

T.C  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Anabilim Dalı

AYDINLANMA DÖNEMİNDE DOĞAL HUKUK  
DÜŞÜNÇESİNİN GELİŞİMİ

Selvin EVGİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2010



T.C  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Anabilim Dalı

AYDINLANMA DÖNEMİNDE DOĞAL HUKUK  
DÜŞÜNÇESİNİN GELİŞİMİ

Selvin EVGİN

Danışman  
Prof. Dr. Sara ÇELİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2010



T.C.  
MERSİN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ONAY SAYFASI FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Selvin EVGİN tarafından hazırlanan Aydınlanma Döneminde Doğal Hukuk Düşüncesinin Gelişimi başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından FELSEFE  Ana Bilim /  Ana Sanat Dalında  YÜKSEK LİSANS /  SANATTA YETERLİK /  DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

		Başarılı	Başarısız		
Yüksek Lisans	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Başkan	İmza Prof. Dr. Sara ÇELİK (Danışman)
		<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	İmza Doç. Dr. Taşkiner KETENCİ
		<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	İmza Doç. Dr. Yaşar ERJEM
		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	İmza
		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	İmza

Başkan dahil jüri üye sayısı 3

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylım.

30/4/2010  
Prof. Dr. Mustafa AKŞAN  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada, doğal hukuk düşüncesinin Aydınlanma dönemindeki gelişimi anlatılmıştır. Doğal hukuk düşüncesi Antik Çağda başlayıp günümüze kadar uzanmıştır. Doğal hukuktaki gelişmeler İlk Çağ, Orta Çağ ve Aydınlanma dönemlerinde ayrı ayrı ele alınmış, doğal hukuk düşüncesinin Aydınlanma döneminde kazandığı temel özellikler ve bunun Aydınlanma felsefesi ile ilişkisi incelenmiştir.

Bu çalışmada öncelikle İlk Çağ ve Orta Çağ'da doğal hukuk anlatılmış, ikinci bölümde ise Aydınlanmayı hazırlayan koşullar, Renaissance ve Reform hareketleri ile bunların doğal hukuka etkisi ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Aydınlanma felsefesi ile doğal hukuk düşüncesi arasındaki etkileşimler, döneminin başta gelen doğal hukuk temsilcileri, Grotius, Locke, Rousseau ve Kant'ın, bu alandaki düşüncelerine başvurularak ele alınmıştır.

Aydınlanma döneminde doğal hukuk keyfi ve baskıcı yönetimlere karşı insan ve insan grupları için bir savunma olmuştur. Bu nedenle doğal hukuk düşüncesine duyulan ilgi artmıştır. Bu durum birey üzerindeki her tür otoritenin sınırlanması sonucunu doğurmuş ve hukuk alanında yeni hak kategorilerinin oluşmasında etkili olmuştur. Sonraki dönemlerde bu ilgi görece azalmıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde, her yönden katkılarını esirgemeyen sevgili hocam Mersin Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Sara Çelik'e, gerek konunun kapsamının belirlenmesinde gerekse geliştirilmesinde eleştirileriyle vermiş olduğu katkılardan dolayı teşekkür ve saygılarımı sunarım. Yüksek lisans eğitimim boyunca katkılarından dolayı Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünün tüm öğretim üyelerine ve bu çalışmanın oluşması süreci içinde bana verdikleri destek ve yardımlarından ötürü aileme ve bütün arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

## ÖZET

Doğal hukuk düşüncesi, Antik Çağ'da ortaya çıkmış ve tarih içinde çeşitli evrelerden geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Doğal hukuk düşüncesi Aydınlanma döneminde büyük ilgi görmüştür, ancak içinde yaşadığımız yüzyılda, bu ilgi kısmen azalmıştır. Bunun başlıca nedeni, Aydınlanma döneminde doğal hukukun toplumların hayatına doğrudan etki etmiş ve yenileşme hareketlerine zemin hazırlamış olmasıdır. Aydınlanma döneminde, doğal hukuk özellikle keyfi ve baskıcı iktidarlara karşı insanın, insan gruplarının savunması olmuştur.

Bu çalışmada öncelikle doğal hukuk düşüncesinin ve dayandığı, temel kavramların, doğal durum, doğal hak ve toplum sözleşmesinin kavramları açıklanmıştır. Daha sonra ise tarihsel dönemlere göre doğal hukuk düşüncesindeki gelişmeler ve yenilikler anlatılmıştır.

Bu tarihsel kesitler, İlk Çağ, Orta Çağ ve Aydınlanma dönemi olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır. Daha sonra, aydınlanmayı hazırlayan tarihsel ve toplumsal gelişmeler ile felsefedeki yenilikler anlatılmıştır. Aydınlanma ile doğal hukuktaki düşüncesinin karşılıklı etkileşimleri incelenmiştir.

Aydınlanma döneminde doğal hukuk düşüncesi, giderek daha bireyci ve akılsal bir temelde gelişmiştir. Doğal hukuk düşüncesi, insanın eleştirel düşünce ile bulunduğu ilkelerle temellendirmiştir. Akılsal temelde oluşan doğal hukuk ilkeleri, pozitif hukuku etkilemiş, pozitif hukuk, doğal hukuka uygun olduğu ölçüde geçerli kabul edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Doğal hukuk, pozitif hukuk, doğal durum, doğal hak, sosyal sözleşme ve Aydınlanma.

## ABSTRACT

The idea of natural law has emerged in ancient periods and reached till present by passing historical phases throughout history. The idea of natural law got attention during the enlightenment period however, this attention partly decreased during the century in which we live in. The main reason of this is, the idea of natural law's directly effecting societies life and setting the stage for innovative movements. The idea of natural law has been the defence of human being and society against specially the arbitrary and offensive power during the enlightenment period.

In this study, first of all information about contents of the terms on which the idea of natural law hold on, that's to say natural situation, natural right and social contract is given, afterwards developments and innovations of this idea are explained according to historical periods.

These historical sections are come with three divisions which are Ancient Age, Medieval Age and Enlightenment Period. Afterwards the historical and social advancements which prepare enlightenment, and improvements in philosophy are explained. The interaction between enlightenment and the idea of natural law are studied.

Throughout the Enlightenment period, the idea of natural law has started to improve on 'rational and individual' base. It has grounded itself with the principles which human being find with free mind. The natural law principles which consisted of mental base has affected positive law, in fact the positive law has accepted as valid if it is suitable with natural law.

Key words: Natural law, positive law, natural situation, natural right, social contract, Enlightenment.

## İÇİNDEKİLER

<b>No:</b>		<b>Sayfa</b>
	<b>ÖNSÖZ</b>	I
	<b>ÖZET</b>	II
	<b>İÇİNDEKİLER</b>	IV
	<b>GİRİŞ</b>	1
	<b>I.BÖLÜM: İLK ÇAĞ VE ORTA ÇAĞ'DA DOĞAL HUKUK</b>	10
	I. 1. İlk Çağ'da Doğal Hukuk	10
	I. 1. 1. Sofistler ve Sokrates ve Platon'un Doğal Hukuk Anlayışları	13
	I. 1. 2. Aristoteles'in Doğal Hukuk Anlayışı	28
	I. 2. Stoa'da Doğal Hukuk	43
	I. 2. 1. Cicero'nun Doğal Hukuk Anlayışı	47
	I. 3. Orta Çağ'da Doğal Hukuk	50
	I. 3. 1. Aquinum'lu Thomas'ın Doğal Hukuk Anlayışı	52
	<b>II. BÖLÜM: AYDINLANMAYI HAZIRLAYAN KOŞULLAR</b>	57
	II. 1. Renaissance Felsefesi, Humanizm ve Reform Hareketleri	57
	II. 2. Doğal Hukukta Modernleşme	62
	II. 2. 1. Machiavelli ve Laiklik	65
	II. 2. 2. Althusius'un Doğal Hukuk Anlayışı	69
	<b>III. BÖLÜM: FELSEFİ BOYUTUYLA AYDINLANMA VE DOĞAL HUKUK DÜŞÜNCESİNDEKİ GELİŞMELER</b>	72
	III. 1. Aydınlanma Döneminde Doğal Hukuk	85



III. 2. İnsan Hakları Kavramı	94
III. 3. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk İlişkisi	99
III. 4. Aydınlanma Döneminin Başlıca Temsilcileri	102
III. 4. 1. Grotius'un Doğal Hukuk Anlayışı	102
III. 4. 2. Hobbes'un Doğal Hukuk Anlayışı	107
III. 4. 3. Locke'un Doğal Hukuk Anlayışı	116
III. 4. 4. Hume'un Doğal Hukuk Anlayışı	126
III. 4. 5. Rousseau'nun Doğal Hukuk Anlayışı	135
III. 4. 6. Montesquieu'nün Doğal Hukuk Anlayışı	140
III. 4. 7. La Mettrie'nin Doğal Hukuk Anlayışı	144
III. 4. 8. Kant'ın Doğal Hukuk Anlayışı	147
III. 4. 8. 1. Kant'ın Ahlak Anlayışı	147
III. 4. 8. 2. Kant'ın Doğal Hukuk Anlayışı	158
<b>SONUÇ</b>	171
<b>KAYNAKÇA</b>	

## GİRİŞ

Doğal hukuk öğretisi, hukuk felsefesindeki en önemli ve en eski düşünce akımlarından biridir. Doğal hukuk insanın doğasından kaynaklanan ve bütün insanlarda olduğu öngörülen doğal haklardan oluşur. Doğal hukuk genel olarak insanın kendi koyduğu, bulduğu ya da yarattığı hakları içeren ve 'pozitif hukuk'tan ayrı tutulan hukuktur. Doğal hukuk düşüncesinin gelişimi İlk Çağ, Orta Çağ ve Aydınlanma dönemi olmak üzere üç ayrı tarihsel dönemde değerlendirilir. Bu çalışmada Aydınlanma döneminde doğal hukukun gelişimi konusu ele alınmıştır.

Doğal hukuk düşüncesi eski Yunan düşüncesinden günümüze kadar uzanan bir öğretilerdir. Doğal hukuk düşüncesi İlk Çağ, Orta Çağ ve Aydınlanma döneminde birbirinden farklı biçimde gelişmiştir. Ancak Aydınlanma döneminde, eski dönemlerdekinden çok farklı bir yön kazanmıştır. İnsanın evrendeki konumu değişmiş, yeni değerler ortaya çıkmış, ilk kez 'insanın başlı başına bir değer olduğu' kabul edilmiş, yani 'birey' tarih sahnesine çıkmıştır. Bunun sonucunda da doğal hukuk'a duyulan ilgi artmış ve doğal hakların ne olduğu ve kaynağını nereden aldığı soruları sorulmaya başlanmıştır. Bu çalışma ile Aydınlanma döneminde doğal hukuk düşüncesindeki bu gelişmeler ve doğal hukukun Aydınlanma felsefesi ile ilişkisi inceleme konusu yapılmaktadır.

Eski Yunan düşüncesi, doğaya göre adil olanla, gelenek ve yazılı hukuka göre adil olan arasında bir ayırım yapmaya çalışmıştır. Yani doğal hukuk ve pozitif hukuk ayırımı yapmaya çalışmıştır. Daha sonra, Roma Felsefesi ve Stoa Okulunun etkisi ile doğal hukuk düşüncesinin yaygın tartışma konularından biri olmaya başladığı

görülmektedir. Doğal hukuk öğretisinin bu dönemde özellikle Roma hukuku üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Ortaçağda, tanrısal hukuk ile doğal hukuk eş anlamlı sayılmıştır. Ortaçağda dinsel buyrukların yasa olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu buyrukları yorumlama yetkisi de Tanrının seçtiği kabul edilen kişilerce yapılabilmıştır. Yani uyrukların bunları sorgulama ve yorumlama yetkisi bulunmamaktadır. Renaissance döneminde feodal kurumlar, yerini merkezi iktidarlarlara bırakmıştır. Renaissance döneminde reform hareketleri ile yeni bir sürece girilmiş ve skolastik düşünme biçimi yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır. Doğal hukuk düşüncesi giderek laikleşmiştir. Kilise iktidarının bu dönemlerdeki haksız uygulamaları karşısında doğal hukuk, Kilise otoritesini zayıflatmak ve merkezi iktidarların güçlendirilmesi amacıyla başvurulan savunma aracı olmuştur.

Aydınlanma döneminde doğal hukuk dinsel öğelerden arınmış ve giderek rasyonel bir yönde ilerlemeye başlamıştır. Değişen toplumsal ve siyasal koşullar yeni yaşam biçimlerini meydana getirmiş, yeni bir orta sınıf meydana gelmiştir. Bununla birlikte insanın değişen yaşamına uygun yeni değerler ortaya çıkmış ve bireycilik gelişmiştir. Bu değişimler doğal hukukta önemli gelişmelere yol açmış insanın yeni ihtiyaçlarına uygun yeni hak kategorileri ortaya çıkarmıştır. Doğal hukuktaki bu yenilikler Aydınlanma felsefesinin etkisiyle gelişmiştir.

Doğal hukukçular, doğal hukuk ilkelerinin ispatı gerektirmeyecek kadar açık ve seçik olduğunu ve bunun tüm insanlar tarafından kabul edildiğini ileri sürmüşlerdir. Örnek vermek gerekirse ‘özgürlük’, ‘eşitlik’ ya da ‘insanın başlı başına bir değer olması’ gibi kavramlar ispatı gerektirmeyen, kapsamaları açık ve belirgin kavramlardır. Doğal hukuk savunucularına göre bunların doğruluğu tartışma konusu bile yapılamaz. Bu

kurallara uymamanın yaptırımını ise insan vicdanında yer alır. Ancak, bu kavramlar somut uyumsuzluklar karşısında farklı olarak yorumlanabilen ve farklı şekillerde içerik verilebilecek kavramlardır.

Doğal hukuk düşüncesinde, ‘insan doğası’ ve ‘akıl’ kavramları başlıca iki hareket noktasını oluşturur. Yunan ve Roma Felsefelerinde ve daha sonraki dönemlerde çoğunlukla ‘akıl’ insanı diğer varlıklardan ayıran temel nitelik olduğu, ‘akılın’ da ‘insan doğasına’ dayandığı kabul edilmiştir. Ortaçağda dinsel düşünüş biçimi egemen iken, Aydınlanma döneminde insan aklına duyulan güven artmış ve bütün kurumlar aklın eleştirisinden geçirilmeye başlanmıştır

Doğal hukuk düşüncesinin dayandığı bir diğer kavram da ‘toplum sözleşmesi’ düşüncesidir. ‘Sözleşme’ özellikle, XVII. ve XIII. yüzyıllarda doğal hukuk düşünürleri üzerinde önemle durduğu bir kavram olmuştur. Sözleşme anlayışı, sözleşmelere uymanın veya söze bağlılık ilkesinin uygulanması ilkesine dayanır. Toplumun sözleşmeye dayalı olduğu anlayışı aynı zamanda toplumun temelini ‘uzlaşım’ yani rızaya dayalı olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.

Doğal hukuk Aydınlanma döneminde devlet otoritesinin sınırlanarak, bunun karşısında bireysel hakların ve birey düşüncesinin gelişmesinde önemli bir yer tutmuştur. Devlet otoritesi Ortaçağda ‘Tanrı’ ya dayandırılırken artık halka dayandırılmaya başlamıştır. Siyasal otoritenin kaynağını halka dayandıran ilk düşünür XVII. Yüzyılda Alman hukukçusu Johannes Althusius olmuştur. Onu, Hollanda’lı Hugo Grotius Locke, Rousseau ve Kant izlemiştir.

‘Toplum sözleşmesi’ görüşü, çeşitli düşünürler tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Bazı düşünürler devletin devamlılığını güvenceye almak ve devlet

otoritesini meşrulaştırmak, bazısı da halk egemenliği ve insan hakları ilkelerine bağlı bir devlet düzeni fikrini gerçekleştirmek için bu düşünceyi savunmuşlardır.

Aydınlanma dönemi ile birlikte insanın evrendeki yeri yeniden konumlandırılmıştır. İnsan aklına duyulan güvenin artarak gelişmesi ile buna dayanan doğal hukuk düşüncesi de gözle görülür biçimde ilerlemiştir. Aydınlanma döneminin ayırt edici özelliklerinden biri ‘Kant’ın ‘*Aydınlanma nedir?*’ adlı makalesinde belirttiği gibi “insanın kendi kusuruyla düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.” Bu ergin olmayış durumu ise ona göre ‘insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır (Kant, Bozkurt, içinde 2005: 263). Bununla Ortaçağdaki düşünüş biçimi eleştirilerek, insan ilk kez başlı başına bir değer olarak değerlendirilmiş, insanın yeniden kendi akli ile bilgiye ulaşması ve düşünmesi gereğini dilegetirmiştir.

Aydınlanma felsefesi ‘özne’ yi an’da sınırlamış insanın, zaman dışı değişmez tinsel özellikleri olduğu düşüncesini getirmiştir. Bunun etkisinde gelişen doğal hukuk da akla dayalı (rasyonel) bir çizgide ilerlemiştir. Akla dayalı doğal hukuk için ‘insan doğası’ her yerde ve her zaman sabit ve değişmezdir ve herkes için aynıdır ve aynı olarak kalır. Çeşitli toplumlardaki ve çeşitli zamanlardaki hukuk kuralları arasındaki farklar, temelde aynı kalan doğal hukuk gereklerinin farklı belirtilerinden ibarettir, temel ilkeler ise hep aynı kalır. İnsan hakları hukuku da bu bağlamda Aydınlanma döneminde ortaya çıkan yeni hak kategorilerinden biri olmuştur.

Aydınlanma Felsefesi, insana özel yer vermesine koşut olarak, çeşitli kurumların otoritelerini sınırlama ve bireye özgürlük tanıma konusunda da ilerlemeyi

gerçekleştirmiştir. Hukuk kurallarının kim tarafından konulduğu, hükümdarın niçin kanun yapma ve emir verme yetkisinin olduğu, doğal durumdaki insanın buna isteyerek boyun eğip eğmediği; bu razı oluş ve karşılıklı anlaşmanın nasıl olduğu, soruları sorulmaya başlanmıştır.

Doğal hukuk, insanların ‘doğal hal’deki haklarının ‘toplum halinde’ iken de korunduğunu, doğrulandığını gösteren hükümlerden yani doğal haklardan oluşur. Aydınlanma çağındaki doğal hukuk daha çok hukukta ‘sübjektif hak’ olarak tanımlanan ‘hakları’ açıklamaya çalışır. Yani artık ‘insan’ ve ‘birey’ doğal hukukun uğraş alanı olmuştur. Buradaki amacın insanın doğal durumdaki, bir başka deyişle uygar bir toplum olmadan önce sahip olduğu vazgeçilmez haklar ile siyasal toplumdaki durumu arasında uygunluk sağlamak olduğu söylenebilir.

Doğal hukuk kavramları ‘doğa’ kavramı ile ilişkilidir. Bu kavram çeşitli dönemlerde farklı biçimde ele alınmıştır. Bunu üç ayrı bölümde inceleyebiliriz, Yunan doğa görüşü, Renaissance doğa görüşü ve Modern doğa görüşü (Collingwood, 1999: 11). Yunan doğa bilimi, doğa dünyasının akılla dolu olduğu veya her yanında aklın sinmiş olduğu düşüncesine dayanır. Yunan düşünürleri doğada aklın bulunuşunu doğa varlığını doğa bilimini olanaklı kılan kurallılığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görmüşlerdir. Doğa dünyası devinim halindeki cisimlerden oluşur. Yunan tasarımına göre kendinde devinimler ‘can’dan veya ‘ruh’tan kaynaklanır, ama kendinde devinim başka; sürekliliğin devinimi ise başkadır (Collingwood, 1999: 12). Örnek vermek gerekirse Herakleitos ve Aristoteles ‘aklı’, gerek insan işlerindeki gerekse başka yerlerdeki tüm görünüşleriyle bir yönetici olarak ele almışlardır. ‘Akı’ önce kendine, sonra da kendisine ait her şeye, düzen dayatan, baskın ya da düzenleyici öge olarak tasarlamışlardır.

Renaissance, XIV. yüzyılda, İtalya'da başlayıp, XV. yüzyıl ve daha sonraki dönemlerin başlangıcı için de kullanılmaktadır. Bu dönemde doğa kavramı Kopernikus, Bruno, Galilei gibi düşünürlerin düşünceleri ile Yunan görüşüne karşıt bir görüş olarak biçimlenmeye başlamıştır. Renaissance doğa anlayışı fizik bilimince incelenen doğanın, bir organizma olduğu yadsımış, doğanın zekadan ve yaşamdan yoksun olduğu düşüncesi yerleşmeye başlamıştır. Bu anlayışa göre 'Doğa dünyası', kendi devinimlerini 'ussal' bir biçimde düzenleyemez, kendini devindiremez. Doğanın sergilediği ve fizikçinin sorguladığı devinimler ona dışarıdan yani Tanrı tarafından dayatılır, bu devinimlerin düzenliliği de dışarıdan dayatılan doğa yasalarından ileri gelir ( Collingwood, 1999: 14).

Yunan anlayışında bir bütün olarak doğa dünyası, mikro kosmosa benzer bir makro kosmos olarak açıklanır (Collingwood, 1999: 17). Renaissance ise doğayı kendine özgü ve insandan bağımsız bir işleyişi, kendi iç yasaları olan bir büyük makine olarak algılamış ve bunun ilk başlatıcısının da Tanrı olduğu kabul edilmiştir.

Modern doğa görüşü; hem Yunan hem de Renaissance doğa anlayışından temel bakımlardan ayrılır. Modern doğa anlayışı da öncekiler gibi bir benzeşime dayalıdır, fakat buradaki benzeşim, doğa bilimcilerinin incelediği doğa dünyasının süreçleri ile tarihçilerin incelediği insan işlerinin değişkenlikleri arasındaki benzeşimdir. Modern evrenbilim, özellikle de ilerleme, gelişme anlayışını düşüncenin temelinde yerleştiren tarihsel çalışmalarla canlılık kazanmıştır (Collingwood, 1999: 19). İnsan, akla inanıp güvenme de önceki yüzyıllardan daha ileri gitmiştir. Yeni doğa bilimi, doğanın yapısını doğru olarak kavramakla insana doğa üzerinde egemen olma yollarını açmıştır. Doğa dünyasında başarı kazanmış olan bu akli, kültür dünyasına uygulamak için, matematiği, doğa bilimine paralel ve aynı zamanda kültür bilimleri ile birlikte ele alarak,

kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmak istemiştir. Felsefe, XVII. yüzyılda evrensel bir bilim iken XVIII. yüzyılda daha çok bir kültür felsefesi olur. Doğa anlayışındaki bu dönüşümler ‘doğal hukuk’ düşüncesinin de buna koşut olarak yol almasına neden olmuştur. İnsanın doğa karşısında farklı konumlanması, doğal hukukta önemli değişme ve gelişmelere zemin hazırlamıştır.

Hukuk kuşkusuz toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir gereğidir. Doğal hukuk düşüncesi özellikle Aydınlanma döneminde hukukun öznelliğe veya keyfi iradeye dayandırılmayacağı düşüncesinden hareketle, ona nesnellik ve rasyonellik kazandırma çabası ile doğaya yönelmiştir. İnsana en uygun toplumsal ölçütleri verecek olan, evrensel, değişmez, kalıcı bir yapıya işaret eden doğadır.

Doğal hukuk ahlakla da ilişkilidir. Çünkü hukuk kurallarının temelinde ahlak değerleri bulunmaktadır. Hukukta değerden bağımsız bir etkinlik bulunmamaktadır. Bu, hukukun normatifliğinden kaynaklanmaktadır. Normatifliğin kendisi ise etik bir alandır. Hukukun sosyolojik ve dogmatik geçerlilikleri yanında ayrıca bir de etik geçerlilik boyutu vardır. Hukukun ‘asgari bir ahlaki meşruluk’ anlamında ele alınan bu geçerliliği, onun bağlayıcılığının insandaki içsel kökenini göstermektedir. Hukuk için düşünülmesi gereken değersel bağlılık ise “adalet”tir. Hukuk adalet idesine yönelmiş bir toplumsal düzen olarak tanımlanır ve ‘adalet’ hukukun bir idesidir. Ökçesiz’e göre ‘doğru’ hukukta süreçsel bir temellendirme işlemidir. Mantıksal doğruluk yanında duygusal ve ahlaksal bir doğruluğu da içerir. Tüm hukuk bilimi bu doğruya ulaşmaya çalışır. Doğru hukuku belirleyen bilgi alanları, ahlak sistemleridir. Her doğal hukuk görüşü bunların içinde veya çevresinde yer alır. Toplumsal dönüşüm ve değişimler arasındaki istikrar dönemlerinin



düzenleyicisi ve bekçisi hep bir doğal hukuk düşüncesinde temellenir (Ökçesiz, 2003: 120 vd.).

Doğal hukuk, hukuk ve etik ilişkisinin görüldüğü bir alandır. Uygur'a göre doğal hukuk, hukuku değerler bakımından ya da neyin adil olduğu neyin adil olmadığı bakımından hukuk dışı bir kritere göre değerlendirme sözkonusudur. Etikte olduğu gibi hukukta da ilkeler karşımıza çıkar. Şöyle ki, norm olmak bakımından ilke ve kural aynıdır. Her ikisi de insan davranışlarını incelemeye yöneliktir. Örnek vermek gerekirse insan hakları ilkelerde de olur, kurallarda da. İlkeler hukuk normlarının temelinde yer alan değerlerdir. Ancak ilkelerin, kurallarda olmayan şekilde konulmuş formülasyonları vardır. İlkeler ise çoğunlukla tarihsel süreçte ve kendiliğinden ortaya çıktığı görülür. İçerik olarak da ilke ve kural birbirinden farklıdır. Kurallar ilkelerden türetilir (Uygur, 2006: 179 vd). Doğal hukuk artık her tür hukukun kaynağı ve bu pozitif hukuku sına ölçütü olmuştur.

Doğal hukuk öğretisine karşı eleştiriler de bulunmaktadır. Doğal hukuk öğretisi özellikle XIX. Yüzyılda eleştirilerin konusu olmuştur. Bentham ve arkadaşları tarafından temsil edilen yararçı okul, doğal hukuk ilkelerinin bir kurgu olduğunu, gerçekte ilgisinin olmadığını, insan davranışlarına yön veren iki temel etkenin haz ve acı olduğunu, dolayısıyla hukukun da amacının adalet değil fayda ilkesinde aranması gerektiğini belirtmiştir.

Bentham'ın yarar anlayışını eleştiren MacIntyre, yarar kavramının da doğal haklar ve insan hakları gibi bir kurgu olduğunu ama bu kurguların kendine özgü özelliklerinin bulunduğunu belirtir. Buradaki yarar ilkesinin, bireysel haz ve acı beklentilerinin toplamını ortaya koyma düşüncesini, akla uygun kılmak için tasarlanmış olduğunu savunur. Hak kavramı, özerk, ahlaksal fâil [birey] sosyal icadının bir parçası

olan bir amaçlar kümesine hizmet için yaratılmış bir kavramdır (MacIntyre, 2001 a: 112 vd.).

Pozitivist okul da, hukukun, devletin yetkili organlarınca çıkarılan kuralların bir bütünü olduğunu, insanın akli aracılığı ile bulduğu doğal hukuk ilkelerinin yürürlüğünün söz konusu edilemeyeceğini savunmuştur. Bunun yanında Almanya'da Savigny ve arkadaşlarının temsil ettiği tarihçi okul, hukukun soyut ve genel doğal hukuk ilkelerinden oluşmadığını tersine halk ruhunun hukuku yarattığını savunarak doğal hukuka karşı çıkmıştır (Güriz, 1999:156).

Doğal hukukun tüm bu kavramları bu çalışma içinde çeşitli tarihsel dönemlere göre ve dönemlerin başlıca filozofları ayrı ayrı incelenerek açıklanacaktır. Bunun yanında ilgili felsefe tarihi literatür ile doğal hukuk konusu ile ilgili çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi incelenmiştir. Bu çalışmadaki yenilik, Aydınlanma felsefesi bağlamında doğal hukuktaki gelişmelerin incelenmiş olmasındadır.

Bu çalışmanın ilk bölümü İlkçağ ve Ortaçağda doğal hukuku ele almıştır. Doğal hukuk düşüncesinin dönemlere özgü temel özellikleri, dönemin önde gelen düşünürlerinin görüşleri ile birlikte anlatılmıştır. İkinci bölümde Aydınlanmayı hazırlayan koşullar, Renaissance ve reform hareketleri, tarihsel olaylar ve dönemin etkili düşünürlerinin görüşleri ile birlikte ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Aydınlanma felsefesinin doğal hukuk düşüncesine kazandırmış olduğu yenilikler anlatılmıştır. Aydınlanma dönemindeki yenilikler daha sonraki gelişmeler için de temel oluşturmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan yeni değerler ve yeni hak kategorileri, insanın değeri ve birey hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması ilkesine dayalı hukuk devleti anlayışına temel oluşturmuştur.

## I. BÖLÜM: İLK ÇAĞ VE ORTA ÇAĞDA DOĞAL HUKUK

### I. 1. İlk Çağda Doğal Hukuk

İlk Çağ'da doğal hukuk doğa felsefesi etkisinde gelişmiştir. İlk Çağdaki bütün düşünce alanlarına 'doğa hayranlığı' ve 'doğa inancı' egemendir. Bu dönemde henüz evrensel dinlerin egemenliği yoktur. Doğa her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisidir. Doğa'da büyük ve şaşmaz bir düzen vardır. İnsan bu anlayışa göre bütün değerine karşın bu koskoca doğanın bir ürünü, bir parçasıdır, o da bu doğanın buyruklarına boyun eğer. Doğa düzeninin değişmeyen kanunları toplumu da düzenler. İnsanlar için yürürlükte bulunan devlet kanunları da aynı doğanın bir buyruğudur ve değişmezdir (Hirş, 2001 : 76).

“Doğa” kavramı, daha önce de belirtildiği gibi, ilk kez Yunanlılar tarafından kullanılmıştır. Daha sonra doğa filozoflarınca konu edilen bir kavram olmaya devam etmiştir. İlkçağ anlayışında ilk anlamıyla 'doğa' 'nomos' un (insansal üretimin) yani yasanın, 'adalet ve uzlaşımın karşıtı' olarak tanımlanmıştır.

Doğa filozoflarınca konu edilen “doğa” kavramı, kendi iç işleyişine sahip ve bilime konu olan doğa yani fizik evrenidir. Ancak filozoflar 'doğa'da 'öz' olanı bulmaya çalışmıştır, aradıkları 'evrenin öz'üdür. Sürekli olarak değişen fizik hareketlerinde değişmez olanı bulmaya ve bunu diğer varlık alanlarına uygulamaya çalışmışlardır. Bu ilke, 'doğa yasaları' olarak adlandırılmıştır. Bu yasa değişiklikler içinde kalıcılığı, çokluk içinde birliği arama çabasıdır.

Doğa filozoflarının, evrenin Tanrı'dan önce de var olduğu yönündeki söylemleri, 'mitos' tan 'logos (akıl)' a geçişi sağlamıştır. Onlar için önceleri doğa ve toplum ayrı ayrı değil, tek bir dünya oluşturmuştur. Bu da giderek insansal şeyleri açıklamada bir sorun yaratmış ve 'nomos' un karşılığının bulunabilmesi için bu iki

dünyayı ayırmak zorunlu hale gelmiştir. Bu yasa ise tanrısal bir temele dayandırılmıştır (Copleston, 2009: 102).

Kranz'a göre İlk Çağda tanrı doğanın yaratıcısı değil, sadece doğa içinde hükmedendir. Ölçülülük İlk Çağ anlayışı için çok önemlidir (Kranz, 1984: 12 vd). İlkçağ düşünürleri dünyanın asıl temel maddesinin ne olduğunu sormuşlardır. Bunun nedeni, bunların ruh gözlerinin pek çeşitli görünen dünyayı daha o zaman bir birlik, bir bütün olarak görmesiydi. Örnek vermek gerekirse, temel madde olarak Thales suyu alır. Ona göre her şey tanrılarla doludur. Bu canlı ve ruhlu madde öğretisidir yani nomizmdir. Anaksimandros maddeye, töz anlamına yakın bir kavram olan aperion yani sınırsız şey adını verir (Kranz, 1984: 26 vd.). Eski Yunan doğa bakışı sonsuzluğa dayanır. Anaksagoras, "kosmos" yani inceden inceye bölümlendirilmiş düzenli güzel yapı olarak dünya düşüncesini savunur. Bu sözcüğü "universium" yani dünya bütünü için ilk olarak o kullanmıştır. Anaksagoras, var olanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirine zamanın düzenleyişine göre haksızlıkların cezasını ve kâfaretini öderler, diyerek bu düşüneyi anlatır (Kranz, 1984: 28 vd.).

Anaksimenes ise hava'yı tanrı gücüyle dolu olarak düşünür. Dünyanın meydana gelişi bu maddenin değişmesi ile olur. Pythagoras, "ruh göçü" öğretisini ortaya atmıştır. Buna göre, kozmik hareketin öncesiz- sonrasız çemberine şimdi insan ruhunun tunçtan, hiç şaşmayan bir kanuna uyarak çeşitli insan ve hayvan şekillerinden geçerek aynı şekle dönüşür.

Herakleitos, her şeye hükmeden tek bir tanrısal dünya kanununun 'logos' olduğunu 'logos'un aynı zamanda söz, düşünce, anlam ve akıl anlamı taşıdığını belirtir. Logosun içeriği, kutuplu karşıtlıklar halinde, hiç sona ermeyen hareketle gelişir ve

serpililir. Logos'u, ruhsal ve maddesel olarak görür. Herakleitos kendi ruhunun derinliklerine de dalar, 'kendi kendisini araştırır' ve ruhun sonsuz olduğunu belirtir. Aynı zamanda ruhsal ve maddesel olarak düşünülen insan ruhunda tanrısal logos ateşinden bir parça bulunmaktadır. Bu durmadan değişir, yine de olduğu gibi kalır (Kranz, 1984: 69).

Herakleitos, Her şeye hükmeden tek şeyin "logos" [dünya kanunu] olduğunu belirtir ve "yurttaşlar kanun için, sular için dögüşür gibi dögüşmelidir. Bir olanın [logos'un] dileğine uymak da kanundur" der (Kranz, 1984: 58 vd.).

İlk Çağ'da çağda insanın ruhsal güçleri henüz birbirinden ayrılmamıştır. Ancak İlk Çağ felsefesinde insan düşünen bir varlık olarak ele alınmıştır. Ahlak konusunda haz değil ahlakça iyi olanı seçmek gerektiği söylenir. Ölçülülük üzerinde önemle durulur.

MacIntyre, İlkçağ'da insanın yaptıklarıyla özdeş tutulduğunu çünkü bireyin bunun dışında başka bir derinliği olmadığını belirtir. Bu nedenle, insanı yargılamak onu davranışlarına göre yargılamak anlamına geliyordu. Erdemlerin başında cesaret gelmektedir. Çünkü bu toplumun devamını sağlamak için gerekli bir niteliktir. Cesaret, dostluğun önemli öğelerinden biriydi. Kahramanlığa dayalı [heroik] toplumlarda dostluk bağları akrabalık bağlarını örnek alır ve dostluk üzerine resmen yemin edilir. Dostluk sosyalleşmenin ilk aşamasıdır. Heroik dönemin bireyi, insansal kişiliğin özsel niteliği saydığı nitelikleri henüz taşımamakta, yani kendisini her bakış açısından ayrı koyma ve bunlara dışarıdan bakma ve yargılama kapasitesine sahip bulunmamaktadır (MacIntyre, 2001 a: 186 vd.).

İlk Çağda doğa, içinde akıl olan canlı bir organizma olarak ele alınmakta ve yasaların da bu doğadan kaynaklandığı kabul edilmektedir. Doğal yasa aynı zamanda

tanrısal yasa niteliği taşır. Çünkü doğadaki akıl da tanrısal akla dayandırılır. İlkçağda ölçülülük erdem olarak kabul edilmekte, dostluk bugünkü anlamından farklı olarak, düşünce birliği ve toplum haline gelmenin ilk aşaması olarak görülmektedir. Ayrıca İlkçağda ‘iyi ve sağduyu’ ya göre hareket etmenin erdemli bir davranış olduğu belirtilmektedir. Siyasal yaşamda ise ‘site devleti’ bulunmaktadır. Erdemli yurttaş buna göre site yasalarına uygun davranan yurttaştır. Toplum ve insan ilişkisi, bütün parça ilişkisi olarak kabul edilmektedir, bütün ise insandan daha büyük bir yapıdır.

### **I. 1. 1. Sofistler ve Sokrates ve Platon’un Doğal Hukuk Anlayışları**

Sofistler, milattan önce V. yüzyıl dolaylarında yaşamış ve Yunan sitesindeki sosyal ve siyasi dönüşümlerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemde, bu değişimlere cevap verebilecek bilgiyi ve güzel konuşma yöntemlerini insanlara anlatmışlardır

Sofistler Yunan düşüncesinin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır. Sofistler ‘ulusların eşitliğini’ savunmuş, vatandaşlar arasındaki sınıf ayrımını red etmişler ve yasaların uygulanmasında ‘nasafet’ ilkesinin göz önünde tutulmasını sağlamışlardır. Sofistler kendilerinden sonra gelen düşünürleri de önemli ölçüde etkilemişlerdir. Düşünürlerin dikkatini insanın kendisine yani düşünen ve isteyen özneye çevirerek, düşünce tarihinde büyük bir geçiş evresi olarak hizmet etmişlerdir (Güriz, 1999: 159).

Copleston’a göre sofistlerin düşüncesindeki farklılık Yunanlıların yabancı uluslarla gelişen tanışıklıklarına bağlıdır. Sofizm böylece ilgilendiği konuyla, yani insan ve insanın uygarlık ve törelerinden ve eski Yunan Felsefesinden ayrılmıştır. Büyük evrenden çok küçük evreni ele almışlardır. İnsan öz-bilinç kazanmaya başlamıştır (Copleston, 2009: 76). MacIntyre ise bu dönemi anlatırken yerel olanla evrensel olanın ne olduğunun bu dönemde artık sorulabilmeye başladığını belirtir. Bir başka anlatımla ahlaki

kural ile toplumdaki pratik hakkında sorular sorulması gündeme gelmiştir. Bu dönemde İyi yurttaş iyi insan olarak tasarlanmıştır (MacIntyre, 2001 b: 15).

Sofistler doğa yasası düşüncesini dile getirmişlerdir. Copleston, “gerçekten de büyük sofistler bir “doğa yasası” düşüncesinin yandaşlarıydılar ve sıradan Yunan yurttaşlarının görüşünü genişletme eğilimini taşıdılar” der (Copleston, 2009: 87).

Başlıca sofistler, Protagoras, Prodikus, Hippias, Gorgias, sayılabilir. Protagoras “insan tüm şeylerin ölçüsüdür, onların olduklarının ve olmayanların olmadıklarının da” der (Platon, 1995: 227-178b). Devlet ya da kent-topluluğu yasanın belirleyicisi olarak ele alınır, ama somut ahlaki yargıların ve somut nomos belirlenimlerinin göreliliğini ileri sürer. Protagoras, yazılmamış ya da doğal yasaya ilişkin en azından belli ipuçları vermiş ve bu bakımdan Yunan bakış açısının genişlemesine katkıda bulunmuştur (Copleston, 2009: 81 vd.).

Sokrates, Theitetos diyalogunda sofistlerin ve Protagoras’ın görelilik kuramına karşı çıkar ve Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” düşüncesini eleştirerek, “gerçek her birimizin var olanın ve var olmayanın da ölçüsü” iddiasını ortaya atar (Platon, 1995: 226 vd -177 b).

Sofistler mutlak bilginin olamayacağı gibi mutlak bir adalet ölçütünün de olamayacağını belirtmişlerdir (MacIntyre, 2001 b: 20 vd.). Yasanın evrensel değil, toplumsal bir uzlaşımın ölçütü olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Toplum ve doğayı ayırarak, toplumun tanrı tarafından yönetilmediği savını ileri sürmüşlerdir. Onlar için fiziksel doğanın yanında ayrıca bir de insan doğası vardır. Ayrıca sofistler tüm insanların eşit olduklarını, yasanın, hakkı karşılıklı olarak güvence altına alan bir ‘sözleşme’ olduğunu söylemişlerdir (Copleston, 2009: 87).

Platon'un Protagoras diyalogunda, insanın diğer canlılardan daha güçsüz yaratıldığını, adalet duygusunun diğer zanaatlardan farklı olarak, bütün insanlara dağıttığını, insanların hayvanlardan korunmak ve güçlü olmak için bir araya gelmek zorunda kaldıklarını belirtir (Platon, 1995: 133 -322 a, b). Burada, toplumun yarar ilkesine dayalı olduğunu söylemişlerdir. Bu düşünce Sofistlere temel oluşturmuştur. Toplumun sürmesi ve insanların birbirine kötülük yapmaması için insanların siyaset sanatını öğrenmeleri gerekmiştir (Platon, 1995: 135 - 322 a).

Yasaların içeriği Protagoras'a göre bu toplumun ortak yararı ile içeriklendirilebilir. Burada bireyden çok toplumun isteklerinin öne çıkarıldığını görüyoruz. Onlara göre yasalar çoğunluğun, toplumun tümüne empoze ettiği kararlardan oluşan adaletli olduğu kadar adaletsizliği de taşıyan bir ögedir.

Sokrates Protagoras'ın bu düşüncesini eleştirir ve yasaların gücünün zorla kabul ettirdiği bir şey olmayıp, gerçek ve doğruluğa dayanan ve sitenin devamı için gerekli uzlaşımaya dayalı yasalar olduğunu anlatır. Sokrates, sofistleri ayrıca, söylev sanatını bir kandırma sanatı olarak alma yönünden de eleştirerek söylev sanatının bir kandırma olduğunu, bilmenin ise inanmaktan farklı olduğunu (Platon, 1993: 53 vd.- 453 a ve 455 d, e), söylev sanatının asıl konusunun doğruyu, iyiyi, güzeli başkalarına anlatmak olduğunu söyler.

Sofistler insan doğasının kötü ve olumsuz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gücünün yasalarının egemen olduğunu söylerler ve Gorgias diyalogunda Platon, Sofistlerin "güç haktır" öğretisini dile getirir (Platon, 1993: 93- 488 a).



Sokrates sofistler gibi insanı felsefesine temel olarak almış ancak onlardan temel bazı noktalarda ayrılmıştır. İnsanın ruhunda değişmez ilkeler olduğunu savunmuştur.

Sokrates, insanların farklı ahlaki inançlara sahip olduğu görüşünü red eder ve bütün insanlığı kapsayan bir ahlakın varlığı fikrini benimser. Sokrates, insanlar arasındaki iyi, kötü, haklı, haksız, doğru, yanlış konusundaki ‘erdem’ kavramının yol gösterici olacağını savunur. Bir insan kötü hareketler yapıyor, suç işliyorsa, bu onun erdemsizliğinden ileri gelmektedir. Bilgili, dolayısıyla da erdemli insan, doğru hareket eder. Sokrates’e göre bilgelik erdeminde bilginin payı büyüktür ancak bilginin kendi dışında ayrı bir konusu da olur. Sokrates bunu şöyle anlatır, “bütün bilimler kendilerinden başka bir şeyin bilimdirler, oysa bilgelik aynı zamanda hem kendinin hem de başka bilimlerin bilimdir” (Platon, 1995: 42 vd. -165, 166). Bilgili insan, ihtiraslarının ve isteklerinin kölesi olmaz, bilgi ve erdem birbirini bütünler.

Bilgelik Sokrates’e göre “kendi kendini bilmek, neyi bildiğini neyi bilmediğini bilmektir (Platon 1995:45 -167 a ). Buradaki bilgi herhangi bir bilgi değil, kişinin kendi çabasıyla ulaştığı evrensel ve kendi ürünü olan bir bilgidir.

Sokrates insanı iç bakışına yöneltmiş bununla insanın ruhuna ve oradan da akla ulaşmaya çalışmıştır. Sokrates, “iyi bir yaşamı, iyi toplumu mümkün kılan, geçerli, nesnel ve kavranılabilir bir iyilik insanın doğasındaysa, bu iyiliğe ulaşmak için tutkuları, sanıları, izlenimleri bir kenara bırakmalı, akılsal yaklaşımı kabul etmeli ve akla yönelmelidir. Aklın içeriğine ulaşmak, en yüksek iyiye ulaşmaktır; erdem ise iyi’yi elde etme gücüdür” (Platon, 1993: 159 -78 c).

Sokrates erdem hakkında tümel bilgiye ulaşmaya çalışır. Bütün erdemlerin özünü kapsayacak bilgiyi bulmak ister. Ona göre bilgi varsa iyilik vardır. Erdemi, iyi ve güzel olan dayanıklılık olarak tanımlar. Bu akılla birlikte olan bir dayanıklılıktır (Platon, 1995: 194 - 152 a, b, c). Sokrates'e göre, ruhun gördüğü ve katlandığı bütün işleri akıl yönettirse, insanı mutluluğa erdendirir, değilse felakete götürür, erdem bir bütün olarak akıldır (Platon, 1993: 166 vd- 83 c). İnsanda her şey ruha, ruhun kendisi ise akla bağlıdır. Bunsuz ruhun iyi olmasına imkan yoktur. Demek ki faydalı olan şey akla uygundur. Bu nedenle erdem faydalıdır. O halde erdem ya bütün olarak akıldır ya da aklın bir parçasıdır (Platon, 1993: 174 -89 a).

Aristoteles, Sokrates hakkında şunları söyler: "O, tüm ahlaki erdemlerin bilgi formları olduklarına inanıyordu; şöyle ki, adaletin ne olduğunu bildiğimizde, bundan çıkan sonuç, adil olacağımızdı". Aristoteles ise ahlaki erdemın sözkonusu olduğu yerde, onun [adalet] ne olduğunu bilmenin değil, fakat onun nasıl ortaya çıktığını bilmenin önemli olduğunu belirtir (Aristoteles, aktaran MacIntyre 2001 b: 27 vd.).

Sokrates, yasaları ikiye ayırır: yazılı olanlar ve yazılı olmayan yasalar. Yazılı yasalar, vatandaşların rızası ile getirilmiş kanunlardır ve memleketin iradesini temsil ettiği için vatanını seven herkesin yasalara uyması gerekir. Yazılı olmayan yasalar, bütün zamanlar ve bütün ülkeler için geçerli kuralları içine alır. Sokrates, yazılı olmayan yasaların ilahi iradenin bir ifadesi olduğunu söyler (Güriz,1999: 161).

Yasayı ruhun davranış düzeni, olarak tanımlar (Platon, 1993: 81 vd.-112, 504 c) ölçülü ruh iyi ruhsa ölçüsüz ruh kötüdür(Platon, 1993:115 -507 a). O halde herkesin amacı kendi gücü ve devletin gücüyle bu amaca yönelmeli, doğrulukla ölçülü davranarak mutlu olmalı, başboş tutkularından çekinmeli, sonu gelmez istekleri doyumak için

haydutça yaşamamalı. Aksi halde kişi, insanın da tanrının da dostu olmaz çünkü kaynaşma yeteneği yoktur. Dostluk, düzen, ölçü, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlıdır. Bu yüzden evrene Kosmos ya da düzen dendiğini belirtir (Platon, 1993:116- 507 e, 508).

Sokrates, erdemi gerçekten her şeyin üstünde tutmak, özel yaşayışımızı da devlet işinde de onun izinden gitmek, herhangi bir işte doğruluktan ayrılanı cezalandırmak gerektiğini belirtir. Sokrates, doğruluğun iyilik olduğunu bundan sonra gelen ikinci iyiliğin bunun için ceza çekmek söyler (Platon, 1993: 134- 527 b). Cezayı ıslah olarak görür (Platon, 1995: 138-326 e). İnsanların bilerek kötülük yapmayacağını belirtir (Platon, 1993: 153 -77 e) hiçbir zaman eğri olmamak ve eğriliğe eğrilikle karşılık vermemek gereğini vurgular (Platon, 1995: 17 vd.- 49 b, c). Her yerde devlet ve yurdun buyruğunu yapmak gerektiğini ya da bir buyruğu yasaların izin verdiği yollarla değiştirmenin uygun olacağını belirtir (Platon, 1995: 20 -51 b, c).

Menon diyalogunda Sokrates, doğru sanı (doksa)'nın eylemlerin doğruluğu bakımından bilgi kadar önemli bir kılavuz olduğunu belirterek, “adaletle hükmetmeyi” ‘erdem’ olarak tanımlar (Platon, 1993: 163 -81 d). Kanun ona göre var olan şeyin keşfedilmesidir (Platon, 2001 a: 13 -315 a). Minos diyalogunda, yasaya saygı gösteren insanları doğru, yasaya aykırı davranan insanları ise eğri olarak adlandırır. Doğruluk ve kanun ona göre güzel, kanuna aykırı davranma kötü bir şeydir (Platon, 2001 a: 11 -314 d). Kanunların toplumdaki topluma değişebileceğini ancak bazı ilkelerin değişmeyeceğini belirtir (Platon, 2001 a: 15- 316 c).

Kanunları dürüstlük ilkesine dayandırır: “dürüst olmayan şeyin kanuna uygun olduğunu kabul edemeyiz” der. Böyle olunca haklıdan veya haksızdan, genel olarak

devlet teşkilatından ve devleti idare şeklinden bahseden yazılarda bile dürüst olan şey ona göre, bir kral kanunudur, dürüst olmayan, cahillere kanun gibi görünen şey kanun değildir. (Platon, 2001 a: 19 -317 c). Kanunlar Sokrates'e göre daha iyi ruh yaratmak amacıyla yapılmalıdır. Kendimizden ve yaşamımızdan utanmamak için, ruh beden ve daha başka şeylerin fayda ve zararının neler olduğunu anladığı halde, ruh kendi faydası ile zararını bilmelidir (Platon, 2001 a: 25 -320 d).

Gorgias diyalogunda doğa yasasından söz eder. Doğa yasalarına göre en büyük çirkinlik kötülük etmektir; en bilgili olan en iyidir; istekler ve tutkular ıstırap vericidir. Akıllı ve her korkusuz olan iyidir (Platon, 1993: 89 vd. -483 a, 490 d, 496 d, 499 a).

