



**17. VE 18. YÜZYILLARDA DOĞAL HUKUKUN POZİTİF  
HUKUKA VE SİYASET FELSEFESİNE ETKİLERİ  
(H. Grotius, B. Spinoza ve J. Locke ile Sınırlandırılmış Olarak)**

**Murat Sultan ÖZKAN**

**Doktora Tezi  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN**

**2016  
Her Hakkı Saklıdır**

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**Murat Sultan ÖZKAN**

**17. VE 18. YÜZYILLARDA DOĞAL HUKUKUN POZİTİF  
HUKUKA VE SİYASET FELSEFESİNE ETKİLERİ  
(H. Grotius, B. Spinoza ve J. Locke ile Sınırlandırılmış Olarak)**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN**

**ERZURUM-2016**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

12/02/2016

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "17. VE 18. YÜZYILLARDA DOĞAL HUKUKUN POZİTİF HUKUKA VE SİYASET FELSEFESİNE ETKİLERİ (H. Grotius, B. Spinoza ve J. Locke ile Sınırlandırılmış Olarak)" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

12/02/2016  
  
Murat Sultan ÖZKAN

F-83/00/22.02.2012



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında, Murat Sultan ÖZKAN tarafından hazırlanan bu çalışma 15 / 01 / 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof Dr. Hüsamettin ERDEM

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof Dr. H. Ömer ÖZDEN

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof Dr. Osman ELMALI

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Yrd. Doç. Dr. Mahmut AVCI

İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. .... / 01 / 2016

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

**İÇİNDEKİLER**

<b>ÖZET .....</b>	<b>IV</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>V</b>
<b>KISALTMALAR .....</b>	<b>VI</b>
<b>ÖNSÖZ .....</b>	<b>VII</b>

**GİRİŞ**

<b>1.DEVLETİN KURULUŞU VE GELİŞİMİ.....</b>	<b>1</b>
<b>2. İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA DOĞAL HUKUK.....</b>	<b>6</b>
<b>3. ORTAÇAĞ'DA DOĞAL HUKUK .....</b>	<b>12</b>
<b>4. KITA AVRUPA'SININDA HUKUKİ VE SİYASİ DURUM.....</b>	<b>18</b>

**BİRİNCİ BÖLÜM****HUGO GROTIUS: DOĞAL HUKUKTAN ULUSLARARASI HUKUKA**

<b>1.1. HAYATI .....</b>	<b>23</b>
<b>1.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK .....</b>	<b>24</b>
1.2.1. Doğal Hal .....	24
1.2.2. Doğal Hak .....	27
1.2.3. Doğal Hukuk .....	29
<b>1.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME .....</b>	<b>34</b>
<b>1.4. SİYASET FELSEFESİ .....</b>	<b>39</b>
1.4.1. Devlet Hakkındaki Görüşleri .....	39
1.4.2. Devrim.....	42
1.4.3. Uluslararası İlişkiler Hakkındaki Görüşleri .....	46
<b>1.5. POZİTİF HUKUK .....</b>	<b>49</b>
1.5.1. Doğal Hukuktan Pozitif Hukuka.....	49
1.5.2. Doğal Hukukta Nefsi Müdafaa .....	53
1.5.3. Kurumsallaşmış Yargı Sistemi ve Cezaların İnfazı .....	54
1.5.4. Uluslararası Hukuk Alanında Grotius'un Öncülleri .....	56
1.5.5. Grotius'ta Uluslararası Hukuk .....	61

1.5.6. Doğal Hukuka Göre Savaş .....	66
--------------------------------------	----

## İKİNCİ BÖLÜM

### BENEDICTUS SPINOZA: ÇOĞUNLUĞUN KURUCU GÜCÜ

<b>2.1.HAYATI</b> .....	76
<b>2.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK</b> .....	78
2.2.1. Doğal Hal .....	78
2.2.2. Doğal Hak .....	80
2.2.3. Doğal Hukuk.....	85
<b>2.3.TOPLUMSAL SÖZLEŞME</b> .....	87
<b>2.4. SİYASET FELSEFESİ</b> .....	95
2.4.1. Çoğunluğun Devleti Kurması.....	95
2.4.1.1. Monarşi .....	103
2.4.1.2. Aristokrasi.....	108
2.4.1.3. Demokrasi .....	111
<b>2.5. POZİTİF HUKUK</b> .....	116
2.5.1. Akıl ve Tutku Zıtlığından Pozitif Hukuka .....	116
2.5.2. Pozitif Hukuk ve Adil Yargı .....	120
2.5.3. Hukuk, Özgürlük, Din ve Devlet ilişkisi.....	122

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### JOHN LOCKE: MÜLKİYET

<b>3.1. HAYATI</b> .....	126
<b>3.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK</b> .....	127
3.2.1. Doğal Hal .....	127
3.2.2. Doğal Hak.....	133
3.2.3. Doğal Hukuk .....	142
<b>3.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME</b> .....	145
<b>3.4. SİYASET FELSEFESİ</b> .....	157
3.4.1. İngiltere'de Siyasi Durum.....	157

### III

3.4.2. Locke ve Şanlı Devrim.....	162
3.4.3. Devletin Kuruluşu .....	165
3.4.4. Güçler Ayrılığı .....	167
3.4.5. Yönetimin Bozulması ve Dağılması .....	171
3.4.6. Direnme Hakkı ve Devrim .....	174
3.4.7. Din ve Devlet İlişkisi .....	178
<b>3.5. POZİTİF HUKUK.....</b>	<b>179</b>
3.5.1. Pozitif Hukuk'un Tanrısal Hukuk ve Ahlak Kuralları ile İlişkisi .....	179
3.5.2. Pozitif Hukuk Görüşü ve Etkisi .....	189

### 4. BÖLÜM

#### GROTIUS, SPINOZA VE LOCKE ARASINDA BENZERLİKLER VE

<b>FARKLILIKLAR .....</b>	<b>197</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>207</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>211</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>226</b>

**ÖZET****DOKTORA TEZİ****17. VE 18. YÜZYILLARDA DOĞAL HUKUKUN POZİTİF HUKUKA VE  
SİYASET FELSEFESİNE ETKİLERİ****(H. Grotius, B. Spinoza ve J. Locke ile Sınırlandırılmış Olarak)****Murat Sultan ÖZKAN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****2016, 226 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM****Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****Prof. Dr. Osman ELMALI****Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Yrd. Doç. Dr. Mahmut AVCI**

Birinci bölümde Hugo Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi incelendi. Grotius, laik bir hukuk anlayışı ortaya koyar. O, uluslararası hukuk alanındaki görüşleri derleyerek sistematik bir biçimde sunar. Uluslararası hukuku rasyonel ve evrensel değerler üzerinde kurarak Avrupa'daki ulusları ortak değerler üzerinde uzlaştırmaya çalışır. Onun bu çalışmalarının, Avrupa Birliği fikrinin gelişmesine önemli katkılar sunduğu söylenebilir.

İkinci bölümde Spinoza'nın pozitif hukuk ve siyaset felsefesini nasıl temellendirdiği incelendi. O, doğal hal ve toplumsal sözleşme üzerine siyasal toplumu kurar. Doğal halde bireylerin haklarını güçleri belirler. Spinoza'ya göre bireyler sivil toplumu kurarken sadece hakların kullanımını siyasi güce devrederler. Siyasi gücü kuran çokluk, yönetim biçimini ve pozitif hukuku belirleyen güçtür. Çokluğun gücü hem kurucu hem de sürekli demokratikleşmeyi sağlan güçtür.

Üçüncü bölümde ise Locke'un hukuk ve siyaset felsefesi ile ilgili görüşleri incelendi. Locke, doğal hal, doğal hak ve toplumsal sözleşme yaklaşımlarının temelini mülkiyet üzerine kurar. Locke, siyasal yönetim biçimlerini doğal hukuku ölçüt olarak yasama gücünün oluşumu ve işleyişine göre belirler. Yasama gücü kanun koyarken doğal hukuka riayet etmek zorundadır. Yasama gücünün koymuş olduğu kanunlar yürütme gücü tarafından uygulanır. Yargıçlar yasama gücü tarafından atanırlar ve yürütme gücüne bağlı olarak faaliyetlerini sürdürürler. Locke, negatif haklar ve güçler ayrılığı fikriyle günümüz anayasalarına kaynak teşkil eder.

**Anahtar Kelimeler:** Doğal Hak, Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk, Sosyal Sözleşme, Siyaset Felsefesi, Uluslararası Hukuk.



**ABSTRACT****Ph. D. DISSERTATION****THE EFFECTS OF NATURAL LAW ON POSITIVE LAW and POLITICAL  
PHILOSOPHY IN THE 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> CENTURIES****(As Limited to H. Grotius, B. Spinoza, and J. Locke)****Murat Sultan ÖZKAN****Supervisor: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****2016, 226 Pages****Jury: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM****Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****Prof. Dr. Osman ELMALI****Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Assist. Prof. Dr. Mahmut AVCI**

The first chapter examined the legal and political philosophy of Hugo Grotius. Grotius presents a secular conception of law. He provides a systematic way by compiling the opinions in the field of international law. By establishing international law on rational and universal values, he tries to reconcile the European nations on common values. His works provided a significant contribution to the development of the idea of the European Union.

In the second section, Spinoza's methods that grounded the positive law and political philosophy; was examined. In natural state, he builds the political society on the natural state and the social contract. In natural state, the strength of the individuals determines their rights. According to Spinoza, the individuals transfer the use of their rights to political power when they are establishing a civil society. The majority, establishing political power, is the power that determines the regime and positive law. The power of the majority provides both a founding and continuous democratization. Spinoza; considers the protection of individuals, their improvements and their freedom of expression as a starting point while theorizing the regime and the positive law.

In the third section; Locke's opinions about law and political philosophy were examined. Locke builds the natural state, natural rights and social contract approaches on the property. Locke models the political management on forms of natural law and according to the formation and functioning of the legislative power. Legislative power must conform to the natural law while legislating. Laws that have been adopted by the legislative power are carried out by the executive power. Locke does not plan the judiciary as an independent power. Judges are assigned by legislative power and carry out their activities according to executive power. Locke's ideas of negative rights and separation of powers form the basis for the constitution today.

**Key Words:** Natural Rights, Natural Law, Positive Law, Social Contract, Political Philosophy, International Law.

**KISALTMALAR DİZİNİ**

Aş.	: Anonim Şirket
bs.	: Baskı, basım
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Diğ.	: Diğerleri
Ed.	: Editör
Eds.	: Editörler
Haz.	: Hazırlayan
İng.	: İngilizce
Ltd.	: Limited
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
Şti.	: Şirket
Tic.	: Ticaret
vb.	: ve benzeri
y.y.	: yayın yeri yok

**ÖNSÖZ**

Bu tez, 17. ve 18. yüzyıllarda doğal hukukun siyaset felsefesine ve pozitif hukuka etkilerini, Grotius, Spinoza ve Locke'un görüşleriyle sınırlı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızla ilgili hususlarda bu filozofların görüşlerinin önemini belirginleştirmek için diğer filozofların görüşlerine de gerektiğinde atıfta bulunulmuştur. Grotius, Spinoza ve Locke'un görüşleri yaşadıkları dönemin siyasi ve sosyal olaylarıyla beraber değerlendirilerek o dönemdeki siyasi ve sosyal olayların bu filozofların üzerinde etkisinin olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Filozofların yaşadıkları dönemdeki aktif siyaset ve siyasi kişiliklerle olan bağlantılarının onların düşünce dünyasındaki yansımaları irdelenmiştir.

Birinci bölümde, Grotius'un doğal hal, doğal hak ve doğal hukuktan hareketle siyaset felsefesini ve pozitif hukuku nasıl temellendirdiği araştırılarak onun bu alanlara katkıları belirlenmeye çalışıldı. Ayrıca onun doğal hukuka dayanarak Avrupa'da bir birlik kurma yönündeki düşünceleri ve Avrupa Birliği fikrinin oluşmasına sunmuş olduğu katkılar değerlendirildi. Onun doğal hukuku ölçüt olarak uluslararası ilişkileri, uluslararası hukuku ve savaşlarda uyulması gereken kuralları nasıl belirlediği ve günümüze etkisi araştırıldı. İkinci bölümde, Spinoza'nın doğal hal, doğal hak ve doğal hukuk hakkındaki görüşleri üzerinde siyaset felsefesini ve pozitif hukuku nasıl kurduğu; temel hak olarak gördüğü özgürlüğü devlet sistemi içerisinde nasıl temellendirdiği ve çoğunluğu kurucu güce nasıl dönüştürdüğü irdelendi. Üçüncü bölümde ise Locke'un temel hakları ve doğal hukuku çıkış noktası olarak pozitif hukuku, güçler ayrılığı ilkesini ve liberal anlayışını nasıl temellendirdiği araştırılarak onun fikirlerinin günümüze etkisinin olup olmadığı incelendi. Dördüncü bölümde ise bu çalışmada yararlandığımız kaynaklardan ve bulgulardan hareketle filozofların görüşleri karşılaştırıldı. Sonuçta da filozofların bu alana katkılarının olup olmadığı değerlendirildi.

Araştırmamız boyunca önemli katkılarıyla bana yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN'e, zaman zaman fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Osman ELMALI'ya, jüri üyeleri Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Yrd. Doç. Dr. Mahmut AVCI ve eşim Çezminur ÖZKAN'a teşekkür ederim.

## GİRİŞ

### 1.DEVLETİN KURULUŞU VE GELİŞİMİ

Devletin nerede, ne zaman, nasıl ve niçin ortaya çıktığı; yetki ve sınırlarının ne olduğu ya da ne olması gerektiği ve meşruiyetinin kaynağının ne olduğuna dair geçmişten günümüze çok farklı tanımlar ve değerlendirmeler ortaya konmuştur. Devletlerin tam ne zaman kurulduğu tespit edilemese de yüzyıllardan beri var olduğu kabul edilir. Devlet kavramına bakış açısına göre günümüze kadar çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Marksistler, toplum ve mülkiyet kavramlarını bir arada değerlendirerek devleti açıklamaya çalışırlar. Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte üretim araçlarını ele geçirenler, üretim araçlarından yoksun olanların emeğini sömürmeye başlamışlardır. Devlet özel mülkiyeti elinde bulunduran ve üretici olmayan sınıfın, üretici sınıf üzerinde egemenliğinin sürekliliğini sağlamak için oluşturduğu bir araçtır (Tanilli, 1982: 2-3). Bazı filozoflar devleti egemenliğe sahip tek bir güç olarak görürken, Plüralistler devletin diğer topluluklar gibi insanlar tarafından "topluluklar topluluğu" olarak kurulduğunu söylerler. Hegel, devleti değerler sisteminin en üst noktasına çıkarıp yeryüzü tanrısı olarak değerlendirirken, bazıları devleti toplumsal barış ve güvenliği sağlayan bir araç olarak görürler. Bu görüş farklılıkları devlet tanımlarına da yansır ve her görüş kendine göre devlet kavramını tanımlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu tanımların tamamına yakınında ülke, insan topluluğu ve iktidar unsuru ortaktır. Bu ortak kavramlardan hareketle devletin şöyle bir tanımı yapılabilir." Devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluştur" (Kapani, 2014: 36-38).

Devlet hakkındaki farklı mülâhazalar, tanımlara yansıdığı gibi devletin kuruluşu hakkında da belirleyici bir role sahiptir. Durkheim ekolüne bağlı sosyologlar, ilkçağlarda yönetim gücünün belirli kişiler tarafından kullanılmadığını, yöneten-yönetilen ayrımının olmadığını; yönetimin temel ilkeler doğrultusunda toplumun tamamı tarafından icra edildiğini belirtirler. Bir ya da birkaç kişi, toplumsal ilkeleri kendi lehlerine kullanarak yönetici konumuna geçmişlerdir (Duverger, 1986: 7). Charles Comte (1782- 1837) ise devletin kuruluşunu, toplumu üretici olanlar ve olmayanlar

şeklinde sınıflandırarak açıklamaya çalışır. İşçiler, çiftçiler, zanaatkârlar ve müteşebbisler mal ve hizmet üreterek üretici sınıfı oluştururlar. Üretken olmayan bürokratlar, politikacılar ve din adamları ise üretici sınıfın emeğini sömürürler. Marksist sosyalistlere göre ise toplum ilerici ve gerici sınıflardan oluşur ve bunların arasında diyalektik çatışma sürüp gider. Bu diyalektik çatışmanın sonunda ilerici sınıf üstün gelir ve egemenliğini kurar, ama zamanla güç kaybederek geriler ve gerici sınıfa dönüşür. Bu durum karşısında toplumda yeni bir ilerici sınıf ortaya çıkar ve çatışma yinelenir. Bu diyalektik çatışma sürüp gider. Bir de toplumlar, yönetenler ve yönetilenler olarak sınıflandırılmaktadır. Bu görüşe göre bugünkü yönetim biçimleri kadar gelişmiş olmasa da tüm toplumlar yöneten ve yönetilen olarak iki sınıftan oluşur (Yayla, 2014a: 18). Bu anlamıyla devletin varlığının insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Bazı filozoflar ise devletin avcı ve toplayıcı toplumların yerleşik hayata geçmesi ya da tarım toplumuna dönüşmesi sonucunda kurulduğunu ifade ederler (Kapani, 2014: 42).

İbn Haldun devletin kuruluşunu kuvvete dayandırır. O, insanların bir arada yaşayıp birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermeye mecbur olduklarını, ama nefsanî arzularından dolayı da birbirleriyle mücadele içerisinde olduklarını belirtir. İnsanların bir arada huzur içerisinde yaşayabilmeleri için davranışlarını sınırlayacak bir yasakçıya ihtiyaçları vardır. Bu ancak güçlü ve zor kullanan bir kral olabilir. Bir kişinin kral olarak devletin başına geçmesi kendi kabilesinin gücü ve diğer destek olan toplumların güçleriyle mümkündür. Kabileler, birbirleri ve komşu kabileler üzerinde üstünlük kurmaya çalışırlar. En büyük güce ve desteğe sahip kabile, devleti kurar ve hükümranlığını ilan eder. Devletin kuruluşu güce bağlı olduğu gibi sürekliliğinin sağlanması da güce bağlıdır. Devletin korunması ve vergilerin toplanması krala destek olan güce bağlıdır. Bu güçten yoksun olan hükümdarlar tam anlamıyla egemen değildirler (İbn Haldun, 1990: 472-473, 460, 436).

Devletin kuruluşu tanrısal iradeye bağlanarak da açıklanmıştır. Ortaçağ'da da Hristiyan düşünürlerden bazıları, devleti Tanrı'nın eseri olarak görmüşler ve devlet yönetiminin tanrısal hukuka uygun olması gerektiğini belirtmişlerdir. Augustinus, Dünya Devleti'nin yönetiminin Tanrı Devleti'nin ilkelerine bağlı olması gerektiğini belirtir (Bolay, 2004: 225-226).

Devletin kuruluşunu açıklayan yaklaşımlardan biri de toplumsal sözleşme teorisidir. Bu teoriye göre devlet bir sözleşme sonucunda kurulmuştur. Toplumsal sözleşme teorisinin önde gelen temsilcileri Hobbes, Locke ve Rousseau, doğal hal ve toplumsal sözleşmeyle devletin nasıl kurulduğunu değil, toplumsal sözleşme varsayımıyla siyasal topluluğun temelini "ne olması gerektiği[ni]" açıklamaya çalışırlar. Onların görüşleri devletin doğuşu açısından olmasa da, devletin yetki ve sınırlarının belirlenmesi, bireyle devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, toplum düzeni ve bireysel hakların temellendirilmesi açısından önemlidir (Kapani, 2014: 41).

Devleti yönetecek kişilerin seçimi bakımından devletler, otokratik, demokratik ve karma yönetimler olarak üçe ayrılır. Otokratik yönetimlerde yönetilenler yöneticilerin seçiminde söz sahibi değillerdir. Otokratik yönetimlerde egemenliğin kurulması fetih, kalıtım, halef seçme, kura ve başka bir yönetici tarafından atanma şeklinde kurulur. Egemenlik başlangıçta fetihle kurulur ve kalıtım yoluyla haleflerine geçer. Kalıtsal monarşilerde olduğu gibi nadir olsa da kalıtsal meclisler de olabilir. Mevcut yönetici, bir kişiyi ve bir meclisi halef olarak belirleyebilir. Otokrat yöneticilerin başka bir yere yönetici ataması yapmaları da otokratik yönetim oluşturur. Eski çağlarda adli yargıçların seçimi ise kura ile belirlenmekteydi. Günümüzde de çok nadir de olsa bu yöntem, yönetim ve adli jürilerin kurulumunda uygulanmaktadır (Duverger, 1986: 13-15).

Demokratik ya da çoğulcu yönetimlerde vatandaşlar seçtikleri temsilciler aracılığıyla ülke yönetimine katılırlar; yöneticiler seçimle belirlenir. Bu yönetimlerde vatandaşlar eşit haklara sahiptirler ve tek doğru anlayışından hareket edilmediğinden muhalefet sistemin bir parçasıdır (Kışlalı, 2006: 237-238). Karma yönetimler, demokratik ve otokratik yönetimlerin bir karışımıdır. Karma yönetimlerde devleti yöneteceklerin bir kısmı seçimle, kral, meclis ya da meclisin bir kısmı kalıtım yoluyla iş başına gelir. İngiltere'de kalıtıma dayanan Lordlar Kamarası ve seçimle oluşmuş Avam Kamarası'nın aynı anda yönetimde bulunması bu tarz yönetime örnek gösterilebilir (Duverger, 1986: 18-19).

İlk devletlerin kurulduğu Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinde ise kralların seçimi Tanrı ya da tanrıların iradesiyle açıklanır. İlkçağ'da kralların tanrısal özelliklerinin olduğu kabul edilirdi. Krallar, Tanrı'nın çocuğu olma ya da tanrılar

tarafından görevlendirilme gibi doğaüstü özelliklerle nitelendirilirdi. Bu özellikler kralların hem meşruiyetinin kökenini oluşturur hem de onlara dokunulmazlık sağlardı. Egemenliğin kaynağı ve meşruiyeti tanrısal köken ve özelliklere dayanırken, egemenlik alanının genişletilmesi güç kullanımına bağlıydı. Sümer'ler, kral olacak kişinin siyasi kaderinin anne karnında iken belirlendiğine inanırlar. Üstün niteliklere sahip kral meşruiyetini tanrısal kutsama ve atamadan alır. Kutsama doğum öncesinden başlar ve kral oluncaya kadar devam eder (Bıçak, 2014: 110-111). Sümer medeniyetinde kralın tanrısal niteliklerinin olduğu kabul edilirken, Mısır'da firavunların tanrısal niteliklere sahip oldukları kabul edilir ve krallık devletle özdeşleştirilir. Kral, Mısır medeniyetinin merkezinde bulunur; o, "... evrensel düzenle dünya düzeni arasındaki..." ilişkileri kurar ve dünyadaki düzenin devamlılığını sağlar. Krallar güçlerini Horus ve Orsis tanrılarında alırlar. Firavunların sahip oldukları nitelikler, sonraki dönemlerde krallık geleneklerinin oluşmasında önemli etkilerde bulunur (Bıçak, 2014: 117). Kralların tanrısal niteliklere sahip olmadan önce de sihirli güçlerinin olduğuna inanılırdı (Duverger, 1986: 15-16).

İlkçağ'da kralların seçiminde olduğu gibi devletin kuruluşu ve kabilenin yönetimi de tanrısal iradeyle açıklanır. Tanrı tarafından şehirleri yönetmek için görevlendirilen kral, Tanrı'nın belirlemiş olduğu kurallara göre şehri yönetir (Bıçak, 2014: 123). Hukuk kurallarının dini temellere dayandığı söylenebilir. Kralın meşruiyeti tamamen tanrısal iradeyle açıklanır. Ancak hukuk normları belirlenirken din dışı kaynak olan törelere de başvurulur. Sümer tabletlerinde devletin iç işleri, tarım, iktisat, ticaret ve askeri meselelerde dinin, diğer kurumlardan bir farkının olmadığı ifade edilmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus, sorunlar çözülürken dini ilkelerle ters düşmemektir (Bıçak, 2014: 129-130).

Bu anlayışa göre asıl olan kanunların tanrısal hukuka aykırı olmaması iken doğal hukukta kanunların doğal hukuka aykırı olmamasına özen gösterilir. Doğal hukukçular pozitif hukukun varlığını kabul etmekle beraber bu kanunların dayandığı, onların üzerinde ve ölçütü olan doğal hukuku da kabul ederler. Devletlerin koymuş olduğu pozitif hukukun doğal hukuka uygun olmasının gerekliliğini belirtirler. Eğer pozitif hukuk doğal hukuka aykırılık teşkil ediyor ise bağlayıcı olmadıklarından onlara itaat edilmeyeceğini ifade ederler. Bazı filozoflar ise bu aykırılık kısmi ise itaat edilmesini, eğer genel olarak bir aykırılık var ise itaat edilmemesini belirtirler. Bazı düşünürler ise

doğal hukuk, pozitif hukuka itaat etmeyi ya da etmemeyi emretmez, sadece pozitif hukuk hakkında ahlaki ya da siyasi değerlendirme hakkı tanır (Troper, 2011: 20-22). Hukuki pozitivizmi savunanlar ise doğal hukukçuların bu yaklaşımına karşı çıkarak hukuk egemen gücün emirleriyle özdeşleştirirler.

Hukuki pozitivizm, ahlakla hukuk arasındaki ilişkiyi ve hukukun pozitif hukuktan bağımsız olarak var olduğu fikrini reddeder. Hukuki pozitivistler olması gereken ve olanı birbirinden ayırarak incelerler. J. Bentham ve J. Austin hukukun kaynağı olarak egemenin görüşlerini görürler. Hukuki pozitivistler ahlaki sorunlara tamamen ilgisiz olmasalar da hukuku analiz ederken sonuca ulaşınca kadar ahlaki askıya alırlar (Wacks, 2015: 18-19). J.Bentham'a (1748-1832) göre doğal hukuk gizlenmiş "kişisel kanaatlerdir". O, *Common Law*'u bulanık ve belirsiz olarak gördüğünden insan davranışları için sağlam ölçüt olmadığını belirtir. Ona göre kanunlar *kodifikasyon*'a tabi tutularak hem hekimlerin gücü azaltılır, hem de bireylerin hukuki yardım almalarına ihtiyaç kalmaz. O, hukuku kanun koyucunun iradesini açık ve yeterli olarak ortaya koyan terimler olarak açıklar (Wacks, 2015: 20-21). J. Austin (1790-1859) hukuku egemenin emri olarak gördüğünden emir olmayan hiçbir şeyi hukuk olarak değerlendirmez. Yani pozitif kanunları egemenin emirleri oluşturur (Wacks, 2015: 23). Bentham, herhangi bir yükümlülük ve cezai müeyyide ön görmeyen kanunları tam kanun olarak değerlendirmez. Austin'de emirlerle yaptırımlar arasındaki ilişkiyi inceler ve cezai müeyyidesi olmayan emirlerin emir olmadıklarını belirtir (Wacks, 2015: 23-24).

Hukuki pozitivizmin bu yaklaşımı, hukukun normlarının yanında mutlaka birtakım ilkelerinin de olmasını savunan düşünürler tarafından eleştirilir. Ronald Dworkin (1931-2013) hukuki kararları analiz eder ve hukuku zenginleştirmeye çalışır. O, hâkimin takdir yetkisini eleştirir. Ona göre hâkimin çetin davalarda takdir hakkını kullanması söz konusu değildir. Hâkim, hukuk yaratma yerine hukukun buyruklarını bir bütün olarak değerlendirerek kendi yorumunu ortaya koyar. Buda hukukun bir parçasıdır. Hâkim bunu yaparken de hukuka bağlı kalmalıdır. Dworkin hukukun kurallardan daha fazla bir şey olduğunu ve her dava için hukukun kendisinden çözüm bulunabileceğini ifade eder. Bundan dolayı hukukun dışına çıkmaya ve kişisel yargı içeren takdir hakkını kullanmaya gerek yoktur. Ona göre hukuk hem hukuk kuralları hem de genel ilkelerden oluşur. Hukuk ile hukukun sunduğu ahlaki ilkeleri birbirinden



ayırmak mümkün değildir (Wacks, 2015: 41-42). Dworkin, mahkemelerde uyuşmazlıkların çözüme kavuşturulması esnasında hukuk kuralları ile beraber siyasi ve ahlaki ölçütlerinde göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir (Wacks, 2015: 40-45).

## 2. İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA DOĞAL HUKUK

İlkçağ'da Yunan ve Roma medeniyetinde de filozoflar tarafından devlet, doğal ve pozitif hukuk konuları rasyonel bir tarzda incelenmeye başlanmıştır. İlkçağ filozoflarının devlet ve hukuk hakkındaki düşüncelerinin, tezimizde görüşlerini incelediğimiz Grotius, Spinoza ve Locke'un görüşlerine kaynaklık etme durumunu ve bunların pozitif hukuk ve siyaset felsefesine katkılarını tespit edebilmek için bazı İlkçağ düşünülerinin görüşlerinin incelenmesi gerekir. Bundan dolayı İlkçağ filozoflarından Platon, Aristoteles ve Cicero'nun görüşlerini ele aldık.

Platon, devlet hakkındaki görüşlerini açıklarken siyasi toplum kurulmadan önceki döneme dikkat çeker. Siyasi toplum öncesinde insanlar, söz ve davranışlarıyla birbirlerine haksızlık yapma, "dava" ve "ayaklanma" kavramlarına da yabancıydılar. İnsanlar "daha saf ", "daha mert", "daha ölçülü" ve "her bakımdan daha adildiler" ve yazıyı bilmez ve teamüllere göre hareket ederlerdi. Herkesin barış ve huzur içerisinde yaşadığı o dönemde, kanunlara ve kanun koyuculara da ihtiyaç duyulmazdı (Platon, 2012: 123-124). Platon, Tufan'dan sonra nüfusun artmasıyla bu tablonun değiştiğini belirtir. Tufan'dan sonra çeşitli yörelere dağılan insanlar, aileler olarak birleşir; ataerkil olarak en yaşlı olanını yönetici seçer; diğerlerinin tabii olduğu ve geleneklerle idare edilen adil bir krallık kurarlar. Böylece yönetim biçimlerinin temelleri atılmış olur. Daha sonra kendilerini dış tehditlerden korumak için daha büyük gruplar oluştururlar. Bu grup içerisindeki her ailenin en yaşlı üyesi yönetim görevini sürdürür ve her biri kendilerine ait gelenekleri devam ettirir (Platon, 2012: 125). Her bir birim kendine özgü değerleri ve kanunlarıyla birliğe katılır. Bu birimlerden her biri öncelikli olarak kendi, ikinci planda ise diğerlerinin kanunlarını görürler. Bu durumu ortadan kaldırmak için her birimden bir temsilci seçilir; seçilen bu temsilciler aldıkları kararları liderlerin onayına sunarlar. Bu temsilciler kanun koyucular olarak reislik düzenine son verip krallığı ya da aristokrasiyi oluşturarak devlet yönetiminin başına geçerler (Platon, 2012: 126). Platon, bu görüşüyle devletin doğuşunu ailenin gelişmesine bağlar. Devleti kimin

ve nasıl yöneteceğini *Devlet* ve *Yasalar*'da detaylı olarak inceler. Platon, bilge yöneticilerin buyruklarına göre mi yoksa kanun koyucular tarafından konulan kanunlara göre mi devletin idare edilme durumunu sorgular.

Platon, *Devlet* adlı eserinde kral olan filozof ya da filozof olan kralın yönetmesini öngörürken; olgunluk dönemi eseri olan *Yasalar*'da idealize ettiği bilge filozof kralın, yaşadığı dönemde olmadığından devletin kanunlarla yönetilmesini ve yöneticilerin de kanunlara tabi olması gerektiğini belirtir (Platon, 2012: 371). Kanun koyucuların birtakım niteliklere sahip olmalarını ve kanunların nasıl hazırlanması gerektiğini belirtir. Kanun koyucu devlet adamları, sınırsız ve keyfi iradelerine göre değil, devletin çıkarları doğrultusunda akla ve sağduyuya uygun olarak kanunları hazırlamalıdır (Platon, 2012: 136, 143, 155). Kanunların adil olabilmesi ise "tüm kentin yararını" göz önünde bulundurmasına bağlıdır. Belirli kesimler lehine hizmet eden partizanların "adaletine adalet" denemez. Kentlerin kuruluşu ve yıkılışı kanunlara bağlı olduğundan yöneticiler "yasaların hizmetkârı" olarak adlandırılır. Eğer bir devlette kanunlar güçsüzse ya da ihlal ediliyor ise devletin yıkılışı yaklaşmıştır, ama yöneticiler hukukun üstünlüğünü kabul etmişlerse Tanrı'nın devletlere verdiği bütün nimetlere kavuşulur (Platon, 2012:173). Devlet, halkın özgürlüğünü olumsuz bir şekilde sınırlar ve halk üzerindeki baskıyı artırır ise devlet dağılır (Platon, 2012: 150). Özgürlüğün belli bir düzeyde tutulduğu yerlerde büyük bir kalkınma gerçekleşir, ama kölelik ve aşırı özgürlük devlete zarar verir (Platon, 2012: 155). Platon, devlet düzeninin sağlanması için hukuk kurallarını ihlal edip suç işleyenlerin cezalarının nasıl ve kim tarafından verileceğini belirler.

Platon'a göre, önemli ve temel konular kanunla düzenlendikten sonra, sıradan konuların düzenlenmesi ve cezaların saptanması yargıçlara bırakılmalıdır. Suçluların cezalandırılmasının yargıçlara bırakılması, ancak iyi kurulmuş mahkemelerin ve iyi yetişmiş yargıçların bulunmasına bağlıdır (Platon, 2012: 372-373). İnsanlar arasındaki önemli hususlar kanunla düzenlendikten sonra, uyuşmazlıkların nasıl karara bağlanacağı gösterilir. Uyuşmazlıklar üç basamaklı düzenlenmiş mahkemelerde çözülür. Birinci derece mahkeme, davalı ve davacının davaya bakması hususunda üzerinde anlaşıkıkları yargıçtan oluşur. Birinci derece mahkemede karara bağlanamayan davalar, on iki gruba ayrılmış, köy ve kabile üyelerinden oluşan ikinci derece mahkemelerde görülür. Eğer bu mahkemede de dava karara bağlanamaz ve taraflardan biri yargıçlardan birini itham

ederse, dava seçkin yargıçlardan oluşan mahkemede görülür (Platon, 2012: 474). Platon, hem mahkemeleri derecelendirerek yargıç kararlarına itiraz hakkı tanır hem de son kararı verecek seçkin yargıçlar kurulunu oluşturarak yargıda oto kontrol sistemi geliştirir. Bu derecelendirmeyi yaparken yargıçların tarafsız ve adil karar vermelerin sağlamaya çalışır.

Platon, *Yasalar*'da kendisinden sonra klasikleşmiş yönetim biçimleri olan monarşi, aristokrasi ve demokrasinin dışında devletin istikrarlı olması ve sürekliliğinin sağlanması için karma bir yönetim biçimi öngörür. Bu yönetim biçiminde yargısal denetimi de bir güç olarak planlar. Platon, devlet gücünün dengeli ve ölçülü olarak kullanılmasını belirtir ve geçmişteki uygulamalarla şöyle örneklendirir: Tanrı, Isparta Krallığı'nda yaşayanların kaygılarını gidermek ve devlet gücünü dengelemek için kral sayısını ikiye çıkarır. Prokles ve Euryshenes, Aristodemos'un ikiz oğullarıydı ve ilk Isparta krallarıydılar. Yine Kral Lykurgos yönetim gücünü dengelemek için eşit oy hakkına sahip 28 yaşının akıl gücüyle "... kral soyunun kibirli gücünü birleştir[ir]." Isparta Kralı Theopompos ise hem yürütme ve yargı gücüne sahip hem de kralı sıkı bir şekilde denetleyen ephorlarla (yargıçlarla) kralın gücünü sınırlayarak yönetimdeki düzensizliklerin önüne geçmeye çalışmıştır. Platon'a göre tüm yetkileri eline geçirmiş genç bir kralı, yemin ettirerek sınırlamak ve tirana dönüşmesini engellemek mümkün değildir. Bu örnekten hareketle diyor ki, eğer birileri çıkıp bu üç gücü birleştirebilseydi, Yunanistan düşmanlarına karşı daha güçlü ve daha caydırıcı olurdu (Platon, 2012: 141-142).

Platon'dan sonra Aristoteles de hukuk ve siyaset felsefesiyle yakından ilgilenmiş ve devletin doğuşu, yönetim biçimleri ve en iyi yönetim biçiminin ne olması gerektiğini incelemiştir. Aristoteles'in hukuk ve siyaset felsefesi görüşlerinde insana bakış açısının ve doğal hukuk anlayışının önemli bir yeri vardır.

Aristoteles'e göre insan toplu halde yaşayan tüm canlılardan daha sosyal, uygar ve "zoon politikon"dur (Russ, 2012; 46). Toplumsal bir canlı olan insan, ferdi olarak amaçlarına ulaşamaz ve mutlu olamaz. Ancak toplum içerisinde kendisini gerçekleştirebilir ve mutluluğu yakalayabilir. Toplumun temelini, erkek, kadın ve kölelerin birleşimleriyle oluşan aile oluşturur. Aile tüm toplumsal ihtiyaçları karşılamak için yeterli olmadığından, ailelerin bir araya gelmesiyle köyler kurulur. Köyler de

tamamen kendi kendine yeten yetkin bir toplum oluşturmak için bir araya gelerek kent ya da devleti kurarlar (Cevizci, 2001a: 229). Aile ve köy toplumları doğal olduğu gibi devlet de doğaldır. Devlet, hem aile ve köy topluluklarının amacı hem de doğası itibari ile kendisi de bir amaçtır, çünkü her toplum kendi doğasını gerçekleştirmeyi arzular ve bunu en iyi şekilde devlet durumunda gerçekleştirir (Aristotle, 1981: 59). Aristoteles de devletin kuruluşunu aileye dayandırır ve bu oluşumun doğallığına vurgu yapar.

Böylece devletin doğallığını, bütün parça ilişkisi kurarak açıklamaya çalışır; bütünü her zaman parçadan yani devletin bireyden önce geldiğini ifade eder (Aristotle, 1981: 60). Aristoteles'in, bir biyolog olarak doğal gözlemlerine dayanarak oluşturduğu bu görüşleri, onun ahlak ve siyaset felsefesinin altyapısını da oluşturur. İnsan, Tanrı ya da hayvan olmadığından topluma ihtiyaç duyar ve insan kendisini ancak toplum ya da polis-devlet içinde gerçekleştirebilir (Smellie, 1995: 27)

Devletin temelleri ise adil olan ve olmayanı belirleyen hak üzerinde kurulur ve devleti ayakta tutan adalettir (Aristotle, 1981: 61). O, adaleti dağıtıcı ve denkleştirici olmak üzere ikiye ayırır: Dağıtıcı adalet, eşit durumda olanların yeteneğine ve toplumsal statüsüne göre devletin imkânlarından oransal olarak yararlanmalarını emreder. Eğer insanlar eşit yeteneklere sahip değillerse devletin imkânlarından da eşit şekilde yararlanmaları eşitlik ilkesine aykırıdır. Dağıtıcı adalet devlet ya da toplumla kişi arasındaki hak ve ödevleri belirler. Denkleştirici adalet, bireylerin durumunu göz önünde bulundurmadan hukuki taraflara eşit davranılmasını emreder. Haksız eylemlerde bulunan herkese cezai müeyyidelerin eşit şekilde uygulanması buna örnek gösterilebilir (Güriz, 2009:160-161). Aristoteles adalet kavramının içeriğini belirlemiştir ve onun yaptığı tanım çağımıza kadar geçerliliğini korumuştur. Onun dağıtıcı ve denkleştirici adalet anlayışına 19. ve 20. yüzyıllarda ek olarak sosyal adalet anlayışı getirilmiştir (Öktem ve Türkbağ, 1999: 123 ).

Aristoteles'e göre kanun koyucu örf, adet ve ahlak normlarına dayanarak kanunları koyar; kanun koyucunun kanunları koyarken meşruiyet kıstası doğal düzenle uygunluktur. Aristoteles'e göre sosyal olaylar forma girerken özlerini gerçekleştirmeye yöneldiklerinden dolayı sosyal düzen, doğal düzene uygundur (Öktem ve Türkbağ, 1999: 123). Aristoteles, kanunların doğal hukuka da aykırı olamayacağını belirtir. O, *Retorik* adlı eserinde evrensel ve bütün insanlar için geçerliliği olan doğal hukuk ile

pozitif hukuku birbirinden ayırır. Kral Kreon, Antigon'e erkek kardeşinin cesedini gömmesini pozitif hukukla yasaklar, ama o pozitif hukuka göre değil, doğal hukuka göre hareket eder, hukukun gerçek amacının da doğal hukuk tarafından belirlendiğini belirtir ve kardeşini gömer. Kral Kreon, kanunların kralın buyrukları olduğunu ve itaat edilmesi gerektiğini; Antigon ise doğal hukuka aykırı kanunların bağlayıcı olmadığını belirtir (Cranston, 1995: 38; Güriz, 2009: 161).

Aristoteles, adaletin meşru otorite tarafından konulan doğru kanunlarla sağlanabileceğini belirtir. Yönetim biçimi ne olursa olsun yöneticilerin sürekli olarak kamu yararını gözetmeleri, erdemli ve adil davranmaları garanti altına alınamayacağından, yönetim gücünün tamamen onlara bırakılması riskli bir davranış olur. Bundan dolayı herkes tarafından yapılan kanunların devlete hâkim olması ya da üstünlüğü, yöneticinin keyfiyet içeren ya da potansiyel olarak o riski taşıyan kararlarından daha iyidir (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 82). Aristoteles, kanunların devlete hâkim olması gerektiğini söyleyerek hukukun üstünlüğünün nasıl sağlandığını gösterir. Bir devlette anayasal yönetimin olabilmesi için de kanunların egemen olması ve yöneticilerin de karar verirken bu kanunlara bağlı olmaları gerekir. Hukukun üstünlüğünün kabul edilmediği bir devlette anayasanın varlığından bahsedilemez (1981: 251).

Anayasaların da hukukun üstünlüğünü ve anayasal yönetimi sağlayabilmesi için belirli özelliklere sahip olması gerekir. Aristoteles, kanun koyucuların anayasayı hazırlarken üç temel unsuru en iyi şekilde planlamalarının önemli olduğunu belirtir: Birincisi, ulusu ilgilendiren önemli hususların dikkatli bir şekilde tartışılması; ikincisi, resmi görevlilerin seçilme yöntemlerinin ve yetkilerinin sınırlarının belirlenmesi; üçüncüsü ise adli düzenlemelerdir (Aristotle 1981: 277). En iyi yönetim biçimini arayan Aristoteles, tarihte ilk kez devlet gücünü üçe ayırarak her gücün farklı fonksiyonları yerine getirmesini ifade eder (Tanilli, 1982: 375). Aristoteles, Platon'unun devlete ait üstün gücü farklı ellerde toplama fikrini geliştirerek anayasal bir düzene taşımıştır.

İlkçağ'da doğal hukuku kapsamlı olarak ele alan filozoflardan biri de Cicero'dur. Cicero, (M.Ö. 106-43) Platon ve Aristoteles gibi devletin kökenini ailenin gelişmesi olarak değerlendirir. Platon ve Aristoteles, siyasi örgütlenmenin nihai noktasını şehir-devleti olarak görürler ve dünyayı Grekler ve barbarlar olarak ikiye ayırırlar. Cicero ise

evrensel insan doğası ve dünya fikrine sahiptir (Ebenstein, 2005: 64). Devleti bir halk unsuru olarak gören Cicero, halkı ise sıradan kalabalıkların bir araya gelmesi olarak değil, çoğunluğun kanuni birlikteliği ve ortak çıkar üzerinde birleşmiş bir topluluk olarak tanımlar. İnanların bir araya gelmelerini sağlayan zayıflıkları değil, doğal yönelimleridir. İnsanlar pek çok maddi olanaklara sahip olsa da yalnız kalamayacaklarından doğal olarak birlikteliğe yönelirler (Karaköse, 2007: 64; Cicero, 2014: 137).

Cicero, toplumun temelini insan doğasıyla açıkladığı gibi adaletin kaynağını da insan doğasıyla açıklar. Devletler kurulmadan ve yazılı kanunlar konmadan asırlar önce adaletin kaynağı "doğa" ya da "insan doğasıdır". En bilge kişilerin dediği gibi doğal hukuk, doğanın ilhamıyla yapılması gerekenleri emreden, yapılmaması gerekenleri yasaklayan akıldır. Tanrı insana akıl ve düşünceden pay vererek diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Akıl, yeryüzünde tanrısal kaynaktan gelmesi ve bilgeliğe ulaşma kapasitesiyle tektir. Tanrı ile ortaklaşa olan doğru akıl, doğal hukuktur. Cicero, doğal hukukun kaynağı bakımından da insanların Tanrı'yla ortak olduklarını ifade eder. Erdem de doğaya uygunluktan başka bir şey olmadığından insan ve Tanrı'da ortaktır (1969, 174-176). O, her zaman tüm ulusları kapsayan bir doğal hukukun olduğunu iddia eder. Devleti kanun toplumu olarak tanımlar. Kanunlar ise doğayla uyum içerisinde olan doğru akıldır. Vatandaşlar kanuni haklar bakımından eşit olmalıdır. İnsanlar akıl yürütme yönünden eşit olduklarından haklarda da müşterek olmaları gerekir. Hangi ulustan olursa olsun iyi bir rehberi olan herkes fazilete ulaşabilir (Ebenstein, 2005: 65-66). Cicero, yönetim görevini üstlenenlerin yetki ve sorumluluklarının kanunlarla belirlenmesinin önemini vurgular. Yöneticinin görevi adil ve kanuna uygun emir vermektir. Kanunlar yöneticiyi yönettiği gibi yöneticiler de halkı yönetirler. Yöneticiler konuşan kanun, kanunlar ise susan yöneticidir. Aile, kent, millet, insanlık ve evren yönetimsiz olamaz. Doğanın isteklerine ve adaletin ilkelerine en iyi uyan şey yönetimdir (Cicero, 1969: 180).

Cicero, evrensel insan doğasından hareketle Dünya Devleti düşüncesine ulaşır. Akıl bakımından tüm insanlar eşit olduklarından doğal hukuk herkesi kapsar. Bundan dolayı tek bir Dünya Devleti'nin olması ve insanların da bu devletinin vatandaşı olmaları gerekir. Bu devlet, kanunlarının ve kurumlarının doğal hukuka uygunluğuyla Roma İmparatorluğu'dur. Böylece o, Roma İmparatorluğu'nun emperyalist

politikalarına meşruiyet kazandırmaya çalışır. Ona göre bu devlet egemen olduğu her yerde ve fethettiği bölgelerde doğal hukuka göre insanları adil olarak yönetir; barış ve güven ortamı oluşturur. Bundan dolayı tüm insanların Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmesi gerekir (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 54-55). Cicero'nun evrensel devlet fikriyle, herkesin Roma İmparatorluğu'nu ideal bir devlet olarak görmesini ve ona sadakatle bağlanmasını amaçladığı söylenebilir.

Cicero, Platon ve Aristoteles geleneğine bağlı kalarak yönetim biçimlerini sınıflandırır. Monarşik, aristokratik ve demokratik yönetim biçimlerinden monarşik yönetim biçimini idealize eder. Ancak en iyi yönetimin bu üç yönetim biçiminin eşit, ölçülü ve dengeli bir biçimde birleştirilmesiyle oluşan yönetimin olduğunu belirtir. Bu karma yönetimde kralın yetkilerini kullanan bir güç olmalı, bazı yetkiler seçkinlerin eline bırakılmalı ve birtakım konularda karar verme hakkı halka bırakılmalıdır. Bu ilk yönetim biçimleri bozularak kral tirana; aristokratlar bir hizbe ve halkın da çeteleşmeye dönüşmesi çok kolayken, karma yönetim biçiminde yöneticilerin büyük hataları dışında kolay kolay istikrarsızlık oluşmaz (Cicero, 2014: 154). Cicero, bu yaklaşımıyla da Platon'un üçlü yönetim ve anayasal hükümet anlayışını devam ettirir.

### 3. ORTAÇAĞ'DA DOĞAL HUKUK

İlkçağ'da rasyonel olarak incelenen doğal hukuk Ortaçağ'da teolojik bir yaklaşımla incelenir. Augustinus'un (354-430) Platon, Aristoteles, Cicero ve Stoacıların etkisinde kaldığı açık bir şekilde eserlerinde görünür. Roma İmparatorluğu çökerken antik mirası Yeni Dünya düzenine aktarmaya çalışır (Ebenstein, 2005: 93). Augustinus, insanı doğası ve siyasal toplumun doğuşunu Hz. Adem'in cennetten çıkışına ve doğal hale başvurarak açıklamaya çalışır. Cennet, sivil-siyasal toplumun olmadığı dönemi ifade eder. İnsanın doğası iyi ya da kötü değil, doğal olarak nötr ya da masum olma halidir. İnsan özgür iradesini kullanarak Tanrı'nın emirlerini yerine de getirebilir, Tanrı'nın emir ve yasaklarına riayet etmeyip tutkularının peşine düşerek Tanrı'dan uzaklaşabilir de. İrade özgürlüğü erdemli bir hayat için zorunludur (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 118). İnsan ilk yaratıldığında doğal olarak ne insanın ne de günahın kölesidir. Kölelik, doğal düzenin kanunlarının çiğnenmesine karşılık getirilmiş bir cezadır. Bundan dolayı "Tanrı her şeyde her şey" olana kadar kölelerin efendilerine sadakatle hizmet etmeleri; Havariler tarafından telkin edilir (Augustinus, 1969: 226).

Augustinus, hakkı, adalete dayandırır ve adil olmayan davranışların haklı da olamayacağını belirtir. Adil olmayan hak üzerinde birleşenler halk değil, kalabalıktır. Adalet üzerinde haklarını oluşturan halk yoksa cumhuriyetten de bahsedilemez. Adalet ise herkese payına düşeni verme erdemidir (1969: 230). Ona göre gerçek adalet sadece Tanrı Devleti'nde mükemmel olarak gerçekleşebilir. Diğer bütün devletler ona göre "haydut yatağıdır", çünkü hakiki adalet ilkesi bu devletlerde gerçekleşmez. "Hakiki adalet" dine ait bir nitelik olduğundan dünya devletlerinde gerçekleşmesi de beklenemez (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 152-153).

Tanrı Devleti'nde gerçek bilgeliğin kaynağı da ilahidir. Yöneticiler gerçek ödülleri cennette alacaklarına inanırlar. Bu devlet İsa Mesih'in insanları kurtaracağı imanına dayanır. Dünya Devleti'nde ise yöneticiler şeref için yönetirler ve onların bilgelikleri zihinlerinin karanlık bilgeliğidir. Bu devlet, Hz. Adem'in günahının bir sonucu olarak doğar. Hristiyanlığın düşüş ve kurtuluş öğretileri onun iki devlet anlayışında önemli bir yere sahiptir (Arnhart, 2005: 83).

Augustinus, Dünya Devleti'ne örnekler vermesine rağmen Tanrı Devleti'ne örnek vermez. Hristiyanlığı kabul eden Roma ve Hz. İsa'nın dünyadaki temsilcisi olduğunu iddia eden kilise bu dünyada gerçekleşme olanağı olmayan Tanrı Devleti ile özdeş değildir. Tanrı'nın iradesine göre varlığını sürdürecektir ideal devlet bu dünyada değil, Yargı gününden sonra öteki dünyada kurulacaktır. Ancak kilise Ortaçağ boyunca onun bu Tanrı Devleti fikrini farklı yorumlayarak kendine kutsallık atfeder ve devletlerin üzerinde egemenlik kurmaya çalışır (A. Arslan, 2010: 421-422). Augustinus, kiliseyi sadece Tanrı Devleti'nin temsilcisi olarak sunar. Tanrı Devleti'nde insanlar sevgiyle doludurlar; günah ve ilk günahın sonucu olan mülkiyet ve kölelik yoktur; kral tüm halkın iyiliğini göz önünde bulundurarak sevgiyle yönetir ve vatandaşlar da sevgiyle o devlete itaat ederler. Augustinus, Tanrı Devleti yaklaşımıyla hem ideal bir devleti tasvir eder hem de Tanrı Devleti'ni Dünya Devleti'ne örnek olarak sunar (Cevizci, 2001b: 71).

Augustinus'a göre ebedi kanun doğal düzenin tahrif edilmeden korunmasını emreden Tanrı'nın iradesinden ibarettir. Ebedi kanun Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştirildiğinden kanunların idealarla ilişkilendirilmesi gerekir. Bu idealar tanrısal hikmette anlamını bulan değişmez ve ebedi kanunlardır. Tanrı'nın ideaları Tanrı'yla özdeş olduğundan, Tanrı'nın aklı ve ideasıyla özdeşleşen tanrısal hukuk da Tanrı'yla



özdeştir. Diğer varlıklar gibi doğal hukuk da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Doğal hukukun ezeli kanunla ilişkisi, "... varlığın Mutlak Varlığa nispeti gibidir" (Gilson, 2005: 297-298). Ebedi kanunun insan tarafından algılanmış biçimi doğal hukuktur. İnsan günahkârlığından dolayı ebedi kanunu tam algılayamadığından, doğal hukuk ebedi kanunun bozulmuş biçimidir. Pozitif hukuk ise devlet içerisinde uygulanan kanunlardır. Doğal hukuk ve pozitif hukuk beşeri yönüyle tanrısal hukuktan ayrılır. Pozitif hukukun adaleti sağlama bilmesi ve adil olabilmesi için tanrısal hukuka uygun olması gerekir (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 156). Genel olarak Ortaçağ filozofları ve kilise babaları Tevrat metinlerine dayanarak doğal, ahlaki ve sosyal- siyasal kanunların kaynağının Tanrı olduğunu söylerler. Evrendeki fiziksel kanunlar yüce bir kanun koyucu tarafından doğanın doğal olarak uyması için konmuştur. İnsan ise aklını kullanarak bu doğal kanunlara uyması gerekir (Gilson, 2005: 298).

Ortaçağ'da doğal hukuk görüşünü savunan teolog düşünür Thomas Aquinas (1225-1274) Aristoteles'in çizgisini devam ettirir. O, Aristoteles'in "zoon politikon" kavramını "siyasal ve toplumsal varlık" olarak anlamlandırır. Dolayısıyla insan toplumsal ve siyasal bir varlık olarak kendine en uygun yönetim biçimi içerisinde yaşamalıdır. İnsanın kendini içerisinde gerçekleştirebileceği uygun siyasal ve toplumsal yapı olmalıdır (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 238). Bu yapı her canlının potansiyelini gerçekleştirmesine ya da kuvveden fiile dönüşmesine olanak sağlamalıdır. Bir şey kuvveden fiile geçerken amacına ulaşır ve kendini gerçekleştirir. Bitki ve hayvanların olgunlaşp kendilerini gerçekleştirmeleri iyi; olgunlaşmalarına engel oluşturan her şey kötüdür. Her şey iyilik arayışındadır, çünkü bu her varlığın amaçlarını gerçekleştirmek için aradığı şeydir ve bunun için mücadele eder. Bitki ve hayvanların biyolojik eğilimlerini gerçekleştirmeleri doğal iyiliktir. Diğer canlılar içgüdüleriyle hareket ederek doğal eğilimlerini gerçekleştirirken insanlar iradi olarak doğal eğilimlerini özgürce gerçekleştirirler (Arnhart, 2005: 111-112; Uslu 2009: 114).

Thomas, Augustinus'un ebedi kanun, doğal hukuk ve pozitif hukuk sınıflandırmasına tanrısal hukuku ekler. Thomas'ın açıklamaları Augustinus'un anlayışıyla benzerlikler gösterir. Thomas hukuku; ebedi hukuk, doğal hukuk, pozitif hukuk ve tanrısal hukuk olarak dörde ayırır (M. Jones, 2013: 341)

1- Ebedi hukuk: Dünya ve evren tanrısal güç ve akıl tarafından yaratılmıştır ve yaratılmışlara yol gösterilmiştir, işte bu yol ebedi hukuktur (Thomas, 1969: 288). Ebedi hukuk, bütün davranışları yönlendirmesi bakımından "tanrısal bilgeliktir" (Thomas, 1969: 292). Evrendeki her şey ezeli- ebedi hukukun bir yansımasıdır. İnsanın dışındaki diğer varlıklar bunu sorgulamadan itaat eder, rasyonel bir varlık olan insan ise sorgulama melekesine sahip olduğundan bunun farkına varır ve açıkça deneyimler (W.T. Jones, 2006: 413).

2- Doğal hukuk: Ebedi hukuk tarafından yönetilen evrendeki her şey, ebedi hukuka uygun olarak amaç ve eylemlerini belirledikleri oranda ebedi hukuka iştirak eder. İnsanlar, tanrısal güce katılarak hem kendi davranışlarını hem de başkalarının davranışlarını denetleyebildiklerinden ona özel olarak tabidirler. Böylece insanlar tanrısal akıldan pay alarak uygun amaç edinmenin ve uygun davranışlarda bulunmanın doğal yoluna ulaşırlar. Ebedi hukukla sağlanan bu iştirak, doğal hukuk olarak adlandırılır. Doğal hukuk insanların ebedi hukuka katılmasından başka bir şey değildir (Thomas, 1969: 288-289). Doğal hukukun "buyrukları insan zihnine kazanmış" olduğundan özgür iradeyle bu buyruklar yerine getirilmelidir. İnsan ebedi hukukun tamamını bilemese de kendisi için geçerli olacak kısmı yeterli derecede açık bir şekilde bilebilir (W.T. Jones, 2006: 415). Doğal hukukun temel buyruğu iyiyi yapmak kötüden uzaklaşmaktır, ayrıca insanın kendisini korumayı ve toplumdaki diğer insanlara zarar vermemeyi kural olarak belirler. Gerçekleştirilmesi amaçlanan iyi; bireysel değil, toplumsal ortak iyidir (W.T. Jones, 2006: 413-414).

Thomas, doğal hukuk normlarını tanımlayıcı ve kural koyucu olarak görür (Cranston, 1995: 39). Doğal hukukun normları insanın doğal eğilimleriyle örtüşür. Bunlar insanın üremesi, kendini koruması ve iyiye yönelmesidir. İnsanın doğal olarak eğilimli olduğu doğal hukuk, evrenseldir. Doğal hukukun temel ilkeleri, doğru bir davranış kuralı olarak herkes için aynı, eşit ve kabul edilir bir düzeydedir. Thomas, prensip olarak doğal hukukun değişmez olduğunu kabul etse de, insani amaçlar uğruna tanrısal ve pozitif hukukla birtakım ekleme ya da çıkarımlar yapılabileceğini belirtir. Örneğin: "her şey üstünde ortak mülkiyet ve herkes için özgürlük" doğal hukuk kuralıdır. Özel mülkiyet ve kölelik doğal olmamasına rağmen insan yaşamını kolaylaştırdıklarından akıl tarafından reddedilmez, aksine benimsenirler (Thomas, 1969: 293-296). O, kendinden sora gelen burjuva savunucularının aksine mülkiyet

hakkını doğal bir hak olarak görür. Mülkiyet hakkı kamu yararının ve ekonomik büyümenin sağlanması için bir araç olarak doğal hukuka dâhil edilmiştir (Cranston, 1995: 42). Vicdan doğal hukuka göre yapılması gerekenleri belirlese de, akıl ya da vicdan bazen yanılabilir ve tanrısal hukuka aykırı eylemlerde bulunabilir. Thomas, böyle bir durumda insanın samimiyet ve dürüstlikle belirleyip yaptığı şeylerden daha fazlasının beklenmemesini belirtir. Ancak bir kimse aklın buyruklarına aykırı olduğunu bile bile bir eylemde bulunur ise günahattan kurtulamaz (W.T. Jones, 2006: 415).

3- Pozitif hukuk: Aklın, doğal hukukun genel normlarından hareket ederek çıkardığı tikel hükümlerdir (Thomas, 1969: 289). Bir kanunun kanun olabilmesi, adil olmasına; adil olması da akla uygun olmasına bağlıdır. Aklın ilk buyruğu da doğal hukuk olduğundan kanunlar doğal hukuka uygun oldukları oranda doğrudurlar. Pozitif kanunlar doğal hukuktan uzaklaştıkça kanunilik vasıflarını kaybederler. Doğal hukuk, "daha genel ilkelerin" ve "genel niteliklerin" saptanmasında pozitif hukuka kaynaklık eder (Thomas, 1969: 296-297). Doğal hukukun "kimseyi incitmeyeceksin" genel ilkesinden pozitif hukukun cezai müeyyideleri çıkarılır. Doğal hukukun "suçlular cezalandırılmalıdır" şeklindeki genel niteliğinden ise pozitif hukukun bir suç için belirli bir ceza koyması örnek olarak gösterilebilir (Aktaran: Arnhart, 2005: 112). Kanun bir şeyin yapılmasını emreder ya da yasaklar. Buyruklar da akıldan çıktığından, kanunlar akla aittir ve kanunlar insan davranışlarına bir kural ve ölçüt getirdiğinden zorunlu olarak da akla dayanırlar (Thomas, 1969: 283). Kanunlar kamu yararı ve toplumsal mutluluğu sağlamalı, özel durumlarla ilgili kanunlar da kamu yararını göz önünde bulundukları oranda kanun olarak adlandırılırlar. Bu durumda her kanun kamu yararı için çıkarılır (Thomas, 1969: 285).

4- Tanrısal hukuk: "İnsan yaşamının yönlendirilmesi, yönetilmesi için gerekli olan yasadır". İnsan akli, somut varoluşla ilgili alanı düzenler, ama insanın somut varoluşunu aşan tanrısal yönünü doğal ve pozitif hukukla düzenlemek mümkün değildir. Bir de insan akli sınırlı olduğundan kendi varoluşu içerisinde kendi sorunları hakkında nihai ve doğru karar veremez. Bundan dolayı Tanrı'nın kanunlarına ihtiyaç duyar. İnsan bu tanrısal hukuku akıl aracılığı ile değil, vahiyle gelen tanrısal buyruklara iman ederek kavrar (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 248). Doğru davranışta bulunmak için tanrısal hukuka uygun davranmak gerekir. Hakikate uygun davrananlar "yüzlerini ışığa doğru dönmüşlerdir." Kötülük ya da günah tanrısal hukuktan uzaklaşmadır. Akli yaratan da

Tanrı olduğundan, aklın emirlerini yerine getirmeyenler, Tanrı'nın emirlerini ihmal etmiş gibi görülürler. Aklın kanunlarına aykırı davranmak doğaya aykırı davranmak demektir ve bu Tanrı'nın kanunlarına aykırılığa kadar uzanabilir (Aktaran: Gilson, 2005: 292-293).

Akla bağlı bu dört yasa birbirleriyle ilişki içerisinde olmalıdır. Pozitif hukuk doğal hukuka; doğal hukuk da tanrısal hukuka ve ebedi hukuka uygun olmalıdır. Pozitif hukuk göreceli olsa da toplumsal iyiyi gerçekleştirmeye yönelmeli ve adil olmalıdır. Pozitif hukukun amacı, kanun koyucunun kişisel çıkarlarını değil, halkın genelinin çıkarlarını korumak olmalıdır. Bu amacın dışına çıkan ya da adil olmayan pozitif hukuk kuralları, doğal hukuka aykırıdır. Pozitif hukuk, doğal hukuka aykırı olsa da toplumsal barış ve düzenin korunması için itaat edilmelidir. Ancak tanrısal hukuka aykırı olan kanunlara itaat edilmez, bunlara karşı direnmek meşrudur (Öktem ve Türkbağ, 1999: 210).

Thomas, ebedi hukuk tanrısal hukuk ayrımı yapar. Tanrısal hukuku, insanların yaşamlarını yönlendirmek için gönderilen vahiyle belirler. Ebedi hukuk ise Tanrı'nın mutlak gücü olarak sunulur.

Thomas da karma yönetim biçimini benimser, ama diğer filozoflardan farklı olarak Tevrat'taki uygulamalarla görüşlerini ispatlamaya çalışır. Karma yönetimde kanunlar soylular ve halk tarafından yapılır. Devlet gücü oluşturulurken herkes yönetim gücünün kurulmasına iştirak etmelidir (Thomas, 1969: 298). Devlet gücünün iyi düzenlenebilmesi için erdemli bir üst yönetimin, bu üstün emirlerini yerine getiren yöneticilerin ve yöneticileri seçen halkın tamamının payı olması gerekir. Yahudilerin tanrısal hukuka dayanarak kurdukları yönetim böyle karma yönetimdir (Thomas, 1969: 299). Hz. Musa ve halefleri hem en üst otorite olarak yönetim gücünü kullandılar hem de kendilerine yardımcı olması için erdemli 72 yaşlı seçtiler. Bunlar karma yönetimdeki aristokralara tekabül eder. Bu yönetimde yöneticiler halk arasından ve halk tarafından seçilmeleri bakımından ise demokratikti. Thomas'a göre Eski Ahit hukukunda yönetim gücünün nasıl düzenleneceği somut bir biçimde bu şekilde gösterilmiştir (Thomas, 1969: 299).

#### 4.KITA AVRUPA'SINDA HUKUKİ VE SİYASİ DURUM

Ortaçağ'da Avrupa'da siyasal sistem feodal toplum düzenine dayanır. Ortaçağ'dan sonra da feodal sistem etkisini sürdürür. Feodal toplumlar; ruhbanlar, soylular ve sıradan insanlardan oluşur. Her sınıfın görevi farklıdır. Ruhbanlar ibadet etmek, soylular savaşmak ve sıradan insanlar ise çalışmak ve toplumun işlerini yerine getirmekle görevlidirler. Bu sınıfsal tanımlamada ekonomik ilişkiler önemlidir. Ancak sıradan insanların içerisinde soylulardan daha zengin olan tüccarlar, Ruhban sınıfı içerisinde ise çok varlıklı piskoposlar olduğu gibi yoksulları da vardı. Devlet düzeni bu sınıfsal yapı üzerine kurulur. Örneğin, Fransa Ulusal Meclisi bu üç sınıf tarafından oluşturulur (Hirst, 2013: 106). Feodal siyasal yapılanmada bireyler devlete değil senyörlere bağlı olduklarından merkezi devletin otoritesi yoktur. Bundan dolayı yasama, yürütme ve yargı yetkisini büyük toprak sahibi senyörler kullanır. Başlangıçta krallara ait olan bu yetkiler feodallerin eline geçerek mahallileşir. İstilalardan sonra feodaller asker de bulundurmaya başlayınca merkezi otoriteye resmen rakip olurlar (İşçi, 2012: 163).

Kralla feodal beyler ya da kentler arasında karşılıklı güç mücadelesi yıllarca devam eder. Örneğin, Almanya'da I. Frederick, 1183'te Konstanz barışı ile Lombardiye Birliği kentlere birtakım ayrıcalıklar tanıır. Birlik üyesi bu kentler 12. ve 13. yüzyıllarda kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na karşı özerkliklerini savunurlar. Konstanz barışına göre I. Frederick tarafından kentlere verilen taviz "krallık hakları ve kendi gelenekleridir."Tüm uyrukların krala bağlı olmaları, kentlerin yönetim hakkının ise kral tarafından bahşedildiği kabul edilir" (Ryan, 2011: 65-66).

Böylece feodal yapının en üstünde bulunan kral, feodal beylerden birinin seviyesine düşer ve tamamen yetkileri kısıtlanır. Sistemin temelini senyörlük oluşturur, ama senyörler arasında bir bütünlükten de bahsedilemez. Bazı senyörlerin yargı yetkisi yokken para bastırabilirler. Vergi toplama yetkisi ise kiliseye aittir. Feodalitede merkezi sistem çok zayıf olduğundan ulusal bir hukuk sistemi yoktur. Her feodal yönetimin kendine ait bir hukuk sistemi ve kendi mahkemeleri vardır. Her türlü kararı verir ve ferman olarak da ilan ederdi. Senyörleri sınırlayacak herhangi bir yasal mevzuat yoktu ve emirleri kanun hükmündeydi. Şahsi menfaatlerine göre hareket etmekteydiler. Senyörlerin yasama ve yürütme yetkisiyle beraber yargı yetkisini de kullanmaları onları aşırı derecede güçlendirir. Krallar, senyörlerin onayını almadan

kanun koyamaz hale gelirler. Cezalar da sözlü olarak verilir ve senyörler tarafından infaz edilir (İşçi, 2012: 164).

Feodal sistemin hâkim olduğu Ortaçağ'da kanunlar açık seçik olarak hazırlanmaz. Kanunlar, neyi yapmanın suç olduğunu belirtir, ancak suçun tanımını yapmaz. Böylece uyuşmazlıkların suç olarak tanımlanması yargıçların takdir yetkisine bırakılır. Kanunda belirtilen suçlar bile çok farklı şekilde yargılanır, yargılamalar kişiye ve kişinin toplumsal konumuna göre değişir. Bir kişinin güç odaklarıyla olan bağlantısı bu davalarda belirleyici olur. Eğer bir kişi loncaların desteğini alamıyorsa ağır bir şekilde cezalandırılır (Höfert, 2011: 81).

Kent konseyleri de kararlarını kanuna dayanarak vermek yerine toplumsal sağduyudan hareket ederek "...vesayetçi ve geleneksel bir yargılama[yı]" tercih eder. Kent konseylerinin beratları, kamu yararına göre hareket edilmesini belirten şifahi açıklamalardan oluşur. Kent konseyi, komünlerce konan kanunlara göre değil, konseyin kendi kararları ile hareket eder ve kenti otoriter bir tarzda yönetir. Kent konseyinin eylemlerini kanunlar değil, ortak değerler ve ruhban sınıfı tarafından yapılan yorumlar belirler. Ailelerin ve din adamlarının mutabakatı kent konseyi için belirleyicidir. 15. yüzyılda egemen ailelerin kent yönetimine müdahalesinin artmasına karşılık kent konseyleri yazılı belgelere dayanarak otoriter tutumlarını desteklemeye çalışır. Kamu gücü otoriterleştikçe "kent sakinleri uyruklara" ve "korumaya muhtaç çocuklara dönüş[ür]" Jean Bodin ise bu kentsel otoriteyi devlet otoritesine aktarır (Höfert, 2011: 81-82). Ortaçağ'ın sonlarında savaş teknolojisindeki gelişmeler ve kralların kendi ordularını kurmaları derebeyleri ve vergi vermeyen köylüler üzerinde etkili olur. Avrupa'da krallar sürekli birbirleri ile savaştıklarından ordu kurma ve donatma konusunda istekli idiler (Hirst, 2013: 110).

Jean Bodin'in (1530-1596) mutlakiyetçi egemenlik anlayışı, feodal sisteme bir tepki olarak ortaya çıkar. Bodin, mutlak egemenlik anlayışıyla hem feodal düzeni hem de kilisenin otoritesini sonlandırmayı amaçlar. O, Fransız devletinin ulusal temellerini kurar. Kralın hiçbir dini ve siyasi otoriteden emir almaması ve onlara bağımlı olmaması kanaatinde olan Bodin, Fransa kralının Papa'ya ya da Roma İmparator'una karşı herhangi bir yükümlülüğü olmamasından yanadır. O, devleti zayıflattıklarından dolayı karma yönetimlere karşıydı. Bodin karma yönetimleri halkla kralı aynı seviyede

görmeleri, halkı krala karşı kıskırtmaları ve anarşiye sebep olmalarından dolayı en kötü yönetimden daha kötü olarak görür. Dolayısıyla egemenlik kral soylular ve halk arasında bölüşülemez (İşçi, 2012: 252-253). Bodin, egemenliğin mutlak ve bölünmez olduğunu kabul etse de vergilerin Ulusal Meclisin kararına dayanarak artırılması gerektiğini düşünür. Ayrıca Bodin, kralın tanrısal ve doğal hukukla sınırlı olduğunu, özel mülkiyet tanrısal ve doğal hukuka dayandığından ona saygı gösterilmesi gerektiğini belirtir (Wood, 2012: 189-191).

Feodal sistem en etkin olarak Fransa'da uygulanırken Fransa kralı XI. Louis (1461-1483) parçalanmış toprakları birleştirir ve merkezi bürokrasiyi geliştirerek feodal sistemi önemli ölçüde zayıflatır. Feodal beyler bu uygulamalara tepki gösterecekler de devletin merkezileşmesine engel olamazlar. Böylece soya bağlı merkezi bürokrasi gelişir (Yayla, 2014a: 111). Fransa kralları, Ulusal Meclisi 1484- 1560 yılları arasında toplamayarak, temsili kurumların vergi toplama haklarını ellerinden alırlar. 1560- 1614 tarihleri arasında ise Ulusal Meclis ancak birkaç kez toplanır. Ulusal Meclis 1614 yılında dağıtıldıktan sonra, ancak 175 yıl sonra toplanır (Wood, 2012: 173).

Fransa'da Kral XIII. Louis (1601-1643) ve Kral XIV. Louis (1638-1715) döneminde kentlerin özerkliği ve soyluların ayrıcalıkları son derece sınırlandırılır. Kentler merkezden atanan bürokratlar tarafından idare edilmeye başlar. Soylular toplumsal statülerini korumaya devam ederler, ancak üst düzey görevlere ve yargıçlıklara üçüncü sınıftan atamalar yapılır. Krala bağlı güçlü bir bürokratik yapı oluşur (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 356). XIV. Louis güçlü ekonomi ve güçlü orduyla kamu gücünü merkezleştirirken soyluları da etkisiz ve yetkisiz saray mensuplarına dönüştürür. Bu merkezîyetçi ve mutlakîyetçi kralın gücünü sınırlandırabilecek herhangi bir güç yoktur. XIV. Louis Ulusal Meclisi de toplamaz. Yönetimde merkezîyetçilik sağlandığı gibi merkantilist politikalar uygulanarak ekonomide de merkezileşme sağlanır (Yayla, 2014a: 111). Merkezi otoriteyi güçlendiren XIV. Louis, soyluların oluşturduğu kent parlamentolarının (parlements) sahip olduğu "yargısal denetim" yetkisine son verir. İhtiyaç duyulduğunda krallık konseyinden görevlendirilen kişilerle mahkemeler kurulur. Böylece kentlerdeki bağımsız yargı güçleri ortadan kalkmış olur (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 356).

Fransa'da krallık veraset yolu ile belirlenirken, Almanya'da iyi bir savaşının kral olabilmesi için seçim yapılırdı. Teoride bütün Hristiyan prenslerin kral olarak seçilmesi mümkünken uygulamada sadece Alman Protestanlar kral oluyordu. İlk uygulamalarda güçlü yerel otoriteler piskoposlar ve dükler seçici kurulu oluştururken sonradan seçici kurul yedi kişiyle sınırlandırılır. Alman İmparatoru kendisini seçen seçici kurulla güç mücadelesi içerisindeydi. Prensler ise kral olabilmek için seçici kurula güç aktarımında bulunuyorlardı (Hirst, 2013: 132-13). Almanya'da 1545-1555 tarihleri arasında Katolikler ve Protestanlar arasında mezhep savaşları olur. Bu savaşın sonunda Augsburg Dini Barış antlaşması yapılır. Dini hususlarda savaşların önüne geçmek için "... prensliğin dininin prensin dini neyse o olmasına karar verilir." Eğer prens din değiştirirse halkın da prensle beraber din değiştirmesi gerekir. Bu antlaşma dini ya da mezhepsel içerikli savaşların önüne geçemez, hatta daha büyük ve etkili olan 30 Yıl Savaşları'nın çıkmasına sebep olur (Yayla, 2014a: 123-124).

Avrupa'da, krallar merkezi otoritelerini güçlendirmek için hem soylular ve kent devletleriyle hem de Papalarla mücadele ederler. Papalar krallara taç giydiren ve krallara Kutsal Roma İmparatoru unvanı vererek güçlerine güç katarlardı, ancak 11. yüzyıldan sonra papalar ve krallar arasında mücadele başladı. Papalar, kralların kilisenin işleyişine müdahale etmemesini savundular. Papalar, kralların kilisenin işleyişine müdahale etmemesi fikrini savunurken krallar ise piskoposların kendi kontrollerinde olmasını istiyorlardı. Çünkü bazı ülkelerde toprakların yarısı bazılarında ise toprakların üçte biri kilisenin kontrolündedir (Hirst, 2013: 134). Örneğin, Papa VIII. Gregory, İmparator IV. Henry ile piskoposların atanması konusunda ters düşmüştü. Her ikisi de piskoposları atama yetkisinin kendisinde olduğunu savunuyordu. Bu zıtlaşmanın sonucunda Papa, İmparator IV. Henry'i aforoz eder. IV. Henry kiliseden kovulduktan sonra papanın bulunduğu şatonun önüne giderek kar altında iki üç gün bekler. IV. Henry'i Papa tarafından kabul edilir ve diz çökerek af diler. Papa uyguladığı aforozu kaldırır. Buna rağmen papa ile imparator arasındaki savaş yıllarca devam eder. Papa, imparatora karşı kent devletlerini ve prensleri destekler. Papa kendi hâkim olduğu topraklardan vergi toplar ve bu gelirleriyle paralı asker bulundurur (Hirst, 2013: 134-136). Papalar, siyasete müdahale ettiği gibi kralların evlenme ve boşanma meselelerine de müdahale ederler. VIII. Henry'nin ilk ve Katolik olan karısı erkek çocuk doğuramamasına rağmen Papa evliliği geçersiz saymadı. Bunun sebebi



kraliçenin ailesinin İspanya'nın hâkimleri olmasıdır. VIII. Henry bu olayı çözmek için İngiltere'deki kilisenin başının kendisi olduğunu ilan eder ve evlilik sorununu çözecek bir başpiskopos atar (Hirst, 2013: 111-112). 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa dini otorite ile dünyevi otorite arasındaki mücadeleye ve mezhepler arasındaki savaflara sahne olur. Johannes Althusius (1557/1563-1638) gibi filozoflar bu çatışmaları sonlandırmak için mücadele ederler. O, egemenliği tanrısal düzenin bir parçası olarak görür. Anayasa ve kanunları dini değerlerle iç içe işler. Ona göre Kutsal Kitap laikliğe yol gösterecek içeriğe sahiptir. O, doğru aklın koymuş olduğu kanunlar ile vahyi beraber değerlendirir. Almanya'da baskıcı dini otoriteye karşı çıkar. Siyaseti; insanları ortak bir paydada bir araya getiren ve bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayan "sanat" olarak tanımlar (Gelderen, 2011: 100-101).

Almanya ve İtalya 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar bölünmüş bir durumdaydı. Bu ülkelerde ulusal birlik, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısı da sağlanır (Hirst, 2013:140). Machiavelli'nin (1469-1527) yaşadığı dönemde İtalya'da devletin gücü Floransa, Milano, Napoli, Roma ve Venedik site devletleri arasında bölünmüştür. Machiavelli'nin öncelikli amacı İtalya'da siyasal birliği tesis etmektir. O, siyasal birliğin sağlanması için güçlü bir kralın ve onun kurmuş olduğu düzenli ordunun olmasını zorunlu görür (İşçi, 2012: 229). Bu düzenli ve sadece devlete bağlı olması gereken ordunun vatandaşlardan kurulması gerekir. O, devletin bütünlüğünün sağlanmasında, sadece vatandaşlardan oluşan merkezi bir orduya güvenebileceğini belirtir (Elmalı, 2003: 139) Merkeziyetçilik sağlandıktan sonra da yönetimler mutlaklaşır. Fransa örneğinde olduğu gibi mutlak monarşiler kurulur.

Mutlak monarşilerde ise yasama, yürütme ve yargı yetkisi kralda toplanır. Kral yürütme yetkisini burjuva içerisinden atadığı bürokratlar aracılığıyla yerine getirir. Yargı gücünü ise atadığı yargıçlar aracılığıyla yerine getirir. Kral istediği zaman yargıya müdahale eder, hatta yargıçların vermiş olduğu cezaları affeder. Krallar mutlak iktidar hakkını tanrısal hukuktan alırlar, çünkü Tanrı dünyadaki tüm iktidarların kaynağıdır. Kral da yönetme hakkını Tanrı'dan almıştır. Dolayısıyla kral yürütme hakkını Tanrı'dan alan "kutsal bir kişidir" ve sadece Tanrı'ya karşı sorumludur (Göze, 2000: 539).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HUGO GROTIUS: DOĞAL HUKUKTAN ULUSLARARASI HUKUKA

#### 1.1.HAYATI

Hugo Grotius (1583-1645) Hollanda'nın Delft kentinde 1583'te dünyaya gelir. Babası kent meclisinin üyesidir. Yetenekli bir çocuk olan Grotius, 8 yaşında Latince şiir yazmaya başlar. O, üstün yetenekleri ve çalışmaları sayesinde 11 yaşında Leiden Üniversitesine kabul edilir. 15 yaşında ise Fransa 'ya gönderilen elçilik heyetinde yer alır ve Orléans Üniversitesi tarafından kendisine hukuk doktoru unvanı verilir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 87-88).

Grotius Fransa'dan döndükten sonra önce eyalet mahkemesine akabinde de eyaletler üst mahkemesine hukukçu olarak atanır. On sekiz yaşında Hollanda'nın İspanya'ya karşı vermiş olduğu mücadelenin tarihini yazmak için devletin resmi tarihçisi olarak görevlendirilir. 1603 yılında *Doğu Hindistan Şirketi*'nin avukatlığını üstlenir. Doğal hukuk ve ahlaki ilkelere dayanarak şirketin haklarını *Ganimet Hukuku Üzerine* eserinde savunur. Bu eserin *Doğu Hindistan Üzerine* bölümünü 1609 yılında *Serbest Deniz* (Mare Liberum) olarak yayımlar. O, 1613'te Rotterdam hukuk savunmanı olarak kral vekilleri arasına katılır. 1613 yılında Doğu Hindistan adaları konusunu ve Hollanda'daki muhalefeti destekleyen İngiliz kralı James ile görüşecek heyete başkan olarak Jan van Oldenbarnevelt tarafından görevlendirilir (Wood, 2012: 144-145). Oldenbarnevelt'in danışmanı olarak onun görüşlerini destekler. Onunla beraber Calvinici Gomarcılara karşı Arminiuscuların safında yer alır ve mücadele eder. Oldenbarnevelt ile beraber tutuklanır. Oldenbarnevelt idam edilince o da müebbet hapse mahkûm edilir (Larrère, 2011: 349).

Eşi ve çocukları ile birlikte Loevestein şatosunda tutuklu iken bir sandığa gizlenerek Anvers üzerinden Paris'e kaçar. Fransa kralı XIII. Louis'in yardımını görür ve Fransa'ya yerleşir. 1625'te *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserini yayımlar. 1631 yılında ülkesine geri döner, ancak her an tutuklanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğundan Hanburg'a gider. 1636- 1637 yılları arasında İsveç şansölyesi tarafından Paris büyük elçisi olarak atanır. İsveç'teki saray çevrelerinin tepkisi üzerine istifa eder. İsveç

kraliçesi Kristina'nın daveti üzerine İsveç'e gider.1645'te binmiş olduğu gemi batar, ama kazadan sağ olarak kurtulur. Bu kazadan birkaç gün sonra ölür ( Ağaoğulları ve Köker, 2009: 89- 90).

## **1.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK**

### **1.2.1. Doğal Hal**

Grotius, insanı hayvan türü içerisinde değerlendirir, ancak toplumsallık içgüdüsüne sahip olması ve aklını kullanarak barış ve güvenli bir ortamda yaşamayı arzulamasından dolayı diğer hayvanlardan çok üstün varlık olduğunu ifade eder. İnsan, kendisini ifade etme, eğitime açık olma, birtakım genel kurallar çerçevesinde davranma ve davranışlarını iradi olarak belirleme özelliklerine sahiptir. Bir de aklın elverdiği ölçüde, hayatın akışına kendini teslim etmeden, doğru ve sağlam yargıda bulunma kapasitesine sahiptir (Grotius, 2011: 19). İnsan doğası, hiçbir şeye ihtiyaç duymasa da insanlarla ilişki kurmaktan kaçınmaz. Doğanın Yaratıcısı insanı kendi kendine yetecek şekilde değil, rahat bir yaşam sürdürmesi için ihtiyaçlarını toplum içerisinde karşılayacak şekilde yaratmıştır (Grotius, 2011: 21). Toplumsal yaşamın insanın doğasına uygun olduğu İlkçağ'da Sofistler tarafından da dile getirilmiştir. Onun bu yaklaşımının Protagoras ve Antiphon'un savunduğu sosyal sözleşme kuramına uygun olduğu söylenebilir (Özden ve Elmalı, 2012: 70). Grotius, topluma katılma ile çıkar arasında bir ilişki kurar ve çıkar sağlama isteğiyle doğal hukukun birlikteliğini vurgular (Grotius, 2011: 21). İnsanların herhangi bir fayda mülahazası olmadan da doğalarının kendilerini sürükledikleri şeyleri yapmaları, çılgınca yapılmış bir davranış olarak değerlendirilmemelidir. Hatta doğal güdülerle yapılan eylemleri, akıllıca yapılmış bir davranış olarak değerlendirmek gerekir (Grotius, 2011: 22).

Tanrı dünyayı yarattıktan sonra, insana kendinden aşağı konumdaki tüm varlıklar üzerinde, üstün bir hak verir ve bu hakkın geçerliliğini Tufan'dan sonra da yineler. İnsanlığın bu ilk döneminde her şey herkes arasında ortaktır. Böyle bir durumda herkes istediğini alırdı ve tüketim mallarını da istediği gibi tükettirdi. Bütün insanların her şey üzerinde evrensel kullanma hakkının olması, aynı zamanda mülkiyet yerine geçmekteydi. Doğal halde insanlar, bir şeyin kullanım hakkını elde ettiklerinde,

sonradan diğerleri haksızlık yapmadan o şeyi onlardan almaları mümkün değildi (Grotius, 2011: 79-80).

Mülkiyet hakkının kabul edilmediği doğal durumda, herkesin her şey üzerinde hakkının olması doğal hukuka da uygundu. Pozitif hukukun olmadığı bu halde herkes hakkını ancak güç kullanarak arıyordu (Grotius, 2011: 33). Toprağın mülkiyete dönüşebilmesi için ele geçirilmesi ve işlenmesi gerekir. Eğer bir arazi işlenmez ya da boş bırakılırsa mülkiyet olmaktan çıkar ve başka birileri bu işlenmeyen arazileri mülk edinebilir. Hiçbir yasal güç de işlenmeyen bu arazilerin başkaları tarafından mülkiyet edinilmesini yasaklayamaz. Böyle bir işlenmeyen arazinin mülkiyetini yasaklayan siyasal güce karşı direnme hakkı kullanılabilir ya da silahlı mücadele yapılabilir. İşlenen topraklar üzerinde devletin yargı yetkisi vardır. Grotius'un bu konudaki görüşleri *Doğu Hindistan Şirketi*'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Bu şirket sadece işlenen topraklarda devletin yargı yetkisini kabul etmekteydi ve gerektiği durumlarda mülk sahiplerinin arazileri kiralanmaktaydı, fakat işlenmeyen arazilerde devletin yargı yetkisini kabul etmemekteydi (Wood, 2012: 153). Grotius, hem toprakların atıl bir şekilde bekletilmemesini hem de *Doğu Hindistan Şirketi*'nin yeni keşfedilen ve sahipsiz olan toprakları mülkiyetine geçirmesini savunur.

Grotius, Cicero'dan yaptığı alıntıyla, doğal haldeki mülkiyet durumunu bir benzetmeyle şöyle tasvir eder: Herkes için ortaklaşa olan bir tiyatro salonunda bir yere oturan kişi oranın sahibi olur. Doğal halde insanlar az şeylerle yetinselerdi ve dostluklarını sürdürebilselerdi, bu hal böyle sürüp gidebilirdi. Ancak insanlar zamanla suçun olmadığı bu sade hayattan bıkararak birtakım sanat dallarını ortaya çıkardılar ve bunlarla meşgul olmaya başladılar. Bu çalışmalarının sonucunda da iyilik ve kötülük yapmakta kullanılacak birçok şeyi keşfettiler (Grotius, 2011: 79-80). İnsanlar, ortak olarak kullandıkları toprakların ürünleriyle yetinmemeye, mağaralarda oturmaktan ve hayvan postlarıyla örtünmekten hoşlanmaz olunca, daha rahat bir şekilde yaşamayı arzulamışlardır. Böylece hem daha çok çalışmışlar hem de farklı meslek ve sanatlara yönelmişlerdir (Grotius, 2011: 81). İnsanlar ilk önce zanaatlardan tarım ve çobanlığı buldular. Bunlar kardeşlerin aralarının açılmasına ve malların bölüşülmesine sebep oldu. İnsanların farklı eğilimlere sahip olmaları aralarında kıskançlık oluşturdu. Bu kıskançlıklar ve tutkular insanları bir arada tutan bağın kapmasında etkili oldu. Tutkuların güdülemesiyle insanlar birbirlerini öldürmeye başladılar ve herkes bileğinin

gücüne dayanarak yaşamaya ya da hakkını aramaya başladı (Grotius, 2011: 80). Doğal kaynaklar herkes için yeterliyken insanlar barış ve huzur içerisinde yaşarken, dünyada nüfusun artmasına bağlı olarak doğal kaynakların bölüşülmesi ve sınırlarının belirlenmesi insanları mücadeleye sürükler. Toplumsallık içgüdüleriyle hareket eden insan, tutkularının etkisinde kalarak çatışma ortamına sürüklenir.

Bu çatışma ortamından uzaklaşabilmek için arazileri aralarında bölüşerek her biri bir yöne dağılır. Artık komşular arasında hayvanlar ortak olmasa da meraların ortak olarak kullanımı devam eder. Meralar herkesin ihtiyacını karşılayacak oranda olmasından dolayı sorunsuz bir şekilde ortak olarak kullanılır. Ancak nüfus artınca ortak kullanılan toprakların aileler arasında taksim edilmesinin daha yararlı olacağına karar verdiler. Çünkü dağınık yerleşimden dolayı üretilen ürünlerin bir araya getirilmesi zordu ve insanlar hakkaniyet duygusundan da uzak olduklarından ürünleri eşit bir şekilde paylaşmıyorlardı. Eşit paylaşımı ve adaletli dağılımı sağlayabilmek için açıkça ve zımnî olarak yapılan sözleşmeyle özel mülkiyete geçiş yapıldı. Bu sözleşme öncesinde, ortaklaşa hâkimiyetin olduğu dönemde, kim neye el koymuşsa onun sahibi olduğu kabul edildi (Grotius, 2011: 81).

Doğal halde herkesin kullanım hakkının olduğu şeyler ile henüz paylaşılmamış şeyler, sadece el altına alma yoluyla özel mülkiyete geçirilebiliyordu. Grotius'a göre bir şeyin mülkiyete konu olabilmesi için onun bölünebilir ve kendine özgü sınırlarının olması gerekir. Denizler, hem belirli sınırlarının olmaması hem de herkese yetecek kadar büyük olmalarından dolayı doğal olarak mülkiyet hakkına konu edilemezler (Grotius, 2011: 82). Grotius, *Serbest Deniz* eserinde de özel ve kamusal mülkiyete konu edilemeyen denizlerin "hava" gibi herkesin kullanımına açık olmasını ve devletlerin de denizler üzerinde mülkiyet hakkı oluşturamayacakları savunulur (Wood, 2012: 149). Denizler ve okyanuslar, doğa tarafından başlangıçta herkesin kullanımına uygun olarak tesis edildiğinden bunların kullanımını ebedi olarak ilk tahsise uygun olarak yerine getirilmelidir. Dolayısıyla hiçbir devlet denizler ve okyanuslar üzerinde dolaşım ayrıcalığı ya da ticari tekel oluşturma hakkına sahip değildir (Meray, 1955: 89).

### 1.2.2. Doğal Hak

Grotius, insanların doğal hal döneminde de birtakım haklara sahip olduklarını ve bu hakların devletten önce geldiğini belirtir. Doğal hakların bazıları insan doğasına dayanır. İnsanın doğası da zamanla değişmediğinden, bu haklar tüm insanların sahip olduğu evrensel; zamana ve mekâna göre değişmeyen haklardır (Özkan, 2011: 42). Grotius, insanın doğal haklarını incelerken yaşam hakkını mülkiyet hakkı içerisinde değerlendirir ve insan doğduğunda ilk mülkünün kendi bedeni olduğunu söyler (Özden ve Elmalı, 2012: 70). İnsan yaşama hakkı ile doğar ve bu her bireyin doğal hakkıdır. Bu temel hakkın yanı sıra insan, sahip olduğu şeyler üzerinde de doğal olarak hak sahibidir. İnsan yaşam ve mülkiyet hakkıyla doğduğundan devletin görevi de bireyin bu haklarını korumaktır (Atabay, 2004: 22). Doğal haklar, insan olmanın doğal bir sonucu olduğundan aşkın bir adalet kavramına atıfta bulunulmaz. Doğal haklar aklın temel ilkelerinde anlamını bulur: İnsanlar bir başlangıç sözleşmesiyle doğal hukuktan pozitif hukuk düzenine geçiş yaparlar. Herkes için eşit düzeyde bağlayıcı olan pozitif hukukla haklarını garanti altına alırlar (Ruby, 2012: 79). Böylece doğal haklar ile pozitif hukuk arasında ilişki kurulmuş olur.

Onun doğal haklar kuramı, haklar hukuku üzerinde kurulu bir hukuk kuramıdır. O, Ortaçağ'da kabul gören teolojik hukuk anlayışından sonra ilk defa aktif doğal hakları kurar, geliştirir ve çeşitlendirir. Onun kuramının ilk sübjektif hak kuramı olduğu ve kendinden sonraki doğal hak kuramlarını önemli ölçüde etkilediği kabul edilir. Bu kuram birbirine karşıt gelenekler olan muhafazakâr ve mutlakıyetçi kuramları eşit ölçüde etkilemiştir (Aktaran: Uslu, 2009: 59; Wood 2012: 150). Bu kuramla, aynı zamanda doğal hakları tanrısal iradede bağımsız olarak temellendirerek seküler bir hak teorisi geliştirir. Ancak o, hakları tam olarak bireysel özgürlükler ve bireyin üstünlüğünü destekleyen bir doğa açıklaması üzerinde kurmaz. Her bireyin tam özgürlüğü, zorunlu olarak yaşadığı toplumun içerisinde gerçekleşir (Uslu, 2009: 66). Grotius, hak kavramını, teolojik değerlerden tamamen bağımsız olarak temellendirerek, hukuku bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalışır. Onun hukuk alanında yapmış olduğu en büyük yenilik, doğal hukuku insan haklarıyla ilgili kurama dönüştürmesidir. Böylece iyyinin hakka önceliğinden, hakkın iyiye önceliğinin olduğu bir anlayışa geçilir. Ancak

bireysel haklar kuramının, insanların yükümlülüklerini yerine getirmeleri hususunda yetersiz kaldığı söylenebilir (Türkeri, 2005: 149-150).

Grotius'a göre mülkiyet hakkı doğal hukukun ilk prensibidir ve bu hakkın özünü yaşama hakkı oluşturur. Devletin görevi halkın bu haklarını kullanması üzerinde baskı kurmak değil, bireylerin hak ve özgürlüklerini korumaktır. Devlet, doğal hukukun temel prensiplerine itaat etmek zorundadır. Bu toplumsal sözleşmenin bir gereğidir (Birand, 1955: 15). Onun bu düşüncelerinin Tanzimat Fermanı'na tesir ettiği söylenebilir. Onun insanın kendi bedeni üzerindeki hakkı "emniyeti can", emeğiyle ya da miras olarak edindiği mülkiyet hakkı "mahfuziyeti mal", şeref ve haysiyet hakkı "mahfuziyeti ırz ve namus" kavramlarıyla Tanzimat Fermanı'na girmiştir. Can, mal ve namus güvenliği devlet güvencesine alınmıştır. Bu fermanla bireylerin hak ve özgürlüklerinin olduğu ve devletin görevinin de bu hak ve özgürlükleri korumak olduğu kabul edilmiştir. Padişah da Tanzimat Fermanı'na bağlı kalarak hak ve özgürlükler alanında hukukun dışına çıkmamayı ve emirlerinde keyfi olmamayı kabul eder (Birand, 1955: 19).

Grotius, hukuk ile ahlakı birbirinden ayırmadığı gibi doğal haklar ve kişisel özgürlükler üzerinde de ısrar etmez. Eserlerinde doğal haktan bahsetse de açık bir şekilde vurgulamaz. Doğal hakları bir hakkın teslim edilmesi ve nefsi müdafaanın ispatlanması için temel olarak kullanır, ancak hakları ne toplumdan ne de hukuktan bağımsız düşünür. Bu hakların bazılarından vazgeçilmesi mümkünken, bazılarından vazgeçmek mümkün değildir. Ona göre özgürlük de vazgeçilebilecek doğal haklardandır ve hukuken kurulmuş bir yetkiden ibarettir, ancak sosyal düzenin dışında bir özgürlükten bahsedilemez (Abadan, 1939: 555).

Grotius, doğal haklardan vazgeçilebileceğini ya da onların devredilebileceğini doğal hukuka dayanarak ispatlamaya çalışır: Doğal hukuka göre insan, kaynağını doğal hukuktan almış olduğu bir hakkı başkalarına devredebilir ya da hakkından vazgeçebilir (2011: 102). İnsanlar doğal halde, köle değillerdir ve kölelik doğaya da aykırıdır. Grotius, köleliği doğaya aykırı bulsa da doğal adalete aykırı bulmaz. Ona göre insanlar davranışları, suçları ve taraf oldukları bir sözleşme gereği köle yapılabilir (2011: 270). Ayrıca uluslararası savaş hukukuna dayanarak kamusal savaşta ele geçirilenlerin köleleştirileceğini ve teamüller gereğince de esirlerin üzerinde sadece egemen ya da devletin söz sahibi olduğunu bildirir (Grotius, 2011: 270-271). Köleliği doğal hukuka

aykırı bulmasına rağmen çağında uygulanan kölelik sistemini göz önünde bulundurarak düşüncelerini fiili durumla örtüştürmeye çalışır. Köleliğin doğal hukuka aykırı, doğal adalete uygun olduğunu söyleyerek kendi kendisiyle çeliştiği söylenebilir.

### 1.2.3. Doğal Hukuk

Grotius, doğal hukuku kapsamlı bir şekilde tanımlamaya çalışır. O, sadece insan doğasına kazınmış doğal prensipleri ya da ahlaki değerleri değil, bütün ulusların ya da belirli medeniyet seviyesindeki ulusların ortaklaşa tanıyıp kabul ettikleri esasları da doğal hukuk olarak görür. Böylece doğal hukuk hem ortaklaşa kabul edilmiş değerlere istinat eder hem de insan doğası üzerine kurulur (Topçuoğlu, 1969: 394). Devletlerin ortaklaşa benimsedikleri pozitif hukuk kuralları pek yoktur, ancak yazılı olmayan doğal hukuk her yerde ve her zaman yürürlüktedir. Doğanın emirleri ve ulusların üzerinde mutabık kaldığı hukuk kuralları daima yürürlüktedir. O, doğal hukuk kurallarını aynı zamanda uluslararası hukuk olarak da tanımlar. Doğal hukuku ve uluslararası hukuku ihlal eden bir ulus kendi geleceğini ve güvenliğini tehlikeye atmış olur. Ona göre hukukun kaynağı ne kuvvet ne de faydadır. Hukukun kaynağı insanın toplumsal ve rasyonel doğasıdır (Grotius, 2011: 21-24). Grotius, uluslararası hukuku tanımlarken hem doğal hukukla eş anlamlı hem de belirli uygarlık düzeyine ulaşmış ulusların kabul ettikleri kurallar olarak tanımlar. O, belirli uygarlık düzeyinde olan uluslar tanımına bir ölçüt koymaz ve bunların hangi değerler olduğunu belirlemez. Bu yaklaşımıyla doğal hukuk tanımından uzaklaştığını söyleyebiliriz.

Grotius, insanın rasyonel ve sosyal doğasını beraber göz önünde bulundurarak hukuk görüşlerini oluşturur. Birey toplumdan soyutlandığında hak ve haksızlıktan bahsedilemez. Dolayısıyla hukukun kaynağını sosyallik içgüdüsüne ya da topluma isnat eder. Hukukun topluma bağlanması hak kavramının içeriğini değil, hukukun uygulama alanını göstermeye yarar. O, toplumun çoğunluğunun iradesinin tek bir amaç etrafında toplanmasını belirleyici bir unsur olarak görmez. Toplum, gerçek bir sosyal istek olmaksızın herkesin kendi amaçlarını takip edebileceği bir toplu yaşam; toplumsal yaşam da irade sahibi insanın kaçınamayacağı ilişki ve bağlantıların toplamıdır. Böylece, toplumun içinde bir birine zıt fikirlere de hayat hakkı tanınmış olur. İnsanı diğer canlılardan ayıran sosyallik içgüdü, hukukun gelişimine katkıda bulunur. Aynı zamanda soyut haliyle bu içgüdü, doğal hukukun objektif ve saf haline, psikolojik



çıkarların olmadığı bir temele dayanmasına da kaynaklık eder. Bu bakımdan herhangi bir fayda mülhazası olmasaydı dahi insan rasyonel doğası tarafından toplumsal hayata sürüklenirdi. Psikolojik çıkarlar bakımından durum böyleyken, iktisadi çıkarlar doğal hukukun özünü belirler. Toplumsal yaşamda faydalı ve zararlı olanın bilinmesi hukukun esaslarını ortaya çıkarır. Bu esasların oluşturduğu sübjektif şekle gevşek doğal hukuk denir. Bu da gösteriyor ki sadece sosyallik içgüdüleri hukukun esasını teşkil etmede yeterli değildir. Sadece toplumsal olma bazı hayvan guruplarında da vardır. Bundan dolayı hukukun esasını teşkil eden, aklın buyruklarına tabi olan toplumsallıktır (Abadan, 1939: 551-553).

Grotius, toplumsal yaşamın gerekliliğini ve adaletin temelini şu dört formül altında toplar:

- a) Başkalarının mülkiyetinde olan şeylere el uzatmamak,
- b) Verilen sözü tutmak,
- c) Kusuruyla sebep olduğu zararı gidermek,
- d) Yapılan kötülükleri cezalandırmak (Grotius, 2011: 19).

Grotius'tan önce doğal hukuku ayrıntılı olarak inceleyen ve doğal hukuku, doğanın tüm canlılara öğrettiği biyolojik kanunlar ve "insanlara öğrettiği hukuk" olarak tanımlayan (Aktaran: Emiroğlu, 2007: 66) Ulpianus, adaletin tanımını üç temel aksiyoma dayandırır: "Onurlu yaşamak", "başkasına zarar vermemek" ve "herkese kendine ait olanı vermek." Bu tanım, yapılan adalet tanımlarına kaynaklık eder ve 17. yüzyılda rasyonalist doğal hukukçular ve Grotius bu tanım doğrultusunda adalet kavramını açıklarlar (Öktem ve Türkbağ, 1999: 74-75). Her iki tanımda da hak kavramı vurgulanır. Başkalarının haklarının gözetilmesi ve verilen zararın tazmin edilmesi doğrudan adalet kavramıyla ilişkilendirilir.

Grotius'a göre hukuk yeteneği olan ve genel kurallar koyabilen tek varlık insandır. Hayvanlar doğal olarak birbirlerine karşı yırtıcı hislerle hareket ettiklerinden aralarında hukuktan bahsedilemez. İnsanlara ise dünyada en iyi şey olarak kabul edilen adalet verilmiştir (2011: 34). İnsana özgü olan doğal hukuk: İnsanın davranışlarının rasyonel ve toplumsal doğasına uygun olup olmadığını ve ahlaken gerekli olup olmadığını belirleyen doğru aklın normlarıdır. Böyle bir davranışı Tanrı da ya emreder ya da yasaklar (Grotius, 2011: 32). Uyulması ya da kaçınılması gereken davranışlar, niteliklerine göre akıl tarafından belirlenir. Bu yüzden aklın bu buyruklarının Tanrı'nın

buyruğu olarak kabul edilmesi gerekir. Bu özellik doğal hukuku hem pozitif hukuktan, hem de tanrısal hukuktan ayırır. Çünkü, tanrısal iradeye dayanan hukuk tarafından emredilen ya da yasaklanan eylemler, özleri itibariyle iyi ya da kötü olduklarından dolayı emredilmiş ya da yasaklanmış değildirler. Tanrısal iradenin, yapılmasını yasakladığı şeyler hukuka aykırı, yapılmasını emrettiği şeyler de hukuka uygun kabul edilir (Grotius, 2011: 33). Grotius, tanrısal hukuk ile doğru aklın ilkelerini özdeşleştirir, ama Ortaçağ'da yaşamış bazı Hristiyan düşünürlerin yanlış tutumlarını eleştirir ve özü itibariyle kötü olan bir şeyin tanrısal hukukla bağdaşmayacağını ifade eder. Duns Scot'a (1266-1274) göre kendinden iyi diye bir şey yoktur, iyinin ne olduğunun kararlaştırılması gerekmektedir. Guillaume d'Occam ise eğer Tanrı, Hz. Musa'ya "Öldüreceksin, zina işleyeceksin, yalan söyleyeceksin, çalacaksın" şeklinde emretseydi bunlar kanun olurdu, diyor (Bloch, 2002: 140). Grotius, Ortaçağ'daki tanrısal hukuk görüşünü ve doğal hukuku birbirinden ayırarak kendi katkısını ortaya koyar. O önce bu kavramları birbirinden ayırarak aralarındaki farkı belirginleştirir, sonra ise bu kavramları uzlaştırmaya çalışarak aralarındaki farklılığı bir gerçeklik olarak ispatlamaya çalışır (Hazard, 1999: 288).

Grotius, tanrısal hukuk ve doğal hukuk arasındaki farkı doğal hukuk tanımından hareketle ortaya koymaya çalışır. Doğal hukuk ilkeleri değişmezdir; Tanrı bile doğal hukukun ilkelerini değiştiremez. Tanrı'nın gücü ne kadar mutlak olursa olsun, bu gücün de değiştiremeyeceği birtakım şeyler vardır ve doğal hukuk da bunlardan birisidir. Nitekim iki kere ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın elinde olmadığı gibi, özü itibariyle kötü olan şeylerin kötü olmamasını sağlamak da onun elinde değildir (Grotius, 2011: 33). O, aynı zamanda Tanrı'nın bağımsız iradesinin doğayla beraber hukukun kaynağı olduğunu ve bu iradeye itaat etmek gerektiğini belirtir. Doğal hukuk insanın iç ilkelerinden doğsa da Tanrı'nın iradesine de haklı olarak bağlanabilir. Çünkü bu doğal hukuk ilkelerinin insan doğasında olmasını Tanrı istemiştir (Grotius, 2011: 20). Grotius, tanrısal iradeye dayanan hukukun, hangi alanlarda doğal hukuka aykırı olup olamayacağını ele alır. Tanrısal iradenin hukuka aykırı olamaması, sadece doğal hukuk tarafından emredilen ya da yasaklanan hususlar için geçerlidir. Doğal hukuk tarafından sadece izin verilen alan ya da doğal hukukun kapsam alanına girmeyen hususlar tanrısal irade tarafından emredilebilir veya yasaklanabilir (2011: 41). Grotius, yaşadığı çağda kabul gören genel kanaatlere bağlı kalarak Yahudi ve Hristiyanların tabi olduğu tanrısal

hukuku kabul eder. Ancak o, Tanrı'nın iradesinden bağımsız doğal hukukun var olduğunu savunur ve Tanrı'nın doğal ve pozitif kanunları arasındaki farkı belirlemeye çalışır (Tuck, 1983: 57-58).

Bu noktadan hareketle doğal hukuku önce akla, sonra Tanrı'ya isnat eder. Tanrı'nın insan doğasına içkin olan doğal hukuk prensiplerini istediğine inanır, ama Tanrı'nın emir ve yasaklarını gösterecek olan şey, yine aklın kararıdır. Zamanının dini ve mezhep içerikli siyasi çatışmaları onu vicdan özgürlüğünün tam olarak sağlanabilmesi yönünde ciddi çalışmalara sevk eder. Din ve vicdan özgürlüğünün ancak dinin tamamen siyaset sahnesinden çekilmesiyle gerçekleşebileceğine inanır. Bu sebeple devlet ve hukuk alanında yarı dini yarı siyasi bir anlayıştan uzaklaşarak, sadece siyasi mülahazayla hukuku tanrısal hukuktan tamamen bağımsızlaştırmaya çalışır (Abadan, 1939: 550-551). O, hukuki kavram ve hükümlerin geçerliliğini aşkın bir Tanrı otoritesinden tamamen ayırarak doğal hukuku laikleştirmeye çalışır. Grotius, Tanrı olmasaydı da doğal hukukun esasları genel bir geçerliliğe sahip olurdu diyerek doğal hukuku, tanrısal hukuktan ayırır. Ona göre tanrısal hukuk sadece vahye inanan insan için bir anlam ifade ettiğinden göreceli bir geçerliliğe sahiptir. Doğal hukuk ise bütün insanların akli doğalarında içkin olduğundan mutlak ve genel bir geçerliliğe sahiptir. Bu bakımdan Grotius, doğal hukukun kurucusu kabul edilir (Abadan 1939: 548-549).

Grotius'un doğal hukuk anlayışını teolojik kaynaktan arındırması Hristiyanlığa bir karşı çıkış değildir. Kendisi de Protestan mezhebine bağlı bir Hristiyan'dır. O, doğal hukukun siyasi ve hukuki taraflarını teolojik unsurlardan arındırarak güncel siyasi duruma uyarlar. Eğer uluslararası hukuk evrensel olacaksa, doğal hukukun esasları Hristiyanlık değerlerinden arındırılarak aklileştirilmesi gerekir. Böylece hem ulusal düzeyde hem de uluslararası düzeyde siyasi ve hukuki konular seküler ya da laik bir temele oturtulmuş olur. Böylece yaşadığı çağın ortaya çıkardığı sorunlarına bir çözüm önerisi olarak doğal hukuk fikrini günceller (Skirbekk ve Gilje, 2006: 237).

Ancak Grotius'un doğal hukuku sekülerleştirdiği ya da laikleştirdiği tezi hakkında farklı okumalar yapılmıştır. Doğal hukuk dini bir anlayış üzerinde temellendirilmediğinden İlkçağ'dan itibaren laikliği özünde barındırdığı söylenebilir (Aktaran: Topçuoğlu, 1953: 50). 16.yüzyılda İspanyol düşünürler François de Vitoria (1483-1546) ve François Suarez, (1548-1627) hukuku Tanrı'nın iradesinden bağımsız

olarak işlemişlerdir. Onlar anti- Protestan bir yaklaşımla doğal hukuku tamamen rasyonel bir zemine taşıyarak tanrısal iradeyi göz ardı etmişlerdir. Vitoria ve Suarez, klasik doğal hukukçular gibi doğayı gözlemleyerek hukukun prensiplerini belirleme yerine, bu temel ilkeleri aklın öznel ilkeleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürler, Aristoteles, Cicero, Seneca'ya yönelirler ve din dışı kaynaklara ağırlık vererek doğal akıl üzerinden temellendirmelerini yaparlar (Akal, 2005: 36). Fur da Grotius'un doğal hukuk görüşlerinin çoğunluğunu Vitoria ve Suarez'den aldığını belirtmektedir (1940: 40). Açıkça görüldüğü gibi 16. yüzyılda din ve ahlaktan tamamen bağımsız ve akli esas alan bir doğal hukuk anlayışına ulaşmaya çalışılır. Hristiyan olan Grotius, yaşadığı yüzyılın önde gelen teologlarının etkisi altında kalmış olduğu söylenebilse de dini ve ahlaki içerikli doğal hukuk yerine laik ve hukuki karakterli bir doğal hukuk anlayışının oluşmasına önemli katkısının olduğu yadsınamaz (Aktaran: Özbilgen, 1964: 293). Fur, Grotius'un özgürlükçü düşüncelerinin yaşadığı çağı etkilediği gibi 18. ve 19. yüzyılları da etkilediğini ve bir kaç husus dışında onun doğal hukuk görüşlerinin bugün bile kabul edilebilir olduğunu belirtir. Bundan dolayı, "Grotius'un saati nihayet şimdi çaldı." denilmiştir (1940: 67).

Grotius, doğal hukuk düşüncelerini desteklemek için kanıtlara başvurur ve kanıtların seçimini yaparken herkesin kabul edebileceği delillerle ilkelerini odaya koymaya çalışır. Bu ilkeler dikkatlice incelendiğinde kendiliklerinden açıkça belli oldukları görülür (2011: 26). O, hukukun bu ilkelerini ortaya koymak için fizik alanında uygulanan matematiksel yöntemi kullanır. Doğal hukuk, tıpkı matematiksel aksiyomlar gibi her türlü tecrübeden bağımsız olarak insanın varlığında mevcut ve içkindir (Abadan, 1939: 548). Doğal hukukun matematiksel olarak açıklamasının kökeni Platon ve Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Platon hukuksal sorunları etik ve mantık arasındaki ilişkilerle çözmeye çalışırken Grotius, hukuksal açıklamalarını matematiksel olarak yapar. Onun bu yaklaşımı 17. Yüzyılın temel yaklaşımıdır (Cassirer, 1955: 236)

Matematiksel önermelerin kesin ve nesnel geçerliliği gibi hukuk ya da doğal hukuk da sağlam öncüllerden hareketle nesnel geçerliliği olan önermeler üzerinde kurulabilir. Böylece o, 17. yüzyıl rasyonel bilim anlayışını kabul eder. Ahlak ve siyasetin de deneyimden bağımsız temel aksiyomlara dayanarak matematik gibi evrensel ve tümden gelimsel bir bilimin konusu olabileceğini belirtir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 92). Fen bilimlerinde uygulanan matematiksel yöntemin sosyal bilimlere

de uygulanabileceğini kabul eder. 17. yüzyılda deney ve gözlem günümüzdeki kadar yaygın olmadığından fiziksel bilimlerle matematik arasındaki farklılıklar üzerinde fazla durulmuyordu. Bundan dolayı sosyal bilimler alanında çalışanlar, fizikçiler gibi matematiğin aksiyomlarına benzer ve ispata ihtiyaç duymayan delillerin var olduğuna inanıyorlardı (Güriz, 2009: 176). Grotius, bir şeyin doğal hukuka uygunluğunu hem apriori olarak hem de aposteriori olarak ispatlar. Apriori yöntemde kendinden önceki bir temel önermeye dayanarak bir şeyin insanın akıllı ve toplumsal doğasına uygunluğuna ya da aykırılığına bakarak kanıtlanır. Aposteriori olarak ise belirli uygarlık düzeyinde olan ulusların kabul ettikleri ortak değerlerinden hareketle kanıtlamaya çalışır. Bir değer genel olarak kabul edilmiş olması onun evrensel olduğunu gösterir (2005a: 159). Evrensel düzeyde kabul gören bir inanç ya da anlayış da ancak insanlığın ortak sağduyusuna dayanır (Güriz, 2009: 175)

Grotius, doğanın iki çoğul ilkesinin olduğunu söyler: Doğanın ilk ilkeleri bütün hayvanlarda ortaktır. Bunlar da her hayvanın doğduğu andan itibaren kendi varlığını koruması, kendi durumuna uyan her şeye öncelik vermesi ve ölüme götüren şeylerden kaçınmasıdır. İnsan mükemmel olmayı ister. Bundan dolayı insanın ilk görevi, kendi doğasını korumak; doğaya uygun olan şeyleri yapmak, aykırı olanlardan ise kaçınmaktır (2011: 37) Doğanın insanlara özgü ilkesi ise, her şeyin akla uygun olup olmadığını değerlendirme kapasitesidir. Akla uygunlukta dikkat edilmesi gereken en önemli husus dürüstlüktür. Bu, doğal içgüdülerin insanları yönlendirdiği şeylerden üstün tutulmalıdır. Doğanın ilk ilkeleri de insanları doğru akla yönlendirir. Bundan dolayı doğru aklı, aracı konumundaki ilk ilkelerden daha üstün tutmak gerekir. Birinci ilkeler, ikincilerden önce gelse de davranışların belirlenmesinde ikinci ilkelerin öncelikli olması gerekir (Grotius, 2011: 37-38) Doğal hukukun kapsamına giren şeyleri belirleyebilmek için öncelikle doğanın ilk ilkelerine, sonra ikinci ilkelerine uygun olup olmadıklarına bakılmalıdır. Doğanın ikinci ilkeleri her ne kadar birinci ilkelerden türemiş olsa da birincilere göre üstündürler. Bu ikinci ilkeler hem benimsenmeli hem de uygulanmak için aranmalıdır (Grotius, 2011: 37-38).

### 1.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME

Grotius'a göre insanlar yaratılışları gereği sosyal varlıklardır. İnsanlar toplumsal hayatı, barış ve güvenlik adına arzularlar. İnsanlarda bulunan sosyallik içgüdüğü küçük

yaşlarda kendini belli eder ve bu güdüyle başkalarına yardımcı olmaya çalışırlar. Bu sosyallik içgüdüğü aynı zamanda muhakeme tarafından da desteklenir. Bu duygu insanları toplumsal hayata sevk eder ve siyasal toplumun kurulmasına vesile olur. Dolayısıyla siyasal toplumun temelini toplumsal sözleşme oluşturur, ancak toplumsal sözleşme kendinden önceki filozoflarınki gibi soyut ve farazi bir sözleşme değildir. O, sözleşme kuramını tamamen tarihi bir olay olarak kabul eder (Akbat, 1945: 97-98). Doğal sosyallik içgüdüğü sadece insanları doğal toplumlar olarak birleştirmekle kalmaz, aynı zamanda özel toplulukları da bu güdü bir araya getirir. Örneğin, aileleri, ast üst ilişkisi olan toplumları, efendiyle hizmetçiyi ya da işçi işveren gruplarını bir araya getirerek bir komün içerisinde birleştirir. Aynı şekilde bu komünleri bir eyalet altında toplar ve eyaletleri siyasal toplum olarak bir araya getirir. Bu siyasal toplumları da devlet halinde birleştirir ve nihayetinde uluslararası toplumu oluşturur (Aktaran: Topçuoğlu, 1969: 397).

Ona göre bütün insanlığı kapsayan bir sözleşme değil, mevcut politik yapılanmaların sayısı kadar sözleşme yapılmıştır. Bütün devletler ve hükümetler bir toplumsal mutabakat sonucu yapılan fiili bir sözleşmeyle kuruldukları için meşrudurlar. Yapılan tüm sözleşmeler sosyallik içgüdüğü'nün güdülemesiyle yapılmış olsa da hepsi eşit şartlarda düzenlenmediğinden birbirlerine eşit değildirler. Ancak değişik fiili durumlarda yapılan sözleşmeler bir birine benzeyebilirler. Bu noktadan hareketle yönetilen halkın olurunun alınmış olduğunu kabul ederek, halkın egemene sürekli olarak itaat etmesinin zorunlu olduğunu toplumsal sözleşmeyle temellendirir (Vecchio 1940: 56; Akbat 1945: 98). Verilen sözün yerine getirilmesinin bir doğal hukuk kuralı olduğunu ve insanları bir araya getiren bundan daha iyi bir bağın olmadığını belirtir. Herhangi bir topluluğa katılanlar ve kralın ya da birkaç kişinin otoritesi altına girenler açık veya zımnî bir sözleşmeyle, bu toplumun çoğunluğunun ya da egemenin buyruklarını kabul edeceklerine söz vermiş olurlar (Grotius, 2011: 20-21). Bir kişi, dilediğinin kölesi olabildiği gibi özgür bir halk da kendisini yönetme hakkını tümüyle başkasına aktararak, kendisini bir kişinin veya daha çok kimsenin yönetimi altına sokabilir (Grotius, 2011: 48-49). Grotius'un genel düşünceleriyle örtüşmeyen bu yaklaşımı eleştirilmiştir.

Rousseau, böyle bir hak aktarımının gerçekleşebilmesini halkın onayına dayanması gerektiğinden mümkün görmez (1968: 59). Rousseau, bireysel köleliğinin

gelir sağlamak için emeğin satılması olarak değerlendirilebileceğini, ama bir halkın geçimini kral sağlamadığından kendini krala köle yapmasının mantıklı bir gerekçesinin olmadığını belirtir. Kral tam aksine gelirlerini halktan sağlar. Bir halkın herhangi bir karşılığı olmadan ya da düzen adına bir despota bağlanması akılla bağdaşmaz. Despotun neden olduğu savaşlar, vatandaşların aralarındaki uyuşmazlıklardan daha büyük sıkıntılara sebep olur. Herhangi bir kimse egemene bağlansa da, özgür olarak dünyaya gelen çocuğunu ya da başka birini egemene tabi kılamaz. Baba, çocukları mümeyyiz olduktan sonra kendi kararlarıyla kabul etmeyecekleri ve geri dönme imkânı olmayan kararlar veremez. Bu sebeplerden dolayı yönetimin meşru olabilmesi için halkın kabul ya da reddetme hakkının olması gerekir. Özgürlük insanın doğasında var olduğundan, ondan vazgeçemez ya da vazgeçmesi mümkün değildir (1968: 54-55).

Grotius, toplumsal sözleşmeyle devleti kurarken kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinden de yararlanır. Onun toplumsal sözleşme kuramı Johannes Althusius'un görüşleriyle paralellik arz eder. Almanya'da doğal hukuk kuramının yerleşmesini sağlayan Althusius bireylerin temel haklarını krala karşı savunur. Ona göre egemenlik tarafların beraber imzaladıkları bir sözleşmeye dayanır. Sözleşmeyi onaylayan taraflardan herhangi biri sözleşmenin hükümlerine ya da herhangi bir hükmüne uymazsa halk devrim hakkını kullanır ve egemenliği ya da otoriteyi yeniden kurabilir (Bloch, 2002: 130-131). Ayrıca yönetim halkın çıkarlarını gözetmek zorundadır. Eğer yönetim halkın çıkarlarını koruyamaz ise halk temsilcileri aracılığıyla ya da bizzat kendisi yönetimi geri alma hakkına sahiptir, ancak ona göre halk burjuva sınıftan, devlet ise halkın temsilcilerinden oluşur (Bloch, 2002: 130). Grotius, Althusius'un toplumsal sözleşme kuramını yeniden gözden geçirerek bireysel temel hakları hukukun kaynağı olarak kurar. Bu noktadan hareket ederek bireysel haklar hukukundan siyasal topluma geçişi sağlar. Onun bu düşüncesi Rousseau kanalıyla Fransız Devrimi'ne kaynaklık eder (Bloch, 2002: 142).

Grotius, doğal hukukun toplumsal yapı için önemini gösterirken, öncelikle siyasal toplumun kökenini ve siyasal iktidarın kaynağını sorgular. Ona göre siyasal toplumun kökeni toplumsal sözleşmedir. Toplum öncesi bir doğal hal vardır ve insanlar bu halde devlet ya da siyasi bir güç olmadığından kargaşa içerisinde yaşarlar. Rasyonel bir varlık olarak insanın, doğal halde doğal hukuk kurallarını bilmesi ve bunlara göre hareket etmesi mümkün olmaz, çünkü üstün siyasi bir güç olmadığından hak ihlallerine

karşı yaptırımlar uygulanamaz. İnsanlar rasyonel doğaları sayesinde doğal halin savaş ortamından kurtulmak, barış ve güvenliği sağlamak için toplumsal sözleşme ile toplumu oluşturur, yönetim biçimini ve yöneticilerini belirlerler (Cevizci, 2010: 433). Bu sözleşme, iki aşamalı olarak gerçekleşir: Birinci aşamada birleşme sözleşmesi ya da sosyal sözleşmeyle doğal halden sivil hale geçilir. İkinci aşamada ise insanlar yönetim biçimini belirlerler ve kendilerini yönetme hakkını bir kişiye ya da bir guruba devrederler. Bu ikinciyle yönetim biçimi ve yönetici belirlendiği için buna siyasal sözleşme denir (Öktem ve Türkbağ, 1999: 138; Güriz, 2009: 177). Grotius, her ülkede yürürlükte olan anayasaların, o ülkede yaşayanlar tarafından kendileri için en uygun yönetim biçimini belirledikleri belgeler olduğunu belirtir. İnsanlar hangi yönetim biçiminin daha faydalı olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da yine de ülkede yönetim biçimini seçmek halk tarafından yapılmalıdır (Güriz, 2009: 177) Grotius, Hollanda'da uygulanan anayasal monarşiyi idealize eder. Kral kanunlarla sınırlandırılmalıdır. Grotius'un anayasal yönetim anlayışından çok önce anayasal teori Platon, Polybius gibi filozoflar tarafından da ileri sürülmüştür (Nifterik, 2011: 6).

Ortaçağ'da krallar ve kilise, egemenlik hakkını Tanrı'dan aldıklarını söyleyerek meşruiyetlerini sağlamaya çalışıyorlardı. Aynı zamanda egemenliğin kaynağı tanrısal kökene bağlanarak mutlak iktidarlar temellendirilirdi. Grotius, sivil yönetimin insani bir yönetim olması gerektiğini ileri sürerek bu öğretiyi eleştirir. Toplumun ve siyasi gücün kaynağı toplumsal sözleşmedir. Siyasi gücün kaynağı toplumsal sözleşme olunca, egemenlik Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcilerine aktarmış olduğu bir hak olmaktan çıkar (Abélés, 2012: 19). Kralların tanrısal kökene dayanan mutlakiyetçi yönetimlerine ve kilise tarafından yapılan baskıların önüne geçmek için 17. yüzyıl filozofları tarafından toplumsal sözleşmeye sıklıkla başvurulur.

Toplumsal barışın, düzenin ve bunların sürekliliğinin sağlanması için monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak öngören Hobbes da egemenliğin kaynağını toplumsal sözleşme üzerine kurar. İnsanlar iç ve dış tehditlerden korunmak, dünyadaki kaynaklardan daha fazla yararlanmak ve daha mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürmek için oy çokluğuyla toplumsal gücü tek bir kişiye ya da bir kurula devrederler. Toplumsal sözleşmeden sonra bir kişinin ya da kurulun toplumsal barışın korunması adına yaptıklarını herkesin kabul etmesi ve onların iradesine tabi olması gerekir. Haklarını bırakarak tek bir irade etrafında uzlaşan toplum, tüm davranışlarına o iradeyi



yetkili kılarak devleti (Leviathan) ya da ölümlü tanrıyı kurar (1985: 227). Hobbes, insanların fayda mülahazasıyla haklarını devrettiklerini, eğer bir faydaları yoksa haklarını devretmelerinin bir anlamının da olmadığını belirtir. Bir insanın kendisini öldürmeye kastedene karşı direnme hakkını bırakması düşünülemez. İnsanların haklarını devretmelerinin amacı, canlarını ve canlarının korunmasını sağlayacak unsurları güvence altına almaktır. Bundan dolayı yaşam hakkı gibi bazı doğal haklar açıkça ya da zımni olarak egemene devredilecek haklar değildir (1985: 192). Ayrıca Hobbes hukuku, doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak ikiye ayırır; pozitif hukukun egemen tarafından konduğunu ve ilan edildiğini (1985: 330); kanun koyucu meclis ya da kraldan başka kimsenin kanun koyamayacağını ve yürürlükten kaldıramayacağını belirtir. Yönetim biçimi ne olursa olsun egemen kanunlara tabi değildir, çünkü egemen, kanunları koyma, kaldırma ve değiştirme hakkını elinde bulundurduğundan memnun olmadığı kanunları istediği zaman değiştirebilir (1985: 313). Böylece o hukuku insan doğasına ve egemenin iradesine dayandırarak, kralların tanrısal hakka dayanan egemenlik anlayışını ortadan kaldırır (Atabay, 2004: 20-21).

Grotius, toplumsal sözleşmenin tarihi bir gerçeklik olduğunu ve mevcut siyasal yapılanmaların sayısı kadar yapıldığını belirtir. Fakat bunun tarihi bir gerçeklik olduğunu ispatlayacak herhangi bir akli ya da nakli delil sunmaz. Ayrıca bu sözleşme kuramının kendi içerisinde de tutarlılığı yoktur. Bundan dolayı devletin kuruluş aşamasını açıklamaya çalışan bir faraziye olarak değerlendirilmelidir. Onun için toplumsal sözleşme mevcut düzeni savunmak için bir araçtır (Okandan, 1943: 45; Vecchio, 1940: 57). Toplumsal sözleşmeye bakış açısı modern sözleşme kuramlarından özü itibarıyla çok farklılık arz eder. Modern yaklaşımla arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir:

Grotius, toplumsal sözleşmeyi Locke ve liberallerle aynı şekilde değerlendirmez. Locke ve liberaller, toplumsal sözleşmeyle bireylerin eşitliğini ve doğal haklarını korumayı amaçlarlar. Devletin sürekliliğini bu hakları korumasına bağlarlar. Eğer devlet bu hakları koruyamaz ise varlığını tehlikeye sürükler. Onlar sözleşmeyi siyasi düzeni değerlendirmek için bir araç olarak görürler. Grotius, toplumsal sözleşmeyi devletin yerine getirmesi gereken standartların apriori kökenini belirlemek için değil, var olan siyasal düzeni haklı göstermek için kullanır. Ayrıca modern sözleşme teorilerinde

bireysel haklar devredilmezken, Grotius bu hakların devredilmesini de uygun bulur (Vermeulen ve Wal, 1995-1996: 77).

## **1.4. SİYASET FELSEFESİ**

### **1.4.1. Devlet Hakkındaki Görüşleri**

İnsanlar, birbirine duygudaşlıkla bağlanarak gönüllü olarak yaptıkları sosyal sözleşmeyle devleti kurarlar. Toplumunu oluşturan bireyler devleti kurarken, kendi iradeleriyle güçlerini egemen güce devrederler (Russ, 2012: 183). Devlet, akıl ve insan doğası üzerine inşa edilmiş doğal bir kurumdur ve üyelerinin özgür iradeleriyle kurulduğu için de bireysel hakları korumalıdır (Thilly, 2002: 23). Aile içerisinde yaşayan bireyden bir devletin vatandaşına kadar herkes buldukları ortamda farklı rollerde bulunurlar ve kendi aralarında çeşitli hukuk kuralları oluşturmaları doğal bir gerekliliktir. Egemen ve onun belirlediği normlar olmadan bir toplumu bir arada tutmak mümkün değildir. Toplumunu oluşturan bireyler sözleşmeyle devletin hukuk sistemini ya da kamu gücünü kurarlar (Taşkın, 2013: 204).

Grotius'un görüşlerinin siyaset felsefesi açısından önemi, egemenin yetkisinin hukuki sınırlarını çizmesi ve egemenlik kavramından hareketle modern hukuk düzenini kurmasıdır. O, egemenin hukuki sınırlarını çizdiği gibi, devlet içerisindeki bireylerin siyasal yaşamlarının düzenlenmesini de egemenin takdirine bırakır. Böylece kurgusal olmayan bir egemenlik anlayışı ortaya koyar. Modern egemenlik kavramı içerisinde hukuk öznesinin konumunu tam olarak belirlediğinden Grotius, haklı olarak siyasi hukukun da öncüsü sayılır (Mairet, 2013: 236). O, bir hukukçu olarak devlet ve egemen kavramlarını ayrı ayrı tanımlar. "Devlet, özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içerisinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur" (Grotius, 2011: 35).

Aristoteles'e dayanan bu toplum tanımıyla, kişisel haklar ve toplumun ortak çıkarları korunarak birlikte yaşama iradesi ortaya konur. Aristoteles var olan ailelerle siteyi kurar. Grotius ise aile reisleri olarak gördüğü özgür insanları bir araya getirerek toplumu ve devleti oluşturur. Söz konusu tanımın siyasal otoritenin meşruiyetini ve kaynağını halk olarak gösteren Ortaçağ düşünceleriyle de uyumlu olduğu söylenebilir.

Egemen olanın yönetimini ilk ortaya çıkaranlar, sivil toplum içerisinde ilk kez bir araya gelenlerdir (Larrère, 2011: 350). Grotius, toplumu ortak çıkarlar etrafında uzlaştırdıktan sonra egemen kavramını açıklar: Egemen, davranışları bir başkasının otoritesine bağlı olmayan ve başka bir güç tarafından denetlenemeyen güce denir (2011: 47). O, bu tanımında egemenliğin mutlak olduğunu ifade eder. Egemenlik aynı zamanda bölünmez bir güçtür. Kralın yapacağı eylem ya da buyrukların bir senato tarafından onaylanmaması durumunda, bu senato kararının alınmamış kabul edilmesi gerekir. Senatonun bu kararı egemenliğin bölüşüldüğü anlamında yorumlanmamalıdır. Senato tarafından ortadan kaldırılan kralın buyruklarının da kralın iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmek gerekir. Kral böyle davranarak hem kendi iradesini ortaya koyar hem de kendini korumaya çalışır (Grotius, 2011: 56). Grotius, senato ya da meclisi bir araç olarak görür ve bir görüntü olarak sunar. Rousseau, Grotius'un bu otoriter yaklaşımını şu şekilde eleştirir: Grotius ve Hobbes yüz egemeni insanlığın emrine verme yerine insanlığı yüz egemenin emrine vererek insanlar arasında olması gereken eşitlikten uzaklaşmışlardır. Onlar, çobanın sürüsünden, egemenin de vatandaşlarından üstün yaratıldığını kabul ederler (1968: 51).

Grotius, egemenliği mülkiyet hakkı olarak görür ve onu bu çerçevede tanımlar. Egemenlik mülkiyet hakkı kapsamında değerlendirdiğinden, onu sahip olma hakkından ayırır. Egemen güç, egemenin kullanımında olan bir şey olduğundan, egemen güç kullanandan bağımsız olarak da vardır. Egemenlik sadece kullanıldığında var olur ve temel ilkesi varlığını yönetim biçimlerinden bağımsız olarak devam ettirmesidir. Egemenin bunu kullanmaya hakkı var ise meşru egemendir. Böylece egemenlik, onu kullanan egemene ait "sivil hak" olarak tanımlanır (Mairet, 2013: 236-237). Grotius, egemenliğin özel ve tüzel olmak üzere iki taşıyıcısı olduğunu belirtir. Egemenliğin özel taşıyıcısı ulusların kanunlarına ve teamüllerine göre ya bir kişi ya da birkaç kişidir. Egemenliğin ortak ya da tüzel taşıyıcısı "eksiksiz ve tam bir topluluk" olan devlettir. Bu farklılığı bir benzetmeyle şöyle açıklar: Görme duyu organının ortaklaşa taşıyıcısı beden, özel taşıyıcısı da gözdür (2011: 47-48). Burada devletin özel taşıyıcısı, egemenlikle donatılmış bir kişi ya da birçok kişi, yürütme organı olarak tarif edilir (Haggenmacher, 2013: 262). Yönetim biçimlerini halk özgür olarak seçer. Grotius, siyaset felsefesi geleneğine bağlı kalarak yönetim biçimlerinin monarşi, aristokrasi ve demokrasi olduğunu belirtir; egemene yetkiyi halkın verdiğini kabul eder. Egemenin

vatandaşlar üzerindeki yetkisini halkın iradesi kapsamında değerlendirmek gerektiğini belirtir (Grotius, 2011: 49). Halkın haklarını yönetim biçimlerinden bağımsız olarak ele alır ve hakların sürekliliğini vurgular. Ona göre bir halk yönetim biçimi olarak monarşi, aristokrasi ve demokrasiyle idare edilebilir. Herhangi bir nedenle yönetim biçiminin değişmesi halkın kullandığı hakları sonlandıramaz. Bu durumda yönetim biçimi değişse de halk aynı halk olarak kalır. Bir örnekle egemenliğin kökünün halkta olduğunu şöyle açıklar: "Egemenlik baş olduğu için kralın elinde olsa da, aslında gövdenin tümü olan halktır; baş ise gövdenin bir parçasıdır." Özgür bir halkın yapmış olduğu nesnel bir sözleşme de yönetim biçiminin değişmesiyle değişmez. Böyle bir durumda egemenliği kullanan baş değişmiş olsa da, egemenliğin sahibi gövde aynı kalmaktadır. Egemenlik yetkilerinin kral tarafından kullanılması, egemenliği halkın egemenliği olmaktan çıkarmaz. Seçimle egemen olan kral ölür ya da soyu kurursa, egemenlik tekrar halka döner (Grotius, 2011:118, 149) ve kral öldükten sonra kral olacak kişi tahta geçme hakkını halktan alır. Kralın hukuka uygun olarak yapmış olduğu sözleşmeler ve vermiş olduğu sözler halefleri için de bağlayıcıdır (Grotius, 2011:134). Grotius, egemenliğin kaynağı olarak halkı görerek kendinden öncesine göre önemli bir aşama kaydeder. Jean Bodin'in (1530-1596) egemenliğin kökeni hakkındaki düşünceleriyle karşılaştırıldığında bu fark açıkça ortaya çıkar.

Doğal hukukun devrimci yönünün içini boşaltan Jean Bodin, devleti halkın iradesine değil, aristokratların iradesine dayandırır. Aristokratların taleplerinin gerçekleşmesini de bir kralın iradesine bırakır. Kral tüm kanunların kaynağıdır ve kanunlarla sınırlanmaz. Kral kanunların kaynağı olduğundan kimseye vereceği bir hesabı yoktur. Hukuk, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme üzerine değil, egemenin iradesi üzerine kurulur. Eğer kanunların değiştirilmesine ihtiyaç duyulursa kanunlar değiştirilebilir (Bloch, 2002: 139-141). Ancak Bodin'e göre de kanunlar hukuka ya da adalet prensiplerine uygun olmalıdır. Egemen, doğal hukukun genel prensiplerine ve Tanrı'nın buyruklarına aykırı karar veremez ve eylemde bulunamaz. Başkasının malına göz dikmeyi ve onu almayı yasaklamıştır. Egemenin adil olabilmesi ve adil kanunlar koyabilmesi için adaletten ayrılmaması gerekir (Bodin, 2010: 25-26). Grotius, hukukun kaynağı hususunda Bodin'den ayrılır, ancak egemenin sınırlandırılması bakımından ana hatlarıyla aynı bakış açısını devam ettirir. Egemenler, doğal hukuk, tanrısal hukuk ve uluslararası hukuka uymak zorundadırlar. Egemenlerin bunlara uymak için halka

taahhütte bulunmaları da gerekmez. Egemenin doğal hukuk, tanrısal hukuk ve uluslararası hukuka aykırı olarak vermiş olduğu buyruklar yerine getirilmemelidir. Ancak egemen herhangi bir gerekçeyle bunlara aykırı buyruk ya da eylemde bulunduğu, egemene karşı zor kullanma yerine bunlara katlanmak gerekir (Grotius, 2011: 54-59). Bunlara ek olarak egemen iktidara geldiğinde Tanrı'ya ya da ulusuna devlet idaresiyle ilgili vermiş olduğu sözler, egemenin yetkilerini kısıtlar, ancak egemen olmaktan çıkarmaz. Egemenin vermiş olduğu sözlere bağlı kalması gerekir. Temel bir ilke gereği "verilmiş bir söz, söz verilen açısından hak yarattığından" egemenin kendisinin vermiş olduğu söze aykırı emirleri ya da eylemleri haksızlık olacağından geçersiz sayılması gerekir. Egemenin vermiş olduğu söze bağlı kalması, onun bir üst otoriteye bağlı olduğu şeklinde de yorumlanmamalıdır. Söze aykırı eylemlerin yok hükmünde olması herhangi bir üst otoritenin devreye girmesinden dolayı değil, bizzat hukuktan kaynaklanır. Egemen, vermiş olduğu sözde, sözünü yerine getiremediği durumda iktidarı bırakmayı kabul etmiş olsa da onu yerine getiremediği durumunda egemenliğinden bir şey kaybetmiş olmaz. Egemen verdiği sözü yerine getirmediğinde, egemenlik belli bir süre güç kullanmayla sınırlı hale gelir (Grotius, 2011: 53- 54).

#### **1.4.2. Devrim**

Grotius, kralın halka söz verebileceğini, ama halkla kral arasında karşılıklı sözlü ya da yazılı antlaşma yapılamayacağını belirtir. Halk krala sadece yönetimi iyi kullandığı sürece itaat etme gibi bir koşul da ileri süremez. Eğer Kralla halk arasında böyle bir bağlantı olsaydı, halk egemen gücü kralla paylaşmak istemiş olurdu ve karşılıklı olarak yetki alanlarının da belirlenmesi gerekirdi. Devlet işlerine yönelik neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek için halkın ve kralın yetki alanlarını tam olarak belirlemek de mümkün değildir. Halkla kralın ortak karar vermeleri söz konusu olduğunda, hem halk ve hem de kral eylemde bulunma hakkının sadece kendinde olmasını ister (Grotius, 2011: 50). Sadece kral egemenliğini yitirdiği durumlarda halkın ileri gelenleri iktidara ortak olabilir. Böylece kralın elinde olan devlet otoritesi kralla halk arasında paylaşılmış olur (Grotius, 2011: 105). Grotius'un 17. yüzyılın ilk yarısında egemeni doğal ve tanrısal hukukla sınırlandırması ve egemenliğin kaynağını halka dayandırmasını önemli bir gelişme olarak değerlendirebiliriz. Ancak egemenin

kanunlara riayet etmediğinde bağımsız bir güç tarafından denetime tabi tutulması sisteminde yer almaz.

Grotius, egemenliği mülkiyet hakkı olarak değerlendirdiğinden sınıflandırmasını da buna uygun olarak yapar. İster somut ister soyut olsun bir şeyle, o şeyi elde etme biçimi arasında fark olması gerekir. Bundan dolayı edinim biçimlerine göre egemenliği; geçici bir süreliğine, yararlanma hakkı ve tam mülkiyet hakkı olmak üzere üç türe ayırır. Ona göre Roma'da diktatörler egemen gücü belirli bir süreliğine, kralların çoğu ise yararlanma hakkı olarak ellerinde tutarlardı. Egemenliği haklı bir savaşta elde eden ya da bir halkın koşulsuz olarak teslim olduğu krallar tam mülkiyet hakkı olarak egemenliği ellerinde bulundururlar. Halk ise ancak daha büyük kötülükten kurtulmak için krallara boyun eğer ( 2011: 51-52). Bir de halk tarafından her an geri alınabilecek şekilde egemenlik tanınan krallar vardır. Halk bu tür egemenliği gönüllü olarak kurmaz. Şartlı olarak tahta geçen kralların yapmış oldukları icraatlar ya da verdikleri kararlar, kendilerini yetkilendiren halk tarafından bozulabilir. Grotius, egemenlikleri dayanaklarına göre sınıflandırarak, egemenlik haklarının kullanımını ve sınırlarını da ona göre belirlemeye çalışır. Çünkü hak aynı değilse, sonuçlarının aynı olması da beklenemez (2011: 52).

Egemenin haksız buyruk ya da eylemlerine karşı halkın direnmesini, doğal hak olarak görür. Ona göre devlet, kamusal düzeni sağlama ve vatandaşların haklarını koruma hususunda üstün bir hakka sahiptir. Devlet bu amacını gerçekleştirmek için doğal hukukça tanınan direnme hakkını sınırlayabilir. Bu direnme hakkını sınırlamadan, devletin kuruluş amacını gerçekleştirmesi ve vatandaşları bir arada tutması mümkün değildir. Herkesin sınırsız direnme hakkının olması, devletin dağılmasına sebep olacağı gibi, herhangi bir bağla topluma aidiyeti olmayan kalabalıkların ortaya çıkmasına da sebep olur (Grotius, 2011: 60). Haklı dahi olsa kral hakkında kötü söz söylemenin devlete zarar vereceğinden bu tür yaklaşımlardan kaçınılması gerekir. Kralı fikirle eleştirmemenin haklı nedenlerinden daha çok, fiili olarak direnmemenin daha güçlü nedenleri olabilir. Egemenlik düzenlenirken kral halka karşı sorumlu tutulmuş ise bu sorumluluğu üzerine alan kral, yasaları çiğnediğinde buna karşı direnme hakkı kullanılabilir, hatta öldürülebilir. Kralla halk arasında karşılıklı bir taahhüdün olmadığı egemenlik biçiminde "bıçak kemiğe dayanmadan" kamu yararını göz önünde bulundurarak doğal direnme hakkı kullanılmamalıdır. Bıçak kemiğe dayanmış ise

halkın tamamı ya da bir kısmı son çare olarak direnme hakkını kullanabilir. Böyle bir durumda dahi kralın canına kıymamak gerekir. Son bir çare olarak direnme hakkına cevaz verse de, genel olarak egemen gücü kullananlara karşı direnme hakkının kullanılmasının haklı olmayacağını belirtir (Grotius, 2011: 62).

Grotius, aşağıda belirtilen istisnai durumlarda direnme hakkının meşru olduğunu belirtir: "Egemen gücü elinden bırak[an]" , "ülkesini bir başkasına geçirmeye çalışan", "kendini bütün halka açıkça düşman gösteren", şarta bağlı başa geçmiş olanlardan şartları yerine getirmeyen, "egemen gücün tümünü değil de bir parçasını elinde bulundururken kendisinin olmayan öteki parçasını da ele geçirmeye çalışan" ve "kendisine [karşı] direnme özgürlüğünün saklı tutulduğu" durumda halka krala karşı direnme ya da savaşma hakkı tanır (Grotius, 2011: 62-65).

Egemenliği, yalnız ona sahip olanlar el değiştirebilir. Egemenlik soydan geliyorsa kral tarafından başkasına devredilebilir. Egemenlik soydan gelmediği durumlarda egemenliği başkasına devreden halkın, kralın onayını da alınması gerekir. Kralın onayının alınmasının sebebi, yaşadığı sürece kralın yararlanma hakkının olmasından kaynaklanır. Bu durumda kralın yararlanma hakkı göz önünde bulundurularak yaşadığı sürece egemenliğin elinden alınmaması gerekir. Halkın bir kısmı seçme hakkını elinde bulundurduğundan egemenliğin başkasına devredilmesine karşı çıkma hakkını da elinde bulundurur. "Ülke ortaklaşa ve bölünmez bir biçimde halkındır; bu yüzden de halkın iradesine bağlı" olmalıdır (Grotius, 2011: 109-111). Ülkenin bir bölgesi üzerindeki egemenlik bir başkasına aktarılırken mutlaka o yerde yaşayan halkın oyuna başvurulması gerekir. Zaten kral ya da egemenin yetkileri sınırsız olmadığından ülkenin bir parçasının egemenliğini bir başkasına aktarma hakkına sahip değildir (Grotius, 2011: 111). Egemen, yetkilerini aşarak ülkenin tamamını ya da bir kısmını bir başkasına devretmeyi öngördüğü sözleşmeler geçersizdir. Egemenin bunu yapmaya hakkı olmadığından, yapmış olduğu işlem başkalarının mülkiyetinde olan şeyler üzerinde işlem yapmaya benzetilebilir. Egemenlik halka ait olduğundan, egemenin böyle bir sözleşme yapmaya ve uygulamaya hakkı yoktur (Grotius, 2011: 135).

Hukuka uygun olmayan ya da saçma kanunların vatandaşlar üzerinde bağlayıcılığı olmadığı gibi, kralın yapmış olduğu sözleşmeler de akla uygun değilse bağlayıcı değildir. Sadece akla uygun olarak yapılan sözleşmeler vatandaşlar için bağlayıcıdır.

Bir sözleşme, sağlayacağı yararlarla göre değil, amacının akla uygun olup olmadığına göre değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca kral, yapmış olduğu sözleşmelerde kamu yararını da göz önünde bulundurması gerekir. Bir sözleşme halka zarar vermekle kalmayıp, devlete de zarar vererek onun yok olmasına sebep olacak bir hal alırsa, bağlayıcılığını kaybeder. Yine kralın kamu hazinesinden başkaları lehine mal aktarımında da akla uygunluk ilkesine göre davranması gerekir. Şayet akla uygun davranmaz ise yaptığı işlemlerin geçerliliğinden de bahsedilemez (Grotius, 2011: 134- 135).

Savaş açma ve barış yapma hakkı egemene aittir. Devlet düzeni monarşi ve kralın yetkileri de kısıtlanmamış ise barış yapma hakkı krala aittir. Bu şartla birlikte kralın başlangıçta yetkilerini halktan alması gerekir. Ancak kral tutsak, yaş olarak olgunluk çağına gelmemiş ve akıl sağlığı yerinde değil ise bu hakkı kullanamaz. "Aristokrasilerde halkın ileri gelenlerinin üye olduğu kurulun"; demokrasilerde ise "... oy vermeye yetkili vatandaşların çoğunluğunun kararı ile antlaşma yapılır." Yapılan antlaşmalar, karşı oy kullananlar için de bağlayıcıdır. Karşı oy kullananlar da antlaşmanın sağladığı menfaatlardan faydalanırlar (Grotius, 2011: 326-327 ).

Halk arasında ya da halklar arasında belirli bir yöntemle kamusal birlikler kurulur. Bu kamusal birliğin kuruluş amacıyla ilgili konularda çoğunluğun kararı, toplumun tüm fertleri için bağlayıcıdır. Yapılan sözleşmelere ve kanunlara uyan birlikte, "... doğal hukuk uyarınca çoğunluğun oyunun bütün birliğin oyu sayılması yerindedir." Mülkiyete dayanan birliklerde mülkler eşit olmadığından oyların da mülklere oranla düzenlenmesi gerekir (Grotius, 2011:106- 107).

Cicero'ya göre bir devlete adil olmayan bir kişi kral olmuş ya da soylular ve halk adaletten uzaklaşmış ise devletin varlığından bahsedilmez. Grotius, bu yaklaşımı eleştirir: Bir beden hasta olmakla beden olmaktan çıkmadığı gibi bir devlet de ne kadar hasta olursa olsun vatandaşların ve yabancıların haklarını aramak için başvuracakları kanunlar, mahkemeler ve gerekli kurumlar var ise devlet olmaktan çıkmaz (2011: 242). Grotius, vatandaşların kanuni yollardan mahkemelerde haklarını aramaları ve bunun da devlet kurumları aracılığıyla gerçekleşmesini devletin varlığının delili olarak değerlendirir. Eğer kanuni yollardan hak arama sağlayamıyor ise devletin varlığından da bahsedilemez. Bu durum da devletin kuruluş amacını gerçekleştirmediğini gösterir.



### 1.4.3. Uluslararası İlişkiler Hakkındaki Görüşleri

Grotius, doğal hukuk alanında olduğu gibi uluslararası ilişkiler hususunda da Vitoria ve Suarez'den etkilenmiştir (Köksal, 1961: 413). Vitoria, Yeni Dünya'nın keşfiyle birlikte Hristiyanlığın dünya görüşünün gerçeğe bağdaşmadığını ifade eder. Vitoria'ya göre hâkimiyet Tanrı'ya aittir. Doğal hukuk gereği ne papa ne de kral evrensel otoriteye sahiptir. Bunlar Ortaçağ Hristiyanlık inancının bir sonucu olarak bu hakkı kullanmışlardır. Vitoria, kurulması gereken yeni uluslararası düzeni doğal hukuktan ilham alarak pozitif hukukla kurmayı planlar. Doğal hukuk kuramından hareketle uluslararası barışı tesis etmeye çalışır (Akal, 2005: 39). Vitoria, "Kızılderililer ve Savaş Hukuku Konusunda Dersler" eserinde Amerikan yerlilerinin Hristiyanlar gibi özel ve kamusal haklara sahip olduklarını, doğal olarak köle olmadıklarını belirterek insan haklarını bir taslak olarak belirler. Zaten Amerikan yerlileri İspanyollar kıtaya gelmeden önce de özel ve kamusal haklara sahiptiler. Vitoria, savaşta üç kurala bağlı kalınmasını belirtir: (1) Savaşa sudan sebeplerle değil, baskı altında bulunduğu durumlarda kerhen başvurulmalı; karşı taraftaki ulusu kökten yok edecek şekilde değil, vatanın ve devletin savunmasını sağlamak için yapılmalı; savaşın sonunda kazanan taraf bir savcı gibi karşı tarafı suçlamamalı, adil bir yargıç gibi karar vermeli ve zarar gören tarafın zararını tazmin etmelidir (Vitoria, 2010: 14-17). Vitoria, bir taraftan İspanyolların Yeni Dünya'yı işgallerini meşrulaştırmaya çalışırken bir taraftan da yerli halklara uygulanması gereken temel kuralları, doğal hukuka dayalı olarak belirlemeye çalışır (Atalay, 1997: 27).

Grotius'un uluslararası ilişkilerle ilgili düşüncelerini değerlendirirken; onun ailevi durumunu ve yaşadığı yüzyılın dini ve siyasi değer yargılarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Ülkesinde etkili olan aristokratik bir aileden olması erken yaşlarda uluslararası ilişkilerin farkına varmasına ve ilgi duymasına sebep olmuştur (Taşkın, 2013: 207). Grotius, Birleşik Eyaletler genel meclisi tarafından Fransa'nın desteğini almak için gönderilen Johan van Oldenbarnevelt'e eşlik eder. *Birleşik Doğu Hindistan Şirketi*'nin mimarı Oldenbarnevelt, cumhuriyetin kurumsallaşma aşamasında büyük başarılar imza atar ve fiilen cumhuriyetin lideri konumuna yükselir. Grotius, Oldenbarnevelt himayesinde kariyerinin ilk günlerini geçirir ve aynı zamanda onu destekler (Wood, 2012: 133). 1618 yılında başlayan 30 yıl savaşları sonucunda

Oldenbarnevelt hem makamını kaybeder hem de Grotius ile birlikte tutuklanır (Wood, 2012: 143). I. William, İspanya kralına karşı Hollanda isyanını 1568'de başlatmasıyla ülke yıllarca devam eden savaş ortamına girer. Hollanda, Cumhuriyet olarak 1588'de kurulur ve 1648 Vestfalye barışı imzalanana kadar 80 yıl savaşla devam eder (Wood, 2012: 133).

Grotius'un uluslararası ilişkiler ile yakından ilgilenmesinin sebeplerinin en önemlilerinden birisi de 1618-1648 yıllarında Avrupa'da yaşanan Otuz Yıl Savaşları'dır. Otuz Yıl Savaşları'na, Katolikler ve Protestanların dini konulardaki farklı anlayış ve yorumları neden olur. Protestanlar, İngiltere, Fransa ve Hollanda'nın desteğini alarak 1618 yılında Katolik Alman devletlerine karşı ayaklanırlar. Katolik Alman devletleri ise Protestanlara karşı Kutsal Roma İmparatoru'nun desteğini alır. Başlangıçta mezhep farklılıklarından kaynaklanan savaş, daha sonra Kutsal Roma İmparatorluğu'na karşı, bağlı devletlerin bağımsızlık savaşına döner. Otuz Yıl Savaşları son aşamada birçok ülkeyi içine alarak uluslararası savaşa dönüşür. Grotius'un ülkesi Hollanda da savaşa dâhil olur (Alganer ve Çetin, 2007: 292).

Avrupa'da yaşanan dini ve siyasi ayrılıkların sürüklemiş olduğu çatışmalar, Grotius'u uluslararası ilişkileri yeniden ele almaya sevk eder. Farklı mezheplerden insanların bir araya gelmeleri birçok dini ve hukuki sorunun da ortaya çıkmasına sebep olur. Böyle bir ortamda Hristiyanlığın sunmuş olduğu tanrısal hukuk da yetersiz kalmıştır (Köksal, 1961: 413-414). Nitekim Grotius, doğal hukuku, uluslararası ilişkilerin düzenlenmesinin temel dayanağı olarak görür. O, ulusların üzerinde anlaştıkları ya da şair, filozof, tarihçi ve söylevcilerin muhtelif zaman ve bölgelerde üzerinde anlaştıkları evrensel doğrular olduğunu belirtir. Bu herkesin katıldığı genel bir isteği uluslararası hukuk olarak tanımlar (2011: 24, 26).

Doğal hukuk başlığı altında da belirttiğimiz gibi Grotius uluslararası ilişkileri doğal hukuk normlarına göre düzenler ve bu normların ihlal edilmesinin devletleri felakete sürüklediğini belirtir. O, yaşadığı yüzyılda yaşanan hadiselerden hareketle uluslararası ilişkileri düzenleyen bir hukukun olması gerekliliğini ve Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu şöyle ifade eder: Hristiyanlık dünyasında savaş hususunda tamamen başıboş hareket edilmektedir. Sudan bahanelerle savaşa girişildikten sonra da ne tanrısal hukuk ne de pozitif hukuk gözetilir (2011: 25). Grotius'a göre tanrısal hukukla önüne

geçilemeyen iç savaşlar ve insanlığın başına gelen felaketler, bir gün insanların yaptığı pozitif kanunlarla azalacak, hatta son bulacaktır. Bu sağlandığında tanrısal bir düzenden beşeri bir düzene geçilmiş olacaktır (Hazard, 1999: 288). Grotius, her ne kadar seküler bir anlayışla evrensel değerlerden bahsetse de, Hristiyanlar arasında birliği tamamen dini değerlerden hareketle sağlamaya çalışır. Bu tutum da onu seküler anlayıştan uzaklaştırır. Aşağıda örnek olarak sunulan paragrafta onun bu tutumu açıkça gözükmektedir:

Hristiyanlar bir bedenın uzuvları gibi olduklarından birbirlerinin sıkıntılarına duyarlı olmaları gerekir. Bu duyarlılık hem bireyler ve halklar hem de krallar tarafından gözetilmesi gereken bir kuraldır. Hristiyanlar ellerinden geldiği ölçüde Hz. İsa'ya hizmet etmekle yükümlüdürler. Hristiyan bir devlete herhangi bir saldırı olduğunda bu ödevlerini yerine getirmek için Hristiyan halklar ve devletler, ittifak kurarak birbirlerinin yardımına koşmaları gerekir. Hristiyanlar geçmişte ittifak yaparak Hristiyan birliğinin başına kutsal Roma İmparator'unu getirmişlerdir. Bu ortak amacı gerçekleştirebilmek için kurulacak ittifaka tüm Hristiyanlar güçleriyle orantılı olarak ekonomik katkı ve asker desteği sağlamalıdır. Hristiyanlık dışındaki din mensuplarıyla antlaşma yapmak doğal hukuka aykırı değildir, ama Hristiyanlıktan uzak olan devletlerle antlaşma yaparken dikkatli olunmalı ve bu devletleri aşırı derecede güçlendirecek antlaşmalardan kaçınılmalıdır (Grotius, 2011: 141). Grotius, farklı din ve mezheplere mensup olan devletlerin birbirleriyle olan ilişkisini belirlemeden önce "din" kavramını tanımlar. Bu tanımından hareketle kendi düşüncelerini açıklar.

Ona göre tarih boyunca kabul edilen gerçek din, dört temel ilkeye dayanır: (a) Tanrı: vardır ve tektir, her şeyin yaratıcısıdır; (b) yaratılmış şeylere benzemez ve bunlardan çok üstündür; (c) insanların işleriyle ilgilenir ve (d) onları adaletle yargılar (2011: 186). Bunlardan Tanrı'nın tek olması ve insanların işleriyle ilgilenmesi ilkeleri evrensel değerlerdir. Bundan dolayı bu ilkelere karşı çıkanlar insanlık adına engellenebilir, hatta cezalandırılabilir. Bir de kendi Tanrı'sına karşı saygısızca davrananlar cezalandırılabilir. Ancak tanrısal yardımdan yoksun olanlar, insan yargısıyla cezaya çarptırılmamalıdır. Hz. İsa da dini değerlerin dünyevi cezalarla benimsetilmesini istememiştir. Hristiyanlığın, yanlışlıkların eklenmemiş öz haliyle, topluma yararlı olmayacak ya da zarar verecek bir yanı yoktur. Yeni bir öğreti onurlu şeylerle uğraşır ve yüce kişilere saygı duymayı öğretir ise böyle bir öğretiyi

cezalandırmamak gerekir. Hz. İsa'nın kanunlarına inanmakla beraber farklı yorumlayanların cezalandırılması da haklı bir davranış değildir. Hristiyanlığı kabul etmek istemeyen insanlara karşı onları cezalandırmak için girişilecek savaş haklı olamaz. Hristiyanlar böyle bir savaşa girdiklerinde kendileri haksız olduklarından, asıl cezalandırılmayı kendileri hak ederler (Grotius, 2011: 185-188). Grotius, mezhep taassubunun önüne geçmek için dini konuları farklı anlayan ve yorumlayanlara karşı savaş açılmayacağını belirtir. Aynı şekilde Hristiyanlığın diğer din mensuplarına zorla benimsetilmesinin Hz. İsa'nın öğretilerine aykırı olduğunu belirtir. Bu gerekçeyle yapılan savaşların haklı olamayacağını, hatta böyle bir savaşa katılanların cezalandırılması gerektiğini ifade eder. Böylece din farklılığından doğan savaşların önüne geçmeye çalışır.

## **1.5. POZİTİF HUKUK**

### **1.5.1. Doğal Hukuktan Pozitif Hukuka**

İnsanlar toplum içerisinde aklın elverdiği ölçüde düzenli yaşama isteğine ve bu isteği yerine getirmek için dil gibi bir yeteneğe sahiptirler. İnsanın, bu toplum yaşantısını akla uygun bir biçimde düzenleme ve devam ettirmede gösterdiği özen, hukukun kaynağını oluşturur. Doğanın yanında hukukun bir diğer kaynağı da Tanrı'nın iradesidir. Doğal hukuk, insanın iç ilkelerinden kaynaklansa da Tanrı'nın iradesine bağlanabilir, çünkü bu doğal hukuk ilkelerinin insanda olmasını, insanı yaratan ve ona her şeyi veren Tanrı istemiştir. Ulusal hukuk ve uluslararası hukukun kaynaklarından birisi de sözleşmelerdir. Verilen sözün yerine getirilmesi hem doğal hukukun bir gereği hem de insanları birbirine bağlayan en uygun şeydir. Bir topluma katılanlar ve bir egemenin buyruğu altına girenler açıkça ya da zımni bir sözleşme ile bir toplumun çoğunluğunun ya da egemen olanların emirlerini yerine getirmeye söz verirler. Devletlerin ya da devletlerin çoğunluğunun karşılıklı anlaşmaları da aralarında geçerli olan hukuk kurallarını kabul etmelerini sağlar. Bu hukuk kuralları devletlerin evrensel birliğinin çıkarları göz önünde tutularak düzenlenir (Grotius, 2011: 18-21; Erkiner, 2012b: 41-42). Doğal hukukun temel ilkelerinden olan verilen sözün tutulması; bireyleri, devleti ve devletleri bağlar. Böylece herhangi bir cezai yaptırım olmayan ve akli temellere dayanan uluslararası hukuk kurulmuş olur (Karakoç, 2004: 232).

En güçlü devletler ya da krallar yabancı güçlerin saldırılarına karşı diğer devletlerin yardımına ihtiyaç duyarlar. Devletler, diğer devletlerle kuracakları ittifaklarla hem sınırları içinde hem de sınırların dışında adaletin gerçekleşmesini sağlarlar. Bir toplumun hukuktan vazgeçmesi nasıl mümkün değilse uluslararası toplumun da hukuktan vazgeçmesi söz konusu bile edilemez (Grotius, 2011: 23). Hukukun kaynakları; doğal hukuk, tanrısal hukuk ve antlaşmalar olarak belirlendikten sonra egemen olanların hukuka tabi olup olmamaları sorgulanır. Grotius, egemen olanın hiçbir kural ve sınır tanımadan istediği her şeyi yapan, istediği gibi kanun çıkaran mutlak bir güç olmasını ve adaletin bir aldatmacadan ibaret olduğunu savunan düşünürleri eleştirir (Taşkın, 2013: 212).

Grotius, öncelikle bu yaklaşımları ortaya koyan düşünürlerin görüşlerini sıraladıktan sonra kendi düşüncelerini açıklar: Atinalı bir halk temsilcisi olan Euphemos'un egemenin çıkarlarına uygun olarak yaptığı hiç bir davranış hiçbir zaman haksız olamaz anlayışı farklı şekillerde ifade edilmiştir: "Büyükler arasında, her zaman güçlü olan haklıdır"; "Devlet haksızlık işlemeyen yönetilemez". Karneades ise insanların özel çıkarları doğrultusunda kanun koyduklarını ve bunların toplumların adetlerine göre farklılık arz ettiğini belirtir. Bu kanunlar göreceli olduğundan adaletin varlığından bahsedilemez. Adalet olsa bile kendi çıkarlarının aksine başkalarının yararını öngördüğünden, bir çılgınlık olarak değerlendirilmelidir. Grotius'a göre çıkarı adaletin kaynağı olarak görmek doğru değildir. Vatandaşlar, kendi çıkarlarına aykırı dahi olsa ülkelerinin yasalarına uymakla çılgınlık yapmış olmazlar. O, iç hukukun ve uluslararası hukukun temelinde çıkar sağlamanın varlığını kabul eder; ancak hukukun kaynağının sadece çıkar sağlamaya indirgenemeyeceğini belirtir. Bir devlet içerisinde vatandaşlar kendi aralarında adalet kurallarına uygun davrandıkları gibi egemen de hukuki normlara uygun davranmalıdır. Aynı zamanda egemenler kanunları koyarken sağlanacak çıkarı göz önünde bulundurlar ya da bulundurmamak zorundadırlar (2011: 17-22). Grotius, hukukun üstünlüğünü kabul etmeyen egemenlik anlayışlarına karşı adalet ve doğal hukuk normlarıyla mücadele eder. Egemenlerin her şeye hâkim olduğu bir çağda devletin ya da egemenin uyması gereken kanunların olduğunu belirtir. O, yaşadığı yüzyılda hukukun üstünlüğünü savunarak, çok önemli bir görev ifa eder (Fur, 1940: 65).

Kaynağı doğal hukuk olan kanunlar, insanın akıllı ve toplumsal doğasına uygun olan kurallara uyulmasının zorunlu olduğunu emreder, insanın bu doğasına aykırı eylemleri ise yasaklar. Pozitif hukuk, kaynağını insanın rasyonel doğasından alır (Grotius, 2011: 32-34). Doğal hukuk, uluslararası hukukun oluşumuna kaynaklık ettiği gibi pozitif hukukun oluşumuna da yol açar. Pozitif hukuk, geçerliliğini toplumsal yükümlülüklerin iyi niyet ve söze bağlılığa dayanmasından alır (Sabine, 1969: 101). O, aklın insan doğasına uygun olarak belirlediği kurallara doğal hukuk der. Böylece insan doğası yerine insanın toplumsal niteliğini koyarak çağdaş hukuk anlayışı yönünde önemli bir adım atar ve hukukun toplumsal yönüne yaptığı vurgu onun devrimci yönünü oluşturduğu söylenebilir (Hacıkadıroğlu, 2000: 309). Grotius, modern ve rasyonel doğal hukuk anlayışı ile aklın önemini vurgulayarak Augustinusçu aşkın tanrısal hukuk ile arasına bir mesafe koyar. Doğal hukuk özü itibariyle değerlidir, sadece aklın genellemeleri sonucunda kabul edilir ve aşkın bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Doğa iyi bir kanun koyucuya hitap eder, ancak pozitif hukuk yürürlüğe girdikten sonra tamamen bağımsız olmayı ister ve kanun koyucuya istinat eder. Doğal hukuk, kendi içerisinde özerk bir yapıya sahiptir, laik yapıdadır ve pozitif hukuk için bir ölçüttür (Trigeaud, 2011: 389- 390).

Grotius, 17. yüzyılda kabul gören sınıflandırmaya tabi olarak iradeye dayanan hukuku, tanrısal hukuk ve pozitif hukuk olarak iki kısma ayırır. Tanrısal hukukun kaynağı Tanrı'nın iradesidir. Tanrısal hukuk, kaynak itibariyle bir bakıma tanrısal olarak da nitelenebilecek doğal hukuktan ayrılır. Tanrısal hukuka göre bir şeyin yapılmasını Tanrı istemişse o şey iyidir ve onu yapmak gerekir (Grotius, 2011: 36 ). Tanrısal hukuk ile pozitif hukukun kaynakları farklı olduğu gibi cezai müeyyideleri de farklıdır. Doğrudan ve dolaylı yoldan herhangi bir kimseyi ve toplumu ilgilendirmeyen günahların cezalandırılmasını, günahları sezmekte en bilgili, yargılamakta en adil olan Tanrı'ya bırakmak en doğru yaklaşımdır (Grotius, 2011:179 ).

Doğanın ve tanrısal iradenin yasakladığı şeyleri bir birinden ayırmalı ve tanrısal irade tarafından yasaklanan şeyleri doğaca yasaklananlar arasına dâhil etmemek için itinalı davranılmalıdır (Grotius, 2011: 183). Grotius, doğal hukukun prensiplerinin tespitinde ve pozitif hukukun oluşumunda ahlakı dikkate alarak, ahlak ile hukuk arasında karışıklıklara sebep olacak belirgin olmayan bir sınır çizer. Fakat din ve hukuk arasındaki ayrımı belirgin bir şekilde yapar. Grotius tarafından açık bir şekilde

laikleştirilen doğal hukuk, pozitif hukukun kanunlaşmasına da etkili olmuştur. Bu anlayış, Türk Medeni Kanunu'nu üzerinde etkili olmuştur. Türk Medeni Kanununun 341. maddesinde "Ergin, dinini seçmekte özgür." denerek kanunlaşmıştır. Aynı zamanda bu yaklaşım anayasadaki din ve vicdan özgürlüğünün de temelini oluşturur (Abadan, 1951: 318).

Tanrısal hukuk, vahye dayanır ve sadece ona inanlar için bağlayıcıdır. Tevrat'taki hükümler Tevrat'a inananları; İncil'deki hükümler İncil'e inanları bağlar. Ona göre genel adalet düşüncesinin tanrısal iradeden daha üstün bir geçerliliği olmalıdır. Böylece hak ve sorumluluk kavramları tanrısal irade ve seçimden soyutlanarak bağımsız hale getirilir (Abadan, 1939: 556). Bu bağlamda kilisenin Hristiyanlık âlemi dışındakilere buyurma hakkı olmadığı gibi genel olarak da din adamlarının dünyevi konularda, insanlara emretme ya da hüküm verme haklarının olmadığını belirtir (Grotius, 2011: 202). Bundan dolayı pozitif hukukun bağlayıcılığı ve değeri, akla uygunluğu ölçüsünde olur. Rasyonalizmin etkisiyle gelişen bu akımın Yeniçağ'dan günümüze kadar etkili olduğu söylenebilir. İnkılâp hukukumuzda ve hâkimin takdir hakkı uygulamalarında bu prensiplerin geçerli olduğu söylenebilir. Onun bu hukuk görüşü, laiklik prensibini ön plana çıkarır (Abadan, 1950: 517).

Grotius, pozitif hukuku; özel hukuk, kamu hukuku ve uluslararası hukuk olarak sınıflandırır. Özel hukuk ve kamu hukuku, kamu gücüne dayanır. Kamu gücü ise devleti yöneten güçtür. Uluslararası hukukun yükümlülük yaratabilmesi ve bağlayıcı olabilmesi için, gücünü ya ulusların tamamından ya da birçoğunun iradesinden alması gerekir (Grotius, 2011: 35). Tanrısal hukuk ve pozitif hukuk amaç ve ulaştığı sonuçlar ne olursa olsun, içerik ve yürürlük bakımından göreceli bir değere sahiptirler. Mutlak değer, doğal hukuk ve onun gereklilikleri olan hakkaniyet ve iyi niyet prensiplerine dayanır. Doğal hukukun bu prensipleri sosyal ve hukuki bağlılıkların olmadığı ya da ulaşmadığı her yerde hukukun asıl kaynağını oluşturur. Sonsuz olan doğal hukuk kuralları, iradeye dayanan tanrısal ve pozitif hukukun ortaya çıkışında ve desteklenmesinde etkindir. Doğal hukuk her yerde ve her zaman pozitif hukukla birlikte sürüp gitmektedir. Doğal hukukun hükümleri, ya pozitif hukukun unsurları ya da kıstaslarıdır. Doğal hukuk hem pozitif hukukun kökü hem de geçerlilik sebebidir. Böylece pozitif hukukun gelişim yönünü de doğal hukuk belirler (Abadan, 1939: 557). Ancak varlığını devletin iradesinden alan pozitif hukuk, ebedi, değişmez ve pozitif hukuka hâkim olan doğal

hukukla birlikte değerlendirilmelidir. Doğal hukuk bir teori değil, devletler için yükümlülük yaratan bir hukuktur ve sadece kaynağı bakımından pozitif hukuktan ayrılır (Fur, 1940: 66).

### 1.5.2. Doğal Hukukta Nefsi Müdafaa

Grotius, hukukun kaynaklarını belirledikten sonra haklı savaşın olup olamayacağını ya da hukuken savaşa izin verilip verilemeyeceğini irdeler. Özel kişiler arasındaki mücadeleleri de savaş olarak değerlendirir ve kamusal savaşlardan önce geldiklerini belirtir. Aynı nitelikte olduklarından ortak bir kavramla açıklar ve aralarında herhangi bir fark görmez (2011: 32). Yani savaş kavramı hem gerçek şahıslar hem de hükmi şahıslar arasındaki kavga, düşmanlık ve savaşı kapsayacak şekilde kullanılır (Abadan, 1939: 562). Ona göre insanın ilk görevi kendini korumak, doğaya uygun olanı aramak ve aykırı olandan ise kaçınmaktır. Bundan dolayı doğanın ilk ilkeleri savaştan kaçınmayı değil, koşullar oluşmuş ise savaşa izin vermeden yanadır. İnsanın, canını koruması ve yararlı şeyleri elde etmesi için zor kullanmaya başvurması doğaya aykırı değildir. Ayrıca insanların başkalarının hakkını ihlal etmeden kendi çıkarı için çabalaması toplumun doğasına da aykırı değildir. Grotius, Cicero'dan yaptığı bir alıntıyla bu düşüncelerini destekler: Bir uyuşmazlık ya tartışarak ya da zor kullanılarak çözümlenebilir. Tartışarak uyuşmazlıkları çözmek insanlara, zor kullanmak ise hayvanlara yaraşır. Ancak insanlar tartışarak uyuşmazlıkları çözemiyorlar ise zora başvururlar. "Zora zorla karşılık vermez de ne yapabiliriz ki" (Grotius 2011: 37-40)? Seneca da bir insanın başkalarına verdiği cezanın misliyle cezalandırılması gerektiğini belirtir. Kayin (Kabil) ise kardeşi Habil'i öldürdükten sonra; "Kim bulsa öldürecek beni." (Yaratılış, 4/14) diyerek bu gerçeği ifade etmiştir (Grotius, 2005a: 191).

Savaş doğal hukuka aykırı olmadığı gibi kutsal tarih ve tanrısal iradeye de aykırı değildir. Grotius, bazılarının İncil'deki "... Fakat ben size derim: kötüye karşı koyma" (Matta, 5/39) ve "Ey sevgililer, kendiniz için öç almayın..." (Romalılar, 12/19) baplarından hareketle tanrısal hukukun özel savaşa izin vermediği şeklinde yanlış yorumladıklarını belirtir: İncil'in bu kısımları farklı olarak da okunabilir. İncil, insanlara komşularını kendileri kadar sevmelerini buyurur, ama komşularını kendilerinden çok sevmelerini buyurmaz. Bir tehlikeyle karşı karşıya kalındığında insan başkasından önce kendisini düşünme hakkına sahiptir. Bundan dolayı hiç kimse haksız bir saldırganı



öldürmemek için ölümü göze alacak kadar sabırlı değildir (Grotius, 2011: 44). Grotius, Tevrat'tan da savaşın tanrısal hukuk tarafından yasaklanmadığına delil getirir: "Sizin de kanınız dökülürse, hakkınızı kesinlikle arayacağım. Her hayvandan hesabımı soracağım. Her insandan, kardeşinin canına kıyan herkesten hakkınızı arayacağım. Kim insan kanı dökerse, Kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı" (Yaratılış 9/5, 6). Burada kan dökenin kanın döküleceğinin bildirilmesi, katillerin öldürülmesine cevaz verir. Grotius'a göre Hz. Nuh ve Hz. Musa'ya gönderilen kanunlar o zamanın gelenekleri içerisinde kaybolan doğal hukuku tekrar açığa çıkarmıştır. Haksız yere bir insanı öldürenin öldürülmesi doğal hukuka aykırı olamaz. Grotius, tanrısal hukukta sadece haksız yere bir insanın öldürülmesinin yasaklandığını belirtir (Grotius, 2005a: 190-191). O, ayrıca hem uluslararası hukukun hem de pozitif uluslararası hukukun savaşı yasaklamadığını yeterli delillerle ortaya koyar (Grotius, 2011: 40- 41).

Özel savaş, kamusal otoritenin olmadığı bir durumda kişiler arasında yapılan savaştır. Doğal hukuk, devlet otoritesinin olmadığı dönemlerde haksız olarak işlenen ya da işlenebilecek eylemleri zor kullanarak geri püskürtmeyi yasaklamaz. Devlet ve mahkemeler kurulduktan sonra özel savaş hakkı ortadan kalkar. Herkesin kendi davasını yürütmesi yerine davalara üçüncü bir kişinin bakması hem daha akıllıca hem de dirlik ve düzen için daha yerindedir. Akıl da böyle bir kurumun olmasını telkin eder. Mahkemelerin kurulmasıyla doğal haldeki sürekli çatışma kısıtlanır. Devlet düzeninde yargı aracılığıyla hak arama yolları kapalı ise, ancak bu durumda bireylerin kendi haklarını aramaları meşrudur. Yargı yoluyla insanlar haklarını arayabiliyor ise sadece bu durumda yargı yolu dışında doğal hak arama yasaklanır. Bazı istisnai durumlarda mahkemeler kurulduktan sonra da doğal hak arama ya da özel savaş doğal hukukça yasaklanmaz: Mahkemeler kurulduktan sonra uyuşmazlıklar rahatlıkla yargıçlara sunulamaz ya da yargıç davadan çekilirse doğal olarak özel savaş hakkı doğar (Grotius, 2011: 42-43).

### **1.5.3. Kurumsallaşmış Yargı Sistemi ve Cezaların İnfazı**

Grotius'a göre mahkemelerin bulunduğu yerlerde insanların ölçüsüzce ve orantısız bir şekilde birbirlerine zarar verme hakkının önüne geçilir; mahkemeler herkese hak ettiği ceza ne ise onu verir (2011: 250). Yargıçlar hukuka aykırı da karar verebilir,

ancak yargıcın bu yanlış kararı gerçeği değiştirmez. Böylece suçlu olan kişi, yargıç kararıyla aklanabilir, ancak o kişi doğal hukuka göre suçlu olarak kalır (Grotius, 2005c: 1240). Grotius, doğal hukuku pozitif hukuka göre üst bir norm olarak gördüğünden doğal hukuka aykırı olan yargıç kararlarının bağlayıcılığını doğal hukuku ölçüt olarak belirler.

Grotius, suç ve cezaları da doğal haklar kapsamında değerlendirir. Üç tür ceza vardır: Birinci tür cezalar bireyin davranışlarını, ikinci tür cezalar bireye ek olarak toplumdaki diğer insanların davranışların düzenlemeyi amaç edinir. Bu iki ceza türünün nesnel sonuçları üçüncü ceza türüne yol gösterir: evrensel güvenliğin sağlanması. Eğer tüm insanlar doğruluğu kendilerine rehber edinirler ve bunun gereklerini yerine getirirler ise hiç kimse haksız yere zarar görmez (2006: 32).

Cezaların doğal hukuk tarafından yasaklanan öç alma duygusuyla yapılmaması için cezayı haklı kılan yararların yani her cezada suçlunun, mağdurun ve toplumun yararının göz önünde bulundurulması gerekir. Suçlunun yararını amaçlayan ceza; uyarma, azarlama ile suçluyu kötülüğün çekiciliğinden uzaklaştırarak doğru yola getirmektir. Mağdurun yararına olacak cezalar ise, suçluyu yok etmek, suçluyu zarar veremez duruma getirmek ve suçluyu zararlı davranışlarından aklını kullanarak vazgeçmesini sağlamaktır. Toplumsal yararı açısından da yukarıda belirtilen önlemlere ek olarak suçlu tutuklanarak başkalarına zarar veremez duruma getirilir. Suçlunun yararını amaçlayan cezayı sağduyu sahiplerinin uygulamasına doğa izin vermektedir. Mağdurun ve toplumun yararını amaçlayan cezaların da adalet sınırları içerisinde verilmesi doğal hukuka uygun düşer. Ancak bu cezaların özel kişiler eliyle değil devlet tarafından ve yasalar çerçevesinde olması gerekir. Suçlamaların ölçüsüz olmaması için savcılık görevini üstlenenlerin de devlet tarafından atanmaları daha uygundur. Verilecek cezaların suçla orantılı olmasını isteyen ve hukuk duygusu üstün olan toplumlar, çıkabilecek anlaşmazlıkları ve çatışmaları çözmek için aralarında en bilgilileri ya da en iyileri yargıç tayin etmişlerdir. Suçluyu cezalandırma hakkını sadece yargıçlara tanımışlardır. Böylece toplumun diğer kesimleri doğanın kendilerine vermiş olduğu haktan yoksun kalırlar. Her ceza bir suçun karşılığı olduğundan doğa, herkese kötülüğe karşı kötülükle misilleme hakkı tanır. Akıl suçun cezalandırılabilceğini söylemesine rağmen, cezalandırma hakkını kimin kullanması gerektiğini belirtmemektedir. Ancak

doğa cezaların bir üst makam tarafından verilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir (Grotius, 2011: 173-178).

Grotius, dışa vurulmamış ve tamamen insanın iç dünyasında kalan eylemlerin insanlar arasında hak ve yükümlülük yaratması insan doğasına uygun olmadığından cezalandırılmayacağını belirtir. Roma hukukunun bu konuyla alakalı şu kuralının göz önünde bulundurulmasını söyler: "Hiç kimse düşünceleri yüzünden cezalandırılmayı hak etmez" (2011: 179). Ayrıca doğal hukuk açısından cezanın şahsiliği meselesini değerlendirir. Doğal hukuka göre "... hiç kimse başkasının eylemlerinden sorumlu değildir." Sadece mülkiyet hakkı kapsamında ölenin malları ve bu mallara bağlı yükümlerle birlikte mirasçılara geçer (Grotius, 2011: 236).

Egemenler sadece kendilerine ve uyruklarına karşı işlenen suçları değil, kime karşı işlenmiş olduklarına bakmaksızın doğal hukuk ve uluslararası hukuka aykırı işlenmiş suçları cezalandırma hakkına da sahiptir. Devlet ve mahkemeler kurulmadan önce doğal olarak herkese ait olan cezalandırma yetkisi, devlet ve mahkemeler kurulduktan sonra sadece egemen gücü kullananlara aittir. Cezalandırma yetkisinin kaynağı iç hukuk değil, doğal hukuktur. Doğal hukuk, devletlerin kuruluşundan önce uygulandığı gibi, insanların aile toplulukları halinde ve devlet düzeninde yaşadığı yerlerde de hala uygulanmaktadır (Grotius, 2011: 182-183). Uluslararası ceza hukukunun gelişiminde Grotius'un "teslim etmek veya cezalandırmak" teorisinin önemli bir yeri vardır. Buna göre, suçlu görevli mahkeme aracılığı ile takip edilip yargılanamazsa, suçluyu elinde bulunduran devlet, uluslararası toplumun bir otoritesi sıfatıyla hareket ederek suçluyu cezalandırabilir (Alsan, 1951: 3).

#### **1.5.4. Uluslararası Hukuk Alanında Grotius'un Öncülleri**

16. yüzyılda uluslararası ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun oluşması ve kavramsallaştırılmasına yönelik ilk teorik çalışmalar başlamıştır. Bu yüzyılda Ortaçağ'dan çok farklı bir biçimde Avrupa'nın siyasal yapısında ve düşünce dünyasında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Avrupa'da birliğin simgesi olan Papalık otoritesi, İtalya'da ortaya çıkan Rönesans akımı karşısında ciddi bir şekilde sarsılmış ve uluslararası ilişkilerde seküler bir söylem hâkim olmaya başlamıştır (Erkiner, 2012a: 55-57). Uluslararası hukukun ortaya çıkışı, Yeni Dünya'nın keşfine kadar geri

götürülebilir. Uluslararası hukuk, ne La Haye konferanslarının ne de Grotius'un dehasının bir ürünüdür. Vitoria, uluslararası hukuk alanında günümüzde dahi değerini koruyan görüşler ortaya koymuştur (Akal, 2005: 32). Ayrıca Fernando Vazquez de Menchaca da (1512- 1569) oldukça erken bir dönemde, uluslararası hukuku aşırı iradeci bir zemin üzerinde temellendirmeye çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 138 ).

Vitoria, siyasal toplumu, siyasal gerçekliğin son aşması olarak değil, siyasal toplumu farklı siyasal toplumları içeren uluslararası ilişkilerin içerisinde tüm halkların oluşturduğu çoğulcu ve eşitlikçi bir dünya düzeninin bir parçası olduğunu savunmaktadır. O, İspanyol sömürgeciliğinin altın çağında Katolik hegemonyasını eleştirerek, siyasal toplumların tamamının eşit olduğunu ve uluslararası düzen içerisinde her toplumun kendisini özgürce belirleme hakkının olduğunu savunur. Çünkü siyasal toplumu ve uluslararası toplumu bir araya getiren ortak insan doğasından başka bir şey değildir. Vitoria, Papa'nın ve Katolik İmparator'un evrensel yargı hakkını reddederek, aralarında fark olmayan egemen siyasal bütünlerden oluşan bir dünya kurgular. Fethedilen yerlerdeki yerliler ve Hristiyan olmayanlar yalnızca insan olmalarından dolayı doğal haklara sahiptirler. Bu haklar inançtan bağımsız ve evrensel insan doğasına dayanırlar. Bu evrensel haklardan hareket ederek, toplumsal ve uluslararası ilişkiler, evrensel insan doğası üzerinde kurulur. Egemenliğin kaynağı dinsel otorite değil, doğal hukuktur. Bundan dolayı İspanyolların Yeni Dünya'daki ya da sömürgeleştirdikleri yerlerde yaşayan Müslüman ve Yahudilerin sahip oldukları zenginlikleri mülkiyetlerine geçirmeleri doğal hakla bağdaşmaz. Özgürlüğün, canın ve malın korunması dini ve siyasal gerekçeyi aşan doğal bir hak olduğundan, dini ya da farklı bir gerekçeyle bu haklar yok sayılamaz (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 113-118). Vitoria, çok erken bir dönemde hukukun evrenselliğini düşünür ve Yeni Dünya'da yaşayan toplumların haklarının mevcut Avrupa hukukundan çıkarılamayacağını söyler. Doğa, tüm dünya otoritesi ve insanlığın birliğinden kaynaklanan uluslararası hukuk, Avrupa'da uygulanan ve Roma'dan miras kalan hukukun yerini almalıdır (Akal, 2005: 91-92).

Vitoria gibi Suarez de kapsamlı bir şekilde uluslararası ilişkileri değerlendirir. Ona göre ise insan türü farklı krallıklara bölünmüş olsa da, siyasi ve ahlaki olarak bir bütündür. Bu durum aynı zamanda uluslararası hukukun varoluş nedenidir. Her krallık ya da cumhuriyet kendi başına mükemmel bir siyasi birlik olsa da, hiçbiri diğerlerinin yardımı olmaksızın tek başına ayakta duramaz. Bunların hem çıkarlar hem de ahlaki

olarak insanlığın bütününden ayrılmaları mümkün değildir. Böyle olunca da devletlerarasındaki ilişkileri düzenleyen ve uyumlu birliklerin kurulmasını sağlayan hukuk kurallarına açıkça ihtiyaç duyarlar. Ona göre evrensel çıkar, ulusal çıkardan öce gelir. Uluslararası hukuku ise doğal ve pozitif uluslararası hukuk olarak iki başlık altında inceler. Birincisi, "doğal uluslararası hukuk", üst norm olarak herkes için bağlayıcıdır ve doğal hukukla aynı anlama gelir. İkincisi ise örf, adet ve insanların iradesinden kaynaklanan uluslararası hukuktur. Gerçek anlamda uluslararası hukuk ikincisidir. Bu devletlerarasında uyulması gereken hukuktur ve bunun olmasını gerekli kılan da devletlerarası bir toplumun olmasıdır (Erkiner, 2012a: 116-118).

Doğal ve tanrısal hukuk doğal gerçeklere dayanır. Uluslararası hukuk ise doğal gerçekliğe değil, insanların ortak yargılarından ve değerlendirmelerinden doğar. Uluslararası hukuk tüm insanların oluşturduğu ve yazılı olmayan geleneklere dayanır ve iç hukuktan bu yönüyle ayrılır. Bu hukukun ilkeleri belirli bir süreç içerisinde ulusların karşılıklı ilişkilerinden doğan geleneklerdir (Akal, 2005: 268-269). Hukukun kaynağı; tanrısal irade, kozmik ve evrensel insan doğası değil, devletin somut iradesidir. Uluslararası hukukta pozitivist bir yaklaşımı, iradeci ve laik düşünceli Suarez ortaya koymuştur (Aktaran: Erkiner, 2012a:117-119). Suárez, Aristoteles ve Thomas'ın bu konu ile alakalı görüşlerini ve iradeciliği uzlaştırmaya çalışır; doğal hukuku uluslararası pozitif hukuktan ayırır. Birçok toplumun üzerinde anlaştıkları gelenek, görenek, örf ve adetleri uluslararası hukuk olarak değerlendirir. Pozitif hukuk bir siyasi gücün iradesine dayanırken, uluslararası hukuk bir siyasal gücün iradesine dayanmaz (Alland, 2011: 215).

16. yüzyılda uluslararası hukuk alanında düşünce üreten felsefi ve tarihçi okul içerisinde yer alan Alberico Gentilis (1552–1608), Grotius öncesinde, uluslararası hukuk literatürünü ve bu alanın kuramsallaştırılmasını yapar. Örfelere, adetlere dayanan uygulamalara ve antlaşmalara dayanarak uluslararası hukuku temellendirir. Aynı zamanda apriori ve metafizik kabulleri uluslararası hukuktan ayıklayarak, uluslararası hukuku tanrısal hukuktan bağımsızlaştırmayı amaçlar (Erkiner, 2012a: 125-126). Bağımsız devletler, kendi otoritelerinin üstünde başka bir otorite tanımadıklarından kurulan yeni düzende dini esaslara dayanılarak oluşturulan hukuk, bağımsız devletlerin arasındaki politik ilişkileri düzenlemede artık yeterli olmuyordu. Bir de dine ya da Papalık otoritesine dayanan hukuk, dünyevi temellerden yoksun olduğundan bilimsel

niteliği de bulunmamaktaydı. Bu hususları göz önünde bulundurarak seküler bir hukuk geliştirmenin gerekliliğine inanıyordu. Gentilis, uluslararası hukuku, teolojiden bağımsız tam özerk bir disiplin olarak kuramasa da bu alanın temellerini atmıştır. Uluslararası hukuk tarihinden ilk kez bahseden ve bağımsız bir disiplin olarak kurmayı düşünen ilk hukukçu olan Gentilis, modern uluslararası hukukun entelektüel geleneğinin de seküler başlangıcını oluşturur (Erkiner, 2012a: 127- 128).

Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*'nun önsözünde kendinden önceki düşünürlerin konuyu yüzeysel ve kısmi olarak ele aldıklarını belirtir. O, din adamları ve hukukçuların eserlerinde doğal hukuk, tanrısal hukuk, iç hukuk, kilise hukuku ve uluslararası hukuku birbirine karıştırdıklarını ve kaynaklar arasında da herhangi bir ayırım yapmadıklarını belirtir. Kendinden önceki yazarların çalışmalarını sistematik bulmadığı gibi bu çalışmaların tarih bilgisinden de yoksun olduğunu belirtir. Grotius, mevcut durumun böyle olmasına rağmen genel görüşleri toplayarak örnek olaylarla görüşlerini destekleyen Gentilis'in görüşlerinden de faydalandığını belirtir (2011: 25-26). Ancak kendisi de uluslararası hukuku ne kavram ne de esastan tam olarak doğal hukuktan ayırmaz. İç hukuktan da birçok normu uluslararası hukuka aktarır. Uluslararası hukukun, doğal hukukun diğer bir isminden başka bir şey olmadığını ifade eder (Fur, 1940: 60-62). Grotius, sadece İspanyol hukukçuların uluslararası hukuk alanındaki görüşlerini sistemli bir biçimde değerlendirerek bir sentez oluşturur (Atalay, 1997: 48-49; Karakoç, 2004: 232). Bu sentezi bir teori olarak değil, hukuk ve uluslararası hukuk sistemini sağlam temeller üzerinde kurmak için yapar. Uluslararası hukuku oluşturacak bir üst otorite ve onun oluşturacağı pozitif hukuk olamayacağından herkesi bağlayacak normları tespit etmeye çalışır (Özbilgen, 1964: 293).

Muhammed Hamidullah (1908-2002) ise uluslararası hukukla ilgili ilk çalışmaların Müslümanlar tarafından oluşturulduğunu ve bu çalışmaların Grotius'un öncüllerini ve kendisini önemli ölçüde etkilediğini ifade etmektedir. Hamidullah'a göre Zeydiyye mezhebinin kurucusu ve Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (ö. 120), "el-Mecmû fi'l-Fıkh" adlı eserinin "es- Siyer" bölümünde devletler hukukuna yer vermiştir, ancak bu müstakil bir eser değildir. Bu eserde tahammül sınırlarını aşan zulme karşı savaşmanın gerekliliği vurgulanır. Bu eserden sonra İslam dünyasında "siyer" kelimesi devletler hukuku yerine kullanılmıştır. Tarihçiler devletler hukuku alanında ilk müstakil eserin Ebu Hanife'nin (ö. 150) "Kitabu's-Siyer"i olduğunu belirtirler. Ebu Hanife de

tahammül sınırlarını aşan zalime karşı direnmenin caiz olduğunu ifade eder. Emevi yönetimini destekleyen Evzai ise iç karışıklıkları meşru görmediğinde Kitabu's-Siyer'e reddiye yazar. İmam Yusuf da Evzai'nin reddiyesine reddiye yazar (Hamidullah, 2012b: 140-142).

Şafii "El Ümm" adlı eserin "Siyerü'l- Evzai" başlığında bu görüşlerin tamamını değerlendirerek kendi görüşlerini sunar. İmam Malik de "Kitab'us-Siyer" adlı bir eser yazmıştır, ancak günümüze ulaşmamıştır. İmam Muhammed ise devletler hukukunu kapsamlı bir şekilde ele alarak "Kitabü's Siyer'is- Sağir" ve "Es- Siyerü'l Kebir"i yazar. İmam Serahsi de bu eserleri şerh eder. Serahsi'nin "Şerahü's Siyeri'l Kebir" isimli kitabının devletler hukuku alanında ilk eser olduğu söylenebilir (Hamidullah, 2012b: 142-144). Prof. Khadduri'nin çağdaş uluslararası hukukun tarihinin Rönesans'tan çok öncesine dayandığını belirtir. Walker ve Nys gibi yazarlar ise Grotius ve onun İspanyol ve İtalyan öncülerinin üzerinde Müslüman hukukçuların etkisinin olduğunu belirtirler (Hamidullah, 2012b: 183-184).

İslam hukukçularının "siyer" başlığı altında inceledikleri uluslararası hukukla ilgili düşüncelerinin Endülüs yoluyla İspanya'da, Afrika yoluyla da İtalya'da ciddi etkisi olur. Batılı birçok düşünür de uluslararası hukukla ilgili İspanya ve İtalya'da yazılmış eserlerde İslam hukukunun etkisi olduğunu kabul ederler (Hamidullah, 2012b: 145). Grotius'un uluslararası hukukla ilgili düşünceleri İslami prensiplerle paralellik arz eder. Ayrıca Grotius, bazı yerlerde "bu kaideye Müslümanlarda da rastlıyorum" diyerek bu etkinin olduğunu kendisi de kabul etmektedir (Hamidullah, 2012b: 145). İslam Hukukçuları fıkıh kitaplarını es-siyer bölümlerinde detaylı olarak ele aldıkları savaş ve barış zamanlarında uygulanacak kurallar *Kur'an* ve *Sünnet'e* dayanır. İslam hukukçularının uluslararası hukuk alanında Pierre Bello, Ayala, Vitoriya, Gentiles ve benzerlerinin üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bunlar ve Grotius'un yazmış olduğu eserlerin Yunan ve Roma hukuku literatüründe bir karşılığı yoktur ve İslam Hukuku alanında yazılan cihat ve siyer kitaplarının kopyası mahiyetindedirler (Hamidullah, 1998: 88-90). İmam Muhammed ve Grotius'un görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendiren bir çalışmada İslam hukukunun, özeldde ise İmam Muhammed'in Grotius'un üzerinde etki ettiği hukuk konuları kırk üç madde halinde detaylı olarak verilir. Bu etkileşimi gösteren hususlar suç ve cezanın şahsiliği, savaş ilanı, haklı ve haksız savaşta yapılacak olanlar; savaş sonucunda kadın, çocuk, din adamlarına nasıl

davranılacağı, fethedilen ülkelerin mal varlıklarının ve esirlerin durumu; misilleme hakkı ve elçiler, vb ile ilgili hükümlerdedir (Telkenaroğlu, 2005: 78-92). Grotius'un uluslararası hukuku oluşturmasında İslam hukukunun etkili olduğu gibi Tevrat'ın ve İncil'in etkisinin de olduğu söylenebilir. Grotius, görüşlerini zaman zaman Tevrat ve İncil'e atıf yaparak desteklemektedir.

### **1.5.5. Grotius'ta Uluslararası Hukuk**

Tüm devletler ya da bunlardan büyük bir çoğunluğu karşılıklı çıkarlarını güvence altına alacak birtakım hukuk kurallarını kabul ederler. Buna "uluslararası hukuk" adı verilmektedir. Hukuk normlarına boyun eğmeyen bir toplumun varlığını düşünmek ne kadar imkânsız ise ulusların oluşturduğu "toplumun da hukuktan vazgeçmesi düşünülemez". Ulusların üzerinde anlaştıkları hukuk kuralları, doğanın yazılı olmayan buyruklarıdır (Grotius, 2011: 21-23). John Austin'a göre Grotius, uluslararası pozitif ahlak kuralları ve ulusların aralarında uygulanan teamülleri, olması gereken ahlak kuralı olarak değerlendirerek doğal hukuk olarak adlandırır (Austin, 2015: 128).

O, doğal hukuku, tanrısal hukuku ve ulusların ortak kabullerini uluslararası hukukun kaynağı olarak görür. Bunu apriori ve aposteriori olarak temellendirir. Grotius, apriori ve aposteriori olarak delillendirme yöntemlerini ve aralarındaki farkı belirleyerek önemli bir yenilik ortaya koyar. Uluslararası hukukta aposteriori yöntem çok kullanılan bir yöntem olmasına rağmen Grotius, mantık ve matematiğe dayanan apriori yöntemi tercih eder (Dallmayr, 2004: 273). Böylece o, hem apriori hem de aposteriori olarak delillendirmeye başvurarak uluslararası hukuku temellendirmeye çalışır. Uluslararası ortak değerlerin tespiti noktasında aposteriori yöneme başvurursa da temel olarak apriori olarak delillendirmeyi tercih eder.

O, doğal hukuku temellendirirken ve açıklarken uluslararası hukuku oluşturmayı amaçlamaktadır. Devletlerarasında uygulanacak hukuk normlarını koyacak ve bu normlara aykırılıklarda yaptırım uygulayacak başka bir devlet olamaz. Bundan dolayı bütün devletlerin herhangi bir zorlama olmadan kabul edecekleri bir sistemin oluşturulması gerekir. Böyle bir sistem de ancak insan doğasından hareket ederek oluşturulabilir. Ancak insan doğasına dayanarak oluşturulan hukuk normları ulusal hukuk sistemlerinin üzerine yükselerek, insanlığın hukuk normları haline gelebilir.



Uluslararası hukuk teşekkül ederken örf, adet ve teamüllerden de doğal hukukun esaslarını tamamlayıcı bir unsur olarak yararlanılır. O, doğal hukuk ve esaslarından hareket ederek uluslararası hukuka varlık ve bağımsızlık kazandırır. Ancak bu uluslararası hukuk, kendinden sonra uzun bir süre dini ve kültürel farklılıklardan dolayı "Hristiyan Avrupa Hukuku" olarak kalır (Abadan, 1939: 559, 561).

Grotius, Otuz Yıl Savaşları'nın Avrupa Kıta'sında oluşturduğu trajediye tanık olur ve bu durumdan kurtulmak için adaletin, uluslararası ilişkilerin temel ilkesi olması gerektiğini belirtir. Bunun nasıl tesis edileceğini araştırır. Uluslararası ilişkileri "adalet" kavramını ön plana çıkararak düzenlemeye çalışır. Mutlak bir değer olan adalet, ancak doğal hukukla temellendirilerek sağlanabilir. Uluslararası hukukun kavramları, ancak doğal hukukun evrensel prensipleri üzerine kurulur. Böylece yer, zaman ve olaylara göre değişkenlik gösteren uluslararası hukuk sistemi dışlanır (Ovalı, 2010: 914). Otuz Yıl Savaşları'yla Hristiyan birliğinin dağılması ve egemen otoritelerin çökmesi onu acilen çözüm önerileri geliştirmeye sevk eder. Çünkü ne kilise ve kutsal kitabın otoritesi ne de Protestan ve Katolik mezhepler, Hristiyan ve Hristiyan olmayan yöneticileri bir arada tutacak birleştirici güce sahiptir. Grotius, bu boşluğu doldurmak için Hristiyanlık öncesi doğal hukuk geleneğine dönerek bağlayıcı ve bütünleştirici ilkelerle birlikteliği sağlamaya çalışır (Sabine, 1969: 100). Grotius, *Serbest Deniz* eserinde Papalık otoritesini tartışmaya açar: Hz. İsa'nın dünyadan elini çekerken yeryüzünde karar verme yetkisini "ne Aziz Pavlus'a, ne de Roma Kilisesi'ne" devretmesi mümkündür. Dolayısıyla Papalığın dünyevi ve idari anlamda bir egemenliği olamaz. Böyle bir yetkisinin olduğu kabul edilse bile Müslümanların ve Hristiyan olmayan halkların bu otoriteyi kabul etmesi mümkün değildir. Papalığın verdiği kararlar diğer uluslar için bir hüküm ifade etmez (Aktaran: Erkiner, 2012b: 28). Bundan dolayı oluşacak olan uluslararası hukuk sadece Katolik toplumları için uygulanmayacağından din, hukuk ve ahlakı birbirinden ayırmaya çalışır, ancak bu ayrımı tam olarak gerçekleştiremez. Din ile hukuk arasında tam bir ayırım Reform hareketleriyle gerçekleşir (Fur, 1940: 46).

Modern devletlerin doğuşuyla eş zamanlı olarak Papalık hukukunun çöküşü ve kralların buyruklarıyla oluşan yönetim biçimleri, artık değişen Avrupa toplumuna uygun değildir. Kendi çıkarlarını ve haklarını korumak için bir araya gelen insanların oluşturduğu devletlerin kanunları, bütün insanlar tarafından oluşturulan özgür birlikten

ya da doğal hukuktan kaynaklanmalıdır (Scruton, 2007: 45-46). İnsan doğası ya da doğal hukuktan hareket ederek uluslararası hukuku kurmaya çalışmasının temel amacı, öncelikle toplumlar ve devletlerarasındaki kültürel, dinsel ve mezhepsel anlaşmazlıkları ve çatışmaları ortadan kaldırmaktır. Bu düşüncelerin ilk olumlu sonuçları, Otuz Yıl Savaşları'nı sonlandıran ve 1648 yılında imzalanan Westphalia barış antlaşmasıyla gerçekleşir. Bu antlaşmaya Avrupa'daki tüm devletler katılmış ve katılan tüm devletler, aralarındaki tüm farklılıkları bir tarafa bırakarak eşit haklara sahip "Avrupa Hristiyan Topluluğunu" kurmuşlardır (Karakoç, 2004: 233). Hristiyanlar arasında birlik oluşturma düşüncesinin öncülerinden biri de VI. Henry'in maliye bakanı Duc de Sully'dir. Sully, Avrupa'nın altısı irsî ve beşi seçime dayalı olarak on bir monarşi ve beş cumhuriyete bölünmesini; bunların üzerinde aralarındaki sorunları çözecek bir meclisin bulunmasını tasarlar. Sully, oluşturduğu "Katolik Dünya Cumhuriyeti"nin başkanının Papa, başbakanının ise Fransa kralının olmasını öngörür. Katoliklerin ittifakının amacı Habsburgları İberik yarımadasına, Osmanlı Devletini Asya'ya hapsedmek ve Bizans İmparatorluğu'nu yeniden kurmaktır. Sully, Katolik Dünya Cumhuriyeti'ni hukuksal olmaktan ziyade dış politika bağlamında ele alır. Onun görüşleri Avrupa Birliği'nin uzak habercisi olarak görülebilir (Atalay, 1997: 53-54).

Grotius, uluslararası hukuku sistemli bir şekilde ele alarak önemli katkılarda bulunmuştur. Onun doğal hukuk ilkeleri olarak nitelendirdiği ve uluslararası ilişkilere yön vermesini istediği prensipler bu gün uluslararası hukukta yerleşmiş bulunmaktadır. Uluslararası hukukun, ulusal hukuklara üstünlüğü tezi, günümüzde hala güncelliğini koruması onun ne kadar önemli bir düşünür olduğunu gösterir (Güriz, 2009: 178). Devletlerarası ilişkileri düzenleyen bu normlar, egemenlerin eşitliğini göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün uluslar, uluslararası hukuk önünde eşit muameleye tabi tutulmalıdır. Böylece hem uluslararası hukuk normlarının gerekliliği hem de bunların bağlayıcılığı vurgulanır (Torun, 2005: 75).

Coğrafi keşiflerin sonucunda Yeni Dünya'nın keşfedilmesi yeni hukuki ve siyasal sorunların da ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Mevcut sistem ve hukuk düzeni yeni keşfedilen yerlerdeki her hususu kapsamıyordu. Buralarda yaşayan insanlar ve onların mülkleri mevcut pozitif hukukun kapsam alanında değildi. Doğal hukuk ise yeni keşfedilen yerlerdeki hukuki sorunları da kuşatmaktaydı. Grotius'un doğal hukuku temel alarak karşılaşılan yeni sorunlara hukuki çözümler sunması, kendisini bu alanda

hissettirmesine önemli katkıda bulunur. Ayrıca onun İspanyol ve Portekizlerin tekelinde olan deniz ticaretine de doğal hukuktan hareket ederek karşı tez oluşturması, uluslararası hukuk görüşünde önemli bir yer tutar. *Serbest Deniz* adlı yapıtında deniz ve okyanuslarda ticaret yapma hakkının belli devletlere ait olduğu fikrine dayanan kapalı denizler tezini reddeder. Bu eserde yenedünya düzenine göre uluslararası ticaret için çözüm önerileri sunar. Bu çözüm önerilerinin kilit noktasını ise uluslararası hukukun temel aksiyomu, denizlerin herkesin ortak malı olmasıdır. Doğal hukukun, modern uluslararası ilişkiler ve hukuk alanına girmesinin sembolleri "Serbest Deniz" ve "Serbest Ticaret" anlayışıdır. Bu anlayış modern uluslararası ilişkiler ve hukuk tarihi boyunca güncelliğini korumuştur (Denk, 2011: 111-113).

Bu teze göre tüm uluslar *Doğu Hindistan Adaları*'yla serbest ticaret hakkına sahip olmalıdır. Özel ya da kamusal mülkiyet edinme insan olmanın bir gereğidir, dolayısıyla Papalık herhangi bir devlete ya da ulusa ticari imtiyaz kullanma hakkı veremez. Serbest ticaret doğal hukuka dayanır. Tanrı, Dünya'nın farklı bölgelerine farklı zengin doğal kaynaklar vermiştir. Bir bölgede yaşayanlar başka bir bölgedeki doğal kaynaklara ihtiyaç duyarlar. İnsanlar bir bölgedeki doğal kaynaklarla tüm ihtiyaçlarını karşılayamayacaklarından diğer bölgelerdeki çeşitli kaynaklarla ihtiyaçlarını gidermeye çalışırlar. Bu doğal hukuka dayanan serbest ticaret hakkı uluslararası hukuk tarafından da yasaklanmaz, hatta desteklenir (Wood, 2012: 148). Grotius, bu yaklaşımıyla Papa'nın açık denizleri, okyanusları ve keşfedilen Yeni Dünya'yı Katolik kilisesine bağlı İspanya ve Portekiz arasında taksim etmesine karşı çıkar. Papalığın bağışıyla açık denizlerde bu devletlerin hak sahibi olmadığını, bu devletlerin diğer devletlerin açık denizlerde serbest dolaşımını ve ticaret yapmasını engelleme hakkının olmadığını belirtir (Meray, 1955: 82).

Grotius, Serbest Deniz'de 1602 yılında kurulan ve Doğu Hindistan Adaları Ticaret Tekeli'nden ticaret yollarının güvenliğini sağlama, kale inşa etme ve savunma amaçlı asker bulundurma imtiyazı alan *Doğu Hindistan Şirketi*'nin ticari haklarını savunur. Bu şirketin ticari haklarını savunurken ticari amaçlı olmayan emperyalist saldırınlıklarını da doğal ve uluslararası hukuka dayanarak haklı göstermeye çalışır (Wood, 2012: 147). *Ganimet Hukuku Üzerine* eserinin de özü ve "hukuki ruhu", özünde tanrısal hukuka dayanan doğal hukuka göre denizlerde serbest dolaşım ve ticaret hakkının savunulmasıdır. Uluslararası hukuka göre din, ulus ve mezhep farkı gözetilmeden

denizlerde özgür ticaret hakkının bütün insanlar ve uluslar için genel müşterek ve eşit haklar olduğunun ispatlanması ya da savunulması gerekir (Erkiner, 2012b: 37).

Grotius'un serbest ticaret ya da serbest deniz tezi Hollanda'nın ticaret politikalarıyla uyumluydu. Hollanda, emperyalist rakipleri gibi sömürgeler kurma yerine serbest ticaret sayesinde ticari üstünlük sağlamaya çalışıyordu. Bu politikayla paralel olarak Serbest Deniz'de bir yerin işgal edilerek sömürgeleştirilmesini değil, diğer devlet ve şirketlerin oluşturdukları ticari tekel karşısında *Doğu Hindistan Şirketi*'nin ticari haklarını savunur (Wood, 2012: 148). Amerika kıtası keşfedildikten sonra ilk önce İspanya ve Portekiz kıtayı sömürgeleştirmeye başladılar. Bunlara çok geçmeden İngiliz ve Fransızlar katıldı. Kıtayı sömürgeleştirmek için giden son devlet ise Hollanda'ydı (Atalay, 1997: 30; Atabay 2004: 36-37).

Bir diplomat olan Grotius'un uluslararası hukukta getirdiği yeniliklerden biri de elçilik ve diplomatlarla ilgili önceliklerdir (