



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**HOBBS'UN İNSANI ELE ALMA TARZINA
YÖNELİK ELEŞTİREL BİR BAKIŞ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AHSEN KURTULUŞ

BURSA – 2018



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**HOBBS'UN İNSANI ELE ALMA TARZINA
YÖNELİK ELEŞTİREL BİR BAKIŞ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahsen KURTULUŞ

Danışman:

Prof. Dr. Ogün ÜREK

BURSA – 2018

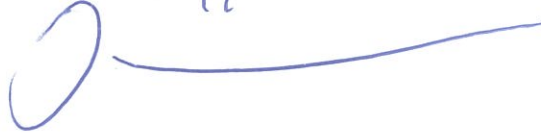
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalında 701643016 no'lu numaralı Ahsen Kurtuluş'un hazırladığı "Hobbes'un İnsanı Ele Alma Tarzına Yönelik Eleştirel Bir Bakış" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 21./06/ 2018 günü 10.00. - 11.00...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ogün Ürek

Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Yavuz Adugit

Kocaeli Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Işık Eren

Uludağ Üniversitesi



21./06/ 2018.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:11/06/2018

Tez Başlığı / Konusu: Hobbes'un İnsanı Ele Alma Tarzına Yönelik Eleştirel Bir Bakış

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 69 sayfalık kısmına ilişkin,08/06/2018 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespiti programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Ahsen Kurtuluş

Öğrenci No: 701643016

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistematik Felsefe ve Mantık

Statüsü: Y.Lisans Doktora

11.06.2018
A. Kurtuluş
AHSEN KURTULUŞ

Danışman

Prof. Dr. Ogün Ürek

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Hobbes’un İnsanı Ele Alma Tarzına Yönelik Eleştirel Bir Bakış” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.


21/06/2018

AHSEN KURTULUŞ

Adı Soyadı : Ahsen Kurtuluş
Öğrenci No : 701643016
Anabilim Dalı : Felsefe
Programı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ahsen KURTULUŞ
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII+71
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ogün ÜREK

HOBBS'UN İNSANI ELE ALMA TARZINA YÖNELİK ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Bu tez, Hobbes'un insanı ele alma tarzına yönelik eleştirel bir bakış getirmeyi amaçlamaktadır. Şüphesiz felsefe tarihi boyunca filozoflar insana ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu noktada, insana bakışta iki ana eğilimin olduğu söylenebilir. Filozoflar çoğu zaman olduğu gibi ya insanı parçalayarak ya da bütün olarak iki farklı şekilde ele almıştır. İnsanı parçalayarak ele alan filozoflardan biri de Hobbes'tur. Kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak Hobbes ruhu ve bedeni nitelikleri bakımından birbirinden ayırmamıştır. Ona göre ruh ve bedenin her ikisi birer cisimdir. Bu bağlamda Hobbes'un insanlığın tarihini, doğal durum ve toplumsal durum şeklinde ikiye ayırdığı görülür. Doğal durumdaki insanı, bir bütün olarak insanın kendisi kabul eden Hobbes, insana ilişkin tüm verileri de insanlığın bir anından (doğal durumdan) hareketle ortaya koyar. Devleti ve yasaları da belli bir hale girmiş insanlığın doğal durumundan hareketle inşa eder. Oysa doğal durum, insanın yalnızca bir halidir. Toplumsal durum ise insanın başka bir halidir. Bundan dolayı, Hobbes'un insanı yeniden ele alması gerekir. Ama o, doğal durumdan insanı türetme yoluna gitmiştir. Sonuç olarak ortaya güç merkezli bir devlet anlayışı koymuştur. Bu anlayış, günümüzdeki devlet- birey algılarını da etkilemektedir. Fakat insan olmuş ya da bitmiş bir varlık değildir. Devlet de insandan bağımsız, kendi başına bir varlık değildir.

Bu tezin Giriş Bölümü'nde, Hobbes öncesi filozofların insanı ele alma tarzları incelenmiştir. Birinci Bölüm'de Hobbes'un felsefesine genel bir bakış yöneltilmiştir. İkinci Bölüm'de insanlığın doğal durumu, Üçüncü Bölüm'de ise toplumsal duruma ilişkin görüşleri ortaya konmuştur. Sonuç Bölüm'ünde felsefi antropoloji temelinde, Hobbes'un insanı ele alma tarzı eleştirilmiş, bu tarzın günümüz birey-devlet ilişkisindeki sonuçları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Hobbes, ruh, beden, cisim, doğal durum, devlet, insan

ABSTRACT

Name and Surname : Ahsen KURTULUŞ
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded : Master / PhD
Page Number : VII+71
Degree Date :
Supervisor (s) : Prof. Dr. Ogün ÜREK

A CRITICAL LOOK AT HOBBS' METHOD OF DEALING WITH HUMAN BEING

The purpose of this thesis is to bring a critical view to Hobbes' way of dealing with human being. Undoubtedly, throughout the history of philosophy, philosophers have brought different approaches to human being. At this point, it can be said that there are two main trends in viewing human. Philosophers have seen human being as pieces or as a whole. Hobbes is one of the philosophers who take human being in pieces. Unlike the previous philosophers, Hobbes did not distinguish the soul and the body in regard of their qualities. According to him, both soul and body are objects. In this context Hobbes seems to divide the history of mankind into two: the natural condition and the communal condition. He reveals all data about human from the natural condition. He builds the state and laws by looking at the moment (natural condition) of mankind entering a certain condition. However, the natural condition is only one moment of human being. The communal condition is another one. Therefore Hobbes should reconsider human being in the communal condition. But he has gone to the way of deriving human from the natural condition. As a result, he arrived at a power-centered state view. This understanding also influences today's state-individual perceptions. But human is not a finished or completed being. Human being has possibilities. The state has not come into being by itself, it is a product of human being.

In the introductory chapter, the ways pre-Hobbes philosophers take up human being have been examined. In the first chapter Hobbes' philosophy in general has been viewed. In the second chapter his view on the natural condition, in the third chapter his view on the communal condition have been examined. In the conclusion chapter, Hobbes' method of dealing with human being has been criticized and the results of this method on the today's individual-state relation have been evaluated.

Key Words

Hobbes, spirit/soul, body, object, natural condition, state, human

Önsöz

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırladığım bu çalışmada on yedinci yüzyıl filozoflarından biri olan Thomas Hobbes'u ele aldım. Hobbes'un ortaya koymuş olduğu insan anlayışı ve tezin sonuç bölümünde işaret etmiş olduğum günümüz birey-devlet ilişkisine yönelik bakışlara yön veren güç merkezli devlet anlayışı büyük ölçüde onu ele almamda etkili oldu. Felsefi antropolojiden hareketle Hobbes'un insanın olanaklar varlığı olmasının önünü kapadığı ve bunun bir sonucu olarak birey-devlet ilişkisini ayırttığı düşüncesinden hareketle ortaya koyduğum çalışmanın bu düşünceyi doğruladığını düşünüyorum. Bu açıdan -çalışmanın sonuç bölümünde vurgulanan-günümüzdeki devlete ve devamında birey-devlet ilişkisine yönelik bakışın üstesinden gelmek için ilk olarak, insana yönelik bütünde yahut kavrayıcı bir bakma tarzına sahip olmamız gerekliliğine dikkat çektim.

Bu çalışmanın planlanmasında, yürütülmesinde, gerçekleştirilmesinde bana her zaman destek olup benden hiçbir zaman yardım ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Ogün Ürek'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu yolda benden hiçbir zaman desteğini esirgemeyen yol arkadaşım Onur Egemen Sakarya'ya ve çalışmam boyunca tüm zorlukları benimle göğüsleyen aileme teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Haziran 2018, Bursa

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ	1

BÖLÜM I

HOBBS'TA BİR CİSİM OLARAK İNSAN

1.1. Hobbes'un Sorunu.....	8
1.2. Hobbes'ta Cisim Kavramı.....	14
1.3. Hobbes'ta Ruh ve Beden Cisimlerinin Birleşiminden Oluşan Varlık Olarak İnsan.....	20
1.4. Hobbes'ta Bir Cisim Olarak Ruhun İnsan Yaşamındaki Yeri.....	25

BÖLÜM II

HOBBS'TA DOĞAL DURUMDA İNSAN

2.1. Hobbes'ta Doğal Durum ve İnsan.....	29
2.2. Hobbes'ta Doğal Durumda İnsanı Barışa Yönelten Doğa Yasaları.....	34
2.3. Hobbes'ta Doğal Durumdan Devlete Geçiş.....	42

BÖLÜM III

HOBBS'UN DEVLET ANLAYIŞINDA EGEMEN VE İNSANIN YERİ

3.1. Hobbes'ta Sözleşmeyle Kurulan Devlet Biçimleri.....	46
3.2. Hobbes'ta Egemen ve Sahip Olduğu Haklar.....	53
3.3. Hobbes'ta Egemen Karşısında Uyruk Olarak İnsanın Yeri.....	57

SONUÇ.....	62
KAYNAKÇA.....	69

GİRİŞ

Felsefe disiplini, çağlar boyunca anlam arayışı içinde olan insanın yaşama yönelttiği sorularla hayat bulmuştur. “İnsan nedir?” sorusu da bu sorulardan biridir. Bu soru, insanın kendi türüne yönelttiği “ben kimim?”, “biz kimiz?”, “nasıl bir türün üyesiyiz?”, “diğer canlı türleri arasında yerimiz ne?” gibi soruların tek bir soruda bir araya gelmesine olanak sağlamaktadır.¹ Bu gibi soruların tek bir soruda toplanmasının yanında, “insan nedir?” sorusu, insanların bir arada yaşamasını olanaklı kılabilmek için geçmişte ve günümüzde ortaya atılan toplum teorilerinin de temelinde yer almaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığında, “insan nedir?” sorusunun asıl olarak on dokuzuncu yüzyılda temelleri atılan felsefi antropolojinin merkezinde yer alan bir soru olduğu görülmektedir. Çünkü felsefi antropolojinin doğuşuna kadar “insan nedir?” sorusu, filozoflar tarafından ayrıca ele alınmamıştır.² Ancak bu daha önceki dönemlerde yer alan filozofların “insan nedir?” sorusuna kayıtsız kaldıkları anlamına gelmez. Çünkü felsefi antropolojinin doğuşuna kadar “insan nedir?” sorusu doğrudan ele alınmamış olsa da önceki dönemlerde yer alan filozofların eğitim, siyaset ve hukuk odaklı öğretileri göstermektedir ki, bu öğretiler insana ilişkin birtakım kabullere dayanmaktadır. İnsan, ele alınan bu problemleri hem üreten hem de bu problemlerin üstesinden gelmeye çalışan bir varlık olması bakımından merkez konumda yer almıştır. Demek ki insan, insan ile ilişkisinde açığa çıkan –siyaset, hukuk, eğitim vb. gibi sorunların üstesinden gelmeye çalışan her filozof için bir uğrak noktası olmuştur.

Fakat insana doğrudan yönelip onu somut bütünlüğünde ele alan felsefi antropoloji açısından insana tek bir özellik, koşul ya da yapıdan hareketle bakmak insanı anlamada yeterli değildir. Bu noktada, felsefi antropolojinin doğuşuna kadar filozofların insana ilişkin kabuller “insan nedir?” sorusuna bilgisel temelli cevap niteliğinde bir cevap mıdır? diye soracak olduğumuzda, o filozofların insanı ele alma tarzlarına bakmamız gerekir. Çünkü insanı ele alma tarzları, filozofların insanı nereden

¹ Harun Tepe, “Giriş” *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, 1.b., Ankara: Ayraç Yayınları, 1998, s. 8.

² Takiyettin Mengüşoğlu, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”, *Yüzyıllımızda İnsan*, Yay. Haz. Ioanna Kuçuradi, 2.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, 2017, s.10.

hareketle ele aldıklarını apaçık göstermektedir. İnsanı hangi tarzda ele aldıkları da bu filozofların bir bütün olarak “insan nedir?” sorusuna bilgisel temelli cevap verip veremediklerini anlamamız açısından ölçüt niteliği taşımaktadır. O halde filozofların insanı ele alma tarzlarını somutlaştırmamıza yardımcı olacak felsefe tarihine göz atmak gerekir.

Antik Çağ’a bakılırsa, filozofların “insan nedir?” sorusunu “insan ruhunun yapısı nedir?” sorusuyla paralelliğinde cevapladığı görülmektedir. Örneğin, fikirleriyle felsefe tarihi boyunca filozofların dikkatlerini üstüne çeken Platon, “insan nedir?” sorusunu “insan ruhunun yapısı nedir? sorusu çerçevesinde cevaplamaktadır. O, *Phaidon* adlı diyalogunda, felsefesinin temelinde yer alan ikili dünya görüşüyle paralelliğinde insan anlayışını ortaya koyar.

Bu bağlamda, Platon insanı beden ve ruha sahip ve dolayısıyla ikili yapı sergileyen bir varlık olarak tasarlar. O, ruhun hakikati temsil eden idealar dünyasına, bedenine ise görünüşleri temsil eden gerçekler dünyasına ait olduğunu belirtmiştir.³ Beden insanın gelip geçici yanını, ruh ise kalıcı yanını temsil etmektedir. Ona göre, ruh ölümsüz olup bedenden ayrıldıktan sonra hakikatin alanına göç etmektedir. Bu yüzden, insan ruhuna özen göstermelidir. Bunun bir sonucu olarak, felsefenin görevi de beden içinde mahpus kalan ruhu kurtarmaktır.⁴

Tüm bunlara ek olarak Platon, ruhu yapı bakımından “akıl” (λογιστικόν), “arzu” (επιθυμητικόν) ve “irade” (φρονητικόν) olmak üzere üçe ayırır. Sonra da ruhun üç parçasından akılcı olan kısmı ön plana çıkarır ve diğer iki parçanın akılcı kısma hizmet etmesini söyler.⁵ Böyle yapmasının nedeni ise Platon’un, insanın akli aracılığıyla bedenle temasını kesmesi ve böylelikle de var olanı kavrayabileceğini⁶, düşünmesidir.

Anlaşılmaktadır ki, Platon her ne kadar insanın beden ve ruh yanlarından her ikisine sahip olduğunu söylemiş olsa da “insan nedir?” sorusunu, insanın ruh yanından hareketle cevaplamaya çabalamıştır. Başka bir deyişle, o, ruh ve beden olmak üzere ikiye ayırdığı insanı, ruh yapısından hareketle ele almıştır. Buna göre, ruh yaşamda

³Platon, *Phaidon*, Çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011, s. 63.

⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, 2.b., İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2005, s.166.

⁵Platon, *Devlet*, Çev. Cenk Saraçoğlu- Cengiz Atayman, 1.b., İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2008, s. 328.

⁶Platon, *Phaidon*, s. 25.

bedene yol göstermeli ve bedenın yöneticisi olmalıydı. Çünkü beden gelip geçici olup gerçeklik dünyasına benzer nitelikler taşımaktadır. Gelip geçici olmakla beraber, beden insanı aldatan gerçeklik dünyasına aittir. Tersine, ruh ise Platon'un hakikatin dünyası diye düşünüyor olduğu, idealar dünyasına aittir. Böylece Platon beden karşısında, ruha önem atfetmiş, ruhu da yapılarına ayırarak ve insanın akıl sahibi bir varlık olduğunu belirterek insanın akıl yönünü ön plana çıkarmıştır. Çünkü Platon'a göre, akıl varlığı olması insanı gerçekten var olana yaklaştırmaktadır.

Platon gibi öğrencisi Aristoteles'te "insan nedir?" sorusunu, "insan ruhunun yapısı nedir?" sorusuyla paralel olarak cevaplamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre, insan ancak ve ancak forma karşılık gelen ruhu aracılığıyla anlaşılabilir.⁷ Bu düzlemde o, ruhu akıl dışı kısım ve akıllı kısım olarak ikiye ayırmaktadır. Ruhun akıl dışı kısmıyla ilkin, beslenme ve büyümeye, ikinci olarak da arzulayan ya da iştah duyan yana işaret eder. Ruhun akıllı kısmı da tıpkı akıldışı kısmı gibi ikili yapı sergilemektedir. Bu noktada, Aristoteles ruhun akıllı kısmından ilkinin, akıl sahibi olan yan ve ikincisinin ise babasının sözünü dinleyen [akıl alan] yan⁸ olduğunu dile getirir.

Platon'un aksine ruhun parçalarından değil de yetilerinden söz eden Aristoteles, ruhun yetilerini de kendi içinde "değişme ile beslenme yetisi", "duyum yetisi" ve "akıl" olarak üç başlık altında toplamıştır. Buna göre beslenme yetisi bitki, hayvan ve insanda ortaktır. Duyum yetisi ise bitki dışında, insan ve hayvanda ortak olarak bulunmaktadır. Bu noktada Aristoteles, aklın ya da zekâ yetisinin tamamen farklı bir ruh cinsi olduğuna işaret eder. Böylelikle insanı ele alırken o tıpkı hocası Platon gibi ruhun akılcı kısmına dikkat çekmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre, insanı insan kılan ve düşünüp anlamasını sağlayan akıllı yanıdır.⁹

Bütün bunların ardından hem Platon'un hem de öğrencisi Aristoteles'in insanı ikili yapı sergileyen bir varlık olarak ele aldığı görülmektedir. Çünkü her ikisi de insanın ruh ve beden birleşimlerinden meydana geldiğini kabul ederek her ikisi de ruh ve bedene farklı nitelikler yüklemektedirler. Buna göre, beden ruh karşısında ikinci plana alınmıyor, ruh kendi içinde yeti ya da parçalara ayrılıyordu. Sonuç olarak her iki düşünür tarafından da ruhun içine yerleştirilen aklın, insanı insan kılan yan şeklinde

⁷Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, 3.b., Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011, s. 77-78.

⁸Aristoteles, *Nikomakhos' a Etik*, Çev. Saffet Babür, 1.b., Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s. 23.

⁹Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.151.

tanımlandığı, “insan nedir?” sorusunun ise insan ruhundan hareketle ele alınarak insanın anlamını ancak ruhuyla kazandığı görülmektedir.

Antik Çağ felsefesinin merkezinde yer alan evrenin yerini Tanrıya bırakmasıyla birlikte Orta Çağ felsefesinin kapıları aralanır. Bu çağ ile beraber “kilise babaları” hayatın her alanına hâkim olup her alanda etkin rol oynamaktaydılar. Bu çağın kilise babaları aynı zamanda bu dönemin düşünürleriydi.¹⁰ Onlar vahiyli dinlerinden hareketle, insanla ilişkisinde ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmeye çalışıyorlardı. Bu yüzden Orta Çağ’da insana yönelik algılar da ilhamını kilise babalarının düşüncelerinden ve Kutsal Kitap’tan almaktaydı.

Bu dönemin sembol filozoflarından Augustinus insan öğretisi ile bir yandan Platon ve Aristoteles’teki gibi insanı ruh ve beden ikiliği içinde, bir yandan da insanı döneminin ruhuna uygun olarak Hristiyanlık ile paralelliğinde ele almıştır. Augustinus ilk olarak, Hristiyanlık dinine uygun olarak insanın doğuştan günahkâr olduğunu kabul etmektedir. Günahkâr insanın mutluluğu yakalamasının koşulu ise Tanrıya ulaşmaktır. Çünkü Tanrı insanı kendisi için yaratmış ve bu nedenle insan Tanrıya ulaşana kadar huzursuzdur. Bu düzlemde Augustinus, Orta Çağ’ın “insanın ruh varlığı olup Tanrıyla ancak ruhu yoluyla ilişki kurabileceği” görüşünü açık bir şekilde ortaya koyar.

Bu bağlamda, Augustinus’un Orta Çağ’ın her şeyin Tanrı yaratımı olduğu ve varolan her şeyin Tanrıdan sonra yer aldığı yollu fikrini kabul etmekte olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla ona göre varlık hiyerarşisinde insan, Tanrıdan sonra yer alan bir varlıktır. Augustinus varlık hiyerarşisinde Tanrıdan sonra yerini alan insanı, “içimizdeki ben” ve “dışımızdaki ben” olmak üzere ikiye ayırır.¹¹ Buna göre insan, dışındaki bene karşılık gelen bir beden ve içindeki bene karşılık gelen ruhtan oluşmaktadır. Beden, bu dünyaya ait olup dışımızdaki beni temsil eder, ruh ise içimizde olup içimizdeki beni temsil eder. Bunların yanında, Augustinus’a göre akıl ise yalnızca insana ait olup insana diğer canlı türlerinden farklı olarak yalnızca duyuların ötesinde

¹⁰ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*- Katolik Felsefesi, cev. Ahmet Fethi, 2.c., 1.b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 8.

¹¹ Augustinus, a.g.e., s. 223.

yargılama olanağı sağlamaktadır.¹² Bu anlayışa göre de insan, ancak ve ancak ruh aracılığı ile Tanrıyla ilişki kurabilir ve ona ibadet edebilir.¹³

Bütün bunlardan şu sonuç çıkarılabilir: Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi Augustinus da insanı ruh ve beden varlığı olarak tanımlar. Fakat onlardan farklı olarak o, insanı ruh varlığı olarak görmüş ama akıl varlığı olarak görmemiştir. Ruh katışıksızdır. E.Gilson, Augustinus'tan ruhun tanımı istendiğinde, insanı tek başına bir ruh olarak ele alıp tanımladığını söyler.¹⁴ Anlaşıyor ki Orta Çağ'da insan, Tanrı ile bağlantısında bilinmekte ve anlamını Tanrı ile olan ilişkisinden almaktadır. Başka bir deyişle, Orta Çağ'da "insan nedir?" sorusu, vahiyli dinin Tanrısından hareketle cevaplamaktadır. Bu nedenle de bu çağda insanı bilmek için tek rehber dinin kendisidir.

Tanrının konumunu kaybetmesiyle birlikte yeni bir çağın kapıları aralanmaktadır. Modern Çağ adı verilen bu dönemde vahyin insana ilişkin kısıtlı açıklamaları değer kaybetmiş ve artık insan kendi başına araştırılması gereken bir varlık olarak görülmüştür. Bu dönemin kurucuları arasında yerini alan Descartes da insanı kendisinden önceki dönemlerde olduğu gibi ruh ve beden ikiliği içinde ele alır. Başka bir deyişle, o da tıpkı Platon, Aristoteles ve Augustinus gibi insanı ruh ve bedenden meydana gelen bir varlık olarak kabul eder. Değişen ise ruhla artık zihnin anlaşılmasıdır.

İnsanı ruh ile bedenın karşıtlığı üzerinden ele alan Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nde, tıpkı kendinden önceki filozofların yaptığı gibi ruh ve bedeni nitelikleri bakımından birbirinden ayırır. Bu düzlemde, Descartes bedenın özünün yer kaplama, ruhun özünün ise düşünme olduğunu dile getirir.¹⁵ Ona göre, birbirine nitelikleri açısından zıt olarak konumlanan bu iki yapı insanda bir arada bulunmaktadır. Descartes bu bağlantıyı iki ayrı şey arasında bir çalışma birliği olarak tasarlar.¹⁶

Ruh ve beden karşıtlığı temelinde insana ilişkin kabullere sahip olan Descartes *Meditasyonlar* adlı eserinde ise insanı bir başka açıdan ele almaktadır. Orta Çağ'ın insanı algılama biçimine paralel olarak o, insanın Tanrının yarattığı bir varlık olduğunu

¹² A.g.e., s. 223.

¹³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhı*, s. 161-162.

¹⁴ A.g.e., s. 166.

¹⁵ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, 12.b., İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 82.

¹⁶ Harun Tepe, a.g.e., s. 14.

öne sürmüştür. Buna göre insan, ruh ve bedene sahip bir varlık olmasının yanında, bir yönüyle Tanrı tarafından belirlenmiş bir varlıktır. O halde insan bir yandan ruh ve beden olarak ikili yapı sergileyen bir varlık, bir yandan da Tanrının yarattığı ve onun tarafından belirlenmiş olan bir varlıktır.

Anlaşıldığı üzere Descartes, Hristiyan inancıyla doğru orantılı olarak, insanın bir Tanrı yaratımı sonucu varlığa geldiğini kabul eder. Bu noktada Descartes'ın insan anlayışını, Antik Çağ ve Orta Çağ'ın insan anlayışlarının sentezi şeklinde yorumlamak mümkündür. Çünkü o, bir yandan Antik Çağ'daki gibi insanı ruh ve beden yönüyle parçalayarak ele almış, bir yandan da Hristiyanlığa uygun olarak insanın Tanrı tarafından yaratılan ve onun tarafından belirlenmiş bir varlık olduğunu ileri sürmüştür.

Şimdiye kadar insanı ruh ve beden ikiliği üzerinden ele alıp her ikisine de farklı nitelikler yükleyen filozoflara karşın Thomas Hobbes'un ruhu ve bedeni nitelik olarak birbirinden ayırmadığı için bir yanıyla özgün bir insan anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Ona göre ruh ve beden nitelikçe birbirinden ayrı olmayıp her ikisi de cisimdir. İşte Hobbes cisim olarak insan anlayışını, insanlığın doğal durumu ile somutlaştırmaktadır. Bu yüzden, insana ilişkin sahip olduğu verilerin temelinde insanlığın doğal durumu yer alır. Ancak Hobbes'un sisteminde insanlığın doğal durumu yalnızca insan anlayışının temelinde yer almakla kalmaz. İnsanlığın doğal durumu aynı zamanda Hobbes'un inşa ettiği devletin de temelinde yer alır. Dolayısıyla Hobbes insanlığın doğal durumundan hareketle ilk olarak, insana ilişkin belirlemelerde bulunur ve ulaştığı insan anlayışından hareketle de devlet anlayışını ortaya koyar.

İnsanlığın doğal durumunu felsefesinin merkezine yerleştiren Hobbes, bu bağlamda insanlığın içinde bulunduğu toplum öncesi anına karşılık gelen doğal durum ve toplumsal durum olmak üzere iki durumundan söz eder. İlki, yani doğal durum, bütün insanların birbiri ile savaş halinde olduğu toplum öncesi bir ana karşılık gelir. Aynı zamanda Hobbes doğal durumda, aklın buyrukları olan doğa yasalarından söz eder. Ancak Hobbes doğa yasalarının, doğal durumda bir hükmü olmadığını belirtir. Çünkü hem bu yasalar insanların doğal duygularıyla örtüşmez, hem de doğal durumda güvenden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle de Hobbes'un sisteminde insanlar arasında barış ancak ve ancak insanların her şey üzerindeki doğal hakkını egemene devretmesi aracılığıyla kurulan devlete geçişle gerçekleşir. Bu noktada güvenliğin

koşulu devlettir. O, doğallığında insana bakıp devleti oluşturduktan sonra devlet içinde egemene sınırsız denilebilecek yetkiler verir ve egemenin toplum yasalarına tabi olmadığını özellikle vurgular. Nitekim Hobbes, bununla da ortaya ancak fiziksel güç ile yıkılabilecek güç merkezli bir devlet anlayışı koymaktadır.

Bu tezin aykırılığı tam da bu noktada belirginleşir: Hobbes insanın tarihinde belli bir durumuna (doğal duruma) bakıyor ve yukarıda görüldüğü gibi bu durumu toplumsal yapı içindeki insanın durumuna taşıyor. Devleti de toplumsal yapı içindeki insanın durumuna eşleştirdiği doğal durumdaki insan anlayışından hareketle tasarlıyor. Böyle olmakla birlikte, Hobbes'un bir yandan insanın içinde bulunduğu durumlardan söz ederken, diğer yandan bu durumlardan yalnızca bir tanesine (doğal duruma) bakarak bir bütün olarak "insan nedir?" sorusuna cevap verdiğini iddia etmesi sorunlu bir yaklaşım değil midir?

İşte bu tez bu soruya cevap verme doğrultusunda Hobbes'un insan anlayışı üzerine eleştirel bir yaklaşım getirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda tezin Birinci Bölüm'ünde "Hobbes'ta Bir Cisim Olarak İnsan" konusu ele alınacak, İkinci Bölüm'ünde "Hobbes'ta Doğal Durumda İnsan" incelenecek ve son olarak Üçüncü Bölüm'ünde ise "Hobbes'un Devlet Anlayışında Egemen ve İnsanın Yeri" konusu ele alınacaktır.

BÖLÜM I

HOBBS'TA BİR CİSİM OLARAK İNSAN

1.1. Hobbes'un Sorunu

Filozofların kaleme aldıkları metinlere bakıldığında, onların okurun dikkatini ilk olarak ortaya koydukları sorun, bu soruna bağlı olarak ele aldıkları nesne ve sorunu ile nesnesini işlerken başvurdukları felsefi etkinlikten ne anladıklarına yönelmeye çabaladıkları görülür. Buna göre, her filozofun felsefesinde bir soruna, bu sorunla paralelliğinde bir nesneye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, Hobbes'un da bir soruna, üzerinde çalıştığı bir nesneye ve bunlardan oluşan bir felsefi anlayışa sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öyleyse Hobbes'un felsefesini bütünlüğünde ele almak için öncelikle onun felsefesinde kendine nesne edindiği şeyi ortaya koymak gerekir. Aksi halde “Hobbes'u felsefi bir çaba içine girmeye iten nedenler nelerdir?”, “Hobbes'un felsefeden anladığı nedir?”, “Hobbes'un sorunu ve bu soruna bağlı olarak felsefesinde ele aldığı nesne nedir?” gibi, felsefesine bütünlüğünde ışık tutacak olan bu soruların cevap bulması olanaksız gibi görünmektedir. Bu nedenle Hobbes'un ilk olarak sorununun ne olduğu, ikinci olarak nesnesinin ne olduğu ve üçüncü olarak felsefeden ne anladığını kavradığımız takdirde, onun insanı hangi tarzda ele aldığını anlamak da kolaylaşır.

İlk olarak, Hobbes'un evrenin dev bir makine olarak tasarlandığı modern dönem içinde yer alan filozoflardan biri olarak karşımıza çıktığı saptamasını yapmak önemlidir. Her şeyin Tanrı merkezinde anlam kazandığı Orta Çağ döneminden sonraki dönem olan Hobbes'un döneminde, dünyaya ve insana ilişkin yeni keşiflerin yeni bir çağın kapılarının aralanmasına neden olduğu söylenebilir. Bu nedenle Hobbes'un dönemi insanlığın tarihinde bir kırılma niteliği taşır. Bu yeni dönemde filozofların bütün çabası, her şeyi makine olarak tasarlanan evren anlayışına bağlı olarak açıklamaktır. Modern dönem öncesi, evrendeki her şeyin niteliksel olarak ayrımlanmış olmasına karşın, yeni dönemle birlikte nicelik önem kazanmıştır. Bu döneme Kepler, Galileo, Newton gibi isimler damga vurmuş, bu isimlerle beraber matematiksel doğa anlayışı ve sayısal olarak hesaplanabilen gözlemler ön plana çıkmıştır. Hobbes'un bu isimlerin fikirlerinden etkilenmesi de kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu isimlerin Hobbes felsefesi üzerindeki etkisi, onun sorununa açıklık kazandırdıktan sonra felsefenin sınırlarını

çizdiği aşamada görünür hale gelmektedir. Bu noktada, Hobbes'un *Leviathan* adlı başyapıtı bahsi geçen üç noktayı aydınlatmak bakımından kilit işlev taşır.

Her şeyden önce, Hobbes'un *Leviathan*'ı devlet ve ahlaka ilişkin sonuçların yer aldığı bir referans kitabı olarak sunmuş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, *Leviathan*'ın üniversitelerde öğretildiği veya devlet ve ahlak gibi toplumu ilgilendiren temel konulara ilişkin referans alındığında, halk ile politikacılara ışık tutarak yol göstereceğine inanır.¹⁷ Peki, Hobbes'un sorunu neydi de *Leviathan*'ı halk ve politikacılar için bir referans kitap olarak sunar?

Kendisi de bir İngiliz olan Hobbes'un yaşadığı döneme bakılırsa, İngiltere'de kral taraftarları ve karşıtları arasında bir iç savaşın patlak vermiş olduğu görülecektir. O halde onun yaşadığı çağın siyasal güç mücadelelerine tanıklık ettiğini söylemek mümkündür. İşte Hobbes'un siyasi yaşamda açığa çıkan bu çatışmalardan ve bu çatışmaların toplum üzerinde doğurduğu sonuçlardan hiç de hoşnut olmadığı, bu hoşnutsuzluğu üzerine *Leviathan*'ı kaleme aldığı ve onun siyaset felsefesinin arkasında İngiltere'de yaşanan iç savaşın yer almakta olduğu düşünceleri ileri sürülebilir.¹⁸ O, *Leviathan*'a giriş yaptığı "en iyi dostum Godolphin'li Mr. Francis Godolphin'e" başlıklı mektupta, okurlarıyla ilk olarak, ele alacağı nesnesini ve devamında toplumda açığa çıkıp kendisini harekete geçiren sorunu detaylarıyla paylaşır:

Saygıdeğer Efendim,

Çok değerli kardeşiniz, Mr. Sidney Godolphin, hayatta iken çalışmalarına önem verir ve, bildiğiniz gibi, bizatihi büyük olan ve kişiliğinin değeri nedeniyle daha da büyüyen olumlu görüşleriyle beni onurlandırdı (...) Dolayısıyla, onun onuruna ve ona olan minnettarlığımın ve size bağlılığımın bir nişanesi olarak, Devlet hakkındaki bu incelememi zat-ı alinize ithaf ediyorum. İnsanların bu kitabı nasıl bulacağını veya onu beğenecek olanlar hakkında ne düşüneceğimi bilmiyorum. **Çünkü, bir yanda çok fazla özgürlük, öte yanda ise çok fazla otorite olmasını talep edenlerle kuşatılmışken, bu iki görüş arasından zarar görmeksizin sıyrılmak zordur.** Fakat benim fikrimce, devletin kudretini arttırma gayretinin devlet tarafından kınanmaması gibi, bireyler de, onu eleştirerek, bu kudretin çok fazla olduğunu düşündüklerini beyan etmemelidirler (...) Muhtemelen, burada en ters gelebilecek olan şey, benim, başkaları tarafından genellikle kullanıldığından başka bir anlamda kullandığım Kitab- ı Mukaddes'ten bazı metinlerdir. Fakat, bunu saygıda kusur

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 12.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 522-523. Koyulaştırma bana aittir.

¹⁸ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, 5.b., İstanbul: Şûle Yayınları, 2009, s. 201.

etmeyerek, ve ayrıca konuyla bağlantılı olarak gerekli olduğu biçimde yaptım; çünkü bunlar düşmanın savunma noktalarıdır, toplumsal iktidara oradan çıkıp saldırırlar (...) ¹⁹

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere, İngiltere’de yaşanan iç savaş sonucu toplum iki uç talep karşısında ikiye bölünmüştür: Özgürlük talep edenler ve otorite talep edenler. İşte toplumda açığa çıkan özgürlük ve otorite çatışması, Hobbes’u harekete geçirmiş, toplumda açığa çıkan bu aykırı duruma son vermek amacıyla da devleti inceleme altına almasına neden olmuştur. Tüm bunlara ek olarak, Hobbes devlete yönelik açığa çıkan saldırıların temeline Tevrat, Zebur ve İncil’i kapsayan Kitab-ı Mukaddes’i, yani Kutsal Kitap’ı yerleştirmiştir. Çünkü yaşanan iç savaş yalnızca siyasi değil, bir yandan da din temellidir. Onun bakışında kiliseler sivil itaatsizliğin dayanak noktalarıdır. ²⁰ Çünkü Hobbes, Kutsal Kitap’ın anlamının tahrif edildiğini ve bu tahrifler üzerinden devlete yönelik saldırılar gerçekleştiğini düşünmektedir. Nitekim Hobbes çağının içinde bulunduğu bu durumu, “manevi karanlık” şeklinde adlandırarak çağını manevi karanlığa iten nedenleri şu şekilde sıralar:

(...) ilk önce, Kitapları kötüye kullanarak ve onların ışığını söndürerek: çünkü Kitapları bilmemekle yanılırız. İkinci olarak, pagan şairlerin demonolojisini, yani insan muhayyilesinden ayrı kendilerine ait herhangi bir gerçekliği olmaksızın idoller veya beynin fantazmalarından ibaret olan cinler hakkındaki efsanevi fikirlerini yayarak; ölü insanların ruhları ve periler, ve kocakarı masallarının diğer konuları işte böyledir. Üçüncü olarak Greklerin dininin boş ve hatalı felsefelerinin kalıntılarını Kutsal kitap ile karıştırarak. Dördüncü olarak, yanlış veya şüpheli gelenekler ve uyduruk veya belirsiz tarihleri bunlara karıştırarak. ²¹

Bu alıntıdan, Hobbes’un manevi karanlık ile genelde toplumsal yozlaşmaya, özelde ise dini ve felsefi yozlaşmaya işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu düzlemde Hobbes toplumdaki karanlığın temeline Kutsal Kitap başta olmak üzere, Pagan şairlerin efsaneleri ve Grek filozofların felsefelerini yerleştirir. Bununla birlikte onların hatalı düşüncelerinin Kutsal Kitap ile karıştırılması sonucu uydurulmuş geleneklerin doğduğuna işaret eder. Nitekim Hobbes devleti incelerken, toplumun karanlık içinde kalmasına sebep olan bu unsurların tümüne karşı savaş başlatmıştır. Çünkü ona göre, geleneğe bağlı kalındığı takdirde topluma ya da devlete ilişkin sorunların üstesinden gelmek mümkün değildir.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 15-16.

²⁰ William Ebenstein, a.g.e., s. 206.

²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 446.

Hobbes nesnesini incelerken üzerinde iş göreceği felsefenin de geleneğin artıklarından ve insanları karanlığa sürükleyen hatalı düşüncelerden arındırılması gerektiğini düşünür. Ona göre toplumun üzerine çökmüş olan manevi karanlığın nedenlerinden bir tanesi de kendisinden önceki felsefelerdir. Bundan dolayıdır ki, o kendisinden önceki felsefeleri beyhude, yani boş ya da anlamsız olmakla eleştirir.²²

Bu noktada Hobbes'un eleştirisi okları daha ziyade Aristoteles felsefesini hedef alır. Nitekim Hobbes'a göre Aristoteles'in *Metafizik*'i, *Politika*'sı ve *Ethika*'sı beyhude felsefenin örnekleri arasında yer almaktadır. Çünkü Hobbes için bu felsefe içinde sağduyu, yanlış doktrin ve doğaüstü ilhamı barındırmaktadır. Oysa bunlardan hiçbiri onun açısından felsefenin bir parçası değildir.²³ Felsefe sağduyuya, keyfi görüşlere, doğaüstü unsurlara değil, mutlak bilgiye dayanmalıdır. Bu nedenle yapılması gereken ilk iş, felsefeyi boş ya da anlamsız bir faaliyet olmaktan kurtarmaktır. Bu çaba doğrultusunda, Hobbes ilk olarak, felsefeyi olgusal ve bilimsel olarak ikiye ayırdığı bilgi türlerinden bilimsel bilgi içine yerleştirir. Ona göre olgusal bilgi tarihe, mutlak bilgi olan bilimsel bilgi ise felsefeye ait bilgi türüdür.²⁴

Bu düzlemde, Hobbes merak duygusunun insanı hayvanlardan ayıran özel bir duygu olduğuna işaret etmiştir. Çünkü nedenleri ve nasılları bilmek insana özgüydü ve neden ve nasılı bilme arzusu olan merak, aklın tutkularından biriydi.²⁵ O halde bilimin yahut felsefenin, neden ve nasılları bilme arzusuna karşılık gelen merakın ayyuka çıktığı bilimsel bilgi türleri olduğu ileri sürülebilir. Bu noktada, Hobbes felsefeyi bilimle paralelliğinde kısaca sonuçların bilgisi olarak tanımlar ve bu düşüncelerini *Leviathan*'da şöyle ifade eder: "FELSEFE ile anlaşılan, *madde ve beşeri güç müsaade ettiği ölçüde, beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edebilmek amacıyla, herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine veya özelliklerinden muhtemel bir oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla edinilen bilgidir.*"²⁶

Hobbes'un bu tanımından şu sonuca varmak olanaklıdır: Hobbes felsefenin konusunu madde ya da cisim ile sınırlamıştır. Ona göre madde dışında hiçbir şey

²²Bkz., *Leviathan*, Bölüm 46

²³ A.g.e., s. 487.

²⁴ A.g.e., s. 72.

²⁵ A.g.e., s. 53.

²⁶ A.g.e., s. 487.

felsefenin içine dâhil edilmemelidir. Bu düzlemde, Hobbes *Cisim Üzerine** adlı eserinde, bir yandan cisimlerin türlerini, bir yandan da konu edindiği cisim türü bakımından felsefenin bölümlerini birbirinden ayırmıştır. Buna göre, cisimler doğal ve yapay olmak bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bundan dolayıdır ki o, felsefenin doğal cisimleri konu edindiğinde doğa felsefesi, yapay cisimleri konu edindiğinde ise sivil felsefe adını aldığını dile getirir. Aynı zamanda Hobbes bu ayrıma bir ayırım daha ekler ve sivil felsefeyi de kendi içinde etik ve siyaset felsefesi olarak ikiye ayırır. Hobbes'un nazarında etik bir toplumun özellikleri hakkında bilgi edinmek için insanın davranışları ve doğasını, siyaset felsefesi ise toplumdaki yurttaşlık görevlerini incelemektedir.²⁷

Hobbes'un *Cisim Üzerine*'de yaptığı bölümlenmeden hareketle, *Leviathan*'ı etik ve siyaset felsefesinin birbirine eklemlendiği bir eser olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü Hobbes bu eserde bir yandan insan doğasını inceleyecek, bir yandan da bir devlette yurttaşlık görevlerinin neler olduğunu gösterecektir.

Felsefeyi tanımlayıp konularına bölümledikten sonra Hobbes, felsefe ile ilişkisinde aklın işlevini ele alır. Ona göre akıl yürütme, toplama ve çıkarma yapmakla eş değerdir. Akıl yürütmek, parçaların toplanması ya da bir toplamın başka bir toplamdan çıkarılmasıdır. Toplama ya da çıkarma işlemi yalnızca matematiğe özgü bir durum olmayıp mantık, siyaset ve hukuk gibi beşeri alanlarda da geçerlidir.²⁸ O halde toplanıp çıkarılamayan şeyler Hobbes için felsefenin konusu olamaz. Başka bir deyişle, felsefenin cisimlerden başka konusu yoktur.²⁹ Çünkü Hobbes'a göre hesap edilemeyen hiçbir şey aklın konusu olamaz ve akıl yürütmeye dâhil edilemez.

Anlaşıyor ki, Hobbes klasik evren algısının yerine her şeyi madde ve maddenin hareketine indirgeyen, her yerde maddeyi gören mekanistik bir evren anlayışına sahiptir. Bu anlayışına bağlı olarak, Hobbes felsefesinde her şeyi madde ve maddenin hareketi ile açıklamaktadır. Böyle yapmakla o, felsefeyi olabildiği ölçüde bilime yaklaştırmak

* Hobbes' un 1655 tarihli “*De Corpore*” adlı eseri Türkçe’ de “*Cisim Üzerine*” anlamı taşır. Hobbes' un Latince “*De Corpore*” adlı çalışması, Sir William Molesworth' un 11 ciltlik Hobbes külliyyatının 1. cildinde İngilizce “*Concerning Body*” adıyla yer almaktadır. Bu yüzden çalışmada yapılan atıflarda ve kaynakçada referans alınan İngilizce “*Concerning Body*” adı ile belirtilmiştir.

²⁷ Hobbes, *Concerning Body*, Ed. and Trans. Sir William Molesworth, Vol. 1, London: John Bohn, 1969, s. 11.

²⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 42-43.

²⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 4.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, s. 210.

istemektedir. Çünkü onun bakışında felsefe bilime ne kadar yaklaşırsa, o derece kesin bir bilim olma özelliği taşır.

Aslında felsefeyi bilime yaklaştırma fikri Hobbes'a özgü değildir. Bu, yaşadığı çağın gereği olan bir fikirdir. Çünkü modern dönemin çıkış noktası kabul edilen Descartes, Hobbes'tan önce bu fikri ileri sürmüştür.³⁰ Onun, çağdaşı Descartes'ın fikirlerinden etkilenmesi kaçınılmaz olup onun geometrinin metodunu felsefeye uygulama çabası da bu etkinin çok açık bir örneği olarak görülebilir.

Bu bağlamda, Hobbes geometricilerin felsefeciler karşısında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ileri sürer. Çünkü geometriciler işe tanımlardan hareketle başlar ve böylece kesin sonuçlara ulaşırlar. Bu noktada, o, Aristoteles başta olmak üzere kendinden önceki düşünürleri eleştirir ve bu eleştirisinde, bilimsel yöntemin insan bilimleri üzerinde açığa çıkaracağı sonucu şu sözleriyle ortaya koyar:

“Ahlak filozofları da işlerini aynı derecede başarılı bir şekilde yapmış olsalardı, beşeri bilimlerin insan mutluluğuna yapacağı daha büyük bir katkı olamazdı. Zira insan edimleri, şekillerin büyüklüğünkü gibi bir kesinlikle bilinseydi, gücü sıradan insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlere dayanan hırs ve açgözlülük etkisiz hale getirilir ve insan ırkı öylesine bir huzura kavuşurdu ki (nüfus artışı sonucu toprak için yapılan çatışmalar dışında), bir daha savaşmak zorunda kalmazdı.”³¹

Anlaşıldığı üzere, Hobbes açısından geçmişteki filozoflar işlerini başarıyla yapmamışlardır. Çünkü ona göre onlardan hiçbiri işe tanımlardan hareketle başlamamış ve bu yüzden saçmalığa düşmüşlerdir.³² Oysa evrende her ne varsa geometrik bir şekilde ele alınabilir. Demek ki Hobbes modern bilimin metodolojisinin insani bilimlere uygulandığı takdirde insani alanda ortaya çıkan her tür kargaşanın ortadan kalkacağını düşünür. Başka bir deyişle, o ilk başta fiziki değil gibi görünen insan bilimlerinin de aslında geometrinin yöntemi ile kesinlik kazanacağına işaret eder.

Buradan çıkan sonuç şudur ki, Hobbes bu düşünceyle inceleme altına aldığı devlete yönelik çıkarımlara kesinlik kazandırmayı amaçlamaktadır. Çünkü onun üzerinde çalışacağı nesne olarak belirlediği, ilk başta fiziki görünmeyen devlet de insan

³⁰ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, 3.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s.66-67.

³¹ Thomas Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temel İlkeleri*, Çev. Cihan Deniz Zarakolu, 2.b., İstanbul: Belge Yayınları, 2014, s. 3.

³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 45.

bilimlerinin konusu içinde yer almaktadır. Bu görüşleriyle paralel olarak, Hobbes *Leviathan*'da işe ilk olarak kullanacağı terimleri tanımlayarak başlar ve kendisini derinden etkileyen Galileo'nun hareket yasalarını incelediği gibi, sivil hayatı yöneten yasaları ele alır. Böylelikle Hobbes, modern bilimin yöntemini insan bilimlerine uygular ve bu bilimler içinde siyaseti de en asil bilim olarak niteler.³³

O halde Hobbes siyaset felsefesinin temelinde yer alan “devlet nasıl tesis edilir?”, “egemen nedir?”, “egemenin yetkileri nelerdir?” gibi soruları, bilimsel yöntem ışığında ele almak ve çözümlenmek ister. Böyle yaparak, o felsefesinde, üzerinde çalışacağı devlet ve devlete ilişkin çıkarımları sağlam temellere oturtmuş olur. Peki, Hobbes bu amacına nasıl ulaşacaktır? Sorunun cevabı Hobbes açısından açıktır:

“Bu yapay insanın doğasını anlatmak için: İlk olarak, onun *içeriğini ve yapıcısını*, ki her ikisi de *insandır*; İkinci olarak, onun *nasıl ve hangi sözleşmelerle* yaratıldığını; bir *egemenin haklarının* ve adil kudretinin yani *otoritesinin* neler olduğunu; ve onu *koruyan ve çökerten şeyin* ne olduğunu; Üçüncü olarak, bir *Hristiyan devletinin* ne olduğunu; Son olarak da, *karanlığın krallığının* ne olduğunu; ele alacağım.”³⁴

Bu alıntıdan Hobbes'un devletin doğasını göstermeyi amaçlamasının yanında, bir yandan da “insan nedir?” sorusuna cevap aradığı sonucuna ulaşıyoruz. Çünkü Hobbes işe ilk olarak, devletin içeriği ve yapıcısı şeklinde dile getirdiği insanı ele alarak başlayacağını belirtmiştir. O halde o, devletin doğasını incelemesinin yanında “insan nedir?” sorusuna da cevap arar. Çünkü Hobbes devleti şekillendirme noktasında insanı bilmeye ihtiyaç duymuştur. Nitekim buna paralel olarak da o, devleti cisim gibi parçalara ayırıp birleştirebilme noktasında ele almıştır. Bu nedenden dolayıdır ki, cisim kavramı onun felsefesinde merkezi bir önem taşır.

1.2. Hobbes'ta Cisim Kavramı

Hobbes'un insan anlayışına dayalı olan devlet tasarımı, felsefesinin temeline yerleştirdiği cisim kavramı etrafında şekillenmektedir. O halde “cisim Hobbes felsefesinin parolasıdır” demek yanlış olmasa gerektir. Çünkü “Hobbes felsefesinin hareket noktası ‘cisim’dir ve Hobbes'a göre bilimin ya da felsefenin, gerek doğal

³³ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temel Prensipleri*, s. 8.

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 17-18.

(fiziksel) ve gerekse yapay (sosyal, politik, ahlaki) alanlarla ilgili konuları ele alırken ‘cisimsel’ olandan hareket etmesi gerekir.”³⁵ Bu açıdan, onun cisim kavramından ne anladığı merkezi bir önem taşır ve bu nedenle şu soruyu yöneltmek gerekir: Hobbes’ta cisim ya da madde hangi anlama gelir?

Hobbes der ki, iki temel cisim türü doğanın eseri olmak bakımından ve insanın iradesi ve anlaşmalarıyla yapılması bakımından birbirinden ayrılır.³⁶ O halde, Hobbes cismin iki türünü birbirinden ayırmaktadır: Doğal cisim ve yapay cisim. Bu ayırım düzleminde ona göre doğal cisim, insan eliyle yapılamayan doğanın kendisi tarafından verilmiş cisim türüdür. Doğal cismin tersine, yapay cisim ise insan eliyle yapılmış olan cisme karşılık gelmektedir. O halde Hobbes doğal cisim ile felsefenin fizik alanına, yapay cisim ile de felsefenin politik alanına işaret etmektedir.³⁷ Buna göre, onun felsefesinde insan doğanın eseri olan doğal bir cisim³⁸, devlet ise insanlar tarafından meydana getirilen “yapay bir insan” yahut cisimdir:

“Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir *ruhtur*; *yargıçlar* ve diğer yargı ve yürütme *görevlileri*, yapay *eklemler*; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptırın *ödül ve ceza*, doğal gövdede aynı işi yapan *sinirlerdir*; tek tek organların/ üyelerin *servet ve zenginlikleri* ise *kuvvettir*; *salus populi halkın esenliği* onun *görevidir*; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren *hukukçular, hafızadır*; *adalet* ve *yasalar* yapay bir *akıl* ve *iradedir*; *uyum, sağlıktır*; *nifak, hastalıktır*; *iç savaş* ise *ölüm*. Son olarak, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren *sözleşmeler ve ahitler*, Tanrı’ nın yaratılıştan buyurduğu *Fiat* veya *İnsanı yaratılım* emrine benzer.”³⁹

Hobbes’un ifadelerinden hareketle, aslında devletin insanı taklit ettiğini görmekteyiz. Fakat devlet, insandan daha fazla güce sahiptir. Aynı zamanda devlet gibi onu oluşturan organların da insan eliyle kurulması bakımından, yapay olduğunu söylemek mümkündür. Hobbes’a göre, devlet yapay bir ruha/ egemene, yapay

³⁵Sema Keleş, *Thomas Hobbes’ un İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 12.

³⁶Hobbes, *Concerning Body*, s. 11.

³⁷Alfred Weber, a.g.e., s. 211.

³⁸Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes- Locke*, Çev. Aziz Yardımlı, 2.b., İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s. 20.

³⁹Hobbes, *Leviathan*, s. 17.

eklemlere/ yargı ve yürütmeye, yapay sınırlara/ ödev ve cezaya, yapay bir kuvvete/ zenginliğe, yapay bir hafızaya/ hukukçulara, yapay bir akla/ yasalara, yapay bir sağlığa/ uyuma ve düzene sahiptir. Tıpkı insan gibi devlette doğar, hastalanır ve ölür.

Devletin yapay bir cisim olduğunu bu şekilde gösterdikten sonra, onun *Leviathan*'da doğal cisimlere iki aşamada açıklık kazandırdığını söylemek mümkündür. Buna göre, ilk aşamada Hobbes madde ya da cismin evrendeki yeri ve özellikleri üzerinden, ikinci aşamada ise ruh, tanrı, soyut öz gibi kavramların hatalı kullanımları üzerinden madde ya da cismin ne olduğuna açıklık kazandırmaktadır.

İlk aşamada Hobbes, varlığın temel ögesinin madde⁴⁰ ya da cisim olduğunun altını çizmiştir. İddia eder ki, evrende olup biten her şeyi cisim ya da maddenin kendisi ve hareketi ile açıklamak mümkündür. Evrenin madde olmayan herhangi bir parçasından söz etmek ise mümkün değildir. Aksini ileri sürmek hatadan başka bir şey değildir. Bu düzlemde Hobbes, *Leviathan*'da şu düşüncelerin altını çizer:

“Madde kelimesi, en genel anlamda, belirli bir mekanı veya tasavvur edilen yeri dolduran veya işgal eden bir şey demektir; ve muhayyileye bağlı olmayıp, *evren* dediğimiz şeyin gerçek bir parçasıdır. *Evren* bütün maddelerin toplamı olduğuna göre, onun, aynı zamanda *madde* olmayan hiçbir gerçek parçası yoktur; bütün maddelerin toplamı olan *evrenin* bir parçası olmayan hiçbir şey de *madde* değildir. Maddeler değişmeye tabi oldukları, yani, canlı yaratıkların algısına değişik biçimlerde görünebildikleri için, madde cisim olarak da adlandırılır, ve çeşitli durumlara *tabidir*: bazen hareket halinde olmak; bazen durgun halde olmak; ve duyularımıza bazen sıcak, bazen soğuk, bazen bir renk, koku, tat veya ses olarak, bazen başka bir renk, koku, tat veya ses olarak görünmek.”⁴¹

Görüldüğü gibi Hobbes'ta varlığın temel ögesi madde ya da cisimdir. Başka bir deyişle, onun felsefesinde evrenin her bir parçası maddeye karşılık gelmektedir. Bunun yanında, ona göre madde birbirinden farklı durumlara sahiptir. Bu yüzden de madde ya da cisim canlılar tarafından farklı şekillerde algılanmaktadır. Tüm bunlara ek olarak, Hobbes maddenin farklı durumlarda algılandığında cisim adını aldığını söyler. Örneğin, cam bir maddedir. Camın şekil almış hali ise bardaktır. O halde bardak bir cisimdir. Fakat Hobbes temelde madde ya da cismin aynı anlama geldiğinin altını çizer. Çünkü Hobbes'ta cisim, maddenin durumlarına göre adlandırılmasından başka bir şey değildir.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 2.b., Bursa: Asa Yayınları, 2007, s. 65.

⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 292.

Bu noktada, Hobbes adlandırmaların birbirlerinden farklılık gösterdiğine işaret eder ve adları dört genel başlık altında toplar: Maddelerin, niteliklerin, algıların ve adlar ile konuşmaların adları. Hobbes'a göre, madde ya da varlık yaşayan, akıl sahibi, hisseden, sıcak, soğuk, hareketsiz ya da hareket halinde⁴² gibi adlarla beraber anlaşılır iken hareketli, sıcaklık, uzunluk gibi adlar ise maddenin nitelikleridir. Bu adlar bir maddeyi diğerinden ayırmaya yarar ve maddenin niteliklerine işaret eder. Ses ya da görünüş ise algılara verilen adlardır. Son olarak “*genel, evrensel, özel, müphem*, adların adlarıdır. *Teyit, soru, emir, anlatım, kıyas, vaaz, nutuk* ve diğerleri konuşmaların adlarıdır.”⁴³ Hobbes, bu bağlamda bunların dışında kalan adlandırmaları ise anlamsız adlar olarak yorumlamakta ve anlamsız adları iki sınıfa ayırmaktadır. Hobbes'a göre anlamsız adlardan ilki, filozoflarca uydurulmuş ve tanımları yeterince verilmemiş olan adlandırmalarken, ikincisi ise ‘cisimsiz nesne’ gibi iki ayrı addan oluşan, tutarsız adlandırmalardır.⁴⁴

Fakat bu tutarsızlığa rağmen, Hobbes anlamsız adların okullarda hâkim olduğunu belirtmekle de son derece dikkat çekici bir saptamada bulunur. Bu nokta, onun cismin ya da maddenin hangi anlamı taşıdığı sorusunu, kavramların hatalı kullanımları üzerinden cevapladığı ikinci aşamadır. Bu aşamada Hobbes, madde ve ruh kelimelerinin gündelik yaşamda insanlar tarafından kullanımına bakmakta ve kendine “gündelik yaşamda insanlar madde ve ruh kelimelerini nasıl kullanmaktadır?” diye sorduğunda şu cevabı vermektedir:

“Fakat sıradan insanların algısında, tüm evren madde olarak anılmayıp, sadece evrenin dokunma veya görme duyularıyla algılayabildikleri kısımları madde olarak adlandırılır. Dolayısıyla halkın dilinde, *hava ve havai cisimler, maddeler* olarak kabul edilmeyip, (insanlar onların etkilerini algılayabildikleri sürece) *rüzgâr* veya *nefes* veya (Latince *spiritus* denildiği için) *ruhlar* (“*spirits*”) olarak adlandırılır; canlı yaratıkların bedeninde ona canlılık ve hareket veren havai cismi, *hayati ruhlar* olarak adlandırdıklarında olduğu gibi.”⁴⁵

Hobbes'a göre, gündelik yaşamda insanlar evrenin yalnızca somut kesimlerini cisim olarak değerlendirmektedirler. Evrenin somut olmayan kesimleri için ise “gayri maddi cisim” adlandırmasını kullanmaktadırlar. Bu noktada, maddenin gündelik

⁴² A.g.e., s. 40.

⁴³ A.g.e., s. 40.

⁴⁴ A.g.e., s. 41.

⁴⁵ A.g.e., s. 292.

yaşamdaki algılanma biçiminin Hobbes'u rahatsız ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü daha önce de dile getirildiği üzere bu Hobbes'un felsefesinde "gayri maddi madde" anlamına da gelmektedir.⁴⁶

Hobbes "gayri maddi cisim" kullanımının anlamsızlığını dile getirdikten sonra, tek başına ruh kelimesini ele almaya başlar. Bu düzlemde o, ilk olarak, ruhun gündelik dildeki kullanımına bakar. Bu anlamların Kutsal Kitap'ta yer alan ruh kelimesini karşılamıyorsa, insanın anlayışı içine dâhil edilemeyeceğini belirtir. Nitekim Hobbes, bütün bunlardan dolayı "evrenin her parçasının madde olduğu" görüşüne uygun olarak ruhun, maddeye özgü boyut, yer kaplama ve hareket edebilme niteliklerine sahip olduğu sonucuna varır.⁴⁷ Buna göre, ruhun insanlar tarafından kullanıldığı gibi mistik bir anlamı yoktur. Böylelikle Hobbes, çağdaşı Descartes'ın mekanik evren anlayışını bir adım daha ileri götürerek evrenin maddelerin toplamından ibaret olduğunu ve ruhun da bir cisim olduğunu ileri sürer. Aksini iddia etmek ise Hobbes'ta ruhun olmadığı anlamına gelmektedir. Eğer bir melek yahut ruh için "gayri maddi" adlandırılması takılıyorsa, bu aslında o şeyin madde olmadığı ve bu yüzden o şeyin olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü evren maddelerin toplamından ibaret ise gayri maddi denildiğinde evrende bunun bir karşılığını bulmak mümkün değildir. Bu nedenle de gayri maddi deyişi ile aslında melek yahut ruhun olmadığı söylenmektedir.⁴⁸

Bu noktada, Hobbes Kutsal Kitap'ta ruhun, okulların öğrettiği şekilde gayri maddi şekilde ifade edilmediğine dikkat çeker. Hobbes'a göre "ruhların boyutları vardır ve bu nedenle onlar gerçek varlıklardır; günlük konuşmada varlık adı, sadece görülebilen veya dokunulabilen, yani somutluğu olan varlıklar için kullanılsa da."⁴⁹ O, Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılar da bu görüşünü temellendirmektedir:

"(...) ilk olarak, Mesih (*Luka XXIV. 39'* da) *Bir ruhun eti ve kemiği yoktur* dediğinde, ruhların olduğunu gösterdiği halde, onların cisimler olduğunu inkâr etmemektedir. Ve Aziz Paulus (*Korintoslulara Birinci Mektup XV. 44'*de) *manevi bedenlerden kıyam edeceğiz* dediğinde, ruhların doğasını kabul eder, fakat bunlar cismani ruhlardır; bunu anlamak ise zor değil. Çünkü hava ve

⁴⁶ A.g.e., s. 292.

⁴⁷ A.g.e., s. 296.

⁴⁸ A.g.e., s. 300.

⁴⁹ A.g.e., s. 492.

başka pek çok şey, et ve kemikten veya gözle görünen başka bir büyük varlıktan olmasa da, cisimlerdir.”⁵⁰

O halde Hobbes Orta Çağ’a ve hatta çağdaşı Descartes’a tamamıyla karşıt bir görüşle, ruhun boyutlarından söz etmenin mümkün olduğu ve ruhun evrenin maddi parçalarından biri olduğunu savunmaktadır. Buradan Hobbes insanların bu sıfatı Tanrıya atfetmeleri gerektiği çünkü böyle yaptıkları takdirde dine uygun hareket etmiş olacakları⁵¹ sonucuna varır.

Toparlayacak olursak, Hobbes felsefesinde evren maddelerin toplamıdır. Buna göre evrende madde olmayan hiçbir şey yoktur. Gündelik dildeki ruhun, gayri maddi şeklinde ifade edilmesi ise aslında ruhun olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat ruh bir hiç değil, evrenin bir parçasıdır. İnsanlar bir saygı sıfatı olan gayri maddi adlandırılmasını yanlış kullanarak ruha atfetmişlerdir. Halbuki Hobbes göstermiştir ki, bu sıfat Tanrıya duyulan saygının dile yansımından başka bir şey değildir.

Bu bağlamda, Hobbes gayri maddi cisim adlandırılmasının devamında gelen bir başka saçmalaktan da söz eder. Ona göre, bu saçmalık, beden ve ruhun birbirinden ayrı olarak var olduğu ve ruhun ölümden sonra bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü görüşüdür. Sokrates’ten Hobbes’a değin bakılırsa, filozofların ruh ve bedeni birbirinden ayırdıkları ve ruh ile bedene birbirinden farklı nitelikler yükledikleri görülecektir. Antik Çağ’dan Platon, Orta Çağ’dan Augustinus ve Hobbes’un çağdaşı Descartes bu bakışın örneklerini teşkil ederler. Onlar ruhu cisimsiz olarak değerlendirmiş, bedeni ise insanın maddi yanı olarak ele almışlardır. Hobbes açısından, bu görüşler Kutsal Kitap ile iç içe geçmiş ve okullar aracılığıyla halka nüfuz etmiştir. Oysa ona göre, ruhun ölümsüz, bedenine ise ölümlü olduğu şeklinde öne sürülen bu düşünceler tamamıyla saçmadır. Kutsal Kitap bile böylesini tanımamaktadır.⁵² Bu noktada, o ruhun cisimsiz ve ölümsüz olduğunu ileri süren görüşleri şu sözleriyle bertaraf etmektedir:

“Gayri maddi bir cismin nasıl olup da acı çekebileceği ve Cehennem veya Araf ateşinde işkence görebileceğini izah etmeye geldiğinde, ateşin ruhları nasıl yaktığının bilinemeyeceğinden başka bir cevapları yoktur. Yine, hareket mekan değişimi olduğuna ve gayri maddi cisimler mekan sahibi olamayacaklarına

⁵⁰ A.g.e., s. 470.

⁵¹ A.g.e., s. 493.

⁵² Alfred Weber, a.g.e., s. 212.

göre, bir ruhun nasıl olup da bedensiz olarak Cennete, Cehenneme veya Arafaya gidebilmesini; ve insanların hayaletlerinin, ve (kendim ilave edeyim) içinde gördükleri giysilerinin, geceleyin kiliselerde, mezarlıklarda ve diğer defin yerlerinde yürüyebilmelerini mümkün göstermekte zorlanmaktadır.”⁵³

Pasajdan hareketle, Hobbes’un ruhun, geçmişteki filozofların yahut Skolastik düşüncenin savunduğu üzere gayri maddi değil de madde ya da cisim olduğunun bir kez daha altını çizdiğini görüyoruz. Ona göre, ruhun cisim olmadığı iddiasında bulunanlar kendileriyle çelişmektedir. Çünkü ruhun Cennet, Cehennem, Araf gibi bir yere gidebileceğini söylemek, onun mekân sahibi olduğunu kabul etmektir. Mekân sahibi olmak da cisme özgüdür. O halde Hobbes’a göre aksini iddia edenler kendileriyle çelişmektedirler.

Görüldüğü gibi, madde ya da cisim kavramı Hobbes felsefesinde merkezi bir yere sahiptir. Evren cisimlerin toplamıdır. Evrenin her parçası cisme karşılık gelmektedir. Böyle olmasının yanında, cisim doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan da evrenin parçası olup doğa tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle insan, ruh ve beden cisimlerinden oluşmuş bir varlık olarak doğal bir cisimdir. Ancak Skolastik düşünce ruhu cisimsiz olarak değerlendirmiş ve esasen ruhun akılla olan bağına da koparmıştır. Halbuki Hobbes’a göre, ruhu gayri maddi düşünmek, ne Kutsal Kitapla ne de gerçeklikle uyumamaktadır.⁵⁴ O halde evrenin her parçası gibi ruh da bir cisimdir. Bu düzlemde, Hobbes’un inceleme altına aldığı devlet yapay bir cisim olup doğal cisim/insan tarafından yaratılmıştır. Bundan sonraki aşamada, Hobbes nesnesi olarak belirlediği devletin yaratıcısı olmak bakımından doğal cisimler arasına yerleştirdiği insanı ele almaya geçiş yapmaktadır. Çünkü insan, Hobbes’un üzerinde çalışacağı devletin mimarı konumundadır.

1.3. Hobbes’ta Ruh ve Beden Cisimlerinin Birleşiminden Oluşan Varlık Olarak İnsan

Hobbes felsefesinde cisim kavramının yanında kilit önem taşıyan diğer bir kavram da insandır. Çünkü Hobbes’un sorununun ele alındığı Bölüm’de de belirtildiği gibi insan onun nesnesi olarak belirttiği devletin hem içeriğinin belirleyicisi hem de

⁵³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 495.

⁵⁴ A.g.e., s. 470.

mimarı konumunda yerini almaktadır. Bu yüzden, Hobbes işe ilk olarak, insanı ele alarak başlar. Daha önce de dile getirildiği gibi Hobbes'a göre evren cisimlerin toplamından ibarettir. Buna göre insan da bu toplamın bir parçası olup ruh ve beden cisimlerinin birleşiminden oluşan doğal bir cisimdir. Bu bağlamda, Hobbes'ta en genel ve basit anlatımıyla insanın, cisimler olarak ruh ve bedenden oluşmuş bir varlık olduğunu söylemek mümkündür. "Peki, cisimler olarak ruh ve bedenin birleşiminden oluşan bir varlık olarak insan nedir?"

Hobbes, *İnsan Doğası** adlı eserinde insan doğasının, doğal bölümlerinin ve güçlerinin toplamı olduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda beslenme, zihin, üretim ve algıyı insanın sahip olduğu güçleri arasına yerleştirmiştir. Bununla beraber, insanın yetilerini de bedeninin ve zihnin yetileri olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bedenin yetilerini besleyici, güdüsel, üretici güç şeklinde, zihnin yetilerini ise yaratıcı ya da kavramsal ve güdüsel güç olmak bakımından ikiye ayırmıştır.⁵⁵ İşte insanı ele aldığı noktada modern dönemin ruhuna uygun olarak⁵⁶ Hobbes zihnin işleyiş süreçlerine vurgu yapmıştır.

N.Warburton der ki, on yedinci yüzyılda saat mekanizmaları en ileri teknolojiydi⁵⁷ ve Hobbes da insanı döneminin ileri teknolojisine benzer bir şekilde ele almaktadır. Buna göre, başta bir yapıcı vardı ve insan bu yapıcı tarafından bir saat yahut makine olarak tasarlanmıştı. Hobbes'un "*kalp nedir ki bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka?*"⁵⁸ şeklindeki ifadesi, döneminin ileri teknolojisiyle insan arasında kurduğu benzerliğin bir örneğidir. O halde biyolojik bakımdan insanın makine gibi işleyiş gösterdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Hobbes kalp ve sinirleri, saatin esnek parçalarına karşılık gelen yaylara, eklemleri ise tekerlek biçimindeki çarklara benzetmiştir. Aynı zamanda Hobbes kurduğu benzerlikle bir yandan varlığın madde ve

* Hobbes 1688 yılında Latince "*Elementa Philosophica*" adıyla *De Corpore, De Homine* ve *De Cive* olarak üç kısma ayırdığı eseri yayınlamıştır. 1640 yılında ise *De Homine* (İnsan Üzerine) ve *De Cive* başlıklarını içeren "*Elements of Law, Natural and Politics*" başlığıyla ele almıştır. Çalışmamızda, J.C.A. Gaskin editörlüğünde "*Human Nature and De Corpore Politico*" adıyla Oxford University Press tarafından yayınlanan metin kullanılmaktadır. Ancak çalışmada dipnotlar ve kaynakçada "*The Elements of Law, Natural and Politic*" adıyla yer verilecektir.

⁵⁵ Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Ed. and Trans. J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 21-22.

⁵⁶ Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, 4.b., İstanbul: Kültür Yayınları, 2013.

⁵⁷ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Güçlü Ateşoğlu, 19.b, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 97.

⁵⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 17.

hareket olduğunu hatırlatmış, bir yandan da insanın da hareket halinde bir madde olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹

İnsanı hareket halinde madde olarak kabul eden Hobbes, insan hareketlerini ikiye ayırmaktadır: Hayati hareket ve iradi hareket. Bu noktada o, hayati hareket ile insanın mekanik boyutuna, iradi hareket ile zihinsel süreçlerine işaret etmektedir. O, hayati hareketin, bir canlının doğumundan ölümüne kadar uzandığını, iradi hareketin ise hayati hareketin aksine zihnin yardımına ihtiyaç duyduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Canlılarda, onlara özgü iki tür *hareket* vardı: birine, doğum ile başlayan ve bütün hayatları boyunca kesintisiz devam eden *hayati hareket* denir; *kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım* vs. gibi. Bu hareketler için muhayyilenin yardımına ihtiyaç yoktur. Diğeri ise, *hayvansal* ya da *iradi harekettir*; *gitmek, konuşmak*, ellerimizi ve kollarımızı *oynatmak* gibi, öyle ki ilk önce zihnimizde tasarlandığı biçimde.”⁶⁰

Hobbes’un ifadelerinden hareketle, hayati hareketin insan tarafından hiç düşünülmezsizin kendiliğinden işlediği sonucuna ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, iradi hareketin ise zihinde tasarlanmaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, soluk almak kişi tarafından zihinde tasarlanmaksızın işlevini kendiliğinden gerçekleştirmektedir. Ancak kişi yazı yazmak için masanın üstünde duran kâğıt ve kalemi almaya gittiğinde, o bu hareketi ilk olarak tasarlamaktadır.

Aynı zamanda Hobbes bu iki temel hareketin birbirine bağlı olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Hobbes’a göre hayati hareket, iradi hareketin temelidir. Bundan dolayıdır ki, hayati hareket sona erdiğinde iradi hareketten söz etmek artık mümkün değildir. Örneğin, hayati hareketlerimden nabzım ya da soluk almam sona erdiğinde, karnımı doyurmak, koşmak, yürümek gibi iradi hareketlerimi gerçekleştirmem mümkün olmayacaktır.

Peki, hayati hareket kendiliğinden gerçekleşiyorsa, iradi hareket nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru karşısında Hobbes, çabayı iradi hareketin başlangıcına yerleştirmektedir. Başka bir deyişle, çaba iradi hareketin başlangıç noktasıdır.⁶¹ Çaba yaklaştırmaya yönelik olduğunda arzu ya da iştiha, kaçınmaya yönelik olduğunda ise

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 65.

⁶⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 48-49.

⁶¹ A.g.e., s. 49.

tiksinti adını almaktadır. Nitekim Hobbes arzuyu ve kaçınmayı iradi hareketin temeline yerleştirmektedir.

Bu noktada Hobbes, iradi hareketin temeline yerleştirdiği yönelme ya da kaçınma hareketlerinin insanlar tarafından duygular olarak tanımlandığına işaret eder. Buna göre, gündelik dilde insanlar yönelme hareketini sevgi, kaçınma hareketini ise nefret olarak adlandırmaktadır.⁶² Hobbes'a göre gündelik dildeki kullanımıyla sevgi, onun deyişiyle arzu, insanın yaşama ilkesiyken mutluluk da arzuların elde edilmesi ya da başarıyla sonuçlanmasıdır.⁶³

Görüldüğü gibi Hobbes açısından, insan yaşamında mutluluğa giden yol arzu edilen şeyleri elde etmekten geçmektedir. R.Wacks bu bakışı, insanın yaptığı her eylemin temelde kendine hizmet ettiği⁶⁴ şeklinde yorumlamaktadır. Bu doğrudur, çünkü Hobbes mutluluğu arzularımızın gerçekleştirilmesine bağlar. Bu noktada, o, mutluluğun zihinsel bir dinginlik olmadığını altını çizer. Çünkü Hobbes için hareket, hayat açısından bir vazgeçilmezdir. Mutluluğun dinginlik değil de nasıl olup da sürekli hareket halinde olduğu sorulduğunda ise Hobbes bu soruyu şöyle cevaplayacaktır:

“Mutluluk bir nesneden diğerine arzunun devamlı ilerleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece. Bunun nedeni şudur: insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır. Dolayısıyla, bütün insanların iradi eylemleri ve eğilimleri, doyumlu bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına alınmasına yöneliktir; ve, sadece, değişik insanlardaki duyguların farklılığından ve, kısmen de, her bir insanın istenilen sonucu yaratan nedenler hakkında sahip olduğu bilgi veya görüşlerin farklılığından doğan yöntemler bakımından farklılaşır.”⁶⁵

Buradan şu çıkar ki, Hobbes insan eylemlerinin temeline arzuyu yerleştirmiş ve insanın yaşamda mutluluğu yakalamasının koşulunu da arzuların elde edilmesine bağlamıştır. Fakat ona göre arzuların elde edilmesi, tek başına mutluluğu yakalamak için yeterli değildir. Bu yüzden, insan bir yandan arzularını elde ederken, bir yandan da bu arzularını güvence altına almalıdır. O halde Hobbes'un felsefesinde iradi hareket,

⁶² A.g.e., s. 49.

⁶³ A.g.e., s. 81.

⁶⁴ Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, 6.b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, s. 6.

⁶⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 81.

hem arzularla dolu bir yaşamın elde edilmesi hem de bu yaşamın korunmasına yönelik olarak açığa çıkmaktadır.

Bu noktada, Hobbes insanın en temel arzusunun güç ya da kudret olduğunu söylemektedir. Ona göre kudret ya da güç arzusu bütün insanlarda mevcut olup bir insan için kaçınılmazdır. Çünkü güç, hem insanın varlığını koruma çabasının temelinde hem de arzuların güvence altına alınmasının temelinde yer almaktadır.⁶⁶ Böylelikle Hobbes, insanın temel hayati probleminin, güvenlik kaygısı olduğunu dile getirir. Buradan Hobbes “insan varlığını sürdürebilmek için sahip olduğundan daha fazla güç elde etmelidir” görüşüne ulaşır ve gerekçesini de şöyle açıklar:

“(…)Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazzı ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir. Bundan dolayıdır ki, en büyük kudrete sahip olan krallar, bu kudreti yurt içinde yasalarla, yurtdışında ise savaşlarla güvence altına almaya çalışırlar: bu bittiğinde, arkadan yeni bir arzu gelir; bazen, bir sanat veya bir başka zihinsel yetenekte gösterilen başarıdan ötürü hayran olunma veya iltifat edilme arzusu.”⁶⁷

Görüldüğü üzere, Hobbes’a göre insan elinde olduğundan daha fazla gücü elde etmelidir. Aksi halde elinde bulunan gücü kaybetmesi an meselesidir. Bu noktada, Hobbes tarih içinde yaşamış ve yaşamakta olan kralları bu durumun bir örneği olarak sunmaktadır. Bu durumda, kralların elinde bulundurduğu gücü içte yasalarla, dışta ise savaşlarla garanti altına aldığını söylemek mümkündür.

Görüldüğü gibi, Hobbes insanın arzuları temelinde anlaşılacağını ileri sürmektedir. Bu bağlamda Hobbes, herhangi bir insanın mutlu olmasını arzularının sürekliliğine bağlamış ve insanın güç elde etme arzusuyla donatılmış olduğunu ortaya koymuş, gücü de yaşam içinde insanın varlığını koruma çabasının temelinde yerleştirmiştir. O halde Hobbes’un bu görüşlerini “insanın tüm eylemlerinin altında gücü elde etme arzusu vardır, çünkü insan ancak bu gücü aracılığıyla varlığını sürdürebilir” şeklinde özetlemek yanlış olmayacaktır. İşte Hobbes’un insana ilişkin yaptığı bütün bu tanımlamalar, onu doğallığında insanın “birbirinin kurdu olduğu” sonucuna ulaştıracaktır.

⁶⁶ A.g.e., s. 81.

⁶⁷ A.g.e., s. 81.

1.4. Hobbes'ta Bir Cisim Olarak Ruhun İnsan Yaşamındaki Yeri

Hobbes'a göre insanın bileşenlerinden biri olan beden, doğal bir cisimdir. Bedenin insan yaşamındaki yeri ise insanın sahip olduğu hareket türleri arasındaki işlevi noktasında açığa çıkmaktadır. Buna göre, beden insan yaşamında hem hayati hareket hem de iradi hareket bakımından kendine has işlevlere sahiptir. Fakat hayati hareket noktasında ruha ya da zihne ihtiyaç duymayan beden, iradi hareket söz konusu olduğunda ondan yardım almaktadır. Çünkü iradi hareket zihnin tasarımına bağlıdır. İşte bu bağlamda Hobbes der ki, "bir şey hareketsiz dururken, başka bir şey onu dürtmedikçe daima hareketsiz kalacağı hiç kimsenin şüphe etmediği bir gerçektir."⁶⁸ Şimdi beden bir cisim olduğuna göre onu harekete geçiren bir başka cisim olmaksızın bedenin hareketinden söz etmek olanaksızdır. Buna göre, cisimsel bir şey (ruh) cisimsel olanı (bedeni) harekete geçirmek durumundadır. Unutulmamalıdır ki Hobbes'a göre ruh doğal bir cisimdir.⁶⁹ Peki, o zaman Hobbes açısından bir cisim olarak ruhun insan yaşamındaki yeri nedir?

Bu noktada, Hobbes'un epistemolojik boyutuyla insanı ne şekilde ele aldığına göz atmak gerekir. O, insanı epistemolojik bağlamda ele alırken insan zihninin süreçlerine değinmektedir. Buna göre, Hobbes'ta insan zihninin doğuştan getirdiği birtakım hareketlerden söz etmek mümkündür. Ona göre bu hareketler, insan zihninin sahip olduğu yetilerdir ve bu yetiler sırasıyla algı, düşünce ve düşüncelerin birbirini izlemesidir. Bu yetiler ancak konuşma ve yöntem yoluyla insanı diğer canlılardan ayıracak düzeye gelir. Bunun dışındaki yetiler ise Hobbes'a göre eğitim ve çalışma yoluyla kazanılmaktadır:

"İnsan zihninde doğal olarak var olan başka hiçbir özellik yoktur ki, kullanılması için, bir insan olarak doğmak ve beş duyuyu kullanarak yaşamaktan başka bir şey gerekli olsun. Birer birer sözünü edeceğim, ve sadece insana özgü gibi görünen, o diğer melekeler inceleme ve çalışma ile kazanılır ve geliştirilir; insanların çoğunda eğitim ve disiplin ile öğrenilir; ve sözcüklerin ve konuşmanın bulunmasından doğarlar. İnsan zihninin, algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak, konuşma ve yöntem yardımıyla, bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirebilir."⁷⁰

⁶⁸ A.g.e., s. 25.

⁶⁹ Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, s. 65.

⁷⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 33.

Bu alıntıdan, onun insan zihninin hareketlerinden algıyı bilginin temeline yerleştirdiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda Hobbes, düşünme faaliyetinin algı ile başladığına işaret eder. Buna göre, insan nesneye yönelik bilgiyi algı aracılığı ile elde eder. O halde algı olmadan düşünmeden söz etmek mümkün değildir. Basit bir deyişle, ona göre fiziki nesnelere duyumlara, duyumlar ise düşüncelere yol açmaktadır.⁷¹ Bu düzlemde, Hobbes algının kaynağını şu şekilde izah eder:

“Algının nedeni, tat alma ve dokunmada olduğu gibi ya dolaysız olarak, veya görme, işitme, koklamada olduğu gibi dolaylı olarak, ilgili organı duyulara iten dış varlık veya nesnedir; bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada, bir direnç veya karşı- itişe veya kalbin kendini ifade etme çabasına neden olur ve bu çaba, *dışarıya doğru* yöneldiği için, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu *görünüş* veya hayal, insanların *algı* dediği şeydir; ve gözde *ışık* veya *şekilli renk*; kulakta *ses*; burunda *koku*; dil ve damakta *lezzet*; ve vücudun diğer kısımlarında *sıcaklık*, *soğukluk*, *sertlik*, *yumuşaklık* ve bizim *duygu* dediğimiz diğer niteliklerden oluşur.”⁷²

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta nesnenin ilgili organı harekete geçirmesi sonucu algı açığa çıkmaktadır. Ona göre, nesnenin algılanması da düşünme faaliyetini doğurmaktadır. “*Gitmek, konuşmak* ve benzeri iradi hareketler, daima, *nereye, ne yoldan* ve *neyi* gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, açıktır ki muhayyile bütün iradi hareketlerin içsel başlangıcıdır.”⁷³ Örneğin, üşüdüğüm için sobayı ateşe verdiğimde, bu iradi hareketimi ilk olarak, zihnimde tasarlamış oluyorum. Fakat Hobbes'a göre algılanamayan bir şey düşünülemez. O halde ben sobaya dokunup sıcak olduğunu algıladıktan sonra “soba sıcaktır” düşüncesine sahip oluyorum ve böylece üşüdüğümde sobayı yakma eylemini gerçekleştiriyorum. Bu nedenden dolayıdır ki, Hobbes'ta ruh ve beden sürekli etkileşim halindedir.

Bu açıklamalarının devamında Hobbes, anlamının iki türünü birbirinden ayırmaktadır. Hobbes anlama türlerinden ilkinde herhangi bir kelime veya işaret yoluyla karşı tarafın harekete geçtiğini söyler.⁷⁴ Ona göre, bu anlama türü hayvan ve insanda ortak bulunmaktadır. Örneğin, bir hayvan da sahibinin işaretiyle komut alıp oturur ya da ayağa kalkar. Bir insan da diğer bir kişinin işaretiyle eylemini gerçekleştirebilir. Bunun tersine, anlamının ikinci türü ise insana özgüdür ve Hobbes'un dediği gibi, “insana

⁷¹ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 2.b., Bursa: Asa Yayınları, 2007, s.61.

⁷² Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 24.

⁷³ A.g.e., s. 49.

⁷⁴ A.g.e., s. 76.

özgü olan anlama ise, teyitler, redler ve diğer konuşma biçimleri halinde nesne adlarının dizilişi ve yapısı yoluyla, sadece kendi iradesine değil, kavramlarına ve düşüncelerine ilişkin olan anlamadır(...)"⁷⁵

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta insan düşündüklerini aktarabilme noktasında hayvandan ayrılmaktadır. Çünkü insana özgü anlama türüyle Hobbes, konuşma ya da dile işaret etmiştir. Bu noktada, o düşüncelerin birbirini izlemesini yahut konuşma biçimini de iki sınıfa ayırır: Gelişigüzel ve düzenli düşünceler ya da konuşmalar. Gelişigüzel düşünceler dizisi ya da gelişigüzel bir biçimde konuşma biçimi Hobbes'a göre, amaçsız ve hiçbir şeyi umursamayan insanlar tarafından kullanılır. Düzenli düşünceler dizisi olarak nitelendirdiği konuşma türü ise amaçlı, uyumlu ve süreklidir.⁷⁶

Tüm bunlardan sonra Hobbes akli ele almaya geçiş yapar. Orta Çağ'a bakılırsa, ruhun akıl ile ilişkisinin kesildiği görülmektedir. Hatırlanacak olunursa, Antik Çağ'da insanı parçalayarak ele alan filozoflar akli ruhun içine yerleştirmekteydi. Fakat Orta Çağ ile beraber insanın ilk olarak akli değil de Tanrısal bir varlık olduğu öne sürülmüştür.⁷⁷ Dolayısıyla bu dönem, ruhun akılla olan bağının zayıflamış olduğu ileri sürülebilir. İşte Hobbes da aklın Skolastik düşünce tarafından bastırıldığını dile getirmektedir. Ona göre, Skolastik düşünce sonuçların bilgisi olan ve akıl yürütmeyle iş gören doğru felsefeyi bastırmış ve böylelikle yanlış felsefenin içeri girmesine müsaade etmiştir.⁷⁸ Bu da din ve felsefede birtakım saçma çıkarımların ortaya çıkmasına ve yerleşmesine neden olmuştur. Hobbes'a aklın faydası ve amacının ne olduğu sorulduğunda ise şu cevabı verecektir:

"Aklın faydası ve amacı, adların ilk tanımlarından ve belirlenmiş anlamlarından uzak bir veya birkaç sonucun toplamının ve doğruluğunun bulunması değil, bu ilk tanım ve anlamlardan hareketle, bir sonuçtan bir başka sonuca ilerlemektir. Çünkü, nihai çıkarsamanın üzerine dayandığı bütün teyitler ve redler kesin olarak doğru olmadıkça, o çıkarsamanın da kesin doğruluğundan söz edilemez."⁷⁹

Buradan aklın, adların gerçek anlamlarından hareketle, ulaşılan sonuçtan bir başka sonuç çıkartmayı hem sağladığını hem de amaçladığını anlıyoruz. Hobbes'a göre

⁷⁵ A.g.e., s. 20.

⁷⁶ A.g.e., s. 31.

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2.b., Bursa: Asa Yayınları, 2001, s. 19.

⁷⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 503.

⁷⁹ A.g.e., s.44.

akıl, tanımların doğru kullanımı sonucu düzenli bir yöntem aracılığıyla nedenlerin bilgisine ulaştırmaktadır. Buradan hareketle, aklın, insan için düşüncelerini düzenleme noktasında bir hesap makinesi özelliği taşıdığını söylemek mümkündür. Böylelikle Hobbes akıllı, arzuların olası sonuçlarını hesaplayan bir yetiye indirger.⁸⁰ Nasıl ki bir hesap makinesi sayıları toplar, çıkarır, böler ve düzenler ise akıl da tıpkı hesap makinesi gibi insanın düşüncelerini düzenlemeye yarayan bir araçtır:

“Bu anlamda, AKIL, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimiz işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmiş genel adların hesaplanmasından yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin işaretlenmesi, düşüncelerimize başkalarına gösterirken veya bildirirken ise ifade edilmesi diyorum.”⁸¹

Tüm bunlarla beraber Hobbes, aklın insanların toplum öncesi durumunda insanları barışa yöneltme işlevini ele alır. Ona göre, insanın bileşenleri arasında yer alan ruh ile ilişkisinde akıl, toplumsal bir işleve sahiptir. Çünkü akıl, doğal durumda insanı barışa yönlendirmektedir. Böylece insanlar akıl aracılığıyla toplumsal duruma geçmelerinin şartlarını elde ederler. Hobbes, bu şartlara doğa yasaları adını verir.⁸²

Özetleyecek olursak, Hobbes’a göre evrenin maddi bir parçası olan insan, ilk olarak algılama yoluyla nesnelere ilişkin bilgiyi elde etmektedir. Bununla beraber, Hobbes aklın düşüncelerimizi düzenlemesinin yanında, insan yaşamının bir kesiti olarak varsaydığı doğal durumda insan için neyin iyi ya da neyin kötü olduğunu tayin ettiğini belirtir. Böylelikle Hobbes yapay bir cisim olan devletin temelini ruh ile ilişkisinde akıllı yerleştirir. Çünkü ruh aracılığıyla doğal bir cisim olan beden, harekete geçerek en son aşamada devleti yaratmaktadır. O halde ruh ile ilişkisinde akıl, düşüncelerimizi düzenleme ve doğal durumdan, toplumsallaşmaya geçiş noktasında kilit öneme sahiptir. Nitekim Hobbes insana ilişkin verdiği tanımları, insanlığın doğal durumu varsayımıyla somutlaştırmaktadır. Hobbes’un insan öğretisi bu nedenle, insanın “toplum-birey” ilişkisi içinde sorgulandığı ve bu ilişki içinde anlamının ön plana çıktığı bir öğreti niteliğindedir.⁸³

⁸⁰ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, s. 67.

⁸¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 43.

⁸² A.g.e., s. 103.

⁸³ Keleş, *Thomas Hobbes’ un İnsan Anlayışı*, s. 3.

BÖLÜM II

HOBBS'TA DOĞAL DURUMDA İNSAN

2.1. Hobbes'ta Doğal Durum ve İnsan

Hobbes felsefesinin çıkış noktasını, çağına ilişkin saptamış olduğu toplumsal, dini ve felsefi kökenli sorunlar oluşturmaktadır. Hobbes bu sorunları felsefi bir düzleme oturtuktan sonra, devleti incelemeye geçer. Bu aşamada devletin nasıl oluştuğu, halkın görevlerinin neler olduğu, devlette egemen sahibi kişinin hangi yetkilere sahip olduğu gibi soruları ele alarak devlete yönelik açığa çıkan tehditlerin üstesinden gelmeye çalışır. Bu amaç doğrultusunda, Hobbes, ilk olarak, devletin yapıcısı ve belirleyicisi olarak nitelendirdiği insanın hem ruhu hem de bedeni bakımından cisim olduğunu göstermiştir. İnsanın doğal bir cisim olduğunu gösterdikten sonra da insanı ele alırken kullanacağı tanımları vermiştir. Bu tanımları da insanlığın toplum öncesi durumu olarak sunduğu doğal durum ile somutlaştırmaktadır. Çünkü Hobbes'a göre insan, doğallığında ne ise odur. Bu bakımdan “Hobbes'ta doğal durum nedir?” sorusu, Hobbes'un insan ve devlet anlayışını anlamak için büyük bir önem taşımaktadır. Bu yüzden, doğal duruma göz atmak gerekir.

Öncelikle doğal durum öğretisi Hobbes başta olmak üzere toplumsal halde yaşamadan önce insanların bu dönemden geçtiklerini düşünen Spinoza, Rousseau ve Locke tarafından da kullanılmıştır. Bu düşünürler her ne kadar doğal yaşamdan hareketle, insanların doğal olarak eşit ve özgür oldukları, siyasal iktidarın kaynağının sözleşme yahut insan iradesine bağlı olduğu noktalarında ortak paydada buluşmuş olsalar da ortaya birbirinden farklı doğal durum öğretileri ve dolayısıyla farklı devlet tasarımları koymuşlardır.⁸⁴ Hobbes, *Leviathan*'da insanı ele aldığı “Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine” başlıklı bölümde, insan doğasına ilişkin belli başlı çıkarımlarda bulunmaktadır. Burada, Hobbes doğal durumun barıştan uzak bir savaş durumu olduğunu belirtir. Bu savaşın kaynağını da insan doğasına dayandırmaktadır. Böylece o daha baştan, doğallığında insanın kendisinde devlet için gerekli malzemeyi bulmuştur.⁸⁵

⁸⁴ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 15.b, İstanbul: Beta Yayınları, 2015, s. 146.

⁸⁵ A.g.e., s. 151.

Bu düzlemde, Hobbes “Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine” başlıklı bölümün girişinde ilk olarak, doğa tarafından insanların bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit yaratıldığını söylemektedir. Bu noktada, Hobbes bedensel yeteneklere kıyasla insanların zihinsel yetenekleri bakımından çok daha eşit olduklarına “zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında, kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum”⁸⁶ sözleriyle dikkat çekmektedir. O, bu eşitliğe inanmayıp aksini iddia edecek olanlara ise şöyle seslenmektedir:

“Çünkü insanların doğası öyledir ki, başka birçoklarının daha zeki veya daha güzel sözlü veya daha bilgili olduklarını teslim etseler de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğu kolay kolay inanmazlar; çünkü kendi zekâlarını iyi tanırlar, başkalarının zekâsını ise uzaktan. Fakat bu, insanların bu alanda eşitsizliğini değil, tersine, eşit olduklarının kanıtlar aslında. Çünkü, bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır.”⁸⁷

Hobbes’un ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, her insan bir başkasının zekâsını kendi zekâsına kıyasla daha aşağıda görmektedir. İşte bu durum, Hobbes’a göre insanların zekâları bakımından eşit yaratıldıklarının bir göstergesidir. Çünkü her insan kendi payına düşenden memnundur ki kendisinin diğerlerine kıyasla daha zeki olduğunu düşünmektedir. Nitekim Hobbes’a göre bu eşitlik kaçınılmazdır.

Doğanın insanları bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımdan eşit bir biçimde yarattığını gösterdikten sonra Hobbes, bu durumun doğurduğu sonuçları ele almaya geçiş yapmaktadır. Ona göre eşitlik, ilk olarak, insanlar arasında güvensiz bir ortamın doğması ile sonuçlanır. Çünkü insanların yetenekleri bakımından eşit olmaları, insanların amaçlarına ulaşma noktasında aynı ölçüde umutlanmalarına yol açar.⁸⁸ Bu noktada Hobbes, “bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar”⁸⁹ der.

⁸⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 99.

⁸⁷ A.g.e., s. 99-100.

⁸⁸ A.g.e., s. 100.

⁸⁹ A.g.e., s. 100.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Hobbes doğal durumun güvensiz bir ortam olduğunu ileri sürer. Çünkü aynı şeyi arzu eden, her iki kişi için yalnızca iki seçenek vardır: Birbirlerini yok etmek ya da bir diğerini tahakkümü altına almak. Bu yüzden, Hobbes'a göre insanlığın doğal durumu, herkesin bir diğeri ile kavga içinde olduğu savaş durumuna karşılık gelmektedir. Herhangi bir kişinin, bu durumdan çıkmasının koşulu ise o kişinin kendisine tehdit olabilecek herhangi bir kuvvet kalmadığı aşamaya kadar olabildiğince insanı hâkimiyet altına almasıdır.⁹⁰

Buradan Hobbes'un, insanın en temel arzusunun güç olduğu görüşünü temellendirdiğini görmekteyiz. Çünkü Hobbes, insan eylemlerinin temeline arzuyu yerleştirir ve insanın en temel arzusunun da güç olduğunu ileri sürer. Ona göre doğal duruma bakıldığında da görülmektedir ki, insan arzuları peşinde koşmakta olup bir diğerini ya yok ederek ya da onun üzerinde tahakküm kurarak güç elde eder. Hobbes'un bu düşüncelerini Özcan şu şekilde özetler: “Böylece, Hobbes felsefesinde, insanlar arasında eşitliğin var olduğu ve bu eşitliğin güvensizliğe, güvensizliğinde savaşa yol açtığı kabulünden hareketle, insanlar arasındaki çekişmenin doğal, başkaları üzerinde otorite kurmanın akla uygun ve izin verilebilir olduğu tanıtlanır.”⁹¹

Öyleyse Hobbes'ta savaşın temelinde, insanın doğası yer almaktadır. Buradan hareketle, Hobbes insan doğasında üç çeşit kavga nedeni bulunduğu sonucuna varır: Rekabet, güvensizlik, şan ve şeref. “Bu kavga türleri arasındaki farklar nelerdir?” diye sorulduğunda ise Hobbes şöyle cevap verir:

“Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için, üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır.”⁹²

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta insan doğasına ait kavga türlerinden ilki, yarar elde etmek için başkaları üzerinde tahakküm kurmaya dayanmaktadır. İkincisi, güvenlik kaygısı nedeniyle herhangi birinin kendini korumasına yönelik ortaya çıkmaktadır. İnsan doğasına ait üçüncü ve son kavga nedeni ise herhangi bir küçümseme ya da

⁹⁰ A.g.e., s. 100.

⁹¹ Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi*, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016, s. 206.

⁹²Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

aşağılayıcı tavrı karşısında şan ya da şöret kazanmak için açığa çıkmaktadır. O halde insan doğasına ilişkin bu verileri elde ettiği aşamada Hobbes, bununla da devleti gerekli kılan şartı ortaya koymuş oluyor. Buna göre, savaş ya da insanlığın doğal durumu kaçınılmaz olarak devletin oluşumuna zemin sağlamaktadır. Çünkü Hobbes'a göre, “devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır”⁹³

Buradan şu sonuç çıkar ki, Hobbes insanlığın savaş hali anlamına gelen doğal durumdan kurtulmasının tek yolunu devletin oluşumuna bağlı görmektedir. Çünkü ona göre, genel bir gücün olmadığı savaş durumunda herkes birbirine karşı savaş vermekte olup böyle bir durumda güven ortamından söz etmek de mümkün değildir. O halde insanların barış durumuna geçmesi için gözle görülen, elle tutulan, korkutan, cezalandıran ve karşı konamayan bir gücün varlığı zorunludur.⁹⁴ Çünkü Hobbes genel bir gücün olmadığı durumda, yani doğal durumda insan hayatının yalnız, yoksul ve vahşi olduğunu⁹⁵ düşünür ve doğanın insanları bu şekilde yaratmasını garip bularak, kendisine “insana ilişkin yaptığın bu çıkarımları deneyimle doğrular mısın?” diye soracak olanlara ise Hobbes şunları söyler:

“O halde, kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında ne düşünmektedir? Bu kişi hareketleriyle, insanlığı, benim sözlerle suçladığım kadar suçluyor değil midir? Fakat hiçbirimiz bunda insan doğasını suçlamıyoruz. İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Böyle yasalar yapıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanmadığı sürece de hiçbir yasa yapılamaz.”⁹⁶

Fikirlerine yönelik itiraz nitelikli soruları, gündelik yaşamdan hareketle insanların ‘savaş pozu’⁹⁷ içinde oldukları şeklinde cevaplayan Hobbes, bir yandan da insanlığın doğal durumunda hiçbir davranışın adalete aykırı olmadığını söylemektedir.

⁹³ A.g.e., s. 101.

⁹⁴ Ayferi Göze, a.g.e., s. 155.

⁹⁵Hobbes, *Leviathan*, a.g.e., s. 101.

⁹⁶ A.g.e., s.102.

⁹⁷ Copleston, a.g.e., s.42.

Çünkü ona göre, genel bir gücün olmadığı yerde yasa olmayacağından dolayı savaş durumunda doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik gibi kavramlar yer almamakla beraber bu kavramlar ancak toplum içinde yaşayan insana özgü niteliklerdir.⁹⁸

Doğal durumu bu şekilde betimledikten sonra Hobbes, insanları barışa yöneltecek olan duyguları ele almaya geçiş yapar ve der ki, “insanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Bu noktada, ona göre akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir.”⁹⁹

Görüldüğü gibi, Hobbes akıl aracılığıyla insanlığın “barış içinde ve ölüm korkusu olmadan arzularımızı elde edebilecekken neden savaş durumunda kalalım ki?” gibi bir ön düşünceden hareketle, barış şartlarını elde edebileceği sonucuna varmıştır. Copleston, Hobbes’un bu düşüncelerini “açıktır ki bu doğal savaş durumundan çıkmak insanın çıkarımadır; ve bunu başarmanın olanağı doğanın kendisi tarafından sağlanır. Çünkü doğal olarak insanların tutkuları ve usları vardır. Ama aynı zamanda ölüm korkusu ya da örneğin rahat [commodious]” yaşama için zorunlu şeylerin isteği ve çalışarak bu şeyleri elde etme umudu insanları barışı aramaya yönelten tutkulardır”¹⁰⁰ sözleriyle özetlemektedir. O halde doğal durum insanın ebediyen hapsediği ve içinden çıkamayacağı bir durum olmayıp Hobbes, doğa yasaları aracılığıyla insana bu durumdan çıkma imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla Hobbes’un doğa yasaları olarak da ifade ettiği aklın ilkeleri, insanları barışa yönlendirecek olan koşulları tayin etmektedir.

Özetle Hobbes’ta doğal durum, herkesin birbiriyle eşit olduğu, herkesin herkes üzerinde her şeyi yapabilme özgürlüğünün bulunduğu ve her bireyin kendi çıkarları doğrultusunda bencilce hareket ederek arzuları peşinde koştuğu bir duruma karşılık gelmektedir. Doğallığında insan, cisim olması bakımından bir başkası tarafından engellenmedikçe serbest bir biçimde hareket eder. Bu serbest hareket dolaşımı da doğal durumda insanlar arası savaşa yol açmaktadır. Bu noktada, insanın savaş durumundan çıkmasını sağlayacak olan aklın ilkeleridir. O halde aklın ilkeleri, insanı barışa yönlendirecektir. Nitekim Hobbes insanı arzuları doğrultusunda bencil, bencil olmakla beraber çıkarları peşinde koşan ve bir başkasını doğanın ona da aynı yetenekleri vermesi

⁹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 103.

⁹⁹ A.g.e., s. 103.

¹⁰⁰ Copleston, a.g.e., s. 42.

bakımından rakip olarak gören bir varlık olduğuna kanaat getirmekteydi. Böyle olmakla beraber, yine de ona göre insan akli aracılığıyla toplumsallığın kurulmasını ya da barışı ön görebilen bir varlıktır.

2.2. Hobbes'ta Doğal Durumda İnsanı Barışa Yönelten Doğa Yasaları

Hobbes'a göre doğa yasaları, insanlığın toplum öncesi durumuna karşılık gelen doğal durumdan çıkışın ilkelerini vermektedir. Çünkü insanlık doğal durumda bencil olup çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir. Buna göre, insan doğal durumda bir diğeriyle savaş halindedir. Ancak doğa yasaları, insana yaşamını sürdürebilmesinin ve korunabilmesinin yollarını göstermektedir.¹⁰¹ Böylece doğa yasaları insanlığın savaş durumundan çıkıp toplumsal duruma geçmesine de imkân sağlamaktadır. Peki, o zaman Hobbes'ta doğa yasası ve doğa yasasının insanlığa buyurduğu ilkeler nelerdir?

Hobbes bu ilkelerin ne olduğuna geçmeden önce, tıpkı geometride olduğu gibi tanımlardan hareketle işe başladığında insan bilimlerine ilişkin sağlam çıkarımlarda bulunulabileceği görüşüne uygun olarak, belli tanımlarla işe başlamıştır. Bu bağlamda Hobbes, *Leviathan*'ın “Birinci ve İkinci Doğa Yasaları ve Sözleşmeler Üzerine” başlıklı, On Dördüncü Bölüm’ünde “doğal hak”, “özgürlük”, “doğa yasası”, ”hak” ve “yasa” kavramlarına şu şekilde açıklık getirmektedir:

“Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri 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.

ÖZGÜRLÜK’ ten kelimenin tam anlamıyla dış engellerin yokluğu anlaşılır: bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar.

(...)DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. (...) HAK, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur;

¹⁰¹ Ayferi Göze, a.g.e., s. 154.

YASA ise, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbirleriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir.”¹⁰²

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta doğal hak, insanlığın sahip olduğu gücünü dilediğince kullanma hakkına karşılık gelmektedir. Daha öncede dile getirildiği üzere Hobbes'ta insan doğal durumda her an ölüm tehlikesi ile karşı karşıya olup kendini tehditlere karşı savunmak için dilediği yöntemi uygulama özgürlüğüne sahiptir. İşte Hobbes insanın dilediğini dilediğince yapabiliyor olmasına doğal hak adını vermektedir. Bununla beraber, ona göre özgürlük ise herhangi birinin dilediğini önünde engel olmaksızın yapabilmesine karşılık gelir. Doğa yasası ise insanın kendi hayatına yönelik zarar veren eylemlerde bulunmasının önüne geçen kural ya da ilkedir. Bu bağlamda, Hobbes “hak” ve “yasa” kavramlarını da ele alır. Ona göre, hak herhangi bir durumda bir eylemi yapmayı ya da yapmamayı tercih etme özgürlüğüdür. Bu eylemleri saptayan ve bağlayıcı kılan ise yasadır. Bu aşamada Hobbes, tavsiye ve yasa arasındaki farkı ele alır. Çünkü ona göre, yasa ve tavsiye birbirlerinden farklıdır. Yasa, tavsiye değildir ve yasayı yasa yapan da itaat etmekle yükümlü birine, itaat edilen tarafından verilen emirdir.¹⁰³ Buna bağlı olarak, Hobbes yasa ve aklın buyruklarına işaret eden doğa yasalarının birbirinden farklı olduğunu da belirtir. Doğa yasaları ve yasa arasındaki fark nedir? diye sorulduğunda ise Hobbes şunları ifade eder:

“İnsanlar aklın buyruklarını, uygunsuz bir biçimde, yasalar diye adlandırır: bu, uygun bir adlandırma değildir, çünkü bunlar, insanların kendilerine korumasına ve savunmasına nelerin yararı olduğu ile ilgili çıkarsamalar veya teoremlerdir; yasa ise, tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür.”¹⁰⁴

Görülmektedir ki, Hobbes'ta doğa yasası ya da aklın buyrukları, insanın kendi hayatını korumaya yönelik elde ettiği genel sonuçlardır. Ona göre, doğa yasası ve yasa arasındaki fark ise uygulanmaları ya da onlara uyulması bakımından açığa çıkmaktadır. Gerçek anlamıyla, belli bir kişi tarafından emredilen yasadaki farklı olarak doğa yasaları, herhangi birini her koşulda vicdanen bağlayıcı kılmakla beraber, fiilen bağlayıcı kılmamaktadır. Bu durumda, doğa yasalarının hukuki anlamda bağlayıcı olmadığı ve dolayısıyla herhangi bir yaptırımı olmadığını söylemek mümkündür. Hobbes bu temel fark üzerinde durmaktadır, çünkü ilerleyen bölümlerde devlete geçiş noktasında bu farkı

¹⁰² Hobbes, *Leviathan*, s. 103-104.

¹⁰³ A.g.e., s. 200.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 125.

kendine malzeme olarak kullanacaktır. Bu bağlamda, Ebenstein, Hobbes'un doğa yasalarının bağlayıcı olmadığı görüşünün temelinde doğal hukuk öğretisini devlet teorisinden söküp atma istediğinin¹⁰⁵ yer aldığını söylemektedir.

Yasa ve doğa yasası kavramları arasındaki farkı açıklığa kavuşturduktan sonra Hobbes, doğa yasasının ya da aynı anlama gelen aklın buyurduğu ilkeleri incelemeye geçiş yapmış ve ortaya on dokuz tane ilke koymuştur. Bu düzlemde, Hobbes öncelikle, ilk ve temel doğa yasasını ele alarak, diğer yasaların tümünü temel yasadan türetmektedir. O halde Hobbes'ta temel doğa yasasını, diğer ilkelerin dayandığı temel dayanak şeklinde ifade etmek de yanlış olmayacaktır.

Bu bağlamda, Hobbes insanların doğal durumda kalmaya devam ederse, doğanın onlara bahsettiği sürece yaşamlarını sürdüremeyeceklerinin altını çizer. Buradan hareketle, o, aklın ilk olarak, *“herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği”*¹⁰⁶ şeklindeki kuralı verdiğini söyleyecektir. Temel ve aynı zamanda birinci doğa yasasına karşılık gelen bu kural, ona göre kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlk bölüm, barışı aramayı ve izlemeyi önermesine karşın, ikinci bölüm bütün yolları kullanarak insanın kendisini korumasını önermesi bakımından doğal hakkın özetini vermektedir.¹⁰⁷

Hobbes'a göre insanlığı barışa yönelten birinci ve temel doğa yasasından ise ikinci yasa doğmaktadır. Temel yasanın birinci bölümüne uygun olarak, insanların doğal hakkına kısıtlama getiren aklın ikinci buyruğu diyordu ki, *“bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”*¹⁰⁸ Bu yasanın aksine insanlığın savaş durumundan çıkması mümkün değildir. Aynı zamanda Hobbes, ikinci doğa yasasını İncil'den alıntıladığı şu sözlerle de formüle etmiştir: *Başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap.*¹⁰⁹

¹⁰⁵ William Ebenstein, a.g.e., s. 209.

¹⁰⁶ Hobbes, Leviathan, s. 104.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 104.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 104.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 104.

O halde aklın ikinci buyruğu, barışı isteyen insana doğal hakkını bırakması gerektiğini buyurmaktadır. Bu noktada, Hobbes bir hakkı bırakmanın ne demek olduğunu inceler ve hakkın iki şekilde bırakılabileceğini belirtir: Feragat ederek veya devrederek. O, ilkinin kime fayda sağlayacağına bakılmaksızın haktan vazgeçmek anlamına geldiğini söylemiştir. Tersine, bir hakkı devrederek ondan vazgeçmenin ise belirli bir kişi ya da kişileri yararlandırma amacı güdülerek yapıldığını söyler.¹¹⁰ Buna bağlı olarak Hobbes sözleşme kavramını ele alır. Ona göre, sözleşme karşılıklı olarak hakların devredilmesi anlamına gelir. Bu noktada, Hobbes sözleşmeyi yapan tarafların sözlerini sonradan yerine getireceklerse, bu durumda sözleşmenin anlaşma ya da ahit adını aldığını şu sözlerle belirtir:

“Yine, taraflardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve, ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir; ve bu durumda sözleşme, onun açısından, ANLAŞMA veya AHİT adını alır: veya her iki taraf da, ileride ifa etmek üzere, şimdi sözleşme yapabilirler: ki bu durumda, ileride ifa yapılmasına güvenildiği için, ifanın yapılmasına sözün tutulması veya sadakat denilir; ifanın yapılmaması ise, eğer iradi ise, sadakatın ihlalidir.”¹¹¹

Anlaşılmaktadır ki Hobbes “sözleşme”, “yasa”, “doğa yasası” kavramları arasında ince ayrımlar yapmaktadır. Hatırlanacak olunursa, yasa itaat edilen kişinin ağzından çıkan emir iken doğa yasası doğru aklın buyurduğu genel ilkelerdir. İşte Hobbes bunların yanına sözleşme kavramını da eklemektedir. Ona göre, sözleşme iki tarafın bir üçüncüye karşılıklı olarak haklarını devretmesi anlamına gelir. Eğer ki taraflardan biri ya da her ikisi getireceği sözü başka zamana ertelemek üzere sözleştilerse, bu durumda sözleşme anlaşma ya da ahit adını alır. Bu da yapılan ahit ya da anlaşmanın taraflar arasındaki güvene dayandığını göstermektedir. Bu noktada, Hobbes insanlığın birbiriyle savaş halinde olduğu doğal durumda anlaşma ya da ahidin geçerli olamayacağını şu sözlerle dile getirir:

“Herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu basit doğa durumunda, tarafların hemen ifa etmedikleri, fakat birbirlerine güvendikleri bir ahit yapılırsa, bu ahit, herhangi bir makul şüphe halinde, geçersizdir: fakat her ikisinin de üstünde genel bir güç olursa, bu ahit geçersiz değildir. Çünkü ilk önce ifa eden taraf, diğer tarafın da bilahare ifa edeceğinden emin olamaz; sözle yapılmış vaadler, zorlayıcı bir gücün korkusu olmadıkça, insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıftır; böyle bir zorlayıcı güç ise,

¹¹⁰ A.g.e., s. 105.

¹¹¹ A.g.e., s. 106-107.

herkesin eşit olduğu ve kendi korkularının haklılığına kendisinin karar verdiği basit doğa durumunda varolamaz. Dolayısıyla, ilk önce ifa eden, kendini, düşmanın ellerine bırakmakla kalır; bu ise, asla terkedemeyeceği, hayatını ve geçimini koruma hakkına aykırıdır.”¹¹²

Bu alıntıdan hareketle, Hobbes'ta doğal durumda yapılacak ahdin herhangi bir hükmü olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü ona göre doğal durumda güvenden söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden, herhangi bir kişi ahdin gereği olan sözünü kendisi yerine getirmiş olsa bile, diğer tarafın sözünü yerine getireceğinden hiçbir zaman emin olamaz. O halde Hobbes'ta doğal durumda yapılacak ahdin geçerli olmasını sağlayacak tek koşul, her iki taraf üstünde genel bir gücün olmasına bağlıdır. Tüm bu açıklamalarından sonra Hobbes üçüncü yasayı şu şekilde ifade eder:

“Elimizde tutarsak insanlığın barışını engelleyen hakları başkasına devretmekle yükümlü olduğumuz o doğa yasasından sonra, bir üçüncüsü gelir; *insanlar yaptıkları ahitleri yerine getirmelidirler*: bu olmazsa, ahitler boşunadır ve anlamsız sözcüklerden ibarettir; ve herkesin her şey üstündeki hakkı devam ettiğinden, hala savaş durumunda oluruz.”¹¹³

Bu bağlamda Hobbes ahitlerin yerine getirilmesi gerektiğini vurgulayan üçüncü ilkenin temelinde adaleti yerleştirir. Hatırlanacak olunursa, Hobbes'ta doğal durumda adaletten söz etmek mümkün değildi. Fakat ona göre bu ilke ile beraber adalet ya da adaletsizlik devreye girmektedir.

Bundan sonra Hobbes, ilk üç doğa yasasını bir sonraki yasalarla desteklemektedir.¹¹⁴ Buna göre adalet nasıl ki üçüncü ilkenin temelinde yer alıyorsa, “*bir başkasından salt iyilik amacıyla bir fayda elde etmiş olan bir kişi, o faydayı sağlayanın, iyi niyetinden pişmanlık duymaması için gayret etmelidir*”¹¹⁵ şeklinde buyrulan dördüncü doğa yasasının temelinde de daha önce yapılan bir iyilik yer almaktadır. Buna göre, herhangi bir kişi birine iyilikte bulunduğu, iyilik yapılan kişi iyilikte bulunan kişiye yaptığı iyiliğin yanlış olduğunu düşündürmemekle yükümlüdür. Ters durumda, Hobbes'a göre iyilik yapılan kişi nankörlük etmiş olur.

¹¹² A.g.e., s. 109.

¹¹³ A.g.e., s. 113.

¹¹⁴ Raymond Wacks, a.g.e., s.8.

¹¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, s. 119.

“Beşinci doğa yasası UYUM'dur; yani, *herkes diğer insanlarla uyumlu olmaya çalışmalıdır.*”¹¹⁶ Hobbes bu yasayı ihlal edenlerin inatçı, geçimsiz ya da dikbaşı olduklarını söylemektedir. Bu noktada, o, toplu halde yaşayan insanlar ve binayı inşa etmek için kullanılan taşlar arasında benzerlik kurar. Ona göre toplumda inatçı, geçimsiz ya da dikbaşı olarak öne çıkan insanlar, inşaat sırasında zorluk çıkartan ve uyumu bozduğu için kenara atılan taşlara benzemektedir.¹¹⁷

Hobbes'un kısaca affetmek şeklinde özetlediği, altıncı doğa yasası ise şudur: “Geleceği dikkate alarak, bir kişi pişman olup af dileyenlerin geçmişteki suçlarını affetmelidir.”¹¹⁸ Bir sonraki doğa yasası da beşinci doğa yasasının aksine hareket eden - kötülüğe karşı kötülükle cevap veren- bir kişiye yönelik tavsiyedir. Hobbes bu yasayı şöyle ifade etmektedir: “ Öç alırken, (yani kötülüğe kötülükle karşılık verirken,) kişi geçmişteki kötülüğün büyüklüğüne değil, meydana gelecek faydanın büyüklüğüne bakmalıdır.”¹¹⁹ Bu durumda, herhangi biri ötekine bir kötülük ettiğinde ve kötülük edilen taraf intikamını almak istediğinde, yapılan kötülüğün niceliğine bakarak değil de yapacağı eylemin kötülük yapan kişi üzerinde doğuracağı olumlu sonuçları göz önüne almalıdır.

Akıl sekizinci olarak insanlığa, “*hiç kimse eylemle, sözle, yüz ifadesiyle veya jestlerle, başka birinden nefret ettiğini veya onu hakir gördüğünü göstermemelidir*” şeklinde buyurmaktaydı. Bundan sonraki yasa için ise Hobbes, “herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir” ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla dokuzuncu doğa yasası insanların doğal olarak birbiriyle eşit olduğunu hatırlatmaktadır. Bu yasa bağlamında, Hobbes Aristoteles'in adlı *Politika* eserinde, kimilerinin doğal olarak efendi olduğu görüşünü eleştiriye tabi tutar.¹²⁰ Çünkü ona göre insanlar doğal olarak eşittir. Dolayısıyla onun için bu türden bir çıkarım gerçeklikten uzaktır.

Dokuzuncu doğa yasasından sonra Hobbes, küstahlığa karşı olarak değerlendirdiği onuncu doğa yasasını ele almış ve bu yasayı “*barış şartlarına girildiğinde, hiç kimse başka herkese verilmesine razı olmadığı bir hakkı kendisine*

¹¹⁶ A.g.e., s. 119.

¹¹⁷ A.g.e., s. 119.

¹¹⁸ A.g.e., s. 120.

¹¹⁹ A.g.e., s. 120.

¹²⁰ A.g.e., s. 121.

vermemelidir”¹²¹ şeklinde ifade etmiştir. Bu noktada, o birtakım özgürlüklerden vazgeçse de insanın kimi haklarının yaşamı için gerekli olduğu üzerinde durur. Beden ve seyahat özgürlüğü bu hakların örnekleridir.

Hobbes’a göre on birinci yasa ise hakkaniyeti içermektedir. Bu yasa düzleminde, o herhangi iki kişinin sorununu çözmek için seçilecek hakemin tarafsız olması gerektiğini vurgular. Böyle yapılmadığında, savaş durumuna geri döneceğini de özellikle belirtir.¹²² On ikinci yasa ise ortak şeylerin eşit olarak kullanılması¹²³ üzerinedir. On ikinci yasayla paralellğinde on üçüncü yasa, bölünemeyen ve ortaklaşa kullanılmayan şeylerin ne şekilde kullanılacağına ilişkindir. Bu noktada Hobbes bir şey bölünemiyor ve ortak kullanılmıyor ise kura ile belirlenmesi gerektiğine işaret eder.¹²⁴ Bu kura işleminin nasıl olması gerektiğini on üçüncü yasa göstermektedir. Bu noktada, Hobbes iki çeşit kura biçimini birbirinden ayırır: Kararlaştırılmış ve doğal kura. Rakipler tarafından üzerinde anlaşılması kura biçimi kararlaştırılmış, bölünemeyen şey doğal olarak bir ailenin ilk çocuğuna veriliyor ise doğuştan kura adını almaktadır.¹²⁵ O halde Hobbes’a göre bir şey bölünemiyor ise bu iki kura biçiminden biri kullanılmalıdır.

On beşinci doğa yasası, barış için aracılık edenlerin toplumsal durumda da bunu sürdürmeleri gerektiği üzerinedir. On altıncı doğa yasası, anlaşmazlığa düşmüş olan kişilerin barışa yönelmelerini sağlayan hakemin kararına rıza ve saygı duymaları gerektiğini buyurmaktadır. Çünkü Hobbes’a göre anlaşmazlığa düşenlere yardımcı olan hakemin kararına itiraz etmek doğal hukuka aykırı düşmektedir.¹²⁶ Bu nedenle de Hobbes’ta hiç kimse kendi kendinin yargıci değildir. Bu da on yedinci doğa yasasının gereğidir. Ona göre herkes kendi kendinin yargıci olmaya kalkarsa, anlaşmazlıklar devam eder. Aynı zamanda bir hakem kendi çıkarı doğrultusunda hareket ettiğinde, on sekizinci doğa yasasının buyurduğu üzere hiç kimse ona güvenmekle yükümlü değildir.¹²⁷ On dokuzuncu ve son doğa yasası ise tanıklara ilişkindir. Bu noktada akıl, yargıcin çözümlenemeyen bir durum karşısında birden fazla kişiye güvenmesini buyurmaktadır. Hobbes bu yasayı tam olarak şu şekilde dile getirmektedir: “Olgular hakkında bir

¹²¹ A.g.e., s. 121.

¹²² A.g.e., s. 121.

¹²³ A.g.e., s. 122.

¹²⁴ A.g.e., s. 122.

¹²⁵ A.g.e., s. 122.

¹²⁶ A.g.e., s. 122.

¹²⁷ A.g.e., s. 123.

anlaşmazlıkta, yargıç bir tarafa diğerinden daha fazla güvenmeyeceği için, başka bir delil yoksa, üçüncü bir kişiye; veya üçüncü veya dördüncü bir kişiye; veya daha fazla sayıda kişiye güvenmelidir: yoksa, sorun çözümsüz kalır ve doğal hukuka aykırı olarak, zorla çözümlenmeye bırakılır.”¹²⁸

Hobbes, doğa yasalarının herkes tarafından bilinmesinin imkânsız olduğunu söyleyecek olanlara ise *Yurttaşlık Felsefesinin Temel İlkeleri* adlı eserinde, şöyle cevap verir:

“ Ona şu yanıtı verdim: Umut, korku, hiddet, hırs, açgözlülük, beyhude gurur ve diğer duyguların, baskın oldukları müddetçe insanın doğa yasalarını kavramasını gerçekten de engellediği doğrudur. Fakat daha sakin olduğu anlar olmayan tek bir insan bile yoktur ve cahiller ve eğitimsizler için bile, kavramanın daha kolay olduğu anlardır bunlar. Birine yapmayı düşündüğü bir şeyin *doğal hakka [jus]* uygun olup olamadığı konusunda tereddütte kaldığında, ihtiyaç duyduğu tek kural, kendisini diğer kişinin yerine koymaktır. Onun bu edimde bulunmasını sağlayan duygular, derhal, onun bu edimde bulunmamaya teşvik edecektir. Bu kural sadece kolay olmasının yanı sıra şu meşhur eski sözde de dile getirilir: *Kendine yapılmasını istemediğini, sen de başkalarına yapma.*”¹²⁹

Bu alıntıdan hareketle de Hobbes'ta insanların doğal durumdaki duygularını bastıramadıkları sürece aklın buyruklarını işitemedikleri sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü insanlar ancak bir eyleme karar verdiklerinde başkası ile empati kurdukları noktada bu ilkeleri kavrayabilirler. Zaten Hobbes'a göre 'kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma' cümlesi de aklın emrettiği buyrukların tümünü insanların anlayacağı şekilde özetlemektedir.

Sonuç olarak Hobbes'ta doğa yasaları, onlara uyulmadığında herhangi bir yaptırıma sahip olmayan genel ilkelerdir. Ancak bu ilkelerin savaş durumundan çıkıp toplumsal duruma geçişin ön ayağını oluşturduklarını söylemek mümkündür. Bu yüzden, akıl doğal durumdan, toplumsal duruma geçiş aşamasında pusula işlevi görmektedir. Fakat Hobbes'un deyişiyle, “doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası haline gelir. İnsanları ona uymaya zorlayan şey egemen güçtür.”¹³⁰

¹²⁸ A.g.e., s. 123.

¹²⁹ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, s. 59.

¹³⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 202.

2.3. Hobbes'ta Doğal Durumdan Devlete Geçiş

Hobbes'ta insanlığın doğal durumdan çıkışının ilk koşulu, doğa yasalarına kulak vermektir. Ancak doğal durumdan çıkmak için yalnızca doğa yasalarına kulak vermek yeterli değildir. Çünkü ona göre insanların birbirlerine verdikleri sözleri yerine getirmelerini sağlayacak olan genel bir güce ihtiyaç vardır. Aksi halde egemen olmadan insanlar için yaşam bir çeşit cehennemdir.¹³¹ Dolayısıyla Hobbes açısından barışın sağlanması devletin kurulması ile gerçekleşmektedir. O halde şu soruyu yöneltmek gerekir: Hobbes'ta devletin oluşumu nasıl gerçekleşir? Bu soru Hobbes'ta devletin ne olduğunu, devletin nasıl oluştuğunu ve devletin amacının ne olduğunu anlamak bakımından önemlidir.

“Hobbes'ta devletin oluşumu nasıl gerçekleşir?” sorusunun yanıtı *Leviathan*'ın “Bir Devletin Nedenleri, Doğuşu ve Tanımlanması Üzerine” başlıklı On Yedinci Bölüm'ünde yer almaktadır. Bu bölümde, Hobbes ilk olarak, devletin amacının ne olduğunu ortaya koyar ve sonrasında devletin amacına ulaşmasının koşullarını verir ve son olarak da okuyucuya devletin nasıl oluştuğunu aktarır. Bu bağlamda, o, devletin amacı ile giriş yaptığı *Leviathan*'ın On Yedinci Bölüm'üne şu cümlelerle başlar:

“Devletin amacı, bireysel güvenlidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; yani, daha önce gösterilmiş olduğu gibi (Bölüm 13), insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve ondördüncü ve onbeşinci bölümlerde anlatılan doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.”¹³²

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta insanlar doğal durumda sahip olduğu özgürlüğe ve güç elde etme arzusuna yenik düşer ve bundan dolayı ahitlerini yerine getirmezler. Ancak genel bir güç olduğu vakit birbirlerine verdikleri sözleri yerine getirirler ve böylece barışın koşulları da sağlamış olurlar. Demek ki insanların birbirlerine verdiği sözler, genel güç aracılığıyla yaptırıma bağlanmaktadır. Fakat devlet kurulduğunda insanlar doğal haklarını bırakmak zorunda kalırlar. Çünkü Hobbes, daha önce de dile getirildiği gibi doğal hak terk edilmediğinde, güvenliğin sağlanamadığını ve güvenlik

¹³¹ Nigel Warburton, a.g.e., s. 95.

¹³²Hobbes, *Leviathan*, s.. 134.

sağlanmadığı için barış durumuna geçmenin mümkün olamayacağını söyler. Böylece Hobbes, devletin amacının bireysel güvenliği sağlamak olduğunu belirtir. O halde devlet, savaş durumunda her an ölme tehlikesi ile karşı karşıya olan insanın güvenliğini sağlamak amacıyla kurulmaktadır. Bu aşamada, Hobbes güvenliğin doğa yasası tarafından sağlanmayacağını şu sözleriyle hatırlatmaktadır:

“Çünkü *adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet* ve, özet olarak, bize *ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak* gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibir, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”¹³³

Hobbes’a göre, buradan insanın doğal tutkularının, aklın buyurduğu ilkelerin önünde engel teşkil ettiğini bir kez daha anlamaktayız. Bununla beraber, görülmektedir ki insanların tutkularına ancak ve ancak genel güç tarafından ket vurulmaktadır, böylece de güvenlik garanti altına alınmaktadır. Buradan hareketle Hobbes’ta barış durumunun, insanların doğal duygularının genel güç aracılığıyla bastırıldığı ve böylece insanların sözlerinin garanti altına alındığı bir ortam olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Zorlayıcı bir gücü, toplum halinde yaşamının en temel koşulu olarak belirleyen Hobbes, kendisine Aristoteles’in karınca ve arı gibi siyasal yaratıklar arasında saydığı hayvanların genel bir güce dayanmaksızın toplum halinde yaşadıkları görüşünü temele alarak, insanların da neden böyle yapamayacaklarını soracak olanlara ise altı maddelik cevap verir. Ona göre, ilk olarak insanların rekabet ilişkisi içinde olduğunu ve bu nedenle aralarında savaş durumu olduğunu, ikinci olarak insanların hayvanlardan farklı olarak özel ve ortak çıkarlarının ayrıştığı ve özel çıkarın herhangi bir insan açısından daha önemli olduğunu, üçüncü olarak hayvanların konuşma yeteneği ile akıldan yoksun olduğu ve bu nedenle ortak çıkara yönelik durumlarda herhangi bir yanlışlığı fark edemeyeceklerini ancak insanlar arasında bu durumun kaosa dönüştüğünü, dördüncü olarak insanların hayvandan farklı olarak söz sanatını herhangi bir iyiyi kötü ve herhangi bir kötüyü de iyi göstermek adına kullanabildiklerini, beşinci olarak hayvanların rahatta olduğu müddetçe birbirlerine dalaşmayacaklarını fakat insanların en çok da rahat bir durumda sorun yarattığını ve altıncı ve son olarak aralarında doğal uyum olan hayvanların aksine insanlar arasındaki uyumun yapay olduğu ve buna bağlı

¹³³ A.g.e., s. 132.

olarak, bu anlaşmanın sürekliliğini sağlamak adına genel bir güce ihtiyaç duyduklarını söylemektedir.¹³⁴

Özetleyecek olursak, insanların çıkarları birbirinden farklıdır. Ortak çıkar söz konusu olsa bile insan bu ikisi arasında kaldığında her zaman özel çıkarını seçecektir. Dolayısıyla insanlar birbirleri ile rekabet ilişkisi içindedir. Fakat hayvanlar insanın tersine, doğal bir uyum içinde oldukları için onların çıkarları ortaktır. Ortak olmasa bile konuşma yeteneğinden ve akıldan yoksun oldukları için bu durumu fark etmeyeceklerdir. Bunun üzerine “mademki insanlar doğa yasalarına rağmen devleti oluşturamıyor ve hayvandan farklı olarak genel bir güç aracılığıyla toplu halde yaşamayı kabul ediyorlarsa, devletin oluşumu nasıl gerçekleşiyor?” diye soranlara ise Hobbes şu cevabı verir:

“Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; *herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkım bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur. Çünkü, devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, o kişi, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurtta barış ve yurtdışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir. İşte devletin özü o kişide toplanmıştır; tanımlamak gerekirse, bu öz, *büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesidir.*”¹³⁵

Pasajdan anlaşıldığı üzere Hobbes'ta siyasal toplum, iktidarın egemene devredildiği bir ahit¹³⁶ aracılığıyla başlamaktadır. Ancak genel güç, bu sözleşmenin tarafları arasında yer almamaktadır. Mutlak güç ya da egemen, tek tek her bireyin gücünü kendi üzerinde toplayan ve bu nedenle tarafların üstünde olan, toplumsal barışı ve düzeni sağlayacak olan güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan Hobbes'un

¹³⁴ A.g.e., s. 135-136.

¹³⁵ A.g.e., s. 136.

¹³⁶ William Ebenstein, a.g.e., s.211.

çıkardığı sonuca göre güvenin insanların özgürlüklerinden çok daha önemli olduğu ileri sürülebilir.¹³⁷

Sonuç olarak Hobbes'a göre insanlar tutkularına ve duygularına aykırı düşmesi bakımından doğuştan toplumsallığa yatkın değildir. Her insan doğasına uygun olarak bencildir. Her ne kadar akıl, barışı aramayı buyuruyor olsa da devletin amacını gerçekleştirme noktasında yetersizdir. Başka bir deyişle, aklın buyrukları güvenliği sağlama noktasında tek başına yeterli değildir. Tabiri caizse, güvenlik ancak ve ancak yeri geldiğinde insanlara aba altından sopa göstererek yaptırımında bulunacak genel bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu yüzden, insanlar bir araya gelerek haklarını devretmektedirler. Hobbes'un ifadesiyle, "bu kişiliği taşıyana EGEMEN denir ve onun *egemenlik kudretine* sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, onun UYRUĞU' dur."¹³⁸

¹³⁷ Nigel Warburton, a.g.e., s. 96.

¹³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 136.

BÖLÜM III

HOBBS'UN DEVLET ANLAYIŞINDA EGEMEN VE İNSANIN YERİ

3.1. Hobbes'ta Sözleşmeyle Kurulan Devlet Biçimleri

Hobbes'ta doğal durumda insan bencil, öteki ile rekabet ilişkisi içinde bulunan ve her daim çıkarları peşinde koşan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, Hobbes'a göre insan sürekli ölüm tehlikesi ve korkusuyla karşı karşıya olup yaşamı sefalet içindedir. Bu yüzden, doğal durumda güvenlikten bahsetmek söz konusu bile değildir. İşte bu şartlar içinde ötekiyle savaş durumunda olan insan, güvenli bir yaşam için barışı araması gerektiği sonucuna varmaktadır. Bu da doğa yasasının diğer bir deyişle de aklın ilk buyruğudur. Fakat akıl her ne kadar barışa ulaşmanın ilkelerini sunmuş olsa da bu ilkeler doğal durumda mutlak gücün ağzından çıkması anlamında yasa niteliği taşımamaktadır. Bu nedenle, insanlar bir araya gelerek ve hepsi yapacakları sözleşmenin tarafı olmayan egemene haklarını -barışı ve güvenliği sağlamak koşuluyla- devrederek devleti oluşturmaktadırlar. Bu durumda, egemen yurttaşların tüm gücünü kendinde toplayan ve bu gücü kullanma yetkisine sahip genel güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, Hobbes egemenliğin elde edilme biçimlerini ikiye ayırır: Zor kullanarak elde edilen egemenlik ve sözleşme yoluyla elde edilen egemenlik.¹³⁹ Devamında sözleşme ile kurulan devletleri de kendi içinde üçe ayırır: Monarşi, demokrasi ve aristokrasi. Peki, Hobbes açısından sözleşmeyle kurulan üç devlet biçiminden hangisi devletin barışı ve güvenliği sağlama amacına uygun düşmektedir?

Hobbes'un devlet biçimlerinden hangisini devletin amacına uygun gördüğünü ele almadan önce, sözleşme ve zor yoluyla elde edilen egemenlik ve bu ayırım bakımından kurulan devletler arasında yaptığı ayrımı göz atmak gerekir. Bu bağlamda, Hobbes kökenleri bakımından devleti tasarımsal ve doğal olarak ikiye ayırmaktadır:

“İlk biçim, kaynağını *doğal güçten* almaktadır ve buna devletin *doğal kökeni* de denebilir; ikincisi ise, birleşen tarafların niyet ve kararlarından kaynaklanmaktadır [*consilio & constituicne*] ve bu da devletin *tasarımsal kökeni* [*origin by design/ origin instituto*]. Dolayısıyla iki tipte devlet vardır:

¹³⁹ A.g.e., s. 136-137.

Biri Pedersahi [Paternal] ve Despotik gibi doğaldır; diğer devlet tipi ise bir tasarıma dayanmaktadır [institutivium] ki buna aynı zamanda siyasi de denmektedir. İlk durumda bir Efendi [Domius] kendi istenci ile kendisi için yurttaşlar elde eder; ikincisinde ise, yurttaşlar kendi kararları ile egemen gücü [summum imperium] elinde tutan tek bir kişi veya bir grup insanı Efendi olarak atarlar.”¹⁴⁰

Pasajdan anlaşıldığı üzere, sözleşme ile kurulan devletin kökeni tasarımsal iken, zor kullanılarak elde edilen egemenlik sonucunda kurulan devletin kökeni ise doğal güçtür. Hobbes bu iki devlet arasındaki farkı daha da aydınlatmak için der ki, “fakat kendisini bir başkasına korku yoluyla tabi kılanlar, ya korktukları kişiye boyun eğler ya da güvendikleri bir başkasına boyun eğler. Savaşta yenilen insanlar, öldürülmekten kaçınmak için birincisini tercih ederler; ikincisi ise, yenilmeyenlerin yenilgiden kaçınmak için başvurdukları yoldur.”¹⁴¹

Hobbes’un ifadelerinden hareketle, onun doğal kökenli devlet karşısında tasarımsal kökenli devleti yücelttiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü ona göre tasarımsal devlet tam da onun işaret ettiği devlet şekline karşılık gelmektedir. Böyle yaparak o, aynı zamanda devlet tasarımına yönelik olası eleştirilerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

Tasarımsal kökenli ya da sözleşmeyle kurulan devlet biçimlerini ele almadan önce, Hobbes bir kez daha devlet kurmanın ne demek olduğu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, *Leviathan*’da devleti ele aldığı On Sekizinci Bölüm’de şunları söylemektedir:

“Bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır.”¹⁴²

Görüldüğü üzere, devletin kurulması çoğunluğun ahit ya da sözleşme yoluyla tek bir kişiye ya da kurula kendilerini temsil etme hakkını vermesi anlamını taşımaktadır. Bunun yanında, Hobbes devlet kurulacağı vakit, kişilerin temsil etme hakkını bırakacağı

¹⁴⁰ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temel İlkeleri*, s. 85.

¹⁴¹ A.g.e., s. 85.

¹⁴² Hobbes, *Leviathan*, s. 137.

kişi ya da heyetin aleyhinde oy kullananların, çoğunluk mutabakata vardığı vakit çoğunluğa uymakla yükümlü olduğunu söyleyecektir. Bir devleti kurmanın ne demek olduğuna açıklık getirdikten sonra ise Hobbes sözleşmeyle kurulmuş olan üç devlet türünü birbirinden ayırmaktadır. Buna göre, üç devlet türü dışında başka bir devlet türü yoktur. Çünkü ona göre, egemenlik bir kişide, belirli bir grubu temsil eden heyette ve herkesi temsil eden bir heyette olması bakımından üçe ayrılabilir ve bu gayet açıktır.¹⁴³

Bu bağlamda, Hobbes sözleşmeye kurulan üç tür devlet biçimini sırasıyla ele alır. Ona göre, devlet içinde eğer egemenlik tek bir kişinin elindeyse monarşi, temsil edenin kim olduğuna bakılmaksızın herkesin dâhil olabildiği bir heyetin elindeyse demokrasi, yalnızca belli bir grup ya da kesim tarafından oluşan heyetin elinde ise aristokrasi adını alır.¹⁴⁴ Başka bir ifadeyle, monarşi egemenliğin tek bir kişinin elinde bulunduğu, demokrasi egemenliğin herkesin katılabildiği bir kurulun elinde olduğu, aristokrasi ise egemenliğin ancak belli bir grup ya da kesimin elinde bulunduğu bir devlet biçimine karşılık geliyordu.

Sözleşmeyle kurulan devletleri sınıflandırdıktan sonra Hobbes, tarih içinde ve politikaya ilişkin kaynaklara göz atılacak olunursa, devlet türlerine yönelik farklı adlandırmalarla karşılaşacağımızı dile getirmektedir. Ona göre, bu adlandırmalar aslında monarşi, demokrasi ve aristokrasi adı verilen devlet türlerine kötüleyici yaklaşımların neticesinde ortaya çıkmıştır:

“Çünkü, *monarşi* yönetimi altında memnun olmayanlar ona *tiranlık* derler; *aristokrasi*’den memnun olmayanlar ise, onu *oligarşi* olarak adlandırırlar: yine, *demokrasi* yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler, ona, yetersizlik anlamına gelen *anarşi* adını verirler; ancak, hiçkimsenin yetersizliği farklı bir yönetim biçimi olarak gördüğünü sanmıyorum: ayrıca, yönetimin, hoşlarına gittiğinde bir tür, hoşlarına gitmediğinde veya yöneticilerin zulmüne uğradıklarında ise başka bir tür olduğu düşünülmemelidir.”¹⁴⁵

Buna göre, tarih boyunca insanlar herhangi bir devlet türü ile ilgili hoşnutsuz oldukları durumlarda devlet türlerine kötü adlandırmalar yakıştırmışlardır. Oysa Hobbes’ a göre, insanların herhangi bir yönetim biçiminden hoşlanmadıklarında o yönetime ilişkin yakıştırdıkları kötü adlandırmalar, bunun yeni bir yönetim biçimi

¹⁴³ A.g.e., s. 146.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 146.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 146.

olduğu anlamını taşımaz. Çünkü monarşi, aristokrasi ve demokrasiden hoşlanmayanlar, sırasıyla onları tiranlık, oligarşi ve anarşi diye adlandırmışlardır.

Buradan Hobbes, sözleşmeyle kurulan devletin üç türü arasındaki farkları ele almaya geçiş yapmaktadır. Bu noktada, ona göre “bu üç devlet türü arasındaki fark, iktidar farkında değil, bu devletlerin kuruluş amacı olan halkın barış ve güvenliğini sağlamak bakımından uygunlukları veya istidatlarında yatmaktadır.”¹⁴⁶ Bu nedenle monarşi, demokrasi ve aristokrasi arasındaki farkın temeli, iktidara kimin sahip olduğunda değil de hangi devlet biçiminin, devletin amacını yerine getirme noktasında uygun ve yetenekli olduğuna dayanmaktadır. Başka bir deyişle, üç devlet türü arasındaki ayrılık iktidarda değil, amaca hizmettedir.¹⁴⁷ Bu noktada, Hobbes devletin üç türünü birbirleriyle karşılaştırarak ele alır ve devletin amacını hangi devlet türünün yerine getirebileceğini araştırır. O, öncelikle monarşi, demokrasi ve aristokrasiyi özel çıkar ve kamusal çıkar bağlamında karşılaştırır:

“(…)Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir sadece. Çünkü, düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya, yoksulluk veya muhalefet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin, ne görkemli, ne de güvenli olabilir: demokrasi veya aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok, zararlı görüşlerden, haince eylemlerden veya iç savaştan etkilenir.”¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Hobbes'ta monarşide egemenin kendi özel çıkarı ile kamu çıkarı birbiri ile örtüşmektedir. Başka bir deyişle, monarşide, monarkın çıkarı ile halkın çıkarı birbirleriyle uyuşmaktadır. Bundan dolayıdır ki, ona göre halk sefalet içindeyse monarkta sefalet içinde, halk zengin ve güçlü ise monarkta güçlü ve zengindir. Bu durumda, halkın ve monarkın şahsi çıkarı birbiri ile eş değerdir. Monarşinin tersine, demokrasi ile aristokrasi de ise özel çıkar ve halkın çıkarı birbiri ile örtüşmemektedir.

Hobbes devlet türleri arasında kamu çıkarı ve özel çıkara ilişkin yaptığı kıyaslamadan sonra, ikinci olarak, egemenin herhangi bir tavsiyeye ihtiyacı olduğu durum üzerine inceleme yapmaktadır. Ona göre bir monark istediği kişiden, istediği zamanda ve istediği yerde tavsiye alıp bunu gizlilik içinde sürdürürken, heyet ancak ve ancak heyet içinde yer alan kişilerden tavsiyelerini alabilir. Çünkü heyet dışarıya

¹⁴⁶ A.g.e., s. 147.

¹⁴⁷ Ayferi Göze, a.g.e., 162.

¹⁴⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 147.

kapalıdır. Aynı zamanda Hobbes'a göre heyet içinde yer alan üyeler bilgi birikimine değil, servet birikimine sahip olup bu bakımdan eksiktirler.¹⁴⁹

Üçüncü olarak, Hobbes üç devlet türünde hâkim olan egemenleri verdikleri kararlar bakımından birbiriyle kıyaslar. Bu kıyaslamadan hareketle de Hobbes, herhangi bir konuya ilişkin karar alan bir monarkın hiçbir çelişki içine düşmeden kararlar aldığı ancak çoğunluktan oluşan heyetin kalabalık olması bakımından birçok görüşü içinde barındırdığı ve bu nedenle çoğu zaman alınan kararlarda çelişkiye düştükleri sonucuna varmaktadır.¹⁵⁰

Görüldüğü gibi Hobbes, halkın çıkarı karşısında egemenin çıkarı, herhangi bir durumda egemenin tavsiye alma durumu ve herhangi bir konuya ilişkin aldıkları kararlar bakımından devletin üç türünü kıyaslar. Nitekim Hobbes monarşinin, demokrasi ve aristokrasiye kıyasla avantajlı olduğunu göstermektedir. Hobbes'un monarşiye duyduğu ilginin nedenini Ebenstein, “çünkü monarşi makam ve iktidar yarışmasından aristokrasi ve demokrasilerden daha az zarar görür; üstelik bir insanın azimli ve tutarlı hareket etmesi daha kolaydır”¹⁵¹ sözleriyle ifade eder.

Tüm bunlara ek olarak, Hobbes “dördüncü olarak, kıskançlık veya menfaat nedeniyle bir monark kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşemez; bir meclis ise düşebilir; o kadar ki bir iç savaş bile çıkarabilir”¹⁵² der. Bununla da Hobbes monarşinin tersine, demokrasi ve aristokrasinin potansiyel olarak, olası bir iç savaş tehdidini içlerinde taşıdıklarını göstermektedir. Ona göre monark egemenliği kullanma yetkisine sahip olan tek kişi olması bakımından bu tehdidi taşımamaktadır. Bu nedenle de monarkın toplumu ilgilendiren herhangi bir noktada ya da yetkileri konusunda bir başkası ile anlaşmazlığa düşmesi söz konusu değildir. Ancak insanların kendilerini temsil etmeleri için tercihte buldukları heyetin, birden fazla kişiden oluşuyor olması bakımından alınan kararlarda anlaşmazlığa düşmesi yüksek bir ihtimaldir.

“Peki, monarşinin hiç dezavantajları yok mudur?” diye merak edilecek olunursa, Hobbes, monarşinin birtakım güçlüklerini de ele almıştır. Bu güçlüklerden ilki, ona göre monarkın herhangi bir kişinin yönlendirmesi sonucu tüm uyruğun elindekileri kaybetme

¹⁴⁹ A.g.e., s. 147-148.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 148.

¹⁵¹ William Ebenstein, a.g.e., s. 205.

¹⁵² Hobbes, *Leviathan*, s. 148.

olasılığıdır.¹⁵³ Fakat hiç zaman yitirmeksizin Hobbes, monarşiye kıyasla diğer devlet biçimlerinde, bu olasılığın gerçekleşme ihtimalinin daha yüksek olduğunu söyleyerek bu düşüncelerini şöyle vurgular: “Monarkların gözdeleri sayıca az olduğu ve bunların kendi akrabaları dışında kayıracak kimseleri olmadığı halde; bir meclisin gözdeleri sayıca çoktur; ve meclis üyelerinin akrabaları, bir monarkinkilerden çok daha kalabalıktır.”¹⁵⁴ Demek ki Hobbes’a göre monarşi, her ne kadar böyle bir tehlikeyi barındırıyor olsa da her iki devlet biçimine kıyasla bir kez daha avantajlı durumdadır.

Hobbes monarşide açığa çıkabilecek diğer bir güçlük bağlamında, monarkın ölmesiyle egemenliğin herhangi bir çocuğa geçmesi durumunu ele alır.¹⁵⁵ Çünkü monarşide, monark öldüğü zaman yönetim monarkın çocuklarına yahut kan bağı ile bağlı olduğu kişilere kalmaktadır. Hobbes monark öldüğünde, yerine küçük bir çocuğun geçmesi durumunun ve kimileri tarafından onun bu düşüncesinin sorun edilebileceğini ve kendisine itirazda bulunulacağını iyi biliyordu. O, bunun önüne geçmek amacıyla da bu soruna monarşinin güçlükleri arasında yer vermiştir. Hobbes, bu güçlüğün üstesinden, bu sakıncanın temelinde monarşi biçiminin yer almadığı gerekçesiyle gelmeye çalışır ve aynen şöyle der:

“Bu sakıncanın, monarşi dediğimiz yönetim biçiminden kaynaklanmadığını göstermek için, önceki egemenin, ya vasiyetname yoluyla açıkça ya da, böyle durumlarda geçerli olan adeti değiştirmeyerek, zımnen, veliaht oğluna nezaret etmesi için birini tayin etmiş olduğunu düşünelim: işte o zaman bu sakınca, eğer olursa, monarşiye değil, uyrukların hırs ve adaletsizliğine atfedilmelidir; ki bu hırs ve adaletsizlik, halkın, görevleri ve egemenlik hakları konusunda iyi eğitilmemiş olduğu her yerde, aynıdır. Öte yandan, önceki monark, veliahtın nezareti için hiçbir talimat vermemiş ise, doğa yasası şu yeterli kuralı öngörür: çocuğun yetkisinin korunmasında doğal olarak en fazla çıkarı olan ve onun ölümü veya zayıflamasından en az yarar elde edecek olan kişi veliahta nezaret edecektir. Her insan doğal olarak kendi çıkarı ve iyiliği peşinde olduğuna göre; bir çocuğu, onun mahvıyla veya zarara uğramasıyla kendilerine çıkar sağlayabilecek kimselerin eline bırakmak, nezaret değil, vatan hainliğidir. Bir çocuğun emri altındaki hükümet hakkında yapılabilecek bütün itirazlara böylece karşılık verildiğine göre, kamusal dirliği bozacak herhangi bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa, bu,

¹⁵³ A.g.e., s. 148.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 148.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 149.

monarşiye değil, uyrukların hırsına ve görevleri hakkındaki cehaletine bağlanmalıdır.”¹⁵⁶

Görüldüğü gibi, Hobbes'ta monarşide egemenliğin herhangi bir çocuğa, kişi ya da heyete geçmesi durumunda açığa çıkacak herhangi bir problem, bu yönetim biçiminden değil de kişilerin hırs ve çıkarlarına yenik düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, Hobbes, monark ya da egemen yerine geçecek olan kişiyi denetlemek için birini atasın ya da atamasın, insanın çıkarıcı özü dolayısıyla devletin mahvına yol açabileceğini vurgular. Bundan dolayıdır ki, o, monarşide egemenliğin kalıtım yoluyla aktarılmasının herhangi bir sakıncaya yol açması durumunda bunun uyrukların sorumluluğunda olduğunu söyler.

Tüm bunlara ek olarak, Hobbes karma hükümeti ele almıştır. Karma hükümet yasama, yürütme ve yargının birbirinden bağımsız işlediği bir hükümet biçimi olup Hobbes bunun bazen karma monarşi olarak adlandırıldığını da söyler.¹⁵⁷ Buna itiraz eden Hobbes kuvvetler ayrılığına karşı, kuvvetler birliğini savunur. O, kuvvetler birliğinin olmadığı bir devleti hasta bir devlete benzeterek aynen şöyle söyler:

“Bir devletteki bu kusuru doğal vücudun tam olarak hangi hastalığına benzetebileceğimi bilmiyorum. Fakat, yan tarafından, kendine ait bir kafası, kollar, göğsü ve karnı olan bir başka adamın çıktığı bir adam gördüm; eğer bu adamın, diğer yanından bir başka adam daha çıksaydı, benzetme o zaman tam olurdu.”¹⁵⁸

Buradan Hobbes'un kuvvetler ayrılığının uygulamada olduğu bir devleti, doğal vücudu bozulmaya uğramış bir insana benzettiği görülmektedir. Çünkü devlet hastalandığı vakit, artık tek bir egemen yoktur. Bu durumda devlet, vücudu bozuma uğrayan ve birden fazla başa sahip olan bir insana benzemektedir. Buna göre, hasta bir devlette birbirinden farklı egemenler vardır.¹⁵⁹ Bu nedenle de Hobbes'a göre egemen, devlet ve birey arasına girecek kurumlara müsaade etmemelidir.¹⁶⁰

Sonuç olarak, Hobbes'a göre sözleşmeyle kurulan üç devlet türünden monarşi, devletin insanları barışa yöneltme ve güvenliklerini sağlama amacına uygun düşmektedir. Monarşinin tersine, demokrasi ve aristokrasi çok sesliliğe yer vermeleri

¹⁵⁶ A.g.e., s. 149.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 246.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 247.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 247.

¹⁶⁰ William Ebenstein, a.g.e., s. 206.

bakımından alınacak karar ve yapılacak işlerde çelişkiye ve kargaşaya yol açar. Aynı zamanda, demokrasi ve aristokraside egemenliği temsil eden gruplar özel çıkarlarına düşkündürler. Oysaki monarşide halk ve monarkın çıkarları birbiriyle tamamen örtüşmektedir. O halde monarşide egemen, aristokrasi ve demokrasiye kıyasla zaaflarından arınmış bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Çünkü diğer yönetim biçimlerinde egemen gücün bir grubun ya da herkesin elinde olması durumu, insan doğasında var olan savaş eğiliminin çıkışına olanak tanıyan durumlardır. Oysa egemen gücün tek kişinin elinde bulunması demek olan monarşi, insandaki bu eğilimin ortaya çıkışına en az olanak tanıma özelliğine sahiptir.”¹⁶¹

3.2. Hobbes'ta Egemen ve Sahip Olduğu Haklar

Hobbes'ta sözleşmeyle kurulan devlet biçimlerinden monarşi, devletin güvenlik ve barışı sağlama amacına en uygun devlet biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hobbes her ne kadar egemenliği elde etmek bakımından devleti zor ile kurulan ve sözleşmeyle kurulan devlet şeklinde ikiye ve sözleşmeyle kurulan devletleri de kendi içinde üçe ayırmış olsa da egemenin sahip olduğu hakların her devlet şeklinde aynı¹⁶² olduğunu önemle vurgulamıştır. Bu yüzden, “Hobbes'ta egemenin sahip olduğu haklar nelerdir?” sorusu Hobbes'un egemenlik anlayışına tam anlamıyla açıklık getirmek bakımından büyük bir önem taşır. Bu soru aydınlatıldığında, Hobbes'un insanları barışa yönlendirme ve güvenliği sağlama temelinde açığa çıkan devlet anlayışına hangi şekilde süreklilik kazandırdığını da anlamak kolaylaşır.

Bu nedenle, Hobbes'ta egemenin hangi devlet biçiminde olursa olsun sahip olduğu hakların neler olduğuna göz atmak gerekir. İlk olarak, ona göre egemen toplum içinde yasa koyucu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Monarşide olduğu gibi ister tek bir adam olsun, demokraside veya aristokraside olduğu gibi isterse bir heyet olsun, bütün devletlerde, tek yasa koyucu egemen güçtür. Aynı nedenle, egemen güçten başka hiç kimse yürürlükteki bir yasayı kaldıramaz; çünkü bir yasa, onun uygulanmasına son veren bir başka yasayla kaldırılabilir ancak.”¹⁶³

¹⁶¹ Sema Keleş, a.g.e., s. 130.

¹⁶² Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 155.

¹⁶³ A.g.e., s. 201.

İkinci olarak, Hobbes toplum yasalarının hangi devlet biçiminde olursa olsun egemen açısından bağlayıcı olmadığına dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla ona göre “ister bir heyet isterse tek bir kişi olsun, bir devletin egemen gücü toplum yasalarına tabi değildir.”¹⁶⁴ Bu düzlemde, Hobbes egemenin sahip olduğu hakların egemenliğinin esasını oluşturduğunu söylemektedir. “Peki, egemenliğin esasını oluşturan bu haklar nelerdir?” diye sorulduğunda Hobbes şu şekilde cevap verir:

“Egemenin gücü, onun rızası olmadan, başka birine devredilemez: egemen gücünden vazgeçemez: uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz: onlar tarafından cezalandırılmaz: barış için neyin gerekli olduğunun ve fikirlerin yargıdır: tek yasa koyucudur; ve anlaşmazlıklara; ve barış ve savaş zamanlarına ve nedenlerine o karar verir: yüksek devlet görevlilerini, danışmanları, komutanları, ve bütün diğer memurları ve bakanları seçmek ve ödülleri, cezaları, paye ve unvanları dağıtmak hakkı ona aittir.”¹⁶⁵

Hobbes’a göre egemenin sahip olduğu bu haklar, devletin kurulmasıyla açığa çıkar. O halde devletin kurulması beraberinde egemenin haklarını kendiliğinden doğurmaktadır. Pasajdan anlaşıldığı üzere, bu haklardan ilki, egemenin iktidarının başka herhangi birine devredilemeyeceğine ilişkindir. Hobbes, bu hak düzleminde insanların zaten bir araya gelerek egemenin güç kullanması üzerinde mutabakat sağladıkları ve bundan dolayı başka bir egemene tabi olamayacaklarına işaret etmektedir. Çünkü ona göre, buna uymadıklarında insanlar ahde uygun davranmayarak adaletsiz davranmış olacaktırlar.¹⁶⁶

Üçüncü olarak, Hobbes egemenin sözleşmeyi ihlal etme durumundan söz edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Çünkü ona göre, egemen sözleşme yapıldığında sözleşmenin herhangi bir tarafında yer almamıştır.¹⁶⁷ Dördüncü olarak, her kim egemene karşı geliyorsa, adaletsizlik ediyor demektir. Çünkü “hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı gelemez.”¹⁶⁸ Bu noktada, Hobbes egemenin aleyhine oy verenleri ele alır. Ona göre, herhangi biri her ne kadar egemen aleyhine oy vermiş olsa da çoğunluk egemen üzerinde mutabakat oluşturduğu için egemenin aldığı kararlara o kişi ya da kişiler de uymak durumundadır.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 201.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 155- 156.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 138.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 138.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 139.

Eğer uymuyorsa, bu kişi çoğunluk tarafından yok edilmeye boyun eğmek durumundadır:

“Çünkü, toplanmış olanların birliğine gönüllü olarak girmiş ise, orada iradesini gerektiği biçimde açıklamış ve, dolayısıyla, çoğunluğun karar vereceği şeye uyacağına zımnen söz vermiş demektir: ve, dolayısıyla, bu karara uymayı reddeder veya onların kararlarından herhangi birine karşı gelirse, ahdine aykırı ve bu nedenle de adaletsiz davranıyor demektir.”¹⁶⁹

Hobbes'ta egemenin sahip olduğu haklardan bir diğeri ise egemenin herhangi bir eylemine yönelik uyuklar tarafından eleştirilmemesine ilişkindir. Çünkü “her bir uyruk, kurulmuş olan egemenin bütün eylemleri ve kararlarının amili olduğu için; egemenin yaptığı hiçbir şey uyuklarına yapılmış bir haksızlık olamaz; ve ayrıca egemen, uyuklarından herhangi biri tarafından adaletsiz olmakla suçlanamaz.”¹⁷⁰

Hatırlanacak olunursa, Hobbes zaten devlet türlerini karşılaştırdığında egemenin ve halkın çıkarlarının birbiriyle ortak olduğunu göstermişti. O halde egemenin eylemlerinin, uyruk tarafından cezaya tabi tutulması ya da eleştirilmesi söz konusu değildir. Çünkü egemenin eylemleri halkın, halkın eylemleri egemenin eylemleri anlamına gelmektedir.

Aynı zamanda, Hobbes, egemeni öldürme düşüncesine sahip ya da onu cezalandırma girişiminde bulunmak isteyen herhangi bir uyruğun, egemenin eylemlerinin başlatıcısı olmak bakımından esasen kendi suçu nedeni ile bir başkasını cezalandırmış olacağına işaret etmekte¹⁷¹ ve herhangi bir uyruğun egemeni cezalandırmak istediğinde, aslında egemenin işlediğini düşündüğü suçu kendisinin işlemiş olduğunu düşünmektedir.

Hobbes egemenin sahip olduğu diğer bir hakkı, devletin amacından türetmektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi Hobbes'ta devletin amacı, toplum içinde barışı ve güvenliği sağlamaktır. Bundan dolayıdır ki, egemen toplumu barışa götürecek araçları kullanma hakkına sahiptir.¹⁷² Hobbes bu kuraldan, egemenin sahip olduğu bir sonraki hakkı türetmektedir. Buna göre, uyuklara hangi düşüncelerin

¹⁶⁹ A.g.e., s. 139.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 139-140.

¹⁷¹ A.g.e., s. 140.

¹⁷² A.g.e., s. 140.

öğretileceğine egemen karar vermektedir.¹⁷³ Bu noktada, insan eylemlerinin yönetilmesinin, insan davranışlarının yönetilmesine bağlı olduğunu belirten Hobbes, bu hakkı şöyle özetlemektedir:

“Altıncı olarak, hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna; ve dolayısıyla, hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine; ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır.”¹⁷⁴

Egemenin sahip olduğu haklardan yedincisi ise mülkiyete ilişkindir. Doğal durumda herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Ancak toplumsal duruma geçilmesiyle beraber, artık herkesin her şey üzerindeki hakkı ortadan kalkmıştır. Bu durumda, Hobbes’a göre, kimin ne üzerinde hakkı olduğu ya da hangi şeyin kendisine ait olduğunu belirleyecek olan egemenin kendisidir. O halde, “yedinci olarak, her bir uyruğa, diğer uyruklarca engellenmeden, yararlanabileceği şeyleri ve yapabileceği eylemleri gösteren kurallar koyma yetkisinin tümü, egemenliğin bir parçasıdır; ve bu, insanların mülkiyet dedikleri şeydir.”¹⁷⁵

Tüm bu hakların yanında, Hobbes egemenin anlaşmazlıkları çözme, savaş ve barış yapma, savaş ve barış durumlarında danışmanlarını seçme, yasada ölçüsü belirlenmemiş olan herhangi bir eyleme ilişkin ödül ve ceza verme ve son olarak uyruk içinde kimin şeref unvanlarına sahip olacağını belirleme haklarının da egemene ait olduğunu söylemektedir.¹⁷⁶ Nitekim Hobbes’a göre bu hakların bölünemez ve devredilmez olduğundan bunlar olmaksızın devlet ayakta duramaz ve parçalanmaya mahkûmdur.¹⁷⁷ Bu noktada, Hobbes’a egemenin gücü karşısında uyrukların durumunun kötü olduğunu söyleyecek ve kendisine itiraz edecek olduğumuzda ise Hobbes bize şöyle cevap verir:

“Genelde, bir monarkın egemenliği altında yaşayanlar, bunun, monarşinin kabahati olduğunu düşünürler; ve demokrasi veya başka bir egemen heyetin yönetimi altında yaşayanlar da, bütün sorunları bu devlet biçimine bağlarlar; (oysa, iktidar bütün biçimlerde, eğer uyrukları korumak için yeterince mükemmel ise, aynıdır) ve insanlık durumunun asla sorunlardan uzak olmadığını; herhangi bir yönetim biçiminde genel olarak halkın başına

¹⁷³ A.g.e., s. 140.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 140.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 141.

¹⁷⁶ A.g.e., 141- 143.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 143.

gelebilecek en büyük kötülüğün, bir iç savaşın neden olduğu ıstıraplar ve korkunç felaketlerin veya yağma ve intikamdan alıkoyacak yasalara ve zorlayıcı bir güce tabi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisinin yanında bir hiç olduğunu; egemen yöneticilerin büyük baskısının, uyruklarına zarar vermektен veya onları zayıflamaktan bekleyebilecekleri herhangi bir zevk veya kazançtan kaynaklanmadığını (çünkü egemenin gücü ve görkemi uyruklarının refah ve sağlığından gelir); tam tersine, uyrukların kendi savunmalarına isteksizce katkıda bulunmalarındaki inatları yüzünden, herhangi bir acil durumda veya ani bir ihtiyaç karşısında, düşmanlarına direnmek veya üstün gelmek için gerekli araçların hazır bulunması amacıyla, barış zamanında onlardan ne alabilirlerse almak zorunda olmalarından kaynaklandığını hiç düşünmezler. Çünkü, bütün insanlar, en küçük bir ödemeyi bile büyük bir ıstırap gibi gösteren büyütücü gözlükler, yani tutkuları ve öz-sevgilerini taşırlar; fakat kendilerini bekleyen ve böyle ödemeler yapılmaksızın kaçınılması mümkün olmayan felaketleri görebilmeleri için gerekli uzak gözlüklerinden, yani ahlak ve uygarlık biliminden yoksundurlar.”¹⁷⁸

Görüldüğü gibi, Hobbes uyruğun -hangi devlet biçiminde yönetildiği fark etmeksizin- başına gelen felaketlerden her zaman egemeni sorumlu tuttuğunu düşünmektedir. Oysaki ona göre, toplumda meydana gelen felaketin kaynağı egemen değil, halkın kendisidir. Eğer egemen halk üzerinde baskı kuruyorsa, bu baskı bir felaket değil, tersine bir felaketin önüne geçmek içindir. Bu noktada, Hobbes uyruğun bu türden bir öngörüden yoksun olduğunu söyler.

Kısaca, bunlardan hareketle Hobbes egemenin tek ve mutlak olması gerektiği düşüncesinden hareketle, egemene çok geniş yetki ve haklar tanımıştır, denebilir. Çünkü o, özü itibarıyla bencil, kavgacı ve çıkarıcı olan insanın uyum halinde yaşamasının yolunun bu olduğunu düşünür. Ona göre, “egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir.”¹⁷⁹ Çünkü egemenin olmadığı vakit savaş durumunda olan insanlık, egemenin olduğu durumda barış halindedir.

3.3. Hobbes'ta Egemen Karşısında Uyruk Olarak İnsanın Yeri

Hobbes devletin toplum içinde barışı ve güvenliğini sağlama amacının üç devlet türü arasından monarşiyle sağlanabileceğine işaret etmekteydi. Böylelikle tek tek her bir bireyin gücü, tek bir kişide toplanmakla beraber egemen toplumda geniş haklara sahip konumda yerini almıştır. Artık insan da doğal durumdan çıkmış olup toplumsal

¹⁷⁸ A.g.e., s. 145.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 144.

durumda toplumun üyesi olarak yerini almıştır. Başka bir deyişle, insan artık egemenin uyruğu konumundadır. Egemen de uyruğun tüm gücünü kendinde toplamakla beraber uyruğun barış ve güvende olmasını sağlamakla yükümlüdür. Uyruk ise egemenin sahip olduğu haklar doğrultusunda egemene tabidir. Çünkü uyruğun üyesi olarak insan, toplumsal duruma geçerken doğal hakkından feragat etmiştir. Egemenin savaş ve barış yapma, uyruklar tarafından cezalandırılmama, aldığı kararlarda başkaları tarafından eleştirilmeme vb. gibi haklara sahip olduğu bir önceki bölümde görülmüştür. O halde artık cevaplanması gereken soru şudur: Peki, Hobbes'un tasarladığı devlette egemen karşısında uyruğun üyesi olarak insanın yeri nedir?

Hobbes'ta doğal durumda insan, dış engellerin yokluğu dolayısıyla özgürce hareket etmektedir. Ona göre, doğal durumun aksine, insan devlet içinde yasalar tarafından engellerle karşılaşır. Bu nedenle, devlet içinde insanın pozisyonu doğal durumdan farklıdır. O halde toplumsal durumda insanın egemen karşısındaki konumunu, insanın toplum içinde sahip olduğu özgürlükler bağlamında ele almak mümkündür.

Bu bağlamda, Hobbes dünyanın hiçbir yerinde insanların tüm eylemleri veya sözlerini düzenleyen bir yasanın olmasının mümkün olamayacağını ve insanların ancak yasaların müsaade ettiği ölçüde özgür olduklarını söyler.¹⁸⁰ Bu düzlemde, Hobbes, bir uyruğun özgürlüklerinin neler olabileceğini şu şekilde dile getirir:

“Dolayısıyla, bir uyruğun özgürlüğü, egemenin, uyrukların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdedir sadece: birbirleriyle alım ve satım yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek, ve çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğü; ve benzeri gibi.”¹⁸¹

Buna göre, toplumun üyesi olarak insan, egemenin yasak getirmediği her türlü eylemde serbestçe hareket etme özgürlüğüne sahiptir. Hobbes uyruğun üyesi olarak insanın sahip olduğu bu özgürlüklerin, egemenin gücüyle çelişmemesi gerektiğini önemle belirtmektedir. Ona göre egemen hiçbir haktan yoksun değildir¹⁸², oysaki insanın sahip olduğu hak ve özgürlükler egemenin müsaade ettiği kadarla sınırlıdır.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 164.

¹⁸¹ A.g.e., s. 165.

¹⁸² A.g.e., s. 165.

Buradan çıkan sonuç şudur ki, doğal durumda insan nasıl dilediğince eyleme hakkına sahipse, doğal durumun aksine barış durumunda da egemen bu özgürlüğe sahiptir:

“Nasıl ki efendisiz insanlar arasında, herkesin komşusuna karşı sürekli savaşı varsa; oğula geçecek veya babadan gelecek miras yoksa; mallar veya topraklar üzerinde mülkiyet yoksa; güvenlik de yoksa; sadece, tek tek her insanda tam ve mutlak bir özgürlük varsa: birbirine bağlı olmayan devletlerde de, her devlet, ama her insan değil, yani onu temsil eden kişi veya meclis kendi çıkarına en uygun bulduğu şeyi yapmak için mutlak bir özgürlüğe sahiptir.”¹⁸³

Görüldüğü üzere, toplumsal duruma geçişle beraber doğal durumda serbest bir cisim olarak hareket eden insanın yerini artık yapay bir cisim olan devlet almıştır. Başka bir deyişle, devlet barış ortamında doğal durumdaki insanın sahip olduğu özgürlüğe sahiptir. Bu noktada, Hobbes, insanların özgürlük hakkında büyük bir yanlışlığı içinde olduklarını ve bunun nedeninin Grek yazarlar olup kaleme aldıkları eserleriyle insanlar üzerinde büyük etkide bulduklarını şöyle dile getirir:

“ Bu Grek ve Latin yazarları okuya okuya, insanlar, çocukluklarından itibaren, sahte bir özgürlük kisvesi altında, kargaşalığı sevmeye ve egemenlerinin eylemlerini başıbozuk bir biçimde denetleme ve denetçileri de denetleme alışkanlığını edinmişlerdir; ve bu o kadar çok kan dökülerek olmuştur ki, sanırım haklı olarak söyleyebilirim, şu batı bölgelerinin Grek ve Latin dillerini öğrenmek için ödedikleri yüksek fiyat, hiçbir zaman ve hiçbir şey için ödenmemiştir.”¹⁸⁴

Eleştirisinden sonra Hobbes, uyrukların özgürlüğünün nasıl ölçülmesi gerektiğini üzerinde durmuş ve genelde uyrukların, özelde ise uyruk olarak tek tek bireylerin devlet içinde hangi özgürlüklere sahip olduklarını ele alır. Uyrukların sahip olduğu özgürlüklerden ilki, kendilerine yönelik saldırı gerçekleştiğinde, kendilerini savunmaları üzerinedir. Bu noktada, Hobbes’a göre, “egemen, adalete uygun olarak mahkum edilmiş bile olsa bir kimseye, kendisini öldürmesini, yaralamasını veya sakatlamasını; veya ona saldıranlara direnmemesini; veya gıda, hava, ilaç, veya onsuza yaşaması mümkün olmayan başka bir şeyi kullanmaktan kaçınmayı emrederse; o kimse, itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir.”¹⁸⁵

O halde herhangi bir kişi, diğer bir kişi tarafından saldırıya uğradığında kendini savunma özgürlüğüne sahiptir. Çünkü hatırlanacağı gibi, Hobbes’ ta insanın en temel

¹⁸³ A.g.e., s. 166.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 167.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 168.

çabası varlığını korumaktı. Fakat Hobbes herhangi birinin ancak ve ancak egemenliğin kuruluş amacına ters düşmemesi koşuluyla itaati reddedebileceğinin de altını çizmektedir.¹⁸⁶

Uyrukların bir başka özgürlüğü ise onların savaşa katılımlarına ilişkindir. Buna göre, hiçbir uyruk gönüllü olarak katılmaya girişmedikçe savaşa zorlanamaz. Hobbes'a göre, kendisi yerine bir başkasını bulan birey savaşmayı reddetme özgürlüğüne sahiptir. Savaştan kaçınmak orduda asker olarak görev yapmayan sıradan insanlar için korkaklığın göstergesi olup adaletsizlik değildir.¹⁸⁷

Hobbes uyruk olarak bireylerin kimi özgürlüklerine değindikten sonra, uyrukların en büyük özgürlüğünün “yasanın sessizliğine” dayandığına işaret etmektedir.¹⁸⁸ Yasanın sessizliği, egemenin herhangi bir duruma ilişkin kararını beyan etmediği durumlara karşılık gelmektedir. Bu noktada, Hobbes yasanın sessizliğinin devletler arasında değişiklik gösterebileceğini vurgulamıştır. Bazı ülkelerde tek eşliliğe, bazı ülkelerde ise çok eşliliğe müsaade edilmesini bunun bir örneği olarak sunmuştur.¹⁸⁹

Devamında, Hobbes hangi durumlarda uyruk olarak insanın egemene karşı itaat borcundan kurtulduğunu ele alır. Bu noktada, itaatin esas amacına da açıklık kazandırır. Ona göre, uyruk olarak insanın egemene boyun eğip itaat etmesinin temelinde korunma yer almaktadır.¹⁹⁰ Buna göre, insanlar güven içinde yaşamayı ve barış ortamında yaşam sürdürerek korunmalarını başka biri aracılığıyla sağlayabileceklerini düşündükleri vakit o kişiye itaat ederler. Ancak herhangi bir tutsaklık durumunda, egemen yönetimi terk ettiğinde, sürgün durumunda yahut egemenin başka bir egemene teslim durumunda artık uyrukların egemene itaat borcu ortadan kalkmaktadır.¹⁹¹ Bu durumda tekrar doğal duruma dönüş gerçekleşmektedir.

Hobbes'un egemen karşısında uyruk olarak insana ilişkin düşüncelerini bakıldığında, sonuç olarak, görülmektedir ki insanın bencil, kavgacı, savaşçı doğası egemen aracılığıyla toplumsal durumda bastırılmıştır. Aslında insan özünde bulunan bu eğilimleri toplum içinde de kendinde taşımaktadır. Fakat uyruğun üyesi olarak insan,

¹⁸⁶ A.g.e., s. 169.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 169.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 170.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 170.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 171.

¹⁹¹ A.g.e., s. 171-172.

egemen tarafından kendisine verildiği kadar özgür olması bakımından eylemleri sınırlanmış bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde toplumsal durumda insan, doğal durumda bir cisim olarak insandan farklı olarak, egemenin koyduğu yasalar çerçevesinde belli durumlarda, belli şekillerde hareket eden bir cisim olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal durumdaki insanın konumunu, “doğal bir cisim olan suyun yayılmasına engel olmak için önüne set çekilmesi” şeklinde örneklemek mümkündür. Öyleyse toplumsal durumda egemen, doğal bir cisim olan suyla benzerliğinde insanın hareketini kesen veya yönünü tayin eden set, insan ise setin sınırları ölçüsünde hareket edebilen suya benzemektedir.



SONUÇ

Günümüzde siyasi yaşamdan gündelik yaşama uzanan devlet algısı, devletin “kendi başına bir varlık” haline dönüşmüş olduğu düşüncesine yol açmaktadır. Başka bir deyişle, bugün devlet, sanki insandan bağımsız bir varlığa sahipmişçesine “kendi başına bir varlık” şeklinde düşünülmektedir. Bu düşünce devlet kavramının “devleti yıkma”, “devleti kurtarma” şeklinde dile yansımalarında kendini göstermekte olup bu ifadeler ancak böyle bir devlet tasarımında olanaklı görünmektedir.¹⁹² Çünkü insan devleti “kendi başına bir varlık” şeklinde düşünmektedir ki, onu kurtarmaktan ya da yıkmaktan söz etmektedir. Bununla beraber, günümüzde, vatandaşların toplumu ilgilendiren meselelere katılımını da içeren demokrasi kavramından uzaklaşarak, demokrasinin yalnızca seçimlere indirgeniyor oluşu da devletin insandan bağımsız “kendi başına bir varlık” olduğu şeklindeki tasarımın başka bir örneğidir. Nitekim günümüzde birey-devlet bağı giderek zayıflamaktadır. Oysa devlet onu üreten ve taşıyan toplumun üyesi olarak insanla beraber vardır. İşte devletin mutlaklaştırılıp insandan bağımsızmışçasına “kendi başına bir varlık” olduğu düşüncesi, onu üreten ve taşıyan insana yönelik algıların yanlışlığından kaynaklanmaktadır.

Düşünce tarihinde ve özelde felsefe tarihinde ortaya atılan devlet teorilerine bakılırsa, bu teorilerin belli bir insan anlayışından hareketle inşa edildiği hemen dikkati çekmektedir. Hatta yalnızca devlet teorileri değil, insanın merkezinde yer alıp öznesi olduğu hukuk, eğitim ve sanat gibi teorilerin de belli bir insan anlayışına dayandığını söylemek mümkündür. Bu durumun en güzel örneklerine de felsefe tarihi boyunca filozofların farklı alanlarda ortaya koymuş olduğu öğretilerinde rastlarız.

Felsefe tarihinde her ne kadar insana bağımsız bir şekilde yönelim on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olsa da insanı bilme çabası, daha önceki dönemlerde yer alan filozofların öğretilerinde hep temel bir role sahip olmuştur. Herhangi bir filozofun siyaset ya da hukuka ilişkin öğretisi ilk bakışta, bu öğretinin temel direğinin insan olmadığı izlenimi verse de dikkatlice inceleyecek olduğumuzda, filozofun belli bir insan anlayışına dayanarak öğretisini inşa ettiğini görmekteyiz. Bu düzlemde filozofların insanı ele alma tarzlarını iki ana gruba ayırmak mümkündür. Açık bir dille

¹⁹² İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016, s.40.

ifade edildiğinde felsefe tarihi boyunca, insan denilen varlık, ya yapısı parçalara ayrılarak ya da bir bütün olarak iki farklı şekilde ele alınmıştır.

İnsanın yapısını parçalarına ayırarak ele alan yaklaşımın on dokuzuncu yüzyılda filizlenmeye başlayan felsefi antropolojinin doğuşuna kadar hâkim anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Bu zamana değin filozoflar, örtük ya da açık birtakım kabullerden hareketle insana yaklaşmışlardır. Filozoflar, “mutluluk nedir?”, “eğitim nedir?” ya da “ideal bir devlet biçimi nasıl olmalıdır?” gibi soruları çözüme kavuşturmak istediklerinde, ister istemez bu soruların öznesini, yani insanı bilmeye girişmişlerdir. Çünkü insan yüzyıllar boyunca tüm bu sorunların merkezinde rol oynamış, bu nedenden dolayı da “insan nedir?” sorusu, insanla ilişkisinde açığa çıkan sorunları çözme amacıyla filozoflar için her zaman önemli olmuştur.

Bu doğrultuda insanın yapısını parçalarına ayırarak ele alan filozoflar, beden ve ruh ikiliği üzerinden insana yönelmiş, ruha ve bedene farklı nitelikler yükleyerek insanı ele almışlardır. Bu filozoflar insanın ruh ve beden yönünden her ikisini göz önünde bulundurmuş olsalar dahi iki yönden birine daha fazla eğilim göstermişlerdir.¹⁹³ Dolayısıyla bu yaklaşım, insan nasılsa onu o halde görmek yerine, insanın bütünlüğünü birbirinden ayırarak insana yönelmektedir. Hâlbuki bu yaklaşım gerçekliğe uygun olmaktan uzaktır. Çünkü nasıl ki gerçekte insan söz konusu olduğunda ruhu ve bedeni birbirinden ayıramıyorsak teoride de insanı parçalayarak ele almak gerçekliğe uygun bir yaklaşım değildir. Çünkü bütünlüklü bir varlık olarak insanın ruhu ve bedeni birbirinden ayrılmayan bir bütündür.¹⁹⁴

İnsanı parçalarına ayırarak ele alan yaklaşımın karşısında, insanı bütününde bir varlık olarak ele alan yaklaşım yer alır. Genelde obje edileni özelde ise insanı bütün olarak ele alan bu yaklaşımı Kuçuradi, “yüzyılımızda yeni temeller üzerinde kurulan ontoloji, belirli bir bakma tarzına dikkati çekmiştir”¹⁹⁵ ifadeleriyle yorumlamaktadır. İşte, bir bütün olarak insanı ele alma tarzı da bizi günümüz filozoflarından Hartmann ve öğrencisi Mengüşoğlu’nun insan anlayışına yöneltir.

¹⁹³ Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, İzmir: İlya Yayınevi, 2013, s. 120.

¹⁹⁴ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.346.

¹⁹⁵ Kuçuradi, a.g.e., s. 19.

Kuçuradi'ye göre “felsefi araştırmada obje edileni çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alma, dolayısıyla onunla ilgili daha isabetli bir bilgi ortaya koyma imkânı, ontolojik bakma tarzının bize kazandırdıklarındandır.”¹⁹⁶ Bu da insanı ele alırken ontoloji temelli bir antropolojiden, diğer bir deyişle felsefi antropolojiden hareketle insanı ele almayı gerektirmektedir. Bu nedenle ilk olarak, ontoloji temelli antropolojinin kapılarını ačan Hartmann'ın yeni ontolojisine ve sonrasında da insanın somut bütününde, başarılarından hareketle ele alınması gerektiğini vurgulayan Mengüřoęlu'nun felsefi antropolojine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Hartmann'a göre, kendisine dek filozoflar tarafından ele alınan her nesne yapı bütünlüğü içinde değil de tek taraflı ele alınmıştır. İnsan da bu durumun bir örneğidir. *Almanya'da Yeni Ontoloji* adlı çalışmasında kendisinden önceki felsefe akımlarının insana yalnızca biyolojik, psikolojik ya da tarihi bağlamından hareketle yöneldiğini vurgulayan Hartmann, insana ilişkin bu türden yaklaşımların indirgemeci ve taraflı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹⁷ Bu noktada, o, bilgiye ve dolayısıyla varlığa yaklaşımın ontoloji temelli olması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü ele alınan her nesne aynı zamanda bir varolandır.¹⁹⁸ Bu bağlamda, ona göre dünya birbirinden farklı varlık basamaklarından meydana gelmiş, bu nedenle bilgi de nesnenin varlık alanlarına göre farklılaşmaktadır.¹⁹⁹ O halde varolanı yahut nesneyi bir bütünlük içinde ele almak gerekir. Aksi halde ona göre, genelde nesnenin özelde ise insanın bütünlüğünde kavranması imkânsızdır. Bu noktada, Hartmann ontolojinin yalnızca insanın biyolojik şartlarını değil, bununla beraber, insan yapısının bütününe yönelmesi gerektiğine işaret etmiştir.²⁰⁰ Hartmann'a göre bu da ancak ontolojik bakış ile gerçekleşir. Bu noktada, Hartmann bu bakma tarzının insanın hayvan karşısındaki üstünlüğü olduğuna işaret eder. Buna göre hayvan kendi dünyasında kendini merkez olarak konumlandırır ve tüm davranışları güdüleri tarafından belirlenir.²⁰¹ Hayvanın güdü temelli bu görüşünü dar olarak yorumlayan Hartmann için insan ise her koşulu göz önüne alarak hayatı değerlendirebilir.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 20.

¹⁹⁷ Nicolai Hartmann, “Almanya'da Yeni Ontoloji”, çev. Uluğ Nutku, İstanbul, Felsefe Arkivi, C.1, S. 2-3 (1946), s. 6.

¹⁹⁸ Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Çev. Harun Tepe, Ankara: TFK, 2010, s.6

¹⁹⁹ A.g.e., s.19.

²⁰⁰ Nicolai Hartmann, *Almanya'da Yeni Ontoloji*, s. 6.

²⁰¹ A.g.m., s. 15.

Bu bağlamda, insan da ancak ve ancak somut bütününde ele alındığı takdirde anlaşılabilir.²⁰² İşte Mengüşoğlu, Hartmann'ın insanın bütünlüğünde ele alınması fikrinden hareketle felsefi antropolojisini inşa eder. *İnsan Felsefesi* adlı eserinde Mengüşoğlu, ilk kez yirminci yüzyılda insanın fenomenlerine dönülmüş olduğunu ve insanın kendi kendisini araştıran bir bilim dalı ortaya çıktığına işaret eder. Bu dal da Hartmann aracılığıyla salık verilen ontolojik temellere dayalı felsefi antropolojidir. Ontolojik temellere dayanan bu felsefi antropolojinin ne olduğunu ise Mengüşoğlu şöyle açıklar:

“Bunun anlamı şudur: Böyle bir antropoloji insanı özel bir varlık olarak ele alır; ve bu varlık alanından kalkar. İnsanın varlık alanından da insan fenomenleri, insan doğasının varlık-öğeleri, insanın yaptığı ortaya koyduğu “şeyler” insan başarıları anlaşılmalıdır. Bunlarla ne psikolojik, fizyolojik, biyolojik fonksiyon ve yetenekler, ne ruh beden arasındaki ilişki, ne de geist, logos, akıl, ide gibi kavramlar kastedilmemektedir; tersine, insanın somut- varlık bütününde, yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat, teknik, eğitim, çalışma, devlet kurma, inanma ve benzerleri gibi insan-başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri kastedilmektedir.”²⁰³

Buradan insanın yalnızca belli bir yönüyle ele alınmayıp somut varlık-bütününden ya da fenomenlerinden hareketle ele alınması gerektiğini anlıyoruz. Buna göre insanın fenomenleri, ait olduğu varlık alanındaki başarılarına karşılık gelir. O halde insan, somut-varlık bütününde temelini bulan başarıları, yani fenomenleri aracılığıyla bilinebilir. Mengüşoğlu, “bu fenomenler insanın bilen, yapıp- eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören, ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyo-psişik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyorlar”²⁰⁴ der. Ona göre, tüm bu insan fenomenleri, insanın varlık-koşullarını simgeler. Bu fenomenler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bütününde insan da ancak bu varlık-koşulları göz önüne alınarak anlaşılabilir. Aksi halde insan tek yönlü ya da taraflı olarak ele alınır. Bu nedenden dolayıdır ki, insan hatalı ve eksik bir şekilde anlaşılır. Bunun nedeni de nerede bir insan varsa orada onun bu fenomenleriyle karşılaşmamızdan kaynaklanır. Nitekim Mengüşoğlu'na göre

²⁰² Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, İzmir: İlya Yayınevi, 2013, s. 126.

²⁰³ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 83.

²⁰⁴ A.g.e., s. 19-20.

“gerçekten bir bütün olarak somut insan, ancak yapıp-etmelerinde, bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında ortaya çıkar.”²⁰⁵

Bu noktada Kuçuradi, insana ilişkin bu bakma tarzının kendine özgü iki özelliğe sahip olduğuna dikkat çeker. Bu özelliklerden ilki, insan fenomenlerini tüketmeden insana ilişkin indirgemeci tavırdan uzak olması iken, ikincisi, insanı kendine ait varlık-şartlarından yani insana mahsus etkinliklerinden hareketle ele almasıdır.²⁰⁶ Bununla beraber, Kuçuradi’ye göre, Mengüsoğlu insanın varlık-şartlarıyla tür olarak insanın olanaklarını da ortaya koymuştur. Çünkü Mengüsoğlu’na göre insan bir olanaklar varlığıdır. İnsanın olanaklar varlığı olması da onun fenomenleriyle bağlantılıdır. Örneğin, insan başarılarından biri olan bilgi, belli bir durum karşısında kişinin farklı seçimler yapabilmesinin önünü açmaktadır.

Bütün bu düşüncelerin ışığında, Hobbes’un insanı ele alma biçiminin ya da insanı ele alırken kullanmış olduğu metodun hatalı ve eksik olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce de dile getirildiği üzere, Hobbes öncesi filozoflar, insanı ele aldıklarında ruh ve bedeni birbirinden ayırmış ve her ikisine de farklı nitelikler yükleyerek insanı daha çok ruh yönüyle bilme ya da anlama çabasında bulunmuşlardır. Hobbes ise bütün bir felsefesini oluştururken temelde cisimsel insan anlayışına dayanmaktadır. Bu bağlamda, Hobbes kendinden önceki filozoflardan farklı olarak ruh ve bedeni nitelikleri bakımından birbirinden ayırmayarak her ikisinin de birer cisim olduğunu öne sürmektedir. Bu noktada, Hobbes her ne kadar onlar gibi insanı ruh ve beden şeklinde parçalamamış olsa da insanı genel anlamda parçalarına ayırarak ele alma noktasında onlarla ortak paydada buluşmaktadır. Çünkü Hobbes insanı doğal durum ve toplumsal durum olmak üzere ayırdığı hallerinden yalnızca bir tanesine (doğal duruma) bakarak ele alır. Doğallığında insanı da insanın kendisi olarak kabul eder. Bunun nedeni de insanı doğal bir cisim olarak değerlendirmesidir. Buradan insanın bencil, kavgacı ve yalnızca kendi çıkarları peşinde koşan bir varlık olduğu ve bu nedenle onun kötü doğasının ancak genel bir güç tarafından dizginlenebileceği sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim o, kendinden öncekiler gibi insanı herhangi bir varlık tarzına değil, fakat ikiye ayırdığı durumlarından birine (doğal duruma) indirgemiş ve doğallığında insandan

²⁰⁵ A.g.e., s. 75.

²⁰⁶ İoanna Kuçuradi, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüsoğlu’ nun Yeri”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, s. 116.

hareketle de devleti ve yasaları inşa ederek ortaya güç merkezli bir devlet anlayışı koymuştur.

Bundan dolayı, “Hobbes insanı olmuş-bitmiş bir varlık olarak görür” saptaması yapılabilir. Çünkü o, her ne kadar insanlığın doğal durum ve toplumsal durum olmak üzere iki farklı durumundan söz etmiş olsa da insanı yalnızca doğal duruma bakarak ele alır. Oysaki toplumsal durum insanlığın başka bir haline işaret etmektedir. Bu nedenle de Hobbes’un toplumsal durumdaki insanı, koşullarına göre yeniden ele alıp yeniden değerlendirmesi gerekir. Başka bir deyişle, artık doğal durumdan çıkıp toplumsal yaşama geçtiği için “insan nedir?” sorusunu tekrar sorması gerekir. Fakat Hobbes toplumsal durumun doğal bir cisim olan insana ilişkin veri veremeyeceğini düşünmüştür. Bu nedenle devlet ve yasaları, insanlığın doğal durumundan hareketle elde ettiği veriler üzerine inşa etmiştir. Bu metodik bir yaklaşım hatasıdır. Çünkü insan olmuş-bitmiş bir varlık değildir. Toplumsal durum beraberinde insan için yeni olanaklar doğurmaktadır. Fakat Hobbes gerçekleştirdiği insan algılayışı ile insanın olanaklar varlığı olmasının önünü kapamıştır. İnsanın sonsuz yapıp- etmelerine olanak sağlayan²⁰⁷ devlet içindeki insanın sanat yapma, değerlerin sesini duyma, sevmeye, çalışma vb. gibi fenomenlerini ve bilgi, bilim, sanat, felsefe, teknik, kültür gibi varlık imkânlarını²⁰⁸ es geçmiştir. Nitekim Hobbes doğal durumdan hareketle insan kavramını tüketmiştir.

Aynı bakış düzleminde, Hobbes’un devleti de olmuş-bitmiş bir yapı olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü o, devleti egemende cisimleştirmiş ve ortaya koymuş olduğu güç merkezli devlet anlayışı ile birey-devlet ilişkisini ayırtmıştır. Bu açıdan Hobbes dört yüzyıl önce, günümüzde devletin “kendi başına bir varlık” olduğu şeklindeki yaygın anlayışa temel sağlayan ve yön veren bir devlet anlayışı ortaya koymuştur. Günümüz birey-devlet ilişkisine bakıldığında, bu ilişkinin gerek devlet kavramının gündelik dile yansımalarından gerek demokrasi kavramının yalnızca seçimlere indirgeniyor oluşundan hareketle ayrılmış olduğunu ve bu yüzden devletin “kendi başına bir varlık” olarak düşünüldüğü söylenebilir.

Oysa devlet, “kendi başına bir varlık” değildir. Kuçuradi’nin deyişiyle, “devlet her şeyden önce bir i n s a n kurumudur: yani temelini sosyal kurumlar gibi tarihsel

²⁰⁷ Mengüşoğlu, a.g.e., s.289.

²⁰⁸ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 40.

koşullarda değil, tür olarak insanın varlık koşullarında/yapısal özelliklerinde –biopsişik, toplumsal, kendine etik istemler getiren v.b. bir varlık olarak yapısında- bulur.”²⁰⁹

O halde devlet tıpkı felsefe, sanat ya da bilim gibi insanın ortaya koyduğu ürünler arasında yer almaktadır. Ancak bunlardan farklı olarak, devlet aynı zamanda insanın öteki varlık-konullarını da kendinde taşımaktadır.²¹⁰ Başka bir ifadeyle, devlet hem insan başarılarından biri hem de diğer insan başarılarının kendisine dayandığı temel yapıdır. Bundan dolaydır ki, devlet ne ‘kendi başına bir varlık’, ne de insandan bağımsız bir varlığa sahiptir.

Tersine devleti “kendi başına bir varlık” ya da insanı belli bir fenomenine indirgeyerek tasarlamak, devletin amaç, insanın ise araç olduğu düşüncesiyle sonuçlanır. Bu bakış da tek tek bireylerin devlet içinde eritilmesi sonucunu doğurmaktadır. Yirminci yüzyılın Hitler Almanya’sı yanlış insan algılayışı üzerine kurulmuş olan devletin “kendi başına bir varlık ya da amaç”, insanın ise devlet için var olmaktan öteye gidemeyen bir araç olarak görülmesinin en tipik örneğidir.

Nitekim ne insan bir araç, ne de devlet “kendi başına bir amaç”tır. İnsan somut bütünlüğünde bir varlıktır. İnsanın yetenekleri ve fenomenleri, onun somut bütünlüğünde birbirlerini tamamlamaktadırlar. İnsanı herhangi bir fenomeninden yahut yapıdan hareketle parçalayarak ele almak onun bütünlüğünün zedelenmesine yol açmaktadır. Çünkü insan bütününde bir varlıktır. Bu nedenden dolaydır ki, insan nasılsa onu o halde görmek, insanı bütünlüğünde ele almayı gerektirmektedir. Bunu başarabildiğimiz vakit günümüzün devlete ilişkin hatalı algılama tarzını da ortadan kaldırmışız demektir. Çünkü nerede devlete yönelik hatalı bir bakış varsa, orada insana yönelik hatalı bir bakış vardır. O halde devlete yönelik hatalı algılama biçimini ortadan kaldırmak için ilk olarak, insana yönelik kavrayıcı bir bakma tarzına sahip olmamız gerekir.

²⁰⁹ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, s. 42.

²¹⁰ Mengüşoğlu, a.g.e, s. 289.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN Giorgio *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, 2.b., çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- ARGUN Ufuk, *Thomas Hobbes' un Devlet ve Siyaset Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2016.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos' a Etik*, 1.b., çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, 3.b., çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- CAPRA Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 3.b., çev. Mustafa Arnağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2.b, Bursa: Asa Yayınevi, 2001.
- CEVİZCİ Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 2.b., Bursa: Asa Yayınevi, 2007.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi Hobbes- Locke*, 2.b., c.5., çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- DESCARTES René, *Felsefenin İlkeleri*, 12.b., çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- DESCARTES René, *Meditasyonlar*, 2.b., çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- DURKHEIM Emile, *Hobbes Üzerine*, 1.b., çev. Melike Odabaş, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- EBENSTEIN William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 5.b., çev. İsmet Özel, Şüle Yayınları, İstanbul, 2004
- FERRY Luc, *Gençler için Batı Felsefesi*, 4.b., çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Kültür Yayınları, 2013.
- GILSON Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 2.b., çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2005.
- GÖZE Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 15.b., İstanbul: Beta Yayınları, 2015.
- GÜRİZ Adnan, "Hobbes Şahsiyeti ve Siyasi Fikirleri", AÜHFD, C. XII, Sayı 1- 2, Ankara, 1955, ss. 298-315
- GÜRLEYÜK Emre Gürkan, *Modern Devletin İnşası: Thomas Hobbes*, Cumhuriyet

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2016
- HARTMANN Nicolai, *Almanya'da Yeni Ontoloji*. çev. Uluğ Nutku, İstanbul: Felsefe Arkivi, sayı: 16, ss. 1-48, 1968.
- HARTMANN Nicolai, *Ontolojide Yeni Yollar*, 2.b., çev. Lütü Yarbaş, İzmir: İlya Yayınevi, 2003.
- HARTMANN Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, 2.b., çev. Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2010.
- HOBBS Thomas, *De Cive or The Citizen*, ed: Sterling P. Lamprecht, New York: Appleton- Century- Cretis, 1949
- HOBBS Thomas, *Concerning Body*, , Ed. and Trans. Sir William Molesworth, Vol. 1, London: John Bohn, 1969.
- HOBBS Thomas, *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico, with Three Lives*, Ed. J. C. A. Gaskin, New York: Oxford University Press, 1994.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, 12.b., çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- HOBBS Thomas, *Man and Citizen*, trans. Charles T. Wood, T. S. K. Scoot- Craig, and Bernard Gert. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- HOBBS Thomas, *On the Citizen*, trans, Richard Tackand Michael Silversthorne, Cambridge Üniversty Press, 1998.
- HOBBS Thomas, *Yurttaşlık Felsefesinin Temel İlkeleri*, 2.b., çev. Cihan Deniz Zorakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- KELEŞ Sema, *Hobbes' un İnsan Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- KOYRE Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- KUÇURADİ İoanna, *İnsan ve Değerleri*, 3.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, 2003.
- KUÇURADİ İoanna, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu' nun Yeri”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, 2.b., Yay. Haz. İoanna Kuçuradi, ss.105-121, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

- KUÇURADI İoanna (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 3.b.,
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, 2016.
- LIPSET Seymour Martin, *Siyasal İnsan*, çev. Mete Tuncay, Ankara: Teori Yayınları,
1986.
- MARTINICH Alaysius, *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi, Ankara: İş Bankası Kültür
Yayınları, 2013.
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, 1.b, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016..
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında
Düşünceler”, *Yüzyılımızda İnsan*, Yay. Haz. İoanna Kuçuradi, 2.b.,
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, 2017.
- TEPE Harun, “Giriş”, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, ss. 7-32,
Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- ÖZCAN Muttalip, *İnsan Felsefesi*, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- PLATON, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Klasik
Yayımlar, 2008.
- PLATON, *Phaidon ve Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları,
2011.
- RUSSELL Betrand, *Batı Felsefesi Tarihi - Katolik Felsefesi*, 2.c., 2.b., İstanbul: Alfa
Yayımları, 2016.
- TUCK Richard, *Hobbes*, 1.b., çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.
- YAĞANAK Eray, *Human Nature, Ethics and Politics in the Philosophies of Thomas
Hobbes and Immanuel Kant*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi,
(Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara, 2013.
- ZARAKOLU Cihan Deniz, *Thomas Hobbes' un Siyaset Felsefesi*, Belge Yayınları,
İstanbul, 2013.
- WACKS Raymond, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, 6.b., çev. Engin Arıkan, İstanbul:
Tekin Yayınevi, 2015.
- WARBURTON Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 19.b., çev. güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Alfa
Yayımları, 2016.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, 4.b., çev. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ahsen Kurtuluş
Tez Adı	Hobbes'un İnsanı Ele Alma Tarzına Yönelik Eleştirel Bir Bakış
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Ogün Ürek
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 21.06.2018

İmza : 

AHSEN KURTULUŞ