Theitetos diyalogunda Sokrates, “devlet yasaları koyarken yalnız ifadenin dayandığı meseleyi göz önünde bulundurur, yasaları da mümkün olduğu kadar yararlı olmaları için en iyi niyet ile yapar”, der (Platon, 1995: 226 -177 d, e). Sokrates, yaparken [eylerken] en iyiyi seçmenin uygun olacağını belirtir. Ayrıca Sokrates sağ görülü davranmanın her zaman daha iyi olacağını anlatır.

Sokrates, eşitliğin doğal olarak insan tarafından bilindiğini belirtir: “biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıysa, bu bilgi ile dünyaya geldikse bu dünyaya gelmeden önce de gelirken de yalnız eşitliği büyüklüğü küçüklüğü değil aynı doğada olan bütün şeyleri de biliyorduk” der (Platon, 2001 b: 42 vd. -75 c, d).

Sokrates'in düşünceleri, yaşadığı Atina'da önemli yankılar uyandırmıştır. Sokrates, Atina şehrinin dayandığı temelleri ihlal etmekle ve gençliğin ahlakını bozmakla suçlanıp halk mahkemesinin huzuruna çıkarılarak yargılanmıştır. Bu yargılama sırasında Sokrates'in yaptığı savunma tarihsel bir öneme sahiptir. Sokrates bu savunmasında,

insanların servet ve şöhretten önce erdeme önem vermeleri, bilgi ve gerçeğe erişmeye gayret ederek, kendi ruhlarını yükseltmeleri gerektiğini belirtmiştir. Sokrates bilgeliği ise ruhun tenden uzaklaşması olarak tanımlar (Platon, 2001 b:28 -68).

Sokrates, ölümden değil kötülükten kaçmak gerektiğini söyleyerek, yargılanmaktan kaçmaz ve fikirlerini de değiştirmeyeceğini belirtir. Phaidon diyalogunda, “bir şeyin ne olduğunu bilmeden başkasına kabul ettirmenin yanlış olduğunu” söyler. Önemli olan bir şeyin doğruluğuna başkalarını inandırmamız değil kendimizin inanmasıdır. “Sokrates’e bakmayın daha çok hakikatle ilgilenin; benim doğru bir şey söylediğimi sanırsanız benden yana olun yoksa bütün kuvvetinizle karşı çıkın” diyerek Sokrates düşünce özgürlüğünü savunur (Platon, 2001 b: 69 vd.-91 a, b, c).

Sokratesin ölümsüzlüğü insan doğasının değişmez olduğu ve böylece ahlaki değerlerin de değişmez olduğunu anlamış olmasıdır. Bu ilkeleri insan davranışında yol gösterici ve ölçüt kabul ederek bunu evrensel tanımlarda saptamaya çalışmıştır. Bu özellik Sokrates’i Sofistlerden ayıran temel bir özelliktir.

Platon ise milattan önce 427-347 yılları arasında yaşamıştır. Platon Sokrates’in öğrencisidir. Yunan felsefesinin önemli ve etkili düşünürlerinden biridir. Sokrates’in yargılanmasından çok etkilenen Platon, politikadan uzak durmaya çalışmıştır. Bir süre Atina’dan uzaklaşmış ve geri döndüğünde Akademi’yi kurmuştur. Politika kuramı ile ahlak kuramı iç içedir. Bu durum *Devlet* adlı eserinde açık olarak görülmektedir. Platon’a göre erdem bir bilgidir.

Platon fikirlerini daha çok diyaloglar şeklinde kaleme almıştır. Sokrates’in ardından Platon ‘sanı’dan ‘bilgi’ye geçecek ve bize yasanın içeriğindeki hakikatin

bilgisini, evrensel bilgiyi verecektir. Platon'un idealar kuramının özü evrensel kavramlardır, bunlar duyuşsal algıdan daha yüksek bir düzendir.

Platon, "Ruh maddeden önce olduğuna göre, karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anılar da maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden öncedir" der. Platon'a göre içinde ruh bulunan her şey değişir, bu değişimim nedeni kendi içindedir (Platon, 2007: 398 vd.). Platon doğa anlayışını ise şöyle dilegetirir: "doğa derken ilk nesnelere oluşumunu anlatırlar; ama ateşle havanın değil de, ruhun ilk olduğu, ilk yaratılanlar arasında olduğu kanıtlanacak olursa, ruhun kesinlikle doğal olduğunu söylemek çok doğru olacak" (Platon, 2007: 392 - 892 c ).

Platon, *Devlet*'te "aklın kendiliğinden diyalektik olarak kavradığı kavramların" olduğunu söyler. Bu da duyuşlar dünyası dışında başka [gerçek] bir dünyanın kabulü demektir. Platon, en yüksek bilimin konusu iyinin ta kendisi, ideasıdır. Nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır Platon'a göre nesnelere aydınlık ve karanlık dereceleri vardır. Kavranan dünya-görünen dünya ayırımı yapar. Görünen dünya sahte ve gerçek olarak ikiye ayrılır. Bir şeyin yansıması ve kopyası ondan ne kadar ayrıysa sanıyla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır (Platon, 1992: 191 -505a ).

Kavranan dünya ise ilk parçasında ruh, nesnelere birer yansıma olarak ele alır. İlkeye değil, sonuca giden yola girer. İkinci parçada ruh, yansılara başvurmadan varsayımdan ilkeye gider. Aritmetik ve geometride olduğu gibi araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar. Kavramlar çizgisinin diğer yanında aklın kendiliğinden dialektika gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke değil sadece varsayım olarak birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün

ilkesine yükselir kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene kavramlara varır. Bunu da sanı, inanç, çıkarış ve kavrayış sırasını izleyerek yapar (Platon, 1992: 198 -511).

Platon *Devlet* adlı eserinde ideal yasaları göstermiştir. İdeal devlette, tüm malların ortak olması gerektiğini, çünkü toprağın tek zenginlik kaynağı olduğunu belirtir. Ona göre nüfus ülkeyi dış tehlikelerden koruyacak kadar kalabalık olmalı bu sayı ona göre 5040'tır. Platon yöneticiler ve savaşçılar sınıfı için aile kurumunu kabul etmez. Bilgelik, yiğitlik, ölçü ve adalet ilkelerine dayanan en iyi devlet yasalara gerek kalmadan yönetilebilecektir. İnsan, devlet ve toplum arasında paralellik kuran, organizmacı bir devlet anlayışı vardır. Toplumda bir kısım insanlar insandaki beyin ve kafanın yaptığı işleri, diğerleri daha önemsiz işleri yapar. Ailede anne ve babalar çocukları, iyi doğuşlular kötü doğuşluları yaşlılar gençleri, efendiler köleleri, güçlü güçsüzü yönetir. Bilge kişiler önder ve yöneticidir cahiller yönetilir. Yasalar aklın kurallarıdır, amacı ise insanların mutlu ve birbirleriyle dostluk içinde olmalarını sağlamaktır. Devletin çalışması insan vücudundaki organların uyumla çalışması gibidir (Platon, 1992: 118 vd -429). Platon daha sonra böyle bir devletin mümkün olamayacağını çünkü bunun filozoflara göre olduğunu belirtir.

Platon, *Devlet*'in yedinci kitabında, mağara örneği ile aydınlanma'ya değinir. Buna göre, yeraltında mağaramsı bir yer içinde insanlar ve önde boydan boya ışığa açılan bir giriş bulunur. İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşamaktadır. Öyle sıkı bağlanmışlardır ki kafalarını bile oynatamamaktadırlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş arkalarında parıldıyor. Mapuslarla ateş arasında dimdik bir yol vardır. Bu yol boyunca, kukla oynatanların seyirci ile aralarına koydukları gibi alçak bir duvarın arkasındaki insanlar ellerinde türlü

araçlar ve kuklalar taşımaktadırlar. Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yakınındakileri ancak ateşin aydınlığı ile görebilmektedir. Bölmenin üstünden gelip geçen nesnelere de öyle görmektedirler. Gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını sanmaktadırlar.

Platon, “bu adamların zincirlerini çözer bilgisizliklerine son verilirse, her şeyi olduğu gibi görebilirler” der. Platon “birini ışığa çıkardığımızda, gözlerini ışığa doğru kaldırınca bu hareketler ona acı verecektir; gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak, ona: demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun dersek, şaşırır” der. (Platon, 1992:199 -203, 514, 515).

Platon, bu insanın “rahatça görebildiği ilk şeyler gölgeler olacaktır. Sonra insan ve nesnelere sudaki yansılar, sonra da kendilerini görecekler. Daha sonra gözlerini yukarı kaldırıp güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü son olarak da güneşi görecekler. Ancak o zaman bütün görünen dünyayı güneşin düzenlediğini görür” der. Platon’a göre o artık boş hayallere dönmekten, mağarada yaşadığı gibi yaşamaktansa “fakir bir çiftçinin hizmetinde uşak olmayı dünyanın bütün dertlerine katlanmaktan bin kere daha iyi” bulacaktır.

Platon mağarayı aydınlatan ateş, güneşin yeryüzüne vuran ışığı, üst dünyaya çıkılan yolu, yukarıda seyredilen güzellikler de ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olarak alır. Ona göre kavranan dünyanın sınırlarında iyi ideası vardır. İnsan onu kolay göremez, görebilmek için dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı veren ve dağıtan iyi ideasıdır. Kavranan dünyada



da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak iyiyi gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir (Platon, 1992:199 -203, 515, 516, 517).

Platon mağara örneği ile insanın aydınlanmamış durumu ve eğitimin önemine atıf yapar. Eğitim ruhun gücünü iyiden yana çevirmeye bunun için de en kolay en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. (Platon, 1992: 203). Platon' a göre, hiç kimse isteğiyle fenalık yapmaz, fena hareket, kötü eğitimin sonucudur. Ona göre, “hiçbir canlı, olgunluğundaki akıl düzeyiyle dünyaya gelmez” ve akıl eğitim ile gelişir. Platon eğitimin toplum için çok önemli olduğunu söyleyerek, “erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesini uyandıran bir eğitim olmalı” der (Platon, 2007: 75 vd. -643 e). Platon düşünme gücünü başka türlü bir güç olarak ele alır, onda tanrısal bir yön olduğunu belirtir.

Platon *Devlet* adlı eserinde, aklın doğasının ne olduğunu araştırır. Platon'a göre “doğruluk kendi başına kendisi için övülmesi gereken”dir. Adaletin de doğruluğun içinde olduğunu belirtir. Platon, toplumun temelini de logos olduğunu söyler. İnsanlar birbirine haksızlık etmemek için anlaşma yaparlar. Platon anlaşma görüşünü şöyle anlatır:

Tabiatta haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü şeydir. Haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden çok farklıdır. İnsanlar birbirlerine haksızlık ede ede birinin tadını, ötekinin acısını duyumsadılar. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler kanun koymuşlardır. Kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye, işte doğruluğun kaynağı ve özü budur. Doğruluk en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmekle, haksızlığa uğrayıp öç almanın arasındadır (Platon, 1992: 50 vd.-359 ).

Platon, insanların birbirine haksızlık yapmamak üzere anlaşmış ve toplumun rızaya dayalı olduğunu, çünkü insanların birbirini gereksediğini belirtir.

Platon, ‘*Yasalar*’ adlı eserinde somut yasalarla ilgilenir ve bu alandaki temel sorunun otorite ile özgürlük arasında denge kurabilmek olduğunu savunur. Platon’a göre devlet otoritesi sınırlanmadığı sürece zulüm kolaylıkla yerleşir ve bundan bütün vatandaşlar zarar görür. Eğer bireylerin özgürlükleri sınırlanmazsa bu kez anarşi doğar. Platon, en iyi yönetimin rıza üzerine kurulu bir yönetim olduğunu söyler ve ona göre güç, insanların ideal bir toplum oluşturmasını engeller. Rıza, yasalar altında özgürlüğü sağlar. Platon, pozitif hukukun temeline doğal hukuku yerleştirir ve doğal hukuka uygun oldukları sürece yasaların doğru ve adil olabileceğini söyler. Ona göre yasalar, ideal rejimin en iyi taklididir. Yasa aklın mutluluk konusundaki buyruğudur (Platon, 2007: 138 vd. -690).

Platon’a göre, insanlar birbirini gereksediği için toplum halinde yaşamaya başlar. Toplum insandan daha büyük bir yapıdır (Platon, 1992: 59 -368 e). Toplumu ise doğal bir şey olarak ele alır ve insanın toplum haline geçmesini, gereksinim ve yarar ile açıklar.

Sayıları az olduğundan birbirlerini seviyorlar ve hoş tutuyorlardı yiyecek yüzünden kavga çıkmıyordu .... Dokumacılık ve çömlekçilik sanatlarının hiçbiri demir gerektirmez, işte tanrı bu iki sanatı insanlara bütün bunları edinsinler diye çaresizliğe düştükleri zaman, yeniden canlanıp gelişebilsinler diye vermiştir. Bu nedenle aralarında yoksullar yoktu ve yoksulluk yüzünden birbirine düşman olmuyorlardı (Platon, 2007: 122 - 679 a, b).

Platon yasanın kaynağını Tanrı’ya bağlar: “değerli olmasa bile her yasa koyucu ve özellikle Zeus’u izleyen buradaki yasa koyucu yalnızca en büyük erdemi göz önünde bulundurarak yasalarını çıkaracaktır” (Platon, 2007: 55 -630 c). Ona göre, “yasaları devlette daima güçlü olan koyar.” Platon’a göre iyi yurttaş, “ülkesindeki

yasalara hizmet etmekle ve yaşamı boyunca bütün insanlar içinde yasalara en iyi hizmet etmiş olmakla ün kazanan kişi” dir (Platon, 2007: 75 vd.).

Platon’a göre, bütün iyilerin başında ‘doğruluk’ gelir; mutlu olmak, rahat olmak isteyen kişinin olabildiğince uzun süre iyi yaşam sürmesi için, başlangıçtan beri doğruluktan ayrılmaması gerekir. Kıskanç davranan ve elindeki iyi şeyleri dostça hiç kimseyle paylaşmak istemeyen kişi kıymalıdır. Platon, “aslında bütün yanılığımızın nedeni insanın kendini fazla sevmesidir” der (Platon, 2007: 190 -730 ). Ölçülü yaşamak gerektiğinin üzerinde durarak tutku ve aşırılıklardan uzak olmak gerektiğini söyler. Fazlaya sahip olmanın savaşa yol açtığını dile getirir (Platon, 1992: 63 vd.-373).

Platon, ister haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğini ‘adaletsizlik’ olarak tanımlar (Platon, 2007: 222 -758). İnsanda bu ilkeye boyun eğen ögenin ‘adil’ olduğunu söyler. Bunun tüm insan yaşamı için en iyi şey olduğunu (Platon, 2007: 356 -864); adaletin yasa eliyle sağlanması gerektiğini şu ifade ile anlatır:

Yasa koyucu, bu ikisine, yani adaletsizliğe ve haksızlığa bakmalı, yasaların yardımıyla zararı elden geldiğince gidermeli, bozukları kurtarmalı, yıkılanı yeniden ayağa dikmeli, ölenin ya da yara alanın çaresine bakıp buna yol açanların zarar gören tarafa tazminat ödemesini sağlayarak iki tarafı uzlaştırmalı yasaların yardımıyla düşman yerine dost olmalarını sağlamaya çalışmalıdır (Platon, 2007: 353 -863 c).

Platon, ayrıca adaletin insanın iç dünyası ile ilgili olduğunu söyler. Adil, doğru insan içindeki değişik eğilimlerin çatışmasına izin vermez, iç dengesini kurar ve kendisi ile barış ve uyum halinde bulunur. Ona göre insan fena hareketlerden kaçınarak adalete kavuşabilir ve pozitif hukuka uymanın da adaletin gerçekleşmesi bakımından zorunlu olduğunu söyler. “Adaletsiz insan kötüdür, kötü insan istemeyerek kötüdür” der

(Platon, 2007: 351 -860). Platon adaletsizliği mutsuzlukla, adaleti, iyi güzel ve hoş olanla tanımlar ve bunun “inançlı ve adil bir yaşam sürmek için inandırıcı olacağını; öyle ki yasa koyucu için bunların böyle olmadığını ileri süren görüşün, çirkin ve çelişkili görüş olacağını” söyler (Platon, 2007: 97 -661). Adalet kavramını sorgularken , “doğruluk varsa bir tek insanda olduğu kadar, bütün bir insan topluluğunda da vardır”der (Platon, 1992: 59 -368,369 ).

Platon, “bizim bilmek istediğimiz şey hangi eylemlerin adil olduğu değil, fakat eylemlerin adil olmasını sağlayan şeyin ne olduğudur” (MacIntyre, 2001 b: 57) der ve iyi’nin ancak tikel türden bir eğitimle kazanılabileceğini belirtir. Platon, “kuşku yok ki her şey iyi ile formlar arasındaki bağlantıya bağımlıdır. İyi, insanların arzuladığı şey anlamına gelmez, bundan dolayı iyinin peşinden koşulmaya ve arzulanmaya değer olan şey olmak zorundadır” der (MacIntyre, 2001 b: 61).

Burada iyilik ve doğruluk hakkındaki sorunu toplumun doğası ve devletin “en yüksek iyi’si ‘adalet’ sorunu ile bir ilgi içerisine değerlendirilmiştir. Ve adaleti arama sorununa dönüşmüştür ve açıkça birey ile toplum arasında bir özdeşlik kurduğu söylenebilir. Bu da Platon’un ahlak ile siyaseti ayırmadığını göstermektedir. Platon otonom bir ahlak ve politika alanına izin vermez, bu onun hukuk anlayışına da yansımıştır. Platonun yaptığı özdeşleştirme politik alanı ortadan kaldırarak bunu tamamen ahlaki bir alana çevirmek olarak da yorumlanmaktadır. Platon doğal yasa kavramını şöyle anlatır:

Şimdi bu incelediklerimizin hepsi, çoğunluğun ‘yazılı olmayan yasalar’ dediğı şeydir; ve ‘babadan kalma yasalar’ dedikleri de bundan başka bir şey değildir; çünkü bunlar tam anlamıyla geleneksel ve eski yasalar olarak yazıya geçirilmiş yürürlükteki bütün yasalarla, daha çıkarılacak yasaların arasında

buldukları için, tüm devlet düzeninin bağlarıdır; bunlar gereğince konmuş ve yerleşmiş iseler, yazılı yasaların kurtuluşunu sağlarlar” (Platon, 2007: 265- 793b).

Platon, doğal yasa ve yazılı yasa ayrımını burada açıkça yapmakta ve bu doğal yasaların, yazılı yasaların geçerliliğini sağladığını belirtmektedir. Platon sözleşme anlayışını benimsemiş ve sözleşmeyi mülkiyet hakkına dayandırır sözleşmeyi şöyle tanımlamaktadır:

Hiç kimse benden izin almadıkça, elden geldiğince benim malıma dokunamaz, en küçük parçasını dahi yerinden kılmıdatamaz, aklım başımda ise, ben de başkalarının malına karşı aynı şekilde davranmalıyım (Platon, 2007: 421 -913 a).

Platon, devletin ve toplumun kaynağının, insanın doğal isteklerini karşılamak için başkalarına ihtiyaç duyması olduğunu söyler. İyi toplum ise doğruluk ölçütlerine göre kurulmuş bir toplumdur ve doğruluk insan ruhunun doğaya uygun bir düzenle işlemesidir.

Platon insanların doğal halde daha az nüfusa sahip olduğunu bu nedenle de birbirlerine iyi davrandıklarını belirtir. Ancak insanların ihtiyaçları artmış ve kendi kendilerine yetemedikleri için toplum halinde yaşamaya başlamışlardır. Yoksulluğun artması ile insanlar arasında düşmanlık başlamıştır. Platon bu nedenle insanların toplum haline geçerken birbirlerine haksızlık yapmamak ve birbirinin mülkiyetine dokunmama üzere anlaşmış olduklarını ve toplumun rızaya dayalı olduğunu söyler. Platon, pozitif yasaların yanında doğal yasaların da olduğunu yazılı yasaların doğal yasaya uygunluk ölçüsünde geçerli olduğunu belirtir.

### **I. 1. 2. Aristoteles’in Doğal Hukuk Anlayışı**

Aristoteles, Milattan önce 384 - 322 yılları arasında yaşamıştır. Önce Platon’un öğrencisi olmuş, sonraları Lyceum adını verdiği bir okul kurmuştur.

Politika diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı olduğu en yüce pratik bilim, yani bugün toplumbilim dediğimiz bilgidir. Etik bu bilimin yalnızca bir kısmıdır. Aristoteles etikten bir karakter incelemesi veya karakter üzerine düşünmemiz olarak söz eder (Ross, 1993:227 ). Teorik bilgiyi ise kendisi için arzu edilen bilgi olarak tanımlar. Pratik bilgiyi ise eylemlerin rehberi olan bilgi olarak değerlendirir (Ross, 1993: 179 vd.). Aristoteles'e göre düşünce, kendisine ait hiçbir forma sahip değildir. Düşünce, kendisi aracılığıyla özü kavradığımız yetidir ( Ross, 1993: 176 vd.).

Aristoteles, doğadan her türlü canlı varlığın içinde bulunan değişmeyi meydana getirme ve türünü yenileme gücünü anlar. Bütün diğer meydana gelmelerde olduğu gibi doğal meydana gelmede de meydana gelen her şey tarafından bir şeyden meydana gelir ve bir şey olarak ortaya çıkar. Kendiliğinden meydana gelme ya sanatı ya da doğayı taklit ederek olur (Ross, 1993: 209).

Duyusal tözler deneyde bize verilen dünya, birbiri üzerine etkide bulunan somut bireysel nesnelerin dünyasıdır. Bu nesnelere gözlemlerken birçok bireyde ortak olan özelliklerin farkına varırız. Aristoteles onlarla ilgili olarak tümellere özgü olan varlık tarzını yani bireylerin özellikleri olarak varlığını kabul etmeye bizi çağırır. İnsan formu ona göre, bir anlamda, her bireysel insanın doğuşundan iş gören şeydir (Ross 1993:189). Tanrı ise sadece evrensel bir neden olarak faildir.

*Nikhamakos'a Etik* adlı kitabında Aristoteles, eyleme kılavuzluk edecek şeyin iyiyi istemek olduğunu belirtmiştir. Aristoteles her sanat ve soruşturmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığını düşünür. İyinin amaç olması gerektiğini belirtir. Aristoteles, “yapılanlarda kendisi için istediğimiz başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak bunun iyi ve en

iyi olacağı açıktır” der. (Aristoteles, 2005:9 vd.-1094 a). Kişi bildiği şeylerde iyi yargıda bulunur. Ona göre “her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzular” (Aristoteles, 2005: 11- 1095a).

Ross’a göre Aristoteles, etik ilk ilkelere hareket ederek sonuç çıkarmaz, ilk ilkelere yönelir. Aristoteles kendisi bakımından akılsal olandan değil, olgudan hareket eder, onların altında bulunan sebeplere doğru gider ve olguların doğru bilgisini vermek için iyi bir tecrübenin gerektiğini söyler (Ross, 1993: 229 vd.).

Haz ve yaşamın iç içe olduğunu ancak ortaya bulma ve ölçülülüğün önemini vurgular. Mutlu yaşam ona göre erdeme uygun olandır. Erdem ise eğlenme değil çalışma ile olan bir şeydir. İnsanın daha iyi yaşamın etkinliğidir. Mutluluğa hazzın katılması gereklidir ancak erdeme uygun etkinliklerin en hoşu bilgelige uygun etkinliktir. Felsefe yaşamın hakikatini bilenler için arılık ve sağlamlık açısından hayranlık verici hazlar taşır. Kendine yeterlilik’ en çok teori etkinliği ile ilgilidir. Nitekim yaşam için zorunlu olan şeyleri hem bir bilge hem adil bir kişi hem de öteki insanlar gereksinir. Us insandaki tanrıca bir şey ise usa uygun yaşam da tanrıca bir şey olacaktır. Aristoteles’e göre en mutlu yaşam budur (Aristoteles, 2005: 200 vd. -1175 a).

Aristoteles’e göre en iyi yaşamın ikincisi, karakter erdemleri erdemlerine uygun yaşamdır. Akıllı başındalık, karakter erdemlerindeki doğruluktur. İnsan doğası teori yaşamı ile ilgisi içinde ‘kendine yeter’ değildir. Bedenin sağlıklı olması, beslenme, öteki gerekenler bulunmalıdır. Bu nedenle insan dış iyilere ihtiyaç duyacaktır. Kimi insanlar ona göre, doğal olarak bazı tanrısal nedenlerle iyidir, kimi alışkanlıkla, kimi de eğitimle iyi olur. Erdeme özgü karakter yasalarla yetiştirilememişse, gençliğinden itibaren erdeme yönelen doğru bir eğitim alması zordur. Devletin eğitim konusunda kamusal denetiminin olması gerekir. Bu denetimin de yasalarla olması gerekir. Yasaların yanında geleneklerin

bağlayıcı olması gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2005: 206 vd. -1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1181).

Aristoteles, iyiyi tanımlarken, “insan için iyi, günlük yaşantımızda, düşünülmesi bize yardım edecek olan, en geniş anlamda iyidir. İnsan için iyi, her zaman kendisi için seçilen, asla başka herhangi bir şey için bir araç olmayan nihai bir şey olmalıdır. Ve o, kendisine yeten, hayatı bizzat kendisiyle seçilmeye değer kılan bir şey olmalıdır” der. (Aristoteles, 2005: 12 vd.-1095b 14, 1096a10-a11, 1097 a 14-13, 1098 a 20).

Aristoteles’e göre erdem, aşırılık ile eksiklik arasındaki orta yolu bulmayı sağlayan akılsal bir tutumdur. Bu konuda insana yol gösterecek bilim ise politikadır. Bunun nedeni insanı toplumsal bir varlık olarak kavramasıdır (Aristoteles, 2005: 27 vd.-1102a). Aristoteles *Politika* adlı eserinde bütün toplulukların ‘iyi’yi amaçladıklarını, devletin de iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu ve toplulukların “en yüksek iyiyi” amaç edindiklerini belirtir (Aristoteles, 1993:7).

Zevk peşinde koşma ve acıdan kaçınma erdemsiz eylemin başlıca kaynağıdır. Erdemsiz eylem acıyla cezalandırılır. İnsan yaptığını bilmeli, erdemi seçerse bu edimi kendi için seçmemelidir. Sürekli bir şekilde böyle edimlerde bulunursa erdemli kabul edilir. İyi eylem ise iki öge içerir, yapılan şeyin sözkonusu koşullarda yapılacak en doğru şey olmalı ve iyi niyetle yapılmalıdır. Bunun için duygu, yetenek ve süreklilik gereklidir. Aristoteles’e göre, olanaklar bizde doğal olarak vardır, biz doğal olarak iyi ya da kötü olmayız. O halde erdem tercihlere ilişkin akıl tarafından akli başında insanın belirleyeceği, ortada olanla ilgilidir (Aristoteles, 2005: 32 vd. - 1104 b, 1105 a ,b -1106 a).



Aristoteles ‐ahlaki bakımdan erdemli olmak için ya pratik bilgiye sahip olmak ya da ona sahip olan birinin öğüdünü veya örneğini izlemek gereklidir‐ der. Çünkü doğru eylem, doğru düşünme ile belirlenir. Doğru düşünme, doğru yargılama ve akli başındalığı ve akli olan kişilere özgü bir özelliktir ( Aristoteles, 2005: 125 -1143a25). Bu erdem türünü Aristoteles akıl erdemleri veya düşünce erdemleri olarak adlandırmıştır. Erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunur. Erdem orta yolu bulma ve tercih etmedir. Gereken kişilere karşı gerektiği için, gerektiği gibi yapmak orta olandır (Aristoteles, 2005: 37 vd.-1106b-1107a5).

Erdem Aristoteles'e göre tercihlere ilişkin bir huydur. Akıl tarafından ve aklıbaşında insanın belirlediği bizle ilgili olarak aşırılıkla eksikliğin orta noktasıdır Aristoteles, kıskançlık, utanmazlık gibi yanlış duygular ölçüye izin vermediğini belirtir (Aristoteles, 2005: 37 vd. -1107a28, 1108 b 10). Aristoteles'e göre insan yalnızca iradi eylemlerinden ötürü övülür veya kınanır. Eylemler zorlama ve bilgisizlikten geliyorsa irade dışıdır. Bilgisizlikle yapılan eylemden sonra pişmanlık duyuluyorsa, o eylem irade dışıdır, ama duyulmazsa, sadece iradi olmayandır. İstekler seçim ise araçlarla ilgilidir. Seçim ‐kendi elimizdeki şeyleri düşünüp taşınmaya dayanan arzudur, ya arzuya dayanan akıl ya da akla dayanan arzudur. Aristoteles tercihin, isteme demek olmadığını belirtir (Aristoteles, 2005: 48 vd. -1112a18, 1111b,1113a14). Ross'a göre buradan, erdemir iradi değil ama seçime dayanan etkinlikler oldukları için, erdem ve erdemsizliğin elimizde olduğu sonucuna ulaşılabılır. Bu da Sokrates'in kimse isteyerek kötü olmaz‐ düşüncesini geçersiz bırakır (Ross, 1993: 243).

Aristoteles, eğer iyi olan şeyleri yapmak elimizdeyse, çirkin olan şeyi yapmak da elimizdedir. Hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı düşüncesi ona göre kısmen

doğrudur. Aristoteles “kimse istemeden kutlu olmaz ama kötülük isteyerek olur” der (Aristoteles, 2005: 53 -1113 b, 1115a). Burada Aristoteles Ross’a göre, özgür irade temasına yaklaşır ama yeterince belirgin olduğu söylenemez (Ross, 1993:244). MacIntyre da Aristoteles’in irade özgürlüğü kategorisine girmediğini ileri sürer (MacIntyre, 2001 b: 70 vd).

Aristoteles ahlaki erdemleri, cesaret, ılımlılık ve yüce gönüllülük olarak sıralar. Bu sonuncu kavramın gurur veya kendine saygı duygusu içerdiğini belirterek yüce gönüllülüğü över. Yüce gönüllü insan değerleri ve istekleri aynı şekilde yüce olan insandır. Mutluluk da ruhun erdeme uygun etkinliği veya birden fazla erdem varsa en iyi ve en mükemmel olanına uygun etkinliği olarak tanımlanmıştır. Bu belli bir yaşamdır ve yaşamının sonuna kadar böyle etkinlikte bulunması gerekir (Aristoteles, 2005: 18 -1098 a15).

Aristoteles’e göre insanlar üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olurlar; bunlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır (Aristoteles, 1993: 219). İnsan ruhu, etkilenimler, olanaklar ve huylardan oluşur, erdem bir huydur, bizde doğal olarak olmaz, biz doğal olarak iyi veya kötü olmayız bu bizde olanak olarak vardır (Aristoteles, 2005: 35 - 1106a10).

Eylemin yaratıcısı olarak düşünülen insan arzu ve aklın birliğidir. Teorik bilgelik sezgi ile en yüce hedeflere yönelen bilimin birliğidir. Pratik bilgelik ise politika bilimi ile örtüşür, fakat özü onunla aynı değildir yani birey için iyi olanla devlet için iyi olanı meydana getiren bir ve aynı bilgeliktir (Ross, 1993:262).

Aristoteles’in doğa anlayışına göre doğada sürekli bir oluş hareket ve değişim vardır. Her varlığın kendinden kaynaklanan maddi bir nedeni vardır. Bu madde de bir

form kazanma potansiyeline sahip bir şeydir. Bu form maddeyi harekete sürükleyen neden, fâildir bu nedenle de hareket erekseldir [telos]. Bir şeyin ereği gerçekleştiğinde onun hakiki nedeni ‘doğa’sı ortaya çıkar. O halde doğa bir gelişme, bir harekettir. Aristoteles, “doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır” der (Aristoteles, 1993: 19).

Aristoteles insan hareketini de insan doğasının temeli olarak kabul eder (Weber, 1998: 75). Pratik yaşam ise ona göre, doğanın gerçekleşmesidir. Eylemi yöneten erek ‘iyi’olana ulaşmaktır. İnsanı eyleme yöneltme bir eksikliği giderme ve tamamlanmış olma isteğidir. İnsanı insan yapan şey de akıl olduğuna göre insansal yaşamın yöneleceği hedefi akıl gösterir, bu da herhangi bir iyi değil ‘en yüksek’ iyi’dir. En yüksek iyi ona göre, bir başka şey değil sadece kendisi için istenen iyidir. Diğer iyiler isteklerin doyurulmasına araç olan iyilerdir. İyilerin toplamı, ‘yüksek iyi’dir. Aristoteles insan eylemi de, mutluluğa yönelik mükemmelliğe giden bir süreç olarak tanımlar (Aristoteles, 2005: 10 vd.-1094b ).

İnsanın yaşam alalarının iki türlü olduğunu belirtir, bunlar istek, arzu ve ihtiyaçların karşılandığı özel yaşam, insanın mükemmelleşme amacını gerçekleştirmek için etkinlikte bulunduğu politik yaşamdır. Aristoteles ahlak ve politikayı ayırır. Ahlak daha çok özel yaşama aittir. Ama bu iki alan birbiriyle ilişki halindedir. Ancak insanın iyiyi gerçekleştirmek için eylemek zorunda olduğu alan Polis’tir yani kamusal alan. Aristoteles’e göre burada insan insanlığa ulaşır; “bunun dışında insan ya hayvan ya da tanrıdır” der. Politik toplumda, mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan şeylere hak adını verir (Aristoteles, 2005: 90 vd.-1129 b). Aristoteles’e göre toplum, insan doğasının

gerçekleştiği alandır. En yüksek iyi ise erdem ‘dir. En yüksek toplumsal erdem ise adalet’tir.

Aristoteles’e göre, ‘kendine yetme isteği’ ve güvenlik nedeniyle toplum haline geçilmiştir. Geçimin temeli ise çalışma değil, mülkiyettir. Ona göre yöneticilik ve kölelik de doğal bir durumdur. Aristoteles toplumun başlangıcı olarak aile’yi görür ve bunu şöyle anlatır:

İlkin, öteki eşi olmadan etkinlikten yoksun kalacak şeyler çift çift birleştirilmelidir. Örneğin, üreme için erkekle dişinin birliğı zorunludur, çünkü öteki olmadan biri etkisiz kalır. Bu düşünülerek yapılmış bir seçme değildir; doğanın hayvanlara ve bitkilere verdiği; kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden ileri gelmektedir. Yönetenle yönetilenin birleşmesi de bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır. Çünkü gereken şeyleri zekasıyla önceden gören bir kimse doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir (Aristoteles, 1993: 7).

....Son birlik çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlettir [polis]. Bununla, hemen her bakımdan süreç tamamlanmamıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğalsa, şehir devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz-insan, ev, aile, her şey o olayı [kendi doğasına erişmeyi] amaçlar. Bundan başka amaç ve son [sonul neden] ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlilik ise, hem amaç hem yetkinliktir....Bundan, devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiğı ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 1993: 9).

Aristoteles, somut dünyayla ve pozitif yasalarla ilgilenir ancak bu yasalara doğal yasalar içkindir. Platon’un ideal devletinin tanrılara özgü olduğunu söyleyerek onu eleştirmiştir.

Aristoteles'in yönetim görüşü ise organizmacıdır, zihnin beden üstündeki yönetimi, efendinin kölesine yönelişi gibi mutlak; zeka ise tutkuları yönetir, devlet adamının yurttaşlarını ya da kralın uyruklarını yönetmesi gibi, anayasal olarak ve kralca yönetilir." Köleliğin de doğal olduğunu düşünür (Aristoteles, 1993: 13).

Toplumun temeli Aristoteles'te dostluk ve barışa dayandırılır. "Biz, şehirlerde dostluk duygularının olmasını onlar için gerçekten bir nimet sayıyoruz." (Aristoteles, 1993: 36) Sözleşme görüşü ise şöyle anlatılır:

Devlet, yurttaşların anayasa içinde birleşmeleri demek olduğuna göre, yurttaşların anayasası değiştiği ve ayrı bir türden olduğu zaman, devlet de değişmiş olur (Aristoteles, 1993: 73).

....Bu yeni bir hükümet biçiminin eskisinin sözleşmelerden gelen her türlü yükümlülüğüyle bağlı olmadığı iddiasına temel olabilecektir. İyi yurttaşın iyiliği anayasaya göre olacaktır ve herkesçe erişilebilir olmalıdır. İnsan ve toplum onun için parça-bütün ilişkisi gibidir (Aristoteles, 1993: 76).

Aristoteles, "bir tek kişiye egemen gücü vermek kötü bir şeydir, egemen güç yalnız yasanın kendisine ayrılmalıdır" der (Aristoteles.1993: 86). Aristoteles'in yaşadığı dönemde anayasa bulunmaktadır (Aristoteles, 1993: 59). Ona göre, anayasa, herhangi bir başka anayasanın da yapması gerektiği gibi mümkünse bütün sınıflardan yurttaşların desteğini sağlamalıdır (Aristoteles, 1993: 187). Aristoteles "apaçıktır ki, kim olursa olsun herkesin mutlu olarak yaşayabileceği ve hareket edebileceği biçimde düzenlenmiş bulunan anayasa en iyi anayasadır" der (Aristoteles, 1993: 198).

Yasalar da insanın zayıf yönlerine dayandırılmamıştır. Ona göre yasa tutkuların etkisi altında kalmamış akıl demektir (Aristoteles, 1993: 198). Ona göre iyi yönetim, kamu yararını esas alır ve keyfe değil, yasalara bağlıdır. Bu aynı zamanda yurttaşlar tarafından onaylanan yönetim demektir. Platon geleneksel yasalara yer vermez

ancak Aristoteles buna özel bir önem verir, bunların yazılı yasalardan daha temelli ve bağlayıcı olduğunu belirtir.

Aristoteles, “en haklı” dan dürüst ve eşit olarak haklıyı anlıyoruz; bu ise bütün devletin iyiliğine ve yurttaşların ortak yararına olan demektir” (Aristoteles, 1993: 94); “yasaları anayasaya göre yapmak gerekir” der (Aristoteles, 1993: 110). Ona göre, yasaların güvencesi eğitimidir, yani yurttaşların anayasaya uygun bir yolda yaşamak için eğitilmeleridir.” (Aristoteles, 1993: 162) MacIntyre’a göre Aristoteles yasayı ‘erdemli emreden ve erdemsizliği yasaklayan bir şey’ olarak tanımlar (MacIntyre, 2001: 81).

Aristoteles, ‘Retorik’ adlı eserinde ise ‘doğal hukuk’ ve ‘pozitif hukuk’ ayrımını yapmıştır. Ona göre, doğal hukuk evrensel bir nitelik taşır ve bütün insanlar için geçerlidir. Antigone’nin, Kralın bu konudaki yasağına karşın, kardeşini gömmesini, doğal hukuka uygun bulur. Hukukun gerçek amacının yazılı hukukça değil, doğal hukuk tarafından belirlenebileceğini ileri sürer. Yazılı hukukun uygulama alanı devletin sınırları ile belirlidir. Erdemli ve bilgili insanlar doğal hukuku pozitif hukuka tercih ederler. Pozitif hukuk kurallarını yorumlarken de doğal hukukun rehberliğine başvurmak gerekir.

Aristoteles kötü davranışı yasaya karşı istemli olarak yapılmış haksızlık olarak tanımlar. Ona göre yasa’ özel ya da genel olabilir. Özel yasa derken belli bir topluluğun yaşamını düzenleyen yazılı yasayı kasteder; genel yasayla, her yerde bilinmesi gereken bütün o yazılmamış ilkeleri anlatır (Aristoteles, 2008: 70 -1368 b). Doğal yasa ona göre evrensel yasadır.

İki tür yasa derken özel yasayı ve evrensel yasayı kastediyorum. Özel yasa her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır: bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir. Evrensel yasa doğanın yasadır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi gerçekten de bütün insanları, hatta birbiriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir doğal adalet ve adaletsizlik vardır. Sophokles’in Antigone’sinin, Polyneikes’in

gömülmesinin yasağa karşı doğru eylem olduğunu söylerken açıkça kastettiği şey budur: bunun doğaya göre doğru bir iş olduğunu kastediyor...Empedokles de bize hiçbir canlı varlığı öldürmememizi emrederken bunu yapmanın bazı kimselere doğru gelmediğini, bazı kimseler için de haksız olduğunu söylüyor....Yapmamız ve yapmamamız gereken eylemler de ya tüm topluluğu ya da üyelerinden bazılarını etkiler olarak ikiye ayrılmıştır (Aristoteles, 2008: 82 -1373 b).

Sofokles'in Antigone adlı tiyatro eserinde Kral Kreon kendisine karşı ayaklanan Polüneikes'i ölümlü cezalandırır ve onu aşağılamak için cesedinin gömülmeyle, cenaze töreni yapılmadan leş kargaları ve akbabalara şölen niyetine sunulması buyruğunu verir. Kralın bu yasağına karşı çıkan olursa halkça taşlanarak öldürülecektir. Fakat Polüneikes'in kızkardeşi Antigone, kardeşine karşı son görevlerini yerine getirerek ölüyü gömmek ister. Diğer kardeşi İsmene'ye "benim bu hakkımı benden kimse esirgeyemez, eğer bu bir suçsa bu kutsal bir suç" tur diyerek kardeşinin ölüsünü toprağa gömer (Sofokles, 2005: 67 vd ).

Bu eserde pozitif yasalardan önce kutsal yasaların varlığından söz edilir. Kral Kreon'un oğlu ve Antigone'nin nişanlısı olan Haimon da babasının "tanrı yasalarını çiğneyerek kendi iktidarını gölgelediğini" söyleyerek babası olan krala karşı çıkar. Kral bunun üzerine Antigone'nin bir mağaraya götürülüp hapsedilmesine karar verir. Antigone ise bunu bir ceza değil ödül olarak değerlendirir çünkü artık kardeşine olan görevlerini yerine getirmiştir. Sonunda ölüyü yeniden öldürmenin anlamsızlığını, sağduyudan yoksun olmanın kötü olduğunu kavrayan Kreon, Antigone'yi salıvermeye karar verir ve usun yolundan gitmek ve yerleşik yasaları gözetmek gerektiğini söyler. Oyunun sonunda, mutluluğun kaynağının anlayış ve sağduyu olduğu, bunun insanı bilgelige götüreceği; kendini bilmez kişilerin bencil isteminin insanı felakete sürükleyeceği düşüncesi dile getirilir (Sofokles, 2005: 93 vd).

Aristoteles, Sofokles'in bu eserinin doğal adalet yani doğal yasalara işaret ettiğini açıkça belirterek yazılı yasalardan öne var olan doğal yasalara uygun davranmak gereğini vurgular. Pozitif yasaların zorlayıcı özelliği olduğunu söyler. Yazılı olmayan yasalar ve doğal yasaların yaptırımı arasındaki farkı ise şöyle dile getirir: “ adaletin yazılı olmayan yasalarını çiğnemek de kötü erdemdir-daha iyi türden bir insan, dürüst olmaya zorlanmaksızın dürüst olacaktır ve yazılı olmayan yasalar kuvvete dayanmazken yazılı yasalar kuvvete dayanacaklardır” (Aristoteles, 2008: 86 1375 a).

Adalet ise ona göre, “adalet yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende”dir. Bular sırasıyla evrensel ve özel adalettir” (Aristoteles, 2005:91 vd.-1129a3-1130a13). Aristoteles ilke bilgisinin mümkün olabileceğini ve bu yolla yasalara gidilebileceğini söylemiştir. Ancak adaleti sağlayacak olan yasalar değil, yasaları uygulamadaki ‘doğruluk’ ölçütüdür; adalet Aristoteles’e göre her somut olayda yeniden tanımlanmalıdır.

Aristoteles “devletlerdeki iç savaşların temelinde genellikle eşitsizlik olduğunu; çünkü insanların haklı ve eşit olana erişme uğrunda mücadelelerinde bölündüklerini belirtir. Ona göre, iki çeşit eşitlik vardır: “biri sayısal denklige ötekiyse değerce denklige” dayanır (Aristoteles, 1993:142). Ona göre, “demokrasilerde hak eşitlikle özdeştir ve çoğunluğun neyin eşit olduğu üstüne kararı da kesin ve geçerli sayılmalıdır. Özgürlük ise bir “kimsenin dilediğini yapması” diye tanımlanır (Aristoteles, 1993: 163).

Adalet yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetendedir, adaletsizlik ise yasaya aykırı olanda ve eşitsizliktedir. İki adalet türü vardır, dağıtıcı ve düzeltici adalet. Biri



alışverişlerdeki orantıyı diğeri ise birinin diğesine yaptığı haksızlığın giderilmesi anlamına gelir (Aristoteles, 2005: 91 vd.-1129b).

Aristoteles adaleti ayrıca “insanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huy” (Aristoteles, 2005: 90-1128b5) olarak tanımlar. Aristoteles, “doğru ile adaletli olan aynı şeydir; ve her ikisi de erdemli şeyler olmakla birlikte, doğru olan daha iyidir” der (Aristoteles, 2005: 112-1137 b10).

Aristoteles, hukuk alanında özellikle ‘dağıtıcı adalet’ ve ‘denkleştirici adalet’ kavranlarını birbirinden ayırması ile anılmaktadır. Bu ayırım bu gün de teorik tartışmaları etkilemektedir. ‘Dağıtıcı adalet’ şeref ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni almasını buyurur. Aristoteles bununla, eşitlik ilkesini uygulamaya çalışmıştır. Yani eşit durumda olan insanlar eşit şeylere sahip olacaktır. Eğer insanlar eşit yetenekte değilse, onlara eşit uygulama yapılması eşitlik ilkesine uygun düşmeyecektir. Amaç burada, kişi ile devlet ya da toplum arasındaki ilişkileri düzenlemektir.

Aristoteles’e ‘denkleştirici (düzeltici) adalet’, bir hukuksal ilişkide taraf olanların eşit uygulamaya tabi olması ilkesidir. Yani bir uyuşmazlıkta objektif olunması ve adaletin uygulanması anlamına gelir. Denkleştirici adalet “alışverişlerde görülen düzeltici adalettir bu ilke hukukun uygulanmasıyla ilgili teknik kuralları içermektedir (Aristoteles, 2005: 92vd.).

Aristoteles’in adil olarak davranan diye tanımladığı üç insan tipi, onur ve ödülleri dağıtmada devlet adamı, zararları tayin etmede yargıç ve ürünlerini uygun fiyata

değiştirmede çiftçi ya da imalatçılardır. Ayrıca adaletsizliğin örnekleri, sözleşmenin ihlali ve haksız fiiller' dir (Ross, 1993: 258).

MacIntyre'a göre Aristoteles'in erdem ölçüsünün ortak hedefleri insansal iyinin gerçekleşmesi olan bir topluluk içinde uygulanmasıdır. Bu topluluk içinde iyiler ve erdemler konusunda yaygın bir görüş birliğini gerekli kılar. Aristoteles Polis'i oluşturan yurttaşlar arasında var olan türden bir bağı olanaklı kılan da bu görüş birliğidir. Olması gereken bağ dostluk bağıdır ve dostluğun kendisi de bir erdemdir. Her tür topluluğun oluşturulmasında, ki ister bir aile isterse bir şehir olsun özel ve temel olan şey ortaklıktır. Adalet, hak edilen ödül ya da cezayı dağıtmadaki ve bu dağıtımda, halihazırda, kurulu topluluk içinde ortaya çıkan aksaklıkları gidermedeki erdemdir, dostluk ise ilk baştaki oluşum için gereksinim duyulan şeydir (MacIntyre, 2001 a: 233).

Aristoteles'te erdemlerin hepsi birbiriyle uyum içindedir ve tek tek karakterlerdeki uyum devletteki uyumla yeniden üretilir. Çünkü ona göre iç savaş belaların en kötüsüdür. Çelişki ya bireylerdeki kusurlu karakterlerin ya da akılsız siyasi düzenlemelerin sonucudur (MacIntyre, 2001 a: 235). Bu toplumsal yapı içinde özgürlük siyasi ilişkilerdedir yani özgür insanlar arasında var olan ilişkilerdedir. Siyasi ilişkiler içinde yer alma salt itaat etme konumundan kurtulmuş özgürlük, erdemlerin hayata geçirilmesi ve iyinin gerçekleşmesinin ön koşuludur. Aristoteles bu nedenle şehir devletini insan doğası için kural kabul eder (MacIntyre, 2001 a: 237 vd.).

Aristoteles politik adaletle politik olmayan adalet arasında ayırım yapmaya çalışır yani özgür bir devletin yurttaşları arasında ve doğal ve uzlaşımsal adalet konusunda ayırım yapar. Evrensel hak ve ödevlerin yanında özel devletlerin yasaları ile dayatılan hak ve ödevler vardır. Aristoteles adaletin uzlaşımsal olduğu biçimindeki

yaygın görüşe karşı çıkar. Ona göre doğal adalette bile istisnalara olanak vardır. Adalet sadece orta nokta ya da bir orantıya ulaşma değildir, fakat belli bir zihin durumunu önceden varsayar, adalet bilinçli bir zihinle eylemde bulunma istidadıdır (Ross, 1993: 260).

Aristoteles, hakkaniyet ve nasafset kavramı üzerinde de durmuştur. Genel ve soyut adalet ilkelerini, ferdi ve özel durumlara uygulama bazı hallerde büyük haksızlıklara yol açacaksa, yargıçların, nasafet ilkesini göz önüne alarak bireyin durumunu ağırlaştırmamaya dikkat etmesi gerektiğini anlatır. Hakkaniyet ile ilgili olarak da şunları söyler:

Hakkaniyet, insan doğasının zayıflığına karşı merhametli olmamızı; yasalardan çok onu yapmış olan insanları, o insanın ne söylediğinden çok neyi kastettiğini düşünmeyi, ve sanığın eylemleri üzerinde niyetleri kadar fazla durmamayı; ya da şu ya da bu ayrıntı üzerinde olayın hikayesi kadar durmamayı, bir adamın şu anda ne olduğunu değil, her zaman ya da genellikle ne olduğunu sormayı emreder. Zararlardan çok yararları verilen yararlılardan çok elde edilen yararları anımsamayı, bize karşı kötü davranıldığı anda sabırlı olmayı; bir anlaşmazlığı güç yoluyla değil karşılıklı konuşma ile çözmeyi; dava açma yerine hakeme başvurmayı yeğlemeyi emreder-çünkü hakem davada hakkaniyetle hareket eder, yargıçsa, kesin yasayla; hakemlik, hakkaniyet için bütün gücü kullanma gibi açık bir amaçla icat edilmiştir (Aristoteles, 2008: 85-1374b10).

Aristoteles'in teorilerinin hukuk bilimi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Örneğin örf adet hukuku ile haklılık arasındaki fark olduğunu söyler. Tam formunu tarihsel olguların çeşitliliğine borçlu ise de, Aristoteles'in haklılığı yasal adaletten üstün olan bir adalet biçimi öngörmesi yani adaleti "genel olduğu için kusurlu olan yasanın bir tür düzeltilmesi" olarak görmesidir (Ross, 1993: 260).

MacIntyre'a göre, Yunan felsefi etik'i, Yunan toplumu ile modern toplum arasındaki farkı yansıtan tarzlarda daha sonraki moral felsefeden farklıdır. Modern

anlamda ödev ve sorumluluk kavramları yalnızca tohum halinde ya da marjinal bir şekilde görünür; iyilik, erdem, basiret kavramları merkezidir (MacIntyre, 2001 b: 97).

Aristoteles'e göre erdemler düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak ayrılır. Karakter erdemleri eylemler insanın sahip olduğu huyları anlatır. Düşünce erdemleri ise akıl yoluyla düşünülerek elde edilen erdem bilgisidir. Erdem Aristoteles'e göre bir olması gerektirir. Adalet de doğruluk ve erdem ile ilişkili olarak tanımlanmıştır. Aristoteles adaleti, dağıtıcı ve düzeltici(denkleştirici adalet olarak sınıflandırır. Düzeltilici adalet yasanın sağlayamadığı eşitliği somut olayda gerçekleştirmeye yardımcı olur. Hakkaniyet böyle bir ilkedir. Aristoteles'in hukuka getirdiği bu yeni kavramların hukuk tarihinde önemli etkileri bulunmaktadır.

İnsanın toplum haline gelmesi ilk olarak ailenin kurulmasıyla olur. İnsanlar daha yetkin olmak ve güvenliklerini sağlamak amacıyla bir arada yaşamaya başlarlar. İnsanın sosyal olma içdüsüne sahip olduğunu ve toplumun da doğal olduğunu belirtir. Toplumsal yaşamın temelinde mülkiyetin bulunduğunu savunur ve hem efendiliğin hem de köleliğin doğal durumlar olduğunu savunur. Anayasanın sözleşme gibi bağlayıcı olduğunu söyler. Hak kavramının da Polis yaşamı içinde ortaya çıkan bir kavram olduğunu belirtir.

## **I. 2. Stoa'da Doğal Hukuk**

Stoacı felsefe okulu Kıbrıslı Zenon tarafından milattan önce 308'de kurulmuştur. Bir hukuk kavramı olarak doğal hukuk Stoa Felsefesi ve özellikle Cicero tarafından dillendirilmiştir. Stoa okulu Yunan sosyal hayatındaki bir bunalım döneminin ürünüdür. Stoacılar özellikle ahlak felsefesi üzerinde durmuşlardır. Zenon 'erdem'i her şeyin temeli saymış ve insanın erdeme kavuşmak için çaba göstermesi gerektiğine vurgu

yapmıştır. Erdeme ulaşmanın yolu ise akla göre yaşamak ve ihtiraslara hakim olmaktır. Davranışlarında akli kendisine yol gösterici edinen kimse erdeme erişebilir (Güriz, 1999: 176).

İnsan akli, Stoa anlayışa göre bütün insanlarda aynı şekilde beliren ve onları birbirine bağlayan evrensel bir güçtür. Milliyet ve ırk farkına rağmen bütün insanlar akıl sahibi olduklarına göre, onların eşit ve kardeş olduğunu kabul etmek zorunluluğu vardır. İhtiraslarını yenerek, akla göre hareket etme iktidarına sahip insan, özgür irade sahibidir. Eğer insan, yanlış, zararlı ve fena hareketlerde bulunuyorsa bu aklını ihtiraslarının üstüne çıkaramamasından ileri gelmektedir. İnsanın insan olmak dolayısıyla saygıya değer sayılması, Stoacı felsefenin ulaştığı sonuçlardan biri olmuş, bugüne dek anlamını sürdürmüş ve gelişmiştir (Güriz, 1999: 177).

Stoacılık Roma Hukuku üzerinde etkili olmuş ve burada yapılmış Corpus Iuris Civilis'te (Medeni Haklar Külliyyatı) insanların eşitliği ve yasaların evrenselliği ilkelerini açıkça bulabiliriz. Bu yasanın etkileri XII. yüzyılda yeniden fark edilmiştir. Stoacılığın etkisi Hristiyan ortaçağına ve sonra da modern döneme kadar uzanmıştır.

Roma hukukunun tarihsel önemi insanın doğal olarak eşitliğini dillendirmesinin yanında bunun evrenselliğine inanması ve güce değil kendini akla dayandırmasındadır. Stoacılık ise bu savlarını Antik Yunan felsefesinde ortaya konmuş ölçüt ve ilkelere dayandırmıştır (Copleston, 1996: 7).

Stoacılar, Antik Yunandaki bu felsefeyi başka bir kültüre uygulamayı başarmışlar ve bunun olumlu sonuçlarını görmüşlerdir. Örneğin, site devletinin yıkılması ile, eski bir ayırım olan barbar-yurttaş-yönetici bir arada yaşamaya başlayınca bu ayırımların yapaylığı kanıtlanmış ve insanların eşit olduğu düşüncesi güçlenmiştir. Site

devletinin yıkılması ile insanlar daha büyük bir topluma dahil olduğundan, yalnızlaşmış ve bununla birlikte bireycilik düşüncesi de gelişmeye başlamıştır. Bu nedenle de etik arayışlar önem kazanmıştır.

Stoa okulu bu dönemde, Epikürcülüğün aksine rasyonel bir etik getirmiş, usalcılık giderek egemen olmaya başlamıştır. Epikürcü söylemin yarar ve haz ilkesi yönünden Hobbes'a kadar uzandığı söylenir. Aristoteles öğretisine yakın olduğu söylenece de onu ve Platonu da eleştirmişlerdir (Copleston, 1996: 8 vd.).

Aslında hem Stoa okulu ve Epikürcülük'te amaç aynıdır: Mutluluk. Ancak Epikürcülük haz ilkesine dayanır oysa Stoa okulu temeline erdem ilkesini yerleştirir. Sokratesin görüşlerine yaklaşır ancak erdemin doğuştan zihne kazanmış olduğu düşüncesini red eder. Stoalılarda erdem akla göre eylemektir, akıl, tanrısal olanla ve doğayla özdeşdir. Bu nedenle stoalıların eğitimlerindeki temel ilke doğa ile uyum içinde ve doğaya uygun yaşamaktır. Doğaya uygun yaşam ise doğadaki aktif, insan ruhu ile paylaşılan ilke ile uyum içinde yaşamaktır. Kutsal olan düzene boyun eğmektir. Bu durumu MacIntyre şöyle anlatır:

İnsan doğası kozmik doğanın parçası olduğuna göre, kosmosu yöneten yasa, İlahi logos'un yasası, insan eyleminin, kendisine uydurulması gereken yasayı verir....akılsal varlıklar olarak insanlar zorunlu olarak uydukları yasaların bilincine varabilecekleri ve erdemin şeylerin mukadder düzenine bilinçli rıza göstermekten ve erdemsizliğin ise bu düzene rıza göstermemekten ibaret olduğudur (MacIntyre, 2001b: 119).

Hem Epikürcülük hem de Stoacılık, Helenistik Roma dünyalarının muazzam gayri şahsi krallıklarının özel yurttaşları için kullanışlı ve teselli edici bir öğretilerdir. Stoacılık kamusal hayata katılım için, Epikürcülük ise kamusal hayattan el çekmek için daha iyi bir mantıksal temel sağlarlar. Her ikisi de bireyi yerel komününün değil, bir kosmosun bağlamına yerleştirir (MacIntyre, 2001b: 121).

Stoalılarda erdem, logos 'a katılarak edindiği yeti ile onun bilgisine ulaşarak edindiği bilinç ile insanın eylemesidir. Bu bilgi doğuştan edinilmez, ancak insanda bu bilgiyi edinme eğilimi vardır. Aristotelesin yöntemini temel aldıkları ve empirizmle bunu uzlaştırmaya çalıştıkları da söylenebilir. Stoalıların öğretisinin etkileri belli bir ölçüde Aquinum'lu Thomas'ta görülmektedir (Copleton,1996: 13 vd.).

Stoa okulu evreni uyumlu bir bütün olarak ele alır. Buna göre insan makro kosmos içinde bir mikro kosmos anlamına gelmektedir. Yani bütün-parça ilişkisi bulunmaktadır. Bu anlayış onları insanın akıllı bir varlık olduğuna ve bu nedenle de en yüksek iyiye göre eylediği düşüncesine götürmüştür. Akıl evrenin telos'u, insanın da telos'u akıldır. Stoa okulunun Teleojik bir doğa tasarımı vardır (Copleton,1996: 55).

İnsanın 'en iyi yaşamı' ahlaksal ve erdemli yaşam olarak tanımlanmıştır. Fakat erdemın dört ölçütü vardır: sevgi, adalet, cesaret ve kontrol. Bu ölçütlerden en yüksekisi Aristoteles'te olduğu gibi adalettir. Adaletin en yüksek değer olması, sonraki dönemlerde, hukukun ahlaksal bir düzen olarak düşünülmesine neden olmuştur.

İnsan dil yeteneği dolayısıyla toplum halinde yaşamaya başlamıştır, bu yetenek insana sosyal olma olanağı sağlamaktadır. Ancak burada toplum ile kastedilen site devleti değildir. O tarihsel dönemde insanlar artık imparatorluk düzeninde yaşamaya başlamışlardır. Bu nedenle de artık evrensel düşünmektedirler. Onlar için vatan artık site devleti değil tüm dünyadır. Dünya yurttaşlığı kavramı bu evrelerde ortaya çıkar. Bu dünya devletinin doğal yasası anayasadır ve tanrılar da insanlar da bu dünyadadır. İnsanlık ve insancılık kavramları da felsefe diline bu dönemde kazandırılır. Toplum rızaya dayalıdır, Maclyntyre Stoalılar'daki doğa durumunu şöyle anlatır:

Doğa yasası ve akıl yasası olarak. Doğa şimdi Aristo ve Platon'dakinden tamamen farklı bir hal alır. O, moral yasanın kozmik statüsüne gönderimde bulunur; böyle olmakla, doğa sadece yerel olarak riayet edilmesi için tesis edilmiş olan şey anlamında uzlaşım ile hala karşıttır. Fakat her nasılsa moral yasa ile fiziksel evren şimdi bir kaynağı paylaşırlar, işte yine Hristiyanlığa benzer bir özelliktir bu. Doğanın ve aklın bizi kendisine davet ettiği şey, dört geleneksel erdeme, basiret, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemine riayettir. Fakat Stoacılara göre, tümüyle sahip olmaksızın bunlardan birine sahip olamayız. Erdem tekildir ve bölünemez erdeme kısmen sahip olunamaz; insan ya erdemlidir ya da değildir (MacIntyre, 2001 b: 120).

Stoalılar doğaya uygun yaşamın erdemli yaşam olduğunu savunmuşlardır. İnsan akıl sahibidir, nedeniyle yasalar da evrenselidir. Doğa tasarımı burada teolojik bir niteliğe bürünmeye başlar. Stoalıların en önemli mirası adaletin uzlaşımsal bir şey olmadığı ve evrensel aklın ifadesi olarak dayanağını insan doğasında bulduğu düşüncesini dile getirmiş olmasıdır. Bu sav daha sonra Cicero tarafından geliştirilecektir.

### **I. 2. 1. Cicero'nun Doğal Hukuk Anlayışı**

Cicero milattan önce 106-43 yılları arasında yaşamış, Stoa Felsefesinin en önde gelen düşünürlerinden biridir. Cicero ayrıca yeni fikirler ileri sürmek yoluyla stoa felsefesini geliştirmiştir. Görüşlerini, *Kamu Devleti* ve *Yasalar* adlı eserlerinde anlatmıştır.

Ona göre, insan ahlak prensiplerine göre yaşamalı bunun için de gerektiğinde istek ve ihtirasları frenlemek gerekmektedir. İnsan onurlu bir hayat yaşamalı, fakat kendisine daha çok yarar sağladığı düşüncesiyle onurlu olmamalıdır. Onurlu ve erdeme uygun olan her şey doğaya uygun, erdemsiz ve onursuz olan her şey doğaya aykırıdır. İrade özgürlüğüne sahip bulunan insan, başlı başına bir ahlaki değerdir (Güriz, 1999: 177).



Diğer stoahılar gibi Cicero da ırk, ulus, sınıf ayrılıklarına rağmen bütün insanların eşit olduğunu söyler. Adaletin, hukuk tarafından gerçekleştirilmesi gereken değişmez ilke olduğuna inanır. Toplumun adet ve gelenekleri, doğanın gereği olan adaletin gerçekleşmesine engel olmamalıdır. Adalet iyi kanun ile kötü kanunları, iyi örf ile kötü örfü birbirinden ayırmak konusunda en doğru ve yanılmaz ölçüdür. Akıl, insanların eşya hakkında fikir sahibi olmalarını, eşyayı bilmelerini sağladığı gibi, haklı ve doğruyu bulmalarına da yardım eder.

Cicero “doğanın kendisine dayandığı gerçeğini adamakıllı anlamaktan daha önemli bir şey yoktur” der (Cicero, 2006: 326). Cicero insanın doğada ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu çünkü akılla donatılmış olduğunu şu ifadelerle anlatır:

Öngörü ve çabuk işleyen zeka karmaşık, keskin, sağlam bir anlıkla donatılmış, akıl ve basiret dolu, insan dediğimiz o hayvana, onu yaratan yüce Tanrı belli bir ayrıcalıklı yer vermiştir; çünkü çeşitli canlı varlık türleri arasında bütün ötekilerin yoksun olduğu akıl ve düşünceden pay alan tek odur (Cicero, 2006: 323).

Cicero, insanlar arasında bir tür başkalığı olmadığını ve aslında, hangi ırktan olursa olsun, bir yol gösterici bulursa erdeme erişmeyecek insan olmadığını söyler. Cicero’ya göre “insanın Tanrıyla ilk ortak ögesi akıldır”; erdem ise mükemmelleşmiş ve en yüksek doruğa kadar geliştirilmiş doğadan başka bir şey değildir; onun için insanla Tanrı arasında bir benzerlik vardır” (Cicero 2006: 324 vd.).

Cicero’ya göre gerçek hukuk [doğal hukuk] insan aklında belirir. Bu hukuk evrensel, değişmez ve ebedidir. Bu hukuka iyi insanlar uyarlar. Kötüler üzerinde bu hukukun herhangi bir etkisi olmayabilir. Doğal hukuk yazılı hukuk olmadan ve devlet kurulmadan önce de mevcut bulunuyordu. Cicero doğal hukuku şöyle anlatır:

Gerçek hukuk akıldan kaynak alır ve insanlara haksız hareketlerden kaçınmayı, ödevlerini yerine getirmeyi emreder. Bu hukukun yürürlüğü evrensel, kapsamı değişmez ve ebedidir” der. Bu hukuku kısmen dahi olsa ilga etmeğe veya değiştirmeye çalışmak günah işlemekle birdir. Doğal hukuku tamamen yürürlükten kaldırmak ise imkansızdır. Ona göre, “ne senato ne de halk, bu hukukun gerçekleşmesine engel olabilir. Doğal hukukun yorumcuya ihtiyacı yoktur; çünkü insanlar onu kendi vicdanlarında duyarlar (Cicero, 2006: 310).

Doğal hukuk cicero’ya göre insanları haksız hareketlerden kaçınmak ve ödevlerini yerine getirmeye yöneltir. Gerçek aklın gereği olan evrensel doğal hukuk ilkeleri her zaman ve her yerde geçerli, değişmez ilkelere. Doğal hukuku insanlar vicdanlarında duyarlar. Bu yasaları yürürlükten kaldırmak mümkün değildir ve bunları gerçekleştirmek pozitif hukukun görevidir.

Cicero, insanların karşılıklı yarar isteği nedeniyle toplum haline geçmişlerdir. İnsanda bir toplumsallık iç güdüsü olduğunu belirtir. Sözleşme görüşünü ise Cicero, şöyle anlatır:

[...] kamu devleti halkın işidir; halk da herhangi bir biçimde bir araya gelmiş insan topluluğu değil, karşılıklı faydalardan yararlanma isteği ve yasalarla haklar üstüne ortak bir anlaşma ile birleşmiş, hayli büyük bir sayıdaki insanların bir araya gelmeleridir. Bu bir araya gelişin nedeni, zayıflık olmaktan çok, insan için doğal olan bir çeşit toplumsallık içgüdüdür (Cicero 2006: 310).

Cicero evrensel adalet ve yasa kavramlarından sözeder ve medeni hukuk [yazılı hukuk]’tan önce onu da kapsayan yasaların varlığına işaret ederek doğal hukuktan sözeder. Adaletin doğasının da insan doğasında ve dolayısıyla doğal yasada aranması gerektiğini şu şekilde dilegetir:

Çünkü adaletin doğasını açıklamamız gerekiyor, bu da insanın doğasında aranmalıdır [...] Eğer yasa, onların tanımladıkları gibi, Doğa’nın aşılacağını, ne yapılması gerektiğini buyuran ve karşıtını yasaklayan en yüksek akıl ise; bu akıl insan zihninde sağlamca yerleşip iyice geliştiği zaman yasadır, yasa doğal işleri doğru hareket etmeyi buyurmak ve hatayı yasaklamak olan zekadır.

[...] ben de yasanın bizim dilimizde adını “seçmek” fikrinden aldığını sanıyorum ... bu doğruysa, o zaman adaletin kaynağı yasada bulunacaktır, çünkü yasa doğal bir güçtür, zeki insanın zihni ve aklıdır adaletle adaletsizliğin ölçüldüğü ölçüttür...adaletin kökünü, bütün tartışmamızı yol göstericiliği altında, yürütmemiz gereken Doğa’da arayacağım (Cicero, 2006:322 vd.).

Cicero yasayı doğanın aşıladığı ve ne yapılması gerektiğini buyuran en yüksek akıl ve güç olarak tanımlar ve bu niteliğin, Yunanca yasa adını ‘herkese kendine düşeni vermek’ fikrinden çıkardığını belirtir. Cicero’ya göre, “yasa siyasal toplumu bir arda tutan bağ, hak eşitliği de yasanın bir bölümü olduğuna göre; aynı kamu devletinin yurttaşları olan herkes karşılıklı ilişkilerinde eşit haklara sahip bulunmalıdır” (Cicero, 2006: 314).

### **I. 3. Ota Çağda Doğal Hukuk**

Ortaçağda doğal hukuk dinsel öğelerin güçlendiği bir dönemdir. Özellikle Yeni Platonculuk dinsel kaygılarla örülü bir kurtuluş teması işlemiştir. İnsan da ilk çağdan beri süren otonom yapısını kaybetmeye başlamıştır. İnsan, kendisinde bulunmayan, artık onun dışındaki bir ilke yani Tanrı ile tamamlanmaya başlamıştır. Hristiyanlığa göre adaletin gerçekleştiği yer de artık Tanrı’ydı. İnsanlar artık insan olmalarıyla değil, tanrının yarattığı varlık olarak ele alınıyordu. Birey ve toplum özdeşliği de artık parçalanmıştır. Bu da eski hukuk düzeninin ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur.

Ortaçağ felsefesi Antikçağ sonlarında gelişmeye başlayan dinsel öğelerin etkisi ile ortaya çıkmış bir düşüncedir. Ortaçağda felsefe giderek dini özlemlerin ve ahlakın hizmetine girmiştir. Ortaçağ felsefesi skolastiktir, Kilise öğretisini kendine temel alır. Buna göre insan hayatının tek anlamı Tanrı’nın isteklerini yerine getirmektir. Dünyanın geçiçi olması da artık doğa diye bir şeyin olmadığı anlamına gelir. Tanrı

kavramı ilkçağdaki doğa kavramının yerini almış ve ona üstün kabul edilmeye başlanmıştır.

‘Günah’ Hristiyan ahlakının odak noktasını oluşturur. İnsan doğuştan günahkardır ve ölüme mahkumdur. Bu günahtan insan ancak doğa üstü güçlerin varlığı ile kurtulabilir. İnsan bu günahlardan kurtulmak için savaşıır. Skolastiğin ahlakı bir emir ahlakıdır. İyiyi yapmak tanrıya itaat etmektir. İnsanın eyleminde gözeteceği erek en yüksek değere ulaşmaktır.

Hukuk kuralları da tanrısal bir emir olduğundan her zaman ve her yerde bulunmaktadır ve yürürlüktedir yani öncesiz ve sonrasızdır. Bu kurallar peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilir diğer insanlar kendi istekleri doğrultusunda bunları yorumlayamazlar. Bunları ancak Tanrı’nın yetkili kıldığı kişiler yorumlayabilirler. Bu kurallar bütün zamanlarda aynı şekilde yürürlükte olmuşlardır. Hırş, bu durumu şöyle anlatır:

Bu dönemde Tanrı iradesi egemendir, bunun karşısında insan iradesi ikincil (cüz’i irade) durumdadır. İnsana yalnız ve yalnız bu kurallara uyup uymama özgürlüğü tanınmıştır. İnsan aklı, Tanrı’nın hikmetini anlamak için ancak bir araçtır. İnsan, tanrının diğer öğelerinden ayrı tutulmuştur. Dini emirlere uymak ancak insan için farzdır (Hırş, 2001: 79).

Ortaçağ’da devlet evrenseldir ve tüm Hristiyan ümmetinin devletidir. Devlet Tanrı’nın yeryüzündeki yansıısıdır. Toplum ise zümrelerden oluşmuştur. Kişinin her şeyi, toplumdaki yeri, otoritesi, saygınlığı, malı ve yetenekleri Tanrının insana emenet ettiği ve hesabını isteyeceği şeylerdir.

Hristiyanlık doğal hak kuramı Buhr’a göre, Stoa hak kuramının değişik bir biçimidir. Tamamen özveriye dayalı Hristiyanca bir sevgi toplumunun ne devlet ne de

hukuk isteyen başlangıçtaki o doğal, kusursuz durumda var olmuş olduğu görüşü, cennet tasarımının da kaynağıydı. Yeni düzen, eski mutlak doğal hakkın artık ortadan kalkıp yerini görelî doğal hakka bıraktığı bir düzendir. Ama bu görelî doğal hak içinde Tanrı'nın akli varlığını sürdürür. Kilise devlete karşı değildir; çünkü devlet, aynı zamanda kötülüğe karşı bir güvence ve görelî doğal hakkın içinde hala var olan Tanrısal Akıl kurduğu bir kurumdur (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 65).

Ortaçağ'da doğal hak anlayışına dayanıp varlığını haklı kılmaya çalışan devlet, mutlak doğal haktan ötesini tanımayan tarikatlarla karşı karşıya kalmaya başlar. Bu tarikatların çoğu, başlangıçtaki doğal durumdan kopmanın sonucu saydıkları devleti karşılarına almışlar, hatta kimi radikal tarikatlar, gerçek Hristiyan yaşama düzenini kurmak amacıyla yer yer fiziksel güce ve şiddete de başvurmaktan kaçınmamışlardır. Çileci ve katlanıcı tarikatlar ise, insanlığın geçmişindeki doğal durumun özlemiyle kendi içlerine kapanmışlardır. Tarikatlar arasında giderek artan mücadeleler sonucunda felsefe ve din giderek birbirinden ayrılır.

Ortaçağ'da doğal hukuk kavramı üzerinde en çok duran düşünürlerden biri Aquinum'lu Thomas'tır.

### **III. 3. 1. Aquinum'lu Thomas'ın Doğal Hukuk Anlayışı**

Aquinum'lu Thomas 1226 - 1274 yılları arasında yaşamış ve Aristoteles felsefesinden etkilenmiştir. *Summa Theologica* adlı eserinde, inanç ve akli uzlaştırmaya çalışmıştır. O, "manevi şeylerin maddi şeylerden önce geldiğini" söyler. İnsanın taşıdığı doğal eğilimlerin ve 'yarar'ın da göz önünde tutulması gerektiğini söyler. Ona göre, insan akıl sahibi bir yaratık olduğu ve hareketlerini akla göre düzenleme yetisine sahip bulunduğu için iradesinin özgür olduğunu kabul etmek gerekir. İnsanların yanlış ve kötü

hareketler yapmasının nedeni, bazı hallerde ihtirasların, özgür iradenin önüne geçmesidir. Akıl, insanın iyiye ve kötüye ulaşmasındaki tek güçtür. İnsan iradesine akıl yön verdiği gibi, Tanrısal irade de Tanrısal akıl tarafından yönetilir. Aquinum’lu Thomas, toplumun temeline yarar ilkesini yerleştirir. Aquinum’lu Thomas insanın doğadaki durum ve toplum haline geçmesini şöyle dilegetirir:

Doğa başka hayvanlara yiyecek ve kıldan bir örtü sağlamıştır. Onlara dişler boynuzlar pençeler, ya da en azından kaçmak için hız vermiştir. İnsan ise böyle hazırlanmamıştır, bütün bunların yerine usa vurma erki olduğundan, kendisi için bu gibi şeyleri onunla yapmak zorundadır. Böyle olmasa bile tek bir insan gerekli her şeyi kendisine sağlayamaz, çünkü hiç kimsenin yetenekleri, insan yaşamının tamlığına yetmez. Bu nedenle hemcinslerinin toplumun da bulunmak insan için doğal olarak zorunludur (Aquinum’lu, 2006: 430).

Aquinum’lu Thomas insanı toplumun doğal bir birimi olarak görür; insan tek başına kendine yetemez. Ona göre insanlar arasında çeşitli eşitsizlikler vardır. Ayrıca insanın seçme özgürlüğü olduğunu ve insan bedensel doğa yasalarından bağışık olmadığını söyler.

Aquinum’lu Thomas, “adil kişiler egemenlik isteğinden değil, akıl verme ödevlerinden ötürü yöneticilik ederler; bu da doğal düzen gereğince olur.” Ona göre Tanrı insanı böyle yaratmıştır. Aquinum’lu insanda üçlü bir düzen olduğunu belirtir. Birincisi, bütün eylem ve deneyimlerimizin aklın yol göstericiliğine uygun olmak gerektiği ölçüde akıl yönetiminden çıkandır. İkincisi her şeye yol göstericimiz olması gereken tanrısal yasayla karşılaştırmadan çıkar. Eğer insan tek başına yaşayan bir hayvan olsaydı bu ikili düzen yeterdi. Fakat insan doğadan toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğu için, insanın birlikte yaşamak zorunda olduğu hemcinslerine karşı davranışlarını düzenleyecek üçüncü bir düzenin olması zorunludur (Aquinum’lu, 2006: 436 vd.).

Aquinum’lu Thomas “pratik aklın yönettiği eylemlerin birincil ilkesi sonul amaçtır, insan yaşamının sonul amacı mutluluktur” der. Ayrıca her parça bütünüyle, mükemmel bir ilişki içinde bulunur. Yasanın amacı, topluluğun yararı olmalıdır (Aquinum’lu, 2006: 445).

Aquinum’lu Thomas, insani yasaların doğal yasaya uygun olması gereği üzerinde ısrarla durmuştur. İnsani kanunlar kapsam bakımından zamana ve şartlara göre değişirler. İnsan yasalarının amacı, insanlara yararlı olmak ve toplumu ilerletmektir. Bu da doğal yasanın gösterdiği adalet ilkesine uygunluktur. Devlet de ona göre doğal bir kurumdur, insanın sosyal ihtiyaçlarına cevap vermek için oluşturulmuştur; sosyal hayata güvenlik sağladığı ve ortak iyiliğe hizmet ettiği için Tanrısal aklın yeryüzündeki kusurlu yansıması saymak mümkün olabilir. Aquinum’lu Thomas’a göre “yasa, ortak yarar için aklın verdiği ve topluluğun başındaki kimsenin ilan ettiği emirdir.” Ona göre doğal yasa da ilan edilmiş sayılır; çünkü Tanrı bu yasayı insanların zihinlerine öylesine yerleştirmiştir ki, onlar bunu doğal olarak kavrar (Aquinum’lu, 2006: 443 vd.).

Aquinum’lu Thomas’a göre “yasa, bir kimsenin uyarınca belirli eylemleri yapmaya zorlandığı ve başka birtakım eylemleri yapmaktan alıkonduğu bir eylem kuralı ya da ölçüsüdür.” Yasa (lex) kelimesi, bağlamak (ligando) sözünden gelir, çünkü insan yasayla belirli bir eylem yoluna bağlanır. Fakat ona göre “insan eyleminin kuralı ve ölçüsü, bu eylemlerin birinci ilkesi olan akıldır.” Bundan yasanın akla ait tek şey olduğu sonucunu çıkarır. Yasa türleri ona göre, sonsuz yasa, doğal yasa ve insan yasasıdır (Aquinum’lu, 2006: 45 vd.).

Aquinum’lu Thomas’a göre sonsuz yasa, “bütün evren topluluğunun Tanrısal akıl tarafından yönetildiği açıktır. Bundan ötürü yaratılmış şeylere, evrenin hakimi olan

Tanrı tarafından yol gösterilmesi yasa niteliğindedir.” Doğal yasa, ona göre, bu değişmez niteliktedir. Tanrısal güce uyruk bütün şeyler sonsuz yasayla ölçülüp düzenlendiği için, ondan kendilerine uyan eylem ve amaçlara doğru birtakım eğilimler kaptıkları ölçüde her şeyin bir ölçüde sonsuz yasaya katıldığı açıktır. Fakat geriye kalanlardan, yalnız akıllı yaratıklar yani insanlar Tanrısal güce çok özel bir yoldan uyruk olurlar. Kendileri o güce katıldıkları için hem kendi eylemlerini hem de başkalarının eylemlerini denetlerler. Böylece tanrısal aklın kendisinde belli bir payları olur ve ondan uygun eylem ve ereklere karşı doğal bir eğilim kaparlar. Akıllı yaratıkların sonsuz yasaya bu katılışına doğal yasa denir (Aquino’lu, 2006: 449).

Aquino’lu Thomas’a göre “adil olmayınca yasa yoktur.” Bunun için yasanın geçerliliği adalete dayanır. Fakat insan işlerinde de, aklın buyruğuna uygun olunca bir şeye adil denir, aklın ilk buyruğu doğal yasadır. Bundan ötürü insanlarca yapılan tüm yasalar, doğal yasadaki kaynak aldıkları ölçüde akla uygundur. Fakat Aquino’lu Thomas’a göre insan yasası herhangi bir noktada doğal yasadaki ayrılırsa artık yasal olmaktan çıkar (Aquino’lu, 2006: 450).

İnsan yasası Aquino’lu Thomas’a göre, kurgusal akılda, nasıl doğal olarak bilinen tanıtlanamayacak ilkelere çıkararak, çeşitli bilimlerin doğuştan olmayıp aklın kullanılmasıyla elde edilen sonuçlarına varıyorsa; bunun gibi insan aklının da, doğal yasanın öncülerinden, belli birtakım ortak ve tanıtlanamayacak ilkelere imiş gibi çıkararak daha tikel başka kurallara yürümesi gerekir. Akıl çabasıyla ulaşılan bu gibi tikel kurallara insan yasaları denir; ancak yukarıda işaret etmiş olduğumuz, her türlü yasa için zorunlu öteki koşulları da taşımaları gerekir.



Tunçay'a göre Aquinum'lu Thomas, Aristoteles gibi, devletin toplumun genel faydasını sağlayan iyi bir kurum diye görür ve Augustinus gibi, devletin evrensel olması gerektiğine inanır (Tunçay, 2006: 426 vd.).

Aquinum'lu Thomas, insanı parça bütün ilişkisi içinde ele alır. Yasaları ise Tanrısal yasa ve insansal yasa olarak ele alır. Doğal yasa, kaynağını tanrıdan alan yasadır ve değişmez niteliktedir. İnsansal yasa da buna uygun olarak düzenlenen yazılı yasalardır. Tanrı dünyayı yönetir ancak insana akıl vermiştir. İnsanda sosyal olma içgüdüğü bulunmaktadır. Tanrısal yasa ona göre toplum yönetimindeki yasaların ilkelerini verir. Yasanın geçerliliği adalete uygunluğu mümkün olur

Ortaçağ felsefesi dinin etkisinde gelişen bir felsefedir. İnsan hayatına anlam veren Tanrı'dır. İnsanın sahip olduğu yetenek, mülkiyet ve diğer bütün şeylerin ilk sahibi Tanrı'dır. İnsandaki akıl da Tanrısal aklın bir parçasıdır ve ikincil durumdadır. Bütün evren Tanrısal akılla yönetilir buna sonsuz yasa adını verir, doğal hukuk da böyle bir aklın buyurduğu, değişmez kurallardır diğer bütün yasalar bunu kaynak aldıkları ölçüde akla uygun olurlar. İnsan Tanrısal güce uyruk olabilir. Tanrısal buyruklar aynı zamanda hukuk kuralıdır. Bunları yorumlama yetkisi de sadece Tanrı'ya veya onun seçtiği elçilere ait bir yetkidir.

Bu anlayış, ortaçağın sonlarına doğru, din tarikatları arasındaki mücadelelerin başlamasıyla artık değişmeye başlamıştır. Renaissance ve reform hareketleri ortaya çıkmış ve insanlar Kilisenin dini temel alarak yaptığı haksız uygulamalarına itiraz etmeye başlamışlardır.

## II. BÖLÜM: AYDINLANMAYI HAZIRLAYAN KOŞULLAR

### II. 1. Renaissance Felsefesi, Hümanizm ve Reform Hareketleri

Renaissance, Batı felsefesinin iki çağı, Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki bir geçit dönemine verilen addır. Renaissance, deyimini “yeniden doğuş” demektir. Bu gerçekten de Avrupa için baştan aşağı bir yenilenme dönemidir. Bu dönemde Antikçağ yeniden ele alınarak, İlkçağ ve ortaçağın vardığı sonuçlardan tamamen farklı sonuçlar büsbütün yeni bir biçimde görünmüş, bunlardan önceki çağların tanımadığı yepyeni bir insan tipi tarih sahnesine çıkmıştır

Yeniçağı Orta çağdan ayıran zaman sınırını belirlemek çok güçtür. Üzerinde en çok durulan 1453 Türklerin İstanbul’u fethi ile 1517 Reformasyon hareketlerinin başlaması yıllarıdır. Renaissance’ı hazırlayan gelişmenin gözle görülür hale geldiği dönem XIV. yüzyıldır. Bu yüzyıl, Hıristiyan Avrupa’nın büyük bir kısmını büyük bir birlik içinde toplamış olan evrensel Ortaçağ devletinin artık ayrı ayrı ulusal devletlere bölünmeye başladığı bir dönemdir.

Orta sınıfın girişimci ruhu ekonomide yeni gelişmelere yol açmıştır, bunlar da kilisenin maddi gücünü sarsmış, sosyal yapıdaki kaymalar da feodalizmin dayanaklarını ortadan kaldırmıştır. Şehirli orta sınıfın (bourgeois) yeni hayat görüşü, yeni yaşam biçimi, Kiliseden yavaş yavaş kopma eğilimine yol açmıştır. İşte bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini Ortaçağ yapısından sıyırmalarına neden olmuştur (Gökberk, 1990: 182).

Sabine, onbeşinci yüzyılın sonuyla birlikte, yıllardan beri devam etmekte olan ekonomik değişmelerin doğurduğu sonuçların Ortaçağ kurumlarında devrimci biçim değişikliğine yol açtığını söyler. Evrensel Kilise ve evrensel imparatorluk teorilerine

rağmen, bu kurumlar Ortaçağ toplumundaki ekonomik ve siyasi örgütün hemen hemen bütünüyle yerel olmasına dayamıştır. Bu, haberleşme araçlarının sınırlı oluşunun kaçınılmaz bir sonucuydu. Geniş bir siyasi bölge, yerel birliklere büyük çapta bağımsızlık tanıyan bir çeşit federalizmden başka biçimde yönetilemezdi. Haberleşme kolaylığının ciddi ölçüde yayılması, yerel olarak yürütülen bir ticaretin sürekliliği ile bağdaşmazdı. Ekonomik üstünlük, belirlenmiş yollar ve tekelleştirilmiş pazarlardan özgürlük yönüne kaydırılmıştır (Sabine, 1969: 1 vd.).

Bu ekonomik değişmelerin, derin toplumsal ve siyasi sonuçları oldu. Roma imparatorluğundan bu yana ilk kez hem parası hem işi olan hatırı sayılır bir sınıf meydana gelmişti. Bu sınıf, ortada olan sebeplerden ötürü, soyluların ve onların desteklediği bütün bölünme ve düzensizliklerin doğal düşmanıydı. Bu sınıfın çıkarları yurt içinde ve yurt dışında “kuvvetli” bir hükümeti gerektiriyordu; dolayısıyla, bu sınıfın doğal siyasi yönelimi kraldan yanaydı...Bu sınıf mahkemeleri ve yasa adamlarını yıldırın, ayrıca eşkıya grubunu destekleyen düzensiz asalak takımının soylularca beslenmesine engel olduğunu görmekten hoşnuttu. Burjuvazi kazancını, her açıdan, askeri gücün ve adalet yönetiminin olabildiği kadar kralın elinde toplanmasında görüyordu (Sabine, 1969: 5).

Yeni gelişen sınıflar merkezi yönetimleri gerekli kılmışlardır. Bu sürecin sonunda Ortaçağın en göze çarpan kurumlarından biri olan kilise de mutlak monarşi veya onun dayandığı toplumsal güçler tarafından kurban edilmiştir (Sabine, 1969: 5).

Renaissance, Ortaçağın çözülüp, Yeniçağın ilke, düşünce ve değerlerinin oluşmaya başladığı yeni reformlara ulaştırın geçitlerle dolu bir dönemdir. Bu dönem çok canlı bir kaynaşma, çok genç bir yaratma sevinci, ‘yeni’ye doğru çok istekli ve cesurca adımlarla doludur.

Renaissance’ın insancı eğilimleri, her şeyden önce sanatta ve özellikle edebiyatta karşılığını buldu. Felsefenin dinbilime bağlı olduğu uzun yıllardan sonra etkin bir felsefi araştırmanın birdenbire ortaya çıkması beklenemezdi. Bu dönemin yaratıcı

aydınları İlkçağ yapıtları araştırmasından giderek yeniden insan ve dünya değerlerine yönelmişlerdir.

Birey önemini hissettirmeye başlamıştır. Timuçin'e göre, Renaissance, Orta Çağın olumsuz anlamda toplumsallaştırmış olduğu yani katı bağlarla bir sömürü nesnesi olarak topluma bağlamış olduğu bireyi bu bağlarından kurtardı." Artık bireyselliğin öne çıktığı dönemler başlamıştır (Timuçin, 2005: 73).

Renaissance'ta Ortaçağ'dakinin aksine, tek bütün bir kültür dünyasının yerine sistemler çokluğu geçmiştir. Bu sistemler İlkçağın da ortaçağın da evren ve hayat üzerinde belirttiği bütün renkleri taşır. Ortaçağda filozoflar din adamları idi Augustinus, Aquinum'lu Thomas, aynı zamanda Kilisenin büyükleriydi. Renaissance'ta ise bu durum değişmiş, artık felsefeyi yapan ve işleyenler, yazarlar, araştırmacılar ve yeni kurulan Üniversitelerdir.

Renaissance düşüncesinin sorunları antik örneklerle göre yeniden işlemiştir. Bu konuların başında insan sorunu yer alıyordu. "İnsan"ı arayan, "insanın öz" ü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalara Renaissance'ta ve sonraki dönemlerde Hümanizm denmiştir. Humanizm dar anlamıyla Antikçağla ilgili literatür ve filoloji çalışmalarına verilen addır. Geniş anlamıyla humanizm ise 'modern insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu' dile getiren bir düşünce akımıdır. Bu yeni hayat duygusu, dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin doğal bir sistemini temellendirmek istiyordu. Hümanizm, bir hayat anlayışının kendisine yönelttiği bir idedir (Gökberk, 1990: 188).

Hümanizm akımı ilkin İtalya'da başlamıştır. İtalya'nın o dönemdeki siyasal ve sosyal yapısı da buna zemin hazırlamıştır. Bu yüzden Renaissance bir individualizm

çağı olmuştur. Yalnız tek kişi değil, insan grupları da birer birey olarak biçimlenmiş ve ulus ortaya çıkmıştır. Bu dönemin öncülerinden biri Petrarca, Montaigne ve Machiavelli'dir. Aristoteles ve Platon felsefesinin yanında, İlkçağın atomizmi ve Epikürcülük de bu dönemde canlandırılmıştır (Timuçin, 2005: 120).

Doğa felsefesi Renaissance düşüncesinde, ilk çağdaki durumun tam aksi yönündedir. Berkeley, Hume, Kant akıl ile doğa ilişkisi sorununu çözmeye çalışmışlardır; bu düşünürlere göre akıl doğayı kurar, doğa deyim yerindeyse aklın özerk ve kendi başına var olan etkinliğinin yan ürünüdür. Bu düşünürler hiçbir zaman doğanın içinde bir zihnin varlığından söz etmezler. Renaissance görüşü doğayı bir makine olarak görür. Skolastik düşünce de doğayı organizma olarak ele alıyordu, ancak atomculuğun getirdiği doğa anlayışı tam tersine, mekanist, yani doğa gerçeğini atomlarda ve bunların hareketlerinde bulur.

Aklın doğa ile nasıl bağlantı kuracağı sorunu bu dönemin ana sorunuydu. Ama bu dönemin filozofları çok farklı türden tasarımlardan yola çıkar. İlk Hristiyanlığın yaratıcı ve her şeye gücü yeten Tanrı tasarımına dayanılır, ikinci olarak, insanın makineler tasarlama ve yapma deneyimine dayalıdır. O dönemdeki hemen her bireyde bir makineyi kullanma deneyimi bulunuyordu; bu da doğal olarak bilinci de etkilemeye başlamıştır. Doğa da Renaissance'da kendine özgü ve insandan bağımsız bir işleyişi, kendi iç yasaları olan bir büyük makine olarak algılanıyor ve bunun ilk başlatıcısının da Tanrı olduğu kabul ediliyordu (Collingwood, 1999: 26).

Renaissance insanı, kendisinin olan yeni'yi, önce kendi içinde aramış yeni bir insan anlayışını da ortaya koymuştur. Bugünkü bilimimizin temelini kuran bir doğa görüşü doğmuştur. Renaissance Felsefesi yeni bir insan anlayışı yanında, yeni bir din,

yeni bir hukuk ve devlet anlayışı da getirmiştir. Yeni din anlayışı da Reformasyon denilen büyük din akımında kendini gerçekleştirmiştir. Şüphecilik de Renaissance döneminde Montaigne ve Sanchez ile yayılmış ve bilimden de şüphe edilmeye başlanmıştır.

Hristiyanlık dünyasında Katolik ve Ortodoksluğun yanında üçüncü büyük ayrılık olan Protestanlığı yaratacak olan süreci rahip Martin Luther başlatmıştır. O sıralarda Katolik kilisesine karşı genel bir hoşnutsuzluk vardı. Kilise artık gerçek inancın temsilcisi sayılmıyordu. Dindar insanlar inancın sağladığı avuncu kendilerinde aramaya başlamışlardı. Bu nedenle reformasyonun başladığı dönemde mistisizm yaygındı. Mistisizm en çok Almanya'da etkisini göstermiştir. Bunun nedeni sosyal tedirginliğe bağlanmaktadır. Bu dönemde kaynaşmayı sağlayıp, reforma açılan yol Martin Luther'in bozuk düzene karşı protestosudur. Luther Protestanlığa zemin hazırlamıştır, hazır olan halkın bilincine devrimci adımı attırmıştır. (Gökberk, 1990: 200 vd.).

Sabine'ye göre, reformasyonlardan asıl yararlanan, Reformasyonun ürünü olmayan ve bir dini inanç şekline bir başka dini inanç şeklinden daha doğal olarak bağlı bulunmayan mutlak monarşidir. Ortak siyasi bağlılığın değişik dinlere mensup kişiler arasında mümkün olduğunun görülmesiyle ve bir başka çözüm yoluna izin vermeyen koşulların zoru altında, dini hoşgörü siyaseti doğmuştur. Bu arada dini inancın ana konusu, yöneticilerin desteklenmesi olmuştur (Sabine, 1969: 24 vd).

Sabine, siyasi felsefede en çok tartışılan noktanın, ya uyruğun yöneticisine karşı genellikle sağlam bir Hristiyan öğretisinin korunmasıyla ilgili sözde iyi nedenlerden ötürü 'direnme hakkı'nın olup olmadığı meselesi ya da uyruğun yöneticisine olan pasif itaat borcundan dolayı direnmenin her halükarda yanlış olup olmadığı sorunu, olduğunu

söyler. Böylece bu iki tip teori On altıncı yüzyılda hüküm sürmeye başladı ve artık bunlar birbirine karşı savlar şeklinde kabul edildi (Sabine, 1969: 29).

Tüm Avrupada yer alan bu tür değişmeler siyaset teoride de doğal olarak aynı derecede değişikliğe yol açtı. Machiavelli buna iyi bir örnek oluşturmaktadır. Sabine “onaltıncı yüzyılın başlarında bu değişmeyi Machiavelli zor anlaşılabilir ve zıtlıklarla dolu kişiliğinde toplamıştı. Çağın başka hiçbir adamı Avrupa siyasi evriminin yönünü böylesine açık görmemişti” der (Sabine, 1969: 1 vd.).

MacIntyre’a göre hem Luther hem de Machiavelli’de çok farklı bakış açılarından topluluk ve onun hayatı artık ahlaki hayatın yaşandığı bölge değildir. Luther’in tarihi önemi buradadır. Seküler dünyanın kendine özgü aygıtlara teslim edilmesi, Luther’in günah ve aklanma öğretisi tarafından daha da kolaylaştırılmıştır. Bunun sayesinde eylemlerin doğası birbirinin önüne çıkamaz ve bu nedenle de “değerlilik” sorusu da sorulamaz. Luther ve Calvin de dünyevi olanın ele alınışı aynıdır; ikisi de moraliteyi ikiye bölmüştür; bir yanda insan aklının ve arzularının erdiği kadarıyla keyfi ve bağımsız olan mutlak olarak sorgulanamaz emirler vardır ve diğer yanda politik ve ekonomik düzenin kendi kendini haklı çıkaran kuralları vardır. Birey her iki alanın da uyruğudur. “Birey çünkü o tam da, kendisini yaratan Tanrı’ya karşıt olarak ve tabii olduğu politik ve ekonomik düzene karşıt olarak tanımlanır (MacIntyre, 2001 b: 137 vd.).

## **II. 2. Doğal Hukukta Modernleşme :**

Reform hareketleri, siyaset alandaki Krallık otoritesine karşı muhalefet etmeye olanak tanımıştı. Doğal hukuk bu muhalefeti temellendirmek için başvurulan bir savunma olmuştur. Krallık iktidarına muhalif olan kişiler için siyaset iktidarın felsefi temellerine yönelmek ve mutlak monarşinin hak konusundaki evrensel kurallara karşıt

düştüğünü kanıtlamaya çalışmak olanağı oluşmuştur. Bu felsefi kuralların artık tüm hükümetleri temellendirdiği düşünülüyordu. Sabine bu durumu şöyle anlatır:

Evrensel bir geleneğe bağlı olarak herkes doğal hukuka karşı bir güven beslemeye başladı. Halk hakları ve kralların tanrısal hakkı konusundaki teoriler, siyaset alanında birer modern teori olarak, ilk kez Fransa'da beliriyor. O dönemde Fransa'da mutlak monarşi hüküm sürmekteydi. İngiltere ise, taşra kent bağımsızlığına ilişkin gelenek daha esnekti. Fransa'da İngiltere'deki parlamento geleneği yoktu. Bu nedenle otorite karşıtı akımlar Fransa'da daha fazla önem kazanmıştı. Bunlardan ilki 'direnme hakkı'nı, diğeri ise 'ulusal birliği' savunuyordu (Sabine, 1969: 46 vd.).

Ulusal devletlere doğru bir gelişme başlamıştır. Devlet karşısında birey giderek güçlenmiş ve uyruk değil, sözleşme ile yasal güce bağlı yurttaş olmaya başlamıştır. 'Devlet', toplumdan ayrı hale gelmiştir. MacIntyre bu durumu şöyle anlatır:

Ortaçağlarda toplumsal bağlar ve politik bağlar, feodalizmin birliği tamamen farklı olsa bile, tıpkı Grekler için de olduğu gibi bir birliğe sahiptirler. Artık bir insan, devletle, üstleri ve asları her bakımdan bağlayan bir toplumsal ilişkiler ağı yoluyla değil, fakat sadece uyruk olarak bağıntılıdır. Artık bir insan, ekonomik düzenle, birbirine bağlı bir demekler ve loncalar kümesi içinde iyi tanımlanmış bir statü yoluyla değil, fakat sadece sözleşmeler yapmak için yasal güce sahip biri olarak tanımlanır. Elbette bu sözleşmeye doğru giden süreç yavaş ve engelidir (MacIntyre, 2001 b: 140).

Doğal hukuk düşüncesine olan ilgi giderek artmıştır. Doğal hukuk geleneği, siyasal düşünüş tabakalarından geçerek Onaltıncı yüzyıla kadar gelmiş; yeni monarşinin keyfi uygulamalarına karşı bir savunma haline gelmiştir. Örneğin *Vindiciae* dönemin en devrimci eserlerinden biridir. Protestanlar tarafından yazılmıştır. Buna göre yönetici, topluluğun hizmetindedir ve topluluk hayatı için gerekli her şeyi yapabilir. *Vindiciae*'nin önesürdüğü teori ana hatları bakımından iç içe iki antlaşma veya sözleşme niteliğini taşıyordu. İlk taraflardan birinin tanrı, diğeri halk ve kral olduğu bir sözleşme vardı (George Sabine, 1969: 52).



Yasanın kaynağı artık kral değil halktır; dolayısıyla yasa yalnız halk temsilcilerinin rızası ile değiştirilebilir. Kral uyruğunun can ve mülkünü ancak yasanın izin verdiği yolda istediği gibi kullanır; Kral yasa önünde davranışlarından sorumludur. Eğer halk toplu olarak direniyorsa, topluluk doğal önderleri aracılığıyla hareket etmelidir. Yalnızca idareci olan veya mevki gereği topluluğun doğal koruyucusu durumunda bulunan kişi krala karşı direnebilir.

Mutlakiyete karşı daha pek çok eleştiriler olmuştur. Suarez ve hukuk okulunun diğer mensupları özellikle bir hukuk felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır. Tüm Ortaçağ hukuk felsefesini çok iyi anlayıp düzenlemişlerdir. Bu düşünürler doğal hukuk üzerinde çalışarak bunun siyasal sorunları bilimsel şekilde ele alınmasında tek yol olarak görülmesini sağlamışlardır (Sabine, 1969: 57 vd.).

Dönemin önemli siyaset kuramcılarında Bodin, More, Campanella, mutlakiyete karşı olanlar arasındadır. Bodin, hukuk ve siyasetin yalnız tarih ışığında değil, ayrıca iklim, topografi ve ırk olarak fiziki çevresinin ışığında incelenmesi gerektiğini belirtir. Fiziki dünyanın, insan yaşamını edimleriyle sürekli olarak belirleyen unsurlarla dolu olduğunu söylemiştir. Felsefeyi tarihle beslemek gerektiğini söyler. Machiavelli'yi felsefeyi ihmal etmesi nedeniyle eleştirmiş ve Machiavelli'nin ahlak dışı eğilimini buna bağlamıştır (Sabine, 1969: 78).

Renaissance'm özgürlüğe doğru ilerlemesi, tek bir kişide kalmamış, birey üstü olan kurumlara, devlet ve topluma da yayılmıştır. Bu dönemde ulusal kişilikler de belirmiştir. Ulusların kendilerine göre bilinçleri olan, bağımsız kültür ve politika örgütleri olarak tarih sahnesine çıktığı dönemdir. İnsanın kişiliği anlayışını getiren humanizm gibi, yeni devlet anlayışının da başlangıcı İtalya'da görülmüştür.

Şehir devletleri, bireyselleşmeye olanak tanıdı. Machiavelli dönemin en önemli düşünürüdür ve merkezi otoriteyi savunmuştur. Renaissance içinde ilerleyip bu çağın sonlarında doğal hukuku devletin temeli yapan düşünür ilk olarak Johannes Althusius ve sonra da Hollandalı Hugo Grotius olmuştur. Daha sonra J.J.Rousseau, Johannes Althusius'un görüşlerinden etkilenmiştir. “Akıl” ve “insan tabiatı” kavramları, doğal hukuk düşüncesinin başlıca iki hareket noktası olmuştur. Yine bu yüzyıllarda doğal hukukçular ısrarla “sosyal sözleşme teorisi” üzerinde durmuşlardır. Özellikle Althusius tarafından bu teori geliştirilmiştir (Güriz, 1999: 50 vd.).

### **II. 2. 1. Machiavelli ve Laiklik**

Machiavelli İtalya'da 1496-1527 tarihleri arasında yaşamıştır. O dönemde İtalyan toplumu ve siyaseti; kurumsal çürümenin olduğu bir yerd. Machavelli özellikle ahlakın temeline yarar ilkesini koyması ve laikleşme alanında cesur adımlar atması ile önem taşımaktadır. Aydınlanmanın başlamasında büyük öneme sahiptir. Hatta Russell'e göre, “çağdaş görüş, Ortaçağ görüşüne karşı Aydınlanma denen hareketle İtalya'da” başlamıştır” (Russell, 2001: 14).

*Prens ve Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Konuşmalar (Söylevler)*, Machiavelli'nin başlıca eserleridir. Her iki yapıtında da devletin çöküş ve yükseliş nedenleri ile devlet adamlarının bunları kalıcı kılmak için izlediği yollar anlatılır. Her iki kitap da aynı şekilde Machiavelli'nin siyasi amaçlar için, ahlak dışı araçların kullanılmasına karşı kayıtsızlığını ve hükümetin daha çok zor ve hileye dayandığı inancını ve niteliklerini göstermiştir. Prens'te görünmemekle birlikte Machiavelli'nin içten dileği, örneğini Roma Cumhuriyetinde bulan türden bir halk hükümetidir. Ne var ki Machiavelli, yaşadığı çağda bunun İtalya için mümkün olmadığına inanıyordu.

Sabine'ye göre, Machiavelli'nin herhangi bir kimseyi bilinçli olarak izlemiş olacağı umulamaz, gene de Machiavelli'nin laikliği ile doğrudan Aristoteles arasında bağ olabilir. Machiavelli insan kitlelerindeki ahlak ve dinin toplumsal ve siyasi hayattaki sonuçlarına karşı ilgisiz değildi. Machiavelli yöneticinin ahlak dışı araçları yalnız sonuca varmak için kullanmasını onaylıyordu, yoksa kişideki ahlak bozukluğunun iyi bir hükümeti olanaksız kılacağından asla şüphe etmiyordu (Sabine, 1969: 10).

Machiavelli biri yönetici diğeri yurttaş için iki ayrı ahlak anlayışının en uç örneğini vermiştir. Machiavelli siyasette diplomasiyi vurgular ve siyaseti araç yerine amaç haline getirir. Ahlak ile siyasetin Machiavelli' de kesin biçimde ayrıldığını görüyoruz. Çünkü onun yaşadığı dönemde ahlak dinsel öğelerle örülüdür. Onun hemen bütün yazıları hep hükümet mekaniği, devleti kuvvetlendirme araçları hakkındadır. Machiavellinin ilgi konusu siyasi ve askeri tedbirlerdir. Machiavelli siyasi amaçları etkilemediği yerde bu tedbirleri, neredeyse bütünüyle, dinsel, ahlaki ve toplumsal sorunlardan arındırır. Machiavelli siyaset kuramında, yönetimin genellikle ahlaksız değil ahlak dışı bir nitelik taşıması gerektiğini belirtir. Machiavelli'nin amacı siyaset ile dini birbirinden ayırmaktır.

MacIntyre'a göre Machiavelli'de toplumsal ve politik hayatın amaçları verilidir. Bunlar iktidara ulaşma ve iktidarı koruma, politik düzeni ve genel refahı sürdürmedir. Ahlak kuralları bu amaçların araçları olan teknik kurallardır. Dahası onlar tüm insanların az çok sefih oldukları farzı temelinde kullanılmalıdırlar. "Biz eğer böyle yapmak bizim çıkarımızaysa her an bir vaadi yerine getirmeyebilir veya anlaşmayı ihlal edebiliriz, çünkü ihtimaldir ki tüm insanlar günahkar olduğu için, sizin kendileriyle

sözleşme yaptıklarımız da eğer kendi çıkarlarımızı her an vaadlerini yerine getirmeyebilirler” der (Machiavelli, aktaran MacIntyre, 2001 b: 144).

Sabine, “Machiavelli’nin dinsel doğruluğa kayıtsızlığı, sonunda modern düşüncenin ortak öz çizgisi oldu; ancak bu durum onun yazdığı zamandan iki yüzyıl sonraki çağ için kesinlikle geçersizdi” der (Sabine, 1969: 23).

Machiavelli’nin deneyciliği, teorileri ve genel ilkeleri sınamak isteğiyle yapılan kontrollü bir tümevarım deneyciliğinden çok, sağduyuya ya da keskin pratik bir öngörüye dayanan türdendir. Bir anlamda tarihe hiç bağlı değildir. İnsan tabiatının her yerde aynı olduğunu açıkça ileri sürer (Sabine, 1969: 12).

Sabine, “Machiavelli’nin siyasal yönetimle ilgili olarak söylediği hemen her şeyin ardında insan doğasının esasen egoist ve devlet adamının dayanması gereken gerçek dürtülerin, bencil duygular olduğu varsayımı yatıyordu” der (Sabine, 1969: 13) Bir Renaissance düşünürü olarak Machiavelli’ye göre insan, “bir doğa gücüdür, canlı bir enerji kümesidir”. Machiavelli’de insan doğası özgürlükle ortaya çıkar. Bir başka anlatımla insan yalnız kendini hesap eden zekasına dayanarak özerk bir dünya kültürünü kurmaya çalışmaktadır (Gökberk, 1990: 192).

Machiavelli için insan yasa kuvvetiyle durdurulmadıkça her zaman açık bir anarşi tehdidi olan mücadele ve yarışma durumundadır. Machiavelli özellikle başarılı bir hükümetin her şeyden önce insan tabiatının en evrensel tutkusu mal ve can güvenliğine yönelmesinde ısrar eder, kötülük veya bencilliğin genel insan dürtüsü olmasından çok, bunların toplumsal çürümenin belirtileri olduğunu belirtir. Machiavelli böyle durumlarda mutlak monarşi dışında kuvvetli bir hükümetin mümkün olmadığına inanmıştır (Sabine, 1969: 7 vd.).

Machiavelli başarılı bir devletin, bir kişi tarafından kurulması gerektiğini Halkın ulusal karakterini bu tek kişinin yarattığı yasalar ve hükümetin belirleyeceğini; ahlak ve yurttaşlık erdemlerinin yasadan doğacağını söyler. Yasa koyucu yalnızca devletin değil aynı şekilde tüm ahlaki, dini ve ekonomik kurumlarıyla birlikte toplumun da mimarıdır. Eğer insan bireyi tabiatı gereği toptan bencilse devlet ve yasa zoru toplumu bir arada tutan tek kuvvet olmalıdır. Ahlaki yükümler, sonunda yasa ve hükümetten türetilmelidir (Machiavelli, 2009: 41 vd.).

Sabineye göre Machiavelli'nin bu düşünceleri sistematik ifadesini Hobbes'ta bulmuştur. Ancak Hobbes'tan farklı olarak tüm güçlü yasa koyucuya olan inancını siyasi mutlakçılığın genel teorisi olarak kurmamış, yargısını bir yandan becerikli despota, diğer yandan özgür ve kendi kendini yöneten halka olan tutarsız hayranlığı, etkilemiştir. Siyasi yargıların karamsarlığına karşın, Machiavelli'nin liberal ve yasaya uygun bir hükümete değer verdiği şüphe götürmez. Modern siyasi kullanımda 'devlet'e bağlanan anlamı diğer bütün siyasi düşünürlerden çok Machiavelli yaratmıştı (Sabine, 1969: 18 vd.).

MacIntyre'a göre, Machiavelli hem sofistlerin bir mirasçısı hem de modern yazarların habercisidir. Ayrıca, insan davranışını, bizzat failerin genellikle bilincinde olmadığı yasalar tarafından yönetilen bir şey olarak ele alır (MacIntyre, 2001 b: 144 vd.).

MacIntyre'a göre Machiavelli "insan doğasının motiflerini zamandışı ve değişmez olarak ele almaya hazırdır. Birey, herhangi bir toplumsal bağ tarafından kısıtlanmaz. Toplum yalnızca bireyin içinde eylediği bir arena değil, aynı zamanda bireyin amaçları için yeniden şekillendirilecek, yasaya bağlı ama tava gelir potansiyel hammaddedir. Machiavelli 'de şu düğüm noktası ile karşılaşırız: kendi seçimlerinde ve amaçlarında bireyin egemenliği savı ile insan davranışının değişmez yasalar tarafından

yönetildiği görüşünün bağlanıp birleşmesidir. Yöneticiler ile yönetenleri ayırmıştır (MacIntyre, 2001: 144 vd.). Machiavelli'ye göre eylemlerin sonuçları hesaplanabilir.

MacIntyre'a göre Machiavelli, politik düzenlerin gelip geçiciliğini anlamıştı ve onun insan doğasının sürekliliğine yaptığı başvuruyu bir şekilde bu kadar çarpıcı kılan işte budur. Çünkü politik ve toplumsal düzenlerin kendisi karşısında ölçülüp tartışılabileceği ve kendisi çerçevesinde açıklanabileceği daimi ihtiyaçlara sahip zamandışı bir insan doğasına duyulan bir inancın, bu düzenlerin gelip geçiciliğine duyulan inanca denk düşmesi kolay kolay mümkün değildi. Bu beklentiyi Hobbes karşılayacaktı (MacIntyre, 2001 b: 144 vd.).

Machiavelli ve Luther, kendilerine özgü farklı tarzlarda, ortaçağların hiyerarşik, sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyaya yönelik ayırt edici hareketlerin işaretleridirler. Her iki yazarda da, Platon'un ve Aristoteles'in hakimiyetine tabi dönemlerdeki moral teorilerde olmayan bir figür, "birey" figürü görünüşe çıkar (MacIntyre, 2001 b: 143 vd.).

İnsanın 'birey' olarak tanımlanması süreci, Aydınlanma ile birlikte gelişmiştir. Bununla birlikte doğal hukukta bireyci ve laik bir anlayış gelişmeye başlamıştır.

## **II. 2. 2. Althusius'un Doğal Hukuk Anlayışı**

Johannes Althusius 1557-1638 yılları arasında yaşamıştır. Yaşadığı dönemde, Grotius'tan önce doğal hukuk ile teoloji arasındaki bağıntı, kopmak üzereydi. Althusius, insan topluluklarının [devlet dahil] bütün şekilleri üzerine sistematik bir inceleme yapmıştır. Grotius gibi Althusius da Bodin'in hukuk bilimi ile siyaseti birleştirmesine

karşı çıkmış, dolayısıyla bunların ayrılmasını öne sürmüştür; ki bu ayırma onun siyaset teorisini de etkilemiştir (Sabine, 1969: 93 vd.).

Althusius'a göre egemenlik ancak halkın elinde bulunabilir, çünkü doğrudan doğruya halktan çıkmıştır ve yalnız onundur; çünkü devlet bir sözleşmeden doğmuştur, dolayısıyla egemenlik de devleti kuranların yani halkın hakkıdır. Halk kendini parlamento ile temsil ettirir; parlamentonun yetkileri hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz; devlet erkini yürütenler egemen bütüne, halka bağlıdırlar. Bu sonuç da akıl ve tarihten çıkar. Akıl'dan çıkar demekle "doğal hukuka" dayandığını gördüğümüz Althusius "doğal hukuk düşüncesini" "halk egemenliği" yönünden tanımlamaya çalışır (Gökberk, 1990: 211).

Althusius'un iddiaları Sabine'ye göre, doğal hukuk anlayışına dayanmakla birlikte, bu tutumunu ilkelerini baştan sona yeniden gözden geçirme derecesine vardırma. Gerçekte Althusius'un öne sürdüğü toplum teorisi esasen örtük olarak dile getirilen dini otorite düşüncesine dayanmıyordu. Dolayısıyla bu teori, sözleşmeye doğal hukuk teorisidir (Sabine, 1969: 93).

Althusius'un sözleşmesi Stoa düşüncesinde gelişen ve Grotius'un felsefesinde daha açık bir rol oynayan, doğuştan toplumsal olma eğilimi düşüncesine çok benzemektedir. Althusius'un bu sözleşmeyi teolojik onaya başvurmadan açıklaması oldukça önemlidir. Althusius sözleşme görüşünü insanın toplumsal gruplaşmasını yeterince açıklayan bir basamağa yükselmiştir.

Sonunda ortaya çıkan teori Sabine'ye göre, Aristoteles'e çok yakındı. Althusius bir yerde, insanların gruplar halinde birleşmesinin doğal bir olgu ve bunun diğerleri derecesinde insan doğasının asli bir niteliği olduğunu söylüyordu. Buna göre toplum Hobbes'un dediği gibi dış nedenlerle açıklanacak "yapma bir cisim" değildir.

Sözleşme fikri bu düşünceyi ifade etmeye tam uygun düşmekle birlikte, özellikle Hobbes'un yazılarından sonra, bütün doğal hukuk teorilerine damgasını vurmuş olan bireycilikle, uyum halindedir (Sabine, 1969: 94 vd.).

Sözleşme Althusius'un teorisinde şu iki şekilde gelişmiştir: İlk sözleşme yönetici ve halk arasındaki ilişkiyi açıklamada daha belirleyici bir siyasi role sahiptir; ikinci olarak herhangi bir grubun varlığını açıklamada genel sosyolojik bir rolü vardır. Bunlardan birincisi hükümet sözleşmesine, ikincisi ise daha geniş bir anlamda toplumsal sözleşmeye tekabül ediyordu. İkinci kullanışa göre zımni anlaşma herhangi bir birlik ya da topluluğun temelini meydana getirir. Bu zımni anlaşma ile insanlar, birlikte yaşayan, malları hizmetleri ya da birliğin yarattığı sürdürdüğü yasaları paylaşan kişiler olurlar. Dolayısıyla birliğe ikili yasa hakimdir. Bu yasa bir yandan insanlar arasındaki mevcut topluluğun türünü tanımlar, diğer yandan topluluğun ortak işlerini yürütecek olan otoriteyi yaratır ve sınırlar (Sabine, 1969: 95 vd.).

Althusius'un teorisinin en önemli yönü, egemenliği zorunlu olarak halka dayandırmasıdır. Althusius'un tiranlığa karşı direnme hakkını savunması önceki Calvinist teorileri oldukça yakından izlemekteydi. Bu direnme ona göre bireylerin hakkı değildir; "eforlar" denilen ve topluluğun hakkını korumaya tayin edilmiş olan özel bir yönetici sınıfı aracılığıyla kullanılmalıdır (Sabine, 1969: 95 vd.). Althusius herhangi bir birliğin hakkını, bir sözleşme yükümü olan rıza ilkesine dayandırmaktaydı; bununla birlikte bu ilkeyi felsefi olarak temellendirmemiştir. Althusius'un doğa kavramı, esasen doğaüstü bir ilke olan alınyazısının önceden belirlendiği düşüncesine bağlıdır. Doğa yasasını dini otoriteden ayıklamak için son adımını Althusius'tan daha felsefi bir anlayışa sahip Grotius atmıştır.



### III. BÖLÜM :FELSEFİ BOYUTUYLA AYDINLANMA VE

#### DOĞAL HUKUKTAKİ GELİŞMELER

Aydınlanma terimi Avrupa uygarlığının tarihinde XVII. yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir dönemi ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu kullanım da tartışmalıdır.

XVII. yüzyıl sonu ile XVIII. yüzyıl felsefesine “Aydınlanma Felsefesi” bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine “Aydınlanma Çağı” denmektedir. Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de insan hayatının anlam ve düzenidir. Bu da tipik bir tarihi fenomendir. İnsanlık tarihinde bir zaman gelip de hayatın düzenini ayarlamış olan değerler, formlar canlılıklarını yitirince, yeni bir düzene uygun düşünceler aranır. İşte Yeni Çağın “Aydınlanması” da bu çeşitten bir arama ve bulma sürecidir. Aydınlanmayı başlatan soru, daha Ortaçağın çözülmeye başlamasıyla, Renaissance ile ortaya konulmuş, yaklaşık XV. yüzyılın ortalarından beri “insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri” bir problem olmuştur.

Ancak XVIII. yüzyılda bu sorun en geniş ölçüsü ile ele alınmış ve verilen cevapların, Avrupa’nın bundan sonraki kültür hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim bu yüzyılın sonlarına doğru patlayan Fransız devrimi, bir bakımdan bu düşüncelerin politik-sosyal alana uygulanmasından doğmuştur. Tanzimattan bu yana bizim de geçirdiğimiz değişmeler ile devrimlerde Aydınlanma düşüncelerinin büyük payı olmuştur (Gökberk, 1990: 325).

Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup, kendi aklı, kendi görüşleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir, diyebiliriz. Bu dönemde Aydınlanma, bireylerin yaşadıkları veya hayata geçirdikleri bir

sürece, gerçekleştirdikleri birtakım faaliyetler kümesine gönderme yapar. Bu etkinlikler ise akılsal ve eleştirel bir sorgulama ve araştırma olarak felsefenin, önce bir eleştiri şeklinde hurafelere batıl inanç, din ve metafiziğe ve bunun ardından da bir yeni oluşum çerçevesi içinde, sonradan doğa bilimleri, insan ve toplum bilimleri diye adlandırılacak olan bilimler bütününe uygulanmasından oluşan etkinlikler olarak değerlendirilmiştir.

Kant, *Aydınlanma Nedir?* Adlı makalesinde “çağımız özellikle, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu, bir eleştiri çağıdır” der. Din kutsallığına, yasalar da görkemliliklerine dayanarak kendilerini bu eleştiriden sıyrıp kurtarmak isteyenler olduğunu, ancak bu kişilerin böylece kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırdıklarını belirtir. Kant’a göre “akıl, ancak kendisinin özgür ve herkese açık sınavından, sınavından geçtikten sonra “katıksız saygıya hak kazanır” (Kant, aktaran Bozkurt 2005: 61).

Avrupa’da insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi akli ile bulmaya girişmesi ve Aydınlanmayı hazırlayan koşullar Reneissance ile başlar. Geniş anlamıyla Aydınlanma, Ortaçağın kapanması ile onun hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Renaissance yeni dünya görüşü denemelerinin olduğu bulanık bir dönemdir. XVII. Yüzyıl ise bir durulma dönemidir. Renaissance’ın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkeleri sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen bir yüzyıldır. Renaissance ile siyasal teorinin derece derece laikleşmesini mümkün kılmıştır (Sabine, 1969: 93). Artık toplumsal fenomen ve özellikle siyasal bağıntılar, gözlem veya bilhassa içinde doğa üstü herhangi bir ögenin rol oynamadığı mantıksal çözümleme ve çıkarsama aracılığıyla incelemeye açık doğal olaylar olarak anlaşılmaya başlanmıştır.

Descartes ile birlikte, özne artık felsefe sahnesine çıkar ve onun kuramı tüm modern düşünceye esaslı bir temel oluşturur. Önemli tezler ileri süren ve aydınlanmaya giden yolu açar (Güriz, 1999: 189). Descartes, insanı ‘şimdi’de sınırlamıştır. Ona göre insan yalnızca kendi düşüncesine ya da yalnızca kendine egemen olabilir. Descartes: “Geçmiş benim yapıtım değildi, şimdinin içinde ben herhangi bir etkinlikten başka bir şey değilim, gelecek, tam tamına elimde olmayan bir şeydir” der (Timuçin, 2005: 175 vd.).

Aydınlanma düşüncesi insanın geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini, kendinin düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve mutluluğunun boyuna artacağına inanır. Bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirmesinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden düzenlemeye girişir; nihayet; yolunu aklın gösterdiği bu durumdan gelişip ilerleyen entellektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır. XVIII. yüzyılın ana özelliği laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır.

XVII. yüzyılın dizgeci felsefeleri, başka bir deyişle, evren ve insanla ilgili tüm sorunlara bir bütünsellik içinde yanıt arayan ve her biri ilk nedenlere kadar inmek ve son açıklamalara ulaşmak isteyen felsefeleri; XVIII. Yüzyılın eşliğinde hızla etkinliklerini yitirdiler ve yerlerini, yüzeysel ve yalın felsefelere bıraktılar. Bu, Kant ve Hegel’e kadar böyle devam etmiştir. Timuçin: “Belki de, hızla ve aşırı ölçülerde karmaşıklaşmış ve şaşırtıcı ölçülerde dışa dönmüş bir dünyada o eski dehaların sabrına ve çabasına gerek yoktu” (Timuçin, 2005: 245) diyerek bu dönemdeki hızlı değişimleri ifade etmiştir. Bu yüzyıl insanı artık Newton ve Locke gibi düşünürleri garip karşılamayan yeniliklere açık olma özelliği taşımaktadır.

Aydınlanma düşüncesi, XVIII. yüzyılın özellikle ikinci yarısında gelenekçi ve dinci anlayışa karşı ilerlemeciliği, katı usçuluğa karşı, duygu-us dengesini savunan düşüncedir. Aydınlanmanın temelinde elbette Descartes'le birlikte başlayan eleştirci bakış açısı yatar. Aydınlanma, insanın tam anlamıyla evrensel boyutta toplumsal haklarıyla ve ödevleriyle yeniden ve oldukça ayrıntılı bir biçimde sorun edildiği bir düşünce devinimi oldu.

Timuçin'e göre, "Aydınlanma düşüncesinin temelinde, Stoalılardan kopup gelen insana saygı ve kendi kendine egemen olma dilekleri kadar bireyin tüm yetkeye başkaldırma istemi" vardır (Timuçin, 2005: 269).

MacIntyre'a göre ise, ekonomik değerlerin öne çıkması ve dinsel değerlerin onların içinde özümsemesi öykünün yalnızca bir yönüdür. Daha önceki dönemde "birey" kavramının önemi giderek artmış artık birey şimdi adamakıllı sahnededir. Bireysel deneyin ve onun değeri üzerine vurgusuyla roman, hakim edebi form olarak ortaya çıkmak üzeredir. Toplumsal hayat özünde, bireysel iradelerin mücadeleleri ve çatışmaları için bir arena halini alır. MacIntyre "böylelikle özgürlüğün ve mülkiyetin aynı madalyonun iki yüzü olduğu yenilik formlarının geleneksel bir düzene meydan okuduğu bir toplumsal hayat formu buluyoruz" der (MacIntyre, 2001 b: 171).

Aydınlanma düşüncesini yaratan nedenlerin başında İngiliz deneyci felsefesi bulunmaktadır. Bu felsefe gerek bilim gerekse ahlak kuramı düzeyinde, dogmacı düşünce karşısında tam tamına eleştirci bir yol tutmuş; daha sonra Fransa ve diğer ülkelere yayılıp yeni çığırklar açmıştır. Aydınlanmacılar, felsefeyi yalınlaştırarak, gündelik yaşama indirgeyen, yaşamı dönüştürmede bir araç olarak kullanan insanlar oldu. Timuçin bunu:

“Bu konuda daha etkili bir felsefe olmamıştır. Tarihte ilk kez felsefenin sırtına böylesine büyük bir toplumsal yük binmişti” diyerek ifade eder (Timuçin, 2005: 271 vd.).

Kavram olarak Aydınlanmanın ne olduğu sorusu, ilk olarak Kant tarafından açıkça cevaplandırılmıştır. İçinde yaşadığı tarihsel dönemin aydınlanmış bir çağdan çok, devam etmekte olan bir süreç olarak alır. Kant Aydınlanma için ‘aufklarung’ terimini kullanır. Kant’ın ‘*Aydınlanma nedir?*’ adlı makalesinde Aydınlanmayı, “insanın kendi kusuruyla düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımlar Bu ergin olmayış durumu ise ona göre ‘insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır (Kant, 2005 a: 263).

Bütün aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın, vahye veya imanın sınırlarına müracaat etmekten çok, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine akli ve felsefi yöntemleri uygulamak anlamına geldiğini söyler. XVIII. yüzyılda İngilizce’de enlightenment terimini ilk kullanan felsefeci J.G.Gibbon’dur. Bu döneme aynı zamanda akıl çağı da denmektedir (Cevizci, 2007: 11). XVII. yüzyıl Fransası “Lumeries”(ışığın) gerçekleştirdiği felsefi yüzyıldan söz edilir. İspanyolca “ilustracion”, Rusça “prosvetit” kavramı ile karşılanır (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 7).

Aydınlanma; yeni bir anlayış yaratmak, toplumsal, iktisadi ve politik olarak yeni bir düzen kurmak için eski düzeni yıkmaya amacı güder. Özellikle dini iktidarlara karşıdır. Ancak yüzyıl ortalarında düşünürler, ateizmin geniş ve eğitimsiz halk için bazı sakıncaları olabileceğini düşünerek, deizme yönelmişlerdir. Aydınlanmacılar, metafiziğe de el atarlar. Empirik yaklaşım dışındaki bütün yaklaşımların ancak hatalı ve de

kötüniyetli olacağına inanan aydınlanmacılar, metafiziği dinin bir kalıntısı sayarlar. O nedenle başta Hume olmak üzere filozoflar, özlerin ve ereksel nedenlerin bilgisinin olamayacağını, insanın ancak görünüşleri ve fenomenler arasındaki düzenli, yasalı ilişkileri bilebileceğini söylerler.

Aydınlanma kurduğu yeni dünyada mutlak bir hümanizm ile sözkonusu hümanizme bağlı olarak mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının tek yol göstericinin gelenek ya da din değil de, sadece kendisinde kaynağını bulan akıl olduğunu savunur. Bu mantık ve diğer düşünceleri geliştirir.

Aydınlanma akılcılığının gerçek ifadesi bilimciliktir. Bilim ve teknoloji bu dönemde çok yüceltilir. Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı, bilimle fiilen ilgilenen ya da belli bir bilim icra eden ya da genel olarak bilim üzerine yazan insanlardı. Aydınlanmacılar, bilimi ilerlemenin, reformların hizmetkarı, insanın mükemmelleşebilmesinin yegane aracı, dünyanın acı ve mutsuzluktan arındırılabilmesinin tek yolu olarak gömüşlerdir. Bilime göre yaşayan bir toplumda insanların daha iyi ve mutlu yaşayacakları ve rasyonel ve özgür bir toplum olacağı, insan hayatının daha iyi olacağını düşünmüşlerdir. Aydınlanma filozofları, bilginin tarihini ilerlemenin tarihiyle özdeşleştirirler.

Cevizci'ye göre, Aydınlanma liberalizmi yalnızca politik ve iktisadi bakımdan değil, ahlaki ve entelektüel açıdan da bir özgürlük sağlar. Kamusal otoritenin bireye artık dikte edeceği hiçbir şey yoktur. Politika alanında, eski politik düzen eleştirisi bu dönemin en önemli özelliğidir. Bireyin özel alanına hiçbir müdahale olmaması gerektiği tüm hak ve özgürlüklerin genişletilmesi dönemde temel bir özelliktir (Cevizci, 2007: 30 v.d).

Etik, bilimsel ve seküler anlayış, bireyin yüceltilmesi sorununu doğurmuştur. İnsanın doğası itibariyle iyi olduğunu özgeciliğin mutluluğa götüren tek sağlam yol olduğunu ileri sürer. Özünde “aydınlanmış çıkar” düşüncesi yer alır. Yani genelin yararı için kişinin kendi çıkarından vazgeçmesi gerektiği düşüncesi öne çıkar (Cevizci, 2007: 33).

Buhr’a göre ise Aydınlanma, burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirebilmesi için giriştiği özgürleşme hareketinin ve buna bağlı ideoloji ve edebiyatının belirli bir tarihsel biçimine verilen addır. Aydınlanmayla, feodal düzene, dinsel iktidar ve metafizik dünya görüşüne ve mutlakiyetçi monarşiye karşı bir mücadele vardı. İnsanın özüne ve doğasına, mantığına uygun insancıl bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin olanaklı ve zorunlu olduğu ayrımsaması giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması anlamına gelir (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 7 vd.). Aydınlanma özünde bir karşı çıkış hareketidir.

Aydınlanma dönemi klasik çağın İngilterede ve özellikle XVIII. yüzyıl Fransa’sında yaşar. Locke bunun başını çeker. İngiltere ve Fransa’da önemli gelişmeler olmuş daha sonra Almanya ve diğer ülkelere yayılmıştır. Hume, Rousseau ve Kant, en önde gelen Aydınlanma düşünürleridir. Düşünürlerin tümü o dönemde, Avrupa kültürünün Ortaçağın karanlık yüzyılları boyunca sergilediği barbarlığın, cehalet ve bağınazlıktan kaynaklandığını, haçlı seferlerinin, engizisyon ve mezhep savaşlarının bireylerin ahlaki girişimlerini geciktirdiğini ve politik topluluklarını tahrip edip bozduğunu düşünüyorlardı.

İnsanın hem kişisel hem bireysel boyutu, hem de yurttaş olarak kaderiyle yakından ilgilenen Aydınlanma filozoflarının hükümdar ya da prenslerin danışmanları

olarak politikaya dahil olmaları, gelenek karşısında bilime verdikleri yüksek değer, deneycilikleri ve metafizik karşısında, pratik ya da uygulamalı felsefeye dönük açık tercihleri, teoriyle pratiğin birliğine besledikleri sınırsız inancın bir sonucuydu. Bu yüzden Aydınlanmayı belirleyen felsefenin ve tüm projelerin savunucusu olmuşlardır (Cevizci, 2007: 18).

Aydınlanma süreci, İngiliz, Fransız ve Alman Aydınlanması olarak üzere ele alınabilir. İngiliz Aydınlanması; XVI. yüzyıl sonunda başlayan bir özgürleşme hareketidir. İngiliz Aydınlanması İngiliz empirizmi ile başlamış, gelişerek tüm insan ilişkileri ile kamusal, siyasal yaşamı yeniden şekillendirmek istemiştir. XVII. yüzyıl sonunda ve XVIII. yüzyıl başında gelişiminin doruğuna ulaşan İngiliz Aydınlanmasının Fransız ve Alman aydınlanmasına büyük etkileri olmuştur (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 8).

Locke'un duyumcu bilgi kuramı, aydınlanma felsefesinin temellerinden biri olmuştur. Descartes'in doğuştan ideler kavramını yıkmaya çalışmış ve empirizme giden yolu açmaya çalışmıştır (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 8 vd.).

Ancak XVIII. yüzyılda Hume ile İngiliz Aydınlanması, gerçek ifadesini bulur. Hume, maddeciler ile öznel idealistler arasında yer alır. Hume'un büyük etkileri olmuştur. Solipsizmi son noktasına kadar yıkmıştır. Hume'un ampirik ve pozitivist anlayışıyla Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde bilimin temeline dinamit koyduğu söylenebilir (Cevizci, 2007: 52).

Fransız aydınlanması ise XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla geçiş döneminde XIV. Lui yönetimindeki bunalımla birlikte başlamıştır. Bu bunalım döneminde özellikle burjuvazi siyasal iktidara sahip olmaya başlamıştır. Fransız Aydınlanma hareketi Ön



Aydınlanma diye bilinen başlangıç aşamasında, Fransız yaşamı, doğrudan an'a, dünyasal hazlara ve çıkarlara, yeryüzüne dönüktür. Locke'un duyumculuğunun burada büyük etkisi bulunmaktadır. Daha sonra Boyle, maddeciliği öne çıkartır ve metafiziği eleştirir. Tanrıtanımazlığın kötü olmadığını söyler. Fontenelle de empirizmi savunarak Fransız aydınlanmasına büyük katkılar yapar (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 17).

Fransız Aydınlanması, bilimciliği, ilerlemeciliği, bütüncül din eleştirisi, iyimserliği, reformizmi ve ütopyizmi ve meşhur Encyclopédie Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler. Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen, Montesqueiu, Diderot, Helvetius, Condillac, Voltaire gibi Fransız düşünürleri tarafından temsil edilmiştir (Cevizci, 2007: 123).

Fransız Aydınlanmacılar, devlet için olabilecek tek meşruiyetin yurttaşların iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanmışlardır. İnsanların da akılsal davranmaları gerektiğini savunan bu düşünürler, tek tek insanların, akıllarını kullandıkları takdirde, kendileri için gerçekten iyi olanı bulup ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceklerini belirtirler. Bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri, akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkanının sağlanması gereği üzerinde durmuşlardır.

Fransız düşünürleri, insanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğunu, yasaların yuttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini savunmuşlardır. Akıl ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu düşünürler, şu halde her şeyi reformdan geçirme ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler. Çılış noktaları

doğadır; yani her şeye insanların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savunmuşlardır (Cevizci, 2007:125).

Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterebilirler bile, doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanmışlardır. İnsan haklarını ilk kez onlar dillendirmemiştir ancak insan haklarını akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlaki ve sosyal düzenin temeli yapmışlardır. Bunları gerçekleştirmek için düşünce özgürlüğünün gereği üzerinde durmuşlardır (Cevizci, 2007: 125).

Fontenelle, Fransız Aydınlanmasının erken dönemini temsil eden düşünürlerdendir. Voltaire, Diderot, Holbach, Montesquieu, Condillac, Maupertius, La Mettrie ve Rousseau olgun, ya da yüksek Aydınlanma dönemini; Condorcet ise geç Aydınlanma dönemini simgeler.

XVIII. yüzyıl başında, Voltaire büyük etkiler yaratmıştır. İngilteredeki gelişmeleri ülkesine taşımaya çalışarak büyük katkılar yapmıştır. Doğal hukuk kuramı Cevizci'ye göre, sınıf egemenliğine karşı tutum geliştirir. Aydın Despotizmi ile monarşi anlayışlarını birlikte sürdürmüştür. Din anlayışı, doğal din ya da doğa dinidir. Hıristiyanlık öğretisini kıyasıya eleştirmiş olmasına rağmen deizmi aşamamıştır. Dinle ahlakı özdeşleştirmiş “dinin zayıf ve cahil insanın ahlakı, ahlakın da bilge ve güçlü insanların dini” olduğu iddiasında bulunmuştur. İrade özgürlüğünün olmaması durumunda, kişisel sorumluluktan ve dolayısıyla haklı ödül ve cezadan söz edilemeyeceğini belirten Voltaire, biz insanların ancak psikolojik bir özgürlüğe, kendisellik olarak tanımlanan özgürlüğe sahip bulunduğumuzu savunur (Cevizci, 2007: 181).

Seçimin, insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla, toplumsal grup tarafından dikte edildiğini, seçimin gerisindeki motiflerin, genellikle sosyal bir nitelik taşıdığını söyler. Ona göre erdem ve kötülüğün tek ölçütü toplumun mutluluğu ve refahı olup, ahlaken doğru olan şey, kişinin eylemini sosyal grubun çıkarına, toplumun bütünsel mutluluğuna uygun hale getirmesidir. Etik değer ve eylemi farklı toplumlara özgü ahlak anlayışlarından farklılaştran şey, ona göre, onların evrensellikleri, sadece sınırları değil fakat yüzyılları da aşmalarıdır. Etik olan bir eylemin güzelliği zamanla değişmediği gibi etik değer hakikati de her tür relativizmin uzağında durur (Cevizci, 2007: 181).

Montesquieu (1689-1755), Fransız hukuk kuramının oluşturulmasına katkı yapmıştır. Sonra Morelly, Rousseau ile birlikte kamuoyunu etkilemişlerdir. Montesquieu siyaset biliminin kurucusudur. Maddenin ve insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalıştığı gibi politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almaya çalışmış, akılsal sosyal alanı ve politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Siyaset alanında mutlak kötü olarak nitelendirdiği despotizme şiddetle karşı çıkmış ve tarihte çok önemli bir yere sahip olan ‘kuvvetler ayrılığı’ teorisini geliştirmiştir. *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı eseri Fransız düşüncesinin en önemli yapıtıdır (Cevizci, 2007: 135).

La Mettrie, daha çok doğa bilimleri alanında, Diderot, Helvetius ile mekanik bir anlayışa dayalı, doğalcı maddeciliğe geçiş başlar. *İnsan Bir Makine* eseri Descartes’ın hayvan-makine anlayışına dayanır ve bunun geliştirilmiş biçimidir (Cevizci, 2007: 185).

1758-1794 yılları arasında yaşamış ve Fransız devriminin en önemli aktörlerinden biri olan Robespierre, Rousseau gibi siyasal yönetimin oldum olası büyük çoğunluğun bir azınlıkça sömürülmesi ve ona boyun eğdirilmesi için kullanıldığına inanır. Yasa dediğimiz değişmez şeyler, bu çabaları sistemleştirmek içindir. Yasamacılar, halkın

güçlerini serbest bırakmak ve özgürlük, haysiyet, mutluluk, kendi kendilerini yönetme özelemlerini doyurmayı düşünmüşlerdir. Oysa bu yapay zorlama bir kez ortadan kalksa, hemen uyumlu bir toplum doğacak ve aralıksız sürüp gidecektir. Robespierre'in ve öteki Jakobenlerin, zorla değiştirme anlamındaki terörden umdukları, geçici bir diktatörlükten sonra Aydınlanma çağı filozoflarının, özellikle Rousseau'nun, öngördükleri bu doğal düzene ulaşmaktır (Tunçay, 2009: 583 vd.).

Robespierre; bütün adi ve zalim duyguların zincirlendiği, bütün cömert ve iyiliksever tutkuların yasayla desteklendiği bir düzen istediklerini söyler. Eşitlik ve laikliğe vurgu yapar:

Farklılaşmalar sadece eşitlikten doğsun; vatandaş idareye, idare halka, halk da adalete tabi olsun; vatan her ferdin refahını temin etsin ve her fert gururla vatanın şöhretinden ve refahından yararlansın; herkes cumhuriyetçi duyguların sürekli beraberliği içinde ve büyük bir halkın takdirine laik olarak büyüsün; her türlü sanat, kendilerini asileştiren özgürlük nişanları, sadece birkaç evin korkunç lüksünün değil, kamu zenginliğinin kaynağı olsun (Robespierre, 2009: 585 vd.).

Tek kelime ile, doğanın isteklerini yerine getirmek, insanlığın kaderini gerçekleştirmek, felsefenin vaatlerini tutmak, Tanrısal kudreti zulmün ve cürmün uzun hakimiyetinden kurtarmak istiyoruz [...] siyasetimizin ilk prensibi halkın akılla halk düşmanlarının da şiddetle yönetileceği prensibi olmalıdır [...] özgürlük için savaştan başka hangi yol kalıyor ...Akıl yanılmaz gücünü ve meclisin genel iradesinin üstünlüğünü açık ve gizli hiçbir kişisel yararın gaspetmesine izin vermemek için ant içiyoruz ( Robespierre, 2009: 585 vd.).

Fransız devriminin ardından Alman Aydınlanması ise geç başlamıştır. Almanya'da mutlakiyetçi bir devlet yerine küçük prenslikler vardı. Ancak Almanlar kendilerinden önce İngiltere ve Fransa'da yaşanan deneyimlerden çok yararlanmışlardır. İlk önce ticaret merkezleri olan Hamburg da başlamıştır. Fransız felsefesinin ardından yeni Alman felsefesi doğmuştur. Bu felsefe Hegel'de son aşamasına ulaşmıştır.

Alman Aydınlanmacıları Locke'cu duyumculuk ile İngiliz özgür deizmine bağlanarak bunları Leibniz Wolf rasyonalizmi ile bağdaştırmaya çalışmışlardır. Artık mutlakiyet yerine, meşrutiyet kabul görmeye başlamıştır. Burada Herder tarih ve Goethe edebiyat alanında yeni bir akım yaratmıştır. Yüzyıl sonlarına doğru tanrıtanımazlar görülmeye başlar.

Pufendorf 1632-1694 yılları arasında Aulmanya'da yaşamış bir hukukçudur. Tanrı var olmasa da doğal hukukun olacağını söyleyen Grotius'un tezini red eder. Hobbes'un, "insan insanın kurdudur" tezini de red eder. Her türlü hukuku ve ahlakı, Tanrının keyfi iradesinden çıkarır. İnsan doğası ona göre egoizmin ve iyilikseverliğin bir karışımıdır ve bu karışımdan insan doğasına ve iyi düşünülen menfaatine en uygun hal olan barışa mümkün olan bütün araçlarla yardım etmenin herkese düşen bir görev olduğunu belirtir (Weber, 1998:213).

Aydınlanmanın kuşkusuz en önemli filozofu Kant, Alman Aydınlanmasını da simgelemektedir. Her şeyden önce Ortaçağ dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiştir. Mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiştir. Kant kendisinden önceki iki felsefe okulunu rasyonalist okulla deneyciliği bir araya getirerek, gerek bilim gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model olmuştur. Kant'ın insanı bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan dünyayı idede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en ileri noktaya taşıdığı söylenebilir.

İngiliz ve Fransız aydınlanmasından farklı olarak Alman Aydınlanması, topluma devrimci hedefler göstermemiştir. Ancak onlar Fransız devrimine destek

vermişlerdir. Fransa'daki siyasi devrimi onlar felsefi alanda gerçekleştirip devam ettirmişlerdir.

İspanyol ve Rus Aydınlanması ise ifadesini Cizvitizmde bulmuştur. Fransız Aydınlanmasının etkisi altındadır. Rus Aydınlanması ise kökleri jakobenizme uzanan devrimci demokratlarca sürdürülmüştür.

### **III. 1. Aydınlanma Döneminde Doğal Hukuk**

Aydınlanma dönemine gelindiğinde teolojik doğal hukuk görüşü etkisini kaybetmeye başlamış, dünya problemleri reform hareketlerinin etkisiyle, doğal hukuk laik bir bakış açısına göre ele alınmaya başlanmıştır. Doğal hukuk giderek dini öğelerden arınmaya başlamıştır. Hukuki ve siyasi olayların ve ilişkilerin gözleme olduğu kadar, mantıksal muhakemeye elverişli sayılmaları hukuki ve siyasi hayatta vahyin(dinsel buyruklar) ve doğa üstü güçlerin önemli bir yer taşımadığının anlaşılması da bu gelişmelere yol açmıştır (Güriz, 1999: 189).

Aydınlanma çağındaki doğal hukuk görüşü, hukuk kurallarının kökenini, insan aklına ve insan aklının bir buluşu olan toplum sözleşmesi düşüncesine dayanır. Artık bu hukuk kuralları, ne tabiatın ne de tanrının değil, yalnızca insan aklının eseridir. Bu nedenle, bu okula “Akılcı Doğal Hukuk Okulu” da denir (Hırş, 2001: 80 vd.).

Buna göre insan akli ve doğası sabittir. Her yerde ve herkes için aynıdır. O halde doğal hukuk kuralları da aynı insan aklının ürünü ve aynı beşeri serüvenin sonucu olduğundan her zaman her yerde aynı olarak kalır, insandan da ayrılamaz. Çeşitli toplumlardaki ve çeşitli zamanlardaki hukuk kuralları arasındaki farklar temelde aynı kalan doğal hukuk gereklerinin farklı belirtilerinden ibarettir. Temel ilkeler hep aynı kalır.

Sokrates ile başlayan, insanın, kendine yeten bir varlık olarak tanımlanması süreci stoa döneminde bir ölçüde olgunluk kazanmıştır. Evrensel özsel niteliği paylaşan insana doğal birtakım haklar atfetmek artık mümkün hale gelmiştir. Kilise iktidarı ise giderek politik alanın dışına itilmiştir (Güriz, 1999: 189).

Modern çağ her türlü otoritenin ve özellikle devlet otoritesinin sorgulandığı bir dönemdir. Özellikle Machiavelli'nin ahlakın temeline yarar ilkesini koyması nedeniyle Hobbes'un öncülü olarak kabul edilmektedir. Descartes ile birlikte, özne artık felsefe sahnesine çıkar ve onun kuramı tüm modern düşünceye esaslı bir temel oluşturur. Aydınlanmaya giden yol açılmış olur.

Bilim alanındaki gelişmelere koşturarak insanın evren düşüncesi ve insanın evrendeki konumlandırılışı değişmiştir. Timuçin'in deyişiyle, "Copernicus dizgesi, evrenin baş köşesine oturmuş ya da en ortasına yerleşmiş olan insanı yerinden kaldırıp onu merkezi ve çevresi olmayan kocaman bir boşluğa fırlatıp atınca insan kendiyi baş başa kaldı" (Timuçin, 2005: 31).

Buhr'a göre ise, kapitalist meta üretiminin temeli üzerinde burjuva sınıfının dünya görüşü, insanı tarihsel gelişmenin bir ürünü olarak değil de doğal insan olarak görüyor, insanın kendi gereksinmelerine uygun, dengeli, insancıl ve tarih dışı bir toplum kurabilecek yeteneğe sahip olduğu görüşünü taşıyordu. Böylece ne insan bireyinin ne de belli bir toplum düzeninin ve bunun ifadesi olan devlet biçiminin, tarih dışı, mutlak şeyler olmayıp, nesnel, tarihsel yasalara göre durmadan değişen, fenomenler ortaya çıkmıştır (Buhr Schroeder ve Back, 1984: 58 vd.).

Hırş, insanın Ortaçağın baskılarından, Renaissance ve Reform hareketlerinin sağladığı özgürlük ortamı nedeniyle insan aklın, özgürlüğe kavuştuğunu söyler. Olayları,

evrenin bütün olgularını özgür ve geçmişten bağımsız bir biçimde düşünerek, akıl boş inançlardan temizlenmiştir. Aydınlanmanın temel ilkeleri, ancak aklın bulabildiği gerçekleri kabul etmek, o zamana kadar kutsal bir kural olarak belirtilen her fikri kuşku ile karşılamak ve bu fikrin gizlediği gerçeği korkusuzca ortaya koymaktır (Hirş, 2001: 80). Hukuki olaylar, daha geniş olarak toplumsal olaylar, artık bütün evren olayları ile karıştırılmış durumda değildir. Henüz bütünüyle gevşememiş tanrı kavramına bağlılık, bu dönemin düşünürlerini akıl ile bulunabilen ve inançla bulunabilen gerçekleri birbirinden ayırmaya yöneltmiştir. Aklın özgürlüğü, birinci tür olayları ilgilendirmektedir. Bu olaylar grubuna bütün dünyevi ve nesnel olaylar, bu arada toplumsal olaylar giriyordu. İnsan akli dünya ile ilgili sorunları kendi kendine çözebilirdi. O halde hukuki olaylar, insan akli tarafından kavranabilecek olaylardandı (Hirş, 2001: 80 vd.).

Bu dönemdeki akıl anlayışı Buhr'a göre, insanın geçmişin köhneleşmiş kalıntılarından kurtulmasını sağlayan ve ona bunları eleştirme olanağı veren yetidir. Diderot ise “merhamet Hristiyanlar için ne ise, akıl da filozoflar için odur. Merhamet Hristiyanın eylemini belirler, akıl ise filozofun” der (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 86 vd.).

Aklın özgürleşmesi ile birlikte hukuk kurallarının kimin tarafından konulduğu sorusunu artık ne tüm doğayı kapsayan bir yasayla ne de Tanrı düşüncesiyle açıklamaya gerek yoktur. Bu kuralların insanlar tarafından konulduğu görünmektedir (Hirş, 2001: 85). Bu dönemde sözleşme kuramı, toplumun ve devletin oluşumunu açıklamaya çalışan düşüncelerin nitelikçe gelişmiş bir basamağını oluşturur. Bu doğal hukuk kuramı toplum ve devletin, ne doğanın ne de tanrının eseri olmadığını söyler.



Aydınlanma hareketinin siyasal kategorilerinden biri Buhr'a göre toplum sözleşmesidir. Bu kategorilerin içerdiği düşünceye göre, toplum ile devlet, bağımsız eşit bireylerin kendi aralarındaki sözleşmeye dayanır. Siyaset teorisi içinde Doğal hukuk sisteminin bir birliğe ulaşmasının nedeni, doğal hukuk ilkelerinin apaçık olması değildir. Bu birliği, şimdilik üzerinde durulması gereken önemli şeyin ne olduğuyla ilgili genel anlaşma sağlamıştır. Bir yükümlüm bağlayıcı olması için taraflarca serbest kabul edilmesi gerektiği düşüncesi hemen hemen bütün düşünürler için bir aksiyomdur (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 77).

Ayrıca sözleşme kuramı devlet ile yurttaş temsilcilerini birbirinden ayırır; yurttaşları toplumu taşıyıcı güçler olarak görür ve yönetim ilkelerini akla dayalı ilkeler olarak niteler. Sözleşme kuramı, despotizme yönelen ve genelin iradesini hiçe sayan yönetimlerin eleştirisini birlikte getirmekle kalmaz; yönetimin genelin çıkarına ters düştüğü aşamalarda siyasal devrim hakkını yasallaştırır (Bhur Schroeder ve Back, 1984: 79).

Sözleşme kavram olarak, insanların doğal haldeki sınırsız özgürlüklerinin bir bölümünden vazgeçmek, buna karşılık toplum halinin sağlayacağı “güven” den yararlanmak istemeleri, olarak tanımlanabilir (Hirş, 2001: 84). Bir tür güven ve özgürlük değiş tokuşu görünümünde olan bu ilk anlaşmaya “toplum sözleşmesi (contrat social)” adı verilir. Bu anlaşmanın fiilen yapıldığını ileri sürmek olanaksızdır. Doğal hukuk düşünürleri bu anlaşmanın yalnızca varsayıldığını söylemişlerdir. Bir başka deyişle sözleşme; insanların bir toplum kurmak ve eşitliği herkese sağlamak için özgürlüğü arttırmak üzere kendi istekleri ile uzlaşmasıdır.

Toplumun doğuşunu bir sözleşmeye göre açıklayan ilk düşünür Epikür'dür. Kapitalist meta üretimi yaygınlaşıp feodal kast düzeni dağılmaya yüz tutunca toplum sözleşmesi fikri de burjuva toplum ve devlet kuramlarının temel kategorilerinden birine dönüşmüştür (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 77).

Sözleşme görüşü “Rousseau gibi filozoflar tarafından benimsenen, politik devletin var oluşunu temellendirebilmek veya belirli devlet telakkilerini meşrulaştırmak için devleti, toplum sözleşmesine dayandırma” yaklaşımıdır (Cevizci, 2000: 879).

Aydınlanma döneminde artık toplumun ve toplumsal kuralların, kanunların, emirlerin kökeni bu toplum sözleşmesine dayanmaktadır. Bu emir ve kurallara karşı gelmek, insanın kendi yaptığı ya da katıldığı bir anlaşmaya karşı gelmekle bir tutulmaya başlanmıştır (Hırş, 2001: 85).

Aydınlanmacılara göre sözleşme ile insan doğal haldeki özgürlüğünü vermiş, medeni insanlara özgü sınırlı fakat güvenli bir özgürlük parçası elde etmiştir. Hükümdarsa bu insanları idareyle yükümlü herhangi bir insandan başkası değildir. Onun hükümdarlığı, halkın kendisine verdiği bir idare yetkisinden başka bir şey değildir. Bu yüzden hükümdar, hareketlerinde keyfi olamaz. Toplum sözleşmesinin gereklerini yerine getirmek zorundadır (Hırş, 2001: 83 vd.). Locke, Rousseau gibi düşünürler buna öncülük etmişlerdir.

Sabine'ye göre artık Aydınlanma döneminde, yükümlülüğün zorla kabul ettirilemeyeceği ve kişinin kendi isteğine bağlı olduğu ortaya çıkmıştır. İnsanın içinde yaşadığı topluluğa karşı yükümü genellikle sözleşmeye bağlanmadıkça, akılsal bir şekilde anlaşılabilir olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Bütün bağlayıcı yükümler rızaya dayalı olduğunu söylemek gerektiğinden böyle bir sözleşmenin, Kant'ın sonradan dediği

gibi, tarihi veya metodolojik bir yapıntı olması fark etmiyordu. Bu açıklamayla birlikte, sözleşme düşüncesi, bütün yüküm ve toplumsal gruplaşma şekillerini kapsayan bir evrensel teoriye dönüşmüş oldu. Teorinin gerçek önemi hukuk ve hükümet konularının genel ahlak alanına girdiği üzerinde ısrarla durmasıdır; hukuk ve hükümet yalnızca zorun ifadesi değildirler, bunlar ahlaki eleştiri konusudur. Dolayısıyla genel teori siyasal liberalizme doğru kaymıştır (Sabine, 1969: 107 vd.).

MacIntyre buna, 1647’de Richard Overton’un görüşlerini örnek gösterir. Overton’na göre doğadaki her bireye herhangi biri tarafından tecavüz ve gasp edilmemesi gereken bireysel bir mülkiyet doğa tarafından verilir. Çünkü her kişi kendisi olduğu için, kişi özgürlüğüne sahiptir; aksi takdirde kişi kendisi olamazdı ve bu bakımdan herhangi bir ikinci şahsın, doğanın gerçek ilkelerini ihlal ve tahkir etmeksizin, insan ile insan arasındaki eşitlik ve adalet kurallarından herhangi birinden yoksun olduğunu farzetmesi mümkün değildir. “Hiçbir insan benim hak ve özgürlüklerim üzerinde güce sahip değildir ve ben de hiçbir insan üzerinde bir güce sahip değilim; ben yalnızca birey olabilirim.” MacIntyre “devrimci formu üzerinde doğal haklar öğretisi modern dünyaya böyle geldi” diyerek. Overton’un doğa görüşünün Hobbes’dan farklı olduğunu belirtir. Bu anlayışı “doğa ilkeleri, beni başkalarının bölgesini istila etmekten alıkoydukları ölçüde, bana benim bölgemi istila eden başkalarına karşı direnme hakkı verir” biçiminde anlatır (MacIntyre, 2001: 173 vd.).

Bu düşünce MacIntyre’a göre sonraki dönemlere ışık saçmıştır Herhangi bir meşruiyet iddiasının temelinde artık bir toplumsal anlaşma iddiası yatmaktadır. Onyedinci yüzyılda bu iddia devlet gücü için hayati bir öneme sahip hale gelir. İlahi hak ve kutsal kitaba dayalı otorite iddiaları keyfiliğe gömülür. Doğal haklar öğretisi ise bu

form içinde bir özgürlük öğretisi olur. Bundan sonra John Locke siyasi öğretisiyle etkin hale gelir (MacIntyre, 2001: 176).

Karşılıklı sözleşmelerin bağlayıcılığı yalnızca tarafların iradesinden çıkmaz. Sözleşmenin bağlayıcılığı aslında bir doğal hukuk ilkesidir. Bu bağlayıcılığı, doğal hukuk olmadan ispatlayamayız. Doğal hukuk ilkeleri aynı zamanda aklın da ilkeleridir. Toplumda barış ve düzenin sağlanması için insanlar belirli şekilde davranmalıdırlar. İnsan rasyonel ve sosyal bir varlık olarak toplum hayatı için gerekli ilkeleri bulabilir ve davranışlarını da bu ilkeye göre düzenleyebilir (Güriz, 1999: 153). Doğuştan geldiği varsayılan özgürlüğün bir başka kişi yararına sınırlandırılması, kişinin kendi iradesi ile bu sınırlandırmayı kabul etmesine bağlıdır. Bu da iradi vazgeçme niteliği taşır.

Doğal hukuk kurallarının içerikleri insanları “ doğal haldeki” haklarının “toplum halinde” bile korunduğunu, doğrulandığını gösteren hükümlerdir. O halde “toplum hali” insana yeni bir şey vermez, ancak “doğal hal”de var olan doğal ve öncesiz hakkını biçimlendirir, doğrular. O halde doğal hukuk kurallarının neleri içerebileceği ancak doğal halde insanların hangi haklara sahip olduklarının bilinmesiyle anlaşılır. İnsan akli, doğal halde yaşayan soyut bir insanın hangi hak ve özgürlüklere sahip olduğunu düşünerek bulabilir ve bulduğu kuralları da doğal haklar olarak ilan edebilir. Bununla hakların çeşidi artmaktadır. Çünkü insan akli düşünerek yeni hakları keşfedebilir ve bunun doğal hukuka ait olduğunu kanıtlayabilir.

Eski doğa veya tanrısal temele dayanan doğal hukuk görüşünde, daha çok bizim bugün “objektif hukuk” dediğimiz hakları açıklamaya çalışırken, Aydınlanma dönemindeki doğal hukuk ‘sübjektif hukuku’ yani hakları açıklamaya çalışır. Çünkü bu

çağdaki düşüncenin odağı, artık ne tabiat ne devlet ne de onun emirleridir; artık bütün insan düşüncesi, "insan"la "birey"le uğraşmaktadır (Hirş, 2001: 84).

Aydınlanma döneminde, insanın doğal bir yaratık olan "insan" sıfatıyla sahip olduğu hak ve özgürlüklerini, toplumsal niteliği bir soyutlamadan ibaret olan "birey" sıfatı yüzünden yitirmemesine çalışılmıştır. Bütün amaç, doğal varlıkla medeni vatandaş arasındaki uygunluğu sağlamaktır. Bu amaçla ortaya atılan düşünceler, toplumlar üzerinde güçlü yansımalar yapmış ve kitleleri çeşitli ihtilallere sürüklemiştir. İnsan haklarına, insanların doğal ve doğuştan sahip oldukları haklara kısıyıcı ve zorba idarelerce el konulduğu, bu hakların geri alınmasının insanlık onurunun ilk gereği olduğu düşüncesi yüzyıllardır kitlelere hakim olmuş, Fransız ihtilali bu düşüncenin etkisi ile yapılmıştır (Hirş, 2001: 85).

Doğal hak öğretisi XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, özellikle de güçlü bir orta sınıfın doğuşu ve gelişmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve bireysel insan varlıklarının, yaşama, ibadet, düşünce, konuşma, yayın özgürlüğü, yasa karşısında eşitlik, mülkiyet, mutlu olma hakkı türünden, birtakım vazgeçilmez, değiştirilemez, devredilmez temel haklara sahip olduğunu savunan öğretilerdir. Buna göre doğal haklar bireyin topluma katılmakla kazandığı, hiçbir devletin tanımamazlık edemeyeceği birtakım temel hak ve özgürlükleri ifade eden bir kavram olmuştur.

Doğal hak Buhr'a göre, doğal, hatta tanrısal bir varlık düzenini ya da insanın doğal özelliklerini kendine temel alan ve bu temel üzerinde insanların birlikte yaşamalarını ve ahlaksal davranışlarını belirleyen, ayrıca, siyasal-hukuksal düzenini biçimlendirici normlar (düzgeler) türeten, devlet ve hukuk kuramlarının temel kavramlarından biridir (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 61).

XVII. yüzyılın dinsel nitelikten arınmış doğal hak anlayışıyla birlikte tarih dışı, normatif kavramdan türetilmiş sonuçlar ve bunlara dayalı isteklerle hesaplaşma süreci başlar. Doğaca verilmiş olan yeniden yorumlanır ve bundan böyle doğa, insanın karşısındaki üstün konumunu yitirip onun yaratıcı, düşünsel faaliyetine boyun eğer. Doğa düzeni, artık her şeyin ölçütü olma ayrıcalığını yitirdiği gibi, kaba gücün, ilkeliliğin ve bilgisizliğin düzeni olarak anlaşılır; bu düzenin aşılması ve insanın doğal özelliklerini göz önünde tutan, akla dayalı bir düzene yerini bırakması gerekliliği gündeme gelir (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 61 vd.).

Aydınlanma hareketinin ve felsefesinin doğal hak kuramı, bu kuramın en gelişmiş biçimidir. Toplumu ve devleti tarihe dayanarak açıklamayı ilke edinecek öğretilerin evriminin başında Aydınlanmanın doğal hak kuramı bulunur. Akla dayalı, dinsel nitelikten arınmış bir doğal hak kuramının ilk savunucusu, Hollandalı bilim adamı Hugo Grotius'tur. Grotius, doğal hakkın ve halklar hakkının savunucusudur. Doğal hakkı tüm insansal ve hatta tanrısal buyrukların üzerinde bir yere koyar ve onu laikleştirir. Hükümdarların güçlerini Tanrıdan değil halktan aldıkları düşüncesini benimser (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 67 vd.).

XVII. ve XVIII. yüzyılda doğal hak kuramı Fransız Aydınlanmasını beslemiştir; Almanya'daki evrimi de Fransa'dakine benzetmekle birlikte, kimi farklılıklar gösterir. Kant için doğal durum, adaletsizliğin ve haksızlığın değilse de, haktan yoksunluğun egemen olduğu durumdur. Devlet, insanların hukuk (hak) yasaları altında bir araya gelmelerinden doğmuştur. Halkın birleşmiş iradesi, yasa koyucu gücü oluşturur; devletin başı bu iradenin siyasal temsilcisidir (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 70 vd.).

Buhr'a göre doğal hak kuramının tarihinin yadsınması, yani tarihsel sürecinin yadsınması sonucunda doğal hak, tarih dışı, zaman üstü bir "adalet" ile özdeşleşmiştir. Doğal hak, "En büyük vicdan ölçüsü" "en üst hak" "yasaların kralıdır". Ancak daha sonra burjuva devleti ile birlikte bu kavramlar yoz niteliklere bürünmüştür (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 76).

### III. 2. İnsan Hakları Kavramı

Aydınlanma döneminde 'birey'e bir başka deyişle insana değer verilmesi ve insanın başlı başına bir değer olduğu ve saygıya layık olduğu anlayışı, insan hakları kavramının gelişmesine yol açmıştır. Sonuç olarak insan hakları kavramı Aydınlanma felsefesinin etkisi ile ortaya çıkmış ve hem hukuk normu olmuş hem de hukuk normlarına temel oluşturan değer ve ilkeleri oluşturmuştur.

Aydınlanma çağındaki doğal hukukun ayırıcı özelliklerinden biri de insan hakları kavramı üzerindedir. Ortaçağ'da "tanrısal hukuk" kavramları, somut hukuk konularında doğru çözümü gösteren ebedi ve değişmez bir doğal hukuk varsayımına dayandığı halde yeni çağ doğal hukuku, özellikle Amerikan ve Fransız ihtilalinden önceki dönemde ve ihtilal sırasında, ihlal edilmesi imkansız vazgeçilmez insan ve vatandaş hakları kavramlarını özenle işlemeye çalışmıştır.

İnsan hakları kavramının ortaya çıkması 'birey'in önem kazanmasına koşut olarak gelişmiştir. Buhr, Aydınlanma hareketi sırasında, birey sorununun önem kazandığını söyler. Çünkü ona göre burjuvazinin, gerek merkezi feodal gerekse daha sonra mutlakiyetçi monarşiler karşısında kendi siyasal bağımsızlığını elde etme mücadelesini destekleyen ideolojisi, birey sorununa başlı başına bir önem vermek zorundaydı (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 81).

Buhr, On yedinci yüzyıl felsefesinin tarihte ilk kez orta sınıf felsefesi olarak belirlediğini, genellikle o devre içinde orta sınıfın bir liberalizm, kosmopolitanlık, aydınlanma ve bireycilikten yana olduğunu belirtir. Doğal hukuk teorisinin en belirgin ve en sürekli niteliği Buhr'a göre modern teoriyi Ortaçağ teorisinden en açık şekilde ayıran, bireye öncelik tanınmasıdır (Sabine, 1969: 111).

Aydınlanma dönemi aynı zamanda bir devrimler dönemidir ve doğal hukuka bu dönemde çok daha özel bir anlam daha eklenmiştir. Bu da doğal hukukun bir anlamda temele yerleştirildiği insan hakları hukukuna başvuru olanağının sağlanmasıdır. Diğer bir deyişle doğal hukuk, devrimci ve daha radikal bir yöne doğru ilerlemiştir. Amerikan ve Fransız ihtilallerinin fikri hazırlığında etkili bir rol oynayan doğal hukukun, mutlakiyetçi yönetim biçimlerinin bertaraf edilmesinden, insan haklarına dayalı, düzen görüşünün başarı kazandığını söyleyebiliriz (Güriz, 1999: 152).

Buhr'a göre, doğaya egemen olması gereken burjuva ideolojisinde, aklın bağımsızlaşması, giderek etkin, değiştirici bir ilkeye dönüşmesi kaçınılmazdı. Bu faal, değiştirici etkin akıl her bireyde bulunuyordu ve birey eleştireci bilgi edinme yetisi diyebileceğimiz bu akıl sayesinde tüm geleneksel otoritelerden kurtulabilecek ve kendi alinyasını kendi belirleyebilecekti. Bireyi somut, tarihsel, nesnel koşulların oluşturduğu toplumsal bir varlık olarak değil de doğal bir varlık sayan aydınlanma felsefesi, bireyin hem burjuva çıkarlarına uygun adil, yetkin, kusursuz ve insancıl bir toplum düzeni oluşturma yeteneği taşıdığı inancını uzun süre korumuştur. Akıl tüm nesnel dünyaya özgü genel bir ilkeydi. Akıl adına ortaya atılan doğayı ve toplum düzenini değiştirme talepleri, bireylerin akılsal yetilerinin eşitliği anlayışını da birlikte getiriyordu. Her birey, eşit bir yetenekle donatılmış olduğuna göre, artık rekabetin adaletsiz yanı da kalmamış demektir.



Aydınlanma felsefesinde belirtildiği gibi, akıl kavramı “genel insana özgü” bir ideal, bir ilkeye dönüşmüştür (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 81 vd.).

MacIntyre ise bu süreci, “toplumsal hayat özünde bireysel iradelerin mücadeleleri ve çatışmaları için bir arena haline gelir. Böylelikle, özgürlüğün ve mülkiyetin aynı madalyonun iki yüzü olduğu yenilik formlarının geleneksel düzene meydan okuduğu bir toplumsal hayat formu bulmuş oluyoruz” diyerek anlatır (MacIntyre, 2001: 165 vd.).

Birey’e bu dönemde özel önem ve değer atfedilmesi, insan hakları kavramının doğmasına yol açmıştır. Her türlü otorite karşısında özerklik sahibi olan birey amaç halini almıştır ve hukuk devleti düşüncesi de bunun üzerine inşa edilmiştir. Her insanın belli başlı gelişme koşullarını benimseyip bunlara saygı duyan; ve anayasalarca güvence altına alınmış bağlayıcı hakların tümüne birden insan hakları denir. Temel haklar ya da yurttaşlık hakları diye bilinen insan hakları, insanın, içinde yaşadığı toplumdaki konumunun yanı sıra devlet ile olan ilişkisini de belirler.

Rönesans ve hümanizm akımlarının, her insana, varlığını insanlık onuruna layık şekilde geliştirip oluşturma olanağını verme çabası ile insanın özüne aykırılmış insancılıktan uzak toplumsal düzenlere karşı çıkılması gerektiği görüşü, Aydınlanma hareketinin siyasal kuramları içinde eriyip kaynaşarak, her insanın eşitliğini, özgürlüğünü ve mutluluğunu sağlamayı öngören bütünlüklü bir siyasal anlayış oluşturmuşlar (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 91).

İnsan haklarının tarihte toplu biçimde dillendirildiği belge Manga Karta (1215) değil, 1647 tarihli Agreement of The People’dir. John Locke (On Civil Government 1689) ve William Blavckstone (Commentaries on The Laws 1769) insan

hakları taleplerini bir araya getiren çalışmaların ilk yazımsal örneklerini verirler (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 92).

İngiliz devletinden kopan Amerikan Birleşik Devletlerinde benimsenen Bill Of Rigts (Haklar Yasası,1776) İngiliz Aydınlanmacılarının ve Fransız Ansiklopedistlerinin siyasal görüşlerinden ve devrime ilişkin yazılarından etkilenmiştir.

Madde.1:

Tüm insanlar doğal olarak eşit ölçüde özgür ve bağımsızdırlar ve yaşama ve özgürlüklerden yararlanma, mülkiyet edinme ve ona sahip olma, mutlu ve güvence altında olma gibi toplumsal koşullar içine girdikten sonra da ne onlardan ne de ardıllarından, sözleşmeyle ya da zorla alınamaz belirli doğuştan haklara sahiptirler (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 94).

1789'da Fransız devrimi kurucu meclisi, Amerikan bağımsızlık savaşının etkisindeki Lafayette'm önerisiyle, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni onaylar. Bildirinin giriş bölümünde, "insan haklarının kulak arkası edilmesi, unutulması ya da bunlara saygı gösterilmemesi yüzünden genel toplumsal mutsuzluğun ortaya çıktığı" görüşü yer alır. Bu bildiride özgür olma, mülkiyet edinebilme ve onu koruma, güvence altında yaşama ve baskıya karşı direnme hakları vazgeçilmez haklar olarak belirlenmiştir. Daha sonra bu haklar; Kanada, İngiltere, Avustralya gibi diğer Avrupa ve dünya ülkelerince de benimsenmiştir (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 94).

Kuçuradi'ye göre, insana özgü olanakları kişilerde koruma istemi,-bu gereklilik-tek tek insan haklarını oluşturur. Bunları tek tek kişilerde korumak, insanın değerini (:varlıktaki özel yerini), kendi değerimizi korumayı istemek anlamına gelir. Bu haklar, kişi hakları, sosyal ve ekonomik haklar, siyasal haklar, yurttaşların temel hakları

(civil rights) ve bunların altında da bazı ortak ve bazı farklı hak (özgürlük) adları görülür (Kuçuradi, 2009: 58 vd.).

Kuçuradi, bir kısım insan haklarının kişi hakları, bir kısmının ise insan olanaklarının doğrudan doğruya gerçekleşebilmesiyle ilgili olduğunu; insan olanaklarına ilişkin hakların ise belli bir tarihsel dönemde ve belirli bir yerde insan haklarının korunmasını sağladığını belirtir (Kuçuradi, 2007: 35).

İnsanın değeri derken bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum, insana bu özel yerini sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bunun somut görünümü, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünü olan her şeydir. Bunlar insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir, insan bilen, düşünen, karar veren, eylemde bulunan (:amaçlı hareket eden, zaman bilinci olan, çalışan ve bu gibi, sırf ona özgü özellikleri olan bir varlıktır. Bu olanaklarıyla insan, doğadan çok farklı olan dünyasını, doğadan çok farklı bir varlık alanı olan tarihi oluşturmuş ve oluşturmaktadır. Toplum düzenleri, kültürler, bilgiler, ilkeler, sanat yapıtları, felsefe yapıtları, tekniğin ürünle getirirleri, insanın yapısal özelliğinin ürünleri ve aynı zamanda belirtileridir, işte insanın bu yapısal özelliği-tarih içinde gitgide bilincine varılan ve genişletilen olanakları-insanın değerini-isterseniz, onurunu diyelim-meydana getirirler (Kuçuradi, 2009: 58 vd.).

Böylece insanın bu yapısal özelliklerini kişilerde korumak, insanın olanaklarını kişilerde geliştirmek, insan türünün davası, insan olan herkesin ödevi oluyor ve bu türün üyesi olan her tekin, onda da insan olanaklarının korunması hakkı oluyor: bu olanakların gerçekleşmesi, onun için de sağlanması gerekir (Kuçuradi, 2009: 58 vd.).

Kuçuradi'ye göre, devlet açısından bakıldığında, insan hakları, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde dayanılacak normlardır yani çeşitli düzeylerde hukukun oluşturulmasında, pozitif hukukun türetilmesinde hareket edilecek temel öncüller ve kamu işlerinin önemini belirleyecek normlardır. Pozitif hukuk bunlara göre türetildiğinde ve kamu işleri bunlara göre yönetildiğinde kişiler, her biri yapabileceği ölçüde, insanın (insan türünün) daha önce sözünü ettiğim doğal olanaklarını gerçekleştirebilirler (Kuçuradi, 2007: 61).

Muamele görme ilkeleri olarak insan hakları ise doğal ya da raslantısal özellikleri ne olursa olsun her insanın ve bütün insanların etik olarak nasıl bir muamele görmesi ya da görmemesi gerektiğini anlatır; bundan dolayı yasama için temel normlardır. Muamele etme ilkeleri olarak insan hakları ise aynı zamanda kamu yaşamında insanlararası ilişkiler için de davranış normlarıdır (Kuçuradi,2007: 66 vd.).

Kuçuradi, ana insan hakları belgelerinin temelindeki insan anlayışını dile getiren tek maddenin, 1. madde olduğunu söyler; ”bütün insanlar özgürlük, onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar” ‘şeref’ (honor), bir kişinin değerine veya farzedilen değerine gösterilen saygıya işaret eder. Bu değer bir kişinin etik özelliklerinden, Aristoteles’te olduğu gibi, erdemlerinden oluşabilir; yani gösterilen saygının nesnel bir karşılığı olabilir. İnsan onuru kavramı, insanın yapısına ilişkin antropolojik bir bilgiden oluşurken, ‘şeref’ kavramı bir kişinin diğerlerine ya da farzedilen değerine, gösterilen saygıdır. Kültürlere göre değişen insan onuru değil, şeref tir. İnsan onurunu korumak bize, şereflendirilmek ise başkalarına aittir. “İnsan hakları insan onuruyla, yani tür olarak insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisiyle ilgilidir (Kuçuradi, 2007: 69 vd.).

Hukuksal normlar mutlaka bir etik değere dayalıdır. Bu özellik, hukukun adalet idesini gerçekleştirebilmesi için zorunludur. İnsan hakları kavramı da hukuka temel olacak etik ilkeleri sağlar. İnsan hakları kavramından ayrıca hukuksal normlar da türetilmiş bulunmaktadır.

### **III. 3. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk İlişkisi**

Doğal hukuk kurallarının hepsinde ortak olan bir nitelik de, “ikici (dualist)” olmalarıdır. Yani daima bir yanda fiilen uygulanan kanun maddesi vardır, bir de bu kanun

maddelerinin eleştirisinde ve hazırlanışında bir model rolünü oynayan doğal hukuk ilkeleri vardır. Aydınlanma çağındaki doğal hukuk ilkeleri artık yazılı kural olmaya başladığı zaman, bütün diğer hukuk kurallarının değeri, bu hukuk ilkelerine uygunluk derecelerine göre ölçülmüştür (Hirş, 2001: 85). Pozitif yasalar artık doğal hukuk prensiplerini doğruladıkları oranda iyi, bu ilkelere uymadıkları oranda da kötüdür.

Doğal hukukçular, doğal hukuk ilkelerinin açık ve seçik olduğunu, doğal hukukun doğruluğunun ispatı gerektirmeyecek biçimde meydanda olduğu ve insanlara kendisini kabul ettirdiğini söyler. Ancak bu temel kavramların somut sorunlar ve uyumsuzluklar ortaya çıktığı zaman yorumların konusu ve farklı kapsamlara sahip olabilecekleri kabul edilmiştir.

Felsefe ve bilimdeki gelişmeler ve dönüşümler ‘doğal hukuk’ düşüncesinin de buna koşut olarak yol almasına neden olmuştur. Doğal yasaların ve pozitif yasaların mutlak olmadığı ve insanlığın gelişimi ile birlikte kapsamının değişebileceğinin kabul edilmeye başlaması, yeni kavram ve hak kategorilerinin doğmasına yol açmıştır. İnsan hakları kavramı ve hukuku da bunun sonuçlarından biridir. XIX. Yüzyıl boyunca gelir vergisi uygulamasının adalet ve eşitliğe uygun olup olmadığı tartışılmış, hatta bazı aydınlar bunun adalet ve eşitliğe aykırı olduğunu savunmuşlardır. Bu da doğal hukukun artık değişik yorumlarının olabileceği ve kapsamının da değişebileceğini gösteriyor (Güriz, 1999: 153).

Hukuk belli bir toplumda, belirli bir dönemde, organize biçimde fiilen uygulanan hukuku pozitif hukuk olarak tanımlanmaktadır. Doğal hukuk, başka bir insanın veya başka bir iradenin eseri değildir. Tersine insanın yani doğal hukuka tabi olanın kendi akli aracılığı ile bulduğu bir hukuktur. Bu nedenle doğal hukukçular, pozitif hukukun

doğal hukuka tabi olmasını zorunlu saymışlardır. Bu anlayışa göre pozitif hukukun meşruluğu da doğal hukuka uygun olması ile orantılıdır (Güriz, 1999: 154).

Doğal hukuk doktrini pozitif hukukun eğemen güç tarafından tebaya açıklanan irade bildirimini olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte doğal hukuk yaklaşımına göre, pozitif hukuk ilkelerinin doğal hukukla uyum içinde olması gereklidir. Hükümran güç, toplumun özel ihtiyaçlarına göre doğal hukuku tamamlayıcı nitelikte kurallar vaz edebilir (Güriz, 1999: 154 vd.).

Doğal hukuk teorisinin pratikte sağladığı yarar Sabine'ye göre, hukuk ve siyaset alanına “pozitif hukukun işleyişini değerlendirmeye yarayacak olan normatif unsur” sokmasıdır. Bu normatif unsur “adalet, iyiniyet ve iyi iş görme gibi aşkın değerler topluluğundan” oluşmaktadır (Sabine, 1969: 106). Buna göre; bir ülkede pozitif hukuka uyulmasının temel nedeni, pozitif hukuk kurallarının adalete, ahlaka, başka bir deyişle doğal hukuka uygun olduğuna inanılmasıdır. Bu nedenle doğal hukuk kuralları pozitif hukukun değerlendirilmesinde kriter görevi görür.

Doğal hukuktaki rasyonelleşme ve bunun pozitif hukuku etkileme sürecini Sabine şöyle anlatır:

[...] rasyonel olanın kendi değer ölçüsünü belirlediği düşünülüyordu; yöneticilerin pozitif hukuku bu değer ölçüsüne uydurmaları gerekir. Rasyonel olan yararlı uygulamanın ölçütüdür; bu ölçüt geleneksel ve ya uyuşmsal kurallarda sık sık rastlanan gayri ahlaklıklara karşı çıkar...Tabii hukuk sistemi daima var olanın yanı sıra olması gerekenle ilgili ideal ölçüler koyan apaçık önermelerinin,hiç olmazsa bazı durumlarda, normatif olduğunu kabul etmekteydi. Ancak bir geometri aksiyomunun zorunluluğu ile yasanın adil olmasına ilişkin zorunluluğun aynı türden olmadığı açıktır. Çünkü hukuk insana değin amaçları gerçekleştirmeye yönelmiştir. Adaletin insan tabiatının temel ilkeleri ile hukuk arasındaki uygunluktan başka bir şey olmadığı doğru sayılsa bile (Sabine, 1969:106 vd.).

Düzenin baskısı sert ve dayanılmaz bir karakter taşıdığı zaman, doğal hukuk ilkelerine başvuran insanlar, bu ilkelere dayanmak suretiyle, adalete daha uygun bir düzen kurulması için mücadele etmişlerdir. Doğal hukuk anlayışına göre hakimin kendisine gösterilen uyuşmazlığı yasada bir hüküm olmasa bile çözmek zorunda olması, pozitif hukukun cevapsız bıraktığı bir konudur. Bu boşluğu doldururken doğal hukuka uygun davranılması gerektiği burada doğal hukukun gizli bir işlevi olduğu kabul edilmektedir (Güriz, 1999: 155). Hakimin karar verirken “ eşyanın tabiatını” göz önünde tutmasının yani “ olayın gereklerine göre karar vermesinin” de aslında adalet idesinin, doğal hukukun, günlük yargı hayatındaki rolünü gösterdiği çağdaş bazı doğal hukukçularca savunulmaktadır.

### **III. 4. Aydınlanma Döneminin Başlıca Temsilcileri**

#### **III. 4. 1. Grotius’un Doğal Hukuk Anlayışı**

Hugo Grotius, 1583-1645 yılları arasında yaşamıştır. Renaissance döneminin sonlarına doğru yaşamış olmasına rağmen doğal hukuk yönünden aydınlanma süreci Grotius ile başlamış kabul edilmektedir. Başlıca eserleri *Serbest Deniz* ve *Savaş ve Barış Hukuku*’ dur. Devletlerarası hukukun gelişmesine önemli katkılar yapmıştır. Ona göre insan, doğal bir sosyallik içgüdüsüne sahiptir. Bu istek, insanı kendi soydaşları ile birlikte barış içinde ve akla göre yaşamaya götürür. İnsan, bütün hayvanlardan yüksek ve farklı bir varlıktır. İnsanın özelliklerinden biri de, kendi soydaşları ile birlikte toplum hayatını akla göre düzenleme yeteneğine sahip olmasıdır.

Aydınlanma dönemini başlatan doğal hukuk anlayışını ilk olarak Grotius’ta görürüz (Sabine, 1969: 96).Grotius, bütün insanlığı kapsayan ve değişmez nitelik taşıyan bazı doğal hukuk kurallarının a priori olarak bilinebileceğini söyler. Doğal hukuk

kurallarının başında ‘pacta sunt servanda’ yani, söze bağlılık, esasının olduğunu kabul ediyor. Doğal hukukun diğer ilkelerini ise şöyle anlatmaktadır:

Kalın çizgileriyle belirttiğimiz bu toplumculuk, ya da insanın toplum yaşantısını aklına uygun bir biçimde süregötürmekte gösterdiği özen, gerçek adıyla hukukun da kaynağıdır. Bu huku da şuna varmaktadır: başkasının malına el uzatmaktan çekinmek; başkasının malını ve bundan edinilmiş kazançlar varsa, bunları geri vermek, sözünü tutmak, kusuruyla yaratılmış anlam da çıkarılmıştır:...zararı gidermek, ve insanlara hak ettikleri cezaların uygulanması (Grotius, 1967: 6 vd.).

Grotius’a göre toplum düzeninin devam edebilmesi için doğal hukuk ilkelerinin her zaman ve her yerde uygulanması gerekir. Bunlar doğal hukukun a priori olarak da ele alınabilir. A posteriori metodla da bu ilkeleri bulmak ona göre mümkün: Eğer bütün ülkelerde veya hiç olmazsa uygar ülkelerde aynı karakteri taşıyan kurallara uyuluyorsa, bunları da doğal hukuk kuralı saymak gerekir. Çünkü evrensel bir sonuç, evrensel bir nedenin varlığını gerektirir. Evrensel nitelikli bir inancı, insanlığın ortak sağduyusundan başka bir temele dayandırmak mümkün olmaz. Doğal hukuk ilkelerine uygun olarak her ülke kendi pozitif yasalarını çıkarabilir (Güriz, 1999:181 vd.).

Grotius, insanlar arasında var sayılan üstü kapalı bir anlaşmanın varlığından söz eder. İnsan da şüphesiz bir hayvandır ancak, üstün bir hayvandır. İnsana özgü şeylerden biri de toplum içinde yaşama isteğidir; başka bir deyimle, insanın benzerleriyle, nasıl olursa olsun değil, fakat aklın elverdiği ölçüde, düzenli ve barışçı yaşama isteği vardır. İnsanın toplum içinde yaşama isteğini karşılamak üzere doğa, bütün hayvanlar arasında, yalnız insana özgü bir araç vermiştir: Dil. İnsanın üstelik eğitilmek ve birtakım genel ilkeler uyarınca davranmak yeteneği de vardır (Grotius, 1967:6 vd.).

İnsan, diğer hayvanlardan üstün olduğu için, avantaj ve dezavantajları tahmin



etme yeteneğine sahiptir. Yalnız şimdiki iyiyi ve kötüyü değil, gelecekte belirecek iyiyi ve kötüyü de bilebilir. Ancak faydayı, hakkın temeli sayan görüş doğru değildir. Fayda yalnızca doğal hukuku güçlendirmek için yararlanılan bir kavram olabilir. Matematik aksiyomlarla doğal hukuk ilkeleri arasında benzerlik olduğunu söyler. Aynı görüşün daha sonra T.Hobbes ve Spinoza tarafından da ileri sürüldüğünü görürüz (Güriz, 1999: 191 vd.).

Grotius'a göre hukuk, insanın iç ilkelerinden doğmakla birlikte, gene de tanrıya bağlanabileceğini belirtir. Herkesin verdiği sözü özenle yerine getirmesi bir doğal hukuk kuralıdır. Doğal hukukun anası insanın doğasının kendisidir. Doğal yasadaki evrensel neden, ya doğanın ilkelerinden çıkarılacak (doğal hukuku) doğru sonuç ya da herkesin katıldığı (uluslararası hukuku) doğal bir istek olabilir (Grotius, 1967: 6 vd.).

Grotius, “doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da böyle bir eylemi ya buyurur yada yasaklar” der (Grotius, 1967: 18). “Doğal hukuk değişmezdir. Doğal hukuk a priori (insan doğası) ve ya a posteriori (bütün uluslarca kabul edilme) olarak kanıtlanabilir” (Grotius, 1967: 19).

Grotius sosyal sözleşme görüşünü kabul eder ve bunun tarihsel bir gerçeklik olduğunu söyler. Bu tarihsel dönemde doğa bilimleri ve felsefe alanında yeni keşifler vardı ve Grotius da bunlara kayıtsız kalmamıştır. Grotius modern akılcılığa dayanır (Güriz, 1967: 192).

Grotius'a göre insan doğası gereği toplumsal ve akılsaldır bu nedenle de doğa yasasına bağlıdır. Çünkü doğa yasası insanın bu doğal özellikleridir. İnsan doğa

durumunda hiçbir otoriteye tabi olmadan yaşar ve otorite olmadığı için kargaşa ve ihlaller vardır, savaş durumu vardır. Bu tez ileride Hobbes'ta da geçerli olacaktır. Ancak, akıl sahibi olduğu için birleşme sözleşmesi ile bir otorite, sonra da politik sözleşme (çifte sözleşme görüşü) ile yönetim oluşturur. Akıl sahibi olması nedeniyle insan barışı tesis eder. Bu otorite yasa yaparken keyfi davranmamalıdır. Grotius insan tabiatının, ilkeleri çok karışık ve değişken olgulardan meydana geldiğini söyler.

Grotius'a göre, egemenlik, nesnel (birkaç kişi veya halk) ve kişisel (kral) olarak bölünmüş olabilir. Doğal ya da Tanrı'sal hukuk alanı dışında verilmiş bir söz egemenliği kısıtlayamaz. Genel bir kural olarak doğal hukukun ayaklanmaya izin vermediğini ama aşırı zorunluluk halinde direnme hakkının varlığını kabul eder (Grotius, 1967: 40 vd). Savaşı da doğal hukuka aykırı bulmaz ve doğal hukukça hiç kimsenin savaşa katılmasının önlenemeyeceğini; ayrıca, bunun önce kendimizi ve bizim olan şeyleri savunma için haklı kabul eder (Grotius, 1967: 30 vd.).

Grotius, uluslararası hukuka da işaret ederek, her devletin yasaları, bu devletin kendi çıkarları ile ilgili olduğu gibi, bütün devletlerin ya da bunlardan büyük bir çoğunluğunun karşılıklı olarak anlaşması da, aralarında birtakım hukuk kurallarının kabulünü sağlamıştır" der. Ayrıca "doğal hukuk ile uluslararası hukuku çığneyen bir ulus da, gelecekte kendi barış ve dirliğinin savunma duvarlarını yıkmaktadır" der (Grotius, 1967: 8). (ifadeyi düzelt)

Grotius, egemenliği, başkasının meşru denetimine tabi olmayan bir iktidar şeklinde tanımladıktan sonra, iktidarı müşterek olarak elinde bulunduranla özel olarak elinde bulunduran arasında ayırım yapar. İktidarın müşterek öznesiyle, özel nesnesi

arasında bir ayırım yapmıştır. Grotius'un doğal hukuk kuramı egemen devletler arasındaki bağıntıyı düzenleyen bir yasa anlayışı getirmiş olması bakımından önemlidir.

Sabine, On yedinci yüzyılda Grotius'un temel yasa veya doğa yasası düşüncesine başvurmasının kaçınılmaz bir sonuç olduğunu söyler. Çünkü 'doğa yasası' genellikle kabul edilmiş olup, bu yasanın, halkı, uyrukları ve yöneticileri aynı şekilde bağladığı düşünülüyordu. Toplumun korunması başlı başına bir faydadır; bu fayda (toplumsallık dürtüsünün tatmini dışında) bireyin özel olarak yararlanmasıyla ölçülemez (Sabine, 1969: 98 vd.).

Sabine'ye göre, Grotius akıl sözcüğüne kesin bir anlam kazandırmıştır, sık sık matematiğe başvurması önemlidir. Hukukta bazı önermeler iki kere ikinin dört etmesi gibi aksiyomatiktir; yani bunları berraklıkları, basitlikleri ve apaçık olmaları doğrudur; hiçbir makul insan bundan şüphe edemez; bunlar bir kez doğru olarak anlaşılır ve açıkça idrak edilirse gerçekliğin ana mahiyetini akli bir şekilde kavrayışın öğelerini teşkil eder. Bir kere kavrandıklarında çıkarım yoluyla kurulabilecek olan tamamen rasyonel bir teori sisteminin ilkelerini ortaya koyar (Sabine, 1969: 102 vd.).

Sabine, "dedüktif yöntemin bu şekilde formelleştirilmesi sonucunda, zamanla akıl doğrusu ve olgusal veri arasında karşıtlık belirdi" der. Grotius yasanın büyük bir kısmının "özgür iradenin" (yani yasamanın) ürünü olduğundan kesinlikle emindi; dolayısıyla yasanın aklın yasalarını çığnemeneden değiştirilmesi mükemmelen mümkündür. Bununla birlikte; ne irade ne de otoritenin değiştirebileceği bazı "zorunlu bağıntılar" vardır. Bu bağıntılar pozitif hukuktaki değişmelere geniş çapta imkan tanımakla beraber, bazı belirli bileşimlere kesinlikle yer vermezler. Doğal ve pozitif hukuka bağlı olarak öyle bir anlayış genellikle kabul edilmişti (Sabine, 1969: 105 vd.).

### III. 4. 2. Hobbes'un Doğal Hukuk Anlayışı

Hobbes 1588-1679 yılları arasında yaşamıştır. 'Leviathan' onun en güçlü yapıtıdır. Genel felsefe yönünden empiristtir, felsefenin konusu ona göre, maddi varlığı olan şeyler ve onların insan zihninde doğurduğu fikirlerdir (Hobbes, 1992: 23 vd.).

Hobbes'a göre, insan da hayvanlar gibi karşı konulmaz içgüdülerin etkisi altındadır. İnsanın tüm davranışlarına hükmeden neden, 'yarar'dır. Yararın gerçekleşmesi ona göre ahlakın tek ilkesidir. İnsan, bencil tabiatı yüzünden kendisine haz veren şeyleri arar, kendisine acı veren şeylerden kaçır. Yarar insan davranışlarına yön veren güçtür, iktidar sahibi olmak da insanı etkileyen diğer etkidir (Hobbes, 1992: 23 vd).

Hobbes'a göre, insanlar doğal durumda özgür ve eşittirler. İnsan ihtiyaçlarının etkisi altında kendisi için iyi ve yararlı olana sahip olmak için çalışır. Doğa halinde her insan ihtiraslarına bağlı olarak davranır ve insanlar eşittir. Eşitlikten güvensizlik doğar, güvensizlikten ise savaş doğar. Zayıf olanlar hile ile güçlüyü yenebilirler. Mülkiyet yoktur, herkes her şeye sahiptir, herkes herkesle mücadele halindedir (homo homini lupus). İnsanların birbiri ile mücadele etmesinin nedenleri: rekabet ve yarar, güvensizlik ve güç sahibi olma isteğidir (Hobbes, 1992: 92 ).

İnsanları korkutacak, birbirine zarar vermekten alıkoyacak güç olmadığında (doğa durumunda) hukuk da yoktur. Hukukun bulunmadığı yerde ise haksızlıktan söz edilemez. 'Cebir ve hile, savaş durumunun iki erdemidir', doğa durumunda ne tarım ne endüstri gelişmiştir, insan hayatı kısa ve yalnızdır. Akıl, insana, bu güvensiz ve devamlı ölüm korkusu içinde bulunduğu doğa durumundan kurtulmayı emreder. Şu halde barışı sağlamak aklın buyurduğu ilk kuraldır. İkinci doğa yasası ise, insanların her türlü araç ile kendilerini korumasıdır (Hobbes, 1992: 93 vd).

Hobbes da sözleşme görüşünü temel alan bir düşünürdür. Hobbes'a göre sözleşme "karşılıklı hak devredilmesidir" (Hobbes, 1992: 99). Hobbes'ta güç isteği nedeniyle sözleşme yapılır;

Taraflardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir ve bu durumda sözleşme onun açısından ANLAŞMA veya AHİT adını alır:veya her iki taraf da ileride ifa etmek üzere şimdi sözleşme yapabilirler:ki bu durumda ileride ifa yapılmasına güvenildiği için, ifanın yapılmasına 'sözün tutulması' veya 'sadakat' denir, ifanın yapılmaması ise sadakatin ihlalidir (Hobbes, 1992: 99).

Sosyal sözleşme görüşü, diğer düşünürler tarafından, bireysel hakların korunması ve savunulması için geliştirilmişti. Oysa Hobbes, otoriteye dayanak bulmak için sosyal sözleşme görüşüne başvurmuştur. "Kendi kendimi idare için malik bulunduğum hak ve yetkileri, başkalarının da aynı hak ve yetkilerden vazgeçmeleri şartıyla, bir kişiye (kral) veya kurula devrediyorum." .Bu sözleşmenin uygulanması için de cezalandırarak bir güç olmalı çünkü insan bencildir ve sözleşmeyi ihlal edebilir. Devletin kurulması ile fertlerin sahip olduğu haklar devlete geçmiştir (Hobbes, 1992: 99). Devleti büyük bir 'ejderha' olarak tanımlar. Doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesarete ve kudrete sahiptir. Egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur; adalet ve yasalar yapay bir akıl ve iradedir ( Hobbes, 1992: 17).

Rönesans dönemi giderek insanı merkeze almaya, her şeyi insan aklına ve iradesine göre değerlendiriyordu. Doğal hukuk alanında, doğal hak, hak ve sözleşme kavramları ortaya çıkmıştı. Toplum artık doğal bir yapı değil, kurulmuş bir yapı olarak kavranıyordu. Doğal haktan hareket etmek yerine yeni kuramlar doğal yasa'dan hareketle oluşturuluyordu. İnsan artık ahlaki bağlarla bağlı bir varlık olarak görülüyordu. Yavaş yavaş ulus devletler ortaya çıkmaya başlamış ve bunun temeli de tanrıya değil, dünyevi

temellere dayandırılmaya başlanmıştır. Hobbes'un doğal hukuk öğretisi tam da bu dualizm içerisinde inşa edilmiştir.

Hobbes doğa biliminin yöntemini topluma uygulamaya çalışır. 'Hareket' kavramından hareket ederek insan davranışlarını çözümleyerek ilerlemeye çalışır. Ancak doğa bilimleri ile insanı ayırır. İnsan hareketlerini indirgemeci bir yöntemle analiz ederek buradan ilkeler bulmaya çalışır. İnsanlarda ortak birtakım özelliklerin olduğunu söyler, ölüm korkusu ve kendini koruma isteği gibi. Yani insan doğasını akılsal bir ilkeye göre değil, psikolojik bir ilkeye göre temellendirilir. Akılsal eylemi de iradeye dayandırır. Ancak Hobbes'ta özgür irade kavramı yerine sıkı bir determinizm vardır. Toplumu doğa olarak görür. İnsan ilişkilerini anlatırken istek ve korkuya dayalı açıklamalar yapar.

Hobbes'un doğa durumu güç anlayışını eleştiren Pufendorf, doğa durumunda da insanın ahlaklı olduğunu söyler ve bir anlamda Locke'a öncülük eder. Hobbes, doğal hukuku pozitif hukukun temeline yerleştirir ve toplumu rasyonelleştirir (Copleston, 1998: 49).

Hobbes'ta doğal durum yani toplum öncesi durum ve toplumsal durum birbirinin parçaları olarak sunulur. Onun doğal durum betimlemesi iki sonuca götürür; bunlardan birincisi, devletin oluşum nedeninin insan doğasına dayandırılması; ikincisi ise; ideal devlet düzeninin insanın rasyonel yönüne benzetilmesidir (Copleston, 1998: 49).

Hobbes, insanı, bencil, güvensiz ve savaş halinde insan olarak görür. İnsan bencildir ve bu bencil istek, tutku ve eğilimlerinin etkisi altında eylemde bulunur. İki tür hareket vardır, iradi ve hayati. İradi hareketlerin temelinde 'çaba' vardır. 'Dışsal nesnelere' duyu organlarını etkiler ve beynin tasarımı dediğimiz devim ve uyarılışı doğar.

Beynin bu devimi yüreğe itilir, orada bu tutku olarak adlandırılacaktır (Copleston, 1998: 49). (irade kavramından söz edilecek)

İnsan ve hayvanlar arasındaki ayrımları anlatırken “doğa hiçbir canlı türünü insan türünde olduğu kadar, kendi türünden olan diğerlerini yıkıp yok etmeğe eğilimli kılmamıştır” der (Hobbes, 1992: 95). Fakat bu yok etmenin içinde rasyonel bir içerik olduğu söylenebilir. Hobbes Aristotelesçi insanın toplumsal bir hayvan olduğu düşüncesini red eder (Hobbes, 2007: 9 vd.). İnsanı hayvandan ayıran şeyin ussal olma, dil yeteneği, ileriye düşünme yetileri olarak sıralar (Hobbes, 1992: 76vd.).

Hobbes, insanları barışa yönelten duyguları ise, ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu olarak sıralar. Ona göre akıl, insanların üzerinde anlaşacakları uygun barış şartlarını sağlar: Bu şartlara da doğa yasası denir. Bunun sonucun da Hobbes’a göre bir barış arayışı başlar. Savaş durumu, insanın insan olarak yaşamasına olanak vermeyen bir ortamdır. Burada insanın güç istencinden bahisle, savaş ve kavga ortamı yaratabilecek üç ilkedен sözeder: güvensizlik, şan-şeref ve rekabet. Hobbes insanı barışa iten ve toplumsal durumu istemeye yönelten duyguları ise rahatlık, tensel haz isteği, başkalarınca ezilme yaralanma korkusu, bilgi edinme, sanatlarla ilgilenme isteği’ diye sıralar (Hobbes, 2007: 30). Barışın sağlanması için mutlak egemen bir devlet gücünün olması gerektiğini söyler. Ama bu doğal değil, yapay bir kişiliktir (Hobbes, 1992: 76 vd.).

Doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür. Özgürlüğü ise genel anlamda dış engellerin yokluğu olarak tanımlar (Hobbes, 1992: 96).

Doğa yasası Hobbes'a göre, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ya da genel kuraldır. Birinci doğa yasası, yani herkesin her şeye hakkı vardır. İkinci doğa yasası ise, bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı olanlara tanıyacağı kadar özgürlük tanınmalıdır. Yani, başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap. Ya da sana yapılmasını istemediğini, sen de başkasına yapma diyerek açıklamıştır (Hobbes, 1992: 96 vd.).

Hobbes'a göre bir şeyin bırakılması, başkalarının, o şey üzerindeki hakkının meyvelerinden yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçmesidir. Sözleşme de, "insanların karşılıklı olarak haklarını devretmeleridir." Anlaşma ile her iki taraf da, ileride ifa etmek üzere anlaşılır, bu sözün tutulmaması eğer iradi ise, sadakatin ihlalidir. Eger hak devri karşılıklı değilse bu, bir bağış olur. İnsan, kendini ölümden, yaralanmaktan ve hapsedilmekten korumak hakkını devredemez ve ya bırakamaz. Hiç kimse kendini suçlamaya zorlanamaz (Hobbes, 1992: 97). Hakları devretmesinin saiki ve amacı, insanın can güvenliğini sağlamaktır (Hobbes, 1992: 99).

'Feragat etme' olgusu Hobbes'ta II. doğa yasası olarak belirlenir: "bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı onlara tanıyacağı özgürlükle yetinmelidir (Hobbes, 1992: 97); bu I. Doğa yasasından çıkar ve rasyonel yönü olan bir yasadır.



Devlet, insanlara hak dağıtmaz, çünkü devlet, insanların bu yapay cisme haklarından feragat etmelerinin sonucunda, doğal olarak oluşur. Bu feragat de bir sözleşme ile gerçekleşir. Hak, yapma ve yapmama özgürlüğünden oluşur, yasa ve hak aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan özgürlük ve yükümlülük kadar ayrı şeylerdir (Hobbes, 1992: 97).

Toplum durumunda ise haklar, egemen güce devredilmiş ve yasalara bağlanmıştır. Hobbes, doğa yasalarının uygulanmasının hem yaşamsal hem de ussal bir zorunluluk olduğunu vurgular. Böylece feragat etme, hukuk düzeninin toplumsal düzenin ya da devlet düzeninin temelini oluşturmasıdır (Timuçin, 2005: 328). Ama Hobbes bütün hakların devredilir nitelikte olmadığını söyler (Hobbes, 1992: 99 vd.). Üçüncü doğa yasası, adalet'tir; bu yasa anlaşmanın yerine getirilmesi ile gerçekleşir, aksi halde adaletsizlik doğar. Adalet ve mülkiyet Hobbes'a göre devletin kuruluşu ile başlar (Hobbes, 1992: 97). Dördüncü doğa yasası, minnettarlık ve diğerleri ise uyum, affetmek, ölç alırken gelecekteki faydayı düşünmek, aşağılamaya karşı olmak, kibre karşı olmak, küstahlığa karşı olmak, hakkaniyet (herkese akla göre ona ait olanı eşit olarak dağıtmak), ortak şeylerin eşit olarak kullanılması, kura, ekberiyet ve zilyetlik, aracılara güvenlik sağlamak, hakem kararına razı olmak, hiç kimsenin kendi yargıcı olamayacağı, kendisinde doğal taraftarlık olanın yargıç olamayacağı son olarak da tanıklığın delil olarak kabulü'dür (Hobbes, 1992: 98).

Hobbes' a göre doğa yasaları hep vicdanen bağlayıcıdır, ama fiilen sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdır, doğa yasaları ebedidir bunun bilimi gerçek ahlak felsefesidir. Hobbes, kendisinden önceki gelenekten farklı olarak adaletin temelini devlet olduğunu ve bunun da mülkiyet hakkının korunması ile gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

Akıl ise, insanın kendine yararlı ve zararlı olanı ayırt etme yetisine indirgenmiştir. (Hobbes, 2007: 57.) Ahlak ve hukuk görüşünün ise tümüyle empirist yararı koruma ilkesinden oluştuğunu görürüz. Locke ile bazı benzer yönleri olduğunu görürüz. Örneğin, devletin işlevi her ikisinde de mülkiyeti korumaktır. Ancak doğa durumunu Hobbes savaş durumu olarak düşünürken, Locke barış durumu olarak düşünmüş ve insanların sadece cezalandırma yetkilerini topluma devrettiğini söylemiştir. Her iki filozof da doğa yasasının ancak akıl ile olabileceğini söyler. Hobbes, insanın kendi doğasının getirdiği olumsuzluklardan kurtulmanın yolunu ‘yapay bir cisim’ olarak nitelendirdiği devlet’te görür.

Hobbes, doğal savaş durumunun olgusal olduğunu söyler. Hobbes “günümüzde bile insanların böyle bir durumda yaşadığı yerler olduğunu belirtir (Hobbes, 1992: 95). Hobbes bu nedenle materyalist metafizikçi olarak değerlendirilmiştir. Burada bireyin, bütünü-toplumun- bir parçası olarak algılanması onun insanın taşıdığı anlamdan daha fazla anlam taşıdığını ifade eder. İnsan artık bireye dönüşmüştür. Bu dönüşüm sürecini bize toplumsallaşma kavramı anlatır. Hobbes, insanın bencil bir varlık olduğunu ve buradan hareketle toplum yasalarının temelde insan doğasını göz önünde bulunduran yasalar olması gerektiğini ve devletin de bireyin çıkarları için bir araç olması(ki bu aydınlanmacı bir görüştür) gerektiğini belirtir.

MacIntyre’a göre, Hobbes bir ahlak filozofu olarak XVII. yüzyıldaki Spinoza’nın tam zıddıdır. Spinoza’nın hayatı sadece felsefeyi birleştirmekle kalmaz, yazılarında en yüksek insani değer ilan ettiği o tam da gayrişahsi hakikat aşkını görünüşe çıkarır. Spinoza aynı zamanda daha sonraki insani hayatın büyük bir bölümünün kurucusu olacak olmaları bakımından ileriye doğru bakan bir kavramlar kümesini de bir araya

getirir; özgürlük, akıl, mutluluk. Spinoza dini, önemli hakikatleri yanlış yönlendirici bir şey olarak ele almış ve böylece septiklere kaynaklık etmiştir. Fakat Tanrı'yı doğa ile özdeş olarak anlamının dengi, etikayı ilahi talimatların değil de kendi doğamızın ve bizi zorunlu olarak harekete geçiren şeyin incelemesi olarak anlamaktır (MacIntyre, 2001b: 150 vd.).

Spinoza'ya göre "biz bir beden ve zihin birliğiyiz." Hobbes'ta insanı tutkuları sürükler oysa Spinoza, duyguları ve arzuları sadece verili olarak değil, fakat dönüştürülebilir olarak görmesidir. İnsan güçlerinin gelişimi onda moral ve politik hayatın amacı haline gelir (MacIntyre, 2001b: 150 vd.).

Spinoza siyasal teorisinde tutarlı olarak hakları doğal güçlere indirgemeyi, ayrıca uzun vadede içinde kuvvetli bir hükümetin aynı zamanda iyi bir hükümet olması gerektiğini göstermeye çalıştı. Fakat burada giriştiği işi tamamlayamadı. Doğal hukuk sisteminin eleştirici çözümlemesinin yapılması ve bu teori içindeki anlam belirsizliklerinin ortaya çıkarılması, David Hume'un Onsekizinci yüzyıldaki çalışmalarının bir ürünüdür. (Sabine, 1969: 107).

Spinoza Tanrı araştırmaları ile ve hep tanrıcı anlayışı ile bilinmektedir. Descartesçi töz anlayışını eleştirir. İyiliklerin en iyisinin başkalarıyla birlikte olma, usun ve bilimin gücüyle burada gerçekleşir. Hobbes'un aksine, doğal durum ona göre mutlak insanlık durumudur, insan insanın kurdu değil, Tanrısı'dır. (homo homini Deus). Doğal durumda kimse, herhangi bir şeyin efendisi değildir, doğal durum adaletin de adaletsizliğin de olmadığı bir durumdur (Timuçin, 2005: 202 vd.).

Timuçin Spinoza'yı şöyle anlatır: “aynı yapıda iki birey bir araya geldiler mi, birlikleriyle ayrı ayrı oluşlarından iki kere güçlü tek bir birey oluştururlar. Bu yüzden insana insandan daha yararlı bir şey yoktur.” “toplumun insana sağladığı yararlar getirdiği sakıncalardan çoktur.” Güçlü bir toplumsal düzen bilge insanların çokluğuna bağlıdır. İnsanları uzlaştıran şey yararlıdır, umutsuzluk getiren şeyi ise kötü olarak tanımlar. Bilgi ile insan köleliğinden kurtulmakta ve aklın yol göstericiliğinde özgür olmaktadır. Bilgide bir kat daha çıkıldığında adalet ve iyilik düzeyinden Tanrısal mutluluk düzeyine ulaşılır.” (Timuçin, 2005: 202 vd.).

Etika adlı eserinde, ”iyi deyince kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlıyorum” der (Spinoza, 2006:200). İyi ve kötü hakkında doğru bilgiden doğan bir arzu, hükmü altında bulunduğu duygulanıslardan doğar (Spinoza, 2005:210). “Herkesin iyi ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye karşı kendi tabiatının kanunlarıyla zorunlu olarak iştahı ve nefreti” olduğunu söyler (Spinoza, 2005: 213).

Ona göre, insan faydalı olmaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar erdem kazanır (Spinoza, 2005: 214); insanlar yalnız akıl düsturuna göre yaşadıkları için birbirleriyle daima tabiatça zorunlu olarak uyuşurlar (Spinoza, 2005: 222); erdem peşinde koşan kimse, kendisi için arzu ettiği iyiliği başka insanlar için de isteyecektir (Spinoza, 2005: 224); erdemin birinci ilkesi kendi varlığını korumaktır ve bu aklın düsturuna göre olur (Spinoza, 2005: 240).

Spinoza “hür insan hiçbir zaman aldatıcı olarak değil, her zaman temiz kalple ve iyiniyetli hareket eder” der (Spinoza, 2005: 253). Spinoza doğamıza karşıt olan duygulanımları zincirleme gücümüz olduğunu belirtir. Özgürlüğün akılla mümkün

olduğunu ve erdemın mükafatının mutluluk değil fakat asıl erdem, olduğunu söyler (Spinoza, 2005: 292).

Spinoza devlete duyulan ihtiyacı, tüm insanların kendi çıkarları peşinde koşmaları ve kendi güçlerini genişletmeye çalışmaları olgusundan doğduğu düşüncesi bakımından Hobbes'a benzer ancak Spinoza'ya göre egemene itaat, sivil düzen bu şekilde sağlandıktan sonra kendini özgürleştirmede, özgür bırakıldıkları için haklı çıkarılır. Devlet onun için bir araçtır (MacIntyre, 2001: 163).

Hobbes ve Spinozanın sordukları sorular ve cisimleştirdikleri değerler, kısa sürede bütün toplumsal hayat tarzını biçimlendiren soru ve değerler halini alır ve felsefi sorular ile pratik sorular sıkı bağlantı içine girerler ve giderek düzenin eleştirisi halini alır ve hatta Fransız devrimine yol açar (MacIntyre, 2001: 165 vd.).

Hobbes'un doğal hak kavramı, doğal haldeki doğal hakların, siyasal toplum kurulduktan sonra da korunacağı yönündedir. Bu durum Locke'

### **III. 4. 3. Locke'un Doğal Hukuk Anlayışı**

Locke 1632-1714 yılları arasında yaşamıştır. İnsanın vazgeçilmez birtakım haklara sahip olduğunu söyler ve dönemindeki liberal görüşü daha ileriye taşımıştır. Kendisinden önceki mülkiyet görüşünü terk etmiş ve insanın belli bir şeye emek vermesinin, mülkiyet hakkını doğurduğunu belirtmiştir. Doğal hukuk, her insanın çalışmasından yararlanmasını gerektirir. İnsan kendi vücudu ve kolları üzerinde doğal olarak hak sahibidir. Locke'un yaşadığı dönem aynı zamanda, özel mülkiyet nedeniyle önemli refah düzeyinin sağlandığı bir dönemdir. Mülkiyet hakkı ona göre, doğa durumunda var olan ve topluma o şekilde geçen bir haktır. Locke bunun yanında 'hayat ve özgürlük' haklarının da doğal haklar olduğunu vurgular. Ama mülkiyete özel bir önem

atfeder. Ona göre “mülkiyetin korunması devletin başlıca görevidir.” Bir anlamda liberalizmin özgürlük anlayışını dile getirir.

Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, adlı eserinde, siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, bütün insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarını düşünmeliyiz, der. “Bu durum, insanların doğa yasası sınırları dahilinde izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük” durumudur (Locke, 2004: 5 vd.).

Bu Locke’a göre eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklıdır. Doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğa aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerleriyle eşit durumda bulunmasından daha açık bir şey olamaz; ta ki hepsinin Lordları ve efendilerinin açık bir irade bildirisi, birini diğerinin üzerine koymasın ve açık ve seçik bir yetkilendirmeye, kuşku götürmez bir hükümlanlık ve egemenlik hakkı tanınsın”, der (Locke, 2004: 5 vd.).

Doğal aklın, kendimiz ve başkaları arasındaki eşitlik ilişkisinden yani kendimizden, yönlendirilmesi için çıkarmış bulunduğu kurallar ve kanunlardan haberdar olmayan hiçbir insan yoktur” (Locke, 2004: 6 vd).

Ancak bu bir özgürlük durumu olmasına rağmen, her istediğini yapabilme hakkının olduğu bir durum değildir; bu durumda insan kendi kişiliği ve mülkiyeti üzerinde kontrol edilemez bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen, bazı soylu amaçlarla

özgürlüğünün korunmasının askıya alınması dışında yine de kendi kendisini ya da mülkiyetindeki herhangi bir varlığı yok etmeye yetecek bir özgürlüğe sahip değildir. Doğa durumunun, bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanlığa şunu öğretir: Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar her şeye gücü yeten kudret sahibinin zanaatkarlığının ve sınırsız bilge yaratıcının eseridir” ( Locke, 2004: 7).

Böylece Locke’a göre bütün insanlar, başkalarının haklarını çiğnemekten ve birbirlerine zarar vermekten alıkonabilir ve insanların barış içinde yaşamasını ve korunmasını öngören doğa yasası gözetilir. Bu durumda, doğa yasasının yürütülmesi, tek tek insanların ellerine verilir. Bununla herkes ihlali engelleyecek derecede, bu yasayı çiğneyenleri cezalandırma hakkına sahip olur. Bu dünyada, insanları ilgilendiren diğer tüm yasalarda olduğu gibi, doğa durumunda doğa yasasını uygulayacak, dolayısıyla masumları koruyacak ve saldırganları engelleyecek güce sahip hiç kimse olmasaydı, doğa yasası da gereksiz olacaktı. Çünkü eşitliğin, birisinin bir başkası üzerinde doğal olarak bir egemenlik ya da hükümlanlık hakkının bulunmadığı bu yetkin durumda, herhangi birinin bu yasanın uygulanmasında yapabileceğini, ayrı ayrı her bir kişi yapabilmelidir.

Böylece doğa durumunda, her bir kişi diğeri üzerinde, bir iktidara sahip hale gelir. Ancak yine de hakkı ihlal edilen kişi suçluyu ele geçirdiğinde, ihtiraslı kıızgınlık ya da isteklerinin sınırsız aşırılığını içeren mutlak ya da keyfi bir iktidar kullanamaz. Cezalandıran, sadece öç almak amacıyla; soğukkanlı aklın ve bilincin yapılan saldırıya uygun olduğunu, saldırıyı engelleyeceğini ve zararları gidereceğini emrettiği düzeyde bir

iktidara sahiptir: Çünkü sadece bu ikisi, birinin diğerine meşru olarak zarar verebilmesinin nedenidir. Ki cezalandırma olarak adlandırabileceğimiz şey de budur. Suçlu, doğa yasasını ihlal ederek, Tanrı' nın, insanların karşılıklı güvenlikleri için eylemlerine koymuş olduğu akıl ve ortak adalet kuralları, ölçülerinden farklı kurallarla yaşamak istediğini açıklamış olur ve böylece insanoğlu için tehlikeli hale gelir. Doğa yasasıyla güvenceye alınan bütün türlere, bu türlerin barış ve güvenliğine karşı bir ihlal oluşur. Bu tür bir ihlalle karşılaşan her insan, sahip olduğu insan türünü korumak genel hakkıyla, insanlara zararlı olan şeyleri engelleyebilir ya da gerekirse yok edebilir. Böylece suçlunun yasayı çiğnemekten pişmanlık duyması ve dolayısıyla bu ihlalden vazgeçmesi, suçlunun başkalarına örnek olması sayesinde başkalarının da benzer yanlışlığı yapmalarının önlenmesi için, her kişi, suçluya benzeri bir kötülük yapabilir. Bu durumda ve bu zemin üzerindeki her kişi, saldırganı cezalandırmak ve doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahiptir (Locke, 2004: 8 vd.). Ama Locke, insanın kendi olayında yargıçlık yapmasının da doğru olmayacağını söyler.

Locke, “dünyanın her yerindeki bağımsız hükümetlerin bütün prensleri ya da yöneticileri, doğa durumunda olduklarından şu açıktır ki, dünyada, en azından belirli sayıda insanın doğa durumunda olmadığı bir dönem hiç olmamıştır ve bundan sonra da olmayacaktır” der. Çünkü her anlaşma, insanlar arasındaki doğa durumunu sona erdirmez. İnsanlar arasında doğa durumunu sona erdiren anlaşma sadece, bir topluluğa girmek, bir siyasal bütün oluşturmak üzere karşılıklı olarak birbiriyle yapılan anlaşmadır.” ( Locke, 2004: 82)

Locke, “insanların biri, diğerine söz verebilir ve anlaşmalar yapabilir. Ancak bu yine doğa durumudur. Anlaşma, taraf olan kişiler için bağlayıcıdır. Bu bağlayıcılık, bu



kişilerin bir toplumun üyesi olmalarından değil, insanın insan olarak sahip olduğu sözünde durma (ahde vefa) ve doğruluk ilkeleri nedeniyle oluşan bir bağlayıcılıktır” der (Locke, 2004: 14). Locke, bütün insanların doğal olarak bu durumda olduklarını ve kendi onaylarıyla, kendilerini belirli siyasal toplumların üyesi yapıncaya kadar da öyle kaldıklarını söyler.

Locke’a göre insan, tek başına yaşamak için yaratılmamıştır, toplum içinde yaşamak gereğinde ve zorundadır. İlk toplumu, kadın, erkek beraberliği oluşturur, bunu ana baba ve çocuklardan oluşan toplum izler. Siyasal iktidarın meşruiyetini “gerçekten de babalar, bu iktidarla, çocuklarını kendilerine itaate ve yine oldukça genellikle şu ya da bu siyasal iktidara itaate zorlar” (Locke, 2004: 46) diyerek patrial iktidara dayandırmıştır.

Locke’a göre “insanların üstünde gerektiğinde ceza veren bir otorite, iktidar bulunmadığında suçlu ile cezalandırma hakkını kullananlar savaş haline girerler. İnsanlar cezalandırma hakkını topluma devrettikleri zaman siyasal toplum kurulmuş olur”, kişilerin suçları mahkeme etme hakkı sona erer. Toplum egemenlik hakkını kazanır, yasalar yapılır, yasaları uygulayacak yetkililer belirlenir, kişiler arası anlaşmazlıklar bu yetkililer tarafından çözümlenir, topluma ya da kişilere karşı suç işleyenler de yasalarca belirlenmiş cezalara çarptırılır.

Locke’a göre, Tanrı yeryüzünü insanlara ortaklaşa yararlanmaları için vermiştir, ama aynı zamanda insanlara akıl da vermiştir. İnsanların yapacakları şey, doğayı ve akıllarını en iyi biçimde değerlendirerek ihtiyaçlarını karşılamak olacaktır. Toprağın içindeki ve üzerindeki doğal zenginlikler insanların ortaklaşa yararlanmalarına sunulmuştur, doğal yaşama döneminde bunlar üzerinde hiç kimsenin özel, asli bir hakkı

yoktur, ancak ihtiyaç sahibi bir kimse bu değerlerden bazılarını ihtiyacı için kendine mal edebilir. Ortak bir değeri bir kişinin malı yapan şey kişinin emeğidir ( Locke, 2004: 36).

Böylece, insan emeğinin yarattığı değerler üzerinde özel hakkı da olacaktır. Çünkü insan, bu doğal değerlerin üstüne, emeği ile fazladan bir şeyler eklemiştir. Özel mülkiyetin doğması için, insanların aralarında anlaşma yapmalarına gerek yoktur. Ancak doğal yasa mülkiyet hakkını ihtiyaçla sınırlamıştır. Siyasal toplumun yıkılıp dağılması yabancı güçlerin istilasını ile olacaktır (Locke, 2004: 36). Locke, mülkiyeti temele alarak toplumsal hayata geçişin esas nedeni olarak düşünür.

Locke'a göre insan akıllı ve özgür doğar, kendisine irade serbestisi tanınmıştır. Ancak insanın iradesi ve kendi başına eyleme [irade] özgürlüğü, kendisini yönetecek yasanın yol göstermesini olanaklı kılan ve kendisine bırakılan irade özgürlüğünün anlamını bilmesini sağlayan, akıl sahibi oluşu üzerine dayanır (Locke, 2004: 53).

Mülkiyet ona göre siyasal iktidarın kaynağıdır, "hükümet, (kişinin kendisini fiilen toplumla birleştirmesinden önce) sadece kişinin üzerinde oturduğu ve kullandığı toprak üzerinde doğrudan bir etki alanına sahip olduğundan ve sadece toprak sahibine erişebildiğinden kişinin bu kullanım dolayısıyla hükümete olan itaat yükümlülüğü bu kullanımla başlar ve bu kullanımla biter" diyerek hükümetin mülkiyetle ilişkisini ortaya koyar" (Locke, 2004: 100).

Locke, insanların topluma girme amaçlarının, mülkiyetlerini korumak, barış ve güvenlik içinde kullanmak olduğunu bu amaca ulaşmanın en önemli aracının, bu toplumda oluşturulmuş yasalar olduğunu, bütün devletlerin ilk ve temel pozitif yasanın da yasama iktidarının oluşturulması olduğunu" söyler. Yasamayı yönetecek "ilk ve temel

doğa yasası ise toplumun ve toplum içindeki her kişinin korunması” dr. Bu yasama, devletin sadece egemen iktidarı değildir, fakat topluluk, bu iktidarı ilk kez hangi ellere vermişse, yerleştirdiği ellerde, kutsal ve değiştirilemez olan iktidardır” (Locke, 2004: 111). Bu iktidar asla, keyfiliğe sahip değildir, adalet dağıtmakla yükümlüdür.

Locke, sosyal sözleşme görüşünü benimsemiştir. Sosyal sözleşme ile insanlar birbiriyle, mutluluk, güven ve barış içinde yaşamak için bir toplulukta birleşme konusunda anlaşmışlardır. İnsanlar sosyal sözleşmeyi yaparak doğal haklarından vazgeçmiş olmazlar; aksine siyasi iktidara, bu hakları koruma görevi vermişlerdir. Ayrıca yönetenler ile yöneticiler arasında da sözleşme yapıldığını ve yönetime karşı bireysel hakların korunması gereği üzerinde ısrarla durarak, kuvvetler ayrılığı ilkesini savunmuştur.

Locke, Hobbes’da olduğu gibi hak ve yasa ayrımını da yapar. Doğal yasanın insan tarafından nasıl kavrandığını anlatır. Yasayı geleneğe dayandırır. Hobbes’un yararcılığını red eder, yasanın evrenselliği, insana yeniden başlama şansı ile hak talep etme fırsatı sağlar, çünkü insana akli ile yasayı anlama olanağını tanımıştır. Locke’a göre özgür olmak, yasadışı değil başkasının iradesine bağımlı olmamaktır; “yasanın olmadığı yerde özgürlük de olamaz” der. Özgürlük “akla uygun eylemek, doğa yasasına uygunluktur” çünkü bu yasa insan yasasıdır. Bunu aklımızla kavrarız.

Doğal yasanın öteki dünyada değil hukuk düzeninde olduğunu söyler ve yaptırım yani ceza yetkisi de her bir ‘birey’e aittir. Burada modernist bir yön görülüyor çünkü daha önce bunun yaptırımını vicdandaydı. Locke’un akıl anlayışının da otonom bir akıl anlayışı olduğunu söyleyebiliriz; buradaki güç politik değil doğal yasanın yaptırım

gücüdür. Aydınlanma dönemindeki doğal hukuk düşüncesinin bir başka kopuş noktasıdır. Doğal yasaların pozitif hukuka girmesi yolunu da açmıştır.

Doğal yasayı “tabiat ışığı ile öğrenilebilen”, rasyonel olarak neyin uyduğunu, neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici, yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğu olarak tanımlar. “Bazı insanların doğa yasasını aklın buyruğu olarak adlandırmaları, bana doğru adlandırma olarak görünmüyor. Çünkü akıl, doğa yasası tesis ve ilan etmekten ziyade, onu araştırır ve üstün bir gücün koyduğu ve kalplerimize yerleştirdiği bir yasa olarak keşfeder” der (Locke, 1999: 19).

Locke, hak kavramı'nın ise bir şeyin özgürce kullanımına sahip olmamız gerçeği üzerine kurulabileceğini söyler. Akıl ise sadece bizim ruhumuzun yetisi ve bizim bir parçamızdır (Locke, 1999: 19). Böylece bir kanun için gerekli her şeyin tabiat kanunu için gerekli her şeyin tabiat kanununda bulunduğunu söyleyecektir. Bunun geçerliliği için, gerekçeleri, onun üstün bir iradeden gelmesi ve neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini göstermesi, bağlayıcı olmasıdır.

Locke'a göre doğa yasasının varlığını gösteren ikinci kanıt, insanların vicdanından, yani kötü davranışta bulunan hiç kimsenin kendi yargılamasında kendini temize çıkaramadığı gerçeğinden gelir (Locke, 1999: 22). Üçüncü kanıt: içindeki bütün varlıkların kendi faaliyetlerinin değişmeyen yasası ve kendi doğalarına uygun varlık tarzını takip ettikleri evrenin kendi yapısından çıkarılabilir. Zira bütün varlıkların formunu ve faaliyet biçim ve ölçüsünü belirleyen şey yasanın ta kendisidir (Locke, 1999: 20 vd.).

Dördüncü kanıt ise toplumdaki çıkarılabilir. Bu olmadan insanlar arasında hiçbir ilişki ve birlik olmaz. Pozitif, (medeni) yasalar, kesinlikle kendi doğaları veya güçleri ile ya da

otorite itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğa yasasının dışında bir şey sayesinde bağlayıcı değildir. Bu olmasaydı, toplumu ayakta tutan diğer temel de, yani sözleşmelere vefalı bir şekilde uyma da ortadan kalkardı, demektedir. Beşinci kanıt ise kanun olmadan ne erdemin ne de erdemsizliğin mümkün olamayacağıdır (Locke, 1999: 20 vd.).

Locke, doğa yasasını “tabiat ışığı” sayesinde bildiğimizi söyler, tabiat ışığı ile bir şeyin bilinebileceğini söylemekle, insanın kendisine doğuştan verilmiş olan yetileri uygun bir şekilde kullanırsa, kendi kendine ve başka birinin yardımını olmaksızın bilgisine erişebileceği bir gerçekliğin bulunduğunu söyler. Bunun gelenekle bilinemeyeceğini ve temelini duyu algısı (sense-perception) olduğunu belirtir. Duyularla kavranılan bu şeylerden hareketle Locke, akıl ve muhakeme gücü- bunların ikisi de insanın ayrırcı vasıflarındandır-bu şeylerin bir yapıcısı bulunduğu fikrine geçer ve sonunda, kesin olarak ilahi bir varlığın duyularla kavranan bu şeylerin kurucusu olduğu sonucunu kendiliğinden tespit eder, der. Ama bundan, bütün insanların bu yetileri aynı şekilde kullandığını anlamamalıyız. Ama bu yasalar bizde doğuştan da nakşedilmiş değildir. Öyle olsaydı herkes bunlarda mutabık kalırdı. Ahlaki eğitimle belki ahlaka dair şüpheden uzak görüşler bulunabileceğini söyler.

Kendisinin bir yasayla kayıtlı olduğunu anlayabilmesi için her şeyden önce bir kanun yapıcının, yani kendisinin tabii olduğu üstün bir gücün var olduğunu bilmesi gerekir. İkinci olarak, üstün güce sahip olan varlıkta, bizim tarafımızdan yapılması gereken şeylerle ilgili bir iradenin var olduğunun, yani kanun yapıcının bazı davranışları yapmamızı, bazılarını uzak durmamızı dilediğini, hayatımızı onun iradesine uygun bir şekilde yönlendirmemizi istediğinin bilinmesinin zorunlu olduğunu söyler. Bu üstün

varlığın evreni bir gayeye göre yarattığını düşünür. Yapılması gerekenlerin de bu gayelilikten çıkartılabileceğini söyler. Doğa yasasının insanların ortak kabullerinden ve gelenekten çıkartılamayacağını, çünkü bunlar bir anlaşmaya dayalı olduğunu ve herhangi bir doğal ilkedenden elde edilmediğini ve bütün milletlere teşmil edilemeyeceğini” söyler (Locke, 1999: 53).

İnsanların herhangi bir anlaşma olmaksızın, sadece doğal içgüdü yoluyla ulaştıkları doğal kabuller üçe ayrılır bunlar; ahlaki alan ve davranışlardaki uygunluk ve düzenlilik; insanların kanaatleriyle tasdik ettikleri kabuller; sağlıklı bir zihne sahip her insanı kendilerini kolaylıkla tasdik etmeye zorlayan ve kendilerini anladıktan sonra onların gerçekliğinden şüphe edebilecek akli başında hiçbir insanın bulunmayacağı ilk ilkelere (Locke, 1999: 53).

Doğa yasaları insanı bağlayıcıdır. Locke bu bağlayıcılık, herhangi bir üstün varlığın biz ve davranışlarımız üzerinde sahip olduğu hakimiyetten kaynaklanıyor olmalıdır, hangi ölçüde başka bir varlığa tabi isek, o ölçüde yükümlülük altındayız demektir. Bu kanunun bize yüklediği bazı sorumluluklar vardır, ödeve uygun itaati gerçekleştirme ve bu ödeve uymama durumunda cezaya katlanma sorumluluğu’ dur. Bu yükümlülük, Tanrının sahip olduğu hakimiyetin bir kısmını başka bir varlığa devrettiğinde ve yönetme hakkını, ilk insana ve ya hükümdara verdiği gibi, bağış olarak verilmiş bir haktan ya da bir insanın kendi isteği ile kendisini başka birinin idaresine bıraktığında ve bu insanın iradesine uyduğunda, insanlar arası bir anlaşmadan da doğabilir. (Locke, 1999: 64).

Bütün yükümlülükler vicdani bağlar ve kendileri ile akıl arasında bir irtibat noktası oluştururlar. Böylece cezalandırılma korkusu değil, doğru olanın rasyonel şekilde

kavranmış olması bizi bir yükümlülük altına sokar ve vicdan ahlaki davranışlarımızla ilgili yargılar oluşturmaya başlar. Locke'a göre bu iki türdür. Direk etki ve irade-tandır; dolaylı irade tanrının dışındaki üstün irade olan ebeveyn ya da kral olabilir (Locke, 1999: 64).

Doğa yasası, kesin olarak tabiat ışığı yoluyla ve tabiatta yürürlükte olan prensiplerden hareketle, öğrenmekteyiz; vazi ilahi kanunu ise iman yoluyla kavramaktayız. Tabiat kanunu bağlayıcı olmazsa, insanların ortaya koyduğu hiçbir vaz' i kanun da bağlayıcı olamaz (Locke, 1999: 64 vd.).

Locke'a göre, doğa yasasının gücü sürekli ve evrenseldir. Her yer ve zamanda bağlayıcıdır. Doğa kanunu, sabit olmayan ve değişken bir iradeye değil, varlıkların ezeli dizilişine dayanmaktadır. Buradan doğan yükümlülüklerin hiçbir zaman iptal edilemeyeceğini bilmemiz gerekir. Doğa kanunu insanlarla birlikte son bulur. İnsanların kendi çıkarları tabiat kanununun dayandığı bir temel olamaz, diyerek Hobbes'a eleştiri yöneltir.

### **III. 4. 4. Hume'un Doğal Hukuk Anlayışı**

Hume 1711-1776 yılları arasında yaşamış bir İngiliz düşünürdür. Aydınlanma düşüncesinin en yetkin ve önemli temsilcilerinden biridir. Geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük yapıcı tavrıyla; bir başka deyişle özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla gerçekten de Aydınlanma'nın en önemli temsilcilerindendir.

Hume, nedensellik ilkesini incelemeye tabi tutmuş ve bunun mantıksal bir zorunluluk olmayıp insani bir alışkanlık olduğunu ortaya koymuştur. “ Biz dış dünyanın var olduğuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz”, fakat bunu kanıtlamak

Hume'a göre imkansızdır; o,"iyi ki solipsist olan pek bir kimse yok çevremizde, olsaydı eğer böylelerini çürütmek de kesinlikle imkansız olacaktı" diyebilmiştir (Hume, aktaran Cevizci 2007: 53).

Hume, modernliğe özgü olan başka bir eğilimle, bilimsel veya deneysel yöntemi zihne ve insani alana uygulamak istemiştir. O artık tamamen yapıcı ve büsbütün Aydınlanmacı olan bir tavırla Newton modeline uygun bir insan doğası bilimi kurmak amacı gütmüştür. İnsani alandaki yani psikoloji, etik, siyaset, hukuk ve iktisattaki yasalılığı gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Hume sadece teolojii değil klasik ve geleneksel metafiziği de şiddetle eleştirmekteydi. Hume'a göre, deneyimden yardım görmeyen akıl insanı sadece yanıltır. O, Bacon, Descartes Hobbes Locke gibi ayınlanmacı filozoflardan hareket ederek yeni bir hamle yapmıştır. Din ve mezhep savaşları de onu derinden etkilemiştir. Onu etkileyen diğer bir husus ise felsefedeki şüpheciliktir (Cevizci, 2007: 57). Hume, şüpheciliği en uç noktalara taşımıştır.

Bilgi görüşünü ideler teorisi oluşturur. Aslında bu, 'algılar teorisi'ne karşılık gelir. Algılar duyumları, tutkuları ve duyguları içerir. (Hume, 1997: 45). İdeler de basit ve karmaşık ideler olarak ayrılır (Hume, 1976: 13 vd.). Yani izlenim ve ideler olarak ayrılır. Basit ideler duyumlara dayanır buradan entelektüel yolla karmaşık idelere yükselir. Karmaşık idelere geçişi evrensel birtakım ilkelerle açıklamaya çalışır. Bu ilkelerle kastedilen birtakım çağrışım yasalarıdır (Hume, 1976: 18).

Nedensellik ilkesine ilişkin eleştirileri neden –sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış gerekse iç dünyada arar. O bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman,



nedensellik ilişkisinin ne bizim fiilen gözlemlediğimiz ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olmadığını söylemektedir. Metallerin veya buz parçalarının ısıtılması olayının, genişleme veya sıvılaşma olayına, yani A olayının B olayına neden olduğunu söyleyebiliriz; bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz tek şeyin A olayının B olayı tarafından izlenmesi olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. Yani şeylerin doğasında bir olayın arkasından başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır. Yeni inançları çıkarsamanın, mevcut izlenim ya da algılardan yeni idelere geçmenin aracı olarak nedensellik ilkesini ancak alışkanlığa indirgemek suretiyle açıklar. (Cevizci, 2007: 70 vd.)

Hume, biri ide ilişkileriyle, diğeri de olgu sorunlarıyla ilgili olan iki ayrı bilgi türü vardır der. İde ilişkileriyle ilgili olan bilgi, doğruluk ya da yanlışlıklarına bütünüyle entelektüel olarak, yani ampirik gözlem söz konusu olmadan karar verebilen önermelerden meydana gelir. Dünyaya dair bilgimizi arttırmayan sözkonusu analitik bilgi türü, öyleyse a priori önermelerden meydana gelir (Cevizci, 2007: 71 vd.).

Hume etiği İngiliz etiğinde, modern etik düşüncesinin gelişmesinde önemli bir yer oluşturur. Liberalizmin etik görüşü olan yararcılıktır. Modern etik düşüncede bireycilikle toplumsallık, öz-çıkarcı ile türdeşlerin iyiliğini isteme arasında yaşanan çözülmesi oldukça güç gerilimi oluşur. Hume, bütün modern ve aydınlanmacı eğilimleri olanca açıklığıyla ortaya koyar, değerler olgudan türetilmeyeceğini söyleyerek, etiği tamamen psikolojik ve sosyolojik terimlerle açıklamaya kalkışır (Cevizci, 2007: 71 vd.).

Hume, ahlakın toplum barışının temeli olduğunu belirtir (Hume, 1997: 397) Ahlakın doğallıkla insan kavrayışı içerisinde yattığını ve kavrayışa kuşku duymaya yatkın

olduğumuzu düşünür. Ahlakın eylemler ve duygular üzerinde etkisi vardır ancak ahlak akıldan türetilemez. Akıl gerçeklik ve yanlışın saptanışıdır. Gerçeklik ya da yanlışlık olgusal düşünce ve varoluş düşünceleri ile deney olgusu ile bir anlaşma ya da anlaşmamadır (Hume, 1997: 399).

Hume'a göre eylemler övülebilir ya da yerilebilirler, ama akla uygun ya da akla aykırı olmazlar. Eylemlerin değerleri ya da değersizlikleri sık sık doğal yatkınlıklarımızla çelişir ve zaman zaman onları denetler. Ama aklın böyle bir yetkisi yoktur. İrade ya da eylemin dolaysızca akılla ilgili olmamasına karşın gene de eyleme eşlik eden kimi şeylerde, onun neden ve etkilerinde böyle bir çelişki görebiliriz. Eylem yargıya neden olabilir, ya da yargı, tutku ile işbirliği yaptığı zaman, dolaylı olarak bir yargı ona neden olabilir (Hume, 1997: 400).

Ahlakın özünün kendisi ilişkilerde yatar, bu ilişkilerin tümü yalnızca us dışı değil dirimsiz de olan bir nesneye uygulanabilir oldukları için, nesnelere bile değer ve değersizliğe konu olabilir (Hume, 1997: 404). Ahlaksal iyi kötü yalnızca anlağın eylemlerine ait olduğu ve dışsal nesnelere karşısındaki durumumuzdan türediği için bu ahlaksal ayrımların doğduğu ilişkiler yalnızca içsel eylemler ve dışsal nesnelere arasında yatar. Kendi aralarında karşılaştırılan içsel eylemlerle ya da başka dışsal nesnelere karşıtlık içine koyuldukları zaman dışsal nesnelere uygulanabilir olmalıdır. Ahlak belli ilişkilere eşlik ettiğinden tekil olarak görülen içsel eylemlere ait olamazlar (Hume, 1997: 405).

Hume, ahlak önermelerinde “gerek ve gerek değildi” ile bağlantılı olduğunu belirtir, bu belli bir ilişkiyi doğrulamayı anlatır bu nedenle gözlemlenmesi ve açıklanması zorunludur. Hume erdemden doğan izlenimleri hoş, erdemsizlikten doğanları ise rahatsız

edici olarak niteler. Hume göre, iyi ve kötüyü bilmemizi sağlayan ayırt edici izlenimler tikel acılar ya da hazlardır. Erdem duygusunu taşımanın, bir karakterin düşünülmesi ve tikel bir tür doyum olduğunu savunur (Hume, 1997: 410).

Kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme, sevgi ve nefret hem tutkunun nesnesi ile bir ilişki taşıyan hem de tutkunun duyumu ile ilişkili ayrı bir doyum üreten herhangi bir şey bize sunulduğunda uyarılırlar, erdem ve erdemsizliğe bu durumlar eşlik eder bu, erdem ve erdemsizliğin insan anlığı üzerindeki en önemli etkisidir (Hume, 1997: 411).

Ahlak ilkelerini doğa da mı aramalıyız sorusuna, doğada bunları bulamayız, diyerek yanıt verir. Erdem ve erdemsizlik eşit ölçüde doğaldır. Ancak bazı erdemler insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan beceri ya da icat aracılığıyla haz ve onay türetebilirler. Kimi eylemleri övdüğümüz zaman yalnızca onları üreten güdülere bakarız, övgü ve onayımızı üreten bu güdü'dür. Bir eylemin erdemli olabilmesi için biz erdeme saygı duymadan önce o eylemi 'erdem güdüsü' öncelmelidir (Hume, 1997: 413 vd.).

Bu güdü, sıkıntıda olanları kurtaran, eliaçık insanlardaki türden bir insanlık ilkesinden doğar. İnsanlık sevgisi ve sevgi bir duygudaşlıktan gelir, insanlığa yönelik evrensel bir sevecenlikten gelmez. İnsan doğası hem sevgi hem nefret nesnesinden başka bir şey değildir. Doğallıkla haktanırlık yasalarına boyun eğmek için haktanırlığın kendisinden ve o boyun eğmenin değerinden başka hiçbir olgusal ya da devinimsel güdümüz yoktur. Hume doğanın sofistlik oluşturmuş olduğunu, zorunlu ve onu kaçınılmaz kıldığını, ahlakın doğadan türemediğini, ama zorunlu olarak eğitimden ve insan uzlaşımından da olsa yapay olduğunu belirtir. Ahlak kuralları ona göre yapay olsalar da keyfi değildirler onları doğa yasaları olarak adlandıramayız (Hume, 1997: 419).

Hume doğanın insana acımasız davrandığını, ona sayısız gerek ve yükümlülükler yüklediğini ancak bunları temin için yeterli araç vermediğini, insanın eksikliklerini ve zayıflıklarını ancak toplum yoluyla giderebileceğini belirtir. Hume, toplumun, gücümüzün artmasını yeteneklerimizin gelişmesini ve güvenliğimizi sağlamada yardım ettiğini belirtir. Ona göre üç türlü iyi vardır, anlığımızın içsel doyumunu, bedenimizin dışsal üstünlükleri, çalışmamız ve talihimiz yoluyla kazandığımız iyilikler (Hume, 1997: 422).

Barış içinde yararlanabilmek için toplumun tüm üyelerince saptanan bir uzlaşım yolu olmalıdır. Uzlaşım verilen sözün doğasında değil, insan uzlaşımından doğarlar. Bu yalnızca ortak bir çıkar duygusudur ve toplumun tüm üyeleri tarafından birbirine anlatılır ve onları, davranışlarını belli kurallar yoluyla düzenlemeye yönlendirir. Başkalarının sahip olduğundan uzak durma konusundaki uzlaşım sağlandıktan sonra ahlak ve ahlaksızlık, ayrıca mülkiyet, hak ve yükümlülük doğar. Mülkiyet doğal değil ahlaksaldır. Ahlakın kökeni, mülkiyetin kökenini açıklar. Çıkar duygusunu yönü değiştirilmiş çıkar denetleyebilir. Böylece eğer erdemli ise insan toplumsal olur. Öz çıkar ahlakın kuruluşunda kökensel güdüdür; ama bir kamu çıkarı ile bir duygudaşlık o erdeme eşlik eden ahlaksal onayın kendisidir.

İlk mülkiyet işgalle olur. Mülkiyet, neden ve etkinin ürünüdür, insanların uzlaşımından doğar. Ardışıklık (miras), mülkiyette zamanaşımı bir doğal haktır (Hume, 1997: 436 vd.).

Söze bağlılık da doğal değil uzlaşımsal bir ilkedir. Toplum ile tanışık olmayan bir insan bir başkası ile anlaşmaya girmez. İnsanların tümü uyum içinde ortak yarar için hesaplanmış bir eylemler şemasına girerler ve sözlerine bağlı kalma konusunda anlaşırılar.

Daha sonra ahlak hissi, sözlerin yerine getirilmesinde, başkalarının mülkiyetinden uzak durma ilkesinde doğar. Yükümlülük zora dayalıdır. Kamu çıkarı, eğitim ve politikacıların becerileri aynı etkiyi taşır. Doğa yasaları, mülkiyet ve bunun onay yoluyla devredilmesi ile sözlerin yerine getirilmesidir. İnsan doğasının ilkeleri tutkular ilkelerdir. Ahlak kuralları insan eylemlerinden doğar, evrensel ve esnemez değildir (Hume, 1997: 445 vd.).

Hume, doğal haklar ve doğal durumun olmadığını söylese de üstü kapalı olarak bu kavranlara göndermede bulunur ve der ki, “kurallar ki insanlar tarafından yalnızca onlar yoluyla toplumu koruyabilirler ve genellikle doğa durumu olarak tasarlanan o sefil ve yabanıl duruma düşmelerinin önüne geçilebilir” (Hume, 1997: 459). Yasa ancak insan onayından gelir, insanlar doğal ilkeleri ve eğilimleri ile çelişecek bir şeye hiçbir zaman onay vermeyeceklerdir. İnsanın bencil doğası değiştirilemez.

Hume, hükümetin başlangıcının aynı toplumun insanları arasında değil ama değişik toplumların insanları arasındaki savaş olduğunu ileri sürer. Toplumların hükümeteşiz durumu insanların en doğal halidir. İnsanların temel yasaya [doğa yasaları] uymaksızın toplumu sürdürmeleri olanaksızdır bu yasalar hükümete önseldir. Yurttaşlık ödevleri temel ödevlerimiz ile bağlantılıdır. Yurttaşlık ödevlerinin görevi, doğal ödevlerimizin yerine getirilmesidir. Doğal çıkar ve yükümlülükler yanında ahlaksal onur ve duyunç yükümlülükleri de bulunur. Ahlaksal iyi ve kötü, haz ve acı üzerine kuruludur (Hume, 1997:463 vd.)

Hume, hükümete boyun eğmenin temelinde koruma ve güvenlik duygusunun olduğunu söyler. Hükümet toplumun çıkarı için salt bir insan buluşudur. Bu çıkar ortadan kalkarsa hükümete boyun eğme yükümü de kalkar. Ulusun ilk kökenini ise Hume, ‘gasp’a

dayandırır. Güçlülerin hakkının bu bağlamda meşru olduğunu savunur. Hume, irade özgürlüğünün de olamayacağını açıkça belirtir (Hume, 1997: 471 vd.).

Başka bir anlatımla Hume'un Aydınlanmacı ve modernist görüşünün çok önemli bir diğer unsuru da onun "olandan veya olgudan olması gerekene ya da değere yapılan geçişe" ve dolayısıyla, "nesnel ahlaki değerlerin ya da koşulsuz bir biçimde buyuran ilkelerin var olduğu" görüşüne yönelik şiddetli bir itirazdır. Hume felsefesinde tutkuyla akıl arasındaki kavgadan söz etmek, ahlaklılığın akla uygun yaşamdan veya erdemın aklın tutkular üzerindeki zafer ya da egemenliğinden meydana geldiğini öne sürmek sık başvurulan bir yoldur (Cevizci, 2007: 93 vd.).

Ahlakı akla değil de, duyunun türevi olan duyguya dayandıran, ahlaklılığın his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için iyi ve kötü ayırımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Bununla birlikte onun etik öğretisi, hazcı bir öğreti olarak tasarlanmamıştır (Cevizci, 2007: 94 vd.). Gurur, duygu ya da tutkusunu meydana getiren şey de mülkiyettir. Ahlaki erdem, kendisine sadece bir toplumda mülkiyet haklarını korumak üzere ihtiyaç duyulduğu için yapay olmak durumunda olan bir adalet niteliğine eşitlenir. (Cevizci, 2007: 97).

Ahlaklılığın duygulara indirgenmesi, insanın sadece kendisine değil, duygudaşlık yoluyla başkalarına doğru yöneldiğinin gösterilmesi, Hume'un Hobbes ve Locke'la başlayan doğal haklara dayalı siyaset felsefesinin evrilmesi ve bu arada onun ekonomik bir doğrultuda açılım kazanması sürecinde ona önem kazandırmıştır. Ahlaki ilişkileri ve toplumsal bağları yaratan politika değil, tam tersine, istek ve arzuların bir işbirliği süreci yoluyla karşılıklı olarak tatminine götüren bir işbirliğini mümkün kılan

bağlamı yaratan şey ihtiyaçtır ve özellikle de ekonomik ihtiyaçlardır (Cevizci, 2007 98 vd).

Hume, adaletin kendisi ve adalet kuralları sözkonusu olduğunda, “insanları politik yönetime itaat etmeye sevk eden ilk motif ve doğal yükümlülük kişisel çıkardan, buna karşılık ahlaki yükümlülük başkalarına yönelik bir duygudaşlık ve ortak çıkardan” gelir der. O halde politik yönetimin ilk ve temel amacı adaletin yönetimini tesis etmek yani “mülkiyeti korumak ve anlaşmalara uyulmasını sağlamak”tır. Karma yönetim modelini önerir. Yönetimde keyfiliği önlemek için önceden belirlenmiş yasalara göre yönetilme esasını getirir. Hume her ne kadar sözleşmeciliği red etse de modern doğal hukuk anlayışının temel ilkelerinden yola çıkar ve Locke’a benzer sonuçlara ulaşır (Cevizci: 104 vd.).

### III. 4. 5. Rousseau’nun Doğal Hukuk Anlayışı

Rousseau 1712 - 1778 yılları arasında yaşamıştır. Rousseau’nun, doğal durumu öven ve uygarlığın insan için daha iyiye gitmediği anlayışı, Tacitus’un etkisindeki görüşleridir. Ona göre bilim ve uygarlık, insana, servet ve lüksü tanımış, fakat aynı zamanda insanlar arasında eşitsizliğe yol açmıştır. Ayrıcalıkların ve paranın hakim olduğu bir dünyada gerçekten yetenekli olanların hayat hakkına sahip olması çok zordur.

Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* başlıklı yazısındaki doğa durumu tanımı ise Locke’un etkisinde yazılmış izlenimi verir. Ama buradaki doğa durumunun en önemli özelliği akla değil, duygulara (Rousseau, insanın tutkuları nedeniyle hep daha ileriye geçmek istemesinin değişimi yarattığını söyler) dayandırılmış olmasıdır. Ona göre, herkes kendini doğa durumunda diğerinin eşiti sayar ve aileler halinde yaşar. İnsanlar burada mutludur çünkü mülkiyet kurumu bulunmamaktadır. Sonra

“bir toprak parçasının etrafını çevirerek bu benimdir diyen ve ilkel, saf insanları buna inandıran kişi, uygar toplumun kurucusu olmuştur.” İnsanda iki temel özellik vardır biri kendi varlık ve refahını sağlamak diğeri ise duyar bir varlık olarak hem cinslerimizin acı çekmesi bizde hoşnutsuzluk yaratır. Bu iki ilkenin bağlaşımından doğal hukukun bütün kuralları doğar. O kuralları, hemen sonra akıl, başka temeller üzerinde kurmak zorundadır” (Rousseau, 2004: 79 vd.).

Bunun için insanı filozof yapmaya gerek olmadığını söyleyerek, “insan içten gelen acıma duygusuna karşı gelmedikçe, başka bir insana duyarlı olacaktır ve fenalık yapmayacaktır, bilgi ve özgürlükten yoksun hayvanlar bunu bilmez ve anlayamazlar” der (Rousseau, 2004: 80).

Rousseau, “insan türüne ait iki tür eşitsizlik görüyorum. Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zeka ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fizik eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için buna manevi veya politik eşitsizlik diyorum” der (Rousseau, 2004: 83). Doğa'nın ‘yasa’ ya boyun eğdiği an ona göre; güçlünün zayıfa hizmet edip halkın fikren rahat olmaya gerçek mutluluk pahasına satın almaya hangi mucizeler dizisinin karar verdiğinin meydana çıkarıldığı andır (Rousseau, 2004: 84).

Rousseau doğal durumu, “insanı [...] kimi hayvanlardan daha zayıf, kimi hayvanlardan daha az çevik, ama bütünüyle alınırsa yapısı hepsinden daha uygun ve elverişli bir hayvan olarak görüyorum” der. Doğa durumundaki insanı, “onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rasladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yattığını bulmuş görüyorum, böylece onun



gereksinimleri giderilmiştir” diye anlatır (Rousseau, 2004: 88). Hobbes’un doğal durum tanımını eleştirir ve buna tutku ve kararsızlığın neden olduğunu söyler. İnsanı özgür bir varlık olarak tanımlar. Özgürlük aynı zamanda onu hayvandan ayıran özelliktir ve bu özelliği bir anlığa sahip olmasından daha önemlidir.

İnsanı hayvandan ayıran diğer önemli özellik ise onun yetkinleşme, olgunlaşma yetisidir. Bu yetinin insanın hem masumiyetini hem de kendi doğasını zedelediğini söyler (Rousseau, 2004: 96 vd.). Burada Rousseau insanların yetkinleşmesinin insanlararası eşitliği bozacağını düşünür. Fark etmek, hissetmek, istemek istememek, arzulamak, çekinmek insan ruhunun ilk işlemleridir. Bunlar insan ruhunda yeni gelişmelere yol açacaktır. Ahlakçılar ne derse desin, insan anlığı tutkulara çok şey borçludur. Ölüm korkusu ise hayvanlardan uzaklaştığında edindiği bir kazançtır (Rousseau, 2004: 97.vd.).

Rousseau’ya göre doğa durumunda insanlar iyidir ve toplumsal sözleşme ile bağlanmış yurttaş ise erdemlidir. Doğa hali başkalarına verilen zararın en az olduğu haldir (Rousseau, 2004: 109). Doğa halinde insanlar barış içinde yaşarlar. İnsanların toplum haline gelmesi ona göre, özel mülkiyetin oluşması ile olmuştur.

Rousseau, “bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip bu bana aittir diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu”; işte bu mülkiyetin ortaya çıkması ile hemen birçok kavgalar ve çatışmalar doğdu, der. Toprakların işlenmesinin zorunlu sonucu olarak toprakların paylaşılmasını gerektirmiştir. Rousseau’ya göre “mülkiyet bir defa kabul edilince bunun sonucu olarak ilk hukuk kuralları doğdu” der (Rousseau, 2004: 123). Ailenin kurulmasının, mülkiyetin ve insan nüfusunun artmasının kavgalar ve çatışmalara neden olduğunu söyler (Rousseau,

2004: 127); “mülkiyet doğunca, bunun paylaşılması ilk hukuk kuralı olmuştur” der. Köleliğin ise de insan doğasına aykırı olduğunu belirtir.

Politik kurumun halk ile onun kendisine seçtiği kişiler arasında yapılmış gerçek bir sözleşme olarak kurulduğunu ve kendisinin bunu anlattığını söyler. “Bu anlaşma ile taraflar, yasalara uymayı taahhüt eder. Ama toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır, bununla birlikte hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır” der (Rousseau, 1994: 123 vd.).

Rousseau’ya göre bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı ailedir. Burada çocuklar bakılmak, korunmak gereksiniminde oldukları sürece babaya bağlı kalırlar. Bu gereksinim ortadan kalkınca doğal bağ da çözülür. Babanın sözünden çıkmamak zorunluluğundan kurtulan çocuklar, çocuklara bakma yükünü sırtından atan baba hep birden bağımsızlığa kavuşurlar. Yine de bir arada kalırlarsa artık doğanın zoruyla değil, kendi istekleriyle kalıyorlar demektir. Ailenin kendisi de ancak bir sözleşme ile varlığını sürdürür. Bu ortaklaşa özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur. İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak, yapacağı ilk şey de kendine borçlu olduğu özeni göstermektir. İnsan kendini bilecek çağa gelir gelmez, nefsini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için, sonunda kendi kendinin efendisi olur. “Aile için politik toplumların ilk örneği diyebiliriz” der. İnsanlar, doğal yaşama dönemindeki güçlerini birleştirerek toplum sözleşmesini oluştururlar.

Toplumun üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar çünkü bir kez her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olamaz (Rousseau, 1994: 123 vd.).

Doğa yasası; “ortak yarar bakımından insanların üzerinde anlaşmaları uygun olacak olan kuralları araştırılmakla işe başlanır; sonra bunların evrensel uygulamalardan doğacak yarardan başka bir kanıt olmadığı halde, bu kuralların toplamına doğa yasası adı verilir” (Rousseau, 2004: 79).

Rousseau, ‘Toplum Sözleşmesi’ adlı eserinde, “İnsanlar hür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Bir kimse kendisini, başkasının efendisi sanır ama böyle zannetmesi, onlardan daha köle olmasına engel değildir” der (Rousseau, 1994: 14).

Rousseau’ya göre hiçbir egemenlik güce dayanmaz. Ailede bile babanın çocuklar üzerindeki otoritesi, çocukların kendi kendilerine bakacak ve kendilerini başka bir yardıma muhtaç olmaksızın koruyacak hale gelmelerine kadar sürmektedir. Bunun gibi toplum hayatında, kendisini gösteren otorite de güce dayanmaz. Eğer gücün, ‘hak’kı yarattığı kabul edilirse daha güçlünün egemenliği ele alması veya almak istemesi ihtimali daima söz konusu olabilir. Mademki güç hak yaratmamaktadır, o halde otoritenin, toplumdaki egemenliğin, insanlar tarafından yapılan sosyal sözleşmeden geldiğini kabul etmek zorunludur (Rousseau, 1994: 17 vd.). Hume ise gücün hak yaratabileceğini savunmuştur. (kaynak belirt)

Rousseau, gücün hak yaratmayacağını ve ancak haklı güce boyun eğmek gerektiğini söyler. Özgürlükten vazgeçmek ona göre, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Savaşın ise insanın insanla değil, devletin devletle olan ilişkisi olduğunu düşünür.

Rousseau’ya göre insan, sosyal sözleşme ile doğal özgürlüğünü ve sınırsız hakkını yitirmekte, onun yerine medeni özgürlüğe ve elindeki şeyler üzerinde mülkiyet hakkına kavuşmaktadır. Onun amacı ‘özgürlük ile otorite’ arasında bir uzlaş

sağlamaktır. Rousseau ayrıca egemenlik sorunu ve ‘genel irade’ üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Yasaları ise üçe ayırıyor: Anayasa (devletin siyasal yapısını düzenler), toplum kanunları (bireyler arası ve bireyle devlet arasındaki ilişkileri düzenler) ve ceza yasaları (ülkedeki bütün yasaları yaptırım gücünü simgeleyen yasalar). Birçok noktada Locke’dan ayrı düşünür. Rousseau, Hobbes’un tanımladığı doğa durumunun aslında, devlet düzeni içindeki uygar insanı betimlediğini söyleyecektir.

Rousseau “her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada ve genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz” diyerek sözleşme görüşünü anlatır. Burada Rousseau’nun kişi yararından ayrılıp genel yarara ağırlık verdiğinin de kanıtlarını buluyoruz. Bu görüşleriyle, Rousseau’yu Hobbes’un insan anlayışının ve sözleşme görüşünün tam karşısında buluruz. Rousseau bunun tam tersi yönde insanın şefkat duygusu taşıdığını belirtmektedir. (Rousseau, 1994: 123 vd.).

### **III. 4. 6. Montesquieu’nün Doğal Hukuk Anlayışı**

Montesquieu 1689-1755 yılları arasında yaşamıştır. Fransız hukuk kuramının oluşturulmasına katkı yapmıştır. Sonra Morelly, Rousseau ile birlikte kamuoyunu etkilemişlerdir. Montesquieu, siyaset biliminin kurucusudur. Tıpkı yaşadığı yüzyılın bilimci materyalistlerinin maddenin ve bu arada insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalışması gibi politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almış, akli ya da sosyal alanı veya politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Siyaset alanında mutlak kötü olarak nitelendirdiği despotizme şiddetle karşı çıkar ve tarihte çok önemli bir yere sahip olan ‘kuvvetler ayrılığı’ teorisini geliştirir. *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eseri Fransız düşüncesinin en önemli yapıtıdır.

Bu yapıtında Montesquieu yasayı şöyle tanımlar; “bu en geniş anlamıyla kanunlar, olayların mahiyetinden doğan zorunlu bağlardır. Bu bakımdan da, bütün varlıkların kanunları vardır; insanüstü varlıkların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.” Beşeri yasa ve yazılı olmayan yasa ayrımını yapar. Yasa yorumunda kısmen Stoacı, kısmen de Aquinum’luya benzer bir yaklaşım benimser bu yüzden, Tanrı’ya karşılık gelen bir ilk akıl ya da nedenin bulunduğunu düşünür. Her şeyin başlangıcında bir ilk aklın bulunması, dünyanın bir düzeni ihtiva ettiği, yani onda bir zorunluluk, nedensel bir determinizm bulunduğu anlamına gelir (Montesquieu, 1998 a: 10vd).

Bu nedenle “yasalar yatay olarak çeşitli varlıkların kendi aralarındaki zorunlu ilişkileri, dikey olarak da söz konusu varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkileri ifade eder” (Montesquieu, 1998 a: 20 vd). Tanrı ile insan arasındaki bu ilişki onu evrensel yasaların bulunduğu sonucuna götürür. Yani doğal yasalardan farklı olarak bir de adaleti cisimleştiren [pozitif] yasalar olduğunu bu yasaların, ilahi yasalara uygun olması gerektiğini söyler

İnsanı hayvandan ayıran şeyin bilgi edinme, öğrenme yeteneği olduğunu belirtir.

Bizde olan bazı üstünlükler hayvanlarda yoktur; onlarda da bizde bulunmayan üstünlükler vardır. Fiziksel varlık olarak insan, bütün öteki nesnelere gibi değişmeyen kanunlarla yöneyilir. Zeki varlık olarak da, Tanrı’nın koyduğu kanunları durmadan bozar, kendi koyduğu kanunları da durmadan değiştirir. İnsanın kendini yönetmesi gerek; ama sınırlı bir kişidir o; bütün sınırlı zekalar gibi o da bilgisizliğe ve yanlış düşer; kafasındaki zayıf bilgileri de yitirir. Duygulu yaratık olarak da binbir tutkuya kaptırır kendini. Böyle bir varlık her an bizzat kendini de unutabilirdi; filozoflar da ortaya attıkları ahlak kanunlarıyla bunun böyle olabileceğini ona duyurdular. Toplumda yaşamak için yaratılmış olan insan, başka insanları unutabilirdi; kanun yapımcıları da ortaya attıkları siyasi ve medeni kanunlarla ona ödevlerini hatırlattılar (Montesquieu, 1. cilt 1998: 49 vd).

“Bu geniş anlamıyla yasalar, olayların özelliğinden doğan zorunlu bağlardır: bu bakımdan bütün varlıkların kanunları vardır; maddi evrenin yasaları vardır; insan üstü varlıkların yasaları vardır; hayvanların yasaları vardır; insanların yasaları vardır.” (Montesquieu, 1998 a: 49 vd.).

“Bütün bu yasalardan önce doğa yasaları vardır; yalnız varlığımızın yapısından gelirler. Bunları iyice anlamak için de insanı, toplumların kuruluşundan önce incelemek gerekir. Doğa yasaları, işte insanın böyle bir durumda iken karşılaştığı kanunlardır.” Tanrı inancı, ilk yasadır. Doğa içindeki insanda bilgi değil, daha çok bilgi edinme yeteneği vardır; ilk düşünceler, varlığını devam ettirme düşüncesidir. Bu durumda herkes kendini aşağı görür; eşitlik duygusu bile çok zayıftır. Bundan ötürü de kişiler birbirine saldırmayı düşünmezlerdi; barış da böylece ilk doğa yasası olurdu” diyerek Hobbes’u eleştirir (Montesquieu, 1998 a: 49 vd.).

“Zayıflığı duygusuna insan, ihtiyaçları duygusunu da ekler. Böylece başka bir doğa yasası daha ortaya çıkar ki o da insanı, yiyecek aramaya yönelten yasa olur. İnsanlar, önceden varolan duygularından başka; yavaş yavaş birtakım bilgiler de edinmeye başlarlar; bundan ötürü insanlarda, öteki hayvanlarda olmayan ikinci bir bağ meydana gelir. Birleşmeleri için yeni bir neden daha ortaya çıkmış demektir; toplum halinde yaşama isteği de dördüncü doğa yasası olur” (Montesquieu, 1998 a: 49 vd.).

Montesquieu’ye göre insanlar toplum halinde yaşamaya başlar başlamaz zayıflık duygusunu yitirirler; aralarındaki eşitlik yok olur, savaş halini alır.” Her toplum kendi gücünün farkına varır; bu da milletlerarasında savaş durumunu meydana getirir. Her toplumda kişiler, kendi kuvvetlerinin farkına varmaya başlarlar: Toplumun

sağlayacağı başlıca yararları kendilerinden yana çevirmeye çalışırlar; bu da bu kişiler arasında savaş durumunu meydana getirir (Montesquieu, 1998 a: 49 vd. ).

Montesquieu, “toplum arasındaki bağları, devletler hukuku; devam ettirilmesi gereken bir toplumda yaşadıklarını göz önünde bulunduran insanlar, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağları düzenleyecek kanunlar yapmışlar böylece siyasi hukuk meydana gelmiş; bütün vatandaşlar arasındaki bağları düzenlemek için de kanunlar meydana getirmişler; adına da medeni hukuk demişler” der (Montesquieu, 1998 a: 52 vd.).

Bu iki savaş durumu ona göre, insanlar arasında yasaların yerleşmesine sebep olur. Genel olarak kanun, yeryüzündeki bütün milletleri idare eden bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır, her milletin siyasi ve medeni kanunları da bu insan aklının uygulandığı özel hallerden başka bir şey olmamalıdır. Yasalar ülkenin durumuna göre düzenlenmelidir.

Montesquieu, “çeşitli iklimlerde insanın ruh nitelikleriyle tutkularının aşırı derecede değişik olduğu doğru ise yasaların bu tutkularla bu niteliklere göre düzenlenmesi gerekir, çünkü karakterler iklimle göre değişir” der. Soğuk iklimde yaşayanlar daha güçlü olurlar, kişiler kendine daha çok güvenir, hileye başvurmaz; sıcak ülke insanı daha çekingen, hayalgücü geniştir. Yasa koyucu, yasalar ile iklimin vermiş olduğu kusurları gidermeye çalışmalıdır (Montesquieu, 1998 a: 327).

Montesquieu, hükümetin özelliği ile ilkesi arasında fark olduğunu belirtir. Özelliği onun öyle olmasını sağlayan unsurdur. İlke ise onun davranışını sağlayan unsurdur. Yasalar, hükümetin özelliği ile ilgili olduğu kadar ilkesi ile de ilgili olmalıdır. Halka dayalı yönetimin erdeme dayandırılması gerektiğini belirtir. Eğitim yasaları, hükümetin ilkesine uygun düzenlenmelidir (Montesquieu, 1998: a: 71 vd.).

Montesquieu, “nasıl ki mükemmel bir disiplin altında toplanıp yaşayan milletler, hiçbir kurala uymadan, hiçbir başbuğ tanımadan ormanlarda serseri dolaşan insan sürülerinden daha mutlu bir hayat sürerse, devletlerin temel yasalarına uyarak yaşayan hükümdarlar da ellerinde, gerek milletlerin kalbini gerek kendi kalplerini düzene koyacak bir şey bulunmayan müstebit hükümdarlardan daha iyi yaşar” der (Montesquieu, 1998a: 117).

İnsanları, aşırı ceza çarelerine başvurarak değil, doğanın verdiği olanaklardan yararlanarak yönetmek gerekir. Bütün ahlaksızlıkların nedeni, cezaların hafifliğinden değil, suçların cezasız kalmış olmasından kaynaklanır (Montesquieu, 1998 a: 148). Ceza yasasının her suçu kendi özelliğinden çıkarması özgürlüğün bir zaferi demektir. Böylece her çeşit keyfi karar ortadan kalkar, artık insanın insana karşı şiddet kullanması sözkonusu olmaz (Montesquieu, 1998 a: 274).

Bir devlette, yani kanunları olan toplumda özgürlük ancak istememiz gereken şeyi yapmaktan ibaret olmalı; yoksa istememiz gerekmeyen şeyi yapmaya zorlanmak değildir (Montesquieu, 1998 a: 233). Siyasi özgürlük insanın kendini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzurudur. Özgür bir devlette, özgür bir ruhu olması gereken her insanın kendi kendini yönetecek yetkide olması, dolayısıyla milletin tümünün birden yasama yetkisi olması gerekir. Ama böyle bir şeyin büyük devletlerde olması olanaksız olduğundan yasalar milletin temsilcileri aracılığı ile yapılabilir (Montesquieu, 1998 a: 238).

Yasa yaparken yasa yapıcı ölçülü olmalıdır. Ahlaki iyilik ile politik iyilik birbirinden farklıdır. Adaletin gerektirdiği formaliteler, özgürlük için gereklidir (Montesquieu, 1998 b: 327).



Devlette üç çeşit yetki vardır, yasama, devlet hukukunu uygulama yetkisi ve medeni hukukun uygulanmasına ilişkin yetkidir. Yasama ile yürütme ve yargılama yetkisi aynı kişiye verilirse ortada özgürlük kalmaz ve devlette her şey yıkılır (Montesquieu, 1998 a: 235).

### III. 4. 7. La Mettrie'nin Doğal Hukuk Anlayışı

La Mettrie 1709-1751 yılları arasında yaşamış, daha çok doğa bilimleri alanında mekanik bir doğa anlayışı vardır. *İnsan Bir Makine* adlı eseri Descartes'ın hayvan-makine anlayışına dayanır ve bunun geliştirilmiş biçimidir (Buhr, Schroeder ve Back, 1984: 26).

La Mettrie, doğalcılığı, materyalizmi ve mekanizmi, ateizmi ve bilimsel felsefe anlayışıyla Fransız Aydınlanmasının en önemli şahsiyetlerinin başında gelir. O, Aydınlanma geleneği içinde daha sonra başkaca düşünürler tarafından temsil edilecek bir tıbbi materyalizm geleneği oluşturan kişidir. Dini ve onun kalıntısı olduğu metafiziği aydınlanma ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görür (Cevizci, 2007: 185).

La Mettrie, gerek *Ruhun Doğal Tarihi*'nde, gerekse *İnsan Bir Makine*'de, geleneksel dualizmleri şiddetle eleştirir ve tinsel töz'ün hiçbir şekilde var olmadığını göstererek mutlak bir materyalizme ulaşır. Ruhun tinselliği görüşünü yıkar. Doğada tam bir sürekliliğin bulunduğunu ileri sürer ve metafizik karşıtıdır (Cevizci, 2007: 186).

La Mettrie, maddeciliği en ileri noktaya taşır. "Maddenin düşünme yeteneğine sahip olabileceğini ima eden metafizikçiler aslında pek hatalı düşünmüyorlardı; sadece söylemek istediklerini yanlış ifade etmişlerdi" diyerek (La Mettrie, 1985: 15) maddenin duyumlama yeteneği olduğunu savunur (La Mettrie, 1985: 85). Ona göre bütün duyular bize duyu organlarımızdan gelmektedir. Duyu organları ise duyumun merkezi olan

beyinde sinirler aracılığıyla temas kurarlar. Condillac'ın "heykel adam" görüşünün belki de ilk örneğini verir (Cevizci, 2007: 188 vd.).

*İnsan Bir Makine'de* insanın sadece bir hayvan olduğunu söyler. İnsanla hayvan arasındaki koşutluğun ve doğal sürekliliğin en önemli tezlerinden birini oluşturduğu bu eserinde, insanlar arasında karakter ve zihin bakımından olan farklılıklar olabileceğini ancak insanın sadece bir makine olduğunu söyler. La Mettrie "tüm evrende, değişik şekillerde biçimlendirilmiş tek bir tözün varlığını cesaretle kabul ederim" der (La Mettrie, 1985: 77).

La Mettrie insanla diğer varlıklar arasında tam bir sürekliliğin varlığını kabul eder. "İnsan görünüşte ne kadar bayağı bir kaynaktan gelirse gelsin, bu durum onun diğer varlıklar arasında en eşsizi olmasını engellemez ve ruhun kökeni ne olursa olsun eğer saf asil ve uluysa o, güzel bir ruhtur; ona sahip olanı saygıdeğer kılar. Aklın mükemmelliği anlam yoksunu büyük bir kelimeye, (maddesizlik) değil, onun gücüne, genişliğine veya görüş berraklığına bağlıdır" der (LaMettrie, 1985: 15 vd).

LaMettrie, irade özgürlüğünün, fizyolojik zorunluluk dikkate alındığında, anlamsız olduğu sözkonusu İnsan Makine teorisinde, davranışın etik boyutu, tıpkı diğer boyutları gibi evrensel determinizm yoluyla belirlenmiş olduğunu belirtir. Zeka, akıl ve bilgi ona göre, mutluluk için gereksiz, hatta zararlı şeylerdir. (Cevizci, 2007: 192).

La Mettrie' ye göre, doğa hakkında bize yalnızca deney ve gözlem yol göstermelidir. İnsan öylesine karışık bir makinedir ki onun hakkında kesin bir fikir edinmek ve dolayısıyla onu tanımlamak ilk başta olanaksız gibi görünür. İşte bu nedenledir ki filozofların a priori yani, bir bakıma ruhun kanatlarından faydalanmayı isteyerek yaptıkları araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. Böylelikle a posteriori veya ruhu

vücut organlarından ayırmaya çalışarak insan ruhunun kökenini kesinlikle keşfetmesek bile bu konuda en yüksek olasılık derecesine varabiliriz “ruh, beden ile birlikte uykuya dalar. İnsan vücudu, zembereklerini kendi başına kuran bir makine olup sürekli hareketin canlı imgesidir” der (La Matrie, 1985: 20 vd. ).

Hayvandan insana geçiş, çok şiddetli bir biçimde olmamıştır; gerçek filozoflar bunu da kabullenmektedir. Sözcüklerin bulunmasından ve dillerin öğrenilmesinden önce, insan da sadece kendi türünde bir hayvan değil miydi? ...ardından sözcükler diller yasalar bilim güzelsanatlar geldi ve bunlar sayesinde aklımızın ham elması yontulmuş oldu (La Matrie, 1985: 22 vd.).

Ona göre “doğal yasayı çiğnemeyi barbarca alışkanlık haline getirmiş insanlar, onu ilk defa çiğneyen ve gelenek gücünün katılaştırmadığı insanlar kadar suçlarından dolayı acı çekmezler” (La Matrie, 1985: 45). “Doğal yasanın hayvanlara verilmemiş olduğunu farzediyorum pişmanlıktan yoksun hiçbir ruh ya da madde yoktur.” Ayrıca ona göre “doğal yasa yok edilemez”( La Matrie, 1985: 46).

Doğal yasayı şöyle tanımlar: “O, bize bir şeyin kendimize yapılmasını istemediğimiz için başkalarına da yapmamamızı öğreten duygudur.” Bu ortak fikre bir de “bu duygunun türün olduğu kadar bireyin de selametini sağlayan bir çeşit korku veya kuşku olduğunu ilave etmeme izin verin çünkü belki de başkalarının parasına veya hayatına saygı duymamızın nedeni sadece öz malımızı mülkümüzü, şerefimizi ve kendimizi korumaktır”; görüldüğü gibi doğal yasa, sadece yine diğerleri gibi hayalgücüne ait olan ve aralarında düşüncenin de bulunduğu bir içsel duygudan ibarettir, doğal yasa ne bir eğitim, ne önemli açıklama ne de yasa-koyucu gerektirmektedir (La Mettrie, 1985: 49).

La Mettrie’ye göre “Tanrı olmayan bir şey vardır, o da doğadır. Her kim ödün vermeden doğal yasayı izlerse namuslu bir insan olur ve tüm insan soyunun güvenine

layıktır”( La Mettrie, 1985: 50). La Mettrie doğa, hayvan bitki ve insanla analoji kurar (La Mettrie, 1985: 73).

La Mettrie’ye göre “öğrenme, insanın en birincil değeridir. Bu eğilim doğadan gelir. Eğitim de ikinci değerdir.” Değeri ne olursa olsun, nerede doğmuş olursa olsun, o, saygı görmeye layıktır; sadece değerini ölçmesini bilmek gerekir, der. “Zeka, güzellik, zenginlikler, asalet, raslantının çocukları olmakla birlikte, beceriklilik, bilgi, erdem gibi şeylerin de bir değeri vardır. Doğanın bu en değerli yeteneklerle yaratmış olduğu insanlar bunlardan yoksun olanlara acımalıdırlar, fakat üstünlüklerini kibirlenmeden ve bilinçli bir şekilde duyabilirler” (La Mettrie, 1985: 30 vd.).

### **III. 4. 8. Kant’ın Doğal Hukuk Anlayışı**

#### **III.4. 8. 1. Kant’ın Ahlak Anlayışı**

Kant,1724 - 1804 tarihleri arasında yaşamış ve bütünlüklü ve büyük bir felsefe sistemi kurmayı başarmış bir Alman düşünürüdür. Kant, felsefe’ye matematiksel kesinlik kazandırmak amacıyla çalışmış filozofların başında gelir.

Bu anlayış kendisine, XVII. yüzyıl düşünürlerinden Leibniz ve Spinoza gibi filozoflardan miras kalmıştır, ama o felsefeden, daha çok matematik kesinliği olan bir metafiziği böyle bir metafiziği kurmayı istemiştir. Her zaman her yerde geçerli olan doğruların elde edilmesi, ona göre matematiksel işleyişin metafiziğin içine sokulması ile olanaklıdır. İşte bu açıdan Kant’a a priorizmin filozofu da diyebiliriz; çünkü o, bilim ahlak ve sanat alanlarında genel geçer ve kesin a priori bilgilerin bulunup bulunmadığını araştırmış bunun tek kaynağı olan akli sorguya çekmiştir (Bozkurt, 2005: 41).

Kant kendi felsefesini, Kopernikus devrimine benzetir. Eski bilgi kuramına göre bilgi, kendisini nesnesine dayanarak düzenler, bilgi elde etmek için nesnesine

yönelinir. Kant'a göre nesnelere bizim bilgimizle düzenlenir ve bizde bulunan a priori bilgi ile biz nesneyi bize verilmeden önce bilinebilir kılarız; bir başka deyişle kendimizi nesnelere içine koyarak, onların içine sokarak şeyleri a priori olarak biliriz. Böylece bilgi hem temellenmiş hem de sınırlanmıştır. Temellendirilmiştir çünkü bilgide a priori bir unsur vardır ve bu unsur bilgide iç zorunluluğu kurar; sınırlandırılmıştır çünkü bilgi nesnesinde daha önceden bulunmayan hiçbir şeyi özne bilemez. Bundan çıkan sonuç bilgimizin, fenomenlerin bilgisine dayanan bilgiden başka bir şey olmadığıdır. Kendinde şeyler hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Bu şeyler uzay ve zamanda gerçek olarak var değildirler, çünkü uzay ve zaman bizim kendileriyle şeyleri bildiklerimizdirler, bir başka anlatımla duyarlılığımızın a priori formlarıdır; deneyden çıkarılamazlar.

Her bilgi deneyle başlar, fakat tümüyle deneyden çıkmaz. Bilgi yetisi kullanılması zorunlu olan kategorileri işletir görüye bağlı farklılığı sentetik bir biçimde düzenler ve “a priori sentetik yargıları” formüle eder, bunlar teorik fizik ya da matematik önerme tipinde oluşur (Bozkurt, 2005: 42).

Kant'ın önemli yönlerinden biri de dogmatizmi yıkmaya yönelik çabasıdır. Bu yüzden “bilginin yerine inancı koydum” der (Kant, aktaran Bozkurt, 2005: 43). Ona göre duyuşal dünya, bilgimizin ve deneyimizin tek verisini oluşturur ve bilgi, duyunun verileri ve olgularıyla mümkün olur. Anlaşılır dünya ise “teorik bir yanılsama”dan başka bir şey değildir. Salt aklın gücü, anlama yetisinin ilkeleri, numenler alanına değil, fenomenler alanına uygulanabilir. Akıl, kendi sınırlarını bilmek zorundadır, akılı sınırlamak demek onun nesnellliğini gerçekleştirmek demektir. Kant'a göre, aklın aslında pratik bir ereği, varmayı amaçladığı pratik bir hedef; yapıp-etmeye ilişkin bir yetiye sahip olmaktır. Eğer ona göre katıksız kategorik akıl yanılsatıcı ise, pratik akıl, yanılmazdır.

Çünkü o özgürlükle aynı şeydir ve kendisine, kendi otonomisinin (özerkliğinin) sınırlarını çizen, belirleyen kendi ahlak yasasını verir (Bozkurt, 2005: 43).

Kant, özellikle Hume'un nedensellik ilkesi ve metafiziğe getirdiği eleştiriden etkilenir. Ancak, Hume'un şüpheciliğinin çok ileriye gittiğini, sadece nedensellik eleştirisini haklı bulduğunu belirtir (Kant, 1999: 57 vd.).

Kant'a göre "özgürlük olarak nedensellik kavramından farklı bakımından doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramı, şeylerin kendi başına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir var oluşuyla, dolayısıyla görünüşler olarak var oluşuyla ilgilidir. Şimdi, şeylerin zaman içinde var oluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri diye alınırsa (ki bu en alışılmış tasarımlama biçimidir), nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir şekilde bağdaştırılamaz; tam tersine, ikisi birbirine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olurlar (Kant, 1999: 103 vd.).

Kant'a göre, insanın doğal yapısında, düzensizliğe ve günah işlemeye yönelik doğal bir eğilim vardır. Bu eğilim bir tür ahlaksal bağımlılık ya da tutsaklıktır. Özgürlük ise bize hitabeden, buyuran bir buyruk, kumanda eden bir komutandır, o, ahlaksal kuralın biricik varlık nedenidir. Akıl tarafından iradeye yüklenen yasa olan ödev, özgürlüğü tanımamızın bir biçimidir, bir yoludur. Ahlaksallığın bu kesin buyruğu, kategoriktir, mutlaktır, koşulsuz ve evrenseldir. Bu eylemin maksimi, varılacak hedef bakımından kendisinde bir ereğe sahiptir, bu erek düşünen akıllı varlığın bir ereğidir. (Bozkurt, 2005: 43 vd).

Kant "eyleminin maksimi senin istemenle [iraden] genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant, 1995: 38-52) kuralına ulaşır. Buradan,"insan ve

genel olarak her akıl sahibi varlık, Şu veya bu isteme [irade] için kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir sonucuna ulaşır.

Kant'a göre, genel yasaya göre eyleyen akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür. Krallık, çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği kasteder. Ama akıl sahibi varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının istemesine [iradesine] bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın baŐıdır. Maksimler bu nesnel ilkeyle, kendi doğal yapıları gereği uyuŐmuyorsa, bu ilkeye göre eylemin zorunluluğuna pratik zorlama yani dev denir. Kant, "dev amaçlar krallığında baş olana değil, her üyesine, hem de hepsine aynı derecede yakıŐır" der (Kant, 1995: 51 vd.).

Kant'a göre, saf teorik akıl ile pratik akıl bilgide birbirine bağlanır, öncelik pratik akıldadır, bu bağlanma raslantısal olmayıp a priori olarak kendisinde temellenmiş yani zorunludur (Kant, 1999: 132).

Kant öznenin özgürlüğü ile doğa zorunluluğunun bir arada bulunamayacağını belirtir. Doğa zorunluluğu yalnızca zaman koşulları altında bulunan bir Şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir; bu bakımdan da öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde yer alanda bulunur ve artık (onun) gücünün dıŐındadır. Buna öznenin daha önceki

eylemlerini ve bununla kendi gözünde görünüş olarak belirlenebilen karakterini de eklemek gerekir (Kant, 1999: 106 vd.). Kant bunu şöyle anlatır:

Vicdan adını verdiğimiz, içimizdeki bu şaşkıncı yetinin yargılamaları, bu söylenenlere tamamıyla uyar....Aklımız için açıklanamaz olmakla birlikte doğal olan bu bakış açısından, tam bir vicdanlılıkla yapılmış olup yine de ilk bakışta her türlü haklılıkla çatışır gibi görünen yargılamalar da haklı çıkarılabilir (Kant, 1999: 107).

Kant'a göre doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme[irade] pratik akıldan başka bir şey değildir (Kant, 1995: 29 vd ).

Kant iradeyi ortaya koyarken Aristoteles'ten beri ahlaki anlamı içindeki kendi başına ya da amaç olarak iyi ile başka bir şey için iyi olan ya da araç olarak iyi ayrımını temele alır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde, “dünyada, dünyanın dışında bile iyi istemeden [irade] başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zeka, yargı gücü ve düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi istemeye [irade] değerdirler; kuşkusuz ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme [irade] ve bundan dolayı karakter denen özel yapısı iyi değilse son derece kötü ve zararlı olabilirler” der. İyi isteme içsel ve koşulsuz olmalıdır, bu eylemlerin değerini verir. (Kant, 1995: 8 vd.).

Kant, “dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirtilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Böyle bir istemede ise niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğu, en yüksek iyinin en üst koşuludur. İstemenin ahlak yasasına tam uygunluğu kutsallıktır, bu duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun



hiçbir anında ulaşamadığı bir etkinliktir. Bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden ona [en yüksek iyiye], tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerlemede rastlanabilir. Bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği varsayımı (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) ile olanaklıdır (Kant, 1999:133). Kant en yüksek iyiye inanç, ‘saf akıl inancı’ der (Kant, 1999:137) ve eylemde özce iyi olanın niyet olduğunu belirtir (Kant, 1995: 33).

Kant’a göre “ahlak yasası içimizdeki eğilimlere ters düşmekle kendini beğenmişliği zayıflattığı için” aynı zamanda bir saygı konusudur, böylece de deneysel kaynaklı olmayan ve a priori bilinen pozitif bir duygunun temeli olur. Kant’a göre, ahlak yasasına duyulan saygı, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen a priori bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavrayabildiğimiz tek duygudur (Kant, 1999: 81 vd.).

Otonomi, “kendi yasası içinde” olmak demektir. Bu yasa, bir doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir fakat o, onu kendisine koyan insan tarafından tıpkı doğa yasasıymış gibi zorunluymuşçasına konumlanır. Ahlak yasasının bize buyurduğu şey, bir ‘olması gereken’ olarak adlandırılır. Kant etiğinde doğru eylem, istençle ve akılla, özgürce konan bir ödevin gereğini yerine getirmeye yönelik eylemdir, bu sadece insana özgü ve ona aittir.

Kant’ın etik anlayışı, ilk kez Sofistler ile Sokrates ve Platon arasında ortaya çıkmış olan ve daha sonra tüm etik tarihinde karşılaştığımız etik relativizm-etik mutlakçılık (evrenselcilik) karşısında, mutlakçıların, evrenselcilerin yanında yer alır (Özlem, 2004: 70 vd). Kant’a göre, bir bakımdan kişinin mutluluğu için uğraşması ödev olabilir. Çünkü kısmen mutluluk, ödevi yerine getirmenin (beceriyi, sağlığı, zenginliği

kapsayan) araçlarını taşır, kısmen de çünkü bunların eksikliği (sözgeşi yoksulluk) kişiyi ayartıp ödevini çiğnemesine yol açabilir (Kant, 1999:102 ).

Kant'a göre, mutluluğunu geliştirme, dolaysız olarak hiçbir zaman ödev olamaz. İstemenin bütün belirlenme nedenleri, saf pratik akıl yasalarından bir teki [ahlak yasası] dışında tamamıyla deneysel, böyle olmakla da mutluluk ilkesine ait olduklarından hepsinin en üst ahlak ilkesinden ayrı tutulmaları ve hiçbir zaman koşul olarak onun içine alınmamaları gerekir (Kant, 1999:102 ).

Ona göre ahlak aslında kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir (Kant, 1999: 141). Dünyanın salt doğal akışında ahlaksal değere tam uygun bir mutluluk beklenemeyeceğini söyleyen Kant, “dolayısıyla da bu yönden en yüksek iyinin olanaklılığının, ancak ahlaksal bir dünya yaratıcısı varsayımına dayanarak kabul edilebileceğini” savunur (Kant, 1999: 145).

İnsanın doğal yapısı en yüksek iyiye ulaşmak için çaba göstermeye belirlenmişse onun bilgi yetilerinin ölçüleri de özellikle bu yetilerin birbiriyle ilişkisi, bu amaca uygun diye kabul edilmelidir. Ama doğa bu konuda insana kendiliğinden aydınlanmışlık vermemiştir. Buna doğru çabalaması gerekir. Ahlaklılık güdülerin etkisinden kurtulmakla gerçekleşir (Kant, 1999: 157 vd.).

Kant, iç özgürlüğü ise bir iç yeti olarak tanımlar. O, “ödev yasası, ona uymamızın duymamızı sağladığı pozitif değer aracılığıyla, özgürlüğümüzün bilincine, kendimize saygımızla ulaşmayı kolaylaştırır; bu saygıya ahlakça iyi olan her niyet aşılabilir, çünkü özgürlük soysuz ve bozucu itilimlerin insanın ruhsal yapısına sokulmasını önleyecek en iyi, aslında tek koruyucudur” der (Kant, 1999: 173 vd).

İki şey üzerinde sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası; .... onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya kendi var oluşumun bilincine bağlıyorum....Ahlak, geliştirilmesi ve işlenmesi sonsuz yarar vaadeden insanın doğal yapısının en soylu özelliğiyle başladı-ve yobazlıkta ya da boş inançlarda son buldu (Kant, 1999: 174 vd. -289).

Kant “ahlaksal değer sözkonusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz iç ilkeleridir, İnsan sevgisinden dolayı eylemlerimizin çoğunun bile ödevde uygun olduklarını kabul etmeye hazırım; ama onlara daha yakından- içine dışına- baktığımızda, her yerde hep ortaya fırlayan sevgili bene toslarımız” der (Kant, 1995: 23).

Kant, iyi iradenin, eğilimlerine, doğal isteklerine rağmen, ödevini bilen, ödevden dolayı eylemde bulunan irade olduğunu belirtmeye özen gösterir. O, işte bu çerçeve içinde ödevde uygun eylemler ile ödevden dolayı, ödev adına yapılan eylemler arasında bir ayırım yapar. Bu bağlamda gerçekten ahlaki olan eylemlerin ödevden dolayı yapılan eylemler olduğunu söylerken, ödevde uygun eylemlerin ödevden dolayı yapılan eylemlerden daha geniş bir sınıf oluşturduğunu söyler (Kant, 1995: 12 vd.).

Kant ahlaki eylemi güdüleyen şeyin ödev olması gerektiğini, burada ‘yasaya saygı’ ilkesinin belirleyici olduğunu belirtir. Kant’a göre ödevler, kurallar ya da belli türden yasalar tarafından yaratılır. Ahlak yasasının tıpkı doğa yasası gibi istisnasız herkes için buyuran evrensel; tüm insanlar için geçerli olan genel geçer bir yasadır.

Kant’ın amaç olarak insan anlayışı Fransız ve Amerikan devrimlerinin itici güçlerinden biri olmuştur. Söz konusu inanç, bir insan varlığı salt bir insan ve akıl sahibi bir varlık olduğu için asli bir değere sahiptir. Oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir,

çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini, hiçbir zaman amaç olarak kullanılmayacak, mutlak değere sahip amaçlar olarak gösterir (Cevizci, 2007: 378).

Bilimin, bilimsel araştırmanın konusu olan varlık olarak insan, biyoloji ve psikolojinin yasalarına tabi olan organik bir fenomendir. O, bu haliyle hiçbir şekilde özgür değildir. Fakat ahlakın, ahlaki değerlemenin konusu olarak insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık, bir kendinde şeydir. İşte sözkonusu akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine; dış nedenlere tabi olan iradenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisine, Kant 'özgürlük' adını verir (Cevizci, 2007: 379).

Başka bir deyişle, insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de sadece akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir. O, işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi iradesinin nedenselliğini ancak özgürlük ideası altında tasarlayabilir. Özgür olmak, duyusal dünyanın neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak demektir. Kant işte doğanın hem içinde hem de dışındaki varlık olarak iki boyutlu insan telakkisi ile özgürlüğü ve ahlakı güvence altına alır (Cevizci, 2007: 379). Kant, irade özgürlüğünü şöyle anlatır:

İsteme [irade], eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. İstemenin ise nesnel yasalara uygun olması, öznel olmaması gereklidir. İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir. Bütün buyruklar bir gerek dilegetirirler. Buyruklar ya koşullu (araç olanlar) ya da kesin (amaç olanlar) olarak ayrılırlar. Kesin buyruklara ahlaklılık buyruğu denir. Kesin buyruk a priori'dir ve pratik bir yasa izlenimi verir, istemenin ilkesidir a priori –sintetik-pratik bir önermedir (Kant, 1995: 29 vd.). "Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 1995: 38).

Kant, insan değeri konusunda , “

Varoluğu mutlak bir değere sahip olan kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir Şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur. Varoluğu bizim istememize değil de doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak görelili bir değeri vardır, bu yüzden onlara Şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiiler denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılmayacak Şeyler olarak gösterirler, böylece de her türlü kişiisel tercihi sınırlar bunun ve bir saygı konusu olduğunu belirtir. Bu nesnel bir ilkedir o halde pratik buyruk Şu olacak: “her defasında insanlığa, kendi kişiisinde olduğu kadar başka herkesin kişiisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” ( Kant, 1995: 45 vd ).

Yasanın genelliği Kant’a göre, en genel anlamda (biçim bakımından ) asıl doğa denen Şeyi, yani genel yasalarca belirlenen Şeylerin varoluğu meydana getirir. dev buyruğunu Kant bu nedenle, “eylemin maksimini sanki senin istemen aracılığıyla, genel bir doğa yasaı olacakmış gibi eylemde bulun” diyerek ifade etmiştir (Kant 1995:38).

Kant’a göre dev, “eylemin pratik koşulsuz zorunluluğu olmalıdır her akıl sahibi varlık için geçerli ve yalnızca bunun için her insanın istemesi [iradesi] bir yasa olmalıdır”. Buna karşılık Kant insana özgü doğal özelliklerden, bizim için geçerli bir yasa oluşturulamayacağını belirtir (Kant, 1995: 42).

Kant bütün doğa yasalarına karşı zgr olabileceğini belirtir. Ancak insanın kendi doğal yapısının belirlediği, kendi koyduğu ve maksimlerinin aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğer. Çünkü hiçbir Şeyin yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Ancak saygı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi dile getirir. Özerklik yleyse, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir (Kant, 1995: 53).

Kendinde amaç olarak insan varlığı düşüncesinin ahlaki anlamda yasa koyan akli irade düşüncesiyle birleşmesi, Kant'ta bizi bireysel ahlaktan sosyal ahlaka geçme imkanı veren bir köprü olarak amaçlar krallığı düşüncesine, bir amaçlar krallığı veya daha doğrusu bir cumhuriyet içinde yer alan akıl sahibi varlıklardan meydana gelen topluma götürür (Cevizci, 2007: 382).

*Etik üzerine Dersler* adlı eserinde “insanın nasıl davranması gerektiği pratik felsefenin konusudur, gerçek davranış kurallarının bilimi ise antropolojidir” der. Ahlak felsefesi iradenin nasıl iyi kullanılacağını söyler, tıpkı mantığın akla yaptığı gibi. Antropoloji ve ahlak birbirinden ayrılamaz. Antropoloji, özgür iradenin özgür rasyonel yasalarına ilişkindir. Pratik kurallar Kant'a göre: beceri, basiret ve ahlak kurallarıdır. Her buyruk iyi özgür irade koşulu altında, nesnel bir zorlamayı –cebir- içerir. Pratik felsefe beceri değil, basiret ve ahlak kurallarını içerir. Basiret, insanların genel amaca yani mutluluğa ulaşmak için gerek duydukları aracı kullanma maharetidir. Amaç öznel değil, nesnel bir koşulla belirleniyorsa bu ahlak olur. Örneğin, yalan söylememelisin kuralı kesindir. Ahlak değeri ise ‘içsel iyiliktir (Kant, 1994: 10 vd.).

### III. 4. 8. 2. Kant'ın Doğal Hukuk Görüşü

Kant tüm insan eylemlerinin doğal olaylar gibi doğanın evrensel yasalarına göre belirlenmiş olduğunu belirtir. İnsan toplumsal olma eğilimindedir ama aynı zamanda bir kopma ve toplum dışılık eğilimi duyar; bu da onu, her şeyi kendi yönüne çekme isteğine yöneltir. İnsanın doğal durumdan topluma kasabalılıktan kültüre geçişi doğal niteliklerinin gelişimi ile olur. Kültürün temelinde “insanın toplumsal değeri” yatar. İnsan uzlaşmayı ister ama insan türü için neyin iyi olduğunu doğa insandan daha iyi bilir: doğa uzlaşmazlığı ister. İnsan rahat ve keyfince yaşamayı diler, doğa buna karşılık onun, sağ

salim kurtulabilmesinin araçlarını bulabilmesi için, edilgin doygunluğundan çıkmak, işe atılmak, güçlüğe düşmek zorunda kalmasını ister. İnsan türü için temel sorun, doğanın insanı çözmek zorunda bıraktığı sorun, hukukun evrensel bir biçimde egemen olduğu sivil bir toplum kurma sorunudur. Her toplumda, ama özellikle özgürlüğün en çok olduğu toplumlarda, o toplumu oluşturan bireyler arasında bir çatışkılı durum ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte onlar da “başkalarının özgürlüğüne duyarlı” olsun diye bu özgürlüğün belirlenimi ve güvencesi en üst noktadadır. Kant, özgürlük içinde olan toplumları, doğanın en yüce tasarısını gerçekleştirebildiği toplumlar olarak görür. Yetkin bir sivil düzen ise devletler arasında düzenli ilişkiler kurmaya bağlıdır. Devlet gücünü, evrensel güç olan “istemlerin uyuşması üzerine kurulmuş” yasalardan alır. Bunun için de doğanın tasarısına uygun evrensel tarih tasarımı için felsefi girişimin gerekli olduğunu söyler” (Timuçin, 2005: 323 vd.).

Yasa koyarken birey başkalarının iradesine tabi olmadığı için, insanın böyle bir krallığın ya da cumhuriyetin hem egemeni hem de üyesi olduğunu söyleyen Kant'ta, amaçlar krallığı bir kez daha, doğayla, doğadaki krallıkla analogi içinde düşünülür. Zira doğanın nedensel yasalarına benzer bir biçimde burada da insanın kendisinin koyduğu yasalar vardır. Aradaki tek fark, doğadaki yasalılığın bir ‘zorunluluğu’ ifade ettiği yerde, amaçlar krallığındaki yasalılığın bir ‘ideali ve dolayısıyla bir olanağı’ temsil etmesinden kaynaklanır (Cevizci, 2007: 382 vd.).

Bozkurt'a göre Kant, “özgür ve akla uygun iradenin cumhuriyetinde hem yasa koyan, hem de ona uyan kimse (yurttaş) gibi davran” diyerek siyasal özgürlüğü de anlatır (Bozkurt, 2005: 44 vd.).

Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesiyle hakiki cumhuriyetin etik temellerini ortaya koyduğunu düşünen yorumcular (Hassner, aktaran Cevizci: 2007: 383) bir yandan da onun bir amaçlar krallığı düşüncesine göre eyleme telakkisini oluştururken, arkadaşların her birinin mutluluğunu ortak amaç olarak belirleyen dostluk ilişkisiyle, en yüksek iyiyi ortak amaç haline getirmiş dini cemaati göz önüne aldığını söyler. Böyle bir yorumun doğruluğu, amaçlar krallığının insanlar arasında ahlaki veya sosyal hayatı gerçekleştirmenin ve insanlar arasındaki ahenkli ilişkileri temin etmenin bir özelliği olduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın aynı zamanda farklı rasyonel varlıklar arasında rekabete dayalı ilişkileri iyi karşılamadığı, sözkonusu ilişkilere insanların temel amaçlarının derin birliğine zarar vermediği veya hizmet ettiği ölçüde izin verildiği söylenebilir (Cevizci, 2007: 383).

Kant' göre insanlar ahlaki bir biçimde veya ödevden dolayı, sadece özgürlük ideası altında eyleyebilirler. Yükümlülük veya gereklilik özgürlüğü, yasaya itaat etme ya da onu çiğneme özgürlüğünü içerir. Özgürlük ideası pratik olarak zorunludur ve ahlaklılığın zorunlu bir koşuludur (Cevizci, 2007: 384). Özgürlük ideasının pratik zorunluluğu ahlaki fail düşüncesini gerektirir, insanların kendilerini sadece duygusal dünyanın değil, numenal dünyanın üyesi olarak görmelerini içerir (Cevizci, 2007: 384vd.). Özgürlük ideası, Kant'ın hukuk felsefesinde 'hak' halini alır.

Kant'ın siyaset felsefesi, 'doğal hukuk' ve 'toplum sözleşmesi' kavramları ile iç içedir. Cevizci'ye göre, Aydınlanmacılığın bütün özellik ve vurgularını taşımasına rağmen, Rousseau'un materyalist, ateist ve bilimci Fransız aydınlanması içinde gerçekleştirdiği önemli değişim ve doğrultu değişikliğinin bir benzeri Kant'ta görülür. Ancak bu kez değişim bir bütün olarak genel aydınlanma kültürü içinde hayata geçirilir.



Bu durum özellikle de aydınlanma değerlerinin yaklaşık yüz yıllık bir sürecin ardından olgunlaşmasını gözler önüne sermek açısından önemlidir. Özellikle ahlakın önceliği anlayışı, siyaset felsefesini tümüyle ahlak felsefesinden türeten veya politika felsefesi neredeyse etiğin bir uygulaması olarak gelişmesi nedeniyle önemli sonuçlar doğurmuştur. (Cevizci, 2007: 395 vd.)

Kant akıl sahibi her varlığın doğuştan getirdiği bir özgürlük hakkına sahip olduğunu ve söz konusu özgürlüğü hayata geçirmek için bir toplum sözleşmesiyle tesis edilmiş bir sivil toplum durumuna girme ödevi bulunduğunu öne sürer. Ayrıca insanın eşit olduklarına inanır, eşitsizliği yaratan doğal ve sosyal nedenleri de mahkum eder. Kant, insanın büyüklüğünün sadece onun bir ahlak varlığı olma niteliğine bağlı olduğunu öne sürer (Cevizci, 2007: 395).

Kant'ın sisteminde, ahlaki ve hukuki ödevler birbirinden tamamen ayrılmıştır. Ahlak kuralına uymayı gerektiren neden (kategorik imperatif) insanın tamamen içindedir. Hukuk kuralı ise yaptırım (ceza) denilen hukuki saikle gerçekleşir. Hukukun amacı insan davranışının dıştaki belirme şeklini düzenlemektir. Kant'a göre kategorik imperatife ne kadar uygun olursa olsun, ahlak kuralı hukuk kuralına üstün tutulamaz. Bazı durumlarda ahlak ve hukukun gerekleri birbirine uygun olabilir. Örneğin 'pacta sunt servanda' ahde vefa, hem ahlaki, hem de hukuki bir ilkedir. Ama çoğu kez ahlaki olmayan hukuk kurallarının da varlığı göz önünde tutulmalıdır (Güriz, 1999: 215 vd.).

Kant'a göre hukukun görevi, özgürlüklerin birbiriyle bağlantılarını göstermektir. Hukuk, genel kapsamlı (evrensel) özgürlük yasasına göre bir kişinin iradi fiillerini, diğer kişilerin iradi fiilleri ile uzlaştıran şartların bütünüdür. Hukuk aslında, pratik aklın konusu olan özgürlüğün fenomenler dünyasında belirmesinin bir aracıdır.

Kant, hukuki ödevleri belirlerken Ulpian'ın yöntemini benimser ve yasaları şerefli yasa (honeste vive, kişinin başkaları ile olan ilişkilerinde kendisinin bir araç değil, amaç olduğu bilinci içinde onurlu davranması), kimseye zarar vermeme (neminem laede), herkese ona ait olanı ver (sum cuique tribue) olarak belirler (Güriz, 1999: 220).

Kant, hak kavramı konusunda a priori akla dayanan doğal hakların yanı sıra, pozitif hukukun doğurduğu pozitif hakların da olduğunu söyler. Kişinin doğuştan sahip olduğu hakları doğal, hukuki muamele ve fiiller sonucu doğan haklar ise kazanılmış haklar olarak niteler. Ona göre insanın sahip olduğu tek doğal hak: *Özgürlük* tür. Bu özgürlük, genel özgürlük yasası ile birlikte var olabilen özgürlüktür. Eşitlik, özgürlük kavramının içinde saklıdır. Özgürlük ilkesinden mülkiyet gibi diğer bazı haklar çıkabilir. Kant'ın bu konudaki düşünceleri Locke ile benzerlik taşımaktadır (Güriz, 1999: 221). Kant'ın pozitif hak ile anlattığı şey ise, devlet kanunlarınca kişilere tanınmış haklardır. Sosyal sözleşmenin ise tarihi bir gerçeklik olmadığını ancak, bir akıl ilkesi olduğunu ve bu ilke aracılığıyla devlet ile iktidarın meşruluk kazandığını belirtir. Sosyal sözleşmeyi ihlal diye bir haktan da söz edilemeyeceğini, kesinlikle belirtir (Güriz, 1999: 222). Kant devlet hukukuna a priori yasaların yol göstericilik etmesi gerektiği düşüncesindedir.

Kant, doğal yasa ve pozitif yasa ayırımına uygun olarak, rasyonel ve empirik yasa ayırımını yapar. (Kant, 1887: 62 vd.) *The Science Of Rigts* adlı eserini “hak öğretisi” ve “erdem öğretisi” gibi bölümlere ayırarak politik hak ve ödevleri erdemlerden ayırır (Cevizci: 395 vd). Hukuki ve politik ödevler dışsal edimlerle ilgili olsalar da, ahlaki yükümlülüklerden önce gelirler, bu ödevler, her insanın, hem kendisinde hem de başkalarında insan haklarına saygı göstermesini buyurur. Bu da ahlaklılığın özünü oluşturur (Cevizci: 401).

Kant, *Etik Üzerine Dersler* adlı eserinde ahlak ve hukuk kavramlarını karşılaştırır. Kant, “bir şeyi iyi niyet nedeniyle yapıyorsam, bir ödev olarak etikdir ama dışsal zorlama nedeniyle yapıyorsam eylem hukuksaldır” der. Kant yasayı “bir eylemin zorunlu olduğunu ifade eden formül”, olarak tanımlar. Eylemleri genel kurallara bağlı kılan doğal ya da pratik (özgür eylem) yasalar olabilir. Tüm yasalar fiziksel ve pratiktir (Kant, 1994: 12 vd.).

Hak, Kant’a göre, izin anlamına geldiği sürece irade kurallarına ters düşmeyen eylemin hukuk kurallarıyla uyumudur ya da ahlak yasalarıyla çelişmeyen eylemin ahlaksallığıdır. Ancak hak bilim olarak alındığında tüm hukuk yasalarının simgesi olmaktadır. Bunun yanında Tanrı yasaları sadece bir emirdir, bunlar insanın doğasında da bulunurlar. Tanrı yasaları doğal yasalardır çünkü tanrı pozitif bir yasa da koyabilir. Yasalar, içeriklerine göre hukuka ya da etik’e ait olabilirler. Hukuk ile etikin uyumlu olduğu tek durum tanrı yasalarıdır (Kant, 1994: 12 vd.).

Kant’a göre, ahlakta yasalar başkalarının mutluluğuyla, hukukta ise insanın iradesi ile ilişki içindedir. Kendi iradesine uygun bir yasayı beyan eden ve diğerlerini bunun için yükümlü kılan kişi yasa koymuş olur. Kazai yasa yalnızca iradeden doğar. Ceza kişinin ahlaksal kötülüğünün payına düşen fiziksel bir kötülüktür. Cezalar ya uyarıcı ya da misilleyicidir. Tüm cezalar ya ceza adaletine ya da yasa koyucunun basiretine bağlıdır. Ödül ve ceza zamanla ahlaksal terbiyede araç halini alabilir. Sorumlu tutuşta eylem mutlaka özgür irade ile yapılmış olmalıdır. İnsan doğası kusurlu olduğundan onu, ahlaklı olmaya zorlayan yasa olmalı bunu da yargıç dışsal zorlama yetkisiyle uygular (Kant, 1994: 15 vd.).

Kant bu genel çerçeve içinde, hakkı belirleyen üç temel koşul ileri sürer, hak sadece başkaları üzerinde etkisi olan eylemlerle ilgili olmalı, bir bireyin eyleminin bir başkasının istek ya da salt arzusuyla ilişkisini göstermeyip, onun özgür eyleminin bir diğerinin özgürlüğüyle olan ilişkisini ortaya koymalı; hak bir kimsenin eyleminin içeriğiyle değil de formuyla ilgili olmalıdır. Kant daha sonra tıpkı ödevde olduğu gibi hakla erdem arasındaki karşıtlıklara dikkat çeker. Buna göre gerek hak, gerekse erdem ya da ahlaklılık özgürlükle yakından ilişkilidir. Hak, esas olarak dış özgürlükte, eyleme getirilen dışsal kısıtlamalardan veya başkalarının müdahalelerinden, diğer insanların eylemlerinin eyleme özgürlüğümüzü kısıtlamasından bağışık olmayla, erdem ise içsel özgürlükle, kişinin kendi kendisinin veya tutkularının efendisi olmasıyla ilgilidir.

Burada özgürlük, insanın seçimine etki eden doğa yasaları olmayıp, kişinin seçiminin başka insanlar tarafından etkilenmemesi veya belirlenmesi, eylemlerinin başkaları tarafından engellenmemesi durumudur. Bu nedenle, Kant'ın hukuk felsefesinde özgürlük, bireysel seçim ve eylem özgürlüğüdür (Cevizci, 2007: 398).

Kant, devleti temellendirmek için özgürlük ve elbette özgürlükten türetilen adalet dışında hiçbir şeyin öne sürülemeyeceğini ifade eder ve aynı zamanda özgürlük tek doğal yasadır. Diğer tüm haklar ve adalet bundan türetilir. Kant, özellikle de yurttaşların refah ve mutluluğunun devlet iktidarına temel oluşturmayacağını söyler. Çünkü bunu yapmak, hükümetin veya yöneticilerin yurttaşları, neyin kendileri için yararlı ya da zararlı olduğunu bilmeyen çocuklar olarak görmeleri veya muamele etmeleri anlamına gelir (Cevizci, 2007: 399).

Kant, *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* başlıklı makalesinde sözkonusu hukuki ya da politik özgürlüğü, sadece başkalarına zarar vermediği sürece her istediğini

yapmak yetkisi ya da özgürlüğü olarak anlamaz; buna ek olarak kişinin kendi rızasıyla kabul ettiği yasalardan başka, kendi dışından gelen hiçbir yasaya itaat etmeme imkanı olarak ifade eder (Kant, 2005 b: 275 vd.).

Kant hukuk felsefesinde özgürlüğe ek olarak iki ilke daha ileri sürer bunlar sosyal devlet ve eşitliktir. Kant bunu şöyle anlatır: “O halde sadece adaletin yasaları tarafından düzenlenen bir sosyal devlet şeklinde görülen sivil devlet, şu rasyonel ilkeler üzerine kurulur: Toplumun her üyesinin bir insan olarak özgürlüğü; toplumun her üyesinin özne olarak eşitliği; Cumhuriyetin her üyesinin bir yurttaş olarak salt kendine bağımlılığı.” Bu ilkeler, kurulduğu zaman devlet tarafından konan yasalar olmayıp, daha ziyade dışsal insan hakkının saf rasyonel ilkelerine genel olarak uygun düşen bir devlet kurumunu mümkün kılan yegane temel koşullardır” (Cevizci, 2007: 400 vd.). Kant’ın sözünü ettiği ikinci temel ilke olan eşitlik, ana hatlarıyla formel eşitliği ifade eder. Yani tüm yurttaşların hukuk önünde eşit olduğu kabul edilir. Kant fırsat eşitliğini de destekler. Devlet içindeki her görev ve mevki ona göre bütün yurttaşlara açıktır (Cevizci, 2007: 400).

Bağımsızlık ilkesi ise, bir yurttaşın, toplumdaki diğer hiç kimsenin keyfi iradesine tabi olmadan sürdürme hakkı, politik bağımsızlığı veya devletin yasalarının eş koyucusu olarak, kendi koyduğu yasalara tabi olmasıdır. Kant bu ilkeyi iki düzeyde ele alır. Birincisi, devletin tüm yurttaşlarının kendilerini yöneten temel yasayı ya da anayasayı isteyebilme durumu ki bunu, sivil toplumu kuran ikili anlaşma veya toplum sözleşmesi diye adlandırır; ikincisi ise tek tek yasaların oy verme hakkına sahip yurttaşların çoğunluğu tarafından belirlenmesi halidir (Cevizci, 2007: 400 ).

Kant'a göre, hiçbir rejim hukuk dışında hiçbir ölçütle yargılamaz ve ona yasalı bir düzene özgü görevler dışında hiçbir görev yüklenemez. Yasanın özünde, salt pratik akıldan çıkmak ve kişilerin niyetlerini hiç dikkate almadan, sadece dış edimleri dikkate almak yönünden a priori bir şeyler bulunduğunu öne süren Kant için, ahlak ve mutluluk yönünden özü itibarıyla tarafsız olan soyutluğu ve evrenselliği ile hukuk sağlam bir dayanak ve bakış açısı temin eder (Cevizci, 2007: 401).

Cevizci'ye göre, Kant doğa durumunu mahkum etme ve insanları harici engel ve sınırlamalara tabi olacakları, ama temel haklarına saygı gösterecek yasalı bir devlet düzeni içine girmeye zorlamada ahlaka başvurma noktasında, muhtemelen Rousseau dışarıda bırakılacak olursa, kendisinden önce gelen bütün filozoflardan farklılık gösterir. Çünkü ona göre insan hakları kutsallıklarını ahlaka borçlu olmak durumundadır. Fakat bütün hakların bir anlamda kendisine bağlı olduğu doğuştan getirilen tek hak özgürlüktür. Bu dış özgürlük, içsel niyetleri dikkate alınmadığı gibi, bütün dışsal ahlaki sınırlama ya da belirlemelerin rededilmesini gerektirir. Kant bu yüzden bir politik düzen ya da toplumun yurttaşlarının refah ve mutluluğunu değil de hukuk düzeninin korunmasını kendisine amaç olarak koymasını gerektiğini öne sürer (Cevizci, 2007: 401 vd.).

Kant'a göre devlet yurttaşlarını ahlaklı eylemeye zorlayamaz; çünkü ahlaklılık için gerekli olan niyetlerin dışarıdan getirilmesi mümkün olamaz. Kişi belirli bir amaca erişmek için birtakım yolları kullanmaya zorlanabilse bile, amacını sadece kendisi koyabilir. Hiçbir şey ona şu ya da bu hayat tarzını empoze edemez, bunun aksini yapan bir rejim, despotik demektir (Cevizci, 2007: 402 vd.).

Hukuk devleti Kant'a göre mutluluk açısından ideal rejimdir; zira kişinin kaderinin ya da geleceğinin kendisi dışında hiçbir şeye bağlı olmadığını hissetmesi ya da

bilmesi kadar mutluluğuna katkı yapan başka bir şey yoktur. Böyle bir hukuk devleti, insanın eylemlerinin yasaya uygunluğu, niyetlerinin ahlak yasasına uygunluğunu temin eden en önemli şey olduğu için kişinin ahlaklılığına en fazla katkı yapan rejim olmak durumundadır. Kant, her devletin esas teşkilatı itibariyle cumhuriyetçi olması gerektiğini ve bu arada sivil toplumun bir sözleşmeye dayandığını söyler. Düşünce özgürlüğünü, her türlü baskıya ve hukuki baskılara karşı savunur (Timuçin, 2005: 323).

Kant bu politik özgürlük sınırlamalarını hayata geçiren gücün ya da devlet iktidarının meşruiyetini ifade edebilmek veya kişinin politik yükümlülüklerinin ancak, aynı halkın diğer üyeleriyle birlikte, devletin otoritesine tabi olmaya rıza göstermiş olmasıyla açıklanabileceğini göstermek için “ilk sözleşme” adını verdiği bir toplum sözleşmesine başvurur. İnsanlar arasında sivil ve dolayısıyla tamamen doğru bir anayasa oluşturabilmesinin yegane koşulu ve üzerine bir devletin kurulabileceği tek temel olarak bir “ilk sözleşme”nin varlığını kabul eder. Fakat bu anlaşma ya da sözleşmenin fiilen olmuş olduğunu varsaymamız gerekli değildir. Bu düşünce sadece Aklın bir ideasıdır; ama onun pratik bir gerçekliği vardır. Çünkü onun her yasa koyucuyu, yasaları bütün bir halkın birleşmiş iradesinden çıkıyormuşçasına yapması koşuluyla bağlaması gerekir. Dahası onun her özneyi, bir yurttaş olduğu sürece, yasayı sanki iradesiyle rıza vermiş gibi görecektir şekilde bağlamalıdır. Bu kamusal her yasanın doğruluk sınamasıdır. Kant’a göre, yasa bütün bir halkın onaylaması imkansız bir yasa olduğu takdirde, adil bir yasa değildir (Cevizci, 2007: 403).

Kant, “yükümlülük iyilik, çalışma vesair nedenlerden doğabilir ve sözleşmenin bir özelliğidir; bununla kendim veya başkası için yükümlülük borçlanır veya alabilirim” der. Ona göre özgür kişi yükümlülük altına girebilir. Yükümlülük olumlu bir

iradi tespitten doğar ve eylemin doğasından ortaya çıkmıştır. Kant yasaları ikiye ayırır: yasaların tümü ya doğaldır ya da keyfi (ceza gibi) dir. Yükümlülük doğa ve eylemin kendisinde bulunuyorsa bu doğaldır, ama başka kişinin iradesinden doğmuşsa keyfi denebilir. Eylemlerimizin öznel yasaları ise maksimlerdir (nesnel olan tanrıydı bunlar yargının da nedeniydi). (Kant, 1994: 14 vd.).

Kant açısından sözleşme devlet iktidarı için rasyonel bir temellendirme sağlar. Buna göre, devletin başındaki, kendisi hiçbir tehdit ya da sınırlamaya tabi olmayan yönetici diğer insanlara sınırlama getirir; fakat her insan sözleşmede herkesle birleştiği, kendisini temsil eden kolektif irade, kendi koyacağı yasaları koyduğu için, sadece kendisine itaat eder (Cevizci, 2007: 404). Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın sözleşmesinden çıkan en önemli sonuç, ilk sözleşmenin veya toplum sözleşmesinin hem kaynağı ve hem de eseri olan genel iradenin tek egemen ve tek yasa koyucu olduğudur. Bununla temsili yönetimin biricik meşru yönetim biçimi oluşu sonucu çıkar.

Kant toplumun sözleşme ile oluştuğunu söyler. Bu insanın başkasına bağlı olmadan kendi iradesiyle oluşturduğu bir sözleşmedir. İnsan doğası gereği özgürdür açıkça bir otonomiden sözeder. Hukuk alanında ise 'özgürlük' bir hak halini alır. Bütün diğer haklar insanın bu hakkından türerler. Eşitlik de böyle temellendirilen ilkelere dendir. Ebedi barış bir evrensel uzlaşım düşüncesi olarak Kant tarafından ortaya atılmıştır. Bu noktaya Kant, ahlak ve antropoloji anlayışı sonucunda ulaşır (Cassirer, 2007:157 vd).

Kant, devlet görüşünü özgürlük anlayışına dayandırır. Ama özgürlük idesi tek başına somut bir devlet kurmaya yetmez. Hukuk kavramı, zor kavramının hazırlayıcısı ve ön koşuludur. Hukuksal görevi ahlaksal görevden ayıran da budur (Cassirer, 2007: 517 vd.). Kant'ın siyasal özgürlük ve eşitlik tanımı şöyledir:



Bir ülkenin kuruluş ilkelerinden biri olarak insanın insan olarak özgürlüğü: hiç kimse, beni başkalarının mutluluğuyla ilgili görüşleri doğrultusunda mutlu olmaya zorlayamaz; çünkü her insan mutluluğu kendi uygun gördüğü şekilde arayabilir; yeter ki uygulanabilir genel bir yasa çerçevesinde herkesin özgürlüğüyle uym içinde olarak başkalarının aynı hedef peşinde koşma özgürlüğünü ihlal etmesin. (Kant, aktaran Rosen ve Wolf 2006: 140). İnsanın uyruk olarak eşitliği: Her yurttaşın, devletin başındaki kişi dışında diğer herkes üzerinde baskı kurma hakkı vardır. Kişinin refahı bir başka kişinin iradesine sıkı sıkıya bağlıdır; biri diğerine itaat etmelidir. Yine de hupsi uyruk olarak yasalar önünde eşittir; genel iradenin ifadesi olan yasaların sadece tek bir biçimi olabilir; bu biçim herhangi bir madeyi ya da nesneyi değil, hak biçimini ilgilendirir. Devletin başındaki kişinin baskı kurma hakkı yoktur; aksi halde geri kalan diğerleri, direnme hakkına sahip olurlar. Bireylerin başkaları üzerinde baskı kurma hakkı suç işlediklerinde son bulur. Hiç kimse kendi isteğiyle, bir sözleşme veya yasal bir anlaşma yoluyla, haklarından vazgeçerek, sadece görevleri olan bir kişi haline gelemmez; çünkü böyle bir sözleşme, onu sözleşme yapma hakkından yoksun bırakarak, yapmış olduğu sözleşmeyi geçersiz kılar (Kant, aktaran Rosen ve Wolf 2006: 140).

Kant, *Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri* adlı eserinin ilk bölümünde verilmiş olan “özel hukuk” betimi de somut ve tekil örnekleri çetrefil bir şematizm altında ele alır. Kant burada “şeref”i bir kişisel hak olarak konumlandırır. Sonraki bölümde Kant, kamu hukuku, devlet hukuku ve uluslar hukukuna yönelerek daha geniş bir bakış özgürlüğü içinde görülür. Burada önceki düşüncelerini tek bir düşünceden hareketle türetmeye çalışır. Hükümdarın egemenliğinin kaynağı halk egemenliği’dir; ama yasa yapma yetkisi halkta olmakla birlikte, yasaları uygulayacak bir otoriteye ve toplum düzenini sağlayacak bir organizasyona (devlet) ihtiyaç olacağından, buradan “kuvvetler ayrılığı” ilkesine geçer (Cassirer, 2007: 517 vd.). Bir yönetimin, ilk sözleşmeye uygunluğunun, temsil yeteneğinin ve doğallıkla meşruiyetinin ölçüsünün, ondaki kuvvetlerin ayrılığı olduğunu belirten Kant, hukuk devleti ve cumhuriyet yönetimine büyük bir önem verir. Kant gerçekte her biri üç ayrı kişi de tezahür etmiş genel irade olan üç politik gücü birbirinden ayırır. Buna göre en yüksek güç ya da egemenlik yasa

koyucunun şahsında bulunur; ikinci güç yöneticinin şahsında ifadesini bulan yürütme gücü, üçüncüsü yargıç tarafından temsil edilen yargı gücüdür.

Cassirer, Kant'ın açıkça Aydınlanmanın ve Fransız devriminin hukuk felsefesine yön veren doğal hukuk anlayışına bağlı görür. Rousseau'dan etkilense de Kant, ona göre, toplum sözleşmesi kavramını kendine göre yorumlar. Bir halkın devlet haline gelmesi, bireylerin kendilerini bir ortak varlığın, bir devletin üyeleri olarak kendi özgürlüklerini bu ortak varlık idesi altında başkalarının özgürlüğü ile sınırlandırmalarına bağlıdır. Kant "devletin içinde insanın (bireyin) özgürlüğünün bir bölümünü böyle bir amaçla kurban ettiği söylenemez. Tersine insan, vahşi ve yasadan yoksun bir özgürlüğü, gerçek özgürlüğünü bir yasaya bağımlılık yani bir hukuksal konum içinde sınırlama yoluyla bulmak üzere tamamen terk etmiştir. Çünkü bu yasaya bağlılık, tamamen onun kendi yasa koyucu istencinden çıkmıştır" der. Böylece Kant, devlet ve hukuk kavramlarına da özgürlük düşüncesinin 'düşünürlük' ünü katmış ve böylece saf devlet ve saf hukuk kavramları, olgusal güç ve egemenlik ilişkilerine göre şekillenen olgusal devlet ve olgusal hukuk kavramıyla yer değiştirmekten korunur. Bireyin içinde yer aldığı ve birey olarak hiçbir öncelik (rüçhan) ileri sürmeden katıldığı devletli toplum, yine de özgül ideal doğası sayesinde, ideal koşulların bir toplamı içinde taşır ki halkın bütününün onaylamadığı bir konuda, hiçbir yasa koyucunun halk için karar vermeye izni yoktur. İlkel toplum sözleşmesinin bu genel ruhu, tüm özel yönetim tarzlarının ve yönetim formlarının şiar ve normunu biçimler. Özel yönetim tarz ve formları, sürekli olarak her zaman değişirler. Ama zora başvurmanın sınırları, her zaman halkın genel onayı ile belirlenir (Cassirer, 2007: 521).

Fakülteler Çatışması adlı makalesinde ise Kant, devlet ile felsefe çatışmasını ele alır ve felsefenin öncelikli olması gerektiğini savunur. Bilimlerin devletten bağımsız yapılmasını savunur. “Yönetim öğretmez, yalnızca öğretilenleri denetler” der. Felsefenin yerinin muhalefet olduğunu söyler. Çünkü bir öğretinin toplumsal yararı veya zararı değil de, doğruluk veya yanlışlığı tartışılacaksa akıldan daha yüksek bir ilke ya da merci yoktur”,der. Düşünce özgürlüğünü savunur. Kant Fransız devrimine dayanarak, “insan soyunun bir ahlaksal duruma ulaşma konusundaki kanıtlarından biri olmuştur” demiş; bireyin devletle ve devletlerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen “doğal hukuk” a dayalı bir anayasanın geliştirilmesine yönelmiştir. Fransız devrimi gibi bir fenomen artık unutulamaz, çünkü o, insan doğasındaki daha iyiye ulaşma yetisini açığa çıkarmıştır ve hiçbir politikacı, olayların şimdiye kadar ki akışından, doğa ve özgürlüğün yalnızca insan soyunun taşıdığı adalet ilkeleri altında birleşebileceğinin farkına varamamıştır. Büyük toplum teorisyenleri insanların doğal haklarıyla uyumlu bir devlet ideali peşindeydiler. Bu hiç de boş bir kuruntu değildir. Tersine bu ideal Kant’a göre, “tüm anayasalar için normdur ve bu anlayış altında “ebedi barış” bir boş düşünmekten kurtulur.” (Kant, aktaran Casirer 2007: 528)

Kant’ın doğal hukuk öğretisi hukuk devleti ve sosyal devlet düşüncesinin gelişmesine zemin hazırlaması bakımından önem taşımaktadır. Aydınlanma döneminin diğer filozofları da doğal hukuk kuramlarında birey hak ve özgürlüklerinin korunması ilkesini temel almışlardır. Bu düşüncenin etkileri günümüze kadar ulaşmıştır.

## SONUÇ

Doğal hukuk kuramı, ilk çağdan günümüze kadar akıp gelen bir düşüncedir. Doğal hukuk, çoğunlukla, siyasal iktidarlara meşruluk zemini oluşturmak amacıyla geliştirilmiş ancak Aydınlanma döneminde, 'birey'in tarih sahnesine çıkması ile önceki dönemlerde pek rastlamadığımız bir gelişim çizgisi kazanmıştır.

Doğal hukuk, pozitif hukuktan ayrı, insan doğasından kaynaklanan hakları ifade eden bir kavramdır. İlk çağda insan, evrenin ve toplumun küçük bir parçası olarak ele alınmıştır. Doğa, İlk çağ felsefesinde içinde akıl olan bir yapıdır. Bu dönemde tam bir doğa hayranlığı düşünceye egemendir. İnsan akli da doğadaki bu akıldan payını almıştır. Devlet ve toplum burada doğal kurumlar olarak düşünülmekteydi. İlk çağ düşünürleri Sokrates, Platon ve Aristoteles doğal hukuk kavramı üzerinde durmuşlardır. İlk çağ düşünürleri, insanın toplumsal olmaya doğal bir eğilimi olduğunu ve toplumun uzlaşım dayalı olduğunu belirtirler. Pozitif yasanın yanında doğal yasanın olduğunu ve bu doğal yasanın yazılı yasadan önce geldiğini, yasaların buna uygun düzenlenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Aristoteles hukuk teorisi üzerinde etkili olmuştur. Aristoteles'in getirdiği önemli yeniliklerden biri, dağıtıcı ve düzeltici (denkleştirici) adalet ve hakkaniyet kavramlarını ortaya atmış olmasıdır.

Stoa okulu, İlk çağdaki temel felsefesini devam ettirmiştir. Ancak daha dini bir renk taşır. Stoalılar akıl kavramını temele almışlardır. İnsana özel bir değer atfetmişlerdir. İnsan iradesinden ve insan hakkı kavramından sözetmişlerdir. Doğal hukuk ilkelerini akıldan türetmişlerdir. Stoalılar'a göre 'akıl' her insanda bulunduğu için bu yasalar da evrenselidir. Stoa okulunun da hukukun gelişmesinde büyük etkileri olmuştur.

Ortaçağ felsefesi, Avrupa’da Hıristiyan dininin ve ahlakının egemenliği altına girmiştir. Skolastik düşünce insan ve insan hayatını Tanrı’ya göre tanımlamıştır. Bu anlayışa göre Tanrı evrendeki her şeyin yaratıcısı ve ilk sahibidir. İnsan sahip olduğu akıl, yetenek ve zenginlikleri ona borçludur. İnsan bu öğretiye göre günahkar doğmuştur ve hayatı boyunca bu günahlardan arınmaya çalışmalıdır. Hukuk kuralları da Tanrısal buyruklardır sonsuz ve evrenseldir, değiştirilemez ve sorgulanamaz kurallardır. İnsanın ancak uyruk olarak bu kurallara itaat yükümü vardır, direnme hakkı ise ancak çok istisnai haller için insana değil, belirli önderlere ve gruplara verilmiştir.

Doğal hukuk öğretisi doğadan hareketle, insan ve toplum yaşayışını, insanla siyasal iktidar ilişkisini ele almış ve ‘toplumsal yaşayış’ın temelinde daima bir uzlaşımın olduğunu dile getirmiştir. Doğal hukuk öğretisi bazen siyasal otoritenin güçlendirilmesi için meşruiyet zemini olmuştur. Bu durumda doğal hukuk, uyrukların otoriteye uyum ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Bu dönemde doğal hukukçular hangi durumlarda otoriteye boyun eğmek, hangi durumlarda, otoriteye direnme hakkına sahip olduğunu sorunları ile ilgilenmişlerdir.

Renaissance ve reform hareketleri ile felsefedeki dinsel ögeler yavaş yavaş azalmış, daha önce tartışılmayan pek çok konu tartışılmaya ve sorgulanmaya başlamıştır. Bunda toplumsal ve siyasal yaşamdaki gelişmeler, haberleşme olanaklarının artması yeni keşifler ve deneysel bilimlerdeki gelişmeler etkili olmuştur. Kilisenin yozlaşmış otoritesi karşısında insan ve insan grupları kendilerini doğal hukuk ile savunmaya çalışmışlardır. Ortaçağ ahlakı dinsel özellikler taşımakta olduğu için dönemin düşünürleri, ahlak ve siyaseti birbirinden ayırmaya çalışmışlar ve gerek siyasete gerekse hukuka daha laik bir bakış açısıyla yaklaşmaya çalışmışlardır. Machiavelli böyle bir düşünürdür. Toplumsal

alandaki laikleşmenin ve bireyciliğın Machiavelli ile geliştiğı kabul edilmektedir. Renaissance döneminde yaşamış diğeri önemli düşünür Althusius'tur. Althusius, ilk kez siyasi otoritenin kaynağının halk olduğı düşüncesini dillendirmiştir. Renaissance'ın sonlarına doğru Althusius'un bu düşüncesini geliştiren düşünür ise Grotius olmuştur. Grotius doğal hukuktaki Aydınlanmayı başlatan düşünür olarak değerlendirilmektedir. Hobbes da bu sıralarda doğal hukuk üzerinde ayrıntılı düşünen önemli bir düşünürdür. Ancak Hobbes, güçlü bir monarşiyi temellendirmede etkili olmuştur. Böyle olmasına karşın Hobbes, materyalizmi ile yeni bir dönemi başlatmıştır. Doğal halde insanların savaş durumunda olduğunu ve toplum haline geçildiğinde barışın tesis edileceğini belirtir.

Barış ise ancak birey üzerindeki bir otorite tarafından sağlanabilir. Bu nedenle insanlar sahip oldukları hakları egemen güce devrederler. Hobbes'un insanı bencil ve olumsuz tanımlaması birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir.

Aydınlanma döneminde ise Doğal Hukuk öğretisi özel bir önem kazanmış ve herkesin yakından ilgilendiğı ve umut bağıladığı bir düşünce bağlamı haline almıştır. Bu noktaya gelinmesinde, insanlığın yeni bir çağı girmiş olması ve yaşam görüşlerinin kökten değişmesinin ve bunun sonucunda gelişen deneysel bilimlerin felsefeye katkı sağlamasının rolü bulunmaktadır. Aydınlanma felsefesi'nin, en ayırıcı özelliğı, insanın kendine güvenmesi ve özgür akıl ile düşünmeye başlamasıdır.

İnsan artık, evreni ve kendi yaşayışını, hiçbir otoriteden referans almadan, gözlem ve deney yoluyla bilgi edinerek ve kendi aklı ile düşünerek anlayabilirdi. İnsana ve insan aklına duyulan güven, toplumdaki diğeri iktidarların, özellikle kilise iktidarının sona ermesi sonucunu doğurmuştur. Kilise toplum üzerinde çok baskı kurmakta, bilim ve

felsefe sadece ruhban sınıfının elinde bulunmaktaydı. Aydınlanma felsefesi, kilise iktidarı ve onun ürünü olan ‘skolastik düşünceye karşı olma’ özelliği taşımaktadır.

İnsan artık, herhangi bir şeyin üyesi ya da parçası değil, başlı başına bir değer ifade etmektedir. İnsan aynı zamanda doğadaki tüm varlıklar arasında da daha ayrıcalıklı ve özel bir konuma yerleştirilir. Bireyselleşme sürecinde, özellikle Yeniçağda, yeniden canlanmış olan ilkçağ felsefesinin ele alınarak yeni sonuçlar çıkarılması ve insan üzerindeki çalışmaların yoğunluk kazanmasının etkisi olmuştur. Toplumsal yaşamdaki ve deneysel bilimlerdeki gelişmeler, düşüncenin skolastik nitelikten sıyrılıp, laik bir yöne doğru ilerlemesini sağlamıştır. İnsan aklına dayalı rasyonalist doğal hukuk düşüncesi oluşmaya başlamıştır.

Artık bilimin öne attığı savlar Aydınlanma döneminde toplumca olağan karşılanıyordu. Bilimsel gelişme sürerken, insan kendi aklını da eleştiriden geçirmeye başlamıştır. İnsan düşüncesindeki spekülative öğeler ayıklanmış, metafizik de eleştiriden payını almıştır. Özellikle Hume’un metafiziğe getirdiği eleştiri ve nedensellik ilkesine ilişkin düşünceleri, Kant’ın da bu eleştiriye ileriye taşıyarak transendental akıl kavramını geliştirmesi, Aydınlanma Felsefesinin ulaştığı önemli aşamalardan biridir. Kant’ın doğal hukuk görüşü de irade özgürlüğünü savunması insan hakları ve hukuk devleti kavramlarının gelişmesi bakımından önem taşımaktadır.

Kanttın önce yaşamış Locke ve Rousseau doğal hukuk kuramını önemli ölçüde geliştirmişlerdir. Locke insanların doğal halde barış içinde yaşadığını ancak toplum haline geçtiğinde insanların bazı haklarını, güvenliğin tesis edilmesi için egemen güce devrettiğini ileri sürmüştür. Devletin temel görevi mülkiyeti ve kişi hak ve özgürlüklerini korumaktır. Locke özel mülkiyet hakkının olmadığı yerde, özgürlükten söz

edilemeyeceğini belirtir. Locke'un bu düşüncesini Kant'ta desteklemiştir. Kant da mülkiyeti tüm özgürlüklerin güvencesi olarak görür.

Rousseau da toplumun özel mülkiyetle başladığını belirtir. Ancak bazı egemenlik ve sözleşme anlayışı yönünden Locke'dan ayrılır. Rousseau doğal halde insanların barış içinde olduğunu çünkü insanların birbirlerine karşı duyarlı olduğunu belirtmiştir. Ancak insanın daha yetkin olma isteği olduğunu ve bu nedenle her şeyin giderek daha fazlasını istemeye başlayacağını, bunun da eşitsizliklere yol açacağını savunur.

Rousseau, toplum sözleşmesi ile insanların birtakım haklarını egemen güce devrettiğini belirtir. Genel irade kavramı ile yeni bir egemenlik görüşü getirmiş ve en temelde halk egemenliğini savunmuştur. Rousseau'nun bu görüşleri Fransız devrimine de zemin hazırlamıştır. Montesquieu da dönemin önde gelen düşünürlerinden biridir ve özellikle kuvvetler ayrılığının gerekliliği üzerinde durmuştur. Yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılması gerektiğini aksi halde yönetimin despotikleşeceğini önemle belirtir.

Kant Rousseau'nun bu görüşlerinden ve Fransız devriminden çok etkilenmiştir. Kant, devletin tek tek özerk bireylerden oluştuğunu ve devletin temel amacının özgürlüklerin gerçekleşmesini, gelişmesini sağlamak olduğunu savunur. Birey hem yasa yapıcı hem yasaya uyandır. Aynı zamanda bireylerin birbirleri üzerinde eşit hakları vardır. Herkes yasa yapıcı olduğu için yasalar da genel iradeyi yansıtır. Ancak bu yasaların uzlaşma dayalı olması gerekir. Kant'ın önemli yönlerinden biri hukuk devleti kavramını geliştirmiş olmasıdır.

Kant felsefesi, deneysel bilimlerdeki Kopernikus'un yaptığı türden bir devrimi felsefe alanında gerçekleştirmiş ve felsefede yeni bir dönem açmıştır. İnsan artık



evrenin merkezinde değildir. İnsan akli doğaya kendi kurallarını buyurur. İnsan iradesi özgürdür ve yasa koyabilir. Yani evreni açıklarken artık insan, dışarıda bir öğedir.

Aydınlanma felsefesi doğal hukuk düşüncesinin rasyonel bir yöne doğru ilerlemesinde etkili olmuştur. İnsan ve insan aklına verilen değer, yeni değerlerin oluşmasına, birey ve siyasal iktidar ilişkisinin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Birey artık uyruk değil yurttaştır. Başka bir deyişle, insan her türlü otorite karşısında sadece insan olduğu için bir değer olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun sonucunda keyfi iktidarlar, halk denetimi ile sınırlandırılmaya başlanmış ve halk egemenliği düşüncesi geniş kitleler tarafından bilinmeye ve sahiplenilmeye başlamıştır. Mutlakiyet yönetimi zayıflamış ve meşrutiyet ile ulus devlet güçlenmeye başlamıştır. Birey hak ve özgürlüklerini özünde barındıran insan hakları kavramı gelişmiştir. Birey için siyasal, dinsel ve bunun gibi otoriteler karşısında dokunulmaz bir alan oluşturulmuştur.

Bireyin önem kazanması insan aklının hurafelerden arınması, dünyevi yaşamın ağırlık kazanması ve laikleşme ile birey siyasi hayatta rol oynamaya başlamıştır. Bu da hem yeni bir devlet ve hukuk anlayışını beraberinde getirmiştir. Keyfiliği önleyen ve birey haklarını güvence altına almaya çalışan hukuk devleti kavramı gelişmiştir. Hukuk devleti, devletin her türlü işlem ve eylemlerinde hukuksal olmasıdır. Bir başka anlatımla önceden toplumsal uzlaşım ile oluşturulmuş ve evrensel özellikler taşıyan hukuka uygun davranan devlettir. Bu evrensel ilkelerin de dayanağını doğal hukukta bulduğunu söyleyebiliriz.

Aydınlanma felsefesi insanın tarihsel dönemlere göre değişmeyen özellikleri olduğunu ileri sürer. Bu özellikler insanın türsel özellikleridir. Doğal hukuk ilkeleri de,

her insanda bulunduğu kabul edilen özelliklerden türetildiği için evrensel olmak iddiasındadır.

Aydınlanma Felsefesi geniş halk kitlelerinin dönüştürülmesinde önemli bir role sahiptir. Doğal hukuk kuramı da buna uygun olarak gelişmiştir. Büyük toplumsal dönüşümleri yönlendiren liderler, bu dönemdeki doğal hukuk düşüncesinden esinlenerek yeni bir toplumsal yaşayış inşa etmeye çalışmışlardır. Bunun tarihteki en açık örnekleri Fransız Devrimi ve Amerikan Bağımsızlık Mücadelesidir. Fransız Devrimini gerçekleştiren Robespierre, özellikle Rousseau'dan etkilenerek açıkça doğal hukuk ilkeleri ışığında bir toplumsal düzen kurulmasını savunmuş ve yenileşme hareketinin temeline doğal hukuku yerleştirmiştir. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi bunun ürünüdür. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ise Locke'un hemen tüm görüşlerini esas almıştır.

Aydınlanma dönemi ile birlikte Doğal Hukuk düşüncesinin giderek pozitif yasalara etki ettiğini görüyoruz. Bu dönemde oluşan yeni değerler ve insan hakları kavramının hukuka önemli etkileri olmuştur. İnsan hakları bazı durumlarda hukuksal norm halini almıştır. Pozitif hukuk, diğer bir deyişle, yürürlükteki yazılı hukukun geçerliliği ve meşruluğu artık doğal hukuka uygunluk derecesi ile ölçülmeye başlanmıştır.

Pozitif hukuk, artık doğal hukuk ilkeleri temelinde ilerlemeye ve pozitif yasalarda açıkça yer almaya başlamıştır. Yasaların meşruiyet temeli artık günümüzde doğal hukuka uygunluk ölçütüne göre sağlanmaktadır. Ancak Aydınlanma döneminin ardından. Doğal hukuka duyulan ilgi görece azalmıştır.

XIX. ve XX. yüzyılda tarih anlayışına dayalı toplum ve devlet kuramlarının gelişmesi, doğal hak kuramını geriletken nedenlerden biridir; bu dönemde Tarihçi Hukuk

öğretisi ile Pozitivist Hukuk anlayışı ağırlık kazanmaya başlamış ve doğal hukuk öğretisini eleştirmiştir. Bunun başlıca nedeni, Aydınlanma hareketinin ideolojisinde, ütopya biçiminde de olsa, XX. yüzyılın toplum düzenini tehdit edici nitelikler sezmeleridir (Bhur, Schroeder ve Back, 1984: 75). Aydınlanma dönemindeki Doğal hukuk düşüncesi, hukuk devleti ve sosyal devlet anlayışlarının gelişmesine yardım etmiştir. Devlet artık bireyin özgürlüğünü, eşitliğini ve güvenliğini sağlamak görevlerini yüklenmiştir.

## KAYNAKÇA

- Aquinum'lu, T. (2006 a). Prenslik yönetimi üzerine. (Çev. Mete Tunçay), *Batıda siyasal düşünceler tarihi cilt-I* içinde (ss.426-437). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 1. baskı
- Aquinum'lu, T. (2006 b). Toplu dinbilim (Çev.Mete Tunçay), *Batıda siyasal düşünceler tarihi cilt-I*. içinde (ss. 426- 437). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 1. baskı
- Aristoteles. (2005). *Nikhomakos'a etik*. (Çev. Saffet Babür) Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Aristoteles. (1993). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2008). *Retorik*. (Çev. Mehmet H. Doğan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bozkurt, N. (2005). *Kant*. (Çev. Nejat Bozkurt) İstanbul: Say Yayınları.
- Buhr, M., Schroeder, A. ve Back, K. (1984). *Aydınlanma hareketi ve felsefesi*. (Çev. Veysel Atayman) İstanbul: Birim Yayınları.
- Cassirer, Ernst. (2007). *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*. (Çev. Doğan Özlem) İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cevizci, A. (2007). *Aydınlanma felsefesi tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Cicero. (2006). Kamu Devleti ve Yasalar. (Çev. Güngör Varınlıoğlu), *batı'da siyasal düşünceler tarihi* içinde (ss. 305-334). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları...baskı
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa tasarımı*. (Çev. Kurtuluş Dinçer) Ankara: İmge Yayınevi.
- Copleston, F. (1996). *Hellenistik Felsefe*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe tarihi, Hobbes-Locke*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (2009). *Ön Sokratikler ve Sokrates*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.

- Gökberk, M. (1990). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Grotius, H. (1967). *Savaş ve barış hukuku*. (Çev. Seha L. Meray) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Güriz, A. (1999). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Hirş, E. (2001). *Hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi dersleri*. (Çev. Selçuk Baran Veziroğlu) Ankara: Türkiye İş Bankası Vakfı.
- Hobbes, T. (1992). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2007). *Yurttaşlık felsefesinin temelleri*. (Çev. Deniz Zarakoğlu) İstanbul: Belge Yayınları.
- Hume, D. (1997). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. Oruç Arıoba) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, İ. (1887). *The methaphysical principles of the sience of right*. (Çev. W. Hastie, B.D.) Edinburgh: T.&T.Clarc, 38 George Street.
- Kant, İ. (1994). *Etik üzerine dersler*. (Çev. Oğuz Özügül) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kant, İ. (1995 a). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. İonna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, İ. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İonna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2005 a). “Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt. (Çev. Nejat Bozkurt), *Kant* içinde (ss. 261-273). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2005 b). Sürekli (ebedi) barış üstüne bir deneme. (Çev. Nejat Bozkurt.), *Kant* içinde (ss. 275-305). İstanbul: Say Yayınları.
- Kranz, W. (1984). *Antik felsefe*. (Çev. Suad Y. Baydur) İstanbul: Sosyal Yayınları
- Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan hakları kavramları ve sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Kuçuradi, İ. (2009). *Çağın olayları arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- La Matrie, J. O. (1985). *İnsan bir makine*. (Çev. Zehra Bayramoğlu) İstanbul: Süreç Yayıncılık.
- Locke, J. (1996). *İnsan anlayışı üzerine bir deneme*. (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Locke, J. (1999). *Tabiat kanunu üzerine denemeler*. (Çev. İsmail Çetin) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Locke, J. (2004). *Hükümet üzerine ikinci inceleme*. (Çev. Fahri Bakırcı) Ankara: Babil Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (2009). *Söylevler*. (Çev. Alev Tolga) İstanbul: Say Yayınları.
- Maclyntyre, A. (2001 a). *Erdem peşinde*. (Çev. Muttalip Özcan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Maclyntyre, A. (2001 b). *Ethik'in kısa tarihi*. (Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Montesquieu, C. L. De. S. (1998 a). *Kanunların ruhu üzerine, cilt I.* (Çev: Fehmi Baldaş) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Montesquieu, C. L. De. S. (1998 b). *Kanunların ruhu üzerine, cilt II.* (Çev: Fehmi Baldaş) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Ökçesiz, H. (2003). Doğru hukukun bilgisi. *Hukuk felsefesi ve sosyolojisi arkivi*, 8,252-264.
- Özlem, D. (2004). *Ahlak felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Platon. (1992). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1993). *Diyaloglar cilt I.* (Çev. Teoman Aktürel) İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1993). Gorgias. (Çev. Teoman Aktürel), *Diyaloglar cilt I.* İçinde (ss. 47-135 ). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1993). Menon. (Çev. Adnan Cemgil), *Diyaloglar cilt I.* İçinde (ss. 149-188 ). İstanbul: Remzi Yayınevi.

- Platon. (1993). Sokrates'in savunması. (Çev. Teoman Aktürel), *Diyaloglar cilt I*. İçinde (ss. 11-39). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). *Diyaloglar cilt II*. (Çev. Tanju Gökçöl) İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). Kharmides. (Çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 29- 56). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon, (1995). Kriton. (Çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 10-24). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). Lackhes. (Çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 63-88). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). Lysis. (Çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 93-117). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). Protagoras. (Çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 123-176). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (1995). Theitetos. (Çev. Prof. Dr. Macit Gökberk), *Diyaloglar cilt II* içinde (ss. 182-269). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon. (2001 a). *Minos*. (Çev. Hamdi Varoğlu) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2001 b). *Phaidon*. (Çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2001 c). *Timaios*. (Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (Çev. Saffet Babür, Candan Şentuna) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Robespierre, M. (2009) Cumhuriyetin iç yönetiminde ulusal konvansiyon'a klavuzluk edecek siyasal ahlak ilkeleri üzerine. (Çev. Taner Timur), *Batı'da siyasal düşünceler tarihi cilt-II* içinde (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. (ss: 583-602). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 3. baskı
- Rosen, M. ve Wolff, J. (2006). *Siyasal düşünce*. (Çev. Seda Çalışkan, Hamit Çalışkan) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Rousseau, J. J. (1994). *Toplum sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol) İstanbul: Adam Yayınları.
- Ross, W. D. (1993). *Aristoteles*. (Çev. Ahmet Arslan) İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2004). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni*. (Çev. Rasih Nuri İleri) İstanbul: Say Yayınları.
- Russell, B. (2001). *Batı felsefesi tarihi*. (Çev. Erol Esençay) İzmir: İlya Yayınevi.1. Basım
- Sabine, G. (1969). *Siyasal düşünceler tarihi II*. (Çev. Alp Öktem) Ankara: Sevinç Matbaası
- Sofokles. (2005). Antigone. (Çev. Güngör Dilmen), *Eski Yunan tragedyaları içinde* (ss 67-122)İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları. 3. baskı
- Spinoza, B. (2006). *Etika*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken) Ankara: Dost Kitabevi yayınları.
- Timuçin, A. (2005). *Gerçekçi düşüncenin gelişimi, cilt II*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tunçay, M. (2006). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Cilt I*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçay, M. (2009). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Cilt II*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Uygur, G. (2006). Hukuk ve etik ilkeler. *Hukuk ve felsefe içinde* (ss.179- 184). Ankara Barosu Hukuk Kurultayı Ankara
- Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi*. (Çev. Vehbi Eralp) İstanbul: Sosyal Yayınları.