

T.C.  
DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS

## **THOMAS HOBBS'DA İKTİDAR VE ADALET KAVRAMLARI**

HAKAN KOÇDEMİR  
23430

Tez Danışmanı  
YRD. DOÇ. DR. KENAN YAKUBOĞLU

DİYARBAKIR  
2010

## Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından.....  
.....  
Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan (imza)  
:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı )

Üye (imza)  
:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı )

Üye (imza)  
:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı )

Üye (imza)  
:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı )

Üye (imza)  
:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı )

Onay  
Yukarıdaki imzaların, adı geçene öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza  
.....  
Akademik Unvan, Adı Soyadı  
Enstitü Müdürü  
(Mühür)

## ÖZET

Günümüzde halen tartışılmakta olan iktidar ve adalet problemi, tarihin en eski zamanlarına kadar gider. İktidar ve adalet, eski zamanlardan günümüze farklı anlamlar taşıyarak gelmiştir. Fakat anlamlar ne kadar değişik olursa olsun, adaleti içermeyen bir iktidar anlayışı, tarihin hiçbir döneminde mümkün olmamıştır. Böylelikle de her iktidar anlayışı, adalet anlayışıyla birlikte var olmuştur.

Modern siyaset anlayışı, modern devlet fikrini de beraberinde getirmekle birlikte yeni bir iktidar ve adalet anlayışı ortaya koymuştur. Modern devlet teorisinin tarihsel süreç içindeki oluşumunu tamamlayan Hobbes, kuramında, insan doğasından hareketle sözleşmeye ve oradan da modern devletin oluşumuna giden süreci, kurgusal bir yolla aktarmıştır. Böylelikle de Leviathan'ı yani Devleti, ya da diğer adıyla Ölümlü Tanrı'yı kurmuştur. Hobbes, insanın, ancak mutlak iktidarın varlığıyla olağan bir yaşam süreceğini düşünür.

*Anahtar Sözcükler:* İktidar, Egemenlik, Hak, Hukuk, Adalet, Devlet, Siyaset Felsefesi

## ABSTRACT

The topic of power and justice being still discussed nowadays dates back to prehistoric times. The terms of power and justice have had different meanings in historical process up to these days. But however the meanings are different, a sense of power which doesn't include the justice have never been possible at any age. By this way, every sense of power have only existed together with the sense of justice.

In spite of bringing with the idea of modern state, modern sense of politics has put forth a new sense of power and justice. Hobbes completing the formation of modern state in historical process, quoted the process of agreement concerning human nature and the process of modern sense of state based agreement. By this way he established Leviathan meaning State called as well "Deadly God" Hobbes believed that human being lives a normal life with only the existence of absolute power.

*Key Words:* Power, Sovereignty, Right, Law, Justice, State, Political Philosophy

## ÖNSÖZ

Günümüzde siyaset felsefesinin ve modern siyaset anlayışının en önemli problemlerinden biri iktidar ile adalet ilişkisidir. İnsanın toplumsal ve ahlaki bir varlık olması itibarıyla siyaset ve ahlak hep iç içe olagelmıştır. En eski zamanlardan beri her siyaset felsefesinin özünde, yöneten ve yönetilen ilişkisi ile ideal olana ulaşma çabası vardır. Devlet nedir? Devleti ortaya çıkaran koşullar nedir? Devlet yönetimi nasıl olmalıdır? Gibi sorular siyaset felsefelerinin en önemli sorunları olmuştur. İktidar ve adalet kavramları da bu noktada, özellikle devlet yönetimi nasıl olmalıdır sorusunun içeriğini oluşturmada belirleyicidir. Devlet bazen iktidar ile bazen de adalet ile özdeşleştirilir. Çünkü kimi filozoflar insanların mutlu bir yaşam sürmesini sağlayan temel niteliğinin adalet olduğunu söylerler ve bu nokta da adalet devletin direği olup, devletle özdeşleşir. Kimi filozoflar ise adaleti sağlayacak bir mutlak gücün yani iktidarın gerekliliği üzerinde durup iktidarı devlet ile özdeşleştirir. Tüm bu çabaların özünde ise, insanın mutlu bir yaşamı nasıl var edebileceği sorunu durur.

Genel anlamlarıyla baktığımızda adalet, ulaşılması gereken üstün bir erdem; iktidar ise yönetebilme gücüdür. İktidarın mutlaklaşması ile birlikte itaatin de mutlaklaşması söz konusu olur. Bu noktada ise hak ve adalet önemsizleşir. Fakat günümüze geldikçe tersi bir durum söz konusu olmaktadır. Adalet ve hak-hukuk perspektifi artık iktidar anlayışının önüne geçmekte ve daha çok değer kazanmaktadır. O halde iktidarın mutlaklaşmasını sağlayan koşullar nasıl ortaya çıkmıştır? İktidar-Adalet ilişkisi hangi boyutta olursa iktidar mutlaklaşabilir? Ve mutlak iktidar, insanın hep o arayış içinde olduğu mutlu yaşamı mümkün kılabilir mi?

Bu sorularla İktidar-Adalet ilişkilerinin nasıl tanımlanıp anlamlandırıldığını görmek için, çalışmamızın birinci bölümünde, iktidarın ve adaletin tanımı ile modern zamanlara kadar bu kavramların nasıl ele alınıp anlamlandırıldığı üzerinde duruldu. Bu kavramlara her dönemin kendi koşulları kendince anlamlar yüklemiştir. Böylelikle de ilk çağ, orta çağ ve yeni çağ başlarında iktidar-adalet ilişkisi ve bunlara yüklenen anlamlar irdelendi.

Özellikle Rönesans ve sonrasındaki fikirler, Hobbes ile birlikte modern siyaset ve devlet kuramının oluşumunu tamamlar. Böylelikle çalışmamızın asıl amacını oluşturan ikinci bölümde Hobbes'un iktidar ve adalet tanımları, devletin doğası ve oluşumu, egemen ve birey hakları gibi konuları ele alındı. Bu çalışma Hobbes'un iktidar ve adalet kavramlarını ele almakla birlikte, modern devletin kuramının oluşum sürecini özetleyen bir çalışma niteliğini de gösteren bir hal almıştır.

Tezimin hazırlık aşamasında ve oluşumunda sabrını ve emeğini esirgemeyen, bölüm başkanımız ve hocam Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ'e saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Tezimin oluşumunda sabrını ve desteğini esirgemeyen hocam Doç. Dr. Rüstem ERKAN'a saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Tezin oluşum sürecinde özellikle moral desteklerini ve yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarım Nurten ÖZTANRIKULU'na, Süleyman AKYOL'a ve İsmet İLHAN'a teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak tezin taslağından oluşumuna ve tamamlanışına kadar sürekli destek olan, emeğini esirgemeyen tez danışmanım ve hocam Yrd. Doç. Dr. Kenan YAKUPOĞLU'na saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

HAKAN KOÇDEMİR

2010

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii

### GİRİŞ

A. ONYEDİNCİ YÜZYILA GENEL BAKIŞ.....	1
B. ONYEDİNCİ YÜZYIL İNGİLTERESİ.....	3
C. THOMAS HOBBS' UN HAYATI VE FİKİRLERİ.....	6

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İKTİDAR VE ADALET KAVRAMI

1.1.İKTİDARIN TANIMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ.....	11
1. 1. 1. İLÇAĞDA İKTİDAR ANLAYIŞI.....	13
1.1.1.1. PLATON'DA YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİNDE FİLOZOF-KRAL'IN İKTİDARI .....	14
1.1.1.2. ARİSTOTELES'TE SİYASAL YÖNETİMİN İKTİDARI .....	18
1.1.2. ORTAÇAĞDA İKTİDAR ANLAYIŞI .....	25
1. 1.2.1. AUGUSTİNUS'TA TANRI'NIN KRALLIĞININ İKTİDARI.....	25
1. 1.2.2. AQUİNUMLU THOMAS'TA KUTSAL YASADAN TÜRETİLEN SİYASAL YÖNETİMİN İKTİDARI.....	29
1.1.3.RÖNESANS VE YENİ ÇAĞ BAŞLARINDA İKTİDAR ANLAYIŞI....	33
1.1.3.1. MACHİAVELLİ'DE DÜNYEVİ HÜKÜMDARIN İKTİDARI.....	33
1.1.3.2. JEAN BODİN'DE EGEMENLİK KURAMI OLARAK İKTİDAR.....	42
1.2. ADALET ANLAYIŞININ TARİHSEL ARKA PLANI.....	50
1.2.1 İLKÇAĞDA ADALET ANLAYIŞI.....	53
1.2.1.1 PLATON'UN ADALET ANLAYIŞI.....	54

1.2.1.2. ARİSTOTELES'İN ADALET ANLAYIŞI.....	55
1.2.2. ORTAÇAĞDA ADALET ANLAYIŞI.....	59
1.2.2.1. AUGUSTİNUS'UN ADALET ANLAYIŞI.....	59
1.2.2.2. AQUİNUMLU THOMAS'IN ADALET ANLAYIŞI.....	62
1.2.3 RÖNESANS VE YENİÇAĞ BAŞLARINDA ADALET ANLAYIŞI.....	65
1.2.3.1. MACHİAVELLİ'DE ADALET ANLAYIŞI.....	65
1.2.3.2. JEAN BODİN'DE ADALET ANLAYIŞI.....	66

## İKİNCİ BÖLÜM

### THOMAS HOBBS'DA İKTİDAR VE ADALET KAVRAMLARI

2.1. THOMAS HOBBS'DA DEVLET VE İKTİDAR.....	69
2.1.1. İNSANLIĞIN DOĞAL DURUMU.....	70
2.1.2. DEVLET SÖZLEŞMESİ VE DEVLETİN OLUŞUMU.....	77
2.2. THOMAS HOBBS'DA HUKUK VE ADALET .....	85
2.2.1. TOPLUM YASALARI .....	86
2.2.2. EGEMENİN HAKLARI VE BİREYİN HAKLARI .....	91
2.2.3. EGEMENİN GÖREVLERİ VE İNSANIN EŞİTSİZLİĞİ.....	99
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....	103
BİBLİYOGRAFYA.....	117



## KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı Geçen Eser  
a.g.y. : Adı Geçen Yerde  
Cev. : Çeviren  
N.E. : Nikomakhos'a Etik  
s. : Sayfa  
TFK. : Türkiye Felsefe Kurumu

## GİRİŞ

### A. ONYEDİNCİ YÜZYILA GENEL BAKIŞ

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesine ve dolayısıyla iktidar - adalet anlayışına bakarken, yaşadığı dönemin genel karakteristiğine değinmek gerekir. Çünkü bir filozofun düşünceleri yaşadığı dönemin özelliklerinden izler taşır. Hangi çağda yaşamışsa o dönemin genel felsefi, bilimsel, sanatsal ve ahlaksal değerlerinden etkilenir. Bu anlayışlara bir şekilde katılır ya da reddeder. Bu yüzden öncelikle Thomas Hobbes'un yaşadığı dönem olan on yedinci yüzyılı kısaca ele almamız gerekir.

“Yeniden Doğuş” anlamına gelen “Rönesans” (*Renaissance*) kelimesi eski Roma ve Grek düşüncesinin ve başarılarının yeniden canlandırılmak istenmesi sürecini anlatır. Bilimde, sanatta ve kültürel alanda, yani yaşamın tüm alanlarında bir yenileşme hareketinin olduğu süreçtir. Rönesans insanın kendisini ve çevresini yeni bir algılama ve kavrama biçimidir. En belirgin niteliği *yeniyi* aramasıdır. Bu yüzden *eskiyi* ayakta tutan otorite ve geleneğe karşı ayaklanma ile başlamış, kültürün her alanında kendine ait yeni görüşleri ortaya koymuştur. Başlangıçta Antikçağ'a dayanan, Antikçağ'ın değerlerini ortaya koymaya çalışan Rönesans bununla yetinmeyip onu aşmıştır da. Tıpkı Antikçağ'da olduğu gibi bir düşün zenginliği ve renkliliği vardır Rönesans'ta, ama bu zenginlik o dönemde olduğu gibi parça parça halinde kalmayacak, modern bilim ve modern felsefeye temel olacaktır. Nitekim geç Rönesans dönemi artık bilimin ve felsefenin sağlam temellere oturacağı, yani çokluğun, renkliliğin ve coşkunun daha bir dinginliğe, özellikle de bilimsel anlamda yöntemin ortaya çıkıp belireceği dönemdir. Böylelikle bu dinginlik On yedinci yüzyılda kendini iyice hissettirecektir. Çünkü On yedinci yüzyıl Rönesans'ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak birliği olan bir dünya görüşüne varmaya çalışan bir yüzyıldır. Her ne kadar bu yüzyılda çeşitli düşünürler ve ayrı sistemler olsa da çıkış noktaları, yani temele aldıkları *Akı'* dir. Bu nedenle bu yüzyıla *akıl yüzyılı* da denebilir. On yedinci yüzyıl Felsefesi yalnız doğanın değil, felsefenin konularının da salt akılla bilinebileceğine güvenir. Ona bu güveni veren de matematik-fizik olmuştur.

Bu bilim, aklın kendi başına, kendi içinde kalarak işleyişi ile doğa yapısı arasında tam bir uygunluk olduğunu gösteren en sağlam *dayanaktı*; dolayısıyla bu bilimin doğa gerçeğini

kavrarken yürüdüğü yolda, *gerçeğin bütünü*nü kavramak içinde yürünebilir ve yürünmelidir de. İşte On yedinci yüzyıl Felsefesinin *rationalism*'ini oluşturan başlıca inanç budur.<sup>1</sup>

Onyedinci yüzyıl felsefesini toplum-devlet alanında siyasal usçuluk olarak nitelendiren Cassirer'e göre Hobbes ve Grotios On yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinin iki karşıt kutbudur. Siyasal istek ve kuramsal varsayımlarında uyumsuzluğa düşerler. Ama aynı düşünme ve tartışma şeklini izlediklerini söyler. "Yöntemleri tarihsel ve ruh bilimsel olmayıp çözümleyici ve tümenden gelimcidir. Siyasal ilkelerini insanın ve devletin doğasından çıkarırlar. Bunu yaparken de aynı büyük tarihsel örneği, Galilei örneğini izlerler."<sup>2</sup>

Matematik Fiziğin yani modern doğa biliminin en baştaki başarıları Kopernikus'un astronomi sistemi ile Galilei'nin mekaniğidir. Kopernikus kendinden önceki Aristoteles fiziğinin temelini sarsmıştır. Galilei ile bu sarsılma daha da belirginleşip bir kırılmaya yol açmıştır. Burada Galilei'nin yöntemine kısaca bakarsak; öncelikle araştırılan doğa olayının ölçülebilir yönlerini ayırmamız gerektiğini söyler, sonra bu ölçülebilir yönlerin matematik formunu kurmamız gerektiğini ifade eder (yani matematik düşünce ile tasarlamak) ve en son tasarlanmış olan çeşitli formlar üzerine deneyimle bir karara ulaşmamız gerektiğini söyler. Galilei'ye göre her doğa olayını açıklarken bu üç iş sırasıyla yapılmalıdır. "Önce olayın son öğeleri ayırt ediliyor ve bunların aralarındaki ilgiler bulunuyor; sonra da bu öğeler ve *ilgilerinden* olay yeni baştan kuruluyor (*Analysis* ve *Synthesis*); böylelikle de olayın yapısı *açık* ve *seçik* olarak kavranmış oluyor."<sup>3</sup>

On yedinci yüzyıl felsefesi matematik ve fiziği kendine örnek almıştır. Bunun nedeni yöntem sorunudur. Doğru ve güvenilir sonuçlara varan matematik fizik yöntemi gerçeğin bütünü için de uygulanabilir düşüncesini doğurmuştur. Cassirer bu konuda şöyle der:

"On yedinci yüzyıl felsefi düşünürleri bir <<Ahlsal Tanrıbilim>> gereksinmesi içinde değillerdir. Hatta onlar böyle bir Tanrıbilim kavramının bile, bir anlamda, terimler içinde bir ilişki olduğuna inanmışlardır. Çünkü insan usunun Özerkliğine ilişkin Stoacı ilkeyi benimsemişlerdir. Bu ilkeye göre us özerk ve bağımsızdır. Hiçbir dış yardıma gereksinmesi yoktur."<sup>4</sup>

Cevizci de, bu yüzyılı modern çağda yeni baştan inşa olunan felsefenin başlangıcının ilk döneminin tarihi olarak görür. "Modern felsefe her şeyden önce, düşüncede yepyeni ve

<sup>1</sup> Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 222.

<sup>2</sup> Cassirer, Ernst *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 167.

<sup>3</sup> Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 227.

<sup>4</sup> Cassirer, Ernst *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 173.

beyaz bir sayfa açan, geçmişi inkar edecek, geleneği yok sayacak şekilde bir *Tabula Rasa*'dan başlayan, içi tamamen boşaltılmış bir zihinden yola çıkan bir felsefedir” der<sup>5</sup>. Cevizci aynı eserin giriş bölümünde bu yüzyılda Kopernik, Galilei ve Newton tarafından geliştirilmiş olan modern bilimin; belli bir kozmolojinin, bir bilimsel materyalizmin doğuşuna yol açtığını söyler. Bu yeni kozmoloji ve bilim anlayışı ister istemez felsefe ve insanı da etkilemiştir. İnsan da bu yeni kozmoloji çerçevesinden yeniden tanımlanmıştır, der.

## B. ONYEDİNCİ YÜZYIL İNGİLTERESİ

“On yedinci yüzyılda İngiliz tarihi, “Modern Devletin” doğuşunda büyük rol oynayan üç unsurun mücadelesinin öyküsüdür. Monarşi, özel mal ve mülk sahipleri ile halen cahil olan ortalama halk.”<sup>6</sup>

Daha yüzyılın başında tahta geçen 1. James'in kaleme almış olduğu yazıya baktığımızda dönemin kargaşası hakkında az çok fikir edinebiliriz. Özgür Bir Monarşinin Gerçek Yasası adlı yazısında James, bir kralın ve onun tebaasının karşılıklı sorumluluklarını anlatır. Krallığın Tanrısal Hak olduğunu belirtir ve Tanrısal Krallık ile en çok benzeşen yönetimin Monarşi olduğunu dile getirir. Oysa monarşilerin de büyük sorunları vardır, tebaanın devletin kanunlarını bilmemesi ve krala başkaldırması bu yönetimin en büyük sorunudur. Böylelikle kralın ve tebaasının karşılıklı sorumluluklarını dile getiren James, kral ile tebaasının arasındaki ilişkinin baba ile çocukları arasındaki ilişki gibi olması gerektiğini savunur. Ancak kral zulmetse bile ona başkaldırıp isyan edilmemeli, onu Tanrı'ya havale etmeli der.<sup>7</sup> Kendi döneminin başında böyle bir yazı kaleme alması daha da geriden gelen bir takım sorunların olduğunu göstermektedir ki bu sorun egemenlik sorunudur. On yedinci yüzyıl İngiltere'si daha gerilerden gelen yönetim sorunlarının zirveye ulaşacağı ve değişimlerin olacağı, eskiye nazaran daha da ileri düzeye çıkan siyasal sistemlerin tartışılacağı, modern devlet kuramlarının oluşacağı dönem olacaktır.

Avrupa'nın hemen her monarşisinde halkın temsili bir organı vardı ancak hiçbiri İngiltere'deki kadar canlı ve güçlü olamamıştır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. İngiliz parlamentosunun arkasında belirli temel ve evrensel hakları içeren belge ya da bildirimler vardı. Parlamento yalnız mülk sahibi şövalyeleri değil, seçimle gelen kentlileri de içeriyordu.

<sup>5</sup> Cevizci, Ahmet *Onyedinci Yüzyıl felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa, 2001, s. 1.

<sup>6</sup> Sander, Oral *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, Ankara: İmge, 2003, s 107.

<sup>7</sup> Kışlanssky, Mark *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları* (M. Kürşad Atalar ), İstanbul, Açılımkitap, cilt 2 s. 31-38.

Parlamentonun tüm üyeleri mal ve mülk sahibiydiler tüccarların vergi artışı yüzünden krala direnme sebepleri vardı ve bu da parlamentoyu desteklemelerine sebep oluyordu. Tüm ülke içinde tek bir parlamento vardı ve bu yüzden bu parlamento etkili olabiliyordu. Parlamento’da Lordlar ve Avam olmak üzere iki “kamara” vardı. Toprak çıkarları bu ikisinde de temsil ediliyordu. Sander, Siyasi Tarih adlı eserinde, Aristokrasinin büyük bir kısmı Avam kamarasında tüccarlar ve kent temsilcileriyle bir aradaydı, böylelikle Kıta Avrupa’sındakilerin aksine sınıf farkları keskinleşmiyordu. Avrupa’dakilerin aksine, din adamları ayrı bir güç olarak parlamentoda yer almıyordu. Tüm bu özellikler, İngiliz parlamentosu’na monarşiyle mücadele gücü vermiştir, der.<sup>8</sup>

Siyasi mücadele 1. Charles zamanında (1625-1649) bir iç savaş halini almıştır. Bunun sebebi kralın Avrupa tipi bir monark gibi davranması ve parlamentoya danışmadan bazı ülkelere savaş ilan etmesidir. Kralın İspanya ve Fransa’ya savaş ilan etmesi, bunu finanse etmek için de vergileri artırması, İngiliz parlamentosu’nun 1628’de dünya tarihine damga vuracak bir belge yayımlanmasına neden olmuştur: ‘haklar bildirisini’ (*Petition of Rights*). Bu bildirinin içeriğine bakacak olursak; Kral, Parlamento’nun rızası olmadan vergileri arttırmak istemiş; insanları, sorgusuz sualsiz hapse atmış; askerleri, rızaları olmaksızın vatandaşların evlerine yerleştirmiş; memurlarına, kurallara uymayanları mahkeme önüne çıkarmak, suçlu ilan etmek ve cezalandırmak için sıkıyönetim yöntemlerine başvurma izni vermiştir. Parlamento ise Kral’dan, bunların, vatandaşların haklarına tecavüz olduğunu, bunları derhal durduracağını ve ileride bir daha tekrarlanmayacağını ve sorumlulara ileride daha sıkı şekilde krallığın kanunlarına uymaları emrini vereceğini kabul etmesini istemektedir.<sup>9</sup>

Kralın yetkilerini sınırlayan bu belge, kralın sert tepkisine neden olmuş ve parlamentoyu dağıtmıştır. Böylelikle parlamento 11 yıl boyunca da toplanmamıştır. Kral bu süre içinde vergileri yine arttırmış, dini anlamda farklı kiliseleri birleştirmeye çalışmış ve İskoçya’ya ordu göndermiştir. Fakat İskoçlar üzerine gönderilen ordu isyan edince, ayrıca mali iflası da görünce parlamentoyu 1640’ta toplamak zorunda kalmıştır. Parlamentonun bir bakanı yargılama isteği, kralın tepkisine ve baskısına neden olmuştur. Bu karışıklık içinde parlamentodan, sonra general sıfatını alacak olan Oliver Cromwell çıkmıştır. Cromwell tamamı halktan oluşan bir gurup ordu kurup krala karşı mücadele etmiştir. Bu arada parlamento, Kral’ı “vatana ihanet” suçundan yargılamaya başlamıştır. Halkın monarkı yargılaması insanlık tarihinde ilk kez burada görünmüştür. Lordlar kamarasının muhalefetine

<sup>8</sup> Sander, *Oral Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*, Ankara: İmge, 2003, s. 108.

<sup>9</sup> Kışlanssky, Mark *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları* (M. Kürşad Atalar ), İstanbul, Açılımkitap, cilt 1 s.24.

rağmen, Avam kamarası Kral'ı yargıladı, suçlu buldu ve 1649'da idam etti. İngiltere bir Cumhuriyet oldu ve "*Commonwealth*" adını aldı. Cromwell devletin başına geçip İngiltere'yi güçlü bir hale getirmiştir. Fakat onun aşırılıkları da halk tarafından benimsenmemiştir ve 1658 de ölümü üzerine, alışılmış olana yani eskiye, monarşiye geri dönmüştür. İdam edilen kralın oğlu, 2.Charles adıyla tahta geçmiştir.<sup>10</sup>

Bu dönem siyasi anlamda karşıt görüşlerin en hararetli tartışmalara giriştiği dönemdir. Ve en önemli tartışmalardan biri de, tarihe Putney Tartışmaları olarak geçecek olan fakat resmi olarak yayınlanmamış *Halk Mutabakatı* adlı metindir. Sir William Clarke tarafından şifreli olarak yazılan metin, 1647 yılında dört gün süren tartışmaların metnidir. Her ne kadar tamamı günümüze ulaşmamış olsa da dönemin siyasi düşünüyü hakkında önemli fikirler vermektedir. Tartışma Yeni Model Ordu'nun komutanlarıyla bir grup asker ve sivil arasında geçmekte, doğa hukuku, beşeri hukuk ve ilahi hukukla ilgili görüşler özlü bir biçimde dillendirilmekte, böylece İngiliz siyasi teorisinin temel konularına ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Mutabakatın birinci maddesi:

*“Parlamento’da yer alacak temsilcilerini seçmek için, kontluklar, şehirler ve ilçeler arasında, bugün itibarıyla, hiç de eşit olmayan bir biçimde taksim olunan İngiliz halkı, meskûn vatandaşların sayısına bakılarak, daha adil bir şekilde taksim edilecektir ve bundan doğan sayı, yer ve usulle ilgili şartlar, Parlamento’da yapılan görüşmeler bitmeden önce belirlenecektir.”*<sup>11</sup>

Tartışmanın ilk ve en önemli kısmı, seçilecek temsilcileri seçme hakkı üzerinedir. Çünkü mülkiyeti olmayanların seçme hakkı yoktur. Oysa doğal hukuk gereği bu hakkın da olması gerektiği söylenmektedir bir grup tarafından. Aynı grup ilahi hukuka dayanarak da bunu ispat etmeye çalışır. Karşı grup ise, daha önce beşeri hukuka göre düzenlenmiş olan anayasa gereği böyle bir hakkın verilemeyeceğini dile getirir. Radikal eşitliği savunanlar ile muhafazakâr kısım arasında geçen tartışma dönemin doğal hukuk ile pozitif hukuk anlayışları arasındaki ayrımı da ortaya koyması bakımından önemlidir.

<sup>10</sup> Sander, *Oral Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*, Ankara: İmge, 2003, s. 111.

<sup>11</sup> Kışlanssky, Mark *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları* (M. Kürşad Atalar ), İstanbul, Açılımkitap, cilt 2 s. 52.

### C. THOMAS HOBBS'UN HAYATI VE FİKİRLERİ

Yukarıda kısaca ele aldığımız dönem aynı zaman da Thomas Hobbes'un yaşadığı ve devlet felsefesinin oluşmasında kısmen de olsa etkisinin olduğu dönemdir.

Thomas Hobbes, 5 Nisan 1588'de İngiltere'nin Malmesbury kentinde doğdu. Yoksul bir din adamı olan babasının yanında temel eğitimini alan Hobbes, zengin olan amcasının yardımıyla yüksek öğrenimi için on beş yaşında Oxford'a gönderilir. Bu üniversitedeki skolâstik felsefe eğitiminden hoşlanmamakla birlikte 5 yılda yüksek öğrenimini tamamlamayı başarır. Böylelikle hemen hayata atılan Hobbes, bir özel öğretmenlik görevi bulur. Bu görev hayatını baştan sona değiştirecektir. Ünlü İngiliz bilim adamı William Cavendish'in evinde özel öğretmenlik görevine başlayan Hobbes, 1608'den İç Savaş'a kadar zamanının büyük bir kısmını Cavendish ailesinin birbirini takip eden liderlerinin sekreteri, gençlerinin hocası ve her türlü konuda aileye tavsiyelerde bulunan bir kişi olarak, bu ailenin yanında geçirmiştir.<sup>12</sup> Ancak zaman zaman başka bir takım soylulara da öğretmenlik yaptığı olur. Böylelikle efendilerinin zengin kütüphanelerinden faydalanma imkânını elde eder. Ayrıca Avrupa gezileri de onun çağdaş bilim adamları ve eserleriyle tanışmasına neden olur.

Ağaoğulları, Hobbes'un ilk Avrupa gezisini 1610 yılında Cavendish ile Fransa ve İtalya yaptığını aktarır. Burada Kepler ve Galilei'nin çalışmalarını inceleme fırsatına kavuşur. İngiltere'ye döndüğünde Francis Bacon ile tanışır ve bir süre onun sekreterliğini yapar. Onun düşüncelerinden oldukça etkilenir. Cavendish'in oğluyla tekrar Avrupa gezisine çıkar. Bu gezi 1634'den 1637' ye kadar sürer. Bu gezileri süresince ciddi anlamda felsefeyle ilgilenir. Fransa'da antikçağ atomculuğunu diriltten Gassendi ile tanışır. Paris'te Descartes'in yakın arkadaşı Mersenne ile tanışması, ona Descartes'in düşünceleri ile de karşılaşmayı sağlar. 1636'da İtalya'da Galilei ile tanışır. Böylelikle Hobbes matematik, doğa bilimleri ve mekanik felsefeye ilişkin bilgilerini geliştirir. Artık siyasal görüşlerini sistematik bir biçimde ortaya koyabilecek bir entelektüel birikim ve donanıma sahip olduğunu düşünmektedir.<sup>13</sup>

De Cive'in girişinde Richard Tuck, 1630'ların sonunda İngiltere'ye dönen Hobbes'un geleneksel felsefedeki tüm konuları kapsayacak Latince bir eser hazırladığını ve bu eserin taslaklarını yazmaya başladığını söyler.

*“Daha o zaman kafasındaki başlığın Elementa Philosophiae olduğunu tahmin edebiliriz – 1688'de eser bu başlık altında yayınlanmıştır – ve bunu her biri kısa bir kitap*

<sup>12</sup> Hobbes, Thomas *Elementa Philosophica De Cive*, (Çev. Deniz Zarakolu), İstanbul, Belge, 2007, s. 2.

<sup>13</sup> Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 167.

*uzunluğunda, onun kullandığı kavramla üç kısma ayırdığını biliyoruz. De Corpore başlığını taşıyan ilk kısım, metafizik ve fizik hakkındadır; algı ve duyulara ilişkin ilkelerin tartışıldığı ikinci kısım De Homine'dir; ve üçüncüsü ise De Cive'dir.*"<sup>14</sup>

Hobbes 1637'de İngiltere'ye döndüğünde kral ile parlamento arasındaki sürtüşme iyice belirginleşmişti. İki siyasal gücün anlaşmazlığındaki temel sorun egemenlik sorunuydu. Egemenlik kimin elinde olmalı sorunuydu. "Hobbes da kendi düşüncelerini 1640'ta tamamlayacağı Elements of Law, Natural and Politic (Doğal ve Siyasal Yasaların Öğeleri) adlı eserinde dile getirir."<sup>15</sup> Bu yapıt o dönem yayınlanmaz ancak kralcı tezleri savunan el yazmaları çoğaltılır ve elden ele dolaşır. Bu dönemde siyasal gelişmeler de hız kazanmıştır. Kralın dağıttığı parlamento tekrar toplanınca kraliyet danışmanlarını yargılamaya başlamıştır. Hobbes da bu dönem kraliyet yanlısı olması nedeniyle ve biraz da korktuğu için Fransa'ya kaçmıştır. Korkulan olmuştur ve İngiltere iç savaşın içine yuvarlanmıştır. Bu iç savaş 1649'da kralın idam edilmesi ve (sözde) cumhuriyetin kurulmasıyla son bulmuştur.

Thomas Hobbes, iç savaş yıllarını İngiltere dışında geçirir. Paris'te Mersenne'in çevresinde bulunur. Hatta 1646 ile 1648 yılları arasında geleceğin İngiltere kralı olacak olan Galler Prensi 2.Charles'a matematik dersleri verir. Hobbes'un İngiltere dışındaki bu yılları onun siyasal yapıtlarını kaleme alacağı yıllar olacaktır.

*"İlk olarak 1642'de De Cive (Yurttaş Üzerine) başlıklı çalışmasını yayımlar. Sonra bu çalışmasını geliştirerek Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin Dokusu, Biçimi ve Erki) adlı yapıtını kaleme alır."*<sup>16</sup>

Leviathan, iç savaşın sona ermesinden iki yıl sonra 1651'de yayımlanır. Bu eseri hem İngiltere hem Fransa'da yayımlanır ve her iki ülkenin de Monark taraftarlarının tepkisine maruz kalır. Hobbes'un eserinde "Kralın Tanrısal Haklarına" yer vermemesi ve iç savaş durumunda mutlak egemenliği kral kadar parlamentoya da vermesi tepkilerin nedenidir.

İkinci Charles'ın tahta geçmesi, yani eski örgencisinin kral olması Hobbes'un itibarını artırır. Ancak parlamentonun ateist yapıtları (Hobbes'unkiler başta olmak üzere) inceleyecek bir komisyon kurması, Hobbes'da yeniden bir korku yaratır. Bu nedenle Hobbes siyaset, din,

<sup>14</sup> Hobbes, Thomas *Elementa Philosophica De Cive*, (Çev. Deniz Zarakolu), İstanbul, Belge, 2007, s. 6.

<sup>15</sup> Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 168.

<sup>16</sup> Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s.173.



ahlak gibi tehlikeli konularda yazmama sözü vererek işin içinden sıyrılır. Fakat sözünü tam olarak yerine getirmez. “1668 yılında Leviathan’ın Latince çevirisi piyasaya çıkar ve ölümünden on yıl sonra yayımlanan Behemoth, or the Long Parliament (Behemoth, ya da Uzun Parlamento) adlı yapıtı da bu dönem de kaleme alır.”<sup>17</sup>

1673 ile 1676 yılları arasında Homeros’un bütün yapıtlarını İngilizceye çevirip yayımlar. 1679’da, 91 yaşındayken ölür.

Hobbes felsefesi, yaşadığı çağın bilimsel gelişmelerinden etkilenmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere felsefesini oluştururken Galilei’nin yöntemini benimsemiştir. Hobbes’a göre felsefe yapmak doğru düşündürmektir. Yani toplama ve çıkarma yapmaktır. Kısaca “saymak” demektir. “Felsefe madde ve beşeri güç müsaade ettiği ölçüde, beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edilebilmek amacıyla, herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine veya özelliklerinden muhtemel bir oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla edinilen bilgidir.”<sup>18</sup> Doğru düşünme, birleştirme ve ayrıştırma yapmaktır. “Birleşebilen ya da ayrılabilen şeyler ise cisimlerdir. Demek ki felsefenin cisimlerden başka bir konusu olamaz.”<sup>19</sup> Cisimler ise doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılırlar. “Devlet, İnsanlar arasındaki anlaşma (*Convention*) ve sözleşmelerle kurulduğu için yapma bir cisimdir. Buna göre de felsefe iki bölüme ayrılır: Doğa Felsefesi (*Philosophia Naturalist*) ve Devlet Felsefesi (*Philosophia civilis*)”<sup>20</sup>

Doğal olarak var olan her şeyin cisimlere indirgenmesi varlık alanında materyalizme, cisimlerin bilgisinin duyularla elde edeceğini söylemesi ise sensualizme götürecektir onu. Weber, “Zihni hayatın ilk şartı ve temeli olan iç algı, beyin çalışması hakkında sahip olduğumuz duygudan başka bir şey değildir. Şu halde düşünmek, sonuç olarak duymak demektir. Bilmek, duyuları toplamaktır” der.<sup>21</sup> Hobbes’a göre bilgi iki türdür. Birincisi “Olguların bilgisi”dir ki algı ve bellekten başka bir şey değildir der. İkincisi ise “Bir beyanla bir başka bir beyan arasındaki ilişkinin bilgisidir” ve buna da bilimsel bilgi ya da bilim der Hobbes.<sup>22</sup>

Zamanın bilim anlayışına uygunluk gösteren Hobbes’un genel felsefesi, bu uygunluğu devlet felsefesinde de devam ettirir. Hatta onu önemli kılan da esasen devlet felsefesidir. “Renaissance’dan beri tipik bir gelişme olan *Skolastikle her türlü bağlantıyı kesmek*

<sup>17</sup> Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 159

<sup>18</sup> Hobbes, Thomas *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), İstanbul: YKY, 2005, s. 459.

<sup>19</sup> Hançerlioğlu, Orhan *Düşünce Tarihi*, İstanbul: 1993, s. 201.

<sup>20</sup> Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 250.

<sup>21</sup> Weber, Alfred *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal, 1993, s. 211.

<sup>22</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 67.

bakımından alınırsa, onun bu alanda başardığını Kopernikus'un astronomide Galilei'nin fizikte Harvey'in fizyolojide yapmış olduğuna benzetenler olmuştur."<sup>23</sup>

Hobbes'un ahlakı ve devleti naturalist bir görüşle temellendirmesi kendinden sonra gelenler için (farklı tezler öne sürseler de) bir akım yaratacaktır.

Akal'a göre de Modern Devlet, Hobbes ile netlik kazanmıştır. Akal, iktidarın üç yüzü adlı eserinde Machiavelli ile başlayan Bodin ile devam eden fakat eksik kalan Modern Devlet fikrinin, sosyal sözleşme kavramıyla Suarez'de daha da belirginleştiğini vurgular. Ancak kiliseyi bertaraf edememesi nedeniyle tam dünyevileşmemiş bir modern algısının, net bir dünyevileşmeyle Hobbes'da ortaya çıktığını söyler.

*“Ölüm korkusu ve güç tutkusunu dayanak alan Hobbes düşüncesinde, tabii hal / medeni hal karşılığı üzerinde, bir kurum olarak Devlet ya da Bir tanımlanmaktadır. Onu düşünmesi kesinlikle, Tanrı'ya ve tabiata karşı pozitif düşündürmektir. Bir başka deyişle modern batı düşüncesinde laikleşme diye adlandırılan süreç sonunda boşalan tahta Devlet oturmaktadır.”<sup>24</sup>*

Tunçay ise Hobbes'un siyaset felsefesine model olan bilimsel şemanın, metodunda açıkça kendini gösterdiğini fakat bu felsefenin içeriğinin bütünüyle tutucu olduğunu dile getirir. Filozofun kendisinin de tutuculuğunda önemli bir payı olan kişisel ürkekliğini, annesinin İspanyol armadası geliyor korkusundan onu erken doğurmuş olmasıyla açıkladığını söyler. Çocukken babasının onu, annesi ve iki kardeşiyle birlikte yüzüstü bırakarak kaçması da, çeşitli yazarlar tarafından Hoobes'un siyasette mutlakçı tutuculuğuna yol açan sürekli güvenlik yoksunluğu duygusunun nedeni olarak gösterilmiştir der Tunçay.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Gökberk, 1999, s. 252.

<sup>24</sup> Akal, Cemal Bali *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 18.

<sup>25</sup> Tunçay, Mete *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İKTİDAR VE ADALET KAVRAMI

İktidar ve Adalet kavramı ele alındığında, tarih boyunca bu kavramlara verilen anlamlara bakmak gerekir. Böylelikle bu bölümde İlkçağ, Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde bu kavramlara yüklenen anlamlara bakacağız.

#### 1.1. İKTİDARIN TANIMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

İngilizce Power ve Osmanlıca Kudret, İdare anlamına gelen iktidar kavramı genel olarak, eylemde bulunma, bir şeyler yapabilme doğal gücü ya da yeteneği olarak tanımlanır.<sup>26</sup> Bununla birlikte başka anlamlar da taşır. Devlet yönetimini elinde bulunduranların, bir toplumu yönetenlerin siyasi, hukuki ve fiili gücüdür. Etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukuki, siyasi ya da ahlaki güç olarak da tanımlanabilir. Heywood, İktidar kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “En geniş anlamda iktidar, arzulanan bir sonuca ulaşma gücüdür ve zaman zaman bir şeyi *yapmaya muktedir* olmaya atıfla kullanılır.”<sup>27</sup> Böyle bakıldığında birinin kendisini hayatta tutabilmesinden, ekonomik büyümeyi teşvik eden bir yönetim gücüne kadar her şeyi kapsar bu kavram. Fakat siyasette iktidar, bir ilişki olarak düşünülür; yani başkalarının davranışlarını, onların tercih etmedikleri yönde etkileme gücü olarak. “Daha dar anlamda İktidar güç ve ya manipülasyona yakın biçimde ve içinde rasyonel iknayı da barındıran *etki*’nin aksine cezalandırabilme veya mükâfatlandırabilme gücü olarak kullanılmaktadır.”<sup>28</sup> Yine yirminci yüzyılın en büyük filozoflarından Russell iktidarı insanoğlunun sınır tanımayan isteklerinin en başına koyar. İktidarın çeşitli biçimlerinden hareketle toplumsal dinamiğin yasalarını iktidarın sadece belli bir biçimine bağlayan (Örneğin İktisadi İktidar) düşünceleri eleştiren Russell “Toplumsal dinamiğin yasaları, iktidarın şu ya da bu biçiminde değil, sadece iktidar içinde anlatılabilecek yasalardır” der.<sup>29</sup>

İktidar kavramı, siyasi iktidar biçiminde ve yönetim şekilleri olarak çok eskilerden beri üzerinde durulan bir kavramdır. Platon’un Devlet’inden Aristoteles’in Politeia’sına, Cicero’nun Respublica’sından Hobbes’un Leviathan’ına daha ismini sayamayacağımız birçok

<sup>26</sup> Cevizci, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 454.

<sup>27</sup> Heywood, Andrew *Siyaset*, (Çev. Bekir Berat Özipek), Ankara: Liberte, 2006, s. 7.

<sup>28</sup> Heywood, a.g.e. s. 7.

<sup>29</sup> Russel, Bertrand *İktidar*, (Çev. Mete Ergin), İstanbul: Cem, 2002, s. 12.

düşünür tarafından üzerinden durulan kavramlardan biridir iktidar. “Toplumsal yaşamda İktidarın kullanılması ve dağıtılması, filozofların çok eskiden beri ilgilendikleri bir konudur.”<sup>30</sup> Yine iktidarı nasıl kullanmaları gerektiği üzerine prenlere ya da krallara atfedilen birçok eser vardır düşün tarihinde. İktidar kavramının merkezinde yer alan güç-kuvvet-yetki kullanımını ve şekillerini inceleyen bu düşünürler genel hatlarıyla belirli yönetim tipleri ortaya çıkarmışlar, sınıflandırmalar yapmışlardır. Çok fazla ayrıntıya girmeden ortak sınıflandırmayı şöyle yapabiliriz: İyi yönetim biçimleri ve kötü yönetim biçimleri. Esasen Platon, Aristoteles ve Hobbes’da da aşağı yukarı aynıdır bunlar. İyi yönetimde iktidarın kullanılış biçimi belirleyicidir. Gerektiği gibi kullanıldığında iyi, aksi takdirde kötü yönetim biçimlerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır bu düşünürlere göre. Örneğin demokrasinin ya da monarşinin Tiranlığa dönüşmesi, yine aristokrasinin oligarşiye dönüşmesi, iktidarın kullanımıyla ilgilidir.

İktidar, tarih içinde uzun bir dönem monarşik bir yapı arz etmiştir. Bununla birlikte Modern dönemde, iktidarın çeşitli işlevleri mutlakiyetçiliği sınırlamak amacıyla birbirinden ayrılmıştır. Kuvvetler ayrılığı bunun en belirgin örneğidir (tüm iktidar tanımlarının ortak paydası güç-kuvvettir). Böylelikle siyasi düşünce tarihine baktığımızda bugün iktidar gerçeğinin birbirlerini tamamlayan iki farklı düzeyde ele alınabileceğini görürüz. Bunlardan ilki, farklı sosyal güçler arasında görelî bir denge sağlayan önlemlerin tümü, yetkilerin kullanımı ile ilgilidir. Burada temel dayanak, toplumu düzenlerken iktidarın meşrulaştırılmasının çıkara dayandırmasıdır. Böylelikle iktidar genel çıkarı sağlamak için siyasi olarak kurulan organları tanımlar. Bu yaklaşım, hukuki, siyasi ve temsille ilgilenen bir yaklaşım olup, iktidarı yasaklar ve çıkarlar çerçevesinde ele alır. İktidarın bastırıcı fonksiyonunu öne çıkarır. İkinci yaklaşımda ise iktidarın fonksiyonel niteliği üzerinde durulur. Bir sosyo-ekonomik yapıda bireyleri toplumla bütünleştirmeye ve programlamaya yarayan iktidar, uygulama yöntemleri üzerinde yoğunlaşır. Bu yaklaşım iktidarın çoğulcu görünümüne ağırlık verirken, iktidarı belirli kurumlarla sınırlanmış bir şey olarak değil, aile, okul, ordu vb. sosyal birimleri meydana getiren hiyerarşik ilişkilerin her aşamasında uygulanan yaygın bir şey olarak görür. Böyle olunca da iktidarı çıkar, yasak ve baskı çerçevesi içinde kavramak yerine, onu iktidar mekanizmalarını yaratabilecekleri olumlu etkiler dizisi içine yerleştirmek suretiyle anlamak gerekir.

---

<sup>30</sup> Honer, Stanley *Felsefeye Çağrı*, (Çev. Hasan Ünder), Ankara: İmge, 1996, s. 270.

Tarihsel gelişimi içinde iktidar kavramını ele alacak olursak Thomas Hobbes'un yaşadığı döneme kadar olan süreci üç kısma ayırabiliriz. Bunları ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağın ilk dönemleri olarak adlandırabiliriz.

### 1.1.1. İlkçağda İktidar Anlayışı

İlkçağda iktidar kavramını incelediğimizde daha çok toplum devlet felsefesi alanında ve yönetim biçimleri olarak ele alınan görüşlere bakacağız. Ciddi anlamda ilk devlet felsefesi Platon'da görülür. Devlet adlı eserinde bir siyasal toplumun ve devletin nasıl olması gerektiğini diyalog tarzıyla ortaya koymuştur. Onun öğrencisi olan Aristoteles ise politika adlı eseri ile temel yönetim biçimlerini tanımlayıp bunların zayıf ve güçlü yanlarını tartışan ilk filozoftur. Yaşadıkları dönemin siyasal yönetimi Antik Yunan Demokrasi'sidir. Bu dönemde felsefe, sofistler ve Sokrates ile birlikte daha çok insana ve topluma yönelmiştir. Böylelikle felsefi anlamda insan-toplum ve devlet, bununla birlikte Ahlak sorgulanmış ve incelenmiştir. Zaten Sokrates Ahlak Felsefesinin kurucusudur<sup>31</sup> ve ilkçağın en büyük üç filozofunda (Sokrates, Platon, Aristoteles) ahlak ile siyaset iç içedir. Sofistler ve Sokrates'in Ahlak ve Siyasete ilişkin görüşleri Platon'un diyaloglarında yer almaktadır. Ciddi bir siyaset felsefesi kurmamış olmakla birlikte Sokrates'in filozof-kral'ın başında bulunduğu bir yönetim anlayışını benimsediğini görürüz.<sup>32</sup> Sofistlerin ise özellikle Protagoras diyalogunda, erdemın öğretilip öğretilmeyeceği sorunu üzerinde tartışırken demokrasiyi savundukları görüşüne varabiliriz. Nihayetinde iktidar kavramının ilkçağ incelemesi Platon ve Aristoteles'in çalışmalarıyla belirginleşecektir.

#### 1.1.1.1. Platon'da Yöneten-Yönetilen İlişkisinde Filozof-Kral'ın İktidarı

Platon'un felsefesi temelde insan sorunuyla ilgilidir.<sup>33</sup> Böylelikle de siyasal içerik taşır. Platon'a göre bireyin ruhsal yapısından ve eyleminden doğan sorunlar ile toplumsal-siyasal düzenin sorunlarını ayrı düşünmemek gerekir. Bireyin ruhu toplumun doğasıyla bağlıdır ve aynı zamanda mutluluğunun kaynağı da ruhsal dinginliğe ulaşmasıyla

<sup>31</sup> Arslan, Ahmet *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 147.

<sup>32</sup> Kishlanssky, Mark *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları 1*, (Çev. M. Kürşad Atalar ), İstanbul: Açılımkitap, 2009, s. 131.

<sup>33</sup> Ağaogulları, Mehmet Ali *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge, 2006, s. 214.

mümkündür. Ruhsal dinginlik toplumsal doğanın düzenliliği ile mümkün olur. Bunun için ise öncelikle devletin akılsal ilkelere (idealara) göre düzenlenmesi ve böylece adaletin, birliğin, uyumun genel düzeyde kurulması gerekmektedir.<sup>34</sup> Birey, siyasal birimin üyesidir, onun iyi olması da siyasal düzenin iyi olmasına bağlıdır. Siyasal düzen bozulursa, yurttaşları da bozuk olur, aynı şekilde bozuk olan yurttaşlar da iyi bir siyasal düzenin bozulmasına yol açar. Bunlar birbirinden ayrı ele alınmadığı için iyi bir insan ve iyi bir siyasal düzen bir arada düşünülür.

Platon, adaletsizliği ortadan kaldırmak ve kişideki tanrısal yönü açığa çıkarmak için yapılacak ilk şeyin, en kolay görünen düzensizliğin (yani toplumsal-siyasal düzensizliğin) özgür koşullarının, biçimlerinin ve boyutlarının incelenmesi olduğunu belirtir. Adaletin ne olduğu toplumsal düzeyde daha kolay belirlenir böylelikle de adalet bireylere aşılabilir. İnsanların ahlaki yaşamlarını değiştirmenin yolu, doğru siyasal düzeni bulmakla mümkün olur. Böylece de bu siyasal düzeni, Politeia adlı eserinde kurmaya çalışır. Devlet ideaların üstün egemenlik alanına erişen filozof-kralın biliminin kılavuzluğundaki ideal şehir devletidir.<sup>35</sup>

Platon Devlet adlı eserinde “ideal devlet” tasarımını kurar. Sokrates, öğrencileri ve sofistlerin tartıştığı bir diyalog olan Devlet adlı eserde konu adaletin ne olduğu hakkındaki görüşlerle açılır. Bunun anlaşılması içinde toplumun doğuşu ve gelişiminin incelenmesi gerektiği fikrine varılır. İnsanların tek yaşamayı bırakıp toplu yaşamalarına yol açan neden kendi başlarına yetersiz oluşları, yaşamayı sürdürüp ihtiyaçlarını giderebilmek için başkalarına gereksinim duymaları olduğu söylenir.<sup>36</sup>

Önceleri kendine yeten bu toplum giderek çoğalır ve büyür. Böylelikle büyük bir toplum meydana gelir ve karışıklıklar çıkar. Bu karışıklığın önlenmesi için herkes kendi işini yapmalıdır. Yeni bir iş bölümü oluşur. Zaten herkesin kendi işini yapmasına doğruluk (adalet) diyecektir Platon. Fakat bu karışıklığı asıl önleyecek olan devletin bekçileridir. Burada bekçilerin (koruyucular-askerler) yetiştirilmesi ve nitelikleri üzerinde durulur. Devlet’i koruyacak olan bekçiler çevik, güçlü, yiğit ve aynı zaman da yurttaşlarına karşı yumuşak (filozof ruhlu) olmalıdırlar. Bu yüzden de bunların eğitimine önem verilmelidir. Ayrıca bekçilerin sadece devlet işleriyle ilgilenmeleri üzerinde durulur.<sup>37</sup> Herkesin kendi işini yapması esastır. Bunu sağlamanın en iyi yolu da iyi bir eğitimidir. Yargıçlardan hekimlere

<sup>34</sup> Ağaogulları, 2006, s. 214.

<sup>35</sup> Corcuff, Philippe *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Versus Kitap, 2008, s. 19.

<sup>36</sup> Platon *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2000, s. 56. 369b.

<sup>37</sup> Platon *Devlet*, 376 c-395 c.

meslek guruplarından gençlere herkesin iyi bir eğitimden geçmesi gerekir. Devlette yönetenler yaşlılar, yönetilenler ise gençler olmalıdır. Yöneticiler hayatları boyunca toplum için iyi şeyler yapmış olan akıllı, değerli kimseler olmalıdır. Bundan dolayı bu kişiler sürekli gözetleneceklerdir.

Platon'a göre doğal bir yapılanma toplumu hiyerarşik bir sınıflanmaya tabi tutar. Toplumdaki herkesin kardeş olduklarını ama yetenekler bakımından farklılıklar taşıdıklarını söyler. Çünkü yaratıcı olan Tanrı toplumda önder olacak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bu yüzden baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Her ne kadar benzer benzeri doğursa da bazen gümüşten altın, altından da demirin doğabileceğini ifade eder.<sup>38</sup>

Platona göre koruyucuların özel mülkü olmamalıdır. Çünkü mülk edinme, hırsı doğurur ve bu onları kendi asıl işlerinden ayrı koyar, böylelikle de devlet zarar görür. Diyalogda buna itiraz eden Adeimantos korucuların devletin imkânlarından faydalanamamasının onları mutsuz kılacağını söyler.<sup>39</sup> Sokrates ise devleti bir sınıfın değil tüm toplumun mutluluğu için kurduklarını söyler.

Devletin sınırlarının fazla geniş olmaması gerektiği üzerinde duran Platon'a göre devlet adamlarının toprak kaygısı gütmemeleri gerekir, sınırlar ne çok dar ne de geniş olmalıdır. Bütünlüğü koruyacak şekilde orta olmalıdır. Devlet adamlarının en önemli işi yurttaşlarının iyi bir eğitim almasını sağlamaktır. Zaten iyi bir eğitimden gelen yurttaşlar sorun çıkarmazlar ve devlet hep iyiye doğru gider. Eğitimde de en önemlisi müzik eğitimidir. Çünkü müzik eğitimi belirlenen şekilde verilmelidir. Yeni bir müziğin çıkması kaçınılmaz gereken bir şeydir. Müzikte yol değişti mi devletin anayasası temelden sarsılmış demektir.<sup>40</sup>

Anayasa ve kanunlar toplum düzeninden çıkar. Her bakımdan iyi bir devletin dört temel değer taşıdığını söyleyen Sokrates bunları şöyle sıralar: Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk (adalet). Doğal olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendisini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik de budur. Yiğitliği bir çeşit koruma olarak ifade eden Platon, kanun koruyucu tarafından yurttaşlara aşılana değerlerin (eğitim yoluyla neden korkulup neden korkulmayacağı) sürekli olarak korunmasının önemini vurgular. Ölçülük istek ve tutkulara vurulan bir çeşit dizgindir. Kendine hakim olmalıdır. Doğruluk ise herkesin kendi işini yapmasıdır.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> a.g.e. , 415 a-b.

<sup>39</sup> a.g.e. , 419 a.

<sup>40</sup> Platon *Devlet* 424 c.

<sup>41</sup> a.g.e. , 427 e-429 c- 433 b.

Beş çeşit insan halinin olduğunu söyleyen Platon, buna bağlı olarak da beş çeşit devlet şeklinin olduğunu söyler. Ama bunlardan biri kendi kurdukları devlettir. İki isimli olabilir bu devlet. Baştakilerden biri ötekilerden üstünse Monarşi, baştakiler birbirine eşitse Aristokrasi yani en iyilerin yönettiği devlet. Sonuç olarak isimleri farklı olsa da kendi kurdukları devlet olduğu için iyi devlet şekli budur. Onun benzeri olan insan da iyi ve doğrudur. Geriye kalan dört devlet şekli ise bozuktur, kötüdür. Bunlar Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlık'tır.<sup>42</sup>

Platon'a göre Timokrasi, Aristokrasi'den çıkmıştır. Aristokrasi ile Oligarşi arasındadır. Timokrasi tabiat kanunlarını iyi bilmeyen koruyucuların yanlış zamanda yanlış işler yapması sonucu ortaya çıkacak yönetimdir. Örneğin yöneticiler çocuklarını yanlış zamanda evlendirecekler ve kötü doğuşlu olan çocuklardan yaşlı ve iyi olanları başa geçecektir. Oysa kötü doğuşlu oldukları için babalarının yerine geçer geçmez yurttaşlarını koruyacak yerde korumaz olacaklardır. Bunlar müzik yerine jimnastiğe önem vereceklerdir. Ruhtan çok bedene önem verecekler ve böylelikle de daha az bilgili bir kuşak ortaya çıkacaktır. Altın, gümüş ve demir soylarını ayırt etmeyecekler, soylar birbirine karışacak, demir gümüşe, tunç altına karışacak ve bir düzensizlik, bir karmaşa bir haksızlık ortaya çıkacaktır. Bu da kötü bir devlet olacaktır. Kölelere sert davranan fakat hür insanlara güler yüzlü olan, devlet adamlarına saygılı olan bu yönetim güç ve para derdine düşer. Timokrasideki yöneticiler, parayı rahat harcamak için kanunları değiştirirler. Sonuçta kimse yasa dinlemez olur. Paraya daha da önem verilir ve böylelikle oligarşiye geçilir. Oligarşi devletin başında zenginlerin bulunduğu yönetim şeklidir. İşi bilmekten ziyade zenginlik önemlidir. Bu devlette halk ikiye bölünür, zenginler ve fakirler.<sup>43</sup> Oligarşi sonucu fakir düşen halk ile zenginler arasındaki uçurum gittikçe büyür. İç karışıklıklar ortaya çıkar, kavga başlar. Bu kavga sonucu başarılı olan fakir halk olursa yeni bir yöntem biçimi ortaya çıkar. Bu da demokrasidir. Burada zenginler bertaraf edildikten sonra kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarda paylaşırlar. Bu yönetimde esas olan özgürlüktür. Yurttaşlar istediği gibi konuşur dilediğini yapar. Görünüşte çok hoş bir devlet şeklidir. Fakat bu özgürlük bir düzen oluşturmaz. Düzen olmayınca devlet herkese her istediği özgürlüğü veremez ve yine kavga başlar. Yurttaşlar o hale gelir ki bir yerde baskıya benzer en ufak bir şey gördüler mi, kızar, ayaklanır; yazılmış yazılmamış bütün kanunları hiçe sayar, kelimenin tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler.<sup>44</sup> Aşırı özgürlüğün tepkisi aşırı kölelik olur. Burada suçlu olan yine

<sup>42</sup> *a.g.e.* , 544 c-d.

<sup>43</sup> Platon *Devlet* 551 d.

<sup>44</sup> *a.g.e.* , 563 e.



çoğunluğu oluşturan halktır, bilgisizdir. Çabuk oyuna gelir. Bu oyuna gelme sonucu başa getirdikleri kişi halkın desteği ile muhalefet olacak zümreyi bertaraf eder. Başa gelen zorbadır. İlk zamanlar halkına iyi davranır, gülücükler saçır. Dış düşmanlarıyla uğraşır, amaç halkı boyunduruk altında tutmaktır. Kendisine karşı gelenleri düşmana salar. Bir zorba her zaman savaş kundakçısı olmak yolundadır.<sup>45</sup> Devleti elinde tutmak için her türlü yola başvurur. Halk bunu anladığında ise iş işten geçmiştir. Zorba, kişilik olarak doğası gereği kötü olduğu için yapacağı işler de kötü olacaktır. Bu kötülükler ona doğal mutsuzluk getirecektir.

Platon'a göre devletin başında bulunması gereken kişiler yani yöneticiler filozof olmalıdır. Filozof bilgi ve bilim düşkünüdür. Bundan dolayı yabancı ve riyakâr olmaz. Varlığı sevgi ve şeref tutkunları gibi bir bütün olarak sever, bilgeliğin bütünüdür. Bedeni için değil de ruhu için çalıştığından dolayı onda aç gözlülük ve ölçsüzlük bulunmaz. Doğruyu görmeyi severler. Sağlam belleğe sahiptirler. İçinde incelik ve ölçü vardır, her şeyin özüne kendiliğinden rahatça gider. Bütün bu değerler varlığın tam bilgisine varmak için birbirine bağlıdır. Filozof da varlığın tam bilgisine varandır. Böyle kişiler toplumda çok küçük bir azınlıktır. Bu azınlık kötü yola da düşebilir. Çünkü en iyi yaradılış, gereğinden başka türlü beslenirse, orta yaradılıştan daha kötü olur.<sup>46</sup> Yani en iyi değerlerle yüklü insanlar kötü eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olurlar. Filozof yaradılışı da kendine uygun eğitimi bulursa, gelişerek bütün değerlere ulaşır. Oysa kötü bir eğitim onlarda değerden iz bırakmaz ve onları kötülüğe iter. Öğrenme, öğrendiğini tutma kolaylığı, yiğitlik, filozofun şanıdır. Filozof yaradılışlı kişi devlete ve insanlara en büyük iyiliği edecek kişidir. Bir devletin, bir düzenin hatta bir tek insanın olgunluğa erişebilmesi için bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmaları, devletin onlara uyması gerekir. Filozof devletin başına geçmedikçe ne devletin ne de yurttaşların derdi bitmez.<sup>47</sup>

Böylelikle Platon'un tasarladığı devletin yönetiminin bilgelere verildiği görülür. Platon'un devletindeki kral, filozoftur. Çünkü filozof bilimlerin tacı olan diyalektiğe ve dolayısıyla iyiye, varlığa yani bütünü ilkesine ulaşan kişidir. İdealara yükselen ve buradan yeryüzüne inen, idealar evreninde gözlemlediği düzeni yeryüzünde kurarak (Filozof-Kral olarak) iki evrenin çelişmesini kaldıran, idealar evrenindeki ideal devleti yeryüzünde gerçekleştirendir.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> a.g.e. , 567 a.

<sup>46</sup> Platon *Devlet* 475 b- 482 d.

<sup>47</sup> a.g.e. , 501 e.

<sup>48</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 208.

### 1.1.1.2. Aristoteles'te Siyasal Yönetimin İktidarı

Aristoteles, siyaset sorununun açıklığı kavuşturulabilmesi için ilk önce bunun temelinde yatan toplumun ele alınması, toplumun doğasının belirlenmesi gerektiği kanısındadır.<sup>49</sup> Ona göre toplum bireylerden oluşur; çünkü insan doğuştan bir *zoon politikon*'dur, yani toplumsal-siyasal bir hayvandır.<sup>50</sup> Böylelikle anlaşılan, insanın kendi kendine yeterli olmadığı ve yaşam için benzerlerine gereksinim duyduğudur. Toplum dışında varlığını tek başına sürdürebilecek bir insan olamaz; bu, olsa ya bir hayvandır ya da bir tanrı. Bu bakımdan insanın tek başına mutluluğa ulaşması olanaksızdır. İnsanı mutlu kılacak olan aklın, anlığın eylemi ancak bir topluluk içinde gerçekleşen eylemdir.

İnsan, doğası gereği toplumsal bir yaratık olduğundan, toplum da doğaldır. Bir başka deyişle, toplum yapay değildir, örneğin herhangi bir sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. İnsanlarda ortak olarak bulunan toplumsallaşma içgüdüsünün yol açtığı toplum, belli gelişim aşamalarından geçerek son durumunu alır, yetkin niteliğini kazanır. Toplumun belli yasalara göre düzenlenmesi, belli koşullarla yönetilmesi “devlet” denen daha üstün, karmaşık birimi yaratır. Yetkin devlet, yani tüm insan topluluklarının ereği olan devlet polistir. Aristoteles teleolojik görüşünü sürdürerek “iyi” ile devletin amacı arasında şöyle bir bağlantı kurar:

*“Kendi gözlemlerimiz, bize her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. ‘İyi’ diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayan da en yüksek iyi’yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz.”*<sup>51</sup>

İnsan için en üstün iyilik olan mutluluk, yetkinliği, daha açıkçası kendi kendine yeterli olmayı gerektirir. Oysa doğa, birey olarak insanı bu yetiden yoksun kılmıştır. Bu nedenle, insanın iyi bir yaşam sürdürebilmesi, mutlu olabilmesi için özünü, gerçek doğasını gerçekleştirebileceği kendi kendine yeterli bir birim olan devletin, daha doğrusu polisin içinde bulunması doğal bir zorunluluktur. Bu bakımdan, “insanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, birlikte yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de, ortak

<sup>49</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 340.

<sup>50</sup> Aristoteles *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s.9.

<sup>51</sup> Aristoteles *Politika* s.7.

yarar onları bir araya getiren etkidir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur”.<sup>52</sup> Çünkü devlet, insanın kendine özgü yetilerini geliştirebileceği tek ortam olarak gerek topluma, gerek bireylere iyi, mutlu bir yaşam sağlamayı amaçlar. Devletin amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı, iyi bir yaşamı kurmaktır. İyi yaşam demek, mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse, devlet denen siyasal toplum, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu, erdemli eylemlerde bulunabilmek içindir.

Devlet kendisini oluşturan parçalardan, yani bireylerden, ailelerden ve kurumlardan bağımsız bir bütündür, doğanın yarattığı canlı bir varlıktır. Aristoteles’e göre, “Devletin hem doğal hem bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü nasıl bir parça bedenden ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, birey de tıpkı öteki parçalar gibi bütünlü aynı ilişki içindedir”.<sup>53</sup> Böylelikle Aristoteles toplumu bir canlıya, bir bedene benzeterek “organizmacı toplum” görüşüne ulaşır ve toplumsal parçaların, sınıfların, tıpkı bir bedenin elleri, ayakları gibi farklı işlevlere sahip olmaları gerektiği düşüncesini ortaya koyar.<sup>54</sup> Devlet bireylerden, ailelerden oluşması nedeniyle zaman bakımından onlardan sonra gelmesine karşın, öz bakımından, doğaca onlardan öncedir. Bireyler, aileler, topluluklar devlette ereklerine, dolayısıyla doğalarına ulaştıkları için devletin önceliği vardır. Demek ki bireyin bilinçli kişiliği, toplumsal-siyasal kurumların nedeni değil, ürünüdür. Başka bir deyişle insan, ancak polisin bir üyesi, yani bir yurttaş olarak kişiliğini geliştirip doğasını gerçekleştirebilir, tam anlamıyla insan olabilir. İnsanın toplum yaşamına doğru bir eğiliminin olmasının nedeni siyasal yaşamı arzulamasıdır.

Aristoteles’e göre devletin temelinde yatan aile çok önemlidir. Çünkü ailedeki üç çeşit yönetme türünün topluma da yansıdığını ve toplumun yönetenler-yönetilenler şeklinde bölünmesinin doğal olduğu görüşünü ortaya koyar. Eşitsizlikçi bir yapıya sahip olan ailenin içerdiği üç ilişkiden ilki, baba ile çocuklar arasındaki ilişkilere aittir. Akıllı yaşa bağladığı görülen Aristoteles, yaşlı (erkek) kişilerin, çocukları ve hatta yetişkinleri yönetmesini savunur. Babanın, düşünme yetisi henüz gelişmemiş ya da yeterli düzeye ulaşmamış çocukları üzerindeki otoritesi, kralın yönetimine benzemektedir. Ailedeki karı-koca ilişkileri de hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiştir. Aristoteles, dönemindeki yaygın kanıyı benimseyerek, erkeğin kadından daha üstün olduğunu ileri sürer; bir anlamda erkek amaç kadın araçtır. Kadın özgürdür, hatta bazı konularda hak süjesi (öznesi) olabilir, fakat aklını işletemez. Bu

<sup>52</sup> *a.g.e.*, s. 79.

<sup>53</sup> Aristoteles *Politika* s. 10.

<sup>54</sup> Ağaogulları, 2006, s. 342.

nedenle kendisi üzerinde “bir devlet adamının siyasal yönetimi”<sup>55</sup> gibi bir yönetim kuran kocasına boyun eğmelidir. Ailedeki üçüncü ilişki, efendi ile köle arasındadır. Efendinin köle üzerindeki yönetiminin despotik bir nitelik taşıdığını belirtir. Devlet yurttaşların toplamı olduğundan, yurttaşın tanımlanması büyük önem kazanır. Yurttaş, yargıya ve otoriteye katılan, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler alan ya da almaya hak kazanan kişidir. Yurttaşlar birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, oluşturdukları anayasanın güvenliğini hedefler. Bundan dolayı, hepsinde hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneği olmalıdır. Bu bağlamda yurttaşın iyiliği, özgürlerin özgürler tarafından yönetilmesidir. Aristoteles, bedeniyle çalışanların, zanaat ve ticaretle uğraşanların, bu bilgi ve yeteneğe sahip olamayacakları için, yurttaş yapılmamalarını salık verir.<sup>56</sup> Erdemini geliştirebilecek boş zamanı olan bir kişi (yurttaş) ile yaşamını para kazanmaya harcayan bir tüccar eşit değildir. Oysa bir devletin yönetimi, özgür ve eşit insanlar üzerinde bir yönetimdir. Demek ki siyaset yapan, siyasal yaşama katılan insan, tam anlamıyla özgür olan insandır.

Aristoteles, Platon’un benimsediği tek bir devlet ideali görüşünü kabul etmez. Çünkü devleti oluşturan insanlar her yerde aynı değillerdir, aynı erdeme sahip olmaları olanaksızdır; ayrıca anayasaların oluşumunda belirleyici etkileri olan psikolojik, ekonomik, çevresel vb. koşullar bir devletten bir başka devlete büyük farklılıklar gösterir. Var olan devletlere bakıldığı zaman, çeşitli nedenlerden ötürü insanların farklı anayasaları benimsedikleri, farklı yönetimler kurdukları görülür. Bu bakımdan, hiçbir yönetim biçiminin tüm toplumlar için “iyi” ya da “kötü” olduğu söylenemez. Her halka uygun düşen bir yönetim biçimi vardır.

*“Bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edecek türden bir halksa, o halka krallık yönetimi uygundur. Bir halk, siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunmakla kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebilirse, o halka aristokratik yönetim uygundur. Politeia (yurttaş-yönetimi) için ise, halkın biraz savaş yeteneği olmalı ve mali bakımdan varlıklı olanlar, bir liyakat temeline göre, devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca sırayla yönetebilmeli ve yönetilebilmelidir.”<sup>57</sup>*

Aristoteles anayasayı her devlette bulunan erklerin dağılımının, egemenliğin yerinin ve siyasal toplumun gerçekleştirilmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsenilen düzenleniş biçimi olarak tanımladıktan sonra bütün anayasalarda üç öge ya da üç erkin

<sup>55</sup> Aristoteles *Politika* s. 26.

<sup>56</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 347.

<sup>57</sup> Aristoteles *Politika* s. 105.

bulduğunu belirtir. Bu parçaların değişik şekillerde düzenlenmeleriyle farklı anayasalar ortaya çıkar. Aristoteles, anayasanın üç ögesinin neler olduğunu şöyle açıklar:

*“Öğelerin birincisi, sorunları topluca düşünüp görüşüp düşünmedir, yani devlet düzeyinde önem taşıyan her şeyin tartışılmasıdır; ikincisi, oluşturulmuş bütün görevler ya da otoriteleri içerir ve ayrıca bunların sayıları, nitelikleri, yetkilerinin sınırları ve seçilme yöntemleri ile de ilgilidir; üçüncüsü, yargı düzenidir.”*<sup>58</sup>

Bunlara, bugünkü dilde yasama, yürütme ve yargı erkleri deriz.

Aristoteles, yönetimleri (anayasaları) sınıflandırırken ilk önce adalet ilkesini, hukuk kurallarına uyup uymama ilkesini ortaya atar.<sup>59</sup> Ancak bunun yanında ikinci bir ilkeyi de göz ardı etmez. Bu da yönetiminin amacıdır. Böylece ilk sınıflandırma, yönetimlerin “doğru” ve “yanlış” şeklinde ikiye ayrılmalarıyla oluşur. Ortak iyiliği amaçlayan anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla doğru oldukları açıktır, yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlarsa yanlıştır. Onların hepsi doğru olandan sapmalardır. Bundan sonra Aristoteles, ikinci bir sınıflandırma yapmak için, iktidarı elinde bulunduran kişilerin sayısını ölçüt olarak kullanır. Böylece yönetim biçimleri tekin, azınlığın ve çoğunluğun olmak üzere üçe ayrılır. Buradan hareketle de ilk üçü doğru, diğer üçü sapma, yani yanlış olan altı yönetim biçimi ortaya çıkar:

Ortak iyiliği amaçlayan tekin yönetimi: Krallık

Ortak iyiliği amaçlayan azınlığın yönetimi: Aristokrasi

Ortak iyiliği amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Siyasal Yönetim (Politeia)

Tekin çıkarımı amaçlayan tekin yönetimi: Tiranlık

Zenginlerin çıkarımı amaçlayan azınlığın yönetimi: Oligarşi

Yoksulların çıkarımı amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Demokrasi.<sup>60</sup>

Aristoteles, ortaya koyduğu bu altı yönetim biçiminin, gerek yönetimleri inceleyip çözümlenmeye yaratan soyut, yalın ilk örnekler ya da (Max Weberci anlamda) “ideal-tipler” olduğunu belirtip, somut olarak çok daha büyük sayıda yönetim biçimleriyle karşılaştığını vurgular. Soyutlama düzeyiyle yetinmeyip gözleme dayanıldığında ve çeşitli koşullar göz önünde bulundurulduğunda, her yalın yönetimin ya da ideal-tipin kendi içinde birkaç alt bölüme ayrıldığı görülür. Gözlemci Aristoteles, somut yönetimleri çeşitli yönleriyle ele alıp inceler ve bunu yaparken zaman zaman siyaseti ahlaktan soyutlamaya varacak denli nesnel (objektif) bir yaklaşımı benimser.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Aristoteles *Politika* s. 133.

<sup>59</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 356.

<sup>60</sup> Aristoteles *Politika* s. 81.

<sup>61</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 358.

Yine de yönetimleri “iyi” ve “kötü” olarak ikiye ayıran ve aristokrasi ile monarşiyi yeğlediğini açıkça belirten Aristoteles, bir siyaset bilimcinin görevinin, kişisel değer yargılarına göre kötü olan bir yönetimi bile olduğu gibi ele alarak koşulları değerlendirerek, onun için en iyi olanı bulmak olduğunun bilincindedir. Bu konudaki görüşlerini çeşitli yönetim biçimlerini incelerken ortaya koyar. Öncelikle Monarşiye değinen Aristoteles, yasalara uyan ve bütün toplumun çıkarını gözetten monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu söyler.<sup>62</sup> Bu rejimin tarihsel olarak ortaya çıkışını, ilk dönemlerde erdemli insanların az sayıda olmasından ötürü iyi adamların kral olarak atanmalarına bağlayan Aristoteles, belli ölçülerde yasallığı içeren dört tür monarşinin bulunduğunu belirtir. Bunlardan başka, mutlak monarşi olarak nitelendirilebilecek bir beşinci tür daha vardır. Bu bağlamda, erdem ve yetenekçe ileri bir kişinin, yasaların üstüne çıkarak ve hiçbir şeyle bağımlı bulunmayarak egemen olup ülkeyi yönetmesi haklı ve adildir. Aristoteles’in, yasaların egemenliği ilkesiyle çelişen ya da bu ilkeye bir ayrılık (istisna) teşkil eden mutlak monarşinin, dönemdeki polislerde gerçekleşebileceğine hemen hemen hiç ihtimal vermediği açıktır. Bu bakımdan, Aristoteles’in mutlak kralının Platon’un tanrısal kralından esinlenmiş akademik bir kurgu olduğu söylenebilir.<sup>63</sup> Son olarak Aristoteles, kralın tiranlaşmasının monarşiyi yıkıma götürdüğünü belirtip kralların, rejimin ömrünü uzatmak için ılımlı bir yol izlemelerini önerir.

Aristoteles’e göre en kötü rejim olan tiranlık, monarşinin bozulmasıyla belirir. Yönetimin katılığı, şiddeti bakımından birkaç türe ayrılan tiranlıkta, egemen kişi ortak iyiliği değil kendi çıkarını gözetir. Kral onur, tiran ise para toplar... Kralın amacı ödevidir, oysa tiranın amacı kendi zevkidir.<sup>64</sup> Özgür insanlar böyle bir yönetim biçimine gönülden boyun eğmeyecekleri için, tiran iktidarını salt kaba güce dayandırır. Ve halkına güvenmeyerek kendini yabancı paralı askerlerle korumaya çalışır.

Aristoteles’e göre polisin en iyi, en erdemli kişilerinin ayaklanıp tiranlığı yıkmasıyla kurulan aristokrasinin yol gösterici ilkesi, erdemdir. Bu yönetimde, herkese erdemine göre oranlı eşitlik uygulanır. Yönetici azınlık, halktan yalnız erdemce değil, her bakımdan üstün gibi davranmaya ve zenginlikleri kendi elinde toplamaya başladığında Aristokrasi bozulur. Erdemce mutlak olarak en iyilerinin iktidarda buldukları yetkin aristokrasiye gerçek yaşamda rastlamak hemen hemen olanaksızdır. Bununla birlikte Aristoteles, bu yönetimin monarşinin bile üstünde bulunduğunu, bir başka deyişle en iyi olduğunu açıkça dile getirir. Hepsi iyi olan çoğunluğun egemenliğine en iyilerin egemenliği ya da gerçek (yetkin)

<sup>62</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Ayraç, 1998, s. 169.

<sup>63</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 359.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Politika* s. 164.

aristokrasi, tek'in egemenliğine de krallık ve dolayısıyla (kendi türünün iyisi) diyebilirsek, o zaman devletler için bir yönetim biçimi olarak aristokrasi krallığa yeğdir.<sup>65</sup>

Aristoteles'e göre kötü bir rejim olan Oligarşi, eşitsiz olanların mutlak olarak eşitsiz oldukları varsayımına dayanır. Servetçe eşitsiz oldukları için kendilerini mutlak olarak eşitsiz sayarlar. Açıkçası, oligarşide yönetim, ekonomik erke yada servete sahip olanların elinde bulunur. Belli bir geliri olmayan diğer insanlar ise, birçok yurttaşlık hakkından yoksun bırakılır. Oligarşinin en ılımlıdan en aşırıya doğru dört tür vardır. Aristoteles, ılımlı oligarşi ile ılımlı demokrasinin birbirine benzediğini, ayrıca bu iki rejimin birbirinden ötekine geçişin bazen çok belirsiz bir şekilde olduğunu, hatta bir devletin ikisine özgü özellikler bir arada barındırabileceğini belirtir.

*“Bir anayasanın kendi yasasına göre demokratik olmadığı, fakat işleyişinde göreneklerden ve yetiştirilme biçiminden ötürü demokratik olduğu birçok örnek vardır; bunun gibi yasası uyarınca demokrasiye eğimli olan, ama görenek ve yetiştirilme nedeniyle daha çok oligarşiler gibi işleyen başkaları da.”*<sup>66</sup>

Oligarşilerin yıkılmasını belirleyen en önemli iki neden, yoksulların bu rejime karşı çıkmaları ile oligarkların kendi aralarında anlaşamayıp çatışmalarıdır.

Aristoteles'e göre oligarşi gibi kötü bir yönetim biçimi olan demokrasinin yöneldiği amaç özgürlüktür. “Demokrasi herhangi bir bakımdan eşit olan insanların mutlak olarak eşit oldukları düşüncesine dayanır”.<sup>67</sup> Demokrasinin dört türü vardır. En iyisi, siyasal haklara sahip olmak için ılımlı bir mülkiyet koşulunun arandığı ve çiftçiler sınıfının ağır bastığı demokrasidir. Burada, devlet yönetimi tümüyle bilgili kişilerin elindedir ve halk sadece iktidarın yasalara uygun olup olmadığını denetleme işlevi ile yetinir. İkinci ve üçüncü türde, bütün yurttaşların seçme ve seçilme hakkı vardır ve yasalar her şeyden üstündür. Aralarındaki fark birinin ılımlı demokrasiye, diğerinin aşırı demokrasiye yakın olmasıdır. Demokrasi türleri içinde en kötüsü olan aşırı demokrasiyi, yasanın yerine halkın egemenliğine dayanır halk, yasalarca denetlenmediği için mutlak erke ulaşmayı amaçlar ve bir despot gibi davranır ancak kendisine yaltaklananları yükseltip onurlandırır. Demagogların cirit attığı böyle bir demokrasinin, bir anayasa bile olduğu söylenemez.<sup>68</sup> Çünkü yasaların egemen olmadığı yerde, anayasa yoktur.

<sup>65</sup> Aristoteles *Politika* s. 101.

<sup>66</sup> *a.g.e.* , s. 119.

<sup>67</sup> *a.g.e.* , s. 141.

<sup>68</sup> Ağaoğulları, 2006, s. 362.

Aristoteles'e göre Politeia, oligarşi ile demokrasinin bir karışımıdır. Böyle karışımlardan daha çok demokrasiye yaklaşanlara genel olarak politeia'lar denir, oligarşiye yaklaşanlara ise aristokrasiler denir, çünkü eğitim ve iyi doğum daha çok varlıklılarda bulunur.<sup>69</sup> İki “yanlış” rejimin birleşmesinden ortaya çıkan bu “doğru” anayasada, yurttaşlar topluluğunun tümü yasalara uygun olarak ve bütün toplumun iyiliğini gözeterek yönetimde söz sahibi olur. Yurttaşlık ölçütü, belli ama fazla olmayan bir mülke sahip olmaktır; bu kadar mülkü olanlara eşit haklar verilir. Sayısal eşitlikte aşırılığa gidilmesiyle birlikte Politeia bozulur.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre kurulabilecek en iyi anayasa Politeia'dır. Ortak yararı gözetilen çoğunluğun yönetimidir çünkü.

### 1.1.2. Ortaçağda İktidar Anlayışı

Ortaçağda iktidar anlayışına batılığımızda, dinin ve skolâstiğin belirgin etkisi hemen görülür. İktidar anlayışı dinsel dogmalar üzerinde temellendirilir. Burada daha çok kilise babalarının siyaset anlayışı egemen olduğundan biz de Augustinus ve Aquinumlu Thomas'ın fikirlerine değineceğiz.

#### 1.1.2.1. Augustinus'ta Tanrı'nın Krallığının İktidarı

Augustinus, Tanrı, din, ahlak ve felsefe hakkındaki görüşlerini, pagan inançlara karşı yürüttüğü tartışmalar içinde geliştirmiştir. Toplum ve siyaset felsefesini sistemleştirdiği *De Civitate Dei* (Tanrı Sitesi) adlı yapıtında Augustinus, bir yandan teoloji düzeyinde Hıristiyanlığın pagan dinler karşısındaki üstünlüğünü temellendirmek isterken, diğer yandan da Roma ile Hıristiyanlık (devlet ile kilise) arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeye yönelmiş ve Tanrı Devleti, bu yönelişin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup>

*De Civitate Dei*'nin bir bölümünde “dünyevi egemenliğin kaderi yok olmak ise, kalıcı olan bir devlet yok mudur?” sorusunu soran ve cevaplandırmaya çalışan Augustinus soruya olumlu cevap verir. Sonsuza dek var olacak bir devletin olduğunu, bunun da Tanrı Devleti olduğunu belirtir. Böylelikle bir yandan ünlü ayrımını, Yeryüzü Devleti (*civitas terrana*) ile Tanrı Devleti (*civitas Dei*) ayrımını ortaya koyar, diğer yandan bu iki devletin karşılaştırmasını, Tanrı Devleti ile yeryüzü devleti arasındaki ilişkilerin çözümlemesini yapar.

<sup>69</sup> Aristoteles *Politika* s. 123.

<sup>70</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 2004, s. 147.



Tunçay'ın eserinde<sup>71</sup> aktardığı gibi, Augustinus, Tanrı'nın melekler ve insanlar tarafından işlenecek günahları önleme gücüne sahip olduğunu kesin bir dille belirtir ve Tanrı, bu gücü onlara bırakmayı ve böylelikle her ikisine de, kötülüğün kendi kibirleriyle, iyiliğin ise Tanrı'nın inayeti ile işlenmiş olduğunu göstermeyi tercih etmiştir der ve devam eder:

*“Buna uygun olarak, iki devleti iki sevgi kurmuştur: Yersel olanı, Tanrı'ya horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrı'ya. Çünkü biri insanlarda izzet arar, ötekinin en büyüğü izzeti ise vicdanın tanığı olan Tanrı'dır. Biri kendi izzetiyle başını diker, öteki Tanrı'sına 'Benim izzetim sensin' der, 'başımı dik tutan da sen'. Birinde, boyun eğdirdiği prensler ve uluslar hükümlerle sevgisiyle yönetilir; berikinde prensler ve uyruklar birbirlerine sevgiyle hizmet eder. Biri yöneticilerinin kişiliklerinde canlanan kendi gücüyle zevklenir, öteki Tanrı'sına 'seni severim Tanrım' der, 'benim kuvvetim Sensin' ve onun için insana göre yaşayan birinci devletin akıllıları kendi bedenlerini yahut ruhlarını ya da her ikisini birden yararlandırmaya kalkmışlar, Tanrı'ya taniyanlar da 'Tanrıyı Tanrı diye övmemişler, şükretmemişler, kendi batıl düşünceleriyle kibirlenmişler, akıllarını övüp gururlanırken-akılsız olmuşlar ve fani olmayan Tanrı'nın izzetini, fani olan insan, kuşlar, dört ayaklı hayvanlar ve sürüngenler suretinin benzeyişiyle değişmişlerdir. Çünkü bunlar, puta tapan insanların önderleri ya da izleyicileriydiler ve 'ebediyen kutsal olan Yaratan'dan çok yaratığa (Halikten ziyade mahluka) tapıp kulluk etmişlerdi'. Buna karşılık öteki devlette insan bilgeliği yoktur, Tanrıya yakınlık vardır: Gerçek Tanrı'ya gereğince ibadet edilir, ödülü de ermişlerin, kutsal meleklerin, kutsal insanların topluluğunda aranır, 'ta ki Tanrı her şeyde her şey olsun.'”*

Augustinus'un böylece ayrıştırmak istediği Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti arasındaki ilişkiler nasıldır? Dünyayı “iyilik” ve “kötülük” olarak iki ayrı ve birbirini dışlayan alana ayıran inançlara karşı çıktığını bildiğimiz Augustinus, Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti'ni birbirinden ayırırken, bu iki devletin birbirlerinin tam karşıtı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını da belirtir. Buna karşın, yeryüzünde var olan hiçbir toplumda, bu iki devletin saf haline rastlanmayacağını, var olan her toplumda bu iki devletin birbirinin içine geçmiş olduğunu da ifade eder.

Augustinus, antikçağ felsefesinin etkisinde kalarak, dünya üzerinde yaşayan insan topluluklarının dört biçimini birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, geniş anlamda ailedir (domus); ikincisi, ailenin üzerinde ve ondan daha geniş olan kent devletidir (civitas), ki buna kent devletinin Roma'da olduğu gibi genişlemiş, imparatorluk halini almış biçimleri ya da birçok

<sup>71</sup> Tunçay, Mete *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 370

kenti içine alan daha büyük birimlerde görülen devletler de dahildir; üçüncüsü, civitas'ı da kapsayan ama ondan daha geniş olan, bütün yeryüzünü ve üzerinde yaşayan insanları içine alan orbis terrae'dir. Nihayet, dördüncü olarak, tüm toplumların en geniş olan, yeryüzünü ve gökyüzünü, Tanrıyı, meleklerini ve ruhları, günahkârlıkları yüzünden Tanrıdan ayrılıp geçici bir süre için yeryüzünde yaşamakta olan insan toplumunun tümünü kapsayan evren (mundus) bulunur.<sup>72</sup>

İnsanlar, yüzyıllar boyu civitas ile mundus'u özdeşleştirmişler, küçük, yakın ve bildik kent cemaatinin sıcaklığını ve içtenliğini Evren'e taşımışlardır. Böylelikle evreni bir kent devletine benzetmişler ve Kutsal olan ile insani olanın ortak bir 'yurttaşlık' içinde birlikte yaşadıklarını düşünmüşlerdir. Stoacıların "kosmopolis" anlayışı bu düşünceyi yansıtır (Yunanca kosmos'un Latince karşılığı mundus, yine Yunanca polis'in karşılığı civitas'tır).

Augustinus'un kendisinden önce uzun bir geçmişi bulunan Yunan-Roma düşüncesinde zaten var olan "Tanrı Devleti" kavramını, kendi yorumladığı biçimiyle Hıristiyanlığın toplum ve siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmesi doğaldır. Yukarıdaki insan toplumları sınıflandırması açısından ve Tanrı Devleti'ni daha iyi anlamak için, Augustinus'un yaşadığı dönemdeki iki büyük örgütlenmeye baktığımızda, Bir yanda Roma İmparatorluğu, öte yanda Kilise'yi görürüz. İmparatorluk ile Kilise arasındaki ilişkiler ise, Roma İmparatorluğu'nun doğu ve batı kesimlerinde farklı biçimlerde nitelenmişti. Doğu'da, Bizans'ta imparatorluk ve Kilise, İmparator'un şahsında birbirleriyle özdeşleştirilmişti. Batı'da ise, İmparatorluk ve Kilise ayrı kurumlar olarak kalmış, önceleri Kilise'nin özerkliği yerleştirilmek istenmiş, sonra Kilise'nin ruhani-dinsel alanı ilgilendiren işlerde bile olsa, imparatora üstün olduğu görüşü geliştirilmişti. Bu görüşün "Hıristiyan" olanla "Romalı" olanın eşitlenmesi ve sonuçta bu iki otoritenin tek bir siyasal-dinsel yapı içinde birbirlerinden ayrı işlevlerinin ve birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarının tanımlanması olarak karşımıza çıkmakta olduğu görülür.

Augustinus'un Tanrı Devleti kavramı, yukarıdaki toplumsal tipolojisi de dikkate alındığında, Hıristiyanlık ile Roma'yı, Kilise ile Devleti bir tutan anlayışa aykırı düşmektedir. Çünkü Augustinus'a göre, domus'tan mundus'a kadar sıralanan tüm toplum tiplerinde, bütün var olan gruplarda "iyilik" ile "kötülük" tanrısallık ve "şeytanlık", "benlik sevgisi" ile "Tanrı sevgisi" bir arada bulunmaktadır. Augustinus'un Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti, bir bakıma iki "ideal tip" olarak belirmektedir.

<sup>72</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 150.

Arnhart'ın eserinde<sup>73</sup> aktardığı üzere, Augustinus şöyle der:

*“İnsan Kenti’nde yöneticiler, yönetme şerefi için yönetirler; ancak Tanrı Kenti’nde yöneticiler, gerçek ödülleri cennetle şerefleendirilmede bulurlar. İnsan Kenti’nde zihinlerini kararttığı halde bilgelik şerefi, kendi bilgeliklerindedir; Tanrı Kenti’nde ise bilge olan, gerçek bilgeliğin insani değil, ilahi olduğunu görür. İnsan Kenti, Adem’in gurur günahının yozlaşmasından doğar; Tanrı Kenti ise, mütevazî müminlerin İsa Mesih tarafından kurtuluşa erdirileceklerine olan umutlarından doğar.”*

Sonuçta Augustinus, iki kentten bahsederken, insanlık durumunu aydınlatmak üzere, Hıristiyanlığın Çöküş ve Kurtuluş öğretilerini kullanmıştır. Augustinus’un iddiasına göre, müminlere Tanrı tarafından vahyedilmiş bu öğretilerin ışığı olmaksızın, dünyanın ve bizim bu dünyadaki yerimizin anlamını çıkaramayız.

İktidar kavramının ortaçağdaki gelişimini Augustinus’tan sonra ele alacağımız filozof Aquinumlu Thomas’tır.

### **1.1.2.2. Aquinumlu Thomas’ta Kutsal Yasadan Türetilen Siyasal Yönetimin İktidarı**

Thomas, orta çağların en sistematik ve en kapsamlı Hıristiyan filozofudur. Augustine’i aşarak onüçüncü yüzyılın entelektüel ve siyasal tartışmalarına karşı, Hıristiyan felsefesini yeniden formüle etmiştir. Bu dönemdeki en büyük siyasal çatışma, Kutsal Roma İmparatorluğu’nun İmparatoru ile Papa arasındaydı. Augustine’nin İnsan Kenti ile Tanrı Kenti arasında yaptığı ayırım, siyasal yöneticilerin geçici otoritesiyle Kilisenin ruhani otoritesini uzlaştırmada yeterli değildi. Thomas, Papanın nihai üstünlüğü muhafaza ederken, İmparatorunun da uygun iddialarına saygı göstermenin yolunu bulma arayışına girmiştir.<sup>74</sup>

Thomas’ın felsefi-teolojik görüşlerini siyaset alanına uyguladığını söyleyebiliriz. Aristoteles’in insanı zoon politikon diye nitelendirmesini benimsemiş olan Thomas, bu kavramı kendi siyasal görüşlerini ifade ederken sıklıkla, ama değişik bir içerik vererek kullanmıştır. Siyaset, artık Thomas’ın içinde yaşadığı çağdan itibaren, ‘toplumsal ilişkiler’den ayrı bir alanı ifade etmeye başlamıştır. Bunu, doğrudan doğruya “devlet”e veya “siyasal

<sup>73</sup> Arnhart, Lary *Siyasi Düşünce Tarihi – Plato’dan Rawls’a*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres Yayınları, 2005, s. 83.

<sup>74</sup> Arnhart, 2005, s. 107.

iktidara” ait ilişkiler, eylemler alanı ile diğer toplumsal ilişkiler alanının ayrışması biçiminde ifade edebiliriz.<sup>75</sup> Thomas, krallık ile siyasal rejim arasında bir ayrım yapmakla kalmaz, aynı zamanda bu iki rejim arasında bir karşıtlık oluşturur. Krallık rejimi ile siyasal rejim arasındaki bu karşıtlık, Thomas’ın zoon politikon kavramına yüklediği anlam ile birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir sonuç çıkar: İnsan, Thomas’a göre, siyasal ve toplumsal bir varlıktır. Yani insanın özüne en uygun düşen yaşama biçimi, onun siyasal ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını mümkün kılan bir toplumsal ve siyasal örgütlenme olmalıdır. Dolayısıyla, insanın öznel niteliklerini ifade eden siyasal ve toplumsal unsurların bir arada gerçekleşebildiği rejim olan “siyasal yönetim” ya da günümüze daha uygun bir terimle “anayasal yönetim” insana en uygun düşen yönetim biçimidir. Bu bağlamda Thomas, doğal bir varlık, biyolojik bir tür olarak “insan” ile “yurttaş” arasında da bir ayrım yapmaktadır. Hem Aristoteles hem de Thomas için “insan” ile “yurttaş” tam anlamıyla aynı şey değildir. Thomas’a göre, “iyi insan” niteliklerine sahip olmayan biri bazen “iyi yurttaş” olabilir. Buna göre örgütlenmiş toplumsal yaşam içindeki insan artık “yurttaş”tır ve “yurttaş olmak”, yine Aristoteles’ten alınan kavramlarla, yönetim işinde söz sahibi olmak, üstün otoriteye tümüyle boyun eğen bir uyruk olmaktan kurtulmak demektir.<sup>76</sup>

Thomas’ın Aristoteles’ten ödünç alıp XIII. yüzyılın değişen toplumsal ortamına oturttuğu yeni “siyaset” ve “yurttaş” kavramları, bu düşünürün siyasal örgütlenme üzerindeki görüşlerini de derinlemesine etkilemiştir. Bu çerçevede içinde, Aquinumlu Thomas’ın görüşleri arasında, siyasal rejimler üzerindeki değerlendirmeleri ortaçağ siyasal düşüncesini meşgul eden belki de tek önemli konu olan dünyevi-ruhani iktidarlar arasındaki ilişki sorununa göre daha öncelikli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Thomas’ın siyasal rejimler hakkındaki değerlendirmesi ise doğrudan doğruya siyasal iktidar kavramını tanımlayış biçimine bağlıdır.

Köker’in eserinde<sup>77</sup> belirttiği gibi, Aquinumlu Thomas, insanların tek başlarına değil de birlikte yaşamalarının “doğal” bir zorunluluk olduğunu ve dolayısıyla, siyasal iktidar kavramının bu birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklandığını belirtmektedir:

*“Tek başına yaşamak başka birçok hayvan gibi insana uysaydı, ona yol gösterecek başka bir şey gerekmez, her insan kralların kralı olan Tanrı’dan sonra kendi kralı olur ve eylemlerini Tanrı vergisi aklın ışığında tastamam düzenlerdi. Fakat insan, yaşamı için gerekli olan her şeyi düşününce, insanın başka bütün hayvanlardan daha çok toplulukta yaşamak*

<sup>75</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 234.

<sup>76</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 239.

<sup>77</sup> Köker, Levent *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 2004, s. 240.

*zorunda olan, doğadan toplumsal ve siyasal bir hayvan (animal sociale et politicum) olduğu açıkça ortaya çıkar.”*

Böylelikle burada insanın doğası gereği başkalarıyla bir arada yaşama zorunluluğu ve bir yöneticiye ihtiyaç duyduğu görülür. Thomas, toplumu insanın doğal var oluşunun bir sonucu olarak görmekte, toplumsal var oluşun kalıcı olmasını “ortak yarar”ı gözeten bir “yönetici”nin varlığına bağlamaktadır. Thomas’ın prenslik yönetimi üstüne adlı yapıtındaki ifadelerine bakıldığında, “yönetici”nin bir kişiyi belirtmekten çok bir “ilke”yi ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, ‘toplumsal yaşayışı paylaşmak insan için doğal ve gerekli olunca, toplulukta bir yönetim ilkesinin bulunması da eşit ölçüde gerekli olmalıdır’ ya da ‘her bireye özgü çıkar dürtülerine ek olarak, çokluğun yararını ortaya koyacak bir ilke de bulunmalıdır’ derken, ‘tek kişi’ olarak ‘yönetici’den veya bir ‘monarşi’den değil de bir ‘yönetim ilkesi’nden söz ettiği görülmektedir.<sup>78</sup>

Zoon politikon ve politeia kavramlarını yorumlayış biçimi, bu yorumlama içinde insan ve yurttaş arasında ayırım yapması, insan doğasına en uygun yönetim biçimi olarak Aristoteles’in politeia kavramına benzer bir “anayasal yönetim”den söz etmesi, Thomas’ın “demokratik” yönetimden yana olduğunu düşündürmektedir. Dünyevi devletini “insanlar topluluğu” diye nitelendiren Thomas, kilise’yi ise “inananların cemaati” olarak görür. Bu ayırım Thomas’ın insanı üç ayrı özelliğine, insan, yurttaş ve Hıristiyan olup olmamasına göre değişik biçimlerde tanımlamasından kaynaklanır. Doğal bir varlık olarak insanın öznel niteliğinin ürünü olan dünyevi devlet, ne kökeni ne de işleyiş tarzı bakımından kilise otoritesiyle herhangi bir biçimde ilişkilidir. İnsan doğasının zorunlu ve nihai sonucu olarak devlet, kendi doğal özünde içkin olarak var olan amaçların peşinden koşar ve bu amaç da üyelerinin iyiliği refahıdır. Dünyevi devletin Thomas tarafından vurgulanan bir başka niteliği de siyasal ve ahlaki amaçları bulunan bir beden, bir canlı organizma olmasıdır. Canlı bir organizma gibi görülen devlet, kendi üyelerinin tek tek kişisel çıkarlarından bağımsız bir “ortak çıkar”a sahip olmakla, aynı zamanda “bağımsız” bir nitelik de taşımaktadır. Yine bu görüşlerden varılacak bir diğer sonuç ise, bu organizmanın sahip olduğu “siyasal ve ahlaki amaçlar” ı ifade eden bu “ortak yarar”ın gerçekleştirilmesi için, yönetim ilkesinin “yöneticinin kişisel çıkarı”na göre değil, “ortak yarar”a göre belirlenmesi gerektiğidir.<sup>79</sup> Bu gereklilik ise tek kişi yönetimi (monarşi) ile değil, “ortak yarar”ı oluşturan parçaların söz

<sup>78</sup> Aktaran: Köker, Levent *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 2004, s. 241.

<sup>79</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 243 .

sahibi olduğu “karma yönetim” ile yerine getirilebilir. Dolayısıyla Thomas, Aristoteles’i izleyerek yaptığı siyasal rejim değerlendirmelerinde, tıpkı Aristoteles’in politeia’yı idealleştirmesi gibi, karma yönetim biçimini insan doğasına en uygun yönetim olarak kabul eder. Thomas “karma yönetim”i şöyle savunur:

*“Yanıtım odur ki bir devlette veya ulusta yöneticilerin doğru düzenlenişi ile ilgili olarak iki noktanın gözetilmesi gerekir. Bunlardan biri, herkesin yönetimde söz sahibi olması gerektiğidir, çünkü bu tür anayasa halk arasında barışı güçlendirir, kendisini herkese kabul ettirir ve [Politika’da belirtildiği gibi] herkes tarafından korunur. Diğer nokta ise, yönetim türleri ile ilgili olarak veya anayasaların kurumlaşmasındaki farklı tarzlar bakımından gözetilmelidir. Çünkü bunlar tür bakımından farklı olsalar bile, filozofun [Aristoteles] dediği gibi, her şeye rağmen ilk sırayı, yönetim erkinin tek kişide olduğu krallık ve en iyilerinin yönetimini ifade eden, yönetim erkinin birkaç kişide bulunduğu aristokrasi alır. Buna uygun olarak, en iyi yönetim biçimi, herkesin üzerinde hüküm sürme erkinin bir kişiye verildiği, bununla birlikte diğerlerinin de yönetici erklere sahip buldukları bir devlet veya krallıkta olur; yine bu tür bir yönetim herkes tarafından paylaşılır, çünkü hem herkes yönetime seçilme yeteneğine sahiptir hem de yöneticiler herkes tarafından seçilmektedirler. Herkesin başında bir kişinin bulunması yüzünden kısmen krallık; birkaç kişinin otorite sahibi kılınmaları ölçüsünde kısmen aristokrasi; yöneticilerin halk tarafından seçilebilmeleri, ve halkın da yöneticilerini seçme hakkına sahip olmaları ölçüsünde kısmen demokrasi olan bu siyasal örgütlenme, en iyi yönetim biçimidir. Bu, Kutsal Yasa tarafından kurulmuş yönetim biçimidir.”<sup>80</sup>*

Aquinumlu Thomas, İnsanı, doğal bir varlık olarak “insan”, bir toplumun üyesi olarak “yurttaş” ve iman sahibi bir “Hıristiyan” olarak üçe ayırır. Bu ayırım, hukuk ve yasa kavramı üzerindeki görüşlerini ortaya koyarken yer verdiği ayrımlarla koşutluk içindedir. Doğal bir varlık olarak insan “sonsuz yasa” ya ve “doğal yasa”ya uyar. Toplum üyesi, “yurttaş” olarak insan, kendisinin ve içinde yer aldığı bütünün (toplumun) iyiliği için konmuş “insan yasası”na tabidir. İman sahibi bir Hıristiyan olarak insan ise Tanrı yasasına, yani kilise’nin kurallarına bağlıdır.

Şimdi bu ayrımların mantıksal uzantısı, insan yapısı yasasının yürürlükte olduğu “devlet” ile tanrısal yasaya göre işleyen “kilise”nin ayrı alanlarda egemen olmalarının kabul edilmesidir. Her yasanın kaynağı sonsuz yasa olduğundan, sonsuz yasa da tanrısal aklı temsil ettiğinden, dünya üzerindeki her devlet ve dolayısıyla her türlü iktidar, aynı zamanda “insan yasası”nı yapan ve buna uyulmasını sağlayan bir zorlayıcı güç olarak kaynağını Tanrıdan alır.

<sup>80</sup> Aktaran: Köker, Levent *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 2004, s. 244.

Ancak Aquinumlu Thomas, buradan tanrısal yasayı temsil eden kilise'nin devlet üzerindeki üstünlüğü fikrine ulaşmaz. Thomas devletin “insan yasasına dayanan bir örgütlenme olduğu”nu kabul eder. Egemenlik [dominium], Thomas'a göre, kavimlerin koyduğu kuralların, yani insan yasasının ürünüdür. İnsan yasası da doğal yasanın ürünü olduğundan, vardığı sonuç şöyle özetlenebilir: “İktidar Tanrı'dan gelir, fakat bu iktidarın kullanılmasıyla gerçekleşmiş değişik siyasal örgütlenme biçimi doğal yasanın sonuçlarıdır. Çünkü devlet doğaldır.”<sup>81</sup>

Devleti bu tanımlayış biçimiyle kilise ve dünyevi iktidar arasında yaptığı ayrımı koruduğu görülen Thomas, “iki kılıç kuramı” ve bu kuram doğrultusunda gelişen kilise'nin tüm iktidarla nihai olarak, tanrısal yolla sahip olduğu türünden üstünlük iddiasını kabul etmez.

### **1.1.3. Rönesans ve Yeniçağ Başlarında İktidar Anlayışı**

Rönesans'la birlikte dünyevileşen bilim ve felsefe anlayışları, siyasal alanda da kendini gösterir. Özellikle Modern Devlet fikrinin doğuşu ve gelişimi bu dönemde ortaya çıkacaktır ki Hobbes ile birlikte bu süreç tamamlanacaktır. Modern Devlet fikirlerinin oluşumundaki en önemli iki siyaset felsefecisini, Machiavelli ve Bodin'in düşüncelerini sırasıyla ele alacağız.

#### **1.1.3.1. Machiavelli'de Dünyevi Hükümdarın İktidarı**

Machiavelli, özellikle *Il Principe* ile *Discorsi* adlı yapıtlarında, siyasal düşünceye özgün ve yenilik yaratıcı katkılar yapmış, bu katkılarıyla da ‘modern siyaset kuramı’ nın hatta ‘siyaset bilimi’nin en önemli kurucusu sayılmıştır. Ama aynı zamanda, onun hakkında bir yanda ‘kötülüğün öğretmeni’ ya da ‘despotizmin destekleyicisi’ öte yanda ‘Özgürlüğün savunucusu’ ya da ‘modern cumhuriyetçiliğin kurucusu’ gibi değerlendirmeler hiç eksik olmamıştır.<sup>82</sup> Siyasetin her türlü değer yargısından soyutlanarak ele alınması gerektiğini ortaya koymuş olan bir düşünürün onu okuyan ya da incelemeye kalkışan her kişi tarafından olumlu ya olumsuz bir değer yargısına muhatap olmuştur.

Machiavelli hakkında bu tür değerlendirmelerin oluşmasında başrolü oynamış olan *Il Principe*, ilk kez 1532 de papa'nın izniyle yayınlanır. İlk zamanlarda pek ilgi uyandırmayan

<sup>81</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 252.

<sup>82</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, *Levent Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge, 2008, s. 170.

ve herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmayan bu kitap 1550'lerden başlayarak din çatışmalarının yarattığı şiddet ortamı içinde, çeşitli çevrelerce dinsizliğin, ahlaksızlığın, zorbalığın övgüsü olarak değerlendirilip suçlanmaya başlanır. Öyle ki kısa süre içinde, düşünürün soyadından, iktidar amacıyla ahlaksız da olsa her türlü araca başvurmanın meşru sayılması anlamında 'makyavelizm' sözcüğü türetilir; ilk adından ise onun şeytanın (*oltnick*) ta kendisi olduğu anlamı çıkartılır.

Machiavelli, Platon'dan, Cicero'dan, Aquinumlu Thomas'tan, kısacası kendisinden önceki klasik siyasal düşünce geleneğinden farklı olarak siyaseti salt bir eylemler bütünü olarak algılayıp kurgusal olmayan bir "siyaset kuramı" geliştirir. Ona göre siyaset biliminin ya da daha doğrusu siyaset sanatının ereği, olması gerekeni düşünüp tasarlamak değil olanı inceleyip açıklamaktır. Hükümdar adlı eserinde bunu şöyle dile getirir: Siyaset hakkında çok şey yazılmış olduğunu biliyorum bu yüzden benimde bu konuda yazdığımı görenlerin beni kendini beğenmiş biri sanmalarında çekiniyorum; kaldı ki, bunu yaparken, şimdiye kadar izlenmiş olan yolunda dışına çıkacağım. Fakat beni okuyacak olanlara hizmet etmek amacıyla olduğumdan hayallere kapılmaktansa şeylerin fiili gerçeğine bağlanmak bana daha gerekli gözükmektedir. Birçok kişi, gerçekten hiç kimsenin fiilen görmediği ve tanımadığı cumhuriyetler ile prenslikler hayal etmişlerdir. Ama yaşanan durum ile yaşanılması gereken durum arasında o kadar büyük fark vardır ki, olana gözlerini kapayıp yalnızca olması gerekeni görmek isteyen her kimse, varlığını korumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur.<sup>83</sup>

Machiavelli'ye göre siyasal öğretilerle ya da kuramlarla ilgili tartışmalara girmeye gerek yoktur; ele alınıp incelenmesi gerekenler, yalnızca siyasal yaşamın olgularıdır. Bu olguların odağında da, iktidar sorunsalı bulunmaktadır. Dolayısıyla, tüm siyasal olgular, "iktidarın kazanılması ya da korunmasıyla" ilişkilidir ve bu şekilde anamlanmaktadır. Bu bakımdan siyaset bilimi ya da sanatı, Machiavelli'nin deyişiyle "iktidar nedir, türleri nelerdir, nasıl kazanılır, nasıl elde tutulur, neden kaybedilir" sorularına olgulardan hareket ederek yanıtlar getirme çabasıdır.<sup>84</sup>

Machiavelli'nin keşfettiği yeni siyasetin salt olgular üzerine kurulu olması ya da siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamıyla bir stratejik ve teknik beceri konusu haline gelmesi, siyasal alanın her türlü normatif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Machiavelli, siyaseti, hem aşkın ya da göksel geleneksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara, hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan

<sup>83</sup> Machiavelli *Hükümdar*, (Çev. H. Kemal Karabulut), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 177-178.

<sup>84</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 176.



kurtarır. Böylece, siyaseti ortaçağda Hıristiyanlık ile antikçağda da ahlak ile yoğuran anlayışlar, bir kalemde silinip atılır. Ancak, siyasal alanın dinden ve ahlaktan soyutlanmış olması, bunlar arasında hiçbir ilişkinin bulunmaması anlamına gelmez. Machiavelli, klasik düşünürlerin tam tersi bir yol izleyerek, din ile ahlakı siyasetin ya da daha doğrusu siyasal iktidarın belirleyiciliği altına sokacaktır.

Machiavelli, insanın özünde kötülük bulunduğunu sık sık dile getirmektedir: İnsanlar, genellikle nankör, kaypak, ikiyüzlü, tehlikeler karşısında ürkek ve kazanç düşkünü yaratıklardır. Kötü olan ve verdikleri sözlerde durmayan insanlar, ancak zorunlu oldukları zaman iyi davranırlar. Fakat yakalanmadan kötülük yapmak seçeneğine ve özgürlüğüne sahip oldukları an, her yere kargaşa ile düzensizliği götürmekten kesinlikle geri kalmazlar. İnsanlar iyilikten ziyade kötülük yapmaya her zaman daha hazırdırlar.<sup>85</sup>

Machiavelli, insanın doğası gereği kötü oluşunu insanın temel bir içgüdüsünden kaynaklandırmakta ve bu kötülüğü insanlar arasındaki ilişkiler içinde anlamlandırıp görecelikle donatmaktadır. Çünkü Machiavelli, insanların sürekli bir elde etme isteği ve sahiplenme güdüsü tarafından yönlendirildiklerini kabul eder. Hükümdar'da "elde etme arzusu hiç şüphesiz bildik ve pek doğal bir şeydir; gücü yeten insanlar buna her kalkıştıklarında övgü alacaklardır, en azından kınanmayacaklardır" demesi, buna iyi bir örnektir. Gerçekçi olmayı savunan Machiavelli, eserinin aynı yerinde insanın elde edemeyeceği ya da elde etmeye gücünün yetmeyeceği şeylerin peşinden koşmasını da olumsuz bir özellik olarak değerlendirmektedir: "Olanakları olmadan elde etmeye (sahiplenmeye) kalkışan insanlar, hata yapıyorlardır ve kınanmayı hak ederler."<sup>86</sup> Ona göre insanoğlu, her zaman ve her yerde elde etme tutkusuyla davranmıştır ve davranmaktadır. İnsan hısrının bir sınırının olmamasından dolayı da, bireysel arzular ile çıkarlar sürekli olarak çatışır. Ağaoğulları'nın aktardığı<sup>87</sup> gibi, Machiavelli'nin Discorsi'deki deyişiyle, "birileri elde etmek isterken, diğerleri elde ettiklerini yitirmekten korkarlar." Üstelik "her insan, elindekini yeni şeyler elde ederek korumayı düşünür."

Bunun anlamı, herkesin daha fazla güç, daha fazla iktidar beşinde koşmasıdır. İktidar, elde edilmesi arzulanan en üstün şeydir. Bu bakımdan, insanların sürekli bir iktidar mücadelesi içinde olmaları, insan doğasının bir gereğidir ve kaçınılmaz bir durumdur. İşte insanın kötü oluşu, bu mekanizma içinde bir anlam kazanmaktadır: Her insan, bir diğerinin karşısındaki engeldir ve bu nedenle ona göre kötüdür. Üstelik Machiavelli'ye göre, iktidarın

<sup>85</sup> Machiavelli *Hükümdar*, (Çev. H. Kemal Karabulut), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 188, 194.

<sup>86</sup> Machiavelli *Hükümdar*, s. 88.

<sup>87</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 182.

“miktarı” değişmez; dolayısıyla birisinin iktidarının artması diğerlerinin iktidarlarının azalması, hatta yok olması demektir. Bu anlayış, insanların birbirlerine kötü gözle bakmalarına ve kişisel çıkarları uğruna birbirlerine kötülük yapmalarına neden olur. Ayrıca, insan doğasının özünü oluşturan bencillik, insanların gerek birbirlerinden kuşkulmalarına, gerek bu kuşkunun yarattığı zorunluluk sonucunda kötülük olarak nitelendirilen her türlü davranış içine girmelerine yol açar. Bu durum, insan eylemlerinin özgül bu düzeyi olan siyasal alan için de geçerlidir. Siyasette yer alan bireysel özneler ya da kolektif özneler (halklar ya da devletler), elde etme, yani büyüme, yükselme tutkusunun hükmü altındadırlar. Bu bakımdan siyaset, siyasal aktörlerin siyasal iktidarı ele geçirmek ya da korumak amacıyla birbirleriyle giriştikleri mücadeleden, hatta savaştan başka bir şey değildir. Bu iktidar mücadelesinin kaçınılmazlığını, Machiavelli özellikle Discorsi’de ele alıp örneklerle gözler önüne sermeye çalışır. Ona göre, “belli bir konumda olan insanlar, kendi varolus biçimlerini seçemezler” yani, hiçbir tutkuları olmasa bile iktidarın dışında kalmayı başaramazlar. Çünkü iktidar sahibi, “kendini nasıl biliyorsan başkalarını da öyle bil” mantığından ya da Machiavelli’nin “bir devlet kurmak ve ona yasalar vermek isteyen her kişi, insanları baştan kötü olarak kabul etmeli” deyişinden hareketle, çevresindeki kişilerden kuşkulandır, onları kendisi için bir tehdit olarak görür; ama aynı zamanda, bu yaklaşımı nedeniyle kendisi de onlar için bir tehdide dönüşür.<sup>88</sup>

Aynı şekilde, her kolektif siyasal özne (devlet), hem yaşamını sürdürmenin hem de tehdit altında bulunmanın getirdiği zorunluluklar nedeniyle, kendini sürekli bir iktidar savaşı içinde bulur. Bir devlet, başarılı olup büyümek ya da tam tersi başarısız olup sonunda yıkılmak seçenekleriyle karşı karşıyadır. Bu bakımdan bir cumhuriyetin (ya da herhangi bir devletin) dar sınırlar içinde kalıp yaşamını sürdürebilmesi olanaksızdır. Machiavelli’nin deyişiyle,

*“Yeryüzündeki her şey bir hareketlilik içinde olduğundan ve aynı durumda kalamadığından, bu değişkenlik cumhuriyetleri ya yükselişe ya da düşüşe götürür. Zorunluluk, genellikle aklın yönlendirmeyi düşünmediği bir ereğe doğru yöneltir bizi: Büyümeden varlığını sürdürmesini istediğiniz bir cumhuriyet kurmuşsunuzdur; oysa zorunluluk, kuruluşunun amacına karşın yine de onu büyümeye zorlar.”*

<sup>88</sup> Aktaran: Ağaogulları, - Köker, 2008, s. 183.

Zorunluluğa getirilen yanıt, siyasal erkin artırılarak diğer devletlerin aleyhine büyüme; tıpkı küçük Roma Cumhuriyeti'nin bir imparatorluğa dönüşmesi gibi.<sup>89</sup>

Machiavelli'de iktidar ya da devlet biçimlerine baktığımızda, klasik devlet biçimleri sınıflamasından farklı olarak devletleri monarşiler (prenslükler) ve cumhuriyetler şeklinde ikiye böldüğünü görürüz. Machiavelli'nin bir sınıflandırma yaparak herhangi bir devlet biçiminin özünü ortaya koymak gibi bir derdi yoktur. Onun temel sorunu, İtalya'ya yönelik olarak, *virtu* sayesinde gerçekleştirecek “yeni bir siyaset” uygulaması yoluyla “yeni bir devletin” yaratılması ve sürdürülmesidir.

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde prenslikleri dört ayrı türe ayırır: Eski prenslikler, karma prenslikler, dinsel prenslikler ve yeni prenslikler. Yalnızca yeni prensliklere önem veren Machiavelli'ye göre bir prenslik yeni değilse, adının başında “karma” ya da “dinsel” sıfatı bulursa da, gerçekte eski bir prensliktir. Eski prenslikler ister yıllardır süre giden “soydan geçme” bir nitelik gösterebilir, ister soydan geçme bir prensin devletine kattığı bir parça nedeniyle karma prenslik özelliği taşıyabilir, isterse de Papalık devletinde olduğu gibi iktidarın din adamlarının elinde bulunmasıyla teokratik bir boyuta sahip olsunlar, sonuçta hepsi yeni bir siyaseti uygulayabilme becerisinden (*virtu*) yoksun, köhnemiş yapılardır. Machiavelli'nin deyişiyle, eski prenslikleri sürdürmek için olaylar akışına bırakılmalıdır.

*“Ataları tarafından konulmuş ölçüleri aşmamaları ve bunun dışında beklenmedik durumlar karşısında olayları akışına bırakmak yeterlidir. Soydan geçme bir prens sıradan bir yeteneğe sahip olsa da, öngörülme bir güç kendisini devirmedikçe her zaman tahtında tutunacaktır.”*<sup>90</sup>

Machiavelli'nin eski prensliklerin karşısında konumlandığı yeni prenslikler, Rönesans'ta gelişen yeni insan felsefesiyle uyumlu bir biçimde, kişinin, kendi güç ve yeteneği (*virtu*) doğrultusunda eylemlere girişerek ve yazgısını (*fortuna*) doğru kullanarak iktidara gelmesi ve böylece yeni bir prenslik (devlet) kurmasıyla ortaya çıkar.<sup>91</sup> Prens “yeni monarşi”de en üstün emretme gücüne sahiptir ve bu anlamda (kavramı kullanmasa da) “egemen” in ta kendisidir. Egemen devlete içkin olan Egemenliğin kullanıcısı ya da sahibi olarak algılandığından, Machiavelli'nin prensi, aslında ardında kurumlarla donanmış olan bir

<sup>89</sup> Aktaran: Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 185.

<sup>90</sup> Machiavelli *Hükümdar*, s. 70.

<sup>91</sup> Ağaoğulları, - Köker, s. 187.

yapıyı, yani “devlet”i (stato) işaret etmektedir.<sup>92</sup> Zaten Machiavelli Hükümdar’da, aynı anda hem krala (prense) hem de krallığa (kişi olarak prensin ardında yer alan kurumlara, yani devlete) atıfta bulunmaktadır. Prens safında iktidarının yüceliği, yasalar ile devletin ve yakınlarının desteği vardır. Fransa Krallığını zamanının en iyi krallığı olarak gören Machiavelli, orada krala hareket özgürlüğü ve güvenlik sağlayan çok sayıda mükemmel kurumların varlığını vurgular. Ona göre bundan daha bilgece hiçbir önlem olamaz, hiçbir önlem kralın ve krallığın davasını daha iyi savunamaz.<sup>93</sup>

Machiavelli, farklı prenslik türlerini ve prensliklerin yönetim biçimlerini belirttiikten sonra, iktidara gelmenin çeşitli yolları bulunduğunu da açıklar. Bu yolları belirlerken Machiavelli, iki temel kavrama, yani *virtu* ile *fortuna* (yazgı, talih, şans) kavramlarına vurgu yapar. Ona göre bu iki kavram, siyasal iktidarın ele geçirilmesinde izlenen yolları belirleyici bir öneme sahiptir; dahası, *virtu* kavramı doğrudan doğruya yeni prensliğe göndermede bulunmaktadır.

Bu yollardan ilki, başkalarının gücü ve fortuna’nın yardımıyla iktidara gelmektir. Bu biçimde iktidarın ele geçirilmesi kolay, korunması ve sürdürülmesi zordur çünkü başkalarının yardımıyla şans eseri iktidara gelen kişi, aynı şekilde, başkaları yüzünden ya da talihin dönmesi sonucunda iktidarını yitirebilir. İkinci yol olarak, dinsel prensliklerin kazanılmasında, ya *virtu* ya da *fortuna* rol oynayabilir. Ama daha önce belirtildiği üzere teoratik prensliklerin sürdürülmesinde dinsel ideoloji ile kurumlar etkili olduğundan, gerek *virtu* gerek *fortuna* bu aşamada önemsizleşir.<sup>94</sup>

Machiavelli, üçüncü yolun kişinin yurttaşlarının desteğiyle iktidara gelmek olduğunu ve bu şekilde beliren monarşinin de “sivil hükümdarlık” olarak adlandırılabilceğini vurgular. Böyle “başa geçmek için ne görünmemiş bir beceriye nede olağanüstü bir talihe gerek yoktur”<sup>95</sup> diyerek *virtu* ile *fortuna* unsurlarını dışlar; ancak “daha çok talihle desteklenmiş bir kurnazlık gereklidir” diyerek, *fortuna* ya ama özellikle *virtu* ya yine de önemli bir rol biçer. Böylelikle prensin kurnazlık (dolayısıyla *virtu*) göstermesi iktidarı “büyüklerin” (seçkinlerin, soyluların) değil de, halkın desteğiyle kazanılması ve bu yönde bir yönetim gerçekleştirilmesidir. Çünkü büyüklerin arzusuyla iktidara gelen bir prens, kaçınılmaz olarak halkın düşmanlığını üzerine çekecektir. Üstelik büyükler, onu kendileriyle eşit gibi göreceklelerinden, sürekli olarak prens sorun çıkartacaklar, iktidarını sınırlamaya çalışacaklar

<sup>92</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 187.

<sup>93</sup> Machiavelli *Hükümdar*, s. 203.

<sup>94</sup> Ağaoğulları, - Köker, s. 189.

<sup>95</sup> Machiavelli *Hükümdar*, s.134.

ve hiçbir zaman memnun olmayacaklardır. Oysa halka dayanan bir prens adil bir yönetim gösterdiği sürece her halka daha kolay söz geçirebilir hem de onu daha kolay hoşnut kılabilir. Böylece de her zaman kendisine hem de ihtiyaç duyduğu halkının desteğiyle iktidarını çok daha sağlam temeller üzerinde yükseltebilir.

İktidarı ele geçirmenin dördüncü yolu alçakça davranıp cinayet işlemektir. Machiavelli *Hükümdar*'ın VIII. bölümünün hemen başında böyle iktidara gelenlerin ne yetenekli ne de talihli olduğunu daha açıkçası *virtu* ya da *fortuna*'nın bu tür iktidara gelişlerde hiçbir rol oynamadığını belirtir.<sup>96</sup>

Başarıyı belirleyen en önemli faktör *virtu*'dur. Böylece Machiavelli'nin “yeni bir siyaset” uygulayarak “yeni bir devlet” kurmanın ön koşulu olarak gördüğü, dolayısıyla iktidara gelme yolları arasında tercih ettiği son yol gündeme gelir: Kişinin kendi becerileriyle, yetenekleriyle, güçleriyle, kısacası *virtu*'suyla iktidarı elde etmesi. Böyle iktidara gelmek zordur, ama yeteneklerini kullanan kişinin iktidarını güçlü kılıp sürdürmesi kolaydır; ama tabii temel bir koşulla, yani iktidarını kullanırken karşısına çıkacak çeşitli durumlarda en uygun, en gerekli araçları seçip kullanmak koşuluyla.<sup>97</sup>

İktidar mücadeleleri zorunluluğu ve sürekliliği içerdiğinden, kişinin ya da siyasal öznenin, bu ortamda başarılı olabilmek için doğru araçları seçebilecek bir kişiliğe sahip olması gerekmektedir. Machiavelli, özgür iradeye sahip bireylerin tarihten aldığı derslerle geleceği öngörme ve başarıyı getirecek eylemleri belirleme yeteneğini elde edeceğini ileri sürer, ama onun hiçbir zaman tam anlamıyla kaderine hâkim olamayacağını da vurgular. Çünkü en iyi şekilde düşünülüp tasarlanmış planların bile başarısızlığa uğrama olasılığı vardır.

Machiavelli'nin hem insan doğası hem de siyaset anlayışı, savaşı kaçınılmaz kılmakta ve savaş sanatının hayati önemini gözler önüne sermektedir. Ona göre savaş, salt siyasal alanda ve siyasal özneler arasında iktidar uğruna verilen silahlı bir çatışma olarak görülmelidir. Yaşamın her alanında, elde etme arzusu doğrultusunda devinen insanlar, birbirleriyle bir rekabet halindedirler; bu durum da onları zorunlu olarak bir erk mücadelesi, bir savaş ortamı içine sokmaktadır. Machiavelli'nin asıl üzerinde durduğu, bireysel siyasal öznelerin (devletlerin) aralarında sürüp giden savaşlardır. “Saldırmayan saldırıya uğrar” anlayışını dile getiren Machiavelli'ye göre, her siyasal özne, güç ilişkileri sisteminin bir parçası olduğundan, kendisini sürekli bir savaş ortamı içinde bulur. Siyasete içkin zorunluluk, savaşı da zorunlu kılar.

<sup>96</sup> Machiavelli *Hükümdar*, s. 125.

<sup>97</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 191.

Siyaset ile savaş arasındaki ilişki, en açık şekliyle Machiavelli'nin askeri gücü yasalarla birlikte devletin temelini yerleştirmesinde görülür: "Her devletin esas temeli, iyi yasalar ile iyi ordulardır."<sup>98</sup> Ancak bu iki ilke eşit değildir, aralarında hiyerarşik bir ilişki vardır. "İyi düzenlenmiş orduların olmadığı bir yerde iyi yasalar olamaz."<sup>99</sup> Demek ki bir devletin kendi içinde adaleti sağlaması ve dışarıda gücüne güç katıp varlığını sürdürmesi, iyi düzenlenmiş disiplinli bir orduya sahip olmasına bağlıdır.

Machiavelli'nin çok istediği bir şey vardır ki o da İtalya'nın ulusal birliğinin kurulması. Machiavelli, kent devletlerine bölünmüş, kentlerin hem birbirleriyle mücadele ettikleri hem de bu mücadele yüzünden güçsüzleştikleri, dolayısıyla bu topraklar üzerinde yabancı kralların cirit attığı bir İtalya'da düşüncelerini geliştirip İtalya'nın bu kötü durumdan nasıl kurtulacağı hakkında kafa yorar. Ona göre "İtalyan sorunu"nun çözümü, bir "yeni devletin", İtalyanları tek bir çatı altında toplayacak bir devletin kurulmasıdır. Ulusal birliğin nasıl bir siyasal yapılanmayı gerektirdiği sorusu gündeme getirildiğinde, prenslik ile cumhuriyet arasında bir bağlantının, hatta bir bütünlüğün olduğu anlaşılır. Bu bütünlüğü, bir Machiavelli yorumcusunun deyişiyle, "cumhuriyeti hazırlayan dikkatörlük" şeklinde ifade etmek mümkündür.<sup>100</sup>

Machiavelli, İtalyanların bu kötü durumdan ancak merkezi (ulusal) bir devlet kurarak kurtulabileceklerini ileri sürer. Hükümdar'ın son bölümünde, İtalyanların bir ulusal devlet çatısı altında birleşmeleri düşüncesini, hatta bu düşüncenin de ötesinde bir "İtalyan ulusçuluğu" anlayışını açıkça dile getirir.<sup>101</sup> Bu bölümde, İtalya'nın birliğini sağlama fırsatının heba edilmemesini isteyen Machiavelli "Uzun zamandan beri sıkıntı çeken İtalyanın kurtarıcısını görmek zamanı gelmişti"<sup>102</sup> diyerek "prens" e vurgu yapmasının gerisindeki nedeni açığa çıkarır.

Mutlak bir iktidara sahip olarak koşulların gerektirdiği her türlü aracı kullanmaktan kaçınmayan kurucu tek bir kişinin gerekli oluşu, doğrudan doğruya Machiavelli'nin "insan doğası" anlayışından beslenmektedir. Salt kendilerini düşünen insanlar kötülüğe eğilimli olduklarından ve ancak bir zorlama karşısında iyilik yaptıklarından, bir halkın kendi başına yeni bir devlet, bir cumhuriyet kurması olanaksızdır.

Machiavelli, kuruluş aşamasında monarşiyi zorunlu görmesine karşın, sürdürülme aşaması söz konusu olduğunda, bu kez cumhuriyetin zorunlu olduğunu vurgular " Bir

<sup>98</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s.153.

<sup>99</sup> Aktaran: Ağaoğulları, - Köker, 2008, s.200.

<sup>100</sup> Aktaran: Ağaoğulları,- Köker, 2008, s.221.

<sup>101</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 222.

<sup>102</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s. 258.

cumhuriyetin ya da bir monarşinin mutluluğu için yaşamı boyunca bilgelikle yönetecek bir prensin olması yeterli değildir; ölümünden sonra da yönetiminin ayakta kalmasını sağlayan yasaları koyacak birisinin olması gerekir.”<sup>103</sup> Cumhuriyet gibi monarşi de yasalara sahip olabilir.

Her ne kadar monarşi de yasalı bir yönetimse de, bir anlamda yasaları egemen kılan, bu sayede iktidarı kişisizleştirip tümüyle kurumsallaştıran ve üstelik insanları kamusal sorunlarla ilgili yurttaşlara dönüştüren tek yönetim biçimi cumhuriyettir. Cumhuriyetin, sürekliliğe yol açan bu özelliği, onu ikinci aşama için en uygun siyasal yapılanma haline getirmektedir. Machiavelli’ye göre, devlet tek bir kişi tarafından bir prenslik olarak kurulur ve daha sonra halk tarafından bir cumhuriyet olarak sürdürülür, bunu Discorsi adlı eserinde şöyle dile getirir:

*“Tek bir kişi, bir devlet kurmayı kolaylıkla becerebilir; fakat yönetim tek kişinin eline bırakılırsa devletin ve yasaların ömrü çok kısa olur; bunlara uzun bir yaşam biçiminin yolu, yönetimi çokluğun özenli bakımına ve korumasına bırakmaktır... Prenslar yasalar koymak, ülkeye bir anayasa vermek ve yeni yapılar oluşturmak bakımından halklardan üstünseler de; halklar, kurulmuş yapıları korumak bakımından prenslerden öyle üstündürler ki, yasamacılarının görkemine görkem katarlar.”<sup>104</sup>*

Sonuç olarak, hem prenslik hem de cumhuriyet, devletin belli aşamalarında gerekli olan siyasal yapılanmalardır. Machiavelli için asıl önemli olan, iktidarın biçimsel yapılanması değil, fakat yönetiminin virtu sahibi olarak devletin iyliğini sağlayacak her türlü aracı kullanma yeteneğini sergileyebilmesidir.

### **1.1.3.2. Jean Bodin’de Egemenlik Kuramı Olarak İktidar**

Modern devlete giden yolda kapıyı aralayan, en önemli adımı atan diğer siyaset felsefecisi de Jean Bodin’dir.

Bir yanda hayran olduğu, fakat “ahlak dışı” düşüncelerinden korktuğu Machiavelli’nin savlarını çürütmek, öte yandan siyaset konusu bakımından döneminin Aristoteles’i olmak. Siyaset kuramına deneyci, bir bakıma “bilimsel” bir temel kazandıran Bodin’in bu iki amacına büyük ölçüde ulaştığı kabul edilebilir. Ağaoğulları’nın aktardığı<sup>105</sup> üzere, Bodin,

<sup>103</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 226.

<sup>104</sup> Aktaran: Ağaoğulları, - Köker, 2008, s. 227 .

<sup>105</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 15.

Machiavelli'yi “devletlerin temelinde dinsizliği ve adaletsizliği yerleştiren kişi olarak” tanımladıktan sonra, çağındaki siyasal kötülüklerin ve hataların ondan kaynaklandığı ileri sürer:

*“Bireylerden çıkar sağlamak amacıyla arka planda kalıp yasalar ile kamu hukuku hakkında hiçbir bilgileri olmaksızın ülkeler üzerinde yazan ve dünya sorunlarını tartışan kişiler, siyaset felsefesinin kutsal gizlerini lanetlemişlerdir; bu durum da güzel devletlerin karışmasına ve yıkılmasına yol açmıştır. Bu kişilere örnek, tiranların dalkavukları arasında çok rağbette olan Machiavelli'dir.”*

Bodin'e göre çağdaşı olan yazarlar siyasetin içermesi gereken ahlaksal ilkeleri dışlamışlar, adaletin önemini kavrayamamışlardır.

Bodin adaletin hüküm sürdüğü doğru devleti kurmak için ütopyaya bulaşmaz, doğru yönetime ulaşmak ya da hiç olmazsa yaklaşmak için daha büyük bir hedef seçmek gerektiğini ifade eder. Devleti Platon ile Thomas More'un düşledikleri gibi etkisiz bir düşünce olarak tasarlamak istemediğini ifade eder. Yalnızca siyasal kuralları mümkün olduğunca yakından izlemek gerektiğini söyleyen Bodin, siyasetin kurallarını ortaya koyabilmek amacıyla geniş bilgisinden yararlanarak çok sayıda tarihsel ve hukuksal örneğe başvurur, bunlar arasında karşılaştırmalar yapıp hepsini teorik bir çerçeve içine yerleştirmeye çalışır.<sup>106</sup>

Bodin'e göre teori ile pratik arasında birebir ilişki bulunmalıdır. Teori değerini kanıtlayabilmek için pratik düzeyde gerçekleşmeli, pratik ise uygun olabilmek için teori üzerine oturmalıdır. Bodin, siyasal iktidarı toplumsal yaşamın var olmasının zorunlu kurumu olarak kabul etmesiyle Padova'lı Marsilius ile Machiavelli'den sonra devletin modern kuramını oluşturan ya da daha doğrusu modern devlet kuramının oluşumuna katkıda bulunan bir düşünürdür. Ancak eski düşünsel ve kurumsal yapıtlardan kendisini tümüyle kurtaramaması, kuramında Tanrı'ya yer vermesi, astrolojiye siyasal olayların açıklanmasında önemli bir yer atfetmesi onun tam anlamıyla yeni bir düşünür olmasını da engellemektedir. Birçok yorumcunun belirttiği gibi Bodin eski ile yeninin arasındadır; düşüncesi bir kopuşu değil bir geçişi ifade etmektedir. Birleşme ve birleştirici bir kamusal iktidarın bütün tarihsel toplumlarda görülen bir olgu olduğunu belirten Bodin, bu iktidara özgü niteliğin egemen erk (ya da egemenlik) olduğunu kesin bir biçimde ortaya koyar. Kamusal iktidarın yani devletin başat özelliği, egemen erki içinde bulundurmasıdır.

<sup>106</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 16.



Bodin, işe devleti tanımlamakla başlar: “Devlet birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla (adaletle) yönetilmesidir.”<sup>107</sup> Bu tanıma bakıldığında dört önemli ögenin varlığı görülür. Doğruluk, aile, ortak şeylerin (çıkarların) yönetimi ve egemen erk.

Bodin, devletin kökenini zapt etmek istediğinin yol açtığı zora, güç kullanmaya dayandırmakla birlikte bunun devletin temel yüklemine oluşturmadığı inancındadır. Çünkü ona göre zora, güce dayanılarak bir eşkıya sürüsünün iktidarı da kurulabilir. Bu bakımdan egemen erkin, devleti eşkıyaların, zorbaların hükmünden ayıran önemli özelliğinin bulunması gerekir; bu özellik, yönetimin doğruluğu, adaleti içermesi bir başka deyişle hakça olmasıdır. İyi düzenlenmiş devletin yönetiminin hakça olması yalnızca devletin belli ahlak, adalet düzen değerlerine uygun olması değil, fakat aynı zamanda kendi ereğini de bu değerlerin gerçekleşmesinde bulması demektir. Bu bakımdan Bodin, devletin amacını yalnızca yurttaşların mutluluğunu, mülk güvenliğini düzeni ve barışı sağlamak gibi maddi ve yaratıcı çıkarlar peşinde koşmakla sınırlamak istemez. Bunun dışında, devletin en yüceye yönelerek ruhların gereksinimlerini karşılama amacı güttüğünü belirtir. Bodin, gerek “her devletin birinci temel amacı erdem olmalıdır,” gerekse Aristoteles’i anımsatırcasına “bir devlet ile bir insanın gerçek mutlulukları aynı şeydir” diyerek bununla ne anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Buna göre bir devlet ile bireyin en yüce iyilikleri olan erdemleri arasında hiçbir fark yoktur. Demek ki erdemli bir insan iyi bakımından iki anlam taşır: birincisi ahlak(etik) ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olması; ikincisi insanların gerek ahlaki, gerek siyasi yaşamlarının doğanın (Tanrı’nın) temel yasalarına bağımlı bulunmasıdır. Bodin, devletin oluşumunda Tanrı’ya vermeyerek ve devleti salt insan yapısı olarak algılayarak laik (hiç değilse dünyevi) bir düşünce biçimine ulaşmakla birlikte, devletin yüce amacı söz konusu olduğunda işin içine Tanrı’yı sokup devletin doğru düzenin, doğal (tanrısal) düzenin bir parçası olduğunu belirterek bu düşüncesini sulandırmaktadır.<sup>108</sup>

Bodin için önemli olan ikinci öge ailedir. Ona göre aile özel mülkiyet hakkı bulunan ve aile başkanının otoritesi altında örgütlenen doğal bir birimdir; bu birimler devleti oluşturan ilk hücrelerdir. Aile, iyi düzenlenmiş siyasal toplumun mikro düzeydeki modelidir. “İyi yönetilen aile, devletin gerçek suretidir ve ailedeki erk egemen erke benzer. Ayrıca evin doğru yönetimi, devlet yönetiminin gerçek modelidir.”<sup>109</sup> Bu nedenle devletin iyi düzenlenmesi,

<sup>107</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 18.

<sup>108</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 19.

<sup>109</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 20.

ailenin de iyi düzenlenmesine bağlıdır. Eğer devletin temelini oluşturan aileler iyi düzenlenmemişse devletin bir değerinin olması mümkün değildir.

Böylece devleti yalnızca zora, güce bağlanarak açıklamanın yetersiz kalacağını belirten Bodin, bunun yanına otoriteyi eklemeye kalkışır ve bunun için aileyi devletin kaynağı şeklinde ele alır. Bir başka deyişle, devletin otoritesini, aile başkanlarının otoritelerinden faydalanarak, bu iki otorite arasında bir koşutluk kurarak açıklamaya çalışır. İlk olarak devleti aileye benzetmekle, babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlet içinde krala vermiş olur. Buna göre devlet içindeki iktidar ilişkileri ailedeki aile ilişkilerinden türetilmektedir. Babanın çocuğu ya da kocanın karısı üzerindeki otoritesi neyse, öz bakımından kralın (devletin) uyrukları üzerindeki otoritesi de budur. Kralın egemenlik hakkı ve yetkisi babanın hükmetme hakkı gibi mutlaktır. Egemenliğe boyun eğme noktasında da iki kurum arasında bir benzerlik vardır. Aile içindeki otoriteye boyun eğmeyi öğrenen çocuk, ileride yurttaş olarak devletin yasalarına ve başkaların haklarına saygılı olmayı bilir, kamusal ödevlerini yerine getirmekte zorluk çekmez.

Bodin'in devlet tanımındaki üçüncü önemli öge ortak şeylerin yönetilmesidir. Bu bakımdan devlet tam anlamıyla kamusal olandır, kamusal çıkarların gözetilmesidir, kamusal şeylerin yönetimidir. Toplumda ortak ya da kamusal bazı şeylerin olmaması durumunda devletinde olmayacağını Bodin şöyle dile getirir.

*“Egemenlikten başka ortak ve kamusal olan bir şeylerin olması gerekir; tıpkı ortak ya da kamusal olan ya da her ikisi birden olan kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, duvarlar, alanlar, tapınaklar, Pazar yerleri, gelenek ve görenekler, yasalar, adalet, cezalar ve bunlara benzer gibi; çünkü kamusal hiçbir şey olmazsa devlet de olmaz.”<sup>110</sup>*

Ancak devletteki bu ortak şeyler özel şeylerin de bulunmasını zorunlu kılar. Herhangi özel bir şey olmazsa kamusal bir şeyde olamaz ve kişisel bir şeyin olmadığı durumda ortak bir şeyin olması bile düşünülemez. Devletin tanımı bu özel, kişisel şeyleri egemen erkin ilgi alanının dışında bırakmaktadır. Dolayısıyla devletin ailelerin özel yaşamına karışmaya, bunlara ait olup kamuyu ilgilendirmeyen mülkleri yönetmeye hakkı yoktur.

Bodin'e göre devletin en önemli ve son ögesi egemenliktir. Egemen erk ya da egemenlik siyasal topluma içkindir; devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran öğedir:

<sup>110</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 24. – 25.

*“Nasıl ki kenarları, pruvayı, pupayı, güverteyi bir arada tutan omurgaya sahip olmayan bir gemi biçimsiz bir tahta yığımından başka bir şey değilse, bütün üyeleri ve bunların parçalarını, bütün aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde birleştiren egemen erki olmayan bir devlet de devlet değildir.”<sup>111</sup>*

Bodin, kendinden öncekilerin böyle bir egemenlik tanımı yapmadıklarını söyler. Egemenlik, doğanın yaşamak isteyen her siyasal topluma verdiği hükmetme-hükmedilme ilişkilerini açıklığa kavuşturan temel ilkedir. Egemenlik olmazsa siyasal toplumun birliği bozulur, parçalanır, dolayısıyla devlet de yok olur.

Erdoğan, “Ona göre, egemenlik kanunları yapmaya ilişkin mutlak ve bölünmez bir yetkiydi. Egemenliği bir tek kişiye vermenin üstün yararı onun bu şekilde bölünmez olmasıydı, böylece egemenlik nihai otorite iddia edebilen tek bir irade ifadesini bulacaktı” der.<sup>112</sup>

Bodin’e göre egemenlik mutlaktır. Egemenin mutlak oluşu en açık biçimde egemenin yasalarla olan ilişkisi içinde görülür. “Egemenliğin ve mutlak erkin temel noktası, genel olarak bütün uyruklara onaylarını almaksızın yasa vermekte yatar.”<sup>113</sup> Egemen olan kişi uyruklarına yasa verme, yeni yasalar yapmak için gereksiz yasaları bozma ya da ortadan kaldırma hakkına sahiptir. Bundan dolayı prens yasaların gücünden bağımsızdır. Bu tanıma göre ülkenin yasası, egemenin buyruğundan başka bir şey değildir. Egemen, yasaları dilediği gibi yapar; ne kendi yaptığı yasalarla ne kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlıdır. Hatta istese bile bu mutlak erkenden vazgeçmez, bunu sınırlayamaz çünkü; ne kendi yaptığı yasalarla ne kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlıdır. Hatta istese bile bu mutlak erkenden vazgeçmez, bunu sınırlayamaz. Çünkü insanın, kendi kendine yasa vermesi ya da kendi kendine buyurması doğal olarak olanaksızdır. Egemen yasaları koyarken bir başka gücün örneğin bir senatonun bir halk meclisinin ya da herhangi bir kurulun onayını almak durumunda değildir. Bu tür ara kurumlar önemli bir toplumsal rol oynarlar; ancak kendi yetkilerini asıp egemenliğin alanına girdikleri anda da devletin varlığını tehlikeye düşürürler. Onların onayını almak zorunda olan kişi (ya da bir mecliste toplanmış olan kişiler) artık egemen değildir. Bu kişi duruma göre böyle bir gücün ya uyuğu ya da eşiti konumuna indirgenmiş demektir. Tek bir egemen olmadığı ya da egemenliğin yerinin saptandığı bir

<sup>111</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 26.

<sup>112</sup> Erdoğan, Mustafa *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004, s. 353.

<sup>113</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 27.

durumda ise devletten söz edilmeyeceği açıktır ya da en azından devletin bir iç savaşa sürüklenmesi kaçınılmaz olur.<sup>114</sup>

Bodin, birçok yazarı egemen ile yöneticiyi birbirine karıştırdıkları için sert bir dille kınar. Çünkü ona göre süreyle kısıtlı olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar egemenlik değil olsa olsa bir yetkidir. Bu yetkiyi de kullanan kişi egemen değil, yalnızca bir yöneticidir. Yöneticilerden çok farklı olan egemen prens, egemenlik hakkını ömrü boyu kullandıktan sonra, tacıyla birlikte kendinden sonra gelene aktarır. Böylece monarşilerde egemenlik, hiçbir kopukluk olmaksızın bir kişiden bir başka kişiye geçmiş olur. Bodin'in egemenliğin niteliği olarak ortaya koyduğu süreklilik ilkesi, onun modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkıdır. Devlet erkini ya da egemenliği *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ile *potestas*'ın (iktidarın kullanımının) tek bir yerde birleşmesi şeklinde ele aldığımızda, özellikle *auctoritas*'a özgü olan süreklilik sayesinde siyasal iktidar onu kullanan kişi (ya da kişilerden) bağımsızlaşır ve devlet düşünülebilir bir olgu durumuna gelir.<sup>115</sup> Devlet prensin eylemlerine indirgemez, onu aşan bir “gerçekliğe” sahiptir. Egemenliğin sürekliliği devletin zamanla sınırlı olmadığı, sürekliliği içerdiği anlamına gelir. Krallar fiziksel kişiler olarak gelir geçerler; ama sürekli olan yalnızca kralın temsil ettiği kamusal kişiliktir, yani devlettir.

Egemenliğin mutlak ve sürekli oluşu, onun “bir” olmasını gerektirir. Dolayısıyla egemenlik, parçalanmamak ve bir bütün olarak kalmak koşuluyla bir prenste, bir azınlıkta ya da toplumun tümünde olabilir. Ancak bu üstün ve bölünmez erkin kral, soylular ve halk arasında paylaşılması, feodalite ya da “karma yönetim” biçimi gibi karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açar. Düzensizliğin ve kargaşanın kaynağı egemenliğin bölünmesidir, daha doğrusu bölünme işleminden dolayı egemenliğin yok olmasıdır. Bodin egemeni egemenlikle sınırlar. Bir başka deyişle egemen olan kişi ya da topluluk bu üstün erki bir başka kişiye ya da bir başka kuruma devredemez. Ayrıca bir prensin egemenliğini bir başkasıyla paylaşmaya kalkışması da tamamen anlamsızdır.

Tam anlamıyla egemen olan devlettir; egemenlik devlete içkindir. Egemen olarak beliren prens ya da halk meclisi egemenliğin somutlaştığı yerdir, somut bir biçim altında gözükmektedir. Her devlet egemen olduğundan özünde devletler arasında bir fark yoktur. Ancak egemenlik, gerçekte var olabilmek için belli kişi ya da kişilerin elinde somutlaşmak zorundadır. Egemenliğin nerede somutlaştığını saptayabilmek için ise yasama erkinin kimin elinde bulunduğuna bakmak yeterlidir. Buradan da üç çeşit devlet biçimi olduğu ortaya çıkar. Yasaları yapma ve bozma erki yani egemenlik tek bir kişinin elinde toplanmışsa devlet biçimi

<sup>114</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s.27 .- 29.

<sup>115</sup> Aktaran: Ağaoğulları,2009, s. 31.

monarşidir. Bu çerçeve doğrultusunda egemenliğin bir azınlığın elinden bulunduğu ülkede aristokrasi, halkın elinde bulunduğu yerde de demokrasi denilen devlet biçimleri vardır. Bodin, çeşitli devlet biçimlerini kabul etmekle birlikte, bunların içinde egemenliğe en uygun düşenin monarşi olduğunu ileri sürer. Yani egemenlik, en iyi şekilde kralın, prensin kişiliğinde somutlaşıp temsil edilmektedir.<sup>116</sup>

Prens egemendir, fakat egemenlik demek değildir. Prensler, krallar değişse bile egemenlik özünde hep aynı kalır. Bununla birlikte Bodin, egemenliği tümüyle kişisizleştirme yoluna da gitmez. Böylece egemenlik devlette soyut, kralda somut bir nitelik gösterir. Bodin, bir devletin devlet olabilmesi için egemenliğe sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, kralın bulunduğu bir ülkede egemenliğin kralın elinde toplanmasının zorunluluğu üzerinde durur. Zaten bu durum egemenliğin birliğinin bölünmezliğinin bir sonucudur. Kralın egemenliği başkalarıyla paylaşması “karma anayasa” ya da “karma yönetim” demektir. Bu da ülkeyi anarşiye, kargaşaya sürüklemenin en kolay yoludur. Ancak her ne kadar egemenlik bölünmez ise de, iktidar farklı biçimlerde dağıtılabilir. Bir başka deyişle, hem *auctoritas*’ a hem de *potestas*’a sahip olan egemen, *potestas*’ı (iktidarın kullanımını) başka kişilere verebilir. Demek ki devletten farklı olarak çeşitli yönetim biçimleri vardır. Öyleyse devlet biçimleriyle yönetim biçimlerini birbirine karıştırmamak gerekir. Yoksa egemenliği parçalayan, yani devleti yok eden karma anayasa gibi bir saçmalığa ulaşmak hiç de zor olmaz.

Bodin’in egemenlik kuramı belli bir iç tutarlığa sahip olmasına karşın, egemenliğe ya da kullanıcılarına çeşitli sınırlamalar getirmesiyle sarsılır. Bodin’e göre egemen, tanrısal ve doğal yasalarla bağlıdır:

*“Yeryüzünün bütün prensleri tanrısal ve doğal yasaların uyruklarıdır ve bu yasalara karşı çıkmak onların erki içinde değildir; yoksa dünyadaki bütün monarkların korkuyla ve saygıyla boyun eğmek zorunda oldukları Tanrı’ya karşı savaş açarak en ağır suçu işlemiş olurlar... Bu nedenle prenslerin ve egemen senyörlerin mutlak erki kesinlikle Tanrı’nın ve doğanın yasalarına kadar uzanmaz.”*<sup>117</sup>

Egemenliğin bir başka deyişle kralın istencinin üzerinde bulunan doğal-tanrısal yasalar, adaleti içeren ve uyrukların özgürlük, mülkiyet, güvenlik, barış gibi haklarının saygı görüp korunmasını gerektiren yazılı olmayan, ama insanların vicdanlarına sinmiş olan yasalardır.

<sup>116</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 32.

<sup>117</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 37.

Bodin'in deyişiiyle krallığın "temel yasaları" ya da "üstün yasaları", egemenliğin uymak zorunda bulunduğu bir diğer yasa türüdür. Buna göre Fransa kralı tahta geçiştteki ardıllık ilkesini değiştiremez ya da çığneyemez ve kamu topraklarını, mülklerini bir başkasına devredemez ya da sahiplenemez. Bodin burada, egemenin kendisinin bile değiştiremeyeceği özel bir pozitif yasa türünün varlığını kabul etmekle daha önceden ortaya koyduğu egemenlik kuramını bulandırmakta ve içinden çıkamayacağı bir çelişkiye düşmektedir. Çelişki apaçık ortadadır: Egemen bir yanda doğrudan doğruya yasanın kaynağı olarak tanımlanmakta öte yandan kendisinin yapmadığı ama değiştirme hakkının da bulunmadığını (özellikle de ardıllık ilkesi gibi göreneklerden kaynaklanan) temel yasalara (ya da anayasaya) bağımlı kılınmaktadır.<sup>118</sup> Bodin'in kuramında çelişki yaratan üçüncü sınırlama ekonomik konulara ilişkindir. Bodin, özel mülkiyeti doğal hukukun ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder. Ona göre mülkiyet doğal olarak aileye ait olduğundan egemenliğin erk alanının dışındadır; egemen özer mülkiyete sahibinin onayı olmaksızın karışma ya da dokunma hakkından yoksundur.

Egemenliği devletin özü olarak ele alan Bodin buradan hareket ederek üç farklı devlet biçimini bulunduğu sonucuna ulaşır ona göre herhangi bir şeyi incelerken niteliğe değil öze bakılmalıdır. "Nitelik nesnelerin doğasını değiştirmez". Dolayısıyla, "eğer erdemleri ve kötülükleri açısından değerlendirmeye kalkışılırsa sayısız devlet biçimiyle karşılaşılr".Bu durumda herhangi bir sınıflandırma (tipoloji) yapmak da olanaksızdır. Demek ki niteliksel değerlendirmeler ölçüt olarak ele alınmamalıdır. Örneğin bir monarşinin iyi yada kötü oluşu, onun farklı bir şekilde adlandırılmasını gerektirmemektedir. Böylece Bodin, devlet biçimlerinin onların özünün (yani egemenliğin) bulunduğu yere göre belirlendiğini belirtip çok basit bir sınıflandırma yapar: Monarşi, Aristokrasi, Demokrasi olmak üzere üç çeşit devlet vardır

Bodin'e göre en iyi devlet biçim monarşidir. Gerçi o aristokrasi ile demokrasiyi silip atmaz ama üç devlet biçiminin olumlu yönlerinin en ağır basanının monarşi olduğunu açıklar.

Monarşi doğaya en uygun olan devlet biçimidir. "Bütün doğa yasaları bizi monarşiyeye götürür"<sup>119</sup> diyen Bodin ailede tek bir başkan, gökte tek bir güneş, evrende tek bir tanrı olduğ u gibi, devlette de tek bir egemenin bulunması gerektiğini ileri sürer.

Monarşi en yetenekli kişileri ön plana çıkaran devlet biçimidir: Kral mutlak tek egemen olduğundan kimsenin etkisi altında kalmadan en yetenekli, en bilge kişileri çevresinde toplar ve bunların önerilerinden yararlanır.

<sup>118</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 38.- 39.

<sup>119</sup> Aktaran: Ağaoğulları, 2009, s. 48.

Monarşi egemenliğe en uygun devlet biçimidir. Teorik olarak egemenlik halkın ya da bir azınlığın elinde olabilir. Fakat egemenliğin mutlak, bölünmez, sürekli olabilmesi, kısacası tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bunun tek bir kişide toplanmış, yani kralın kişiliğinde somutlaşmış olması gerekir.

## 1.2. ADALET ANLAYIŞININ TARİHSEL ARKA PLANI

Adalet; bir toplumda, değerlerin, ilişkilerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumudur. Yine, herkesin hak ettiği ödül ya da cezayla karşılaşması durumudur.<sup>120</sup> Adalet en yüce, nesnel ve mutlak bir değer anlamı olarak, insan davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce, hakka ve doğruluğa saygıyı temele alan ahlak ilkesi, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçiminde karşımıza çıkar. Bu açıdan baktığımızda adalet bir kimsenin haklarıyla başkalarının haklarının uyumluluğu, hak ve hukuka uygun olma durumudur.

Adalet kavramı da iktidar kavramı gibi çok eskiden beri üzerinde kafa yorulmuş, çalışılmış, düşünceler üretilmiş bir kavramdır. Balı'ya göre Adalet, tarihsel süreç içerisinde çeşitli anlam ve görünümlere bürünmüş, özellikle felsefe tarihi içerisinde, bazen salt bir ide, bazen tanrısal erdem, bazen aklın bir emri olarak algılanmış ve bazen eşitlik bazen hürriyet, bazen de fayda kavramlarıyla yan yana anılmış veya bunlarla eşanlamı kabul edilmiştir.<sup>121</sup> Böylelikle çok daha sorunlu bir kavram olan adalet bugün dahi tartışılmaktadır. Bu tartışmanın kaynağında ise Tabii hukuk ve Pozitif Hukuk ayrımı vardır. Tabii Hukuk ile Pozitif Hukuk'un adalet kavramına yaklaşımları farklıdır. Gözler, bu ayrımı şöyle belirtmektedir:

*“Tabii Hukuk teorisi, Adalet kavramını hukuk'un temeli olarak görür. Bu görüşe göre bir kuralın hukuk kuralı olması için adil olması gerekir. Ne var ki Tabii hukukun adalet tanımı çağdan çağa değişmiştir. İlk Çağda tabiata, Orta Çağda Tanrısal emirlere, Yeni Çağda ise akla uygun olan şey adildir. Pozitif hukuk teorisi ise Tabii hukukun yaptığı adalet tanımlarını eleştirir. Bu teoriye göre adalet kavramı, fizik ötesi bir değer olarak, tanımlanamaz ve bilinemez nitelikte kavramdır. Bu yüzden bu kavramın incelenmesi hukuk biliminin dışında kalır.”<sup>122</sup>*

<sup>120</sup> Cevizci, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 11.

<sup>121</sup> Balı, Ali Şafak *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Konya: Çizgi Ki.tabevi, 2001, s. 37

<sup>122</sup> Gözler, Kemal *Tabii Hukuk ve Pozitivizme Göre Adalet*, Muhafazakar Düşünce, Yıl 4, Sayı 15, 2008, s. 77.

Burada tabii hukuk görüşüne göre hukukun kendisi adalet ile tanımlanır. Bu anlayışa göre hukukun geçerli olması adil olmasına bağlıdır. Bir davranışa yönelik emir adil değilse hukuk normu sayılmaz. Pozitif hukuk görüşü ise adalet ile ilgili olarak tabii hukuk görüşünü, adillığın belirleyicisi (belirlenimi) konusunda evrensel bir kriterin olmaması bakımından eleştirir. Gözler, “hukuki pozitivizm değerlerin göreceliliği prensibini kabul eder. Buna göre, adalet değeri konusunda herhangi bir şeyi kanıtlama imkânı yoktur” der.<sup>123</sup>

Adalet kavramının incelenmesindeki farklılıklardan birini de Uygur şu şekilde dile getirir:

“Adaletle ilgili çeşitli ayrımlardan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri olarak da, maddi ve şekli adalet ayrımı belirtilebilir. Maddi veya içerikli adalet, belirli temel ilkelerin yerine getirilmesini talep eden adalet olarak tanımlanabilir. Maddi adalet anlayışları, genellikle, insan haklarının korunmasını ve sosyal adaletle ilgili düzenlemelerin yapılması gerektirmektedir.”<sup>124</sup>

Uygur aynı yazısında maddi adalet, hukuk kurallarının içeriğinin adaletin gereklerine uygun olup olmadığıyla ilgili olduğunu söyler. Şekli adalet ise hukuk kurallarının kendileri ile değil, bu kuralların uygulanmasıyla ilgili adalettir der. Böylece hukuk-adalet ilişkisiyle ilgili iki farklı adalet söz konusudur; hukuk kurallarının içeriğiyle ilgili maddi adalet ve hukuk kurallarının uygulanmasıyla ilgili şekli adalet. Maddi adalet ahlakilik ve politikayla ilişkilendirilirken, şekli adalet hukukla ilişkilendirilir, demektir.<sup>125</sup>

Adalet kavramı genel olarak bireysel ve toplumsal olmak üzere iki şekilde de ele alınabilir. Bireysel adalet, bireye işaret eder ve onun adil olma durumunu ifade eder. “ Kişi vicdanından kaynaklanan bir değer olması bakımından, bireysel bir eylemin özelliği olarak ortaya çıkan bu adalet *Usuli Adalet* olarak adlandırılır.”<sup>126</sup> Diğer taraftan “ Bireyler arasındaki mübadele sürecinin soyut, harici ahlaki ilkelere uygun olarak kontrol edinmeleri gerektiğini” öneren adalet anlayışı ise *Sosyal Adalet* olarak adlandırılır.<sup>127</sup>

Barry, *Modern Siyaset* adlı eserinde, özellikle *sosyal adaletin* ahlaki ve siyasi bir değer olarak günümüzdeki hakimiyeti adalet kavramının anlaşılmasında daha da zorluk çıkarmaktadır der. Çünkü sosyal adaletin belirli kıstasları vardır ve bu kıstaslar kavramın kendisiyle çatışabilmektedir. Örneğin *eşitlik* Adalet kavramının içinde yer alan, hatta bazen

<sup>123</sup> Gözler, a.g.y. s.89.

<sup>124</sup> Uygur, *Gülriiz Adalet ve Hukuk Devleti*, AÜHFD, Yıl 2004, s. 29.

<sup>125</sup> Uygur, *Gülriiz Adalet ve Hukuk Devleti*, AÜHFD, Yıl 2004, s. 30.

<sup>126</sup> Cevizci, *Ahmet Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 11.

<sup>127</sup> Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. Mustafa Erdoğan), Ankara: Liberte, 2004, s. 171.



adalet yerine kullanılan bir kavramdır. Aynı zamanda “ Sosyal Adalet” in bir kıstasıdır. Fakat bazı durumlarda eşitlik hiç de adil olmamaktadır. “ Mesela, çok farklı hizmetler gören kişilere eşit ödül verilmesini onaylamaz.”<sup>128</sup> Bu noktada adil olan eşitlik değil, eşitsizliktir. Yine örnek verecek olursak “ Aynı işi yapan iki işçiye aynı ücreti ödemek gerektiğini söylerken adalet eşitlikte özdeşleşmekte; buna karşılık kadın ve çocukların yer ve su altında çalıştırılmasını yasaklayan kuralla adalet eşitsizlikle birleşmektedir”<sup>129</sup>

Burada adalet kavramının kendi içindeki unsurlarıyla çatışmasından kaynaklanan bir çelişik durum veya eleştiri görülebilir ancak farklı adalet teorilerinin farklı düşünceler üretmesinden kaynaklanır bu durum Aristoteles’in “ benzer durumlara benzer muamele” ilkesi bu eleştiriye bir cevap olabilir. Nitekim adaletin en genel tanımlarından biri de “ herkese payına düşeni vermiş olmak” tır. Oysa burada da paya düşenin ne olduğunun saptanması zorluğu söz konusudur. Çünkü maddi bir içerik taşımaktadır ve Tabii Hukuk görüşüne göre bu anlamsızdır. Pozitif hukuk görüşü ise bunu yeni kriterler getirerek aşmaya çalışır.

Kuçuradi ise daha somut bir biçimde adaleti, kişilerin temel haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin, sürekli olarak, ülkelere ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebi olarak ele alır. Kuçuradi’ye göre adalet böyle ele alındığında bir üst ilke olarak karşımıza çıkar. Talep ettiği şey ise sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin düzenlenmesini belirleyen ilkelerin, her tarihsel anda mevcut koşullara insan hakları bilgisinin ışığı altında bakarak türetmektir. Böylece adalet, ülkeler düzeyinde ve dünya düzeyinde insan haklarının korunmasını talep eder der.<sup>130</sup>

### 1.2.1. İlkçağda Adalet Anlayışı

Adalet kavramının ne kadar zor bir kavram olduğunu görmüş olduk ama en başta yaptığımız tanımlara geri dönecek olursak verilen niteliklerin (doğruluk, dürüstlük, ahlaki ilke vb) hepsinin birer erdem olduğunu görürüz ve bu bizi adaleti en yüksek *erdem* olarak gören Platon ve Aristoteles’e götürür.

Sokrat öncesi dönemde adaletin intikam duygusu olduğunu söyleyen Solomon, Atina’nın altın çağında Sokrates, Platon ve Aristoteles’in felsefeleriyle adalet kavramının çok

<sup>128</sup> Barry, 2004, s. 153-155.

<sup>129</sup> Türkbağ, Ahmet Ulvi *Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti*, Doğu Batı, Yıl 4, Sayı 13, 2000-01, s. 202.

<sup>130</sup> Kuçuradi, İoanna *Adalet Kavramı* (Editör. Adnan Güriz), Ankara: TFK, 2001, s. 45-46.

daha yüksek bir hal aldığını belirtip, adaletin bu dönemde intikamdan çok toplumun uyumlu bir biçimde işleyişi ve şehir devletinin yurttaşlarının refahıyla ilgili bir kavram haline geldiğini söyler.<sup>131</sup>

### 1.2.1.1 Platon'un Adalet Anlayışı

Platon devlet adlı eserinde, dördüncü kitapta, her bakımdan iyi bir devletin dört erdeme sahip olması gerektiğini söyler. Bunlar bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir.<sup>132</sup> Ona göre adalet diğer erdemleri de kapsayan bir erdemdir. Devlet yönetiminin egemen unsuru ve amacıdır adalet. Toplumun ve devletin de temelidir.

En genel anlamıyla adalet herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmamasıdır. Toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar. Devlette yargıçlık yetkisini yönetenlere veren Platon, bunların yargılarında neyi göz önünde tutacaklarını sorgular. Onların kaygıları ona göre yurttaşlar ne kimsenin malını yiyecek nede kendi mallarından alacaklardır. O halde yargıçların tek kaygısı bu olmalıdır. Adaletse bunu gerektirir. Çünkü adalet kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir. Devlet için yıkıcı olan temel unsur devletteki üç sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir. Böylelikle devlete karşı işlenmiş en büyük suçta adaletsizlik der Platon. Her sınıf insanının kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleri ile uğraşması adalettir ve bir devleti adil yapan da budur.<sup>133</sup>

Birinci kitapta Sokrates, siyasetin adaleti amaçladığını çünkü adaletin insanların doğal eğilimlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak bir koşul olduğunu iddia etmiştir.<sup>134</sup> Siyasal yönetim, insan doğasının çeşitli karakteristik eğilimlerinin bilgisini rehber edinmelidir. Ayrıca bu eğilimlerinin tam anlamıyla nasıl tatmin edilebileceğini de bilmesi gerekir. Adaleti tesis etmede en yüksek derecedeki siyasal standart, siyasal yaşamın ana amacını, insani potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak görmektir. İnsan ruhunu üç bölüme ayıran Platon insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliğin akıl yeteneği olduğunu söyler. Bedensel arzular ve ateşli duygular açısından diğer hayvanlara benzeriz; ama bizi onlardan ayırt eden özelliğimiz, akletme yeteneğimizdir. Böylelikle adaletin akıl yönetimi altındaki her bir kapasitenin tam

<sup>131</sup> Solomon, Robert C. *Adalet Tutkusu* (Çev. Ertuğ Altınay), İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 28.

<sup>132</sup> Platon *Devlet*, s. 106 .

<sup>133</sup> Platon *Devlet*, s. 111-113.

<sup>134</sup> Arnhart, Lary *Siyasi Düşünce Tarihi – Plato'dan Rawls'a*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres Yayınları, 2005, s. 29.

anlamıyla etkin olduğu durumda bireysel ruhta var olacağı çıkarılabilir. Adalet her bir yurttaşın yönetimi altında diğerleri ile yapacağı işbirliğinde kendine en uygun olanı, en iyi şekilde yaptığı bir toplulukta var olur.

Platon, *Yasalar* adlı eserinde de adaletin mutluluk getirdiğini savunur. Adalet ile mutluluk bir arada bulunur. "...iyi insan ölçülü ve adil olduğunda, hem mutludur hem de talihli; ister zengin olsun ister olmasın. Ama ne kadar zengin olursa olsun adaletsizse eğer mutsuzdur ve acınacak bir yaşam sürer."<sup>135</sup> Adaletsiz yaşamın, adil ve inaçlı yaşam karşısında daha kötü ve utanç verici olmaktan öte daha az zevkli olduğunu da dile getiren Platon, bu yaşamın ahlaki boyutu bir tarafa bıraksak bile zevkten yoksun olacağını vurgular.

### 1.2.1.2. Aristoteles'in Adalet Anlayışı

Aristoteles de hocasının düşüncelerine aynen katılır. Topakkaya "Aristoteles'te Adalet Kavramı" adlı yazısında "Aristoteles'e göre adalet kavramı bütün diğer faziletleri içine alan ve yasalara itaat ile ortaya çıkan en tamamlanmış ve en mükemmel bir fazilettir" der.<sup>136</sup>

Aristoteles *Nikomakos'a Etik*'in beşinci kitabında adalet ve adaletsizlik kavramlarını inceler. Bunların hangi eylemlerle ilgili olduklarını ve adaletin nasıl bir orta olduğunu sorgular. "İnsanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya "adalet"; aynı şekilde insanların haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da 'adaletsizlik' denilir" der<sup>137</sup>. Adalet ve adaletsizlikten, bir kaç anlamda söz edildiğini söyleyip, bunların aynı ad altında kullanıldığını fakat farklı anlamlar içerdiğini dile getirir. Böylelikle adaletsiz insandan kaç anlamda söz edildiğini inceler. Hem yasaya uymayan insanın, hem çıkarıcı insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğunu söyler. O halde açık ki yasaya uyan insan da eşitliği gözetken insan da adaletli olacaktır. Öyleyse "adalet" yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, "adaletsizlik" ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur. "Yasaya uymayan adaletsizdir, uyan da adildir dediğimize göre, açıktır ki, yasal olan şeyler bir anlamda haklı şeylerdir. Nitekim yasaya uygun olanlar yaşama sanatı tarafından belirtilenlerdir ve bunların her birinin hak olduğunu"<sup>138</sup> söyler. Yasalar ise herkes için konulduğunu belirtip ya herkesin ortak yararını ya da en iyilerin ortak yararını, erdem bakımından başta olanların yararını ya da

<sup>135</sup> Platon *Yasalar*, (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür) İstanbul: Kabalcı, 2007, s. 96.-97.

<sup>136</sup> Topakkaya, Arslan *Aristoteles'te Adalet Kavramı*, Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 2/6, s. 628.

<sup>137</sup> Aristoteles *Nikomakos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Ayraç, 1998, s. 88.-89.

<sup>138</sup> Aristoteles *N.E.*, s. 90.

bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edindiğini söyler. O halde politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylerin bir anlamda haklar olduğunu belirtir. Ona göre yasa, yiğit insanın yaptıklarını, ölçülü insanların yaptıklarını yapmayı, sakın insanın yaptıklarını yapmayı buyurur, diğer erdem ve kötülüklerde de aynı şekilde bazı şeyleri emreder, bazılarını da yasaklar; yasa doğru ise bunu doğru bir şekilde, gelişi güzel yapılmışsa daha kötü bir şekilde yapar. Böylelikle bu adaletin kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem olduğunu belirten Aristoteles, yine de kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdem olarak ele alır adaleti. Bu nedenle adaletin erdemlerin en iyisi olduğunu söyler. “Ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir. Adalette bütün erdem bir arada bulunur. Kendi amacını en çok kendinde taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdem tam kullanılmasıdır.”<sup>139</sup> Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendine değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanabildiğini belirtip, pek çok kişinin kendi işlerinde erdemi kullanabildiğini, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmadıklarını belirtir. Erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için vardır, çünkü bir başkasıyla ilişki de söz konusudur. Böylece hem kendine hem de dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasına erdemle davranan insan en iyi insandır; çünkü bu güç iştir. O halde adalet erdem bir parçası değil, erdem bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür<sup>140</sup> der.

Aristoteles’in aradığı öncelikle erdem parçası olan adalettir. Ona göre böyle bir adalet vardır. Aynı şekilde kötülüğün parçası olan adaletsizliği de ele alır. Çünkü adaletin birkaç çeşidi vardır ve tüm erdemden başka bir adaletin de bulunduğu da açıktır ona göre. Haksızlığın yasaya ve eşitliğe aykırı, hakkın ise eşitliğe ve yasaya uygun olduğunu söyledikten sonra sözünü ettiği adaletsizliğin yasaya aykırı olanla ilgili olduğunu belirtir.

*“Özelinde adaletin -ve ona karşılık olan hakkın- bir türü, onurun, paranın ya da topluma katılanlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusu olanıdır (çünkü bunlarda kişilerin eşitliğe aykırı ve eşit olarak bir şeye sahip olması söz konusudur); bir başka türü ise alışverişte düzeltici olanıdır.”<sup>141</sup>*

Bunun da iki kısmı olduğunu belirtir, çünkü alışverişlerin kimi isteyerek kimi istemeyerek olur; isteyerek olanlar, satmak, satın almak, borç vermek, kefil olmak, ödünç

<sup>139</sup> Aristoteles *N.E.* s. 91.

<sup>140</sup> *a.g.e.* , s. 91.

<sup>141</sup> *a.g.e.* , s. 93.

almak, güvence parası yatırmak, kiralamak gibi şeylerdir (bu alışverişlere isteyerek olanlar deniyor, çünkü başlangıçları isteyerek yapılır) ; istemeyerek olanlardan ise bir kısmı gizli olarak yapılanlardandır. Buna örnek de hırsızlık, zina, zehirlenme, baştan çıkarma, kölelerin aklını çelme, tuzağa düşürerek öldürme, yalan yere tanıklık etme gibi. Bir kısmı da zora dayananlardır, kötü muamele görme, hapse atılma, ölme, soyulma, sakatlanma, çamur atılma, aşağılanma gibi.

Aristoteles'e göre adaletsiz kişi eşitliği gözetmeyendir, haksızlık da eşitsizlik olduğuna göre, eşitsizliğinde bir ortası olduğunu söyler. Bu da eşitlik; nitekim daha çok ve daha azın söz konusu olduğu eylemde eşit de söz konusu olacaktır. O halde eğer haksızlık eşitsizlik ise, hak eşitlik olacaktır der. Eşitlik bir orta olduğuna göre hakkın da bir orta olduğunu belirtir. Ona göre orantılı olan ortadır, hak da orantılı olandır. "Matematikçiler de bu oranlamaya geometrik oranlama adını verirler. Hak orantılı olandır; haksızlık da orantılı aykırı olandır."<sup>142</sup> Adaletin geri kalan türünün ise, gerek isteyerek gerek istemeyerek olan alışverişlerde görülen düzeltici adalet olduğunu belirten Aristoteles'e göre bu adalet türü öncekinden başkadır:

*"Çünkü ortak şerhleri paylaştırmadaki adalet hep sözünü ettiğimiz oranlamaya göredir; nitekim paylaşırma ortak mallarda olursa, katkıda bulunanların birbirlerine oranları ne ise aynı oranda olacaktır; bu adaletin karşısında olan adaletsizlik de bu orana aykırı olacaktır. Alışverişlerdeki adalet ise belli bir eşitlik, haksızlık ise bir eşitsizlik, ama o [geometrik] oranlamaya göre değil, aritmetik oranlamaya göredir. Nitekim doğru bir kişinin kötü birini ya da kötü birinin doğru birini dolandırması ve doğru birinin ya da kötü birinin zina yapması arasında hiç fark yoktur; yasa yalnızca zararın farkına bakar ve onlara eşit muamele yapar: Yani birinin haksızlık yapıp yapmadığına, ötekinin haksızlığa uğrayıp uğramadığına ve birinin zarar verip vermediğine, ötekinin zarar görüp görmediğine bakar."<sup>143</sup>*

Böylelikle yargıç eşitsizlik olan bu adaletsizliği denkleştirmeye çalışır. Ona göre yapılan ile maruz kalınan eşit olmayan bir bölümlenme olarak görüldüğünden, yargıç, cezayla kazancı azaltarak bunları düzeltmeye çalışır. İyinin daha çoğu ve kötünün daha azı kazançtır, bunu tersi ise zarardır. Bunların ortası eşit olandır. Hakkın da bu olduğunu belirten Aristoteles'e göre düzeltici adalet kar ile zararın ortasıdır.

<sup>142</sup> Aristoteles *N.E.* , s. 95.

<sup>143</sup> *a.g.e.* , s. 96.

Aristoteles'e göre Adalet, isteğe aykırı yapılan alışverişlerde bir çeşit kazançtır ve zararın ortasıdır. Alışverişlerden önce de sonra da eşit olana sahip olmaktır. Kimilerinin, karşılığını almanın kendi başına adalet olduğunu düşündüğünü belirtip; onların, adaleti, başkasına yaptığının aynıyla karşılığını alma diye tanımladıklarını söyler. Oysa ona göre bu yanlıştır, çünkü aynı karşılığı alma ne paylaştırıcı ne de düzeltici adalete uygun düşer. Örneğin başta olan biri birini döverse, onun dövülmesi gerekmez.

Ona göre adaletsizlik ve adalet böylece belirlendikten sonra, adaletli eylem, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olduğu sonucu çıkar. Çünkü biri daha fazlaya öteki daha aza sahip olmaktır. Adalet de bir ortadır, ama öteki erdemlerin olduğu şekilde değil; o, orta olanın özelliğidir; adaletsizlik ise uçların özelliğidir der.

*“... Ayrıca adalet, adil insanın ‘adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkasıyla ilişkisinde kendine, gerek biriyle ilişkide başkasına tercih edilen şeyi kendisine daha çok diğerine de daha az, zararlı olan şeyi de bunun tam tersi olacak şekilde paylaşmayan, hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaşan insan’ şeklinde tanımlanmasını sağlayan şeydir.”<sup>144</sup>*

Adaletsizlik ise tam tersine adaletli olmayı tercih eder. Bu da yararlı ve zararlı olanın orana aykırı olan fazlalığı ve eksikliğidir der. Böylelikle Aristoteles'e göre adaletsizlik bir aşırılık ve eksiklik, çünkü fazla ve az olanı tercih eder.

Doğruluk ile adaletin ve doğru olan ile adaletli olan arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna da değinen Aristoteles bunların genel anlamda aynı şeyler olduğunu söyler. Doğru olan, belirli bir adaletli olandan daha iyi olsa bile, adaletli olandan başka bir cins altında bulunan bir şey olarak adaletli olandan daha iyi bir şey değildir. O halde doğru ile adaletli olan aynı şeydir der.<sup>145</sup>

Aristoteles Politika adlı eserinde de adaleti devletin orta direği olarak tanımlar, çünkü siyasal topluluğun temeli *haktır* ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayrıacıdır der.<sup>146</sup> Devlet, yalnızca adaletin gerçekleşmesini sağlayan bir araç değil, aynı zamanda onun canlı bir örneğidir. Bu bakımdan adalet, devlete içkindir ve siyasal yaşama etkin bir biçimde katılan birey tarafından ortaya konur. Adaletin en belirgin özelliği kişisel özelliklere ve yeteneklere göre, her kişiye hak ettiğinin verilmesidir. Bir başka deyişle eşit olanlar arasında eşitlik ve eşit olmayanlar arasında da eşitsizlik adalettir.

<sup>144</sup> Aristoteles *N.E.*, s. 101.

<sup>145</sup> *a.g.e.*, s. 110.

<sup>146</sup> Aristoteles *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 10 .

Bir devlette adaletin gerçekleşmesi, haklıyı-haksızı belirleyen ve aklın ifadesi olan yasanın egemen kılınıp ona uyulmasına bağlıdır.

### 1.2.2. Ortaçağ'da Adalet Anlayışı

Ortaçağda bütün felsefi düşüncenin din etkisine girmesi sebebiyle, doğal olarak hukuk ve adalete ilişkin görüşler de fazlasıyla bu süreçten etkilenmiştir. Böylelikle din felsefesi çerçevesinde geliştirilen öğretiye göre adalet, genel olarak 'Tanrısal iradenin ifadesi' ya da 'Tanrısal erdem' olarak anlaşılmıştır. Yüce gücünde, bilgelik, iyilik ve merhamet gibi vasıfları taşıyan Tanrı'nın varlığında mevcut olan adalet erdemi en üstün ve tüm insanlık tarafından örnek alınması gereken bir erdemdir.<sup>147</sup> Böylelikle ancak Tanrı'nın koyduğu yasalar, en üstün kanunlar olarak, insanlığı kutsal adalet sayesinde sonsuz mutluluğa götürebilirler.

#### 1.2.2.1. Augustinus'un Adalet Anlayışı

Augustinus'a göre iki yasa vardır: adil olmayan din dışı pozitif yasalar ve adil kilise yasaları. Adil olmayan, din dışı düzen Tanrı'ya saygı göstermemektedir. Ona göre bu düzenin yasalarına hukuk dememek gerekir, çünkü adaleti yansıtmazlar, ama uymak gerekir. çünkü sonuçta bunlar da bir yerde Tanrı'nın ürünüdür.<sup>148</sup> Augustin, Tanrı'ya sevgi esasını içeren, dinsel kökenli, İncil'e dayalı bir hukuk düzeni öngörür. Hukuk düzenlerinde üç tür yasa vardır:

Doğal Yasalar: Lex naturalist. Bu yasaları herkes algılayabilir. Özellikle çok tanrılı dinlere inananların uyduğu bu kurallar doğru ve iyi olabilmelerine rağmen yetersizdirler.

Hz. Musa'nın Yasaları: Zamanında yeterli olan bu yasalar bugün yetersizdir.

Hz. İsa'nın Yasaları: 'Sana başkasının yapmasını istediğin şeyi sen de başkalarına yap, 'Tanrı'yı ve yakınıni bütün ruhunla sev' ilkesine bağlı bu yasalar Hıristiyan'ların rehberi olmalıdır. İnanç ve ahlak temellerine dayalı Hz. İsa yasaları, adaleti yeryüzüne indirmektedir.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Balı, Ali Şafak Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001, s. 121.

<sup>148</sup> Öktem, Niyazi *Hukuk Felsefesi (Ders Notları)*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966, s. 138.

<sup>149</sup> Öktem, 1966, s. 139.

Augustinus, yaşadığı dönemde, İmparatorluk ile Kilise arasındaki ilişkiler üzerinde düşünürken, ‘adalet’ kavramına özel bir yer verir. Ona göre adalet ya da hakkaniyet ancak bir tek devlette mükemmel olarak gerçekleşebilir. Bu devlet de Tanrı Devleti’dir. “Diğer devletler az ya da çok birer ‘haydut yatağı’dır çünkü; yine Augustinus’a göre, hakiki adalet ilkesi yoksa devlet de yoktur. Adaletin olmadığı devlet düzeni, haydutlukla aynı şeydir.”<sup>150</sup> Böylelikle bu dünyadaki hiçbir devletin hakiki adaleti gerçekleştiremeyeceğini savunur ve hakiki adaletin hakiki devlette yani Tanrı Devleti’nde olduğunu dile getirir.

Platon’un yaptığı ayırım tarzını Hıristiyanlaştırdığı görülür. Platon’daki iki evren anlayışı ve adaletin idealar alemine ait oluşu; burada, iki devlet düzeni ve Tanrı Devleti’ne ait olmasına denk düşer. Böylelikle adalet, insanlar arasında toplumsal konumlara uygun bir ilişkiler biçimi olmaktan çıkar ve insanla Tanrı arasında haklı bir ilişkiler sistemi haline gelir.<sup>151</sup> Bu sistemin dayandığı temel fikir ise, önce insanın, Tanrının hakkaniyete uygun ilişkiler sistemine olan iradesine iman etmesi ve ikinci olarak da Tanrının iman sahibi insanlar arasında seçme yaparak bu imanı ödüllendireceğine inanılmasıdır.

Arnhart, Augustin’in siyasal gerçekçiliği Hıristiyan inancıyla destekliğini söyler. Platon’un devletinde Thrasymakhos, siyasal yönetimi elde edecek kadar güçlü olan herkesin adalet kurallarını kendi bencil çıkarlarını besleyecek şekilde dikte edeceği hususunda ısrarlıdır.<sup>152</sup> Ona göre insanlar, bencil rekabetçi tutum açısından öyle bölünmüşlerdir ki, herkes, her fırsatta diğerini sömürme niyetindedir. Bundan dolayı da gerçek adalet var olamaz. Arnhart da buna dayanarak, “Siyasette adalet denen şeyin, güçlünün yönetiminden öte bir şey olmadığı şeklindeki Thrasymachusçu iddianın, Augustine’nin Hıristiyan ilahiyatınca desteklendiğini”<sup>153</sup> söyler. Böylelikle Augustin’in dünya devletinde hakiki adaletin olmadığını, olamayacağını söylerken siyasal realizmi savunduğu; Tanrı Devleti’nde ise bunun mükemmellekle var olduğunu savunurken siyasal idealizmi savunduğunu söyleyebiliriz.

Cicero’nun Republic’inde cumhuriyet, “adalet ve ortak faydaya dayalı bir uzlaşma çerçevesinde bir araya gelmiş” geniş insan grupları olarak tanımlanmaktadır. Augustine bu tanıma reddeder. Çünkü ona göre, hiçbir cumhuriyet adalet üzerine inşa edilmez.<sup>154</sup> Böylelikle Augustine, bu yaşamda siyasal adalete ulaşılabileceği görüşünü reddederek, siyasetin

<sup>150</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2004, s. 153.

<sup>151</sup> Ağaoğulları,- Köker, 2004, s. 153.

<sup>152</sup> Platon *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2000, s. 28.

<sup>153</sup> Arnhart, Lary *Siyasi Düşünce Tarihi – Plato’dan Rawls’a*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres Yayınları, 2005, s. 82.

<sup>154</sup> Arnhart, 2005, s. 99.



amaçlarını aşırı derecede azaltmıştır. O zaman Augustine'nin görüşü, adalet kılığına girmiş güçlünün yönetimi şeklindeki Thrasymachusçu siyasal görüşü desteklemekle son bulur.

Cicero'nun tanımının yerini alacak nitelikte Augustine, cumhuriyetin daha gerçekçi bir tanımını sunmuştur: Siyasal bir topluluk, "sevdikleri şey hakkında ortak bir hemfikirlik oluşturulması üzerinde birbirine bağlanmış, birçok rasyonel varlığın meydana getirdiği topluluğu" gerektirir. Augustine adalet yerine, ne olması gerektiğini önceden belirlemeden, insanların bir şeyler üzerinde hemfikir olmalarını talep eder. Augustine, bir hiyerarşi standardı sunmasına rağmen, bir topluluğun üzerinde hemfikir oldukları nesnelere iyilikleri ve kötülükleri oranında daha iyi veya daha kötü olacağını belirtmiştir. Augustine ayrıca, her topluluğun başlıca amacı olarak "geçici barış"ı dile getirir.

Augustinus'un görüşleri 700 yıl süreyle Ortaçağ Hristiyan devletlerinin hukuk düzenini etkilemiştir.

### 1.2.2.2. Aquinumlu Thomas'ın Adalet Anlayışı

Aquimulu Thomas'ta adalet kavramını incelerken onun hukuk öğretisine bakmamız gerekir.

Thomas'a göre hukuk, toplumla ilgili kaygı taşıyan birinin ortak iyi adına ilan ettiği akıl buyruğu ve yönetmeliğinden başka bir şey değildir. Sonuçta dört tane gereklilik vardır:(1)Yasa rasyonel olmalı, (2) ortak iyi adına olmalı, (3) uygun bir otorite tarafından konmalı ve (4) bu yasaya tabi olanlar tarafından bilinmelidir. Thomas'a göre, bu standartları karşılayabilecek dört tur hukuk vardır: Edebi hukuk, doğal hukuk, beşeri hukuk ve ilahi hukuk.<sup>155</sup>

Edebi hukuk, Tanrı'nın yarattığı evrendeki her şeyi yönettiği yasadır. Doğal hukuk ise, rasyonel yaratıkların bu ebedi hukuka katılımından başka bir şey değildir. Ancak özel durumlarda karara varmak üzere doğal hukukun genel ilkeleri yeterince ayrıntılandırılmadığı için, beşeri hukuk devreye girmelidir. Nihayet İncil'in ilahi hukuku da, doğal ve beşeri hukuku aşan nitelikteki ebedi hukuka uygun olacak şekilde, insan davranışlarına yön verir. Burada üzerinde yoğunlaşacağımız hukuk, doğal hukuktur. Thomas'ın açıklamasına göre, doğal hukukun ilkeleri, tüm rasyonel varlıklar için aşikâr olan ebedi hukuktan türetilmiş davranış ilkeleridir. Thomas'ın bu noktadaki iddiasını incelemek, siyasal adaletle ilişkin aşikâr

<sup>155</sup> Aktaran: Arnhart, 2005, s. 110.

hakikatlerin olup olmadığına karar vermek için yardımcı olur. Doğal hukukun aşikâr ilkelerinin en temel dayanağı iyilik fikridir.

*“Her failin eylemleri, iyiliğin anlamını barındıran bir amaç uğrunadır. Bundan dolayı da pratik muhakemedeki ilk ilke, iyiliğin anlamında yer alır ve bu iyi, her şeyin aradığı şeydir. Tüm bunlardan dolayı da, hukukun ilk ilkesi, “iyinin yapılması ve aranması ve de kötüden, şerden sakınılması’dır. Doğal hukukun diğer tüm ilkeleri de bunda yer alır.”<sup>156</sup>*

Thomas’ın belirttiğine göre, varlık ve iyilik aynı şeydir. Çünkü bir şeyler her ne olacaklarsa iyi ile olabilirler. Her şeyin, özellikle de canlı varlıkların birtakım potansiyelleri vardır; böylece her bir şeyin mükemmelleşmesi demek, sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmeye doğru geliştirmesi demektir. Her canlının varlığın özüne uygun bir eğilimi vardır; bir hedefi amaçlar. Her bir canlı varlık için iyi kendi kendini gerçekleştirmektir. Bir palamudun meşe ağacı, eniğin de köpek olacak şekilde büyümesi, bunu gösterir. Bitkiler ve hayvanlar için olgunlaşma iyidir. İstenmeyen koşullar tarafından büyümelerinin zorlaştırılması ise kötüdür. Zaten türünün potansiyellerini tam olarak geliştiremediğinde, bir eniğin sakat olduğunu biliriz. İyilik bir şeyler üzerine dışarıdan konan, dışsal bir standart değildir; daha ziyade şeylerin doğuştan sahip oldukları içsel tanımı gereği, iyi, her bir şeyin aradığı şeydir. Her şeyin iyi arayışında olması gerektiğini söylemek, her şeyin yapmak için mücadele ettiği şeyleri onaylamak demektir.<sup>157</sup>

İnsanlar, davranışlarında, hayvanlara göre daha fazla esneklik gösterdiklerinden, bazı doğal eğilimlerine tezahür ettirirler. Thomas’ın düşüncesinde doğal eğilimlerin düzeni, doğal hukuk ilkelerinin düzenine karşılık gelir. En düşük düzeyde, insanlar diğer tüm varlıklar ile birlikte kendilerini koruma eğilimini paylaşırlar. Bundan dolayı, insan hayatını koruyan her şey, doğal hukukla ilgilidir. Daha yüksek düzeyde, yine insanlar bazı hayvanlarla birlikte, sonuçta doğal hukukun parçası olan cinsel birleşme, gençlerin eğitimi gibi eğilimleri paylaşırlar. Nihayet en yüksek düzeyde, akıl sahibi insanlar, insan hayatını diğer tüm hayatlardan ayıran belli başlı eğilimlere sahiptirler. İnsanlar, doğal olarak, Tanrı ve toplum içinde hayata ilişkin hakikati bilme arayışına girerler. Bundan dolayı doğal hukuk, bilgi arayışını, diğerleri ile uyum içinde yaşamayı emreder.

Thomas’ın öne sürdüğü iddiaya göre, bu doğal hukuktan, iki yolla beşeri hukuk türetilir: Birinci ilkelerden çıkarılacak sonuçlara ya da talimatların yerine getirilmesiyle.

<sup>156</sup> Aktaran: Arnhart, 2005, s. 111.

<sup>157</sup> Arnhart, 2005, s. 111.

Birinciye örnek vermek gerekirse, cinayet karşısındaki beşeri hukuk yasası, hiç kimse incitilmeyecek şeklindeki doğal hukukun bir sonucudur. İkinciye örnek olarak da, suçlular cezalandırılmalıdır şeklindeki doğal hukuk yasasına uygun biçimde bir suç için, beşeri hukukun o suça has bir ceza koyması gösterebilir. Şüphesiz ki, her insan, özel durumlarda ne yapması gerektiğini belirlemek üzere, doğal hukukun geniş sınırları içinde kullanılabilceği geniş bir özgürlük alanına sahiptir.<sup>158</sup>

Bu açıdan, Thomas'a göre, "insanlar tarafından konan tüm yasalar, doğal hukuktan türetildikçe, hukukun üstünlüğü konumu edindiği" için doğal hukuku ihlal eden bir yasa, 'yasa değil ama yoz bir yasa' olacaktır. Herkesin ortak iyiliğini beslemekten ziyade, yöneticinin keyfi arzularına hizmet eden yasalar gibi, insan iyiliğini ihlal eden adaletsiz yasalar, 'yasalardan ziyade, şiddetin icraatıdır'. Bundan dolayı da, düzensizlikten sakınma durumu haricinde, yurttaşların böylesi yasalara itaat etme yükümlülükleri yoktur.<sup>159</sup>

Sonuç olarak Thomas'da tüm hukuk Ebedi Kanun'dan çıkmakta ya da ona uygun olmak zorundadır. Beşeri kanunlar değişken ve görelî olmakla birlikte, adil olmalı ve daima toplumsal iyiliği gerçekleştirmeye yönelmelidir. Eğer beşeri bir kanun amacı yönünden tabii kanuna aykırı ise bu halde ilahi kanuna da aykırılık söz konusudur.

Aristoteles, *Nikomkhosa Ethics* adlı eserinde, doğal hak ya da doğal adalet olmasına rağmen, bunun koşullara göre değiştiğini belirtmiştir. Ancak Thomas, doğal hukukun en azından genel ilkelerinin hiçbir zaman değişmediği konusunda ısrarlıdır. O zaman Thomas'ın doğal hukukunun aksine, Aristoteles'in 'doğal hak'kı evrensel olarak geçerli kuralları barındırmamaktadır. Aristoteles, Thomas'a göre, özel durumlarda neyin uygun olacağına karar vermek üzere, erdemli kişinin özgürlüğünün korunması ile daha fazla ilgilenir. Bundan dolayı Thomasçı doğal hukuk, yöneticilerin ve yurttaşların adalet standartlarını somut koşullara göre ayarlama izinlerinin olmadığını iddia etmesi ve savunması nedeniyle eleştirilir.

Ancak, Yunan 'doğal hak'kı ve Thomasçı 'doğal hukuk', farklılıkları açısından modern 'doğal haklar' ile karşılaştırıldığında, birbirlerine çok daha fazla benzerler.<sup>160</sup>

'Doğal hak' ve 'Doğal hukuk' kavramları, insanların *toplumsal ödevlerine* vurgu yapsa da, modern "doğal haklar" düşüncesinin ana vurgusu, *bireysel haklar* üzerindedir. Modern öncesi kavramlaştırmaların odağında *erdem* varken, modern olan da odak, *özgürlüktür*.

<sup>158</sup> Aktaran: Arnhart, 2005, s. 112.

<sup>159</sup> Aktaran: Arnhart, *a.g.e.* s. 113.

<sup>160</sup> Arnhart, 2005, s. 114.

Platon, Aristoteles ve Thomas doğası gereği ne yapmanın doğru ve hak olduğundan bahsederken, daha sonra da göreceğimiz gibi Hobbes, daha çok doğa gereği haklara sahip olmayı vurgular. Bu filozofların hepsi, insanların doğal haysiyetini korumakla ilgilenmişlerdir. Ancak, bunun, en iyi şekilde, toplumsal erdemi mi yoksa bireysel özgürlüğü mü vurgulamakla yapılacağı konusunda farklı görüşler sunmuşlardır.

### 1.2.3. Rönesans ve Yeniçağ Başlarında Adalet Anlayışı

Modern'e geçiş sürecinde her konuda olduğu gibi adalet anlayışında da değişiklikler meydana gelmiştir. Öyle ki ortaçağın din temelli adalet anlayışı daha çok dünyevileşmiş ve birey-toplum ekseninde ve özellikle merkezi iktidarların egemenlik haklarını savunan devletçi, otoriter hukuk anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Modern devletin oluşum süreci, hukuk ve adaleti de devlet merkezli bir konuma itmiştir. Nitekim Machiavelli'de neredeyse tüm hukuk iktidarın tekeline girecektir.

#### 1.2.3.1. Machiavelli'de Adalet Anlayışı

Machiavelli'ye göre siyaset ve ahlak iki ayrı dünyadır. Bu iki ayrı dünyanın uzlaşması güzel bir hayal olsa da imkânsızdır. Ahlakı siyasete koymasa da bazı ahlaki ilkeleri toplumsal yaşam gereği reddetmez. "... çeşitli yapıtlarında, sürekli olarak iyilikseverlik, açıksözlülük, dürüstlük, sadakat, adalet gibi ahlaksal erdemlerin altını çizer. Bu nitelikler, insanların iyi yurttaşlara, yani kamusal iyiliği hedefleyen *virtu* sahibi kişilere dönüşmesi için gereklidir."<sup>161</sup> İşte bu noktada siyaset ile ahlak arasında bir ilişki meydana gelir. Çünkü bir güç tekeli olan devlet, insanların tutkularını frenleyerek ve isteklerine bir sınır getirerek, onları iyiliğe güdümler ve toplumda adaletin hüküm sürmesini sağlar. Bu bakımdan devlet, ahlakın varlığı için bir önkoşuldur.

Köker ve Ağaoğulları, Machiavelli'nin devletinin asıl üstün amacının toplumsal iyiliği ve kamusal yararı sağlamak olduğunu söyler. Ancak bu ona güç sağlar. Machavelli'nin deyişiyle "Bir devletin gücünü güç yapan, özel çıkar değil, genel iyiliktir."<sup>162</sup> Ortak yararın geçerli kılınması ise, adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Fakat yine de tüm bu ahlaki ilkeler ya da adaletin sağlanması ancak devlet ile

<sup>161</sup> Ağaoğulları,- Köker, 2008, s. 230.

<sup>162</sup> Aktaran: Ağaoğulları,- Köker, 2008, s. 231.

mümkün olduğundan genel anlamda kendinde, kendisi için bir ahlaki ilke söz konusu olmamaktadır. Çünkü amaç aracı haklı kıldığından, amaç devletin kurulup sürdürülmesi ve bu sayede ortak iyiliğin gerçekleştirilmesi olduğunda, en ahlaksız olarak nitelendirilebilecek bir araç bile siyasal açıdan meşruluk kazanmaktadır. Machiavelli, devletin iyiliği için yapılan hiçbir eylemin ahlaki açıdan sorgulanmamasını ya da hukuksal kurallara bağlanılmamasını kabul eder. “Machiavelli, devleti korumak gerçekten iyi bir amaç olduğundan, bu amaca yönelmiş tüm araçların devreye sokulması gerektiği iddiasındadır.”<sup>163</sup>

Böylelikle Machiavelli’de adalet anlayışı ancak devlet ile, devlet için var olduğunu görürüz. Bu nedenle Bodin’in, Machiavelli’yi, devletlerin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştirdiği gerekçesiyle suçladığını daha önce de söylemiştik.

### 1.2.3.2. Jean Bodin’de Adalet Anlayışı

Bodin, kendi çağdaşlarının, ahlakı içermeyen bir siyaset anlayışını benimsediklerini söyler ve onları eleştirir. Çünkü adaletin önemini kavrayamayan bu yazarlar ve öğütleri, bazı ülkelerin siyasal kargaşa ortamına girmesine neden olmuştur.<sup>164</sup> Bodin’e göre de siyaset ahlak ile yoğrulmalıdır. Bu özelliği onu antikçağ düşünürlerine yaklaştırır. Fakat Adalet’in hüküm sürdüğü doğru devleti kurmak için onların yolunu izlemez.

Bodin’in siyasal kuramı, Machiavelli’nin tersine eylemler, olgular alanı üzerine değil, meşruluğu ön plana koyan ahlak ve hukuk alanı üzerine oturtulmuştur. Çünkü onun istediği devlet yönetiminin hakça olması, yalnızca devletin belli ahlak, adalet, düzen değerlerine uygun olması değil, aynı zamanda kendi ereğini de bu değerlerin gerçekleşmesinde bulması demektir. Bu yüzden de o, köleliği reddeder. Her ne kadar tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğunu benimsese de adalet ilkeleriyle bağdaşmadığını savunur. Ona göre doğal hukuka uygun olmayan köleliğin, iyi düzenlenmiş bir devlette ne ahlaki ne de toplumsal bakımdan doğrulanabileceği açıktır.<sup>165</sup>

Bodin’e göre hukuk hakkaniyet ya da doğruluktur. Her ne kadar egemenin iradesi doğruluktan önce gelse de, genel iyilik söz konusu olduğunda egemen sınırlanır ve doğruluk ön plana çıkar Bodin’de.

<sup>163</sup> Arnhart, 2005, s. 147.

<sup>164</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 15.

<sup>165</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 123.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. THOMAS HOBBS'DA İKTİDAR VE ADALET KAVRAMLARI

Buraya kadar anlatılanlar, siyaset felsefesinin iktidar ve adalet kavramları bağlamında gelişim süreciydi aslında. Aşağı yukarı 2000 yıllık bir süre içinde her dönemin kendisine ait ve damgasını vurmuş olan iki filozofunun ya da siyaset kuramcısının ele alındığı ilk bölüm, bir anlamda da modern devlet kuramının oluşum sürecini anlatmaktaydı. Fakat modern devlet kuramının tam olarak, bütün unsurlarını barındıracak şekilde ortaya çıkışı, Leviathan ile olacaktır. Yeni Çağ'ın başlangıcında, monarşiler döneminde, ulus fikrinin tam anlamıyla gelişmemiş olduğu bir dönemde, dünyevi alanın mutlak efendisi olan kralın yasa ve uygulamayı birlikte elinde tuttuğu, böylelikle çağın yeni icadının yani kral-devletin kendi kendini doğruladığı söylenebilir. Bu görüş açısından, devlet, egemenlik sayesinde varlık nedenini ve amacını kendinde bulan bir siyasi iktidar tipidir. Devleti monarşinin çocuğu olarak görenler ve özde ikisi arasında fark olmadığını söyleyenler için, modern devlette de, yasayla uygulama aynı biçimde bir araya gelmiştir

Hobbes'un devleti tanımladığı Leviathan başlıklı kitabın kapağında, bir elinde asa, öteki elinde kılıç tutan bir devin resmi vardır. Asa otoriteyi, kılıç da gücü temsil eder. Bu iki unsur bir arada düşünmeden devleti düşünmek mümkün değildir. Devlet kendisine itaat edilmesini sağlayan zorlayıcı gücünü ona meşruiyet kazandıran, yönetilenlerin rızasını sağlayan otoritesiyle birleştirir. *Potestas* artı *auctoritas*. Bu iki unsur, siyasi iktidarın kullanımı ve ilkesi diye adlandırılır. Hobbes'un devletinde ilke ve kullanım bir araya gelir. Yönetme eylemi, kaçınılmaz olarak, yönetenin şu temel soruyu karşılaşmasını gerektirir: Neden ya da ne adına yönetilir? Yönetilebilmek için, buyrukların, güç kullanımıyla uygulatılması gerektiğinden, bu gücü kullanma hakkı nereden alınır? Soru bir meşruiyet sorusudur. Hobbes'un devleti, soruyu, 'dünyevi bir alanda, kullanımı ilkeyle kaynaştırarak' karşılar. Meşruiyetini gücü ile otorite arasında kurulabilecek en yakın ilişkiyi kurarak sağlar: Yönetmek için gücü kullanılır, çünkü onun sahip olduğu otoriteden alır. Devlet güç ve aynı zamanda o gücün kaynağıdır. Bu ilişki, otorite ya da ilkenin yerine Yasa, gücün ya da kullanımın yerine de uygulama sözcükleri oturularak açıklanabilir:

Devlet uygular ve bu uygulamanın yasallığı tartışılmaz, çünkü Hobbes'un devleti aynı zamanda yasa söyleyendir.<sup>166</sup>

<sup>166</sup> Akal, Cemal Bali *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 328.

Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive* adlı eserinin önsözünde toplum devlet felsefesini oluşturmasının amacını ve içeriğini verir. Antik dönemin eski bilgelerinin, kutsal yönetim gizeminin kirlenmemesini istercesine, gelecek nesillere nazım şeklinde ya da alegorinin gölgeli sınırları içinde iletilmesinin gerekliliğine inandıklarını dile getiren Hobbes, sonraki dönemde Sorates, Platon, Aristo, Cicero ve diğer tüm Yunan ve Roma filozoflarının hepsinin bu işe giriştiklerini söyler. Fakat giriştikleri bu bilim, asaleti dolayısıyla onları cezbetmiştir ve bunun sonucunda yanlış fikirler ortaya çıkmıştır. Öyle ki bu yanlış fikirler sonucu pek çok insan hayatını kaybetmiştir. Tiranlaşmış bir kral, tebaası tarafından öldürülebilir şeklindeki bir yanlış yüzünden kim bilir kaç tane kral iyi birer insan olmalarına rağmen öldürülmüştür? Egemen bir hükümdarın belli nedenlerle belli insanlar tarafından azledilebileceği şeklindeki yanlış yüzünden kim bilir kaç insan katledilmiştir? Kralların toplumun efendisi değil ama hizmetçisi olduğu şeklindeki bir yanlış yüzünden kim bilir kaç insan öldürülmüştür? Tüm bu soruları soran Hobbes, bunların sebeplerinin kendinden önceki yanlış siyaset kuramları olduğunu belirtir.<sup>167</sup>

Adaletin bilgisini tartışmalarla açıklamak yerine masalların içine gizleyen antik düşünürleri eleştiren Hobbes'a göre devletlerin yasaları dışında adil olan ve olmayana, ve bir eylemin adil olup olmadığına ilişkin sorunlarda devlet tarafından yasaları yorumlamakla görevlendirilenlere başvurulması gerektiğini doğru bir uslamla göstermek isteyen biri, sadece barışa giden asil yolu değil ama aynı zamanda fesadın karanlık ve gölgeli yollarını da gösterir. Kendi yönteminin de bu olduğunu savunan Hobbes, öncelikle bir devleti oluşturan şeylerle başlayıp, onun nasıl ortaya çıktığı, aldığı biçimler ve adaletin ilk kökeni ile devam etmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bir şey en iyi, onu oluşturan şeylerle bilinebilir. Böylelikle bu yöntemi izleyip, ilk sıraya herkesin kendi deneyimleriyle de bildiği ve kabul ettiği *insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve birbirlerinden korkarlar, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar ilkesini koyar.*<sup>168</sup>

Bu temelden hareketle öncelikle sivil toplum dışındaki insanların halinin, herkesin herkesle savaşından başka bir şey olmadığını dile getiren Hobbes, burada da herkesin her şeye hakkı olduğunu ifade eder. Bu durumdan kurtulma yolu ise sözleşme yapıp haklardan vazgeçmektir. Devlet böylelikle oluşur dedikten sonra devletin kaç şekilde ve nasıl olacağını incelemeye geçer.

<sup>167</sup> Hobbes *De Cive*, s. 9.

<sup>168</sup> Hobbes *De Cive*, s. 11.

Yöntemini kısaca böyle açıklayan Hobbes, bunu kaleme almasındaki amaç ve nedenin ne olduğunu da söyler. Ülkesinin iç savaştan birkaç yıl önceki durumunu hiç beğenmeyen ve bir iç savaşı da kendince öngören Hobbes, özellikle bu eseri kaleme aldığı belirtir. Nitekim daha sonra siyaset felsefesini tamamlayacağı eser olan Leviathan'ın temelidir De Cive.

## **2.1. THOMAS HOBBS'DA DEVLET VE İKTİDAR**

Thomas Hobbes'da devlet ve iktidarı ele alacağımız bu kısımda, devletin ortaya çıkışı ve bunu sağlayan koşulları ele almamız gerekir. Devletin oluşumunu sözleşmeye bağlayan Hobbes, bu sözleşmenin nedenlerini insanın doğal durumunda arar ve ortaya koyar. İnsanların doğa durumunda tamamıyla eşit olduklarını düşünen Hobbes, bu eşitliğin onları bir savaş durumuna ittiğini düşünür, çünkü her insanın doğasında var olan bir takım özellikler, onları çatışmaya sürükler ve savaş durumu ortaya çıkar. Bunun önlenmesi asıl amaçtır, savaş durumu insan yaşamının sonudur çünkü. Oysa insan yaşamı çok değerlidir, bu yaşamın olabildiğince sürmesi gerekir. Doğal yaşam koşullarına ulaşabilmek için, insanlar eşit olarak ellerinde bulunan haklarından vazgeçmelidirler. Ancak bu şekilde, yani haklarını kendileri dışında bulunan bir unsura devrederek bu savaş durumunu ortadan kaldıracaklardır. Böylelikle de devredilen tüm haklara sahip olan yeni güç, onları koruyup olması gereken yaşam standardını sağlayacaktır.

Hobbes bu düşüncelerini, özellikle modern devlet kuramını oluşturduğu iki eserinde dile getirir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ilkin De Cive'i kaleme alan Hobbes, sonra tüm düşüncelerini toplayacağı Leviathan'ı yazıp siyaset felsefesi alanında tarihe damgasını vuracaktır. Şimdi bu iki eserden hareketle modern devletin ortaya çıkış teorisini inceleyelim.

### **2.1.1. İnsanlığın Doğal Durumu**

Hobbes, merkezi bir egemen gücün çevresinde örgütlenmiş toplumsal-siyasal düzenin gerekliliğini ve geçerliliğini göstermek amacıyla, devletin bulunmadığı bir insanlar kalabalığı ortamı tasarlar ve bunu "doğa durumu" olarak adlandırır.

De Cive ve Leviathan adlı eserlerinde insan ve insan doğası üzerinde tespitler yapar. Çünkü devletin doğasını anlamak için insanın doğasını anlamak gerekmektedir. Bu yüzden de doğal durumdaki insanı anlatmakla işe koyulur.

Hobbes'a göre insanlar, doğuştan toplumsal değillerse de mutlak bir yalnızlık içinde, diğerlerinden bütünüyle kopuk bir şekilde yaşayamazlar. İnsanlar, doğal yapıları gereği



birbirleriyle ilişkide bulunurlar. Ama bu birlikte varoluş, insanların bir toplum içinde yaşadıkları anlamına gelmez. Doğanın değil de çalışmanın insanı topluma yatkın kıldığını söyleyen Hobbes, sivil (yani siyasal) toplumun olmadığı yerde kesinlikle toplumdan söz edilemeyeceğini ileri sürer. Merkezi iktidarın bulunmadığı bu birliktelik, bir insan kalabalığıdır ve en kötü durumdur; çünkü burada, sürekli olarak şiddetli ölüm tehlikesi ve korkusu hüküm sürer.

Geçmişte toplumsal ilişkiler üzerine yazanların çoğunun, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını söyleyen Hobbes, onların bu temelle bir sivil toplum inşa ettiklerini fakat bunun yanlış bir temellendirme olduğunu dile getirir. Önceki görüşler, insanların birbirlerine ihtiyaçları olduğu ve bir araya gelmekten hoşlanmaları sebebine ve bunun doğal bir zorunluluk olduğu tezine dayanıyordu. Oysa Hobbes, bunun bir tesadüf olduğunu düşünür.

*“Zira insan diğer insanlara karşı doğal bir sevgi besleseydi, eş deyişle onları dostları olarak sevseydi, herkesin herkesi insan olduğu için eşit derecede sevmemesi veya arkadaşlığı diğerlerinden daha değerli ve yararlı insanların arkadaşlığını tercih etmeleri için hiçbir neden olmazdı. Öyleyse doğa gereği, biz onların arkadaşlığını değil ama onlardan gelecek şan ve yararın [commodum] peşindeyiz.”<sup>169</sup>*

Bu asıl olarak peşinden koştuğumuz şeydir, arkadaşlar ikincildir der Hobbes. İnsanların bir araya gelmekteki amacı karşılaştıklarında yaptıklarından çıkartılır. Eğer iş için toplanmışlarsa herkes çıkar peşindedir, arkadaşlık değil. Eğer neden sosyalleşmekse, sevgiden ziyade karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki gelişir; bu bazen hizip için olsa bile, asla iyi niyet değildir. Eğer eğlenmek için bir araya gelmişlerse, insanlar en büyük zevki, kendileri hakkındaki iyi fikirleri başkalarının küçük düşmesi veya zayıflığı ile karşılaşmaktan doğan bir çeşit eğlendirici olaylardan alır. Bu bazen zararlı veya saldırgan bir amaç gütmese de, bu hala asıl onları eğlendirenin sosyalleşme değil şanlarının olduğunun açık bir kanıtıdır Hobbes’a göre. İnsan davranışlarının üzerine eğilen herkesin deneyimleri açıkça göstermektedir ki, iradi temasların tümü ya karşılıklı bir ihtiyacın ya da şan peşinde koşmanın bir sonucudur. Böylelikle insanlar bir araya geldiklerinde, elde etmek istedikleri şey ya kendileri için bir yarar ya da bir arada buldukları insanların gözündeki şöhret veya şandır. Hobbes’a göre tüm toplum, ya çıkarın ya da gururun peşinden koşulabilmesi için vardır; yani

<sup>169</sup> Hobbes *De Cive*, s. 22.

arkadaşlığın değil, benlik sevgisinin ürünüdür.<sup>170</sup> Yine de büyük ve köklü toplumun gurur arzusu üzerine inşa edilemeyeceğini söyler Hobbes. Çünkü korkunun yokluğunda insanların toplum yerine hâkimiyete daha yüksek bir istekle sarıldığını savunur. Böylelikle de büyük ve köklü toplumların kökenine, karşılıklı sevgi yerine insanların birbirine karşı duydukları korkunun konulması gerektiğini dile getirir.

İnsanlar arasındaki karşılıklı korkunun nedeni kısmen aralarındaki doğal eşitlikte kısmen de birbirlerine zarar verme isteğine yatmaktadır.<sup>171</sup> Doğa durumunda yaşayan insanlar, kişisel güvenliklerini sağlamak amacıyla birbirleriyle sürekli bir savaş içindedirler. Her insanın diğerlerinin yüreğine korku saldığı bu savaşın sonu gelmez. Bunun nedeni, insanlar arasında belli bir eşitliğin olmasıdır.

Hobbes'a göre doğal durumda bütün insanlar zihinsel ve bedensel yetenekler bakımından eşittir, çünkü doğa insanı öyle yaratmıştır, bedensel yönden daha üstün ya da daha çabuk düşünmede bazı farklılıklar olsa da bunlardan biri diğerinde olmayacak kadar çok değildir der. 'Çünkü bedensel güç bakımından en zayıf olan kişi ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.'<sup>172</sup> Ağaoğulları, bu eşitliğin bir eşitsizliği de içinde barındırdığını ama sonuçta yine bir eşitliğin ortaya çıktığını belirtir:

*“Bu bedensel ve zihinsel yetiler, insan doğasına içkin fiziksel ve psikik güçleri ifade eder. Her insanın bu iki güce sahip olması nedeniyle insanlar arasında bir eşitlikten söz edilmektedir. Ancak bu eşitlik savı, aynı zamanda eşitsizliği de içerir. Bedensel bakımdan “en zayıf insan” ile “en güçlü insan” kavramlarının kullanılması bunun en açık kanıtıdır. Fakat insanın kendisi için, kendine göre zayıf olması, yani beden en güçlünün bile öldürülebilmesi bu eşitliği ortaya çıkarır; bunun sonucu da, insanların birbirlerinden korkarak sürekli savaş durumu içinde kalmalarıdır.”<sup>173</sup>*

De Cive'de de belirtildiği üzere insanların karşılıklı olarak birbirlerinden korkmasına neden olan eşitlik, aynı zamanda insanlarda benzer tutkuların bulunmasına yol açıp, onları benzer isteklere doğru yöneltir. İnsanların aynı şeylere gereksinim duyması, isteklerinin çatışması, insanların birbirlerine zarar vermesi sonucunu doğurur. Her insan, bir diğeri (ya da diğerleri) için tehlikeli bir rakiptir, aşılması gereken bir engeldir. Bu durumda, herkesin kendi

<sup>170</sup> Hobbes *De Cive*, s. 24.

<sup>171</sup> *a.g.e.*, s. 26.

<sup>172</sup> Hobbes, Thomas *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), İstanbul: YKY, 2005, s. 92.

<sup>173</sup> Ağaoğulları,- Köker, 2009, s. 194.

gözünde en büyük iyilik olan yaşamını güvence altına alabilmek amacıyla, hoşuna giden her şeyi yapmaya ve almaya hakkı vardır. Daha açıkçası, her bireyin her şey üzerinde başkasının hakkına eşit bir doğal hakkı bulunmaktadır.

Bu doğal eşitlik insanlara ereklerine ulaşma konusunda da eşit bir umut yaratır. Her birey kendi güvenliğinin arayışı ve sürdürülüşü içindedir; ve kimileri ise kendini hazza ve eğlenceye verir. Hiç kimse doğallıkla itildiği ereğe doğru çabalamaktan başkalarına eşit olmadığı zemininde vazgeçemez.<sup>174</sup> Böylelikle, her bireyin kendi güvenliğini ve kendi hazzını arıyor olması, Hobbes'a göre bu eşitlikten bir güvensizlik doğurur, çünkü bu yetenek eşitliği amaçlarımıza erişme eşitliğini de doğurmuştur. 'Bundan ötürü iki kişi aynı anda sahip olmayacakları bir şeyi arzu ederse birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bezen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.'<sup>175</sup> Bu güvensizlikten de savaş doğar, bir kişinin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, her türlü yola başvurmasından başka akla yatkın bir yol yoktur ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinden bir şey değildir der. Çünkü bir insan, diğerleri üzerinde iktidar kurmadıkça, onları hükmü altına sokmadıkça kendini kesin bir güvenlik içinde hissedemez. Ağaoğulları, bu konuda şöyle düşünür:

*“Her erk artışı, güvenlik derecesini de artırır. Fakat her güvenlik derecesi de, daha ileri bir derecede güvenlik altına alınmayı gerektirir. Açıkçası, eldeki erki korumak için daha fazla erke sahip olunmalıdır. Güvenlik isteği böylece sürekli erk artırma isteğine dönüşür. Bunun sonucunda da, insanların birbirlerine eşit olmasından ve hiç kimsenin diğerleri üzerinde kesin bir iktidar kuramamasından ötürü, herkesin herkesle savaştığı bu ortama, bu mantık içinde bir son vermek olanaksız olur. İşte insanın sefaleti buradan kaynaklanır; bu nedenle insan yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.”<sup>176</sup>*

Böylelikle de, ‘insan insanın kurdudur’ (*homo homini lupus*) sonucu çıkar ortaya. Bu durumda insan doğasında üç temel kavga nedeni bulur Hobbes: ‘Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de, şan ve şeref.’<sup>177</sup> Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için; üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır. İkincisi, kendilerini

<sup>174</sup> Copleston *Felsefe Tarihi Hobbes-Locke*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 1998, s. 40.

<sup>175</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 93.

<sup>176</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 201.

<sup>177</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 94.

korumak için. Üçüncüsü ise kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır. Böylelikle insanlar aralarındaki tartışmaları giderecek ortak bir iktidar olmadığında, birbirine düşman kesilirler; çünkü sınırlı maddi kaynaklar için rekabet ederler, çünkü birbirlerine olan güvensizlikleri onları diğerlerini baskı altına alarak, kendilerini korumaya zorlar ve bazı insanlar diğerlerinden üstün görünme şerefine peşinden koşarlar.

İnsanların birbirine zarar verme isteğinin en sık görülen nedeni, ortak bir şekilde kullanamadıkları ve bölüşemedikleri aynı şeyi aynı anda istedikleri zaman ortaya çıkar. Bunun sonucu bu şeyin daha güçlüünün elinde kalmasıdır. Ama kim daha güçlü? Buna dövüş karar verir.<sup>178</sup>

Ona göre devlet olmadığı müddetçe herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Herkesi birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları zaman, herkesin herkese karşı savaş durumunda olduğu zamandır der. Savaş ise sıkıntılıdır, ‘Hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.’<sup>179</sup>

Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Eş deyişle saf doğa durumunda ve insanlar birbiriyle yaptığı sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce, herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni verilmişti.<sup>180</sup>

Doğanın, insanları, bu şekilde ayırması ve bir diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli kılması, bu konuları iyice düşünmemiş birine garip gelebilir ve böyle bir insan, duygulardan hareketle varılan bu sonuca inanmayarak bunun deneyimle doğrulanmasını isteyebilir. İnsan doğasını suçlamadığını belirten Hobbes’a göre insanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir. Böyle yasalar yapıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanmadığı sürece de hiçbir yasa yapılamaz.

*“Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç var olmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum: ancak, günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadığı pek çok yer vardır. Amerika’nın birçok yerlerindeki vahşiler, doğal istekler sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi*

<sup>178</sup> Hobbes *De Cive*, s. 27.

<sup>179</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 95.

<sup>180</sup> Hobbes *De Cive*, s. 28.

*dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirlir; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar. Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.”<sup>181</sup>*

Hobbes, böyle bir savaş durumunda hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağını söyler, çünkü orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik yoktur der.

Bu doğal savaş durumundan çıkmak insanın çıkarıdır ve bunu başarmanın olanağı doğa tarafından sağlanır. Çünkü doğal olarak insan tutku ve us sahibidir. Tutkuları dolayısıyla savaş durumu ortaya çıkar. Fakat ölüm korkusu veya rahat yaşama isteği de aynı tutkuların kaynaklarıdır. Aynı zamanda bu tutkular ki usu da harekete geçirir.

Hobbes için tüm bu olumsuzluklar; ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu, insan aklını üzerinde anlayabilecekleri barış şartlarına yönlendirir, bu şartlara da doğa yasaları der. Hobbes bir doğa yasasını “ bizde yattığı ölçüde, yaşamın ve bedensel bütünlüğün sürekli sakınımı için yapılması ya da yapılmaması gereken şeylerle tanışık olan doğru usun buyruğu” olarak tanımlar.<sup>182</sup> Böylelikle doğa yasalarının ne olduğunu inceler.

Öncelikle doğal hak, özgürlük kavramlarını ele alır ve hakla yasa arasındaki farkı ortaya koyar:

*“Doğal Hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür. Özgürlük’ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır; bu engeller, çoğu zaman insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinden kalan gücü, muhakeme ve aklını emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoymazlar.”<sup>183</sup>*

Dış engellerin olmaması, insanın dileğince davranabilmesi demektir. Ağaoğulları’na göre Hobbes, bir bakıma Machiavelli’yi andırırçasına, “eğer bir insanın amaca hakkı varsa, araçlara da hakkı vardır” diye yazar. Yaşamını sürdürmek amacı her insanın hakkı olduğuna göre; herkes bu amaç doğrultusunda her türlü araca başvurma, en kaba şiddet kullanmaya

<sup>181</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 95.

<sup>182</sup> Copleston, 1998, s. 43.

<sup>183</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 96.

varacak şekilde bütün erklerini harekete geçirme hakkına sahiptir. Bu nedenle, doğal hak mutlak bir nitelik taşır; ama keyfi değildir. Çünkü insan, doğal hakkın kendisine tanıdığı her şeyi yapabilme ve (başkalarının bedenlerini kapsayacak denli) her şey üzerinde hak iddia etme olanağını, salt kendini korumak amacıyla ve aklının yargısına başvurarak kullanır. Demek ki doğal hak, herkese başkalarını öldürmeyi bile bir hak olarak tanımasına karşın, yine de aklın, daha doğrusu akıl yürütmenin bir ürünüdür. Fakat bu hak herkeste bulunmakla birlikte, hiç kimse bir diğerinin bu hakka sahip olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla doğal hak, hiç kimsenin mülkiyetinde değildir; açıkçası hukuksal bir anlamı yoktur.<sup>184</sup>

*Doğa Yasası* ise, akılla bulunan ve kendi hayatı için zararlı veya hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. Hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; yasa ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder; yani, yasa ve hak, aynı konuda birbirleriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir der. Böyle olunca da doğal olarak herkesin her şeye hakkı vardır. Herkesin her şeye hakkı olduğu sürece de hiç kimse ne kadar güçlü olursa olsun doğanın müsaade ettiği insan yaşamı süresince yaşayamaz, ve bu yaşama sürecini elde etmek için gerekli koşulları akıl ilkesinin genel kuralına uyarak sağlamaya çalışır. ‘Bu kuralın ilk bölümü birinci ve temel doğa yasasını içerir; *barışı aramak ve izlemek*. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir; *bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*.’<sup>185</sup>

Hobbes, temel doğa yasasından ikinci doğa yasasını çıkarır ki bu da *haktan feragat etmektir*. Çünkü karşılıklı olarak haktan feragat edilmediği sürece hep savaş durumu olacaktır ve barış olmayacaktır. Savaş durumu ise yaşamı kısaltacağı için zaten insanın istemeyeceği bir durumdur. Böylelikle hakkın devredilmesi gerekir ve karşılıklı olarak hak devredilmesi denen şey ise *Sözleşmedir*. Tek taraflı yapılan sözleşmeye de, yani kişinin kendi üzerinden taahhüdüne dayanan sözleşmeye *Ahit* denir.

Hobbes üçüncü doğa yasasının *Adalet* olduğunu söyler. İnsanlar yaptıkları ahitleri yerine getirmezlerse ahitlerin bir anlamı olmaz ve savaş durumu söz konusu olur. ‘Daha önce bir ahit bulunmadıkça hiçbir hak devredilmemiştir ve herkesin her şey üzerinde hakkı vardır ve dolayısıyla hiçbir eylem adaletsiz olamaz. Fakat bir ahit yapılmış ise, onu ihlal etmek *adaletsizdir*.’<sup>186</sup> Adalet ve mülkiyetin devletin kurulmasıyla başladığını söyler. Çünkü adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir, kendisinin olanın olmadığı yerde mülkiyet de yoktur, herkes her şey üzerinde hak sahibidir. Böylelikle de devletin olmadığı

<sup>184</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 202.

<sup>185</sup>Hobbes *Leviathan*, s. 97.

<sup>186</sup> *a.g.e.*, s. 106.

verde adalete aykırı hiçbir şey yoktur. ‘Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır; fakat ahitlerin geçerliliği, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ancak ve mülkiyet de o zaman başlar.’<sup>187</sup>

Hobbes bunlardan başka doğa yasalarının da olduğunu söyler. Minnettarlık, Karşılıklı Uyum ve Nezaket, Affetmek, Aşağılamaya ve Kibre Karşı Olmak vb. Tüm bu doğa yasalarının kolaylıkla anlaşılmasını sağlayan önemli bir doğa yasasının da ‘kendine yapılmasını kabul edemeyeceğin bir şeyi başkasına yapma’ ilkesinin olduğunu söyler. Böylelikle bu doğa yasalarının biliminin gerçek Ahlak Felsefesi olduğunu söyler.<sup>188</sup>

### 2.1.2. Devlet Sözleşmesi ve Devletin Oluşumu

İnsanların edimlerinin istençlerinden ve istençlerinin de umutları ve korkularından kaynaklandığını söyleyen Hobbes, insanların daha iyi ya da daha az kötü olduğunu düşündükleri zaman, isteyerek yasaları ihlal ettiklerini dile getirir.<sup>189</sup> Her insanın güvenlik ve korunma umudu, gücünü ve yeteneğini komşularının bir adım önünde olacak şekilde, açıkça veya hileyle kullanmasında yatar. Böylelikle doğa yasalarının bilinmesi bile onlara riayet edileceğini garanti etmez. Sonuçta kendisine yönelen saldırılar karşısında herhangi bir güvenlik garantisi olmadığı sürece, dilediği ve elinden geldiği her yolla kendi başının çaresine bakacak olan insanın, ilk hakkı, eş deyişle her şey üzerinde bir hak veya savaş hakkı yürürlükte kalır.

İnsanları birleşerek toplum kurmaya yönelten, diğer bir deyişle ortak bir iktidara boyun eğmeye götüren neden korkudur, sadece ölüm korkusu ya da yaralanma korkusudur. İlk ve en temel korku, zaten ölüm korkusudur. Doğal ölüme karşı bir şey yapılamaz, ama diğer insanların yol açacağı şiddetli ölümden, bunun korkusundan kurtulmak mümkündür. “Güvenlik isteği insan doğasının temel gereksinimidir. Bu istek toplum içinde uygulamaya dökülünce ‘iktidar isteği’ biçimine dönüşür. Çünkü öteki insanların arasındaki bir İnsan, onların üzerine bir egemenlik kurmadıkça kendini güvenlik içinde duyamaz.”<sup>190</sup>

Devletin amacının bireysel güvenlik olduğunu söyleyen Hobbes, doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devlet halinde yaşarken kendilerini tabii kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefinin, kendilerini korumak ve

<sup>187</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 106.

<sup>188</sup> *a.g.e.*, s. 118.

<sup>189</sup> Hobbes *De Cive*, s. 79.

<sup>190</sup> Şenel, Alaeddin *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay. 1996, s. 322-323.

böylece daha mutlu bir hayat sürmek olduğunu söyler. İnsanları korku içinde tutacak ve onları, tehdidi ile, ahitlerini ifa etmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmanın mümkün olamayacağını dile getirir.<sup>191</sup> Bu güvenliğin doğal hukukla sağlanması da mümkün değildir. Çünkü adalet, hakkaniyet, merhamet ve özetinde kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma ilkesi gibi doğa yasalarının uygulanmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmazsa, herkesin istediğini yapabilme arzusu ve de doğal duyguların (kibir, öç alma, taraf tutma vb.) ortaya çıkması kaçınılmaz olur.

*“Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir.”<sup>192</sup>*

Hobbes’a göre yaşamın güvence altına alınması yani yaşama güvencesi, birkaç kişi veya ailenin birleşmesiyle sağlanamaz. Tek bir karar verici tarafından yönetilmeyen bir çoğunlukla da sağlanamaz.

Hobbes, bir devletin oluşumu ve tanımıyla ilgili olarak şöyle der:

*“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleri ile yeryüzünün meyveleri ile kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”<sup>193</sup>*

Burada insanların hepsinin kendi kişiliklerini ve haklarını bir kişi ya da heyete devretmelerinin ile bir kişi ya da heyette birleşmeleri söz konusudur. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET olarak adlandırılır. “İşte o EJDERHA’nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur.”<sup>194</sup>

<sup>191</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 127.

<sup>192</sup> *a.g.e.*, s. 127.

<sup>193</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 129.

<sup>194</sup> *a.g.e.*, s. 130.



Hobbes, *De Cive* adlı eserinde de devleti şöyle tanımlar: “İstenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir.”<sup>195</sup>

Devleti doğuran sözleşmenin ‘rasyonel bir panik gibi’ olduğunu belirten Ağaoğulları, ölüm korkusunun herkeste aynı rasyonel davranışın uyandırdığını belirtir. Panik durumunda olduğu gibi, usavurmanın sonuçları karşılıklı iletişim yollarından geçerek bütün insanlara yayılır ve siyasal toplumu kurmanın gerekliliği üzerinde anlaşılır.<sup>196</sup> Sözleşme, aralarında eşitlik bulunan ya da birbirlerini eşit olarak gören insanlar tarafından yapılır. Aksi durumda sözleşme olmaz. Öyleyse doğanın insanları eşit yarattığı temelinden hareket edilmesi gerektiğini savunan Hobbes, doğanın insanları eşit yaratmamışsa bile insanların birbirini eşit görmeleri gerektiğinin de bir doğa yasası olmasından hareketle bu sözleşmeyi mümkün kılar. Sözleşme:

*“Herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kulman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir.”*<sup>197</sup>

Böylelikle o kişilik olan devlet, tüm insanlardan aldığı güçle bir korku salıp yurttaşları barış içinde tutmayı sağlar. Hobbes, bu kişiliğe Egemen der ve egemen kudretine sahip olduğunu ifade eder. Egemenlik iki yoldan elde edilir, birincisi doğal yol olarak zor ile elde etme, ikincisi bir kişi ya da kurula, korunma ihtiyacı ve inancıyla tabi olmak için insanların gönüllü olarak anlaşmaları yoluyla olur. Böylelikle birincisine edinilmiş devlet, ikincisi ise sözleşme yoluyla kurulmuş devlet ya da siyasal devlet denir. Sözleşme yoluyla kurulmuş bir devlet; topluluğun kendi arasında bir ahit yaparak kendilerinin kişiliğini temsil edecek bir kişi ya da kurula temsil hakkının verilmesiyle oluşan devlettir. Burada gönül rızası ile hakların devredilmesi sonucu, egemenin bütün hak ve yetkilere sahip olması durumu ortaya çıkar ki egemen dışında kalan herkes onun uyruğu olur. Artık uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler, uyrukluktan vazgeçemezler, çoğunluğun haklarını devretmesiyle oluşan egemene karşı (haklarını devretmek istemeyenler) herhangi bir girişimde bulunamazlar ki bulunsalar bile bunun kendilerinin sonu olduklarının bilincinde olmaları, buna razı olmaları

<sup>195</sup> Hobbes *De Cive*, s. 84.

<sup>196</sup> Ağaoğulları, - Köker, 2009, s. 211.

<sup>197</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 130.

gerekmektedir. Egemenin eylemleri uyrukları tarafından eleştirilemez, egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz.

Erdoğan'a göre de Hobbes, Leviathan'da egemenliği cebir gücünün tekeli olarak tanımlıyor ve böylece egemenin her türlü kısıtlamadan azade olduğunu ima ediyordu. Hobbes'a göre, egemenin bütün fiilleri, onun tebaasının korku nedeniyle olsa rızasına dayandığı için meşrudur. Bütün iktidar meşrudur, bundan dolayı "iktidarın kötüye kullanılması" ifadesi anlamsızdır.<sup>198</sup>

Hobbes, güvenlik isteğine dayalı sosyal sözleşmeyle, tabii hukuk ve tanrıyla bağlantısı kesilmiş, soyut, yapay bir devlet modeli oluşturur. Böylece, gerek kullandığı dil, gerekse devlet anlayışıyla bir öncü olarak belirir ve Aquinumlu Thomas – Aristoteles geleneğine karşı çıkarak, bir otomata benzetilen, mekanist ve organisist devlet kuramının yaratıcısı olur. Bu devin ya da Leviathan'ın yapay ruh'u Bodin'in kuramsallaştırdığı egemenliktir: Bodin'in tanımına sadık kalınarak Yasa yapma gücü. Ama Bodin'in ötesinde, artık, egemenlik varlığını doğrudan doğruya sözleşenlerin yaptığı sosyal sözleşmeye borçludur. Egemenliğin kaynağı Tanrı değil toplumdur.<sup>199</sup>

Hobbes, tüm gücün ve yetkinin egemende olduğunu söyler. Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğinden, onlara şeref ve paye verme hakkına kadar tüm yetkinin egemende olduğunu ve bu hakların yani yetkilerin bölünemeyeceğini söyler. Egemenlik sürekli ve bölünemez bir güce sahiptir. Bu güç kendisinden feragat edilmediği sürece asla yok olmaz. Uyrukların gücü ve şerefi ise egemen güç karşısında yok olur, der.<sup>200</sup>

Sosyal sözleşme ve egemenlik kuramlarını kendiliğinden öncekilerin başaramadığı bir radikallikte kullanan Hobbes, devletle ulus ya da sivil toplum bağlantısını kuran ve temsille belirlenmiş bir çağdaş demokrasi bir düşüncesini gündeme getiren ilk düşünürdür der Akal. Aynı şey farklı bir biçimde, Hobbes düşüncesi, herkesin rızası üzerine kurulmuş egemenlik kavramını oluşturdu, diyerek ifade edilebilir. Hobbes'da açıkça görüldüğü gibi, monarşik yapı, laik modern devletle özdeşleşerek, ulus egemenliği düşüncesini içerir. Demokrasi kalabalığın, herhangi bir biçimde Bir'i oluşturmasıdır. Monarşik ya da değil modern devlet düşüncesi ancak onunla varılabilecek halk ya da ulus düşüncesine dayanır. İster ulusun temsilcileri arayıcılığıyla ulus-devlette egemenliğin kullandığı, ister Hobbes monarşisinde olduğu gibi kral-devlette egemenliği bir kişiye devrettiği düşünülün, bu farklılık, temsilcinin

<sup>198</sup> Erdoğan, Mustafa *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004, s. 354.

<sup>199</sup> Akal, Cemal Bali *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 97.

<sup>200</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 134-138.

ötesinde, devletin, meşruiyetini aldığı sosyal temelle belirlenen ayırt edici niteliğini değiştirmez.<sup>201</sup>

Hobbes Sözleşmeyle kurulmuş değişik devlet türleri ve egemenliğin tevarüsü üzerine de şunu söyler: ‘Değişik devlet biçimleri sadece üç tanedir. Devletler arasındaki fark, egemenin veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar.’<sup>202</sup> Egemenlik temsili farka dayandığına göre, temsilci bir kişi olduğunda, devlet bir Monarşi olur. Bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise Demokrasi olur. Sadece belirli bir kesimin heyeti olduğunda ise Aristokrasi olur. Başka türlü de olamaz, çünkü egemenlik ya bir kişide, ya birden fazla kişide ya da herkeste birden olur, aksi mümkün değildir. Hobbes’a göre tarihlerde ya da politika kitaplarında var olan tiranlık ve oligarşi türü hükümet biçimleri değişik hükümet biçimleri değildir, mevcut olan hükümet biçimlerinin kötülenmiş adlarıdır. Çünkü monarşi yönetiminden memnun olmayanlar ona tiranlık der, aristokrasiden memnun olmayanlar da oligarşi der, demokrasiye ise anarşi denildiğini söyler.

Tevarüs hakkı ise, yapay bir ebediyet olmasını sağlayan haktır. Yani ebedi egemenliğin devri ile ilgilidir, ve hazırda bulunan egemenin hakkıdır. Demokrasilerde tevarüs ile ilgili sorunlar söz konusu değildir, çünkü yönetilen topluluk hata yapmadıkça bütün meclis hata yapmaz. Bir aristokraside, meclis üyelerinden biri öldüğünde, onun yerine başkasının seçilmesi, bütün danışmanları ve memurları seçmek hakkına sahip olan egemen sıfatıyla meclise aittir. Monarşide ise, şimdiki monark tevarüse karar verme hakkına sahiptir. Tevarüs hakkı konusunda en büyük güçlük, monarşidedir; bu güçlük, ilk bakışta, varisi tayin edecek olanın ve çoğu zaman da, onun kimi tayin ettiğinin açıkça belli olmamasından doğar. Çünkü burada tevarüs hakkı ya kralda ya da halkta olacaktır, halkta olursa eğer varis seçimi zor olur ki savaş durumuna geri dönme ile son bulur bu süreç. Öyleyse şimdiki monarkta olmalıdır ve monark da tevarüsü kullanırken açık seçik sözlerle bunu ifade etmelidir.<sup>203</sup>

Hobbes, sözleşme yoluyla kurulan devlet ve biçimlerinden sonra zorla kurulan devletler üzerine de şöyle der:

*“Zorla kurulmuş bir DEVLET, egemen güç zorla ele geçirildiği zaman olur; ve tek tek insanlar veya çok sayıda insan oy çokluğu ile, ölüm veya esaret korkusundan, onarların*

<sup>201</sup> Akal, 2003, s. 100.

<sup>202</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 139.

<sup>203</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 145.

*hayatını ve özgürlüğünü elinde tutan insanın veya meclisin bütün eylemlerini kabul ettiklerinde, egemen güç zorla ele geçirilmiştir.”<sup>204</sup>*

Zorla kurulmuş bir devlet ve Sözleşme ile kurulmuş bir devlet arasında tek bir fark vardır Hobbes’a göre. O da, sözleşmeyle kurulan devlette, insanlar birbirlerinden korktukları için aralarında anlaşıp haklarını devrederler, yani tayin ettikleri kişiden korkmazlar. Oysa zorla kurulan devlette ise, korktukları kişiye boyun eğerler. Her iki durumda da asıl sebep korkudur yine de. Ve yine her iki durumda da egemenlik hakları aynıdır, değişmez.

Devleti zayıflatan ve çökmesine yol açan şeyler üzerine Hobbes, devletlerin çöküşünün kusurlu yapılarından kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre ölümlülerin yaptığı hiçbir şey ölümsüz olmasa bile; eğer insanlar sahip olduklarını iddia ettikleri aklı kullanabilselerdi, devletleri, en azından dâhili hastalıklar yüzünden yok olmaktan kurtulurdu. Çünkü devletler, yapılarının doğası gereği, onlara hayat veren insanlık veya doğa yasaları veya adaletin kendisi yaşadığı sürece yaşarlar. Dolayısıyla, dış şiddetle değil de, dâhili kargaşa nedeniyle çöktükleri vakit, kusur, onların konusu olarak değil, onların yapıcıları ve düzenleyicileri olarak insanlardadır. Çünkü insanlar, en sonunda, birbirleriyle gelişi güzel itişip kakışmaktan ve vuruşmaktan bıktıkları ve, bütün kalpleriyle, kendilerini sağlam ve kalıcı bir yapı içinde birleştirmek istediklerinde; hem, kendi eylemlerini düzenlemek için uygun yasalar yapma sanatından; hem de, o andaki büyüklüklerinin ilkel ve sıkıntı verici yönlerinin giderilmesine katlanmak için gerekli tevazu ve sabırdan yoksun oldukları için, çok yetenekli bir mimarın yardımı olmaksızın, kendi hayat süreleri kadar ancak ayakta durabilen ve kesinlikle çocuklarının üstüne çökecek olan sakat bir yapıdan başka bir şeyin içine toplanamazlar.<sup>205</sup>

Dolayısıyla, bir devletin kusurları arasında, öncelikle, hatalı bir yapıdan kaynaklanan ve bir doğal bedeninin sakat bir doğum sonucu olan hastalıklarına benzeyen kusurlarını sayan Hobbes’a göre, Mutlak iktidar yokluğu bunların ilk nedenidir. Bazen bir insan, bir krallığı elde etmek için, devletin savunulması ve selameti için gerekli olandan daha az bir kudretle yetinir. Buradan şu çıkar ki, kullanılmayan kudretin, kamu güvenliği için yeniden kullanılması gerekli olduğunda, bu adaletsiz bir iş gibi görünür; bu ise çok sayıda insanı, fırsatı olduğunda, isyan etmeye yöneltir. Krallar böyle bir gerekli güçten kendilerini yoksun bıraktıklarında; bunun nedeni, her zaman, üstlendikleri makam için neyin gerekli olduğunu bilmemeleri değil, fakat genellikle bu gücü istedikleri zaman geri alabilecekleri umududur. Bu

<sup>204</sup> *a.g.e.* , s. 147.

<sup>205</sup> Hobbes *Leviathan* , s. 225-226.

noktada yanlış düşünmektedirler. Çünkü onları vaatlerine bağlı tutacak olan şey, kendi uyruklarının iyiliği uğruna komşularının devletini zayıflatmak için pek fırsat kaçırmayan yabancı devletler tarafından onlara karşı sürdürülecektir.

Hobbes'a göre ikinci neden ise, iyiye ve kötüye kişilerin karar vermesidir.

*“Bir devletin, müfsit fikirlerin zehirinden kaynaklanan hastalıklarını görüyorum ki bu fikirlerden biri şudur: her özel kişi iyi ve kötü hareketlerin ne olduğuna kendisi karar verir. Bu, toplum yasalarının olmadığı basit doğa durumunda; ve ayrıca devlet yönetiminin altında yasaların belirlememiş olduğu durumlarda doğrudur. Fakat diğer durumlarda, iyi ve kötü eylemlerin ölçüsünün toplum yasası olduğu; ve iyinin ve kötünün yargıcının, her zaman için devleti temsil eden yasa koyucu olduğu açıktır. Bu yanlış fikir yüzünden, insanlar kendi aralarında tartışmaya ve devletin buyruklarını sorgulamaya; ve ayrıca, kendi kişisel değerlendirmelerine göre uygun göreceklere şekilde, bu buyruklara uymaya veya uymamaya yönelirler. İşte böylece devlet taciz edilir ve zayıflatılır.”<sup>206</sup>*

Devlete zararlı bir başka fikrin de hatalı vicdan olduğunu söyleyen Hobbes, bir insanın kendi vicdanına karşı yaptığı şeyin günah olduğunu belirtir ve bunu, insanın kendisinin iyi ve kötünün yargıcı olarak kabul edilmesine dayandırır. Çünkü bir insanın vicdanı ve muhakemesi aynı şeydir, ve muhakeme gibi vicdanda hatalı olabilir. Dolayısıyla, toplum yasalarına bağlı olmayan bir kimse, kendi aklını izlemekten başka bir kuralar sahip olmadığı için, vicdanına karşı yaptığı her şeyde günah işliyor olsa da; bu, bir devlet içinde yaşayan bir kimse için böyle değildir; çünkü yasa, kişinin uymaya söz vermiş olduğu kamu vicdanıdır. Aksi taktirde, kişisel görüşlerden ibaret olan kişisel vicdanların bu çeşitliliğinde, devletin de dikkati dağılacak ve hiç kimse, egemen güce, kendi nazarında uygun görünenden fazla itaat etmeyecektir.

Hobbes, devleti zayıflatan ve çökmesine yol açan şeylerle ilgili olarak yukarıda saydıklarımızdan başka diğer nedenleri de şöyle sıralar: Egemen gücün toplum yasalarına tabi kılınması, Uyruklara mutlak mülkiyet hakkı verilmesi, Egemen gücün bölünmesi, Komşu ülkelerin taklit edilmesi, Greklerin ve Romalıların taklit edilmesi, Devlette birden fazla egemen olduğu görüşü, Karma hükmet, Parasızlık, Tekeller ve vergi tahsildarlarının suistimalleri, Popüler insanlar, Bir kentin aşırı büyüklüğü, şirketlerin çokluğu, Egemen güce itiraz etme özgürlüğü... Ve tüm bunlar sonucunda devlet dağılır. Egemen, devlete hayat ve hareket veren kamusal ruh olduğu için, bu ruh bittiği zaman, üyelerin artık onunla

<sup>206</sup> a.g.e. , s. 227.

yönetilmeyeceğini söyler.<sup>207</sup> Bunun sonucunda da herkesin kendi takdirine uygun yollardan kendilerini korumaları hususunda özgür olduklarını belirtir.

Mutlak güce neden itaat etmemiz gerektiğini soran Arnhart, Hobbes'un bu soruya cevabının sınırlı bir yönetimin düzeni muhafaza edemeyeceği olduğunu söyler.<sup>208</sup> Bencilliklerinden dolayı insanlar iyi ve kötüye, adil olan ve adil olmayana ilişkin yargılarında hemfikir olamazlar ve onların bu anlaşmazlıklarından sonu gelmez çatışmalar doğar, bu da doğal savaş durumudur. Yönetimin amacı insan hayatını huzura kavuşturmak olduğu için, yönetim çekişmelere son vermede mutlak bir tekele sahip olmalıdır. İdari hâkimiyet bir kere kurulduğunda, tüm bireylerce itaat edilmelidir. Bundan dolayı, her bir kişi iyi ve kötünün yargıcısıdır, ya da her kişi bağımsız olarak vicdanının rehberliğinde hareket etmelidir gibi öğretiler devlete ihanettir. Çünkü insanlar kendi yargılarıyla, değerlendirmeleriyle yaşarlarsa, fikirlerinin farklılıklarından dolayı bölünürler ve toplum anarşi içinde dağılıp gider. Hobbes'a göre egemeni davranış kurallarının mutlak yargıcı kılmak 'kötü sonuçlara' yol açsa da, bunun karşısındaki tek seçenek, kötülerin en kötüsüne yani savaş durumuna dönmektir. Hobbes, bedeli ne olursa olsun, sürekli barış ve huzur arayışında olmamız gerektiğini söyler. Burada mutlak yönetimin sıkıntıları da ödemek zorunda olduğumuz bedelin bir parçasıdır.

## 2.2. THOMAS HOBBS'DA HUKUK VE ADALET

Adil [*just*] ve adil olmayan [*unjust*] ile adalet [*justice*] ve adaletsizlik [*injustice*] gibi sözcükler iki anlamlıdır; insanları işaret ederken başka bir anlam, edimleri işaret ederken başka bir anlam ifade ederler. Edimler için kullanıldığında, *Adil*, hak ile yapılan bir şeyi [*jure factum*] ve *adil olmayan* ise bir haksızlık edilerek [*injure factum*] yapılan bir şeyi anlatmaktadır Hobbes'a göre.<sup>209</sup>

Adalet akla aykırı değildir, hayatımıza zarar verecek bir şey yapmamızı engelleyen bir akıl kuralı, bir doğa yasasıdır. Adalet insanlara atfedildiğinde davranışların akla uygun oluşu veya olmayışı anlamına gelir. Adil insan eylemlerinin tümünün adil olması için elinden geleni yapan insandır. Adil olmayan ise bunu önemsemeyendir. "İnsan eylemlerine adalet katan şey, kişinin, hayatından memnun olmak için sahtekârlığa veya sözünden dönmeye muhtaç kalmaya tenezzül etmediği, pek az bulunan bir soyluluk veya büyüklüktür."<sup>210</sup> Davranışların adilliği bir erdemdir, adaletsizlik ise kötülük olarak adlandırılan şeydir. Eylemlerin adil oluşu

<sup>207</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 228.-234.

<sup>208</sup> Arnhart, 2005, s. 212.

<sup>209</sup> Hobbes *De Cive*, s. 50.

<sup>210</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 109.

insanı sadece adil yapmaz, lekesiz de yapar. Hobbes, eylemlerin adilliği konusunda kendisinden önce söylenenleri eleştirir, özellikle de ilkçağda Aristoteles'in yapmış olduğu ayrımı:

*“Eylemlerin adilliği, yazarlar tarafından, mübadelede adalet ve bölüşümde adalet olarak ikiye ayrılır; birincinin aritmetik oranda; ikincinin ise geometrik oranda olduğu söylenir. Böylece, mübadelede adaleti, kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değerindeki eşitliğe; bölüşümde adaleti ise, eşit liyakat sahibi insanlara eşit faydanın dağıtılmasına bağlarlar. Satın aldığımızdan daha pahalıya satmak veya bir insana hak ettiğinden fazlasını vermek adaletsizlikmişçesine. Kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değeri, tarafların arzusu ile ölçülür ve dolayısıyla adil değer, vermeye razı oldukları değerdir. Liyakat ise (bir tarafın ifasının diğer tarafça da ifayı gerekli kıldığı durumda ahitle ortaya çıkan ve bölüşümde değil, mübadelede adalet kapsamına giren liyakat dışında) adaletin bir gereği olmayıp; sadece nezaketen ödüllendirilir. Dolayısıyla, açıklaması için kullanıldığı anlamada, bu ayrım doğru değildir. Tam olarak söylemek gerekirse mübadelede adalet sözleşmeye taraf olan kişinin adaletidir; yani, satın alma ve satma; kiralama ve kiraya vereme; borç verme borç alma; mübadele; takas ve diğer sözleşmelerde ahdin ifasıdır.”<sup>211</sup>*

Bölüşümde adalet ise bir hakem işidir, tayin edilenlerce güvenilen kişi herkese hakkını verir, ama asıl bölüşümdeki adalet yine bir doğa yasası olan *Hakkaniyettir* der, yani herkese, akla göre ona ait olanı eşit olarak dağıtmak.

Sonuç olarak, bir düzenin, uygulamanın veya bir insanın adaletli veya adaletsiz olması bir şeydir, tek bir edimin veya yanlıştın adaletli veya adaletsiz olması başka bir şeydir. Adil bir insanın birçok edimi adil olmayabilir ve adil olmayan bir insanın birçok edimi adil olabilir. Ama adaletli şeyleri yasalar öyle emrettiği için, adaletsiz şeyleri ise zayıflığı yüzünden yapan kişi adil diye adlandırılmalıdır; ve adil şeyleri yasaların getirdiği cezadan korktuğu için, adaletsiz şeyleri de zihinsel habisliği yüzünden yapan kişiye de, adil olmayan denir.<sup>212</sup>

Hobbes, doğa durumundaki doğal yasaların dışında sözleşmeyle kurulan devlet ve toplum yasalarından söz eder. Bunları egemenin yetkisine veren Hobbes, adaletsizliği egemenin buyruklarına, yani yasaya uymama olarak niteleyecektir. Bu daha önce de değindiğimiz gibi ahdin ifa edilmemesidir. Adaletsiz olmayan her şey ise adil olacaktır.

<sup>211</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 110.

<sup>212</sup> Hobbes *De Cive*, s. 50.

### 2.2.1. Toplum Yasaları

Toplum yasalarından anladığımızın, insanların şu veya bu toplumun değil fakat bir toplumun üyeleri oldukları için uymak zorunda oldukları yasalar olduğunu belirten Hobbes için, genel olarak yasa, bir tavsiye değil bir emirdir; herhangi bir kişinin bir başkasına verdiği bir emir de değildir ama; daha önce belirli bir kişiye itaat etmeye zorunlu kılınmış birine, o kişi tarafından verilmiş bir emirdir. Toplum yasasına gelince, burada sadece emri veren kişinin adı eklenir ki bu *persona civitatis*'tir, yani devlettir.<sup>213</sup>

Ona göre toplum yasasının tanımı şöyledir: Toplum yasası, her uyruk için sözle, yazıyla ve iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığı ayırt edilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyuklarına emrettiği kurallardır. Böylelikle bu tanımdan çeşitli sonuçlar çıkaran Hobbes, bunların doğru olduğunun kabul edilmesini ister. Bunlara kısaca bakarsak:

Hobbes'a göre yasa koyucu egemen güçtür. Monarşide olduğu gibi ister tek bir adam olsun demokraside veya aristokraside olduğu gibi isterse heyet olsun, bütün devletlerde, tek yasa koyucu egemen güçtür. Aynı nedenle, egemen güçten başka hiç kimse yürürlükteki bir yasayı kaldıramaz; çünkü bir yasa, onun uygulanmasına son veren bir başka yasayla kaldırılabilir ancak.

Egemen gücün toplum yasalarına tabi olmadığını belirten Hobbes, yasa yapma ve kaldırma yetkisine sahip olan birinin böyle bir bağımlılığının olmadığını söyler. Böylelikle bir yasa, zamana değil, egemen gücün rızasına dayanarak kullanılır.<sup>214</sup>

Doğal hukuk ile toplum yasalarının birbirini içerdiğini ve aynı kapsamda olduğunu söyleyen Hobbes'a göre Adalet, hakkaniyet ve kadirbilirlikten ve bunlara dayalı diğer ahlak erdemlerinden oluşan doğal hukuk, salt doğa durumunda, tam anlamıyla yasa değil, insanı barış ve uyuma teşvik eden niteliklerdir.

*“Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası haline gelir. İnsanları ona uymaya zorlayan şey egemen güçtür. Bireyler için neyin adalet, neyin hakkaniyet ve neyin ahlak erdemi olduğunu ilan etmek ve bunları bağlayıcı kılmak üzere egemen gücün buyruklarına ve bunları ihlal edecek olanlar için cezalara gerek vardır. Dolayısıyla, doğal hukuk dünyanın bütün devletlerinde toplum yasalarının bir parçasıdır. Adalet, yani ahdin ifası*

<sup>213</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 189.

<sup>214</sup> *a.g.e* , s. 190.



*ve herkese hakkı olanın verilmesi doğal hukukun bir gereğidir. Dolayısıyla, toplum yasalarına uymak doğal hukukun bir parçasıdır.*<sup>215</sup>

Doğal hukuk ve toplum yasalarının farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün paçaları olduğunu belirten Hobbes, bunlardan yazılı olanlara toplum yasaları, yazılı olmayanlara da doğal hukuk veya doğa yasaları denir, der. Ancak, doğal haklar, yani insanın doğal özgürlüğü toplum yasalarıyla sınırlanabilir. Zaten yasa koymanın amacı da budur. Doğa yasaları toplum yasalarıyla sınırlanmazsa zaten barış ve huzur da olmaz. Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir; öyle ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler.<sup>216</sup>

Hobbes'a göre, tabii yasalar bile zorlayıcı güce ancak sivil hale geçildiğinde, devlet kurulduğunda kavuşurlar. Bu aslında, yalnızca devletin belirlediği yasalar vardır ya da bütün yasalar pozitifdir demekten başka şey değildir diyen Akal, Tabii yasayı yorumlayacak, onu pozitifleştirecek, etkili kılacak olan devlettir der. Bu açıdan, pozitif yasaları belirleyebilecek, onları sınırlayabilecek ya da onlarla çatışabilecek tabii yasaları düşünmek Hobbes'da imkânsızdır.<sup>217</sup>

Buradan hareketle bireyselleşme sorununu da aynı bağlamda ele alınması gerektiğini söyleyen Akal, sözleşme ile sivil hale geçiş aynı zamanda bir bireyler topluluğuna geçiştir der. Tabii halde birey yoktur, çünkü herkesin her istediğini elde etmeye yönelik eşit gücü, hiçbir bireysel hakkın tanımlanabilmesine imkân vermez. Hobbes'da, yalnızca pozitif yasaların olduğu yerde, bireysel haklar ve bireyler var olabilir. Bireyselleşmeye giden yol, insanın sivil hal çerçevesinde tabii güç ve yeteneklerinden feragat edip pozitif yasaların belirleyiciliğini kabul etmesi ile açılır. Buna örnek, tabii halde malik olunamamasıdır, çünkü güçle elde edilen şey bir karşı güçle elden çıkabilir. İnsan, sivil halde bir malike dönüşerek, tabii halde sahip olmadığı bir farklılık ve özerkliğe kavuşur. Bu, Hobbes'un düşüncesini ekonomik liberalizm yönünde yorumlayanların dört elle sarıldıkları savdır Akal'a göre. Ancak Hobbes'da mülkiyetin tabii bir hak olmadığını unutmamak gerekir. Herkese sahip olacağı şeyi dağıtan egemendir. Ona karşı hiçbir mülkiyet hakkı ileri sürülmez. Yurttaşlarla egemenin malik oldukları şeyleri birbirinden ayıran bir sınır da yoktur, çünkü son aşamada her şey egemenindir ve özel mülkiyet, sonunda, egemenin ya da devletin bir başışından ibarettir. Bunun da Hobbes'u bu kez ekonomik liberalizmden ekonomik totalitarizme ulaştırdığı

<sup>215</sup> *a.g.e.*, s. 191.

<sup>216</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 191.

<sup>217</sup> Akal, 2003, s. 98.

söylenbilir. Kendiliğinden haksız yasa ve yasasız hak olmaz; egemenin buyruğu yasanın haklılığının ve hakkın yasallığının tek ölçütüdür.<sup>218</sup>

Hobbes'a göre yerel yasalar da örfle değil, egemen gücün iradesiyle konulur. Bir devletin egemen gücü, başka yasalar altında yaşayan bir halkı egemenliği altına alırsa, artık yasa koyucu o olduğu için, eski yasaları değiştirirse kendi yasasını koyar, değiştirmese de mevcut yasalar artık onun yasaları olur.

Yasama hakkında hukukçuların bazı geçersiz görüşleri olduğunu söyleyen Hobbes, yazılı ve yazısız bütün yasaların, yetki ve güçlerini, devletin iradesinden aldığını söyler. Yani, bir monarşide monarktan; diğer devletlerde ise, o devletin temsilcisi olan egemen meclisin iradesinden aldıklarını gördükten sonra, çeşitli ülkelerdeki saygın bazı hukukçuların kitaplarında görülen, yasama gücünü doğrudan ve dolaylı olarak özel kişilere veya yargıçlara bağlayan görüşlerin nereden kaynaklandığını sorgulayan Hobbes'a göre bunlardan biri de parlamentodan başka bir yasa koyucunun olmadığı görüşüdür.

Bunun doğru olduğunu kabul eder fakat parlamento mutlak iktidara sahipse ve kendi iradesiyle toplanıp dağılabiliyorsa der. Çünkü başka bir kişi parlamentoyu dağıtma hakkına sahipse, aynı zamanda parlamentoyu denetim altında tutma hakkına sahip demektir. Ayrıca, egemenliğin parlamentoya ait olduğu bir yerde, hangi nedenle olursa olsun, bu parlamento kendine tabi ülkelere yeterli sayıda ve bilgelikte insan toplayamazsa, hiç kimse böyle bir meclisin yasama yetkisine sahip olduğuna inanmayacaktır, der. “Bir devletin iki kolu güç ve adalettir; bunlardan ilki kralda, diğeri ise parlamentonun ellerinde toplanmıştır. Gücün kimde olduğu belirsiz bir devlet ve adaletin buyurma ve yaptırma yetkisinden yoksun olduğu bir devlet olamaz.”<sup>219</sup> Böylelikle ona göre yasaları yapan hukukçuların bilgeliği değil, bizim şu yapay varlığımız devlet ve onun buyruğudur. Devleti tek bir kişi temsil ettiğinde, yasalarda uyumsuzluk pek olmaz. Olsa bile egemen temsilcisi, yorum veya yasa değişikliği yoluyla bu uyumsuzluğu giderir diyen Hobbes, mahkemelerde yargılayanın aslında yargıçlar değil, devletin kişiliğini temsil eden egemen güç olduğunu söyler. Yargıç, egemen gücü yasayı yaparken harekete geçirmiş olan mantığa uymalı, verdiği karar buna uygun olmalıdır. İşte o zaman yargıcın verdiği karar aslında egemen güç tarafından verilmiş demektir. Aksi takdirde yargıcın kendi kararı olur ve adil olmaz der Hobbes.

Yasanın bir buyruk olduğunu söyleyen, onun sözle ya da yazıyla veya başka bir yoldan duyurulması gerektiğini belirten Hobbes, devletin buyruklarının onları

<sup>218</sup> a.g.e , s. 99.

<sup>219</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 192.

anlayabilecekler için geçerli olduklarını söyler. İlan edilmemiş yasa, yasa değildir. Ayrıca doğuştan akıl hastası olanlar, deliler ve çocuklar üzerinde yasalar hüküm ifade etmez der.

Hobbes'a göre yazılı olmayan yasalar doğa yasalarıdır. İstisnasız bütün uyrukları bağlayan ve yazılı olmayan veya insanların görebileceği bir yerde ilan edilmemiş bir yasa varsa, bu bir doğa yasasıdır. Çünkü insanların, başka insanların söyledikleri temelinde değil, kendi akıl ve mantıklarına dayanarak yasa olarak bildikleri bir şey her insanın akıl ve mantığı için uygun olmalıdır. Bu da ancak bir doğa yasası olabilir. Dolayısıyla, doğa yasaları için herhangi bir ilan veya duyuru gerekmez; herkesçe kabul edilen şu sözde olduğu gibi: *Başkası tarafından sana yapılmasını uygun bulmadığın bir şeyi sen de başaksına yapma.*<sup>220</sup>

Hobbes'a göre eğer yasa yapıcı bilinmiyorsa, hiçbir şey yasa değildir. Yasanın yazılı olması ya da ilan edilmesi yeterli değildir, ayrıca egemenin iradesinden doğduğunu gösteren açık işaretler de bulunmalıdır der. Yasa, gücünü sadece egemenin buruşundan alır. Yasanın teyiti ise egemenin verdiği yetkiyle yargıçlar tarafından yapılır. Ayrıca resmi kayıtlarla teyit ettirilir. Yine resmi yazılar ve mühürlerle teyit ettirilir. Yasaların yorumu ise egemen güce aittir.

Doğal hukukun yorumlanması, doğal hukukla ilgili ihtilafları dinlemek ve çözüme bağlamak üzere egemen güç tarafından görevlendirilmiş yargıcın kararıdır ve hukukun yargıç önündeki olaya uygulanmasından oluşur. Çünkü yargı sürecinde yargıcın bütün yaptığı, davacı tarafın talebinin doğal akla ve adalete uygun olup olmadığını düşündürmektir. Dolayısıyla yargıcın verdiği hüküm doğal hukukun yorumudur ve bu yorum doğrudur. Bu hüküm, yargıcın kendi başına verdiği bir hüküm olduğundan değil, fakat onu egemenin yetkisiyle verdiğinden dolayı doğrudur. Böylelikle o, aslında egemenin verdiği bir hükümdür ve davalı ile davacı taraflar için yasadır.<sup>221</sup> Fakat verilen kararlar diğer davalar için emsal teşkil etmez. Son söz her halükarda egemen güce aittir çünkü.

Yasaların çeşitli sınıflandırmalarına değinen Hobbes, doğal yasalar ve pozitif yasalar ayrımında, doğal yasaların ezelden beri yasa olduklarını söyler. Bunlar aynı zamanda ahlak yasalarıdır. Bunlar daha önce de bahsedilen, adalet, hakkaniyet, barış ve iyilik telkin eden bütün ahlaki erdemlerden oluşur. Pozitif yasalar ise, ezelden beri varolmayıp, başka insanlar üzerinde egemenlik sahibi olanların iradesiyle konulmuşlar ve yazıyla veya yasa koyucunun iradesini gösteren bir başka yöntemle insanlara bildirilmişlerdir.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 194.

<sup>221</sup> *a.g.e.*, s. 197.

<sup>222</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 202.

Hukuk ve hak arasındaki ayrıma da değinen Hobbes'a göre hak demek özgürlük demektir. Yani toplum yasalarının bize verdiği özgürlüktür bu. Toplumsal hukuk ise, bir yükümlülüktür ve doğal hukukun bize verdiği özgürlüğü geri alır. "Doğa, herkese, kendini kendi gücüyle koruma ve şüpheli bir komşuyu engellemek için ona baskın yapma hakkını vermişti: fakat yasanın bir himayesi varsa, toplumsal hukuk bu hakkı bizden alır."<sup>223</sup>

### 2.2.2. Egemenin Hakları ve Bireyin Hakları

Hobbes, sözleşmeyle kurulan devlet sonucu ortaya bazı hak ve yetkilerin çıktığını söyler. Bunlar egemenin ve uyruklarının hak ve yetkileridir.

Akal'a göre, Sosyal sözleşmenin 'yaratıcıları' tek tek, tabii halde sahip oldukları güçlerinden vazgeçer ve bunları, egemenliği verdikleri ve sözleşmeye taraf da olmayan kişiye devrederler. Sözleşmeye taraf olmadığı için egemeni bağlayan hiçbir şey yoktur: Yasaları yapar, bunların uygulanması için zor kullanabilir, ama kendi yasalarıyla bağlanmaz, onları dilediğince değiştirebilir. Egemenin sözü Yasa'dır ve bu yüzden o Yasa'nın üstündedir. Yalnız sivil halde söz konusu olabilecek iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış ayrımlarının tek belirleyicisi odur. Yurttaş yasanın haklılığı ya da haksızlığı konusunda değerlendirme yapamaz; sözleşmeyle, bedensel varlığını ya da kamusal gücü tehdide edenler dışında, bütün yasalara uymayı kabul etmiştir.<sup>224</sup>

Öncelikle uyrukların hükümet şeklini değiştiremeyeceklerini ifade eden Hobbes, sözleşme gereği bir devlet kuran ve böylece egemenin eylem ve kararlarını sözleşme gereği benimsemekle yükümlü olanların, egemenin izni olmaksızın, herhangi bir konuda başka bir egemene tabi olmak için kendi aralarında yasal olarak sözleşme yapamayacaklarını söyler. Dolayısıyla, bir monarkın uyrukları, onun izni olmaksızın, monarşiyi terk edip dağınık bir toplum kargaşasına geri dönemezler; veya kişiliklerini taşıyan kimseden onu alıp başka bir kimseye veya heyete devredemezler; çünkü herkes herkese karşı, halen egemenleri olanın yapacağı veya yapılmasını uygun bulacağı her şeyi kabul etmek ve böyle her şeyin farazi amili olmakla yükümlüdür; öyle ki, herhangi bir kişi itiraz ettiğinde, bütün diğerleri o kişiyle olan ahitlerini bozar ve bu adaletsizliktir. Ayrıca, herkes egemenliği kendilerini temsil eden o kişiye verdiği için, onu alaşağı ederlerse, onun olanı ondan almış olurlar ve buda yine adaletsizliktir. Ayrıca, egemenini alaşağı etmeye teşebbüs eden birisi, bu teşebbüsü nedeniyle öldürülür veya cezalandırılırsa, devletin kurulmasıyla egemenin bütün yapacaklarının amili

<sup>223</sup> a.g.e. , s. 205.

<sup>224</sup> Akal, 2003, s. 97.

olduğu için, cezalandırmanın amili de kendisidir. Bir kimsenin, kendi yetkisiyle cezalandırılabilceği herhangi bir şey yapması adaletsizlik olduğu için, bu nedenle o da haksızdır.<sup>225</sup>

Hobbes'a göre ikinci olarak uyrukların hepsinin birden kişiliğini taşıma hakkı, egemenin onlardan herhangi biriyle değil, onların birbirleriyle yaptıkları ahit ile egemen tayin ettikleri kişiye verilmiş olduğundan, egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu olamaz; ve bu nedenle onun uyruklarından hiçbirisi, vazgeçme mazeretini öne sürerek, uyrukluluktan kurtulamaz.

*“Egemen tayin edilen kimsenin uyruklarıyla önceden bir ahit yapmadığı aşikârdır; çünkü ya bütün topluluk ile ahdin bir tarafı olarak, ahit yapması gerekir; ya da herkesle ayrı birer ahit yapması. Bütün topluluk ile, bir taraf olarak, ahit yapması imkansızdır; çünkü onlar henüz tek bir kişilik değildirler. Topluluktaki bütün insanlarla ayrı ayrı ahitler yaptığında ise, egemenliği ele geçirdikten sonra bu ahitler hükümsüzdür; çünkü herhangi bir kimsenin ahdin bozulması olduğunu iddia ettiği bir eylem, hepsin kişiliği adına ve her birinin hakkına dayanarak yapılmış olduğundan, hem o kimsenin hem de bütün diğerlerinin eylemidir. Ayrıca, onlardan herhangi biri egemenin kuruluşta yaptığı ahdi ihlal ettiğini iddia ederse ve başkaları veya uyruklardan biri veya sadece egemenin kendisi böyle bir ihlal olmadığını ileri sürerse, bu durumda anlaşmazlığı çözüme bağlayacak bir yargıç yoktur; dolayısıyla iş yine kılıç kuvvetine kalır; ve herkes, kuruluştaki amaçlarına aykırı olarak, kendini kendi gücüyle koruma hakkını tekrar kazanır. Bu nedenle ahit yoluyla egemenlik vermek boşunadır.”<sup>226</sup>*

Böylelikle bir monarkın iktidarını ahitten aldığı düşüncesi, devletin kılıç gücünden yani egemenliğe sahip olan ve eylemleri herkesçe kabul edilen ve onda birleşmiş herkesin gücünden başka, insanları zorlayıcı ve denetleyici bir gücün olduğunu kabul etmek anlamsızdır. Sonuç olarak egemen güçten vazgeçilemez.

Hobbes'a göre hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı gelemez. Çoğunluk, muhafazık oylarla bir egemen tayin ettiği için; karşı oy vermiş olan da diğerlerine uymalı; yani, egemenin yapacağı bütün eylemleri kabul etmeye veya, kabul etmediğinde diğerleri tarafından haklı olarak yok edilmeye razı olmalıdır. Çünkü toplanmış olanların birliğine gönüllü olarak girmiş ise, orada iradesini gerektiği biçimde açıklamış ve, dolayısıyla, çoğunluğun karar vereceği şeye uyacağına zımnen söz

<sup>225</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 131.

<sup>226</sup> *a.g.e* , s. 132.

vermiş demektir; ve dolayısıyla bu karara uymayı reddeder veya onların kararlarından herhangi birine karşı gelirse, ahdine aykırı ve bu nedenle de adaletsiz davranıyor demektir.<sup>227</sup>

Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez. Her bir uyruk, kurulmuş olan egemenin bütün eylemleri ve kararlarının amilli olduğu için; egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz; ve ayrıca egemen, uyruklarından herhangi biri tarafından adaletsiz olmakla suçlanamaz. Çünkü bir başkasından aldığı yetkiyle herhangi bir şey yapan bir kimse, yetkisine dayanarak hareket ettiği kişiye bu şeyle haksızlık etmez. Bir devletin bu şekilde kuruluşu ile herkes egemenin bütün yaptıklarının amilidir ve, dolayısıyla, egemeninden haksızlığa uğradığından şikayet eden bir kimse, bizzat kendisinin amilli olduğu bir şeyden şikayet ediyor demektir; ve bu nedenle kendisinden başka hiç kimseyi suçlamamalıdır; hatta kendisini bile haksızlık yapmakla suçlayamaz; çünkü bir kimsenin kendi kendisine haksızlık yapması imkansızdır. Böylelikle Hobbes'a göre egemen güç belki insafsızlık edebilir ama onlar adaletsizlik ve haksızlık etmezler.<sup>228</sup>

Hobbes, egemenin yaptığı hiçbir şeyin, uyruk tarafından cezalandırılmayacağını söyler. , Egemen güce sahip olan hiç kimse, uyrukları tarafından adil olarak öldürülemez veya başka bir biçimde cezalandırılmaz. Her bir uyruk, egemenin eylemlerinin amilli olduğuna göre; kendisi tarafından yapılmış eylemler için bir başkasını cezalandırmış olur.

Egemen, uyruklarının barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna karar verendir. Bu kuruluşların amacı, bütün herkesin barışı ve savunulması olduğu ve bu amaca ulaşmaya hakkı olanın ona ulaşmaya yarayan araçları kullanmaya da hakkı olduğu için; hem barış ve savunma araçları hem de barış ve savunma önündeki engeller ve sorunlar hakkında karar verme hakkı egemene aittir. Hem yurt içinde uyumsuzluğu ve yurt dışında düşmanlığı önlemek suretiyle barış ve güvenliğin korunması için; hem de, barış ve güvenlik kayb olduğu vakit, bunların yeniden tesis edilmesi için yapılmasını gerekli göreceği her şeyi yapma hakkı, egemenliği elinde bulunduran kişiye veya heyete aittir.<sup>229</sup> Yine uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir. Hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna ve dolayısıyla hangi durumda nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine de egemen karar verir. Öyle ki yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır. Çünkü insanların eylemleri onların düşüncelerinden doğar; ve, barış ve uyumu

<sup>227</sup> Hobbes *Leviathan* , s. 133.

<sup>228</sup> *a.g.e.* , s. 133.

<sup>229</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 134.

sağlamak için, insanların eylemlerinin iyi yönetilmesi düşüncelerinin iyi yönetilmesine bağlıdır.

Uyruklardan her birinin, başka hiçbir uyruğun adaletsizlik etmeden ondan alamayacağı hangi şeylerin kendisine ait olduğunu bilebileceği kurallar yapma hakkı olarak, her bir uyruğa diğer uyruklarca engellemeden, yararlanabileceği şeyleri ve yapabileceği eylemleri gösterecek kuralı koyma yetkisinin tümü, egemenliğin bir parçasıdır der Hobbes, ve bu, insanların *mülkiyet* dedikleri şeydir ona göre.<sup>230</sup> Çünkü egemen gücün kuruluşundan önce, daha öncede gösterildiği gibi, bütün insanlar bütün şeyler üzerinde hak sahibi idi; ve bu zorunlu olarak savaşa neden oluyordu. Dolayısıyla barış için gerekli olan ve egemen güce bağlı olan bu mülkiyet, kamu barışı amacına yönelik olarak o gücün eylemidir.

Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı da egemene aittir. Yargılama hakkı; yani toplumsal veya doğal hukukla veya olgularla ilgili olarak ortaya çıkabilecek bütün anlaşmazlıkları dinleyip çözüme bağlama hakkı da egemenliğin bir parçasıdır der Hobbes. Uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı da egemene aittir. Diğer milletler ve devletlerle savaş ve barış yapma hakkı; yani, bunun ne zaman kamu menfaatine olduğuna ve bu amaçla hangi büyüklükte güçlerin toplanacağına, silahlandırılacağına ve bunlara ödeme yapılacağına karar vermek ve bunun masraflarını karşılamak için uyruklara vergi salmak hakkı da egemenliğin bir parçasıdır.

Bütün barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçmek hakkı da egemene aittir. Hem savaşta hem de barışta bütün danışmanların, bankaların, yargıçların, ve memurların seçilmesi de egemenliğin bir parçasıdır Hobbes'a göre.

Ödül ve ceza vermek ve ( önceki bir yasa ölçüsünü belirlememiş ise ) bunun dilediği gibi yapmak hakkı, şeref ve paye hakkı da yine egemene aittir.<sup>231</sup>

Hobbes, tüm bu hakların bölünemeyeceğini söyler. Egemenliğin esasını oluşturan, ve egemen gücün hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler bunlardır. Çünkü bunlar devredilemez ve bölünemez. Para bastırma; reşit olmayan mirasçıların mallarını ve kendilerini yönetme; piyasalarda ilk alıcı olma hakkı ve diğer yasal haklar egemen tarafından devredilebilir; fakat uyruklarını koruma yetkisi bırakılmaz. Bu yetkisini devrederse yasaları yürütemeyeceği için, yargı yetkisini de boşuna elde tutmuş olur. Yine vergi toplama yetkisini başkasına devrederse, koruma yetkisi boşuna olur. Düşüncelerin yönetimini bırakırsa, insanlar ruhların korkusuyla ayaklanmaya itilirler. Böylelikle bu haklardan hangisini göz önünde alırsak alalım, salt diğerlerinin elde tutulması, bütün

<sup>230</sup> a.g.e. , s. 135.

<sup>231</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 136.

devletlerin kuruluş amacı olan barış ve adaletin korunmasında etkisiz kalacaktır. Bu yüzden yetkiler bölünemez.

*“Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünemez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi; önce siyasi görüşlerde anlaşılmayanlar arasında; sonra da din özgürlüğü konusunda anlaşılmayanlar arasında olmak üzere; ve bu bölünme ve iç savaş, egemenlik hakkı konusunda insanlara öyle bir ders vermiştir ki, bugün ( İngiltere'de ) bu hakların niçin bölünemez olduğunu ve barış geri geldiğinde bunun çoğunluk tarafından kabul edileceğini, ve iç savaşın ıstırapları unutuluncaya kadar, meğer ki cahil tabaka şimdiye kadarkinden daha iyi eğitilsin, bunun böyle kabul edilemeye devam edeceğini görmeyen pek az insan vardır.”<sup>232</sup>*

Hobbes, bu hakların, egemen güçten feragat edilmesi dışında, asla yok olamayacağını söyler. Bunlar, temel ve bölünmez haklar oldukları için onlardan herhangi biri şu veya bu beyanla terkedilmiş gibi görünse bile, egemen gücün kendisinden açık biçimde feragat edilmemiş ise ve bu gücün kendilerine terk edildiği kişiler terk edene artık egemen sıfatını vermiyorlar ise, terk hükümsüzdür. Çünkü egemen terkedebildiği her şeyi terketmiş olduğundan, biz ona egemenliği geri verirsek, bütün her şey bölünmez olarak onu bağlı olduğu için, her şey eski haline döner der.

Hobbes'a göre uyrukların gücü ve şerefi, egemen güç karşısında yok olur. Egemenliğin kuvveti gibi şerefi de, uyruklarının herhangi birinden veya tümünden daha büyük olmalıdır. Çünkü şerefin kaynağı egemenliktir.

Hobbes, Egemen ve uyruk haklarıyla birlikte uyruğun özgürlüğü üzerine de şöyle der:

*“Özgürlük veya hürriyet tam olarak, engellenme olmaması demektir; engellenme ile hareketin önündeki dışsal engelleri kast ediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar içinde geçerlidir. Çünkü, dışsal bir varlığın engellenmesiyle belirlenen belli bir mekanın dışına çıkamayacak şekilde bağlanmış veya kuşatılmış herhangi bir şey için, onun daha öteye gitme özgürlüğü olmadığını söyleriz.”<sup>233</sup>*

Hobbes'a göre özgür bir insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.

<sup>232</sup> a.g.e , s. 137.

<sup>233</sup> Hobbes *Leviathan* , s. 154.



Devleti korku güdüsüyle temellendiren Hobbes, özgürlükle korkunun tutarlı olduğunu söyler. Kişinin korkusu gereği yaptığı eylemi yapmama hakkına da sahip olduğunu, böylelikle özgür iradesiyle yaptığında ise korkuyla bir tutarlılık içerdiğini ifade eder. Özellikle de devletlerde yapılan tüm eylemlerin, o eylemi yapan kişilerin yapmama özgürlüğüne sahip oldukları halde yasa korkusunun eylemi yaptırmaya muktedir olması yeterlidir.

Temsil-yetkilendirme mekanizmasıyla egemenin her eylemini kendi eylemi olarak kabul eden yurttaş, devlet erkine kayıtsız şartsız boyun eğen bireydir diyen Ağaoğulları, devlete içkin olan egemen erkin Hobbes'un deyişiyle yalnız mutlak değil, aynı zamanda sınırsız olduğunu belirtir. Bu noktada özgürlük karşı koyanın yokluğu olduğuna göre, bu sınırsızlık nedeniyle egemen, gerçekten özgürlüğü, hatta mutlak sınırsız bir özgürlüğü elinde bulunduran tek kişi olarak belirir. Özgürlük, devlet ile özdeşleşen egemenin özgürlüğü olarak belirdiğinden, uyruğun hiçbir özgürlüğü olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak Hobbes, bir anlamda kendi özgürlük tanımıyla çelişkiye düşercesine, uyruğun özgürlüğü düşüncesini ortaya atar ve bunu devletin özgür olmasından türetir.<sup>234</sup>

Vecchio ise, Hobbes'u, tek bir ihtiyaçtan, yani huzur ve düzen ihtiyacından hareketle sistemini kurduğu ve hürriyeti buna tamamıyla feda ettiği gerekçesiyle eleştirir. Huzur ve asayişin bir kıymeti varsa eğer, o da hürriyetin gelişmesi için olmalıdır der. Oysa Hobbes'un serbestlik ve karışıklık korkusuyla hürriyeti tamamen ortadan kaldırdığını ifade eden Vecchio, bunu bir benzetmeyle dile getirir: "Bu itibarla sistemini, sigorta ücreti, sigorta ettirilen eşyanın kıymetinden fazla olan bir sigorta mukavelesine teşbih edebiliriz."<sup>235</sup>

Uyrukların özgürlüğü sadece, egemenin uyrukların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdedir. Alım satım yapmak, evlerini, işlerini, yiyeceklerini seçmek ve çocuklarının eğitimi gibi konularda özgürdürler. Buradan da, Hobbes'un bireysel özgürlüğe, modern öncesi siyaset felsefecilerinden daha fazla yer verdiği sonucu çıkarılabilir. Çünkü Hobbes'ta, devlet ile toplum arasında modern nitelikte ve açıkça ortaya konmuş bir ayırım olduğunu görüyoruz. Eski yunan polisinin aksine, modern devletin, hayatın her yönüyle ilgili düzenleme yapmasına gerek yoktur.<sup>236</sup> Oysa eski Yunan kentlerinde insan yaşamının her boyutu, rejimin ahlaki standartlarına uymak zorundaydı. Hobbes'da yasanın yasaklamadığı şey serbesttir. Böylelikle bireysel özgürlük eskiye nazaran daha fazla gibidir. Hobbes,

<sup>234</sup> Ağaoğulları,- Köker, 2009, s. 262-263.

<sup>235</sup> Del Vecchio, Giorgio *Hukuk Felsefesi Dersleri* (çev. Suut Kemal Yetkin) İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 60-61.

<sup>236</sup> Arnhart, 2005, s. 216.

uyrukların özel hayatlarındaki özgürlükten bahseder, fakat siyasal eylemdeki özgürlükten bahsetmez. Yunanda ise yurttaş siyasal yönetime katılır.

Uyruklar egemenin istediği her şeyi yapmak zorundadırlar. Ama yine de egemene rağmen uyrukların özgür oldukları bazı özel durumlar da vardır. Uyruklar, kendilerine yasal olarak saldırınlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler. Uyruklar kendilerine zarar vermeye zorlanamazlar. Egemen, adalete uygun olarak mahkum edilmiş bile olsa bir kimseye, kendisini öldürmesini, yaralamasını veya sakatlamasını; veya ona saldırınlara direnmemesini; veya hava, ilaç, veya onsuz yaşaması mümkün olmayan başka bir şeyi kullanmaktan kaçınmayı emrederse; o kimse, itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir.<sup>237</sup> Uyruklar, gönüllü olarak teşebbüs etmedikleri sürece, savaşmaya zorlanamazlar.

Burada çok önemli bir husus dikkati çeker. Devletin dayanağı ölüm korkusu olduğuna göre yine ölüm korkusu her türlü karşı çıkışında dayanağı olmalıdır. İnsanın kendi hayatını koruma hakkı hiçbir biçimde devredilmeyecek bir haktır. Yoksa sosyal sözleşme bütün anlamını kaybeder. Herkesin şartlar ne olursa olsun hayatını korumak için direnme hakkı ya da itaatsızlık özgürlüğü vardır. Ve bir anlamda bütün diğer haklar bu Hobbes'cu temel haktan türetililebilecektir. Akal'a göre Polin, Leviathan'da ilk kez ortaya çıktığını ileri sürdüğü bu vazgeçilmez hak kavramının özellikle insan hakları tarihine damgasını vurduğunu belirtir.<sup>238</sup> Russel da, hükümdara karşı sınırlı bir reddediş olan kendini koruma ilkesinin aslında hiçbir modern hükümetin kabul edemeyeceği bir hak olduğunu söyler.<sup>239</sup>

Hobbes, her durumda egemenin iktidarını sınırlar nitelikte belli başlı vazgeçilmez hakların varlığını kabul eder. Egemen kendi çıkarlarını güvence altına almak için, uyruklarının itaatine muhtaç olduğu kadar, uyruklar da, çıkarlarını güvence altına almak için, egemene muhtaçtırlar. Savaş haline geri dönüş herkes için aynı derecede felaket olacağından, konumlara bakmadan, iç savaş korkusu uyruklar kadar egemeni de yumuşatır. Bu durumda Hobbes'un bir ikilemde olduğu görülür. İnsanlar bir yandan barış ve huzur istiyorlarsa, tüm doğal özgürlüklerini yönetime vermelidir. Diğer taraftan siyasi yönetimin baskısından sakınmak üzere bazı özgürlüklerini ellerinde tutmalıdırlar. Hobbes'a göre bireyin haklarını, diğer bireylerin saldırısından korumak için, mutlak bir egemenin varlığı şarttır. Fakat idari baskıdan korunmak için bazı hakların elimizde kalması gerektiğini de savunur. Bu da siyasi iktidarı hem mutlak hem sınırlı yapar ve bir çelişki çıkarır ortaya.

<sup>237</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 160.

<sup>238</sup> Aktaran: Akal, *İktidarın üç yüzü*, 2003, s. 96.

<sup>239</sup> Russel, Bertrand *Batı Felsefesi Tarihi 2*, (Çev. Muammer Sencer), İstanbul: Say, 1997, s. 306.

Hobbes'a göre uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır. Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir. Uyrukların egemene itaat borcundan kurtuldukları bazı özel durumların da olduğunu söyleyen Hobbes, bunu itaatın amacı olan korunma ihtiyacına bağlar. Bir uyruk, savaşta tutsak alınmışsa ve hayatı tutsak olduğu başka bir egemenin elindeyse yaşamını devam ettirmek ve korunmak için o başka egemenin buruşuna girip ona itaat edebilir, böylelikle de onun uyruğu olur. Yine monark uyruğunu sürgün edebilir ve sürgün döneminde uyruklu ortadan kalkar. Ayrıca egemen başka bir egemenin boyunduruğu altına girerse, uyruk da daha önceki yükümlülüklerinden kurtulur ve galip olan egemenin uyruğu olur.

### 2.2.3. Egemenin Görevleri ve İnsanın Eşitsizliği

Halkın iyiliğinin sağlanması egemenin en temel görevlerinden biridir Hobbes'a göre. İster bir monark olsun ister bir meclis, egemenin görevi, kendisine egemenlik gücünün verilmiş amacıyla, yani *halkın güvenliğinin* sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür.<sup>240</sup> Hobbes'un burada güvenlikten kastettiği sadece koruma değildir. Herkesin meşru emeğiyle elde edeceği kazançları ve hayatın konforunu korumaya yönelik güvenlidir, tabi devlete tehlike veya zarar getirmemek koşuluyla elde edilenler için. Egemen, eğitim ve yasalar yoluyla bu görevini yerine getirmelidir.

Temel bir egemenlik hakkını terk etmek egemenin görevine aykırıdır. Çünkü temel egemenlik hakları kaldırılırsa devlet dağılır ve doğa durumuna geri dönlür. Bu yüzden egemenin haklarının nedenlerinin halka öğretilmesi büyük önem taşır Hobbes'a göre.

Mutlak egemenliğin akli ilkelere dayandığını göstermek de egemenini görevidir. Çünkü buna itiraz gelebilir; adaletin içeriksiz bir sözden olduğu, sadece doğa durumunda değil devlet durumunda bile bir insanın zorla veya kurnazlıkla elde ettiği her şeyin o insana ait olduğunu söyleyenler çıkabilir. Bunları akli ilkeler doğrultusunda ikna edebilmek de egemenin görevidir.

Uyruklara, yönetimi değiştirmeye özenmemeleri gerektiği de öğretilmelidir. Egemen güce itiraz etmemeleri, iktidarını tartışma konusu yapmamaları öğretilmelidir.

Yine uyrukların ebeveynlerine saygı göstermeleri ve haksızlık yapmaktan kaçınmaları iyi bir eğitim yoluyla verilmelidir.

<sup>240</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 234.

Halkın güvenliği, ayrıca, egemen güce sahip olan veya olanlardan adaletin bütün halk katmanlarına eşit biçimde dağıtılmasını; yani, varlıklı ve güçlüler gibi, yoksullar ve tanınmamış kişilerin de, onlara yapılan haksızlıklara karşı telafi edilmelerini gerektirir. Hatta güçlüler, zayıflara herhangi bir saldırı, hakaret veya haksızlık yaptıklarında, zayıflar güçlülere karşı aynı şeyleri yaptıklarındaki duruma kıyasla, daha büyük bir cezasız kalma umudu beslemesinler, çünkü hakkaniyet bundan oluşur der Hobbes. Doğal hukukun bir ilkesi olan hakkaniyete, bir egemen, halkının en aşağı üyeleri kadar tabidir.<sup>241</sup>

Bütün yasa ihlalleri, devlete karşı suçlardır. Fakat aynı zamanda özel kişilere karşı da suç olan bazı yasa ihlalleri vardır. Sadece devleti ilgilendiren suçlar, hakkaniyet ihlal edilmeksizin affedilebilir; çünkü her insan, kendisine karşı yapılan bir şeyi, kendi takdirine göre affedebilir. Fakat özel bir kişiye işlenen bir suç, mağdur olan bir kişinin rızası veya makul bir telafi olmaksızın, hakkaniyet içinde affedilemez.

Eşit vergi konulması da adaletle ilgilidir; verginin eşitliği, servetin eşitliğine değil, herkesin savunması için devlete olan borcunun eşitliğine dayanır. Vergilemede eşitlik, tüketilen şeyin eşitliğinde yatar. Hobbes'a göre çok çalışkan ve emeğinin meyvelerini tasarruf ederek az tüketen bir insan, tembelce yaşayıp pek az şey elde eden ve elde ettiği her şeyi de tüketen bir kişiye göre neden daha fazla vergilendirilsin? Üstelik devletin koruması ikisine de eşittir. Demek ki vergiler, insanların tükettikleri üzerine konulursa, herkes kullandığı miktar için eşit ölçüde öder. Böylelikle devlet de özel kişilerin lüks sarfiyatıyla aldatılmamış olur.

Kamusal yardım da önemlidir Hobbes'a göre. Pek çok insanın, kaçınılması mümkün olmayan olaylar yüzünden, hayatlarını kendi emekleriyle sürdüremez duruma geldiğini belirten Hobbes, bunların özel kişilerin hayırseverliğine terk edilmemeleri gerektiğini savunur. Bunlar doğal ihtiyaçların gerektirdiği ölçüde, devletin yasaları tarafından korunmalıdır der. Çünkü herhangi bir kişinin güçsüzleri ihmal etmesi merhametsizlik olduğu gibi, bir devletin egemeninin de onları kişisel hayırseverliğin tesadüfüne bırakması aynı şeydir.

İyi yasalar yapılması egemenin sorumluluğundadır. Burada iyi bir yasayla adil bir yasayı kastetmediğini belirten Hobbes, hiçbir yasanın adaletsiz olamayacağını söyler. Yasa, egemen güç tarafından yapılır. Ve bu güç tarafından yapılan her şey halkın her bir üyesi tarafından taahhüt ve kabul edilir. Ve herkesin böylece taahhüt ve kabul etmiş olduğu bir şey için kimse adaletsiz diyemez. Bir devletin yasalarında, kumarın yasalarında olduğu gibi; bütün kumarbazların üzerinde anlaşığı bir şey, onlardan hiç birine adaletsizlik değildir. İyi bir

---

<sup>241</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 241.

yasa, halkın iyiliği için gerekli olan ve ayrıca vazih olan şeydir.<sup>242</sup> Vazihlik, yasanın kelimelerinde değil, yasanın yapılış nedenleri ve amaçlarının beyanında yatar.

Uyrukların eşitsizliği, egemen iktidarın eylemlerinden kaynaklanır ve dolayısıyla, egemenin önünde, yani bir adalet mahkemesinde, kralların kralının huzurunda krallar ve onların uyrukları arasındaki eşitsizlikten daha fazla bir yere sahip değildir. Büyük insanların şerefi, daha aşağı sınıftan insanlara verdikleri fayda ve yardımlar için takdir edilir veya hiç edilmez. Onların yaptıkları tecavüzler, zulümler ve haksızlıklar ise, kişiliklerinin büyüklüğünden ötürü hafifletilmez, tersine ağırlaştırılır. Çünkü onlar bu tür şeyleri yapmaya en az ihtiyacı olanlardır. Büyük insanlara yönelik bu tarafgirliğin sonuçları hiç de iyi olmaz. Çünkü gideceği yol cezasız kalmaktır ve küstahlığa neden olur. Küstahlık, nefrete; ve nefret de, devletin yıkılıp çökmesiyle de olsa, bütün zalim ve tahkir edici büyüklüğün yıkılmasına çalışmaya.<sup>243</sup>

Leviathan'ın ortaya çıkmasıyla birlikte, dağınık bir şekilde bulunan güç ilişkilerinin tek bir aks üzerinde toplanıp kurumsallık kazandığını ifade eden Ağaoğulları, artık tek bir iktidar odağı olduğunu söyler. Güç kullanma hakkı 'bir'in, yani egemenin tekeline verilip, durağan olmayan eşitliğin yerine durağan, sürekli bir eşitsizlik (daha açıkçası, egemen ile uyruklar arasındaki eşitsizlik) oluşturulduğunu ifade eder.<sup>244</sup>

Hobbes'un kuramının mantığı içinde, Leviathan'ın yurttaşlarına düşmanca davranmasına neden olacak hiçbir gerekçe yoktur. Doğa durumunda savaşın üç temel nedeni vardı ve bu nedenlerin sebebi insanlar arasındaki eşitlikti. Oysa toplum sözleşmesiyle tek kişi egemen olunca, bu kişi diğerlerinden çok daha üstün bir konuma yerleşir. Artık onun yurttaş statüsünü kazanmış diğer insanlara düşmanlık yapması için hiçbir neden bulunmaz. O, ülke sınırları içinde tam anlamıyla güvencededir ve her şeye sahip olduğu için de kimseyle rekabete girmesine gerek yoktur. Böylelikle egemene bu üstün kişiliği veren, toplum sözleşmesinden doğan eşitsizlik durumudur.

<sup>242</sup> Hobbes *Leviathan*, s. 242.

<sup>243</sup> *a.g.e.*, s. 241.

<sup>244</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2009, s. 214.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hangi filozof olursa olsun, sistemindeki bir kavramı incelediğimiz zaman, ister istemez öncüllerine, kendinden önceki düşün biçimlerine bakmamız gerektiğinden, biz de Hobbes'un iktidar ve adalet anlayışını incelemek için kendinden önceki iki bin yıllık döneme kısaca göz attık. Çünkü her kavram, içinde bulunduğu dönemin koşullarından etkilenecek yeni bir anlam ve hal alır. Öz olarak aynı kalsa da biçim ve kullanışlık bakımından farklılıklar gösterir. Böylelikle iktidar ve adalet kavramlarının eski çağlardan modern çağın başlangıç dönemine olan serüvenlerine, kullanımsal ve anlamsal değişimlerine değinmek gerekir öncelikle.

İktidarın ele alınış tarzı, ilk çağda, ütopyik-felsefi ve bilimsel biçimde karşımıza çıkar. Platon ciddi anlamda siyaset felsefesi yapan ilk filozoftur. Felsefi sistemi içinde ideal devletini kuran Platon, devletin başına ideal olanı getirecektir, yani filozofları. Çünkü bir devleti yönetmek her şeyden önce bilgi (bilgelik) ister. Filozof ise bütünü bilgisine sahip olması itibarıyla bilgedir. Bilge insanlar erdemli insanlardır, zaten bilgelik de bir erdemdir. Böylelikle Platonun devletinde dört temel değer ya da erdem esas olacaktır. Bunlar bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalettir. Devletin temel değerlerinin bu erdemler olduğunu söyleyen Platon, bu erdemlerin de ancak bir filozofta olacağını belirtir. İktidar, filozof-kraldır. Bir devlet yönetiminin egemen unsurunun ve amacının adalet olduğunu söyleyen Platon, adaleti toplumun ve devletin temelini koyar. Adalet en yüksek erdemdir, en yüksek iyidir Platon'a göre. Öyle ki adalet olmazsa devlette olmaz. Peki bu adalet nasıl sağlanacaktır? Platon herkesin kendi işini yapması olarak tanımladığı adaletin ancak filozoflar yoluyla sağlanabileceğini düşünür. Herkes kendi işini yapacaktır ama bu birden bire olacak bir şey değildir. Hele de insanın yapısında bencillik şan şöhret peşinde olma gibi özellikler varsa, işte bilge insanlar bunu eğitim yoluyla sağlar. Çünkü eğitim yoluyla verilecek bilgi sayesinde adalet öğretilenektir. Böylelikle de Platon'a göre başında filozof kralın olduğu devlet adaleti gerçekleşen devlet olur.

İlk çağda siyaset biliminin kurucusu Aristoteles'tir. Siyaset sorunun temelinde yatan toplumu ele alan Aristoteles, toplumun bireylerden oluştuğunu ve bireylerin de toplumsal-siyasal hayvan olduğunu söyler. Kendi kendine yetersiz olan insan, benzerlerine ihtiyaç duyar ve böylelikle toplum doğal olarak kendiliğinden kurulur. Nasıl insan doğalsa toplum da doğaldır ve bir sözleşmeyle kurulmamıştır. Aristoteles'e göre toplumun belli kurallara ve

yasalara göre düzenlenmesi, devlet denen daha üstün ve karmaşık birimi meydana getirir. Yetkin devlet ise tüm insanların ereği olan devlettir, yani polistir. İnsan yaşamının amacı iyiliği temsil etmektir. Bunu ise ancak devlet ile elde edebilir. Çünkü devletin amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, iyi bir yaşamı da olanaklı kılmaktır. Aristoteles'e göre devlet kendini oluşturan parçalardan bağımsız bir bütündür, doğanın yarattığı canlı bir varlıktır. Devlet hem doğal hem de bireylerden öncedir. Bu öncelik ise zamansal değil özseldir. Çünkü devleti oluşturan parçalar, ereklerine devletle ulaşırlar, yani doğalarına devletle ulaşmaları söz konusu olduğundan devletin önceliği vardır.

Aristoteles, Platon gibi tek bir ideal devlet, tasavvur etmez. Ona göre hiçbir yönetim tüm toplumlar için iyi ya da kötü olamaz. Her toplumun kendine özgü doğal-sosyal-kültürel koşulları farklıdır. Bu farklılıktan dolayı, her toplumun kendine has iyi bir yönetimi vardır. Bu krallık da olabilir demokrasi de. Aristoteles, devlet yönetiminin yani anayasanın, üç erki içinde barındırdığını söyler. Bunlar bu günkü dille yasama yürütme ve yargı erkleridir. Yönetimleri sınıflandırırken adalet ilkesinden hareket eden Aristoteles, ikinci bir ilkeye de önem verir, bu ise yönetimin amacıdır. Böylelikle ilk sınıflandırma, yönetimlerin doğru ve yanlış şeklinde ikiye ayrılmalılarıyla oluşur. Doğru anayasalar adalet ilkesi çerçevesinde ortak iyiliği amaçlayan anayasalardır. Yanlış anayasalar ise sadece yöneticinin iyiliğini amaçlayan anayasalardır. Aristoteles ikinci sınıflandırmayı ise iktidarın kullanımına (yani yönetimi elinde bulunduranların sayısına) bakarak yapar. Buradan da yönetim biçimleri, tekin, azınlığın ve çoğunluğun yönetimi olmak üzere üç şekilde çıkar ortaya. Sonuçta ortak iyiliği amaçlayan yönetimler krallık, aristokrasi ve siyasal yönetim olur. Yöneticilerin iyiliğini amaçlayan yönetimler ise kötü yönetimlerdir. Bunlar tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Aristoteles böylelikle iyi ve kötü olarak ayırdığı bu yönetimlerden iyi olanların gerçekten de iyi olduklarını söyler. Fakat bu iyiler içinde de en çok benimsediği yönetim anlayışı, ortak yararı gözetilen çoğunluğun yönetimi olan Politeia'dır.

Aristoteles'e göre de devletin en önemli değeri veya erdemi adalettir. Hatta öyle ki bu erdem, diğer tüm erdemleri de içine alan ve yasalara uyma ile ortaya çıkan en büyük erdemdir. Adalet ona göre, insanların adil olanı yapan insanlar olmalarını sağlayan, yine adil eylemde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huydur. Burada adalet yasaya uyma eylemi ile ortaya çıkan, yasaya uygun olandır. Adaletsizlik ise yasaya uymamadır. Çünkü siyasal toplumda yani devlette yasalar herkes için konulur ve herkesin ortak yararını, en yüksek iyiyi hedefler. Böylelikle devlette mutluluğu oluşturan ve koruyan şeyler haklar olur. Bu açıdan bakıldığında ise adalet erdemi kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdem olarak ele alınır. Bu nedenle de erdemlerin en iyisi olur. Adalette bütün erdemler bir

arada bulunur. O halde adalet iyiliğin bütünü, adaletsizlikte kötülüğün bütünü olur. Aristoteles, adaleti erdemin bütünü olarak ele almakla birlikte, ayrıca erdemin bir parçası olan birkaç çeşit adaletten de söz eder. Bunlar günümüzde de geçerliliğini koruyan dağıtıcı ve denkleştirici adalet çeşitleridir. Dağıtıcı adalet, iyilik ve şereflerin hakkaniyetle dağıtılmasını öngörür. Denkleştirici adalet ise, haksız şekilde elde edilmiş üstünlüklere, çıkarlara ve başkalarına verilen zararlara uygulanacak cezayı denkleştirme işlevi görür. Böylelikle yurttaşların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen adalet olan dağıtıcı adalet, kişilerin yükümlülük ve haysiyetlerinin bölüşümünü sağlar. Denkleştirici adalet ise, eşitlik ilkesinden hareketle ekonomik mübadeleleri düzenler. Böylece de adalet bir yönden hakka saygı göstermeyi gerektiren bir ahlak prensibi olur, diğer yönden ise başkalarının haklarına saygı göstermekten ibaret olan bir erdem olur. Nihayetinde adalet Aristoteles'te toplumun ve temelinin amacı olur. Devlet yönetiminin de egemen unsuru haline gelir.

Sonuç olarak, ilkçağda iktidar ve adalet kavramlarının birbirini bütünleyen kavramlar olduğu görülür. Hatta adalet olmadan bir iktidar söz konusu bile olamaz. Çünkü adalet devletin direğidir, insan yaşamının iyiye ulaşma çabasının gerçekleşebilmesinin teminatıdır. O olmadan iyi bir yaşam mümkün değildir. Adil olmayan, adaleti benimsemeyen bir yönetim de mümkün olmaz, olmamalıdır.

Ortaçağa geldiğimizde, Hıristiyanlığın etkisi bu iki kavramda da kendisini gösterir. Augustinus'ta iktidar iki boyutludur. İki devlet ayrımı yapan Augustinus, gerçek devletin yani gerçek krallığın Tanrı Devleti olduğunu söyler. İnsan doğası iki boyutlu olduğu için (ruh-beden), iki dünyanın vatandaşı olur. Biri yaşadığımız dünya (yeryüzü devleti), diğeri de öte dünya (gökyüzü devleti). Böylelikle insan, doğasındaki hangi boyuta göre hareket ederse o boyutun temsil ettiği devletin yurttaşı olur. Ona göre Roma İmparatorluğu yeryüzü devletinin bir örneğidir, bütün pagan imparatorluklar gibi yıkılmıştır. Gök devleti ise yıkılmaz, ilelebet devam eder. Gök devletine erişmek için (gök devletini yeryüzünde kurmak için) Hıristiyan kilisesi ve Hıristiyan bir imparatorun yardımıyla tüm insanlık bu çatı altında birleşmelidir. Bu iki devlete bağlı iki yasadan söz eden Augustinus, gök devletinin yasalarının adil kilise yasaları olduğunu söyler. Yeryüzü devletinin yasaları ise adil olmayan din dışı yasalardır. Böylelikle yeryüzü devletinin yasalarının aslında hukuk bile olmadığını söylerken, nihayetinde her şey tanrıdan geldiği için bu yasaların da sonuçta Tanrı'nın ürünü olduğunu söyler ve Hz. İsa'nın da bu yasalara uyduğunu belirtir. Ona göre din dışı hukuk yerine Tanrı'ya sevgiyi içeren ve dinsel kökenli bir hukuk düzeni olmalıdır.

Ortaçağın bir diğer büyük düşünürü Aquinumlu Thomas, daha sistemli bir Hıristiyan felsefesi kurup siyaset felsefesini de bunun içinde geliştirir. Thomas'a göre insan siyasal ve



toplumsal bir varlıktır. Böylelikle insanın özüne uygun düşen yaşam biçimi de siyasal ve toplumsal bir örgütlenme olmalıdır. Bunu uygun düşen rejim ise anayasal yönetimdir.

Thomas'a göre siyasal iktidar kavramı, insanların birlikte yaşama zorunluluklarından kaynaklanır. Bir arada yaşama zorunluluğu bir yönetici ihtiyacı çıkarır ki toplum da bu zorunluluktan kaynaklanır. Toplumun kalıcılığı, ortak yararı gözetilen yöneticinin varlığına bağlıdır. Thomas'ta yönetici bir kişiden çok bir ilkeyi belirtir. Thomas'a göre dünyevi devlet insanlar topluluğudur, kilise ise inanlar cemaatidir. Dünyevi devlet insanın öznel niteliğinin ürünüdür ve kilise otoritesiyle bir ilişkisi yoktur. İnsan doğasının zorunlu bir doğası olan devlet, kendi doğal özünde var olan amaçların peşinden gider. Bu amaç ise üyelerinin iyiliği ve refahıdır. Thomas'a göre dünyevi devlet, siyasal ve ahlaki amaçları olan canlı bir organizma gibidir. Kendi üyelerinin tek tek çıkarlarından ziyade, ortak çikara sahip olmakla bağımsız bir nitelik taşır. Ortak yararı gözetilen yönetim ise olsa olsa karma yönetim olur. Çünkü devlette iki nokta önemlidir. Biricisi herkesin yönetimde söz sahibi olmasıdır, böyle bir anayasa yurttaşlar arasında barışı güçlendirir ve ona sahip çıkılır. İkinci önemli nokta ise yönetim türleri ile ilgili farklardır. Bunlar tür bakımından farklı olsalar da, ilk sıra her zaman krallık ve aristokrasininindir. Bunlara uygun olarak en iyi yönetim biçimi ise yönetim erkinin bir kişiye verildiği, fakat diğerlerinin de yönetici erklere sahip oldukları bir devlet ya da krallıkta olur. Çünkü bu yönetim herkes tarafından paylaşılır, çünkü yöneticiler herkes tarafından seçilmektedir ve de herkes yönetime seçilme yeteneğine sahiptir. Böylelikle krallığı, aristokrasiyi ve kısmen de demokrasiyi içine alan bu yönetim ( karma yönetim) Thomas'a göre en iyi yönetim biçimidir.

Thomas'da hukuk olarak, sonsuz yasa ve doğal yasa vardır. İnsan yapısı yasaların yürürlükte olduğu devlet ile Tanrısal yasaya göre işleyen kilisenin, ayrı alanlarda egemen olduğunu düşünür. Fakat her yasanın kaynağı nihayetinde sonsuz yasadır. Sonsuz yasa ise Tanrısal aklı temsil ettiği için dünyadaki her devlet ve her türlü iktidar, kaynağını Tanrı'dan alır. Sonuç olarak Thomas'a göre iktidar Tanrı'dan gelir, fakat bu iktidarın kullanılmasıyla gerçekleşmiş değişik örgütlenme biçimleri ise doğal yasanın sonuçlarıdır. Devlet doğaldır çünkü.

Böylelikle orta çağ iktidar ve adalet anlayışları dinsel niteliklere bürünür. İlahi adalet anlayışı, hak temeline dayalı adalet anlayışıdır. Doğal haklar ve bu hakların evrensel haklar olarak tanınmasının de temelini oluşturur. İlahi adalet anlayışında, bütün haksızlıkların bir gün telafi edileceği ve hakkın mutlaka yerini bulacağı inancı vardır. İşte bundan dolayı adalet ile hükmetmek istenir. Bu düşünce hem bireysel hem de toplumsal bazda ahlaki bir dünya düzeninin kurulmasında önemli bir etken olarak ortaya çıkar.

Rönesans dönemiyle skolâstikten kopuş ve dünyevileşme çabaları her alanda ortaya çıktığı gibi siyasette de kendini gösterir. Artık modern anlamda egemenlik ve devlet fikri ortaya çıkacak, yeniçağ başlarında ise modern devlet teorisi tamamlanacaktır. Bu teorinin oluşmasında birçok siyaset adamı ya da felsefecileri önemli katkılar sunmuşlardır. Biz burada Machiavelli ve Bodin'i ele aldık. Machiavelli, modern anlamda bir egemenlik kavramını kullanmasa da, hatta modern hukuk ve devlet teorisine giden kapıyı aralamasa da, en azından kendinden önceki dinsel-tanrısal iktidar ilişkisini bu aşkınlığından soyutlayacaktır. Artık iktidar ya da yönetici gücünü aşkın bir varlıktan değil, kendinden veya yönetilenlerden alacaktır. Bu, dünyevileşmenin siyasette kendini gerçekleştirmesidir. Machiavelli'ye göre siyasal yaşamın odağındaki yegâne sorun iktidar sorunudur. Böylelikle de tüm siyasal olgular iktidarın kazanılması ya da korunmasıyla ilgili olur. Siyasal alan artık özerkleşmiştir. Siyaset, aşkın veya göksel geleneksel bir gücü ve ondan kaynaklanan dogmalara bağımlı olmaktan kurtulmuştur. Böylelikle geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlılıktan da kurtulmuştur. Bu, siyaseti antik çağda ahlak ile besleyen, ortak çağda ise Hıristiyanlıkla besleyen anlayışın bir kalemde silinmesidir. Machiavelli ye göre iktidar elde edilmesi arzulan en üstün şeydir. İnsanların sürekli iktidar mücadelesi içinde olması insan doğasından kaynaklanır ve kaçınılmazdır. Devletlerde de bu böyledir, sürekli bir iktidar savaşı vardır. Machiavelli'de devlet ya da iktidar biçimleri, monarşiler ve cumhuriyetler şeklinde iki türdür. Onun derdi herhangi devlet biçimini ortaya koymaktan ziyade İtalya'da yeni bir siyaset ve yeni bir devletin yaratılmasıdır. Ona göre yeni bir prenslik kurulmalıdır. Bu, kişinin, kendi güç ve yeteneği yani virtusu doğrultusunda eylemlerde bulunarak ve talihini yani fortunasını doğru kullanarak iktidara gelmesidir. Bu prens en üstün emretme yetkisine sahiptir, egemendir. Yeni Prenslikler kurmanın çeşitli yolları olduğunu söyleyen Machiavelli tüm bunlarda en önemli unsurların virtu ve fortuna olduğunu söyler. Virtu ve fortuna başarıyı belirleyen en önemli faktördür. Bu yüzden kendi virtu ve fortunasıyla iktidarı elde eden kişinin en mükemmel prens olacağını söyler. Elde edilmesi zor olsa da, bir kez elde edildi mi sürdürülmesi de o kadar kolay olur. Bu iktidarın sürdürülmesi için araçların seçimi çok önemlidir. İktidar mücadeleleri zorunluluk ve süreklilik içerdiğinden başarıyı yakalamak doğru araçların seçimine bağlıdır. Amaç sağlam bir prenslik kurmaksa, her türlü araç kullanılabilir. Böylelikle Machiavelli'de önemli olan unsur ister monarşide olsun ister cumhuriyette, iktidarın biçimsel yapılanmasından ziyade devletin bekası için yönetimin virtu sahibi olarak her türlü aracı kullanma yeteneğini göstermesidir.

Machiavelli'de adalet ise devletle mümkün olur. Adalet önemlidir, çünkü bir devletin güçlü olması, adaleti gerçekleştiren iyi yasalara herkesin itaatiyle mümkün olur. Özel

çıkardan ziyade genel iyilik ön planda olmalıdır. Fakat bu ahlaki ilke de yine devletin varlığıyla mümkün olduğundan, sonuçta buna ahlaki ilke denilemez. Çünkü devletin iyiliği için yapılan bir eylem, Machiavelli'ye göre ahlaki açıdan sorgulanamaz, hukuksal kurallara bağlanamaz. Böylelikle Machiavelli'de adalet ilkesi devlet için, devlet içinde yok olur.

Machiavelli'nin, siyaseti aşkın güçten soyutlayıp dünyevileştirmesinin ne kadar önemi olsa da, devlet kuramında asıl önemli etki, Bodin ile ortaya çıkar. Çünkü iktidar kavramı ilk kez günümüzdeki anlamıyla Bodin'de belirecek ve iktidarın özünü ortaya koyan Egemenlik kavramı eksiksiz bir şekilde Bodin ile dile getirilecektir. Böylece de modern devletin kapısı aralanacaktır. Bodin, Machiavelli'yi eleştirir, çünkü Bodin'e göre Machiavelli, devletin temeline ahlaksızlığı ve adaletsizliği yerleştirmiştir. Oysa Bodin için de bir devlet ancak adalet ile var olabilir, ve onun arzusu, adaletin hüküm sürdüğü doğru devleti bulmaktır. Bodin'e göre de siyasal iktidar toplumsal yaşamın var olması için gerekli olan, hatta zorunlu olan bir kurumsal yapıdır. Bu yapı birleştiricilik arzeden bir olgu olarak tüm toplumlarda görülür. Ve bu yapının kendine has özü egemenliktir. Kamusal iktidarın yani devletin asıl özelliği egemenliktir. Bu ilkeyi koyan Bodin böylelikle bir devlet tanımı yapar. Devlet ona göre, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla yönetilmesidir. Burada en önemli unsur egemenliktir. Ona göre egemenlik, siyasal topluma içkindir, çünkü devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran özelliştir. Egemenlik doğanın siyasal topluma verdiği yönetme-yönetilme ilişkisini açıklığa kavuşturan temel ilkedir. Egemenlik olmazsa, siyasal toplumun birliği bozulur ve dağılır, böylelikle devlet de yok olur. Bodin'de egemenlik mutlaktır. Bu mutlaklık, yasalarla olan ilişkisi içinde görülür. Çünkü egemenliğin ve mutlak erkin temel noktası, genel olarak bütün uyruklara onaylarını almaksızın yasa koymakta yatar. Yasa koyma ve kaldırma hakkı egemene aittir. Böylelikle de bir ülkenin yasası, egemenin buyruğundan başka bir şey olamaz. Egemen yasa koyarken dilediğini yapar, herhangi bir ara kurumdan etkilenmez veya onay istemez. Böyle bir şeyin olması, yani egemenin, bir meclis veya herhangi bir kurulun onayına tabi olması demek, devletin yok olması demektir. Egemen tek kişi olmalıdır ve egemenlik ise sürekli olmalıdır. Bodin'in egemenliğe süreklilik ilkesini koyması çok önemlidir. Böyle olunca egemenlikte bir kopukluk söz konusu olamaz. Kişiler (egemenler) gelip geçicidir ama kalıcı olan egemenliktir, yani kamusal kişiliktir, bu da devlettir.

Bodin'e göre egemenliğin sürekli ve mutlak oluşu, onun parçalanamaz bir bütün oluşunu sağlar. İster bir prenste, ister bir azınlıkta, isterse de toplumun tümünde olan bu üstün güç, varlığını böylece sürdürür. Ama burada Bodin için egemenliğin tek kişide olması daha

iyidir. Çünkü azınlıkta veya çoğunlukta olursa, egemenlik bölünür, bu da egemenliğin (dolayısıyla devletin) yok oluş süresini hazırlar.

Bodin, egemenliğin devlete içkin olduğunu ve böylece de her devletin egemen olduğunu söyleyerek devletler arasında bir fark gözetmez. Egemenlik bir ilkedir, somutlaştığı yer ise kişi veya kurumlardır. Ona göre yasama erki, egemenliğin somutlaştığı yerdir. Böylelikle de yasaları yapma erkinin yani egemenliğin ortaya çıktığı üç devlet biçimi vardır. Bunlar monarşi, aristokrasi ve demokrasidir. Ama Bodin için egemenliğe en uygun düşen devlet biçimi, monarşidir. Çünkü egemenliğin somutlaşacağı en iyi yer tek bir kişinin (kral) kişiliğidir. Egemenlik devlette soyut, kralda ise somut bir nitelik gösterir. Bodin'in egemenlik kavramı; sürekliliği, bölünmezliği ve mutlaklığı içerdiğinden sınırsız bir nitelik taşır gibi görünür. Oysa egemenliğe çeşitli sınırlamalar getirmesi, onun kendi kuramıyla çelişki içinde olduğu gösterir. Bodin'e göre egemen tanrısal ve doğal yasalara bağlıdır, krallığın temel yasalarına bağlıdır. Bu ise yasanın kaynağı olan egemenin sınırlanması demektir.

Bodin'de adalet ve ahlak devletin meşruluğunun temelidir. Kendi döneminin yazarlarını da bu açıdan eleştiren Bodin, onların ahlakı içermeyen bir siyaset anlayışını benimsediklerini söyler. Oysa adaletin olmaması devleti kargaşa ortamına sürükler. Ona göre devletin hakça olması demek sadece belli bazı ahlaki değerlere uygun olması değildir, aynı zamanda kendi amacını da bu değerlerin gerçekleşmesinde bulması demektir.

Thomas Hobbes'un iktidar ve adalet anlayışı, kendinden öncekilerin eleştirisi, reddi ve bir kısmının benimsemesi üzerine kuruludur. Öyle ki onun siyaset felsefesi modern devlet kuramının tamamlanmasıdır aslında. Tüm felsefesi, yaşadığı dönemin gelişmelerinden etkilenmiş görünen Hobbes'un siyaset felsefesi de genel felsefi sistemi ile uygunluk gösterir. Yeniçağla birlikte, bir tarafta modern bilim kuramı ortaya çıkmakta, diğer tarafta da modern siyaset kuramları alabildiğine tartışılmaya başlanmaktadır. Tüm bunlar onun siyaset kuramında etkili olmakla birlikte belki de en önemli etki yaşadığı İngiltere'nin siyasal ortamında görülür. Çünkü yaşamının büyük bölümünde bir kaos ve karmaşa içinde olan İngiltere iç savaşa sürüklenecektir. Hobbes'un Leviathan'ı yaratmasının tek nedeni bu olmasa da, en önemli neden olarak görülebilir. Nitekim Leviathan bir dev, bir canavar olarak yıkılmaz, sarsılmaz ve mutlak bir güç olarak devletin resmidir. Hobbes, Leviathan'da bir devletin ortaya çıkışı ve bu çıkışı sağlayan koşulları devletin yıkılmasına sebep olan unsurları ve devletin nasıl sağlam bir şekilde ayakta kalacağını anlatır. Bu aynı zamanda Hobbes'un iktidar ve adalet anlayışının ortaya çıkışıdır. Hobbes'a göre devlet bir sözleşmeyle kurulmuştur. Bu sözleşmenin nedeni ise insanın doğal durumudur. Devlet öncesi doğa durumundaki doğal insan, her hakka sahip insandır. Bu insanlar aynı zamanda mükemmel

denecek derecede bir eşitliğe de sahiptirler. Bu hak ve eşitlik ise ister istemez bir güvensizlik ve korku yaratır. Çünkü herkesin her şeyi yapabilme hakkının olması, herkesin herkesten korkmasını sağlar. Nitekim doğa durumundaki insanın arzuları ve tutkusu vardır. Bu tutkuların en başında da elde etme tutkusu gelir. Herkesin istediğini elde etme arzusunun sonu ise savaş durumu olur. Hobbes'a göre insan doğasındaki temel kavga nedenleri rekabetle (ki elde etme demiştik) birlikte güvensizlik ve şan-şeref peşinde koşma arzularıdır. İnsanlar arasında bir iktidar olmadıkça bu kavga nedenleri sürekli olarak ortaya çıkacaktır. Bu da sürekli bir savaş durumudur. Hobbes, devletin olmadığı bu durumda, bu temel arzuların günah ya da yasak olamayacağını söyler. Çünkü arzuları yasaklayacak bir yasa yoktur. Böyle bir savaş durumunda adaletsizlik de yoktur Hobbes'a göre. Çünkü doğru-yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Çünkü egemen erkin olmadığı yerde yasa yoktur, yasanın olmadığı yerde ise haksızlık ya da adaletsizlik yoktur. Peki bu durumdan kurtuluş nasıl olacaktır? Sonuçta bu savaş durumunda insan hep tehlikededir ve yaşam kısadır. Bu durumdan kurtulmak gereklidir ve bu durumdan kurtulmanın yolunu doğa sağlamıştır. Çünkü doğal insan us ve tutku sahibidir ve insanlar bunlarla hareket ederler. İnsanları savaşa iten nasıl tutkularıysa, savaştan kurtaran da yine bu tutkular ve us olacaktır. Savaş durumundaki olumsuzluklar, ister istemez insanı barış koşullarına yönlendirecektir. Bu koşullar ise doğa yasalarıdır. Doğa yasası aslında yaşamın koşullarını iyileştirecek ve iyi bir standart getirecek akıl buyruğudur Hobbes'da. Böylece temel doğa yasası barışı aramak olur. Diğer tüm doğa yasaları ise bu temel doğa yasasından türetilir. İkinci doğa yasası haktan feragat etmektir, çünkü barışa giden yolda sözleşme için haktan feragat etmek gerekecektir. Hobbes'a göre üçüncü doğa yasası ise adalettir. Çünkü insanlar barış için haklarından feragat edip anlaşmalar yapmışlardır. Bu anlaşmalar yerine getirilmezse bir anlamı olmaz ve tekrar savaş durumuna dönülür. Daha önce bir anlaşma yapılmamışsa hiçbir hak devredilmemiştir ve herkes her şey üzerinde hak sahibidir. Bu durumda ise adaletsizlik diye bir şey olamaz. Ama bir anlaşma yapılmış ise, bu anlaşmayı ihlal etmek adaletsizliktir. Böylelikle de adalet yapılan anlaşmaya uyma durumu olur. Hobbes, mülkiyet ve adaletin devlet ile başladığını söyler. Adalet herkese kendisinin olanın verilmesidir çünkü. Kendisinin olanın olmadığı yerde mülkiyet de yoktur, herkes her şey üzerinde hak sahibidir. Adaletin doğası geçerli ahitlere uyulmasıdır. Peki, ahitler nasıl geçerli olabilir? Hobbes'a göre ahitlerin geçerli olması, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla mümkün olur. Böylece mülkiyet de çıkar ortaya.

Hobbes'un böyle bir kurgu ile insanı hiçbir değer olmadığı, tamamıyla doğal (hayvani) bir yaşamın içinde tasavvur etmesi ile çeşitli doğa yasalarından bahsetmesi (ki bunlar ahlak yasalarıdır) düşündürücüdür.

Hobbes'a göre doğa yasalarının bilinmesi, bu yasalara uyulacağı anlamına gelmez. Sonuçta kendisine yönelen saldırılar karşısında herhangi bir güvenlik garantisi olmadığı sürece, kendi başının çaresine bakacak olan insanın her şeyi yapmaya hakkı vardır ve bu yine savaş durumudur. Devletin amacı ise bireysel güvenlidir. Bu güvenlik doğal hukukla yani doğa yasalarıyla sağlanamaz. Ancak bu yasaları uygulatabilecek bir güç olursa mümkün olur. Yani kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına alamaz. Doğa yasalarına rağmen bir iktidar yoksa herkes dilediğini yapmaya özgürdür, yaşamın güvencesi de söz konusu değildir. Hobbes'a göre bireysel güvenliği sağlamak, yaşamın rahatlığına kavuşmak ve mutlu bir yaşam sürmeyi sağlamak, ancak ve ancak bireylerin tüm güç ve haklarını kendileri dışında bir iradeye devretmeleriyle mümkün olur. Böylelikle insanların hepsinin kişilikleri, tek bir kişi ya da heyette birleşir. Bu ise tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluktur, yani devlettir. Hobbes, devlete *ejderha* ya da *ölümlü tanrı* der. Devlet böylelikle tüm insanlardan aldığı güçle insanlar üzerinde bir korku tekeli olur ve insanları barış içinde tutmayı sağlar. Hobbes'a göre devletin başında bulunan ve tüm insanların kendisinde birleştiği kişilik, egemendir. Egemenlik ise iki yoldan elde edilir. Birincisi zorla, ikincisi ise güvenlik ve korunma ihtiyacı dolayısıyla insanların gönüllü anlaşmalarıyla. Zorla elde edilene edinilmiş devlet, diğerine ise sözleşme yoluyla kurulmuş devlet ya da siyasal devlet denir. Sözleşme yoluyla kurulmuş devlette, kişiler gönüllü olarak haklarından feragat edip kendi aralarında bir ahitle kişiliklerini bir tek kişi ya da kurula devrederler. Bu durumda herkesin hakkından feragat etmesiyle ortaya çıkan güç, egemen, geriye kalan herkes ise egemenin uyruğu olur.

Hobbes, sözleşme bir kez yapıldığı an artık geri dönüş mümkün olmaz der. Uyruklar artık hükümet şeklini değiştiremezler, uyrukluktan vazgeçemezler, egemene karşı herhangi bir girişimde bulunamazlar der. Egemeni eleştiremezler, cezalandıramazlar. Çünkü insanların rızası, egemenin bütün eylemlerini meşru kılmıştır artık. Bu rıza iktidarı meşrulaştırdığı için, iktidarın kötüye kullanılması diye bir şey hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Burada sözleşme ile tüm haklarını devreden insanın, artık insanlıkla bir alakası kalmamaktadır aslında.

Hobbes'da güvenliğe dayalı sözleşmeyle, doğal hukuk ve aşkın güçle bağlantısı olmayan yapay bir devlet ya da iktidar modeli çıkar ortaya. Ve tüm güç bu iktidarındır artık. Uyrukların nasıl yaşayacağından neler düşüneceğine kadar her türlü hak ve yetki egemenindir. Egemenlik bölünmez ve sürekli bir güce sahiptir. Bu güç kendisinden feragat etmediği sürece de asla yok olmaz. Egemen, yasaları yapandır ve uygulamasını zor kullanarak da olsa sağlayandır, ama kendisi yasalara bağlı değildir. Egemenin sözü yasadır ve bu yüzden o yasanın da üstündedir. Yargılama hakkı da egemenindir. Kısacası tüm haklar egemene

devredildiğinden, tüm hakların yegâne sahibi egemendir. Bu haklar bölünemez ve devredilemez. Herhangi bir hakkını ya da yetkisini devreden bir egemen, egemen olmaktan çıkar. Bu haklar ancak egemen güçten feragat edilmesi sonucu ortadan kalkar.

Tüm haklar egemene aitse, uyrukların hak ve özgürlükleri yok mudur? Hobbes'a göre özgürlük, engellenmenin olmaması demektir. Özgür bir kişi ise güç ve zekâsıyla yapmak istediği şeylerde herhangi bir engelle karşılaşmamış olan kişidir. Buradan hareketle uyruğun özgürlüğü egemenin yasaklamadıklarıyla sınırlı olur. Bunlar ise özel yaşamın bazı alanlarıdır sadece, uyruklar alım-satım yapmak evlerini ve işlerini seçmek, çocukların eğitimi gibi konularda özgürdürler. Uyruklar egemenin istediği her şeyi yapmak zorundadırlar. Fakat yine de egemene rağmen de olsa uyrukların özgür oldukları bazı özel durumlar da vardır. Egemenin emri ile de olsa, kendilerine saldıranlara karşı kendilerini savunma özgürlüklerine sahiptirler. Kendilerine zarar vermeye de zorlanamazlar. Egemen, adaletli bir şekilde mahkûm edilmiş olsa bile bir kimseyi, kendisine zarar vermeye zorlayamaz. Egemenin böyle bir emrine itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir uyruk. Yine uyruklar gönüllü olarak istemedikleri sürece savaşmaya da zorlanamazlar. Buradan çıkan sonuç şudur. Ölüm korkusu devletin dayanağıydı ve her türlü karşı çıkışın da dayanağı olmalıdır. İnsanın kendini koruma hakkı hiçbir şekilde devredilemeyecek bir haktır. Aksi takdirde sözleşmenin bir anlamlı olmaz zaten. Herkes şartlar ne olursa olsun hayatını korumak için direnme hakkına ya da itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir. Böylelikle Hobbes'da uyruğun özgürlüğü iki noktada çıkar karşımıza. İlki yasanın sessizliği, ikincisi ise korunma ihtiyacıdır.

Hobbes'da egemen erkin mutlak ve sınırsız oluşu söz konusudur. Özgürlük herhangi bir engelin olmaması ya da karşı koyanın olmaması olduğuna göre egemen erk sınırsız bir özgürlüğü elinde bulunduran tek kişidir. Ancak daha önce söylediğimiz uyruğun özgürlüğü, Hobbes'un kendi içinde bir çelişkiye düştüğünü gösterir.

Hobbes'un adalet anlayışı bir doğa yasası olarak çıkar karşımıza. Akla aykırı olmayan, yaşamamıza zarar verecek bir şeyi yapmamızı engelleyen bir akıl kuralıdır. İnsanlar açısından adalet, bir şeyin akla uygun olup olmamasıyla ilgilidir. Adil insan, adil eylemde bulunan insandır. Hobbes'a göre insanın eylemlerine adalet katan şey, kişinin mutlu bir yaşam için sahtekârlığa tenezzül etmediği bir soyluluktur. Davranışların adilliği bir erdemdir, adaletsizlik ise kötülüktür. Sonuçta adalet yasaya uyma davranışdır ona göre. Egemenin buyruğuna itaat etmektir yani. Egemenin buyruğu dediği şey, toplum yasalarıdır. Çünkü yasa koyucu egemen güçtür. Bu nedenle de egemen güçten başka hiç kimse yürürlükteki bir yasayı kaldıramaz, bir yasa ancak başka yeni bir yasa tarafından kaldırılabilir. Yasa yapan ve kaldıran güç böylelikle

yasalara bağımlı olamaz. Bu yüzden de bir yasa zamana değil de egemen gücün rızasına dayanılarak kullanılır. Hobbes'a göre doğa yasalarıyla toplum yasaları birbirini içerir.

Adalet ve hakkaniyet gibi ahlaki erdemlerden oluşan doğa yasaları, salt doğa durumunda tam anlamıyla yasa değildir. İnsanı barışa ve uyuma teşvik eden niteliklerdir. Hobbes, bu doğa yasalarının ancak bir devlet kurulduğunda gerçekten yasa hükmü kazandığını söyler. Daha önce değildir, çünkü devletin buyruğu ile yasa haline gelir. Bir yaptırımı olmak zorundadır ve bu, egemen güç ile mümkün olur. Adalet, doğal hukukun bir gereğidir, böylelikle toplum yasalarına uymak da doğal hukukun bir parçası olur. Doğal haklar ve dolayısıyla insanın doğal özgürlüğü ancak toplum yasalarıyla sınırlanabilir. Yasa koymanın amacı da budur zaten. Doğa yasaları, toplum yasalarıyla sınırlanmazsa barış ve huzur diye bir şey olamaz. Hukukun yaratılış nedeni de insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir ona göre.

Burada aslında Hobbes, doğal hukuku (doğa yasalarını) pozitif hukuka dönüştürmektedir. Böylelikle de tüm yasalar son tahlilde pozitif yasa haline gelmektedir. Oysa pozitif hukukun temeli olan doğal hukuk aynı zamanda pozitif hukukla çatışır ve onu sınırlar. Çünkü ideal olan ile reel olan farklıdır. Hobbes'da ise böyle bir durum söz konusu değildir. Her türlü yasa egemenin tekelindedir ve yasayı bozan da kaldıran da egemendir. Fakat yasa bir buyruk olduğuna göre, bir şekilde duyurulması gerekir. Yazıyla, sözle ya da başka bir yoldan duyurulan buyruk, ancak yasa olur. Duyulmayan bir yasa, yasa değildir Hobbes'a göre. Doğa yasalarının ise duyurulmasına gerek yoktur. Çünkü onlar akıl ile kavranabilen ve duyurulmaya ihtiyacı olmayan yasalardır. Çünkü bunlar ahlaki ilkelerdir.

Hobbes, yukarıda da değindiğimiz gibi tüm gücü ve yetkiyi egemene vermekle birlikte, egemenin de görevlerinin olduğunu söyler. En temel görev halkın iyiliğinin sağlanmasıdır Egemenliğin verilmiş amacı güvenliğin sağlanmasıdır. Güvenlik ise sadece korunmakla ilgili değildir, rahat ve konforlu bir yaşamı da içinde barındırır. Egemen kendine ait bir temel hakkı terk edemez. Çünkü temel hakların kaldırılması, devletin dağılması demektir. Bu yüzden de egemen, uyruklarına kendi temel haklarını iyi öğretmelidir. Mutlak egemenliğin aklı ilkelere dayandığını halkına göstermelidir. Yasalara itaat etmeyi öğretmek gibi bazı görevleri de egemene yükleyen Hobbes, tüm bunlarda aslında egemenliği sağlam tutmayı amaçlar.

Siyaset açısından bakıldığında, ilkçağda siyasal alan için aranılan ortak iyi, adalet ve hak kavramları, ortaçağda da kendini muhafaza eder, fakat bu kavramların içeriği ve temeli değişmeye başlar. Ahlak ile oluşturulan siyasal alanın yerini Hıristiyan dünya görüşünün egemenliğiyle birlikte, Tanrı ve onun vaat ettiği ebedi yaşam alır. Rönesans'la ortaya çıkan



hümanizm ve Antikçağ düşüncesine yönelim ise ortaçağ düşüncesini eleştirip ondan sıyrılmaya çalışır. Artık siyasal alan ve siyasetin kavranılmasının Tanrı'ya gönderme yapmaksızın, özerk bir şekilde nasıl temellendirileceği sorunu ele alınır. Yeniçağ başlarında ise sorun toplumun ve devletin, yani toplumsal birlikteliğin meşruluğunun temelini sağlayanın ne olduğu olacaktır, yani egemenliğin kaynağı sorunu. Tabiat ve ahlaka dayanan siyaset, Tanrı ve O'nun istenciyle devam edecek, sonunda ise İnsan Aklı ile temellendirilecektir. Tanrısal iktidarın yerini siyasal iktidar alacaktır. Bu anlamda modern siyaset kuramının başına da Hobbes yerleştirilecektir.

Sonuç olarak şunları belirtmek gerekir: Hobbes, Devletin oluşmasını sağlayan temel itici gücün güvenlik ve korunma ihtiyacı olduğunu söyleyip, doğa yasalarının müsaade ettiği kadar yaşayabilmek için devletin şart olduğunu belirtir, aksi halde yaşam olabileceği kadar uzun sürmeyecektir. Oysa yine aynı devlet insanın belki de tüm özgürlüğünün elinden alındığı egemen bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle bir güç ki bu, Tevrat'ta adı geçen bir su canavarı olarak tasvir edilen LEVIATHAN, ya da kendi deyişiyle EJDERHA, mutlak egemenliğin simgesi olarak sunuluyor. Ejderhayı simge olarak kullanmasının nedeni büyük olasılıkla güç ve korku güdüsüdür. Karşı koyulamayacak bu güç, korkunun da kaynağı olacaktır. Zaten insanları sözleşmeye iten asıl güdü korku değil midir? Ölüm korkusu... İktidara itaatsizliğin yok olmayı beraberinde getireceğini kendisi söylüyor. Bu anlamda sözleşmenin kendisi de bir anlamda insan olmanın yok oluşu değil midir?

Adalet kavramı da güç kavramı kadar önemli bir yere sahip olmakla beraber, Hobbes'da daha çok devlet eksenli bir adalet söz konusudur. Yasaya karşı gelmek devlete karşı gelmektir ve bu da adaletsizliktir. Oysa bu tür bir adalet bireyin haklarının korunmasını sağlayamaz, çünkü bireyin hakları gözetilerek oluşturulmuş bir yasa yerine devletin gücünü ve güvenliğini esas alan bir yasa söz konusudur. Birey için sadece yaşama hakkı vardır, ki devletin kurulmasının amacı da budur. Sırf bu hak uğruna diğer bireysel haklar tümüyle devlete feda edilmiş, adalet devletle özdeşleşmiştir ve Leviathan'ın elindeki asanın simgesi olmuştur.

Sonuç olarak ele aldığımız İktidar ve Adalet kavramı Hobbes'un siyaset kuramı içinde değerlendirilmiş olsa da kavramların günümüz modern siyaset düşüncesi içinde de halen güncelliğini koruduğu ve tartışılmaya devam ettiği görülmektedir. İktidar ve adalet kavramları ve bu kavramların önemi konusunda ciddi gelişmeler yaşanmaktadır. Yaşamı şekillendiren iktidar kuramı artık Adalet ve hukukun üstünlüğü anlayışının gerisinde kalmıştır. Artık toplumlar, devletler ve siyaset anlayışları, iktidarlara yüklenen değer üzerinden değil, bireylere, hak ve özgürlüklere yüklenen değerler üzerinden anlaşılmaktadır. Günümüz

siyaset felsefelerinde birey devletin önünde ve üstündedir. Dolayısıyla bir devletin niteliksel önemi bireye sağladığı hak ve özgürlükler ile önem kazanır.

## BİBLİYOGRAFYA

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali – KÖKER, Levent (2004) *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge, Ankara.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2006) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge, Ankara.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali – KÖKER, Levent (2008) *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge, Ankara
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali – KÖKER, Levent (2009) *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge, Ankara.
- AKAL, Cemal Bali (2003) *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi, Ankara
- ARİSTOTELES, (1993) *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (1998) *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayraç, Ankara.
- ARNHART, Lary (2005) *Siyasi Düşünce Tarihi – Plato'dan Rawls'a*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara.
- ARSLAN, Ahmet (2008) *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BALI, Ali Şafak (2001) *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- BARRY, Norman (2004) *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. Mustafa Erdoğan), Liberte, Ankara.
- CASSİRER, Ernst (1984) *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (1999) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2001) *Onyedinci Yüzyıl felsefesi Tarihi*, Asa, Bursa.
- COPLESTON, (1998) *Felsefe Tarihi Hobbes-Locke*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul.
- CORCUFF, Philippe (2008) *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), Versus Kitap, İstanbul.

- DEL VECCHIO, Giorgio (1940) *Hukuk Felsefesi Dersleri* (çev. Suut Kemal Yetkin) Maarif Matbaası, İstanbul.
- ERDOĞAN, Mustafa (2004) *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- GÖKBERK, Macit (1999) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GÖZLER, Kemal (2008) *Tabii Hukuk ve Pozitivizme Göre Adalet*, Muhafazakar Düşünce, Yıl 4, Sayı 15.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993) *Düşünce Tarihi*, İstanbul.
- HEYWOOD, Andrew (2006) *Siyaset*, (Çev. Bekir Berat Özipek), Liberte, Ankara.
- HOBBS, Thomas (2005) *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), YKY, İstanbul.
- HOBBS, Thomas (2007) *Elementa Philosophica De Cive*, (Çev. Deniz Zarakolu), Belge, İstanbul.
- HONER, Stanley (1996) *Felsefeye Çağrı*, (Çev. Hasan Ünder), İmge, Ankara.
- KISHLANSSKY, Mark (2009) *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları 1*, (Çev. M. Kürşad Atalar ), Açılımkitap, İstanbul.
- KISHLANSSKY, Mark (2009) *Batının Kaynakları Batı Medeniyeti Okumaları 2*, (Çev. M. Kürşad Atalar ), Açılımkitap, İstanbul.
- KUÇURADI, İoanna (2001) *Adalet Kavramı* (Editör. Adnan Güriz), TFK, Ankara.
- MACHIAVELLİ, (1998) *Hükümdar* (Çev. H. Kemal Karabulut), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- RUSSEL, Bertrand (1997) *Batı Felsefesi Tarihi 2*, (Çev. Muammer Sencer), Say, İstanbul.
- RUSSEL, Bertrand (2002) *İktidar*, (Çev. Mete Ergin), Cem, İstanbul.
- ÖKTEM, Niyazi (1966) *Hukuk Felsefesi (Ders Notları)*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- PLATON, (2000) *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- PLATON, (2007) *Yasalar*, (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür) Kabalcı, İstanbul.
- SANDER, Oral (2003) *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, İmge, Ankara.
- SOLOMON, Robert C. (2004) *Adalet Tutkusu* (Çev. Ertuğ Altınay), Ayrıntı, İstanbul.

- ŞENEL, Alaaddin (1996) *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Saat Yay. Ankara.
- TOPAKKAYA, Arslan. *Aristoteles'te Adalet Kavramı*, Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 2/6
- TUNÇAY, Mete (2006) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- TUNÇAY, Mete (2009) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (2000-01), *Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti*, Doğu Batı, Yıl 4, Sayı 13.
- UYGUR, Gülriz (2004) *Adalet ve Hukuk Devleti*, AÜHFD.
- WEBER, Alfred (1993) *Felsefe Tarihi*, (Çev. H.Vehbi Eralp), Sosyal, İstanbul.



