidir. Bu da şüphesiz Locke açısından özgürlüğe ve mülkiyete bir saldırıdır (Akın, 1974: 131).

Tanrı, dünya, insan ve hayvanları yaratmış ve onları bir araya getirmiştir. Tanrı, kendi yaratılarının var olmalarını ve varlıklarını sürdürmelerini isteyeceğine göre, bu amacın gerçekleşmesi için bazı kurallar koyacağı da kesindir. İşte Tanrı tarafından bu amaç doğrultusunda konmuş bulunan ve insanın aklıyla da bulabileceği bu kurallar doğa yasalarıdır. Burada, doğa yasası, doğal hakkın kökenidir. Tanrı insanın varlığını sürdürmesini amaçlamış olmasaydı, insanın bu tür bir hakka sahip olması yani doğal hakkı olmayacaktı. Doğal hakka gücünü veren şey, bu hakkın doğa yasasından kaynaklanmış olması ve doğa yasasının da, bir taraftan insan aklının ürünü olması, diğer taraftan Tanrı tarafından vahiy edilmiş olmasıdır (Bakırcı, 2004: 155). Bu doğrultuda insanın yaşamı da Tanrının mülkiyetidir ve sadece yaşamın kullanımı insanın mülkiyetindedir.

Hobbes için doğal hak, başkasının yaşamı konusunda herhangi bir görev vermediği gibi başkalarının yaşamı üzerinde bir tasarruf yetkisi bile verir. Locke'un doğal hakkı çeşitli sınırları olan bir hak iken, Hobbes'un doğal hakkının herhangi bir sınırı yoktur (Bakırcı, 2004: 227-268).

Doğa yasası - doğal hak ilişkisinin bu farklılığı, doğa yasasının bağlayıcılığı konusunda da önemli farklılıklar yaratmaktadır. Her iki yazarda da doğa yasası ebedi olmasına rağmen, Locke için doğa yasası doğa durumunda da bağlayıcı iken Hobbes

için bağlayıcı değildir. Dolayısıyla, Locke için doğa yasası hem doğa durumunun, hem de toplum durumunun yasasıdır (Bakırcı, 2008: 12).

Devletin olmadığı bu durumda bireyler arası ilişkilere düzen veren bir doğa yasası vardır. Doğa yasasının kuralları akıl yolu ile bulunabilir (Locke, 2012: 10). Doğa yasası, her bireye kendisinin ve başkalarının mülkiyetini hak tanımaz kişilere karşı savunma ödevini yükler. Bireyler, mütecavizleri cezalandırma hakkına sahiptir (Locke, 2012: 11). Ancak, sadece hakkı yenenler tazminat alma hakkına sahiptirler (Locke, 2012: 13).

Locke'a göre (2004: 81), herhangi bir sayıdaki insan, bir topluluk ya da hükümet oluşturmak için uzlaştıklarında bir siyasal bütün oluştururlar. Bu siyasal bütün içindeki çoğunluk, diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkına sahiptir. Bu durumda, her insan, bütün güçlerini topluluğun çoğunluğuna bıraktığını kabul etmelidir. Bu işlem de, bir anlaşma ile yapılır. Sözleşme ise, bundan ibarettir (Locke, 2004: 83).

Locke'ye göre doğa durumunda vazgeçilip siyasal toplum kurulduğunda, eski duruma geri dönüş olamaz. Bu durumun tek istisnası ise, hükümetin yıkılması ve dağılmasıdır.⁶

John Locke (2004: 104), doğa durumun tasvir ederken, eşitliğin ve gücün herkese az ya da çok eşit olarak dağılmasından kaynaklı olarak herkesin kendince bir kral olduğunu ve bunun da beraberinde, insanın özgür olmasına rağmen güvensiz ve korunmasız bir halde yaşamayı sürdürdüğünü ifade eder. İnsanları devlette birleşmelerinin ve kendilerini hükümet adı altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır. Hükümet yasaları aracılığıyla insanlar, bir korunak elde ederler ve mülkiyetlerinin korunması amacına uygun olarak yaşarlar. Bununla birlikte, egemen iktidarına sahip olan kimse de, kurumsallaşmış sürekli yasalarla yönetmekle yükümlüdür.

⁶ Bkz. Odabaşı, L. "John Locke ve Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", 5 Eylül 2015. <https://www.academia.edu> s. 3

Locke (2004: 200), Her bireyin, topluma girerken verdiği iktidar, toplum devam ettiği sürece, asla bireylere geri dönemez; her zaman sadece toplulukta kalacaktır.

Locke için mülkiyetin korunması, siyasal toplumunun amacıdır. Yine de Locke, mülkiyet ile emek arasında ilişki kurması, egemenin sınırsızlığına sınır getirmesi ve daha barışçıl bir insan doğası tasvir etmesi bakımından önemini hala korumaktadır.⁷

3. JEAN- JACQUES ROUSSEAU'DA DOĞA DURUMU

İlkel (doğal) yaşamı; insanın insanı sömürmediği, lüksün ve eşitsizliğin insanın ahlakını bozmadığı bir özgürlük ve eşitlik düzeni olarak tanımlayan Rousseau'yu (1712-1778), Brian Redhead, “Aydınlanma'nın diğer tüm simalarından daha orijinal ya da tehlikeli düşünceler üreten, yüzyılın belki de en derin ve etkin düşünürü” olarak nitelemektedir (2001: 163).

İnsanın kusurlarının doğasından değil kötü yönetilmiş olmasından kaynaklandığını söyleyen; iyiliği ve kötülüğü temelde siyasal değerler ve siyaseti toplumsal yaşamın merkezi olarak gören Rousseau, insanın doğası bakımından iyi olduğunu, mutlu doğduğunu, ancak toplum yapısının ve toplumda edindiği bilgilerin onu mutsuz ettiğini düşünür (Rousseau, 2001: 170-171). Rousseau (2001: 8), insanlık tarihini uygarlığın ilerlemesi karşısında ahlakın düşüşü ile artan sefalet ve kötülük destanı şeklinde nitelendirmektedir.

1712 yılında İsviçre'nin Cenevre kentinde dünyaya gelen Jean-Jacques Rousseau'nun annesi kendisini doğurduktan kısa bir süre sonra hayata veda etmiş, babası da henüz o on yaşındayken hapse girmemek için Cenevre'den kaçarak Rousseau'yu terk etmiştir. Klasikler ve felsefe üzerine olan eğitimi mali imkânsızlıklar nedeniyle yarıda kalan Rousseau, 16 yaşına kadar noterlik, mühendislik ve oymacılık olmak üzere üç farklı meslek dalında çıraklık yapmış

⁷ Bkz. Odabaşı, L. “John Locke ve Hükümet Üzerine İkinci İnceleme”, 5 Eylül 2015. <https://www.academia.edu> s. 5

ancak bunların hiçbirinde sebat etmeyerek Cenevre’yi terk etmiştir. Bundan sonra Rousseau bazıları oldukça varlıklı olan kadınların hayatına girse de en uzun süreli ilişkisini çamaşırcı bir kadınla yaşamıştır. Rousseau’nun bu kadınla olan birlikteliğinden beş çocuğu dünyaya gelmiş ancak bu çocukların hepsi yetimhaneye verilmiştir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 262).

Rousseau’nun hayatındaki bu dalgalanmalar, muhtemelen onun insan aklına, ahlak ve siyaset konularına bakışını bir şekilde etkilemiştir. Dolayısıyla düşünsel ürünleri ve ortaya koyduğu eserler ele alındığında, yaşam öyküsünün etkilerinin de bir şekilde göz önünde tutulması yararlı olacaktır.

Rousseau Aydınlanma Çağı’nda yaşamakla beraber onun düşüncesi Aydınlanma felsefesine bir meydan okuma mahiyetindedir. Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde “sanatlar ve bilimler insan ahlakını geliştirmekte midir?” sorusuna eserleri ve bütün hayatı boyunca “hayır” yanıtını vermiştir (Rousseau, 2001: V, 37). Nitekim O, savını, bilimin özgürlükleri sınırladığı, insanlara uygarlık adına kölelik hayatını sevdirdiği (2001:13), gelişimiyle erdemi yok ettiği (2001:18), bilimlerin özde hurafelerden doğduğu, amaç olarak lükse hizmet ettiği (2001: 28), kuşkuculuğu tetiklediği, ileri sürdüğü argümanların spekülasyonlar içerdiği (2001: 29) ve nihayet inancı ve dini yıktığı (2001:30) gibi gerekçelere dayandırmıştır. Ona göre insan aklı, sanatlar ve bilimlerin ilerlemesi nispetinde yozlaşmıştır. Rousseau, bilimlerin ve sanatların gelişimin her dönemde erdemliliği bozduğunu ileri sürerek şöyle demektedir:

Bilimlerimiz ve sanatlarımız ilerledikçe ruhumuz bozulmuştur. Bu yalnız bizim devrimize ait bir felaket midir, diyeceksiniz. Hayır, efendiler; insanda boş büyülenmenin doğurduğu fenalıklar, yeryüzü kadar eskidir. Nasıl Okyanus sularının alçalıp yükselmesi gece bizi aydınlatan yıldızların düzenli etkisine bağlı ise, namus ve ahlakın akıbeti de bilim ve sanatların gelişimine bağlıdır. Onların ışıkları ufkumuzda yükseldikçe, erdemin kaybolduğu görülmüş ve aynı olay her devirde ve her yerde vaki olmuştur (2001: 11,47).

Rousseau’ya göre yapılması gereken şey doğa durumuna ve doğal insana ilişkin tarihsel ve olgusal bir belirlenimde bulunmak değil, onu bir fonksiyon, bir zihinsel inşa, mantıksal tutamak noktası olarak almaktır. Şu satırlar bu duruma işaret eder niteliktedir: “İnsanın doğal hali konusunda iyi bir yargıya varmak için onu, türünün ilk embriyonunda düşünmek ne kadar önemli olursa olsun, ben onun

teşekkülünü birbirini izleyen gelişimleri içinde izlemeyeceğim” (Rousseau, 2001: 87).

Rousseau (2001: 88), doğal halde bulunan insanın (vahşi insan) tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Onu bir meşe ağacında karnını doyuran, ilk rastladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum.” Rousseau vahşi insanın ihtiyaçları konusunda ise şunları dile getirmektedir: “Onun evrende tanıdığı tek maddi gereksinimler, sadece yiyecek, bir dişi, bir de dinlenmedir; tek korktuğu acı duymak ve açlıktır.” (2001: 98).

Jean-Jacques Rousseau’ya göre (2001: 98, 93) insan doğal halinde, akıl temelinde eylemde bulunan bir varlık olmayıp daha ziyade içgüdüleri ve duyguları ile hareket eden bir varlıktır. Zaman içerisinde insanın akli melekeleri gelişmiştir; ama bu gelişme insanın masumiyetini kaybetmesi, doğallığını yitirmesi ve yozlaşması pahasına olmuştur. İnsan toplumsallaşır ve kökleşirken zayıf, korkak, sürünür hale gelir.

Bu açıdan çağının en önemli gelişmesi olan bilimsel devrime ve bununla ilişkili olan materyalist yaklaşıma da meydan okumaktadır. Aklın ilerleme ve özgürlüğe varacağı biçimindeki iyimser anlayışın yanlış bir yöne yöneltildiğini ifade ederken, insanın şartlarında meydana gelen değişimin ilerleme veya gelişmeyle aynı anlama gelmeyeceği uyarısında bulunur (Rousseau, 2011:11,15; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263).

Hatta bu uyarısı beraberinde aklın, insanların köleleşmesine yol açtığı yönündeki görüşünü de taşımaktadır. Ona göre bilgisizlikten kurtulmak için harcanan boş çabaların cezası, her zaman lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur (Rousseau, 2001: 64; 2011:17).

Rousseau göre (2011:8) bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. İnsanlara kölelik hayatını sevdirebilir; insanları uygar milletler dediğimiz topluluklar grubuna dahil eder.

Rousseau, doğayı “anne” metaforuyla anlatır: öyle ki anne çocuğun elinden tehlikeli olan silahı çekip alır doğa ise insanları bilimden korumak ister. Doğanın

bize açmadığı her sır, başımıza dert getirecek bir şeydir; bilgi edinmekte zahmet çekmemiz, onun en hayırlı tedbirlerinden biridir. Şu halde iken insanlar bozulmuş; ya bir de bilgili doğmak felaketine uğramış olsalardı o zaman insanlar daha da kötü olurdu (Rousseau, 2001: 17)

Burada Rousseau, siyasal düşüncesini ortaya koyarken Hobbes ve Locke'da da görüldüğü gibi bir sözleşme teorisinden yararlanmaktadır. Fakat benzer bir yöntem modeline karşın, Rousseau öteki filozoflardan önemli noktalarda ayrılır. Örneğin Hobbes, devletin kuruluşunu sözleşmeye dayandırarak krala dünyevi bir otorite tesis etme gayreti gütmüştür. Rousseau ise Locke'un açtığı yolu derinleştirerek demokratik düşünceye temel sağlayan bir sözleşmenin teorisini ortaya koymaktadır.

Ayrıca Rousseau için sözleşme öncesi dönemin özelliklerinin tasvir edildiği doğa durumunun da, içinde yaşadığı toplumun eleştirisi ve daha iyi bir toplum ideali noktasında bir referans olması, filozofun diğer sözleşme kuramlarından ayrıldığı en önemli noktadır. Bu önemin anlaşılabilmesi ise ancak onun doğa durumunu ayrıntıyla ele almakla mümkün olacaktır.

Bu dönem, başlıca ideolojik dayanağı Katolik Kilisesi olan derebeylik rejiminin ve mutlak krallığın temellerini yıkmaya girişilen ve bütün düşünce alanlarında (felsefede, doğa bilimlerinde, tarihte, ahlakta, hukukta vb.) yeni bir dünya görüşünü işleyip ortaya çıkaran büyük eserlerin yaratıldığı dönemdir (Rousseau, 2001: 13).

Tıpkı Thomas Hobbes ve John Locke gibi Rousseau da, siyasal düşüncesini bir doğa durumu varsayımından hareketle ortaya koyar. Ancak bunu yaparken söz konusu isimler gibi çağının siyasal davranışını meşrulaştıran bir doğa durumu tasvirine girişmemekte, bilakis insan adaletsizliklerinin kökenini açıklayan ve var olan şartları eleştiren bir tasvir ortaya koymaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263).

Doğal hukuk teorisyenlerinin başat özelliği, tanrısal hukuk teorisini yıkmış olmalarıdır. Söz konusu düşünürler insanların özgür ve birbirlerine eşit oldukları temelli bir “uygarlık öncesi doğal hali”ni varsayar; buradan hareketle insanların

uygar duruma geçmek için ya isteyerek ya da zorla bir sözleşmeye vararak politik bir otoriteye boyun eğeceklerine inanırlar. Bahsi geçen sözleşmede halk güvenceler ve kanunlar isteyebilmektedir. Demek ki egemenliğin kaynağı halktır; oysa tanrısal hukukun kuramcılarına göre her iktidarın kaynağı tanrıdan gelmektedir (Rousseau, 2001: 43)

Rousseau siyasal görüşlerini açıklarken, kendinden önce Hobbes, Locke ve XVII. yüzyılın tüm “Doğal Hukuk Okulu” düşünürlerinin yaptıkları gibi “doğal yaşama dönemi”ni temel almaktadır (Göze,1998:192). Bu bağlamda Rousseau’nun dile getirdiği düşünceler de zaten kendisinden önce geliştirilen argümanlara adeta bir meydan okuma biçimindedir (Rousseau, 2001: 44). Rousseau’nun sözleşme kuramı, *-İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eseri ve *Toplum Sözleşmesi* eseri birlikte ele alındığında- Cemal Bali Akal (2005:111)’ın deyişiyle “*antropolojik bir evrimin anlatımı*” niteliğindedir. Rousseau, Hobbes’tan farklı olarak doğa durumundaki insanı özgür, doğa durumunu da insanlar arasındaki eşitliğin ortamı olarak görür. Rousseaucu perspektifte doğa durumundaki eşitlik, insan doğasındaki çeşitli değişim ve dönüşümler ile bir eşitsizliğe dönüşmüştür. Bu eşitsizlik zamanla kurumsallaşarak yerleşik bir olgu halini almıştır. Doğa durumundaki yalnız insan tam anlamında iyi ve özgürdür. Bu anlamda Hobbes’un olumsuzladığı doğa durumu Rousseau’da olumlanır. Rousseau’ya göre Hobbes ve doğa durumu üzerine düşünmüş diğer filozoflar, hiçbir zaman doğa durumuna kadar ulaşmayı başaramamışlardır. Bunun nedeni bu konuda düşünmüş olanların ortaya koydukları doğa durumu betimlemelerinin kökeninde, var olan sivil toplum yapılanmasından edinilmiş yanıltıcı izlenimlerin bulunması ve dolayısıyla anlatıla gelen doğa durumu betimlemelerinin aslında var olan sivil toplumu resmeden bir tablo ortaya koymasıdır. Nitekim Rousseau’ya göre (2001: 84) toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep uygarlık öncesi tabiat haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır; hepsi de ihtiyaç, aç gözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi tabiat haline aktarmışlardır. Vahşet halindeki insandan söz açmışlar fakat uygar insanı anlatmışlardır.

Rousseau'nun düşüncesinde doğa durumu henüz insanların sosyalleşmediği, aile kurumunun ortaya çıkmadığı, sanatların ve bilimlerin doğmadığı bir duruma karşılık gelir. İnsanlar, doğada izole bir şekilde varlıklarını sürdürüp, neslin devamını sağlamaya hizmet eden cinsel içgüdüleri temelinde bir araya gelmekte ve daha sonra da kendi yollarına gitmektedirler. Yavruların bakımı tamamıyla dişilerin sorumluluğundadır (Rousseau, 2001:189).

Rousseau'ya göre (2001: 87) insan, doğa durumunda fizik bakımından hemen hemen öteki hayvanlardan farksızdır. Bazı hayvanlardan daha güçsüz, bazı hayvanlardan daha hantaldır. Ama hepsinden daha beceriklidir. Başlıca tasası, yemek, içmek ve barınacak yer bulmaktır. Tinsel bakımından ise onu hayvanlarda ayıran iki özelliği vardır. Birincisi hayvanların doğa yasalarına içgüdüleriyle uymalarına karşılık, insanın o ya da bu davranışı seçebilme yeteneğine sahip olması, ikinci evrim gösterme yeteneğine sahip bulunmasıdır (Rousseau, 2001: 98).

Rousseau'nun doğal, "vahşi" insanının tutkuları ve istekleri fiziki ihtiyaçlarının ötesine geçmediğinden, ihtiyaçları karşılamak vahşiler için kolaydır (Rousseau, 2001: 98). Böylece doğa durumunda insanlar gelecek endişesinden uzak, konuşma ve anlaşma gereği hissetmeyen yalnız vahşilerdir. Rousseau tam da bu sebeple insanların mutsuz ya da zavallı olmaları için bir sebep görmez. Bu insanlar arasında manevi hiçbir bağ bulunmadığından birbirlerine karşı ne iyidirler ne de kötü. Doğa durumundaki insan rasyonel olarak eylemde bulunan bir varlık değildir. Daha çok duygular, içgüdüleri temelinde günübürlük yaşayan bir varlıktır. Bu insan Rousseau'ya göre merhamet ve şefkat duygusuna sahiptir (2001:114). Doğa halindeki "vahşi" insanlar, sürekli geleceği düşünerek daha fazla güç elde etmeye çalışan, bu nedenle birbirinin kurdu olan bencil varlıklar değildir. İstekleri sınırlı olan ve merhamet duygusuna sahip olan bu insanlar arasında savaş da yoktur (Göze, 2000: 193-194). Doğa durumunda, iyi kötü, adaletli adaletsiz gibi kavramlar söz konusu olamaz; çünkü insanların birbirlerine karşı hiçbir görev ve sorumlulukları yoktur. Aralarında zeka, yaş vb. alanlarında ama küçük önemsiz doğal eşitsizlikler yoktur. Bu nedenle doğa durumunda "eşitlik", daha önemlisi, eşitliğin yarattığı bir "doğal özgürlük" vardır. Doğa durumunda insanın iyi doğasını, erdemini bozacak etkiler de yoktur (Rousseau 2015: 22, 48).

Rousseau, çizdiği bu doğa durumunun bir kurgu olduğunun bilincindedir (2001: 85-86): “Artık var olmayan, belki hiçbir zaman var olmamış ve olasılıkla hiçbir zaman var olmayacak olan, bununla birlikte şimdiki durumumuzu gereğince anlayabilmemiz için, hakkında doğru dürüst bilgi edinmemizin hiç de gerekli olmadığı bir durum.” Rousseau, doğa durumundan uygar topluma geçiş hakkında birbirinden farklı iki görüş öne sürer. Uygarlığın, eşitsizliğin kötülüklerinden söz ettiği *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, uygar topluma, mülkiyetin ve uygarlığın doğa durumu eşitliğini bozmasıyla geçildiği söyler (2001: 76-77).

Filozof, *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtında ise, bu geçişin bir sözleşme ile olduğu görüşündedir (2015: 13-18). Birincisinde geçiş çok kötü, ikincisinde ise hiç de kötü olmayan bir adımdır. Rousseau, iki ayrı kitabında savunduğu iki ayrı ana düşünceye göre bu ana düşüncelerini destekleyecek iki ayrı geçiş çizmiştir. Bu iki geçiş birbirleriyle tutarlı görünmezler. Aralarındaki farklılık ancak, birincisinin “tarihsel” durumu, ikincisinin “kuramsal” bir sorunun açıklamak için çizilmiş olabileceği söylenerek açıklanabilir (Şenel, 2004: 359). Rousseau'ya göre, Thomas Hobbes'un aksine, doğa durumu insanın ulaşmak isteyeceği nihai haldir.

Rousseau'nun görüşünde, doğa durumunun bir savaş durumu halini almamasının asıl nedeni ise doğal insanda kendini sevme duygusunun taşıdığı niteliktir. Doğal insan, kendini koruma güdüsünün yön verdiği bir kendini sevme biçimi olan “amour de soi” ile hareket eder. “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.” (Rousseau, 2002:110) Bu iki güç insanın hem kendisinin, hem de başkasının düşünmesini dengeli biçimde sağlayan düzenleyici iki güçtür. Rousseau'ya göre doğa durumunda, insanın aklıyla vicdanı el ele gide ve ona “doğal” bir düzen kazandırır. İnsanlar, doğa durumunda özgür ve mutludurlar. İnsanın doğal haldeki durumu gökyüzünde süzülmekte olan bir martıdan farksızdır. (Çaha, 2013:106)

Doğa durumunda çatışmaları önleyen diğer bir güdü de merhamettir. 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. (Rousseau, 2002: 111)

Rousseau'nun nazarında (2001: 84) daha önce de belirtildiği gibi, toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep uygarlık öncesi doğal yaşama haline gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya varamamıştır.” Filozof, doğal yaşama dönemiyle ilgili “araştırmaları tarihsel gerçekler olarak kabul etmemek” gerektiğini, bunları “farazi ve şarta bağlı muhakeme ve yargılama olarak” değerlendireceğini belirtir (Göze,1998:192).

Rousseau'nun sözünü ettiği insan, fizik ve biyolojik evrimini tamamlamış iki ayağı üzerinde yürüyebilen, iki elini kullanabilen, başını dik tutarak çevresinde olup bitenleri izleyebilen bir yaratıktır (Rousseau, 2001: 87).

Bu insan bir ağaç altında, bu ağacın meyvesiyle karnını doyuran yakınındaki bir pınardan suyunu içen ve aynı ağacı altında yatıp uyuyan bir insandır, tüm ihtiyaçlarını kolaylıkla doğadan sağlayabilmektedir (Rousseau, 2001: 88) Doğa koşulları bu insanları doğal bir ayıklamaya tabi tutmakta ve ancak en güçlü en dayanıklıların yaşamasına olanak vermektedir. Rousseau, bu vahşi insan tek aracı olan bedenini kullanarak kendini korumakta ve doğada karşılaştığı güçlükleri yenebildiğini söyler (Rousseau, 2001: 89). Rousseau insanın doğal yaşama dönemindeki özelliklerini, özgürlüğünü, eşitliğini ve sonrada köleliğe geçişini anlatır (Göze,1998: 193).

Doğa durumunda vicdan mekanizmasının düzenlediği doğal bir barış ve düzen vardır. Doğa durumunda özel mülkiyet olmadığı için insanlar arasında eşitlik vardır. Doğal barışın oluşması önemli ölçüde bunun sayesinde. Kısaca, doğa durumu aslında insanın Altın Çağı'nı oluşturmaktadır. Bu bakımdan Rousseau, “İnsan özgür doğar, fakat her yerde zincire vurulmuştur.” Diyerek insanın ilkel halinin tasvirini yapmaktadır (Rousseau, 2015: 4). Rousseau'ya göre toplum

durumuna geçişin bu ilk aşaması, insanlık tarihi için bir Altın Çağ'dır. Bu dönem, insanlık tarihinin en mutlu dönemidir. Çünkü birbirinden bağımsız, aileler halinde yaşayan insanlar, ihtiyaçları kısıtlı olduğundan bunları başkalarına bağımlı olmadan karşılayabilmektedirler. İnsanlar arası ilişkiler henüz bağımlılık ilişkilerine dönüşmediğinden insanlar özgürdür. Altın Çağ'ın sona ermesi, özel mülkiyetin ortaya çıkışı ile olur.

Hayvan türünden canlıları, Rousseau ustalıkla yapılmış bir makinaya benzetir, öyle bir makine ki duyuları sayesinde kendini rahatsız edeceklerle karşı kendini bir oranda koruyabilmekte ve kendi kendini yenileyebilmektedir. Aynı şey vahşi insan içinde söylenebilir, ancak şu farkla ki, hayvan yalnızca içgüdüleriyle hareket ettiği halde insan özgür olarak istediği ile istemediği arasında seçim yapmaktadır (Rousseau, 2001: 95). Hayvan doğanın kendisi için koyduğu kuralın dışına çıkması kendi yararına olduğu zaman dahi çıkamadığı halde insan kendisi için zararlı dahi olsa özgür iradesiyle doğanın kendisi için belirlediği kuraldan sapma yapabilir. Doğa emreder, ama insan bu emre itaat etmekte ya da direnme de kendini özgür sayar. İşte vahşi insan ile hayvan arasındaki temel ayrılıklardan biri burada ortaya çıkar: insan özgürlüğünün bilincine varmıştır (Rousseau, 2001: 96). İstemek ve seçmek manevi değerleri gerektirir ve mekaniğin yasaları ile açıklanamaz. İnsan ile hayvan arasında en önemli ve tartışmasız kabul edilebilecek ayrılık insanın gelişme ve ilerleme yeteneğine sahip olmasıdır (Göze,1998:193).

Rousseau'ya göre (Rousseau, 2001: 92-93-109), insanın doğayla mücadelesi onu zorunlu olarak toplumsal halde yaşamaya yöneltir. Afetlere, hastalıklara karşı koymak ve kıt kaynaklarla mücadele etmek üzere insanlar zaten kendi doğalarında bulunan toplumsal duruma geçerler. Bu geçiş, kendi özgür iradeleriyle ve bir sözleşme altında gerçekleşir. İnsanlar birbirleriyle sözleşme yaparak toplumsal hayata geçince bu kez akıl gücü vicdanın üzerine çıkar.

Kölelik toplumunda insanlar, daha özgür olarak yaşadıkları bir çağın hatıralarını henüz sürdürüyorlardı. Grek ve Latin ozanının türküsünü söyledikleri, mutlu ve barış içindeki sakin bir "altın çağ" konusu böylece ortaya çıkmış oldu (Rousseau, 2001: 47). Rousseau'nun görüşüne göre toplum, özgür doğan insanın bir yönüyle zinciri ama bir yönüyle de gerçek özgürlük ortamıdır (Çaha, 2013: 107).

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde (2015: 27) insanların erdemleriyle hareket eden yurttaşlar yani yurtsever insanlar olabilecekleri demokratik eşitliğe dayanan bir toplumun ilkelerini koyar.

Rousseau için doğa, bütün duyguları ile yararlanıp zevkine vardığı, zenginliklerle dolu yaşayan bir gerçek, bir coşkunluk kaynağı ve bir sırdaştır (Rousseau, 2001: 33)

Rousseau insanın kurtuluşu için çalışır. Rousseau'nun kurulmasına yardım ettiği rejim, bireyin kendinden başka dayanağa sahip olmadığı burjuva rejimidir (Rousseau, 2001: 35).

Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eserinde (2001: 39-40) şunları söyler:

İnsanların doğasını soyup çırılçıplak bırakmaya, onların şeklini bozan ve şeylerin ilerlemesini izlemeye, insan toplumunun insanını uygarlık öncesi doğa insanı ile karşılaştırarak, onlara, insanın sözde yetkinleşmesi ve olgunlaşması için de sefaletin asıl kaynağını göstermeye cüret ettim. Bu yüce, derin düşüncelerimle coşan ve yücelen ruhum, tanrının huzuruna yükseldi. Orada hem cinslerimin peşin yargılarının, mutsuzluklarının, suçlarının çıkmaz yolda yürümeye çalıştıklarını görünce, işitemedikleri zayıf bir sesle haykırdım: 'Durmadan doğadan yakınan çılgınlar, biliniz ki size bütün kötülükler kendinizden geliyor.

Rousseau (2001: 42) şu ifadelerle devam eder kötülüğün kaynağını açıklamaya:

Her şeyin kökünden politikaya bağlı olduğunu ve nasıl ele alınırsa alınsın hiçbir halkın, hükümetinin (yönetimin) doğasının onun yaptığından başka bir şey olamayacağını anlamıştım; böylece 'mümkün olan en iyi hükümet' büyük sorunu, bana 'halkı en fazla erdemli, en fazla aydınlanmış, en fazla bilgi ve en sonunda -bu sözü en geniş manasıyla almak kaydıyla-en iyi yapmak için uygun olan yönetimin (hükümetin) doğası nedir?' sorununa indirgenmiş göründü.

Dolayısıyla "...eşitsizliğin sadece özel mülkiyetin ortaya çıkmasına dayandığını keşfeder ve özel mülkiyetin çıkmasını bir felaket..." sayan Rousseau (2001: 57), mülkiyetin kaynağının doğada bulunduğunu reddetmeye, bunun sonucu olarak da doğa hukuk okulu tarafından popülerleştirilen "uygarlık öncesi doğal hali"ni incelemeye koyulmuştur (Rousseau, 2001: 54-55).

Doğal olarak Rousseau eğitimde yönlendirmeyi de doğru bulmamaktadır. Bu görüşünü kendi şu ifadelerle dile getirir: "Bir bitkinin doğal büyüme seyri vardır.

Ancak istediğiniz şekli vermek için onu zorladığınızda, bir müddet, yönelttiğiniz istikamete doğru uzar; serbest bıraktığınızda tekrar doğal istikametine döner.” (2007: 12). Filozof doğallıktan çıkmış olan insanın yeniden doğallığını elde edebilmesini eğitime bağlamaktadır. *Emile*’ de doğallık vurgusuna sıkça rastlarız. Rousseau, insanın doğası bakımından iyi olduğunu, mutlu doğduğunu, ancak; toplum yapısının ve toplumda edindiği bilgilerin onu mutsuz ettiğini düşünür (2007: 171). Ona göre “doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (2001: 110). Bu sebeple çocuğu ilk önce doğanın eğitimine bırakmak gerektiğini savunur. Doğanın ilk hareketlerinin de her zaman doğru olduğunu kabul ettiği için, ona göre çocuğun erken yaşlarda doğru eğitilmesinin en kesin yolu doğadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE VE JEAN-JAQUES ROUSSEAU'NUN DOĞA DURUMU TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu çalışmada, yukarıda yer alan birinci bölümünde kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmış, ardından ikinci bölümde Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun doğa durumu kavramlarına nasıl baktıkları ortaya konmuştur. Doğa durumu daha önce de değinildiği gibi ahlak ve siyaset felsefesinde kullanılan, insanların kültür, siyaset ve dolayısıyla kurulu/uzlaşımsal bir uygarlık hali öncesinde ne şekilde bir yaşam sürdürebileceklerine dair çeşitli varsayımları içeren bir kavramdır. Ancak bu kavramın kendisinde çeşitli varsayımların dayandıkları belli başlı birtakım alt kavramları gereksinir. Bunların sayısı azaltılıp çoğaltılabilse de çalışmamız için en temel kavramlar özgürlük, akıl, ahlak ve toplumsallaşma olarak tespit edilmiştir. Bu bölümde söz konusu düşünürlerin doğa durumu konseptinin içerdiği bu temel kavramlar hakkındaki benzer ve farklı görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır.

1. ÖZGÜRLÜK

Hobbes'da doğal hak ve doğal özgürlük aynı şey olduğu için (Hobbes, 2014b:104) doğal durumda, herkes her istediğini yapma hakkına ve özgürlüğüne sahiptir. Ama aslında doğa durumunda hiç kimse bir diğerrinin bu hakka ve özgürlüğe sahip olduğunu kabul etmediği için, kimsenin bu hakkı ve özgürlüğü gerçekleşemez (Zelyüt, 2012: 31).

Çünkü doğal durumda ne iyi ve kötü, ne adalet ve adaletsizlik vardır (Hobbes, 2014b: 50-51, 102-103). Bunun sebebi ise ortak bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de adalet veya adaletsizlik olmaz. Bu yüzden doğal durumda herkesin herkese karşı sürekli savaşı vardı. O halde tüm bunlardan, Hobbes'a göre adaletin, toplumun, yasanın, özgürlüğün, barışın doğal değil, yapay olduğu; öte yandan savaşın ise doğal olduğu ve politikanın olmadığı yerde hüküm sürdüğü

sonucuna varılır. “Savaş devleti, devlet ise savaşı engeller” yani insanın doğası gereği hakları ve özgürlükleri vardır (Zelyüt, 2012: 32).

Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde şöyle yazar (2014b:100, 103):

Yazarların genel olarak *jus naturale* dedikleri doğal hak, her bir insanın kendi doğasını, yani kendi yaşamını korumak için kendi gücünü istediği gibi kullanma, kendi muhakemesi ve aklıyla bu amaca varmak için en uygun araçlar olduğunu düşündüğü “her şeyi yapma özgürlüğüdür.

Buradan da doğal hakkın, her bir insana bir diğer insanı veya diğer insanları öldürme hakkını ve özgürlüğünü verdiği sonucu çıkarılır. O halde doğa durumunda, bireylerin esas olarak sahip oldukları biricik ve en büyük özgürlük birbirini öldürme özgürlüğüdür. Doğa, insanları eşit yaratmıştır. Bu eşitlik, aslında ölüm karşısında eşitliktir (Hobbes, 2014b:99). Çünkü bedenen en güçlü olan insan bile öldürebilir, hem de en zayıf insan tarafından öldürebilir. Bu durum, Hobbes’un ifadesiyle (Hobbes, 2014b:103), “...bütün yolları kullanarak kendimizi korumamız...” demek olan *jus naturale*’yi içerir. Bu ilk yasadın veya temelden ikinci yasa çıkar. İkinci doğa yasası şudur (Hobbes, 2014b:104): “Bir insan, diğer insanlar da aynıını düşündüğü zaman, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şeyi yapma hakkını bırakmasının zorunlu olduğunu düşünecek ve diğer insanlara kendisine karşı ne kadar özgürlük veriyorsa o kadar özgürlüklerle yetinecektir.” Çünkü her insan her istediğini yapma hakkını elinde bulundurduğu süre savaş durumu devam edecektir. Hobbes burada doğa yasasına uyulmasının en temel sebebini söyler: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” (Zelyüt, 2012: 32-36).

Locke (2012: 9), doğa durumunu, insanların birbirlerinden izin istemeksizin veyahut başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini gerçekleştirebilecekleri sahip olduklarıyla kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri “yetkin bir özgürlük” durumu olarak betimler. Locke’un kendi ifadeleriyle doğa durumu:

Tabiat kanunlarına bağlı kalarak, başka bir insanın isteğine bağlı kalmadan ya da terk etmesini istemeden hareketlerini ve uygun olduklarını düşündükleri malların ve insanların tasarrufunu düzenlemek için mükemmel bir özgürlük durumudur (2002: 23).

Locke, doğa durumunda aklın insanlara kendi gibi eşit ve özgür olan insanlara öteki insanların yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini söyler (Locke, 2012: 10). Doğa durumunda, insanın kendisini veya sahiplendiği herhangi bir varlığı yok edecek bir özgürlüğe sahip değildir. Çünkü bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası daha vardır: Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olması nedeniyle, bir kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemesi gerektiğinin öğretir (Locke, 2012: 11)

Locke'a göre doğa yasasının çiğneyene karşı, bu davranıştan zarar gören herkesin elinde o kimseyi yargılama ve cezalandırma hakkı olacaktır. Herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket topluma karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes birleşerek de doğa yasasını çiğneyeni cezalandırabilir (Locke, 2012: 13-14): "Herkesin saldırganı cezalandırmaya ve doğa yasasının uygulayıcısı olmaya hakkı vardır." Ancak böyle bir şey, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı hem de yargıç olması durumu, adalete aykırı bir durumdur ve toplumsal kargaşalıklara yol açabilir. Çünkü kendisine ilişkin bir davayı karara bağlayıp ceza veren kimse, ölç duygusuna kapılıp cezalandırmada aşırıya kaçabilir (Şenel, 2004:340).

Locke'un akla önem vermesi, aklın tek başına sınırsız yapabilirliklere sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Locke'a göre akıl, genişletmek ve geliştirmek için bilginin malzemelerini kullanır, fakat hiçbir şekilde onları meydana getirmez. En görkemli yapıyı tekrar kurmasına ve bilginin zirvelerini göklere kadar yükseltmesine rağmen, akıl bir temel tesis edemez (Locke, 1999: 27). Ancak insan aklını ve tabiatın doğuştan kendine verdiği yetileri uygun bir şekilde kullanırsa, kendisine ödevlerini öğretecek bir öğretmen ve onları hatırlatacak bir nasihatçi olmadan, onun tabiat kanununun bilgisini elde etmesi mümkündür (Locke, 1999: 28)

Locke'a göre (1999: 41-42), akıl olmadığı takdirde biz, duyularımızla harekete geçirilsek bile, hayvanların bulunduğu seviyeye güçlüklerle ulaşabiliriz. Zira birçok hayvan duyularının keskinliği bakımından insandan çok daha üstün bir durumdadır. Öte yandan, duyuların yardımı ve hizmeti olmadığı takdirde akıl, panjurları kapatılmış bir pencerenin arkasında, karanlıkta çalışmakta olan bir işçinin

gerçekleştirebileceğinden daha fazla bir başarı elde edemeyecektir. Zira tabiat ışığı, tıpkı güneş ışığı gibi, yaydığı ışınlarla bize kendisi dışındaki gerçekliği gösterirken kendisi bilinmemektedir ve mahiyeti karanlıkta gizlidir (Locke, 1999: 35) Fakat tabiat ışığının kendisi karanlıkta gizli olarak bulunduğu ve bu ışığın ne olduğunu bilmek onun bizi nereye ulaştırdığını bilmekten çok daha zor görüldüğüne göre, tabiat ışığını gizleyen karanlığı dağıtmak ve güneşin kendi aydınlığı içinde daha fazla gözü kapalı kalmamak için çaba sarf etmemize değerdir herhalde (Locke, 2001: 41).

Locke'un görüşüne göre (1999: 26), felsefi literatürde, doğuştan bilgi (*inscription*), gelenek (*tradition*) ve duyu tecrübesi (*sense-experience*) şeklinde üç temel bilgi türü vardır. Bilindiği gibi Locke, deneyci bir filozof olarak doğuştan bilgi olanağını reddetmekte, bütün bilgilerimizin deney ve gözleme dayalı olarak sonradan kazanılmış türden bilgiler olduğunu savlamaktadır. İnsan zihnini boş bir levhaya (*tabula rasa*) benzeten Locke, duyumlara dayalı dış dünyanın verileri olmadan aklın herhangi bir bilgi üretemeyeceğini, "malzemesiz işçi" benzetmesiyle anlatmaya çalışmıştır. Locke'a göre, işçi ne kadar hünerli ve becerikli olursa olsun, elinde bir malzeme olmadığı sürece nasıl ki hiçbir ürün ortaya koyamazsa, akıl da, duyu algılarına dayalı bir veriye sahip olamadığı sürece hiçbir bilgi üretmez (Locke, 1999: 42).

Dolayısıyla, doğal hukuk sadece akıl aracılığıyla bilinmeyeceği gibi, doğuştan bir bilginin ürünü de olamaz. Aslında Locke, ileride de göreceğimiz gibi bilişsel bir mekanizma olarak akli reddetmemekte, sadece duyusal algılar yoluyla zihne taşınan veriler olmadığı sürece aklın işlevsiz kalacağını ileri sürmektedir.

Locke, bir bebeği doğduğu ilk andan başlayarak gözleme alır, onun anlama yetisinin gelişimini adım izlemiştir, onun bir hayvanla ne gibi ortak özellikleri olduğunu ve ondan ne gibi üstünlükleri olduğunu analiz etmiştir. Her şeyden önce, varlığın sandığından daha bilinçli olduğuna kendini inanmış olan deneyci filozof görüşünü şu ifadelerle dile getirir:

Ruhun bizim bedenlerimizden önce mi, yoksa sonra mı meydana geldiği konusunu benden daha iyi bilenlere bırakacağım. Şunu itiraf etmeliyim ki, her zaman düşünmeyen ağır ruhlarla can bulmak benim kaderim; ruhun, daima hareket halinde olan o bedenlerden daha çok düşünmesi gerektiğini algılayamamak beni daha da mutsuz ediyor (1992:18).

Locke'a göre insan zihni boş levhadır. İnsanlar yaşlandıkça tecrübelerini bu levhaya kaydederler. Dolayısıyla Locke'a göre, Platon'un düşüncesindeki gibi insanların zihninde her zaman var olan idealar yoktur. Tecrübeden bağımsız, soyut olarak bir şeyi bilmek mümkün değildir. İnsanlar duyu organlarıyla gözlemlerde bulunarak dünyayı anlarlar. Sıcak, soğuk, beyaz gibi kavramları insanlar duyu organları sayesinde tecrübe ederek öğrenirler kaynak ver insanı anlama yetisi İnsanlar olgunlaştıkça geçmiş tecrübelerinden dersler çıkarırlar. Eğer geçmişteki bir tecrübe bize haz vermiş ise benzer bir durumla karşılaştığımızda aynı hazzı yaşamayı arzularız. Öte yandan eğer geçmiş tecrübe bize acı vermiş ise aynı şeyi tekrar yaşamaktan kaçınırız (Locke, 1992: 86; Tannenbaum ve Schultz, 2011: 175).

4 Temmuz 1776'da ilan edilen *Bağımsızlık Bildirgesi*'nde Amerikan halkının anayasalarının dayanacağı temel şöyle ifade edilmiştir:

Bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Yaradan onlara birtakım devredilmez haklarla donatmıştır. Yaşama, özgürlük hakkı ve mutluluk isteği, bu haklar arasındadır. İnsanlar, meşru gücünü yönetilenlerin rızasından alan yönetime bu hakları güvence altına almak için kurmuşlardır. Bir yönetim biçimi, bu amaçları ortadan kaldırıncı hale gelirse, onu değiştirmek ve yeni bir yönetim biçimi oluşturmak halkın hakkıdır..." (Arnhart, 2011:18).

Söz konusu bildirgede Locke'un izlerini görmek mümkündür. İşte aslında insanların doğa durumunda özgür, eşit ve barış içinde olmalarına karşın, uygar toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin sırrı burada yatmaktadır. Zira doğa durumunda haksızlığa uğrayanın kendisine haksızlık eden cezalandırma hakkını elinde tutuşu, bu hakkı kullandığında bir "savaş durumu" yaratır. Savaş durumu ise bir düşmanlık ve yok etme durumudur. Beni yok etmekle tehdit eden benim de yok etme hakkım vardır. Bu, akla da adalete de uygundur. Çünkü doğa yasası insanın kendisini korumasını buyurur. Yetkili bir ortak yargıcın yokluğu, çokluk adaleti ve denkselliği izleyemeyeceği için, küçük haksızlık ve çatışmalarda bile insanları birbirleriyle savaş durumuna getirip, yaşamlarını tehlikeye sokar (Locke, 2012:17). Böylece güvensizliğe yol açar.

Rousseau'nun özgürlük kavramına bakışına gelinde, ona göre (2001:102), insanı hayvanlar karşısında üstün bir konuma getiren ve onu hayvanlardan ayıran iki önemli özellik vardır. İlki, eşitsizliğin gelişip pekişmesinde önemli bir rol oynayan olgunlaşma ve evrimle yeteneğine sahip oluşu; ikincisi ise, hayvanlar içgüdüsel

olarak hareket etmelerine karşın, onun özgür oluşudur. Bunun yanı sıra eşitsizlikleri doğal ve siyasi olarak ikiye ayıran Rousseau'ya göre gerçek ve önem arz eden eşitsizlik türü olarak siyasal eşitsizliği kabul etmekte; ancak bunun bir toplumsal ilişkiler bağı gerektirmesinden hareketle, doğa durumunu barındırdığı doğal eşitsizliklere rağmen bir eşitlik durumu olarak sunmaktadır (Ağaoğulları, 2006: 43). Rousseau'ya göre (2001: 100) insanın özgür oluşu, onu, doğaya olduğu gibi uymak yerine onu değiştirmeye itmiştir. Şu halde Rousseau'ya göre, insanı hayvandan ayıran en belirgin nitelik, Aristoteles'ten beri ileri sürüldüğü gibi, akıl değil, özgür oluşudur. Maddi ve duygusal gereksinimleriyle bu özgürlük, insanı olgunlaştıracak ve geliştirecektir (Rousseau, 2001:101). Doğal halde, bir sözleşme ve toplum olmadığı için, mutlu-mutsuz, iyi-kötü, adaletli-adaletsiz gibi ayrımlar yoktur. Çünkü sözleşme olmadığı için insanların birbirlerine karşı ödev ve sorumlulukları yoktur. Hobbes'un (2014b:94), "*insanı insanın kurdu olarak gören*" doğal hal imgesine karşın Rousseau'nun (2001: 91) doğal halinde her şey mükemmeldir. Tabii ya da doğal eşitsizlik olarak sunulan, yaş, yetenek, sağlık, beden ve zeka gibi önemsiz farklılıkların dışında hepsi eşit ve özgürdürler. Sözleşme sonucu oluşan, devlet, hukuk, ahlak gibi uygarlığın doğurduğu kurumlar ve bunlara bağlı eşitsizlikler henüz mevcut değildir. Hepsinden önemlisi, uygarlığın temeline oturan mülkiyet bulunmamaktadır. Ancak Rousseau'ya göre, doğal halde bunların doğuşuna zemin hazırlayacak iç ve dış dinamiklerin olmadığını söylemek olanaksızdır. Nitekim bu dinamikler, insanları toplumsal sözleşme yapmaya itecektir.

Nitekim onun hileli ilk sözleşme yerine *Toplumsal Sözleşme* adlı yapıtında ortaya koyduğu yeni sözleşme, eski hileli sözleşmenin oluşturduğu tüm olumsuzlukları gidermeye dönüktür ve uygarlığı genel iradeye dayalı demokratik bir anlaşmayla yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır. Onun sunduğu toplum idealinin temelini, insan doğasında yerleşik olan özgürlük ve hak eşitliği duygusu oluşturur. Burada Rousseau, insanlar arasındaki mülkiyet eşitsizliğini düzeltmenin tek yolunu, bütün zümre ayrıcalıklarını kaldıracak olan mutlak bir hak eşitliği sağlamada bulur. Devletin ödevi, uygarlık alanında doğanın istediklerini yerine getirmek, doğanın yasalarını gerçekleştirmektir. Cumhuriyetçi-demokratik devlet biçimini ideal sayan Rousseau, Locke ve Montesquie'nun meşruti hükümdarlığı en iyi devlet biçimi

saymalarını eleştirir. Ona göre bu sistemde sosyal sınıflar, hak bakımından eşit değildirlir; burada ayrıca hükümdara doğal ölçünün üzerinde haklar tanınmaktadır. Erklerin ayrılması savını da yadsıyan Rousseau için (2015: 10), sadece halkın iradesi egemendir ve onun saltık egemenliği bölünüp parçalanamaz. Devletin bütün varlık ve mekanizmasını işletip düzenleyecek olan genel iradedir. Onca insanlar özgür olarak doğar, ama kendilerini bir takım zincirlerle bağlanmış olarak bulurlar. Bu zincirleri kırmanın yolu, insanın kendisinin isteyip onayladığı, yapı ve tutumuna kendi özgür iradesiyle bağlandığı bir devlet biçimini gerçekleştirmektir. Bu da yeni bir sözleşmeyle olasıdır. Rousseau (2007: 15), yeni kurulacak toplumun üyesinin nasıl yetiştirileceğini de ihmal etmemiş, *Emile* adlı yapıtında onun genel çerçevesini çizmiş; bu toplumun üyesi olacak bireylerin, doğaya uygun bir eğitim yöntemiyle nasıl yetiştirileceklerini anlatmıştır. Onca eğitimin ana ölçütü doğal bireyin geliştirilmesidir. Ona göre var olan eğitim, insanın bireyliğini, kişiliğini hem vücudu hem de ruhu bakımından engellemiştir. Yapmacık bir sistemle, doğal hareket gereksinimlerini baskı altında tutmakla vücudu yozlaştırmış; otoriteye dayanan bir öğrenme ve tek yanlı kuramsal bir yetiştirmeye ruhu bozmuştur. O, eğitimde tam bir natüralist anlayış ileri sürer. Çocuğun doğa içinde gereksinimlerini tam bir özgürlük ile gidererek büyümesini ister. Bu açıdan beden eğitimi ön plandadır. Ruh eğitiminin odağını ise, ruhun etkinliklerinin doğal temeli olan duygudur. Uygarlığın çıkmaza girmesini Rousseau, yalnız eğitimde değil, her alanda duygulara doğal haklarının tanınmamasında, doğanın bu içten gelen sesinin artık dinlenmeyip onu zihne bağımlı kılmada bulur.

Bu düşüncesiyle Rousseau (2007:10), her şeyi akla bağlamak, soyut ilkeler düzenlemek isteyen Aydınlanmanın rasyonalist tutumuna karşı çıkar. Onun doğal olana vurgusu ve duyguyu ön plana çıkarması, hem ahlak hem de din anlayışında da kendisini açığa vurur. Çünkü o, her ikisini de duygusal bir temele indirger. Rousseau, eğitim aracılığıyla yetiştirilecek doğaya uygun bireylerin eğitiminin uygarlıktan olumsuz yönde etkileşimin en aza indirmek için, çocukların eğitiminin önemli bir bölümünü uygarlığın etkisinden uzak yerlerde yapılmasını önerir ve Emil'i insanlardan ve mümkün olduğunca toplumdan uzakta yetiştirmeye özen gösterir.

Rousseau doğa durumunda özgür olan insanın toplum sözleşmesi durumuyla yeni halini şu şekilde tasvir etmektedir:

Bütün doğal nitelikler harekete geçirilmiş, herkesin rütbesi ve kaderi sadece malların niceliğine, işe yarama ya da zarar verme gücüne göre değil; fakat zekaya, güzelliğe, güce ya da hünere, değere, yeteneklere göre düzenlenmiş, yerleşmiştir. Bu nitelikler, saygı çekebilecek biricik nitelikler olduğu için hemen onlara sahip olmak ya da onlara sahip gibi görünmek gerekirdi. İnsanın, çıkarı için aslında olduğundan başka türlü görünmesi gerekiyordu. 'olmak' ve 'görünmek' birbirinden tamamen farklı iki şey oldu. Bu ayırmadan şatafatlı gösteriş, aldatıcı hile, bunlarla birlikte yürüyen bütün ahlaki bozukluklar ortaya çıktı. Öte yandan evvelce özgür ve bağımsız olan insan, işte, önümüzde, yeni birçok gereksinmeler zoruyla bütün doğaya, özellikle de hemcinslerine, boyun eğip kul olmuştur. O, bu hemcinslerine efendi olurken bile bir anlamda köle olur: Zenginse, onların hizmetine, fakirse, onların yardımına bağlıdır; orta halli olmak da onu, onlardan vazgeçebilecek duruma hiç getirmez (Rousseau, 2002: 136-137).

2. AKIL

Eğer insanın doğal durumu yukarıda bahsedildiği şekilde ise doğası gereği doğa tarafından konuşma ve akıl bahşedilmiş Aristoteles'in doğal insanı (Aristoteles, 1999: 27; Hobbes, 2014a: 81) nerededir? Hobbes, Aristoteles'in insan biyolojisi çerçevesindeki akıl yürütmesini tersine çevirerek insanoğlunun doğal rasyonalitesinin insanların, arılar ve karıncalar gibi doğal olarak sosyal hayvanlar olmalarını imkânsız kıldığını iddia eder. Nitekim akıl yetisi ile insanlar, neyin iyi ya da kötü olduğunu bilir, yanı sıra kendi bencil çıkarlarını topluluğun ortak çıkarlarından ayırır. Nihai temelde insan rasyonalitesi uyumdan ziyade çatışmayı körükler (Hobbes, 2014a:81; 2014b:133).

Akıl doğa yasasının kurucusu ve ilan edici olamaz. Akıl, yalnızca Tanrı tarafından oluşturulan bu yasanın keşfedilmesini ve bilinmeyen durumdan bilinir duruma getirilmesini sağlar (Locke, 1999: 19).

Locke, doğa yasasının, pozitif yasaların öğrenildiği yöntemler ile öğrenilmediğini, ancak, sadece tabiat ışığı yardımıyla kavranabildiğini söyler. Filozof, tabiat ışığı ile neyi ifade etmek istediğini şöyle açıklar: "Tabiat ışığı ile bir şeyin bilinebileceğini söylemekle, insanın, kendisine doğuştan verilmiş olan yetileri uygun bir şekilde kullanırsa, kendi kendine ve başka birinin yardımı olmaksızın

bilgisine erişebileceği bir gerçekliğin bulunduğunu kastediyoruz yalnızca” (1999: 25, 26).

Hobbes ile Rousseau arasındaki tartışmada yer alan konular, günümüzde hala tartışılmaya devam edilmektedir. Rousseau’ya göre, Hobbes’un doğal durumunu bir savaş hali olarak resmetmesi hatalıdır. Çünkü Rousseau buradaki vahşilerin medeni alanların tüm tutkularına sahip olduğu iddiasındadır. Öte yandan Hobbes, çevresindeki insanlara baktıktan sonra bunların kargaşa durumunda neye benzeyeceklerini tahayyül etmeye çalışmıştır.

Fakat Rousseau medeni insanları saldırgan çatışmalara sürükleyen doyumsuz arzuların vahşi durumda mevcut olmayan medeniyetin ürünü olduğu konusunda ısrarlıdır (Rousseau, 2001:116). Vahşilerin sıradan arzuları öylesine kolayca tatmin edilmektedir ki bu insanların birbirleriyle kavga edecek güdülerini bile yok olur. Bundan dolayı Rousseau insani gelişimin en erken aşamasının bir barış durumu olduğu sonucuna varmıştır (Arnhart, 2011:183).

Hobbes’a göre insanları barışa yönelten tutkular şunlardır: Ölüm korkusu, rahat yaşamak için zorunlu olan şeylere duyulan arzu ve bu şeyleri çalışarak elde etme umudu (Hobbes, 2014b:103). “Akıl, insanların üzerinde anlaşmaya varabilecekleri barış maddelerini bildirir.” Demek ki insan bu durumdan, bu kötü durumdan, yine Hobbes’un ifadesiyle (Hobbes, 2014b: 103) ”biraz duygularıyla biraz da akli ile çıkabilir.” Gelgelelim rahat yaşama arzusu ve rahat yaşamın gereklerini çaba sarf ederek yerine getirme umudu, Hobbes’un (2014b: 82-83) “güç isteği” dediği şeye kolayca dönüşebilir duygular oldukları için veya başka deyişle bu duygular insanları birleştirmekten ziyade rekabete sürükleyici duygular oldukları için geriye elimizde, aslında sadece ölüm korkusu tutkusu kalır. Bu tutku insanın eceliyle ölmesinden duyduğu korkudan farklı olarak aslında “öldürülme korkusu” demenin daha uygun olduğu bir duygudur. Öldürülme korkusu, rasyonel bir hesabın sonucudur. Yani korkan insan durumuna bakarak, güvenliğini durumuna bakarak, güvenliğini nasıl sağlayacağını, geleceğini nasıl güvence altına alacağını düşünmeye başlar. Bu düşünme sürecinde ölüm korkusu ona eşlik eder ve daha da büyür. O halde korku hem bu süreci başlatır hem de bu süreç içinde büyür ve belirginleşerek

ortaya çıkar. Bu anlamda korku, akli rasyonel hesaba sevk eder, yani şimdiki nedenlerden olası sonuçları çıkarmaya itmiştir (Zelyüt, 2012:34).

İnsan barış durumuna temeli ölüm korkusu olan geleceği düşünme özelliği ile ve bu sırada gelişen zihinsel söylemi sözel söyleme aktarması demek olan konuşma özelliği ile geçecektir. Aklın, herkesin üzerinde uzlaşabileceği barış şartlarını bildirdiğini belirten Hobbes'un (2014b: 33, 37), bununla kastettiği şey, zihinsel söylemin sözel söyleme geçirilmesi aşamasıdır. Ne zaman ki bu şartlar sözel olarak ifade edilir, başka deyişle yapılacak şeyin adı konur, o zaman ortaya evrensel yasalar çıkar. Aklın gösterdiği bu barış şartlarına Hobbes, doğa yasaları adını vermiştir (Hobbes, 2014b:103). Bu yasalar, Hobbes'a göre, sonsuz, tümel, değişmez ve yazılmamış olan yasalardır. Bu yasalar on dokuz maddeden oluşmaktadır. Fakat esas olarak ilk iki yasadaki türer geri kalanlar. Hobbes doğa yasasını şöyle tanımlar (2014a:32, 34, 99; 2014b:103-104): "...bir insanın kendi yaşamı için yıkıcı olan şeyi veya yaşamını koruma araçlarını yok eden şeyleri, yapmasını yasaklayan ve bir insanın, sayesinde yaşamını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü şeyi bertaraf etmesini yasaklayan akıl ile bulunmuş bir genel veya buyruk kuraldır."

Doğa durumu ile sivil durum arasında durarak geçişi sağlayan araçlar, Hobbes için ne doğaldır ne de "yasa"dırlar. Doğal olmamalarının nedeni, akılla bulunmaları; yasa, olmamalarının nedeni ise, henüz devletin olmadığı aşamada ortaya çıkmalarıdır (Hobbes, 2014a:65). Bu nedenle Hobbes şöyle yazmıştır (2014a:63): "İnsanlar bunlara pek de yerinde olmayarak yasa adını verirler... tam anlamıyla yasa, başkalarına buyurmak hakkını elinde tutanın sözüdür." Yani esas anlamında yasa, egemenin sözüdür. Peki, neden aklın bu diktelerine doğa yasası der o zaman Hobbes? Bu bağlamda Hobbes bir kez daha, uzlaşım sal olan dili kullanmaktadır, ancak bunu dil üzerinde düşünerek kendi ayırım çizgilerini çekerek yapmaktadır. "İlk doğa yasası, aynı zamanda Hobbes'un (2014b:104): "temel doğa yasası" dediği yasa, şudur: "Her insan, barışı elde etme umuduna sahip olduğu sürece, barış için çaba sarf etmelidir ve barışı elde edemediği zaman savaşın bütün yardımlarını ve avantajlarını arayıp kullanabilir." Bu yasa, doğal hakkı içerir; yani, bu yasa barışın olmadığı ortamda yaşamını her türlü yoldan koruma hakkını verir (Zelyüt, 2012: 35).

Locke’a gelince o şöyle yazmaktadır (2012:9): ”Doğa durumu, tam da insanların akla göre bir arada yaşamasıdır, ama orada olanlar arasında yargıda bulunma otoritesine sahip dünyevi ortak bir üst yoktur.” Dolayısıyla Locke’a göre doğa durumu, insanların aralarındaki bir meselede kendisine başvurabilecekleri bir yargı merciinden yoksun olarak akıllarına uygun bir şekilde yaşadıkları durumdur; insanlar ahlaki yasayı doğa durumundayken de bilebilirler. Çünkü “Akıl, kendisine danışan tüm insanlığa, tümü eşit ve bağımsız olan insanlığa, kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğreten yasadır” (Locke, 2012: 11). Bu ahlaki doğal yasa, egoist kendini koruma yasası olmakla birlikte, her bir insanın Tanrı’nın bir yaratığı olma statüsü sayesinde bir “kişi” olarak değerinin pozitif kabulü anlamına da gelmektedir. Söz konusu yasa, bağlantılı ödevler ile beraber doğal hakları içerir ve bu doğal haklar arasında Locke özellikle “özel mülkiyet hakkı”nı vurgulamıştır (Zelyüt, 2012:71-72).

Daha önce de belirtildiği gibi Hobbes’un anlayışına göre insanların içlerindeki ölüm korkusu, rahat yaşam isteği, çalışarak elde ettiklerine sahip olma umudu, onları bu genel savaş durumuna bir son vermeye itmiştir. Bu yolda “akıl” da insanların üzerinde uzlaşabilecekleri koşullar altında insanların doğa yasası üzerinde birleşmelerinden başka bir şey değildi (Hobbes, 2014b: 103). Önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere Hobbes’a göre insanlık durumu herkesin herkese karşı savaş durumu olduğu için herkesin kendi akıyla hareket ettiği, kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak adına her şeyi kullanabileceği için böyle bir durumda temel doğa yasası olan “herkesin her şeye hakkı vardır” cümlesi insanın hareket noktasını oluşturmaktadır (Hobbes, 2014b: 104). Hobbes (2014b:123), tüm doğa yasalarını en kıt anlayışlı bir insanın bile kavrayabileceği şekilde açıklar: “kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma” İşte bu doğa yasasıdır ki, insanların birbirlerine zararlı olan şeyleri yapmalarının yasaklanması olanağını verecek olan devleti kurmalarına yol açmıştır. Devletin kurulup doğa durumundan kurtulması bir sözleşme ile, toplum sözleşmesi ile olmuştur.

Hobbes, insanlar arasında doğa durumuna, diğer bir ifadeyle onun nazarında herkesin herkesle savaşına son verilmesinin, akla uygun biçimde karşılıklı

güvenin sağlanması temelinde insanların bir araya gelip bir sözleşme yapmasıyla mümkün olacağına inanmıştır.

Böylece insanlar toplanıp, aralarında yaptıkları bir sözleşme ile bütün haklarını bir egemene, sözleşmeye taraf olmayan bir egemene, temelli olarak devretmişlerdir. Böylelikle de başlarına, bütün haklarını devrettikleri bir egemeni geçirerek devleti kurmuş, doğa durumundan uygar toplum durumuna geçmişlerdir. Hobbes bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir: “İnsanların yabancılardan baskılarından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek, çalışmalarının ve yeryüzünün ürünleri ile kendilerini beslemelerini ve doyumlu yaşamalarını güven altına alabilecek ortaklaşa bir erk kurmanın yolu, herkesin güç ve erkinin bir kişiye, ya da –hepsinin iradesini, seslerin çokluğu ile bir tek iradeye çevirecek- bir kurula vermesidir. (Herkesin herkese) “ senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde benim yaptığım gibi yetkili kılmanın koşulu ile kendimi yönetmek hakkımı bu kimseye, ya da bu kurula bırakıyorum ve onu yetkili kılıyorum.” (Hobbes, 2014a:105; 2014b: 136).

Rousseau’ya göre (2001:109), insan doğa halinde yaşamak için gereken her şey iç güdüsünde mevcuttu; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise işlenmiş bir akılla sahip olabilirdi. Rousseau’ya göre (2001: 98), aklımız tutkuların faaliyeti ile yetkinleştiği ve olgunlaştığı için insan anlığının tutkulara çok şey borçludur. Her türlü bilgiden, aydınlıktan yoksun olan vahşi insan yalnızca doğanın verdiği bu basit dürtüleri duyabilir, vahşi insanın arzuları maddi gereksinimleri aşmaz. Rousseau aklın her şeyi kavrayabileceği fikrini eleştirerek onun sınırlılıklarına değinir. “Erdemi akıl ve muhakeme ile edinmek Sokrat’a bir de o yapıdaki zekalara ait olabilirse de, insan türünün varlığını sürdürmesi, kendisini meydana getirenlerin sadece düşüncelerine dayanmış olsaydı insan türü çoktan ortadan kalkmış olurdu.” (Rousseau, 2001: 114) Rousseau aklın her şeyi kavrayabileceği fikrini eleştirerek onun sınırlılıklarına değinir.

Dolayısıyla Rousseau, her şeyin akla dayandırılması girişimlerini kısır bir girişim olarak görür. Ona göre bunun nedeni yukarıda belirtildiği üzere doğanın iç sesine kulakların tıkanması, daha da önemlisi duyguların ifa edilmesinde doğanın tanıdığı hakların önüne akıl engelini konulmak istenmesidir. Aydınlanma

rasyonalizmine işte bu temelden hareketle karşı tavır sergilemiş olan Rousseau'ya göre anlaşılıyor ki “vahşi” insan aklın en üst mertebede kabul edeceği “asil” insandır aynı zamanda.

3. AHLAK

Hobbes'un nazarında, daha önce de bahsedildiği üzere, doğanın birinci ve en temel yasası, herkesin ulaşabildiği sürece barış arayışında olmasıdır; barış ulaşılabilir nitelikte olmadığında herkes, savaşa başvurabilir. Bu, ikinci doğa yasasına yol açar. Bu yasaya göre, herkes barışa kavuşabilmek için diğerleri ile birlikte tüm haklarından vazgeçmelidir. Hobbes, bu iki doğa yasasından, toplum sözleşmesi için gerekli olan sosyal usuller ve ahlaki erdemlerle ilgili on yedi tane daha yasa türetmiştir. Hobbes'un toplum sözleşmesinde, birilerinin sözü yeterli bir senet değildir. Güvenilir tek senet, “kılıç korkusu”dur (Hobbes, 2014b: 133). İnsanlar, hepsinin üzerinde ortak bir iktidar kurmak üzere tüm bireysel güçlerinden vazgeçmelidir. Sanki herkesin herkese “ben kendimi yönetme hakkımdan vazgeçiyorum ve bu hakkımı bu adama ya da şu insanların oluşturduğu meclise veriyorum ve onları yetkili kılıyorum; bunun şartı olarak sen de benim gibi hakkını ona ver ve böylece onun tüm eylemlerini yetkili kıl” demesi gerekiyormuş gibi (Arnhart, 2011:187). Nihayetinde herkes, çoğunluk tarafında seçilmiş egemen temsilciyi ne olursa olsun oy birliği ile kabul etmede hemfikir olduğunda rıza aracılığıyla bir ulus cumhuriyeti kurulabilir.

Hobbes'ta, nihai rehber, doğa değil ama “doğanın o korkunç düşmanı, ölüm'dür. Ölüm, telos'un yerini alır. Öldürülme korkusu anlamında ölüm korkusu, tüm doğal arzuların en temelini, başındakini, kendini-koruma arzusunu ifade eder. Bu arzunun tatmini, o halde, en temel doğal hakkı verir. Bu da doğa yasasının ve ahlak yasasının temelini oluşturur (Zelyüt, 2012: 46).

Hobbes'un doğa durumunun altında güçlü bir ahlaki kavramsallaştırma, insana yönelik ahlaki bir fikir yatmaktadır. Doğa durumunu karakterize etmede bize yardımcı olabilecek kavram bireyselliktir. Hobbes bize, ahlaki eylemliliği uygulamanın yani, başkalarının yaptığına maruz kalmaktansa kendimizin

eylememizin ne demek olduğunu gösterir. Yaşam Hobbes (2014a: 166; 2014b:10) için rekabet ve mücadeledir ve bu mücadele sadece kıt olan kaynaklar için değil insanın değer verebileceği, örneğin onur gibi, her şey için geçerlidir.

Hobbes'a göre (2014a:62-63; 2014b: 124) doğa yasalarının bilimi gerçek ve tek ahlak felsefesidir. Ahlak felsefesi, insanların konuşmalarında ve toplumlarında, neyin iyi neyin kötü olduğunun biliminden başka bir şey değildir. İyi ve kötü, insanların değişik huyları, adetleri ve düşüncelerinde farklı olan eğilimlerimizi ve kaçındığımız şeyleri ifade eden sıfatlardır. Örneğin, bir kişiyi kahkahaya boğan şey bir başkasını ağlatabilmekte, bir kişiyi imana ve duaya, diğerini dalga geçmeye yönlendirebilmektedir. Hobbes'a göre (2014b: 101), rekabet, güvensizlik ve şan, şeref insan doğasında bulunan üç temel kavga nedenidir. Rekabet: kazanç için, güvensizlik: güvenlik için, şan ve şeref: şöhret için insanları mücadele etmeye sevk eder. Bu durumda Buradan anlaşmalar, çatışmalar ve savaş doğar. Bir insan doğa durumunda (ki savaş durumudur aynı zamanda) bulunduğu sürece, iyinin ve kötünün ölçüsü kişisel zevki olduğu için bütün insanlar barışın ve barışın yolu ya da araçlarının ki bunların adalet, minnettarlık, hakkaniyet ve diğer doğa yasalarıdır. Sonuç olarak ahlaki erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise kötü üstünde insanlar anlaşacaktır (Hobbes, 2014b: 125).

Hobbes'un aksine, Locke'a göre (Locke, 2012: 19) savaş durumu, doğa durumunun değil, siyasin durumun beraberinde getirdiği bir şeydir. Politik toplumda güç belli bir merkezde yoğunlaşmıştır. Belli bir merkezde yoğunlaşan gücün, başkalarının mahrumiyetine yol açma olasılığı her zaman doğal haldekinden daha fazladır. Bu bakımdan aslında savaş ve güvensizlik, devletlerin olduğu siyasi toplumlarda daha fazla ortaya çıkar. Doğa durumunda güç, dengeli biçimde dağıldığı için mahrumiyet durumu söz konusu değildir. Henüz yazılı pozitif hukukun gelişmediği doğa durumunda ahlaki ve insani değerler baskındır. Hayata yön veren kurallar bunlar olduğu için, insan, doğa durumunda sadece kendi bencil arzularının peşinde değildir, aynı zamanda başkasını da düşünür. Bu onun rasyonel ve ahlaki bir varlık oluşuyla ilgili bir durumdur (Çaha, 2013:121-122).

Locke eseri "*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*"de, şu tespitte bulunur: "İyeliğin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz," Eucleides'in herhangi bir

tanıtlaması kadar kesin bir önermedir; çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine ‘adaletsizlik’ adı verilen ide de bu hakka saldırılması ya da onun gaspı olduğuna göre, böyle saptanmış olan ve kendilerine bu adlar verilmiş olan idelerle, bu önermenin de, bir üçgenin iki dik açığına eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim (Locke, 2004: 377,378). Doğa durumu, insanların bir başkasının haklarına ve mülkiyetine zarar vermemesi açısından kendi içinde bir ‘ahlakilik’ taşımaktadır. Fakat yine de, böylesi bir doğa durumunda, şiddet ve taraflılık varlığını sürdürmüştür. Bu noktada Tanrı, hükümeti kesinlikle insanın taraflılığını ve şiddetini sınırlamak için atamış bulunmaktadır (Locke, 2004: 12). Locke, hayatın, ahlaki olarak Tanrı’nın amacıyla uyumlu olması gerektiğini de bu noktada eklemiştir. Fakat Locke, doğa durumundaki insanın, insanlığa yaraşır ve saygın bir şekilde yaşamaktaki eksikliğinden ötürü bir topluluk ve yurttaşlık kurmak istediğini söyler. Siyasal toplumlarda birleşmenin başlıca sebebi de işte budur (Locke, 2004: 14).

Locke, doğa yasası terimini “insan davranışına ve ahlak yasasına” karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. *İkinci İnceleme* (Locke’un *Sivil Hükümet Üzerine* yazdığı eserinin ikincisi)’de “doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası” olduğunu söyler. Doğa yasası, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesidir. Aslında “akıl”dan baksa bir şey olmayan doğa yasası, “bütün insanlığa, eşit ve özgür olduklarından, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 165). Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Bir bilimsel anlamda doğa yasası var; bir de insanın doğal durumundaki yaşantısına ilişkin kendisiyle ve özellikle diğer insan ve canlılarla ilişkilerinden ortaya çıkan doğa yasası var. Tabii ki doğal hukuk açısından insanın özellikle yazılı hukukun bu kadar gelişkin olmadığı ilk zamanlardaki yaşantısına kaynaklık eden doğal yapıp-etmeleri ve bu yapıp-etmeler sürecinde diğer insanlarla girilen mücadeleler, doğa yasasının temelini oluşturmuştur.

Doğa yasası olması gerekeni gösteren, yani “normatif” kuralları içermektedir. Bu açıdan evrenseldir. Tüm zamanlar ve tüm yerler için geçerli olduğu gibi tüm insanlar için de geçerlidir. Doğa yasası, akıl yasasıdır. Doğa yasasına uygun hareket

etmek akla uygun hareket etmek demektir, onun tersi yönde hareket etmek ise akla karşı hareket etmek anlamına gelmektedir (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 166).

Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* adlı eserinde (1999: 17), tabiat kanunu hakkındaki görüşünü açıklar. Bu kanunun insan için ne anlama geldiğini izah eder. Locke için tabiat kanunu esasında bir Tanrı kanunudur. Locke da daha eserin ilk bölümünde ‘bize verilmiş bir ahlak kuralı ya da tabiat kanunu bulunmaktadır’ başlığıyla kendi anlayışını bir nebze olsun açığa vurur. Locke’a göre (1999: 18-19) hak, bir şeyin özgürce kullanımına sahip olmamız gerçeği üzerine tesis edilebilir, hâlbuki kanun bir şeyin yapılmasını emreden ya da yasaklayan şeydir.

Bu nedenle tabiat kanunu, tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğu olarak tanımlanabilir. Bazı insanların tabiat kanununu aklın buyruğu olarak adlandırmaları, bana doğru bir adlandırma gibi görünmüyor. Çünkü akıl, tabiat kanununu tesis ve ilan etmekten ziyade, onu araştırır ve üstün gücün koyduğu, kalplerimize yerleştirdiği bir kanun olarak keşfeder. Biz yüce kanun koyucunun itibarını yok ederek akıllı, sadece araştırdığı bir kanunun sorumlusu yapmak istemiyorsak, akıl ne yorumladığı ve keşfettiği kanunun yapıcısıdır, ne de bizim için kanun koyabilir. Zira o sadece ruhumuzun yetisi ve bizim bir parçamızdır. Böylece, bir kanun için gerekli her şeyin tabiat kanununda bulunduğu oldukça açıktır. Çünkü ilk olarak bu kanun, üstün bir iradenin buyruğudur ve kanunun biçimsel sebebi de bu üstün iradededir. İkinci olarak, tabiat kanunu neyin yapılması neyin de yapılmaması gerektiğini ortaya koyar ki bu da bir kanunun gerçek fonksiyonudur. Üçüncü olarak, bir yükümlülüğü oluşturmak için gerekli her şeyi içinde bulundurduğu için, tabiat kanunu insanları bağlayıcıdır. Şüphesiz pozitif kanunların bilindiği yolla bilinmese de, tek başına tabiat ışığı yardımıyla kavranılabildiği için, insanlar tabiat kanununu yeter derecede öğrenebilir (Locke, 1999: 19).

Jean-Jacques Rousseau’da ise, vahşi (ilkel) insanın tutkuları ve istekleri fiziki ihtiyaçların ötesine geçmez ve bu basit ihtiyaçları karşılayacak olanlarda elinin altındadır (2001: 98). Rousseau (2001:110), vahşi insanın aklını kullanmasından alıkoyan nedenin, kendi yetileri olduğunu ifade ederken Hobbes’un bu hususu görmediğini söylemiştir. Çünkü vahşi insanın kötülük yapmasını engelleyen şey ne bilgilerin gelişmesi ne de kanunların koyduğu frenler; temel sebep vahşi insanın tutkularının yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir. Rousseau’nun bu vahşi insanın yaşamı şöyle özetlenebilir: “Gelecek düşünce ve endişesinden uzak, belli bir yerde kalmayan, başkasına ihtiyaç duymayan, konuşma, anlaşma gereğini hissetmeyen yalnız bir insan... ancak bu insan mutsuz ve zavallı değildir.” (Rousseau, 2001:108).

Bedeni sağlıklı ve kalbi huzur içinde olan bu insanın mutsuz olması için bir nedende yoktur. Bu vahşi insanlar arasında manevi hiçbir ilişki ve görev bağda bulunmamaktadır. Bu insanlara birbirlerine karşı ne iyi ne de kötüdürler, suç nedir, erdem nedir, bunlardan habersizdirler (2001:109). Rousseau aynı pasajın devamında "...aydınlıktan gözleri kararmış, tutkuların altüst ettiği, kendisinden başka bir durum üzerinde akıl yürüten vahşet halindeki insan kadar hiçbir şey 'zavallı' olamazdı." Bu konuda Hobbes'u eleştiren Rousseau'ya göre bu insanlarda yalnızca merhamet ve şefkat duygusu vardır (Göze,1998:194).

Merhamet doğal bir duygudur ve bu duygu doğal yaşama döneminde yasanın, erdemin yerini doldurur. Rousseau (2001:114), bu merhamet duygusunun güçlü bir vahşinin güçsüz bir çocuğun ya da ihtiyarın elinden yiyeceğini almaktan alıkoyduğuna inanır.

Bu dönemde insanlar arasında mücadele ve savaş yoktur, çünkü istekleri sınırlı olan ve merhamet duygusunun frenlediği insan kötülük yapmaktan çok kötülükten kaçmayı yeğleyecektir, aralarında hiçbir ilişki olmadığına göre de üstünlük duygusu, kendini beğenmişlik, saygınlık, değer verme ya da aşağılama olmayacak, "seninki", "benimki" ayrımı da bulunmayacak ve adalet kavramının yeri olmayacaktır (Rousseau, 2001: 90, 110). Tıpkı taş atılan bir köpeğin taşı ısırma kalkışması gibi insanlar da karşılaştıkları şiddet hareketlerini cezalandırılması gereken bir davranış değil, fakat telafisi mümkün bir kötülük olarak değerlendirecekler ve intikam almaya kalkışmayacaklardır (Rousseau, 2001: 116). Özet olarak, ormanlarda başıboş dolaşan, bir yere bağlanmayan, hiçbir becerisi olmayan, konuşmayı bilmeyen ama mücadele halinde de olmayan, hem cinslerine ihtiyaç duymayan onlara kötülük yapmayı aklından geçirmeyen ve belki de başka bir insanla hayatı boyunca karşılaşmadan yaşayan vahşi insan, kendi kendine yeten ve durumuna uygun istek ve tutkuları ve bilgileri ile yaşayan insandır (Rousseau, 2001: 98, 119). Ancak, gerçek ihtiyaçlarına karşı duyarlı olan bu insanın zekâsında da bir ilerleme yoktur (Göze,1998:194-195).

Rousseau'ya göre doğa durumunda, ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan vahşi insan bir rastlantı sonucu bir keşif yaptığı zamanda çocuklarını dahi tanımadığı için keşfini başkalarına daha az ulaştırabilirdi. Her keşif ve sanat onu

bulan ve uygulayanla birlikte yok olup, ne eğitim ne de gelişme olanak dışıydı. Nesillerin boşu boşuna birbirini izlemesiyle, her nesil aynı noktadan başlamak durumuyla karşı karşıya idi. Dolayısıyla yüzyılların tekdüze geçip gittiği yeryüzünde “insan türü ihtiyarlamış ama insan hep çocuk kalmıştı” (Rousseau, 2001: 118).

Rousseau'nun doğal yaşama dönemi üzerinde bu kadar ayrıntılı bilgi vermesinin nedeni de bu dönemde insanlar arasında eşitsizliğin etkisi olmadığını göstermek istemesidir. Rousseau'ya göre (2001:123) Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “bu benimdir” diyen ve çevresinde buna inanacak kadar saf insanlar bulan kişi toplumun kurucusu olmuştur. Onun düşüncesinde, bu insanın karşısında “sakın ha bu sahtekâra inanmayın, meyveler herkesindir, toprak da hiç kimsenin” diyerek çiti kaldıran biri bulunsaydı, insanlık nice cinayetlerden nice suçlardan ve felaketlerden kurtulmuş olurdu.

Ancak vahşi insanın o ilk durumdan bu mülkiyet düşüncesine varması uzun gelişmelerin sonucudur. Bu gelişme nasıl olmuştur? İnsanoğlu hangi aşamalardan geçmiştir? Bilindiği gibi, tek düşüncesi varlığını korumak ve sürdürmek olan ilk vahşi insan ihtiyaçların doğadan kolaylıkla sağlayabilmektedir. Bu insan doğanın karşısına çıkardığı güçlükleri yenmesinin yavaş yavaş öğrenmiştir (Rousseau, 2001: 124). İnsan türü çoğaldıkça zorluklarda insanlarla birlikte artmıştır. Doğa koşulları, kuraklık yılları, uzun ve sert kışlar, kavurucu yazlar onların yeni ve beceriler kazanmalarına neden olmuştur. Deniz ve nehir kıyısındakiler olta yapıp balık avlamasını öğrenmişler, ormanda yaşayanlar ok ve yay yapıp avlanmaya çalışmışlar, soğuk iklimlerdeki öldürdükleri hayvanların postlarına sarınmayı akıl etmişler, yıldırımlar ve volkanlar onlara ateşi öğretmiş, ateşi sürdürmeyi ve korumayı başarmışlar. Bunun sonucu olarak da bu vahşi insanın zekâsında belli ilişkiler kavramı doğmuş büyük-küçük derken, kuvvetli-zayıf, çabuk-yavaş, korkar-cesur gibi bu ilişkiler insanda düşünme yeteneğini oluşturmuştur. Bu gelişme insanoğluna diğer canlılar karşısında üstünlük sağlamış ve bu insan için bir gurur kaynağı olmuştur (Rousseau, 2001: 94, 125). Ne var ki insanoğlu başkasının yardımını ihtiyaç duyduğu ve bir insanın iki insana yetecek kadar yedek besine ve araç ve gerece sahip olmanın yararlı olacağını düşünmeye başladığı andan itibaren insanlar arasında eşitlik bozulmuştur. Mülkiyet ise karışmış, çalışma gerekli olmuş, ormanlar insan teriyle

sulanmaya başlandıktan sonra köleliği ve felaketi beraberinde getirmiştir (Göze,1998:196-197). Rousseau'ya göre doğa durumunda çatışmaları önleyen diğer bir güdü de merhamettir. 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. Nitekim Rousseau'ya göre:

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, felaketlere 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 (Rousseau, 2002: 111).

4. TOPLUMSALLAŞMA

Doğa durumunda, Hobbes'a göre toplumsal hiçbir şey yoktur. Çünkü insan, doğası gereği toplumsal bir varlık değildir; başka deyişle Hobbes'un "insan"ı, Aristoteles'in *zoon politikon*'u değildir (Zarakolu, 2013:165-166). Bu yüzden doğa durumunda her insan bir diğeri için tehlikeli bir rakip, aşılması gereken bir engeldir. Bu da onları sürekli savaş haline sokar. O halde doğa durumu sürekli bir savaş durumudur. (Zelyüt, 2012: 31).

Hobbes'a göre (2014b:101) herkesin herkese karşı savaş halinde bulunduğu ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir. Böyle bir durumda toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne dedeniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması. Geniş kullanışlı bina yoktur. Çok güç gerektiren şeyleri hareket ettirmek yerini değiştirme araçları yoktur. Dünya yüzeyinin bilgisi yoktur. Zamanın kıymeti yoktur, sanat yok, edebiyat yok, toplum yok ve her şeyden daha kötüsü sürekli bir korku ve hunharca ölüm tehlikesi ve insanın yaşamı yalnız sefil iğrenç hayvani ve kısadır (Arnhart:2011:182).

Öte yandan Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*'de, ilk insan Adem'in *de facto* doğal bir hak olarak kendi soyunun yöneticisi olmasının normal olduğunu, ancak bu durumun, onu diğer insanların yöneticisi yapamayacağını söyler (Locke, 2007: 16). Locke'un düşündüğü doğa durumu, Hobbes'un savunduğu gibi herkesin birbiriyle savaştığı, insanın insan kurdu olduğu bir durum değildir. Sabine'ye göre Locke, "tam aksine, doğa durumunun 'barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve korunmanın' yürürlükte bulunduğu bir durum olduğunu öne sürmektedir" (1969: 212). Locke'un toplum anlayışı doğa yasası ve doğa durumu temeli üzerine kurgulanmıştır (Bakırcı, 2004: 60).

Locke, yukarıda adı geçen kitabının 8. bölümünde, işte bu siyasal topluma geçişin başlangıcı üzerine yazmıştır. Onun siyasal toplumunda uzlaşma, siyasal bütünün oluşturulmasında kilit noktada yer almaktadır. Herhangi bir sayıdaki insan, bir topluluk ya da hükümet oluşturmak için uzlaştıklarında bir siyasal bütün oluştururlar. Bu siyasal bütün içindeki çoğunluk, diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkına sahiptir (Locke, 2004: 81). Bu durumda, her insan, bütün güçlerini topluluğun çoğunluğuna bıraktığını kabul etmelidir. Bu işlem de, bir anlaşma ile yapılır. Sözleşme ise, bundan ibarettir (Locke, 2004: 83). Ayrıca, Locke'ye göre, bütün siyasal toplumlar hem gönüllü bir birlikteliğe dayanır hem de insanların yöneticilerini ve hükümet biçimlerini seçmede özgürce davranmalarını sağlayan karşılıklı anlaşmalarına.

Locke'un hükümeti sınırlı bir hükümettir (*restricted government*). İnsanlar, doğal haklarını, sadece yerine getirilen amaçların gerektiği kadarını hükümete devrederler. Bu amaçlar ise, ortak iyiyi ve kamu çıkarını belirlemektedirler. Fakat daha başlangıçta, yönetimin tek kişinin eline verilmesinin nedeni, kamu yararı ve güvenlidir (Locke, 2004: 93). Bununla birlikte, doğa durumunda vazgeçip siyasal toplum kurulduğunda asla geriye dönülemez Locke'ye göre. Bu durumun tek istisnası ise, hükümetin yıkılması ve dağılmasıdır.

Locke, insan doğasını ve insanın, tabiat içerisinde varolan hukukla ilişkisini, insanın yaratılış öyküsüyle başlatır. Tanrı, insanı öyle bir mahlûk olarak yaratmıştır ki, onun hükmünde, insanın yalnız olması iyi değildir, onu topluma itmek için ihtiyaç, elverişlilik ve meyil yükümlülükleri altına koymuştur ve bununla birlikte onu

buna devam etmesi için ve zevk alması için anlayış ve dil ile donatmıştır. İlk toplum erkek ve hanımı arasındaydı ve bu ebeveynler ile çocukların arasındaki toplumun başlamasına yol verdi ve zamanla buna efendi ile köle arasındaki ilişki eklendi. Tüm bunlar ortak olarak bir araya gelip bir aile kurabilmesine rağmen bu ailenin sahibi ya da sahibesi bir aileye uygun gelecek bir takım kurallara sahipti ve bunların her biri ya da hepsi birlikte bunların her birinin farklı uçları, bağları ve sınırlarını düşündüğümüzde göreceğimiz gibi “siyasi toplumu” oluşturmuşlardır (Locke, 2002: 69).

Rousseau'nun doğa durumunda yaşayan insanı (Rousseau, 2001:159), yukarda belirtildiği üzere, ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi, barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç ihtiyacı olmayan, hatta belki onlardan hiçbirisini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan olmak açısından sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahiptir (Rousseau, 2001: 127). Gerçek ihtiyaçlarından başka bir ihtiyaç duymayan, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmayan ve zekâsı da gururundan fazla ilerlemeyen bu asil vahşi, Rousseau'nun nazarında yalnız başına yaşayan ve toplumsal olmayan bir varlıktır (Rousseau, 2001:97) Ancak bu özelliği konuşma, yürüme gibi davranışların dahi eksikliğine sebep teşkil etmektedir (Rousseau, 2001:101, 105). Örneğin John Locke'da olduğu gibi hak, mülkiyet gibi kavramların doğa durumunun içerisinde şekillendirici bir niteliğe sahip olması bir yana, Rousseau'da tartışma, insanın iki ayağının üzerinde durup duramaması (Rousseau, 2001: 87) ya da insanı hayvandan ayıran ince çizgi etrafında dönmektedir. Buna karşılık Rousseau'nun doğa durumunun vahşi insanında konuşma ve akıl gibi melekeler, birer gizil güç şeklinde bulunmakta ve doğa durumu süresince de gerçekleşip ortaya çıkmamaktadır (Ağaoğulları, 2006: 39).

Rousseau (2001: 96, 98,112, 113, 114, 131), buna karşılık akıldan önce insanın özünü oluşturan iki ilkeyi öngörmektedir; ilki kişinin varlığını ve refahını korumayı yakından ilgilendirir, diğeri ise bütün duyarlı varlıkların ve özellikle de diğer insanların yok olması ya da acı çekmesi karşısında kişide doğal bir hoşnutsuzluk duygusunun uyanmasıdır. Onun gözünde insanın kendisini koruması

ilk doğal yasa şeklinde anlamlandırılır; kendini koruma kaygısı doğa durumunda tek devindirici güç; kendini sevme de ilk doğal tutku olarak değerlendirilir. Kişinin sahip olduğu arzuların dar kapsamı; merhamet duygusunun yanında doğa durumundaki insanlar arasında barışın hüküm sürmesinin bir diğer nedenini oluşturmaktadır. Öncelikle doğayla ilişkisi bakımından insanın özgürce seçim yapma, karar alma erkine sahip olduğu söylenebilecektir. Bunun yanı sıra kendisini hayvandan ayıran diğer özellik sahip olduğu gelişme yetisidir. İnsan bu yetisi sayesinde değişip gelişme gösterse de bu daha iyiye, yetkinleşmeye dair bir gidiş anlamına gelmeyecektir. Keza Rousseau'nun gözündeki bu yetkinleşme insanın doğa durumundan toplumsal insana doğru gidişidir (Rousseau, 2001:141, 146). Bu ise toplumun içerdiği erdemlerle beraber kötülöklere de kaynaklık etmektedir.

Rousseau'nun medeniyet dediği Şeye doğru ilerleyerek, zaman içerisinde (ancak tam olarak net olmayan bir noktada), ilkel varoluş, tedrici bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bunun en önemli göstergesi ise sosyal olmayan varlıkların bir araya gelmeye başlayışlarıdır. Cinsellik gibi doğal dürtülerin bir araya getirdiği insanlar, neslin devamını sağlama amacının gerektirdiğinin ötesinde bir arada yaşamaya başlarlar. Bu ailenin ortaya çıkışıdır. Artık, erkek ve dişi, yavruların dünyaya gelmesinden sonra ayrılmayıp bir kulübede birlikte yaşamaya başlamıştır. Erkek dışarıda avlanarak evin beslenme ihtiyaçlarını karşılarırken dişi de evin ve çocukların bakımını üstlenmektedir. Ailenin ortaya çıkışı medeniyetin ortaya çıkışına doğru atılmış ilk adımdır. İnsanlar doğa durumunda yalnız başına sürdürölen ilkel var oluş biçiminden ilk ve tek “doğal” toplumsal var oluş biçimi olan aileye geçmişlerdir. Rousseau bu var oluş biçimindeki ilişkilerin halen “doğal” olduğunu düşünmekte, ona “ilkel yerli (aboriginal) toplum” adını vermektedir. Onun nazarında bu toplum düzeninde halen büyük farklılaşmalar yoktur (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 193-194).

Toplum halinde yaşayan insanların lisanları ve akıl melekeleri gelişir. Bunun akabinde sanatlar ve bilimler gelişir. Rousseau için bu süreç daha iyiye yönelen bir ilerleme değildir. Bu insanların doğal özgürlüklerinin kaybedilmesi, doğal olmayan eşitsizliklerin doğmasının tarihidir. Dahası, doğası gereği insanları sosyal varlıklar olarak görmeyen Rousseau, onların sosyalleşme emareleri göstermesini de bizatihi

olumsuz bir gelişme olarak görür. Tüm bunlar, Rousseau için olumsuz olaylardır. Kendi ifadesiyle “insanı toplumsal kılan onun zayıflığıdır; yüreklerimizi insanlığa götüren ise ortak sefaletlerimizdir. Her bağımlılık bir yetersizlik belirtisidir: eğer hiçbirimiz diğerlerine muhtaç olmasaydı, onlarla birleşmeyi kesinlikle düşünmezdi” (Ağaoğulları, 2006: 52).

Rousseau’ya göre, doğa durumundan uzaklaşma işbölümünü ve bu da kaçınılmaz olarak doğal olmayan eşitsizlikleri doğuracak ve nihayet mülkiyetin devreye girmesi de bu eşitsizlikleri çoğaltan bir nitelik halini alacak, bir yönüyle doğa durumunun son sınırına ulaşıldığını gösterecektir (Rousseau, 2001: 76,127, 132, 160). Eğitim ve kültürün toplumsal eşitsizlikleri yarattığını ve toplumsal kurumların bu eşitsizlikleri hızlı bir şekilde artırdığını vurgulayan Rousseau’ya göre, oysa doğa durumunda insanların fiziksel üstünlükleri bile herhangi bir eşitsizliğe yol açmamaktadır (Göze, 2000: 195).

Özel mülkiyet kurumu ile birlikte doğal kaynakların bazı insanların elinde eşitsiz bir şekilde birikmesi bir insanı karnını doyurabilmek için başka bir insana muhtaç hale getirmiş; doğmakta olan toplumda kesin çizgilerle ayrılan iki sınıfı ortaya çıkarmıştır. Yoksullar ve zenginler şeklinde oluşan bu ayrım ve aralarındaki uçurum ise bir savaşın çıkışını kaçınılmaz kılar. Bu savaş, Rousseau’da toplumsallığın olmadığı doğa durumu ile toplumsal hayat arasındaki geçiş döneminin son evresine tekabül etmektedir. Bu boyut kısa bir süre içerisinde doğal özgür insanın yerini toplumsal köle insanın almasına neden olacaktır (Rousseau, 2001: 146). Üstelik kölelik sadece yoksulları da kapsamamaktadır; keza insanların konumları ne olursa olsun, her biri peşinden koştukları zenginliklerin ve nesnelerin tutsağı, kölesidirler. Netice itibariyle Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nde söylediği gibi (2015: 4) insanlar özgür doğmuş olmalarına rağmen şimdi her yerde zincirler altındadırlar. İnsan medenileştikçe tüm yetenekleri gelişip, zekâsı en üst düzeye çıkmıştır ancak doğa durumunda özgür ve mutlu iken şimdi doğanın ve giderek diğer insanların kölesi olma durumuna düşmektedir (Göze, 2000: 198).

Rousseau doğallıktan çıkmış olan insanın yeniden doğallığını elde edebilmesini eğitime bağlı görür. *Emile*’de doğallık vurgusuna sıkça rastlarız. Rousseau, insanın doğası bakımından iyi olduğunu, mutlu doğduğunu, ancak; toplum

yapısının ve toplumda edindiği bilgilerin onu mutsuz ettiğini düşünür (Rousseau, 2001: 171). Ona göre “doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (2001: 110).

SONUÇ

Hobbes, Locke ve Rousseau siyasi düşüncelerini doğa durumu varsayımdan hareketle oluşturmuşlardır. Hobbes'a göre, insanlar doğa durumunda "eşit ve özgür" idiler, ancak bir "savaş" ortamında yaşamaktaydılar. Hobbes, Locke ve Rousseau'dan farklı olarak devletin olmadığı durumu, herkesin herkese karşı sürekli bir savaş durumu (*bellum omnium contra omnes*) olarak tanımlamaktadır. İnsanlar, herkesi birden korku altında tutacak ortak bir güç yani, devlet olmadığına, savaş denilen durumun içindedirler ve bu sürekli dir. Ancak bu süreklilik her an savaşı lmasını gerektirmez. Oysa Locke ve Rousseau'da doğa durumu baştan sona savaş durumu değildir. Locke'un doğa durumu, savaş durumunun özdeşi değil tam karşıtıdır; insanların eşit ve özgür oldukları bir barış, yardımlaşma ve iyi niyet durumudur. Zor, haksız olarak uygulandığında bir savaş durumu doğar, ama bu durum, doğa durumu ile özdeşleştirilmemelidir. Çünkü savaş durumu, doğa durumunun çığnenmesinden başka bir şey değildir (Copleston, 1991: 180). Bu durum yine de doğa durumunun genel barışçı görünümünü bozmaz. İster doğa durumu olsun ister toplum durumu olsun, başvurulacak ortak bir makamın olmadığı yerde başkasının saldırısına uğrayan kişi karşısındakiyle savaş durumunda demektir (Locke, 2004: 19). Rousseau'ya göre (2015: 13-14) ise, "Bir toprak parçasının çevrilmesi yani mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte, insanların doğa durumunda korunmalarını güçleştiren engeller, bu durumda kalmalarını sağlayan güçlerini aşar ve doğa durumu sürdürülemez hale gelir." Ancak ilkel doğa durumunun savaş durumuna dönüşmesini sağlayan "ikinci bir doğa durumu" bulunmaktadır. Aksi takdirde birinci doğa durumunun savaş durumuna dönüşmesi olanaksız olurdu. Rousseau, birinci doğa durumunun sona ermesini sağlayan ve siyasal bir topluma geçilmesine neden olan bu ikinci doğa durumunu dört evreye ayırmaktadır (2001: 55): İnsanlar ilk evrede su baskını, deprem gibi fiziksel bir dışsal etki nedeniyle birbirlerine yakınlaşmaya başlarlar ve bu nedenle ilk doğa durumundan çıkarlar. İkinci evrede, teknik gelişmelerin etkisiyle ilk devrim denen gelişme ortaya çıkar. Bu evrede ortaya çıkan avcı- toplayıcı toplumda, ilişkiler ve bağlar sıklaşır; işbölümü ve farklılaşma eşitsizliğin ilk biçimini ortaya çıkarır. Uğursuz bir rastlantı sonucu oluşan

büyük devrim olarak adlandırılan üçüncü evrede, maden sanayi ile tarım gelişir; insanlar yerleşik hayata geçerler; doğal işbölümünden toplumsal işbölümüne geçilir; insanlar tükettiklerinden fazlasını üretmeye başlarlar. Bu evrede ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin nesnel koşulları hazır hale gelir. İkinci doğa durumunun dördüncü ve son evresinde, üçüncü evredeki ekonomik eşitsizlik sonucu, zengin ve yoksul olmak üzere iki sınıf belirir ve çatışma başlar. İşte bu noktada Rousseau'nun doğa durumu, Hobbes'un savaş durumuna ya da savaşların en korkuncuna dönüşmüştür (Ağaoğulları, 2006: 50-55)

Hobbes'a göre devlet, bireysel özgür iradelerine göre davranan insanların "savaş ortamındaki" dünyasına bir seçenek olarak anlam bulur. Hobbes, devletin olmadığı bir toplumda insanların birbirlerine baskı ve zulüm yapabileceğini, güçlülerin güçsüzleri ezeceğini ve adaletin olmayacağını belirtmekte ve devleti, insanların çıkarlarına uygun olduğu için kendi rızaları ile oluşturdukları bir kurum olarak ele almaktadır (Hobbes, 2014b:137). Locke ise, devletin varlığını toplumsal sözleşme teorisine dayalı olarak açıklamaktadır. Ancak Locke, toplumsal anlaşmayı açıklarken, insanın doğuştan özgür olduğunu ve doğuştan bazı haklara sahip olduğunu ve bunları yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakları olarak belirtmekte ve bunlardan fedakârlık etmelerinin ancak devlet ve toplumun getireceği fedakârlıklara katlanmaları ile olacağını ifade etmektedir (Çapa-Yıldırım, 2012: 27). Rousseau'ya gelince, O (2001:178), insan doğasının iyi olduğunu ve kendisinin de bunu kanıtladığını ileri sürmektedir.

John Locke insanların doğal yaşama halinden bir sözleşmeyle ayrıldıklarını kabul eder. Locke, devleti kuran iradenin tabii hakların korunması ve devamı olduğundan devlete egemen olanın bir ya da birkaç kişinin iradesi değil, kanun olduğunu söyler. Locke'a göre devlet, tabii bir şekilde gelişmiş olan organik bir bütün değil, insanoğlunun suni olarak yarattığı bir varlıktı. Her ne kadar Hobbes devlete suni bir makine, Locke ise sorumlulukları sınırlı bir ticari şirket olarak baksalar da, her ikisinin de birleştiği husus şudur: Devlet, insan yapısı olup değiştirilebilir bir kurumdur. Locke'un anlayışında kanun, devletten önce gelir. Fakat Hobbes'da devleti takip eden kanundur.

Jean-Jacques Rousseau da, siyasal toplumun temelini, onu meydana getiren insanların aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayandığını söyler. Tabiat halinden, düzenli toplum hayatına geçişi sağlayan bu sözleşme ile insanlar iradelerini birleştirmişler ve kendilerini bütün hakları ile birlikte topluluğa devretmişlerdir. Bunun sonucunda ortaya genel irade çıkmıştır. Genel irade, kişisel iradenin üstünde, onlardan ayrı, kendine özgü varlığı olan kolektif bir iradedir. Toplumda üstün iktidar, yani egemenlik de bu kolektif iradeye aittir. Görüldüğü üzere Hobbes ve Locke gibi Rousseau da, toplum ve devletin temeli olarak, insanların güvenliklerini sağlayabilmek için aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayandığını kabul etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M A. ve Köker, L.(2004), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M A, Zabcı F Ç. ve Ergün, R.(2005), *Kral Devletten Ulus Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent (2009). *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. (4. Basım), Ankara: İmge Yayınevi.
- Ağaoğulları, M A.(2011), *Sokratesten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ağaoğulları, M A. (2012), *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* (2. Baskı), İstanbul: İmge Kitabevi.ss
- Akal, C B. (2003), *Modern Düşüncenin Doğuşu/İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, C B. (2015), *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akın, İ F. (1974), *Kamu Hukuku*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Akın, M H. (2013), *Siyasallığın Toplumsal İnşası Siyasal Toplumsallaşma*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Aristoteles. (1993), *Politika*, (Mete Tunçay çev.). (4. baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arnhart, L. (2011), *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Ahmet Kemal Bayram çev.). (4.Baskı), Ankara: Adres Yayınları.
- Arslan, A. (2007), *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bakırcı, F. (2004), *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Ankara: Ebabil Yayınları.
- Bakırcı, F.(2008), "*Hobbes'ta Sözleşmenin Kökeni Akıl Mıdır?*", Ankara: *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* Cilt:63 Sayı:3.
- Birsin, M. (2012), "Ortaçağdan Aydınlanmaya Kıta Avrupa'sında Meşruiyet Paradigmasının Dönüşümü". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan-Eylül, s. 5-23.
- Câbirî, M A. (2000), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul: Kitabevi

- Cassier, E.(1984), *Devlet Efsanesi*, (Necla Arat çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A.(1999), *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. (2000). *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi
- Copleston, F.(1991), *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe: İngiliz Görgücülüğü*, (A. Yardımlı çev.). (Cilt:5. Bölüm:ab). İstanbul: İdea Yayınları.
- Çaha, Ö. (2000), *Aşkın Devletten Siyasal Topluma*, İstanbul: Kaya Matbaacılık.
- Çaha, Ö. (2013), *Siyasi Düşüncelere Giriş*, (3.Basım). İstanbul: Değerler Merkezi Yayınları.
- Çapar, S. ve Yıldırım, Ş.(2012), *Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları* . Ankara: *Türk İdare Dergisi* , Sayı.474.
- Demir, A.(2012), "Hak, Adalet ve Özgürlük Bağlamında Rousseau", *Akademik Bakış Dergisi Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, Sayı.33, s.1-9, <http://www.akademikbakis.org>.
- Dent, N. J. H. (2002), *Rousseau Sözlüğü* (Bülent Gözkan ve Necati Ilgıcioğlu çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Dunn, J.(2001), "John Locke:Güvene Dayalı Siyaset" *Siyasal Düşüncenin Temelleri*. B. Redhead, (Der.), içinde (s. 145-160). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dunn, J.(2008), *Düşüncenin Ustaları – Locke*, (F. Dilber çev.). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Ebenstein, W.(2001), *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (İsmet Özel çev.). (2.baskı.) İstanbul: Şule Yayınları.
- Genet, J.P. " İngiltere'de Devrimler Çağı", Thema Larousse içinde (çev. Metin Acar), Milliyet, İstanbul, 1993-1994.
- Göze, A.(1998), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, (8.basım). İstanbul: Beta Yayınları.
- Hobbes, T. (1994), " The Verse Life", *Human Nature and De Corpore Politico* (J.C.A. Gaskin Ed.). Oxford: Oxford University Press. s. 254 akt. Zarakolu, Cihan Deniz. (2013). *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Belge Yayınları. s. 51
- Hobbes, T.(2014a), *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, (Cihan Deniz Zarakolu çev.). (2.Baskı). İstanbul: Belge Yayınları.

- Hobbes, T.(2014b), *Leviathan*, (Semih Lim Çev.) (13.baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kömürcüoğlu, M. (2006), *N. Machiavelli ve T. Hobbes'ta Birey Çıkarı- Devlet Çıkarı İlişkisi* (Yayınlanmamış Y.L. Tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Kriegel, B. (2010), *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*, (Zühre İlkelen çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçük, Y.(2003), *Tekeliyet*, cilt 1, İstanbul: İthaki Yayınları
- Kymlica, W. (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (Ebru Kılıç, çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Locke, J.(1992), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Vehbi Hacıkadiroğlu çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Locke, J.(1998), *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (Melih Yürüşen çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J.(1999), *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (İsmail Çetin çev.). İstanbul : Paradigma Yayınları.
- Locke, J.(2002), *Sivil Toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Serdar Taşçı ve Hale Akman çev.). Ankara: Metropol Yayınları.
- Locke, J.(2004), *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (Fahri Bakırcı çev.). Ankara: Babil Yayınları.
- Locke, J.(2007), *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, (Fahri Bakırcı çev.). Ankara: Kırilangıç Yayınları.
- Locke, J. (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetiminin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, (Fahri Bakırcı çev.). (2.Baskı). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Machiavelli, N.(1986), " Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan". (Mete Tunçay der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi – 2 Yeni Çağ*, içinde (s. 49-79). Ankara: Teori Yayınları.
- Machiavelli, N. (1999), *Hükümdar*, (Mehmet Özay çev.). İstanbul: Şule Yayınları.

- Montaigne, M.(2015), *Denemeler*, (Sabahattin Eyüboğlu çev.). (26.baskı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Odabaşı, L.(2015), "John Locke ve Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", 5 Nisan 2015, <https://www.academia.edu> .
- Platon.(2007), *Toplu Diyalogları-I*, içinde Kriton, (Neslihan Evrim Emir çev.). Ankara: Eos Yayınları
- Redhead, Brian. (2001). Siyasal Düşüncenin Temelleri, (Brian Redhead der.). *Giriş* (s. 1-14). içinde İstanbul: Alfa Yayınları.
- Riley, P. (1994), Toplum Sözleşmeleri. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, (David Miller, haz.). içinde (s. 377-379). Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Roussesu, J J. (2001), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Rasih Nuri İleri çev.), (6. baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J J.(2007), *Emile*, (Ü. Akagündüz çev.). İstanbul: Selis Yayınları.
- Rousseau, J J.(2008), *İtirafklar*, Cilt 1, (3.baskı) (S. Özburun çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Rousseau, J J.(2011), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (3.baskı). (Sabahattin Eyüboğlu, çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J J.(2015), *Toplum Sözleşmesi*, (Vedat Günyol, çev.). (13.basım).İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sabine, G H. (1969), *Siyasal Düşünceler Tarihi: Yeni Çağ*, (A. Öktem çev.). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Salihpaşaoğlu, Y. (2013), "Mutlak Monarşiye Laik Savunma: Tevratın Canavarı Leviathan", Cilt 62, sayı 3. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi , s. 819-853.
- Shapin, S. (2000), Bilimsel Devrim, (Ayşegül Yurdaçalış çev.). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2001), *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe*. (E. Akbaş ve Ş. Mutlu çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.

- Straus, L.(2011), "Tabi Hak ve Tarih". C. B. Akal, (Der.), *Devlet Kuramı*, (3.baskı), içinde (269-320). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Strauss, L.(2000), *Politika Felsefesi Nedir?*, (S.Z. Hünler çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sunar, İ.(1999), *Düşün ve Toplum*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Şenel, A.(2004), *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, D G. ve Schultz, D. (2011), *Siyasî Düşünce Tarihi–Filozoflar ve Fikirleri*. (7. Baskı), (Fatih Demirci çev.). İstanbul: Adres Yayınları.
- Tekin, S. ve Sipahi, E B. (2014), Kent, Yönetim, Din, Siyaset ve Düşünce Bağlamında Ortaçağ Avrupasına İlişkin Genel Bir Değerlendirme. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, s.189-219.
- Toku N. (2003), *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Liberte Yayınları
- Toku, N.(2005), *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tunçay, M.(2002), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yalvaç, F. (2007), *J.J. Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*. İstanbul: Phoneix Yayınları.
- Yayla, A. (1998), *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Zarakolu, C D. (2013), *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Belge Yayınları.
- Zelyüt, S.(2012), *Dört Adalı- Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*. (3. Basım). Ankara: Doğu Batı Yayınları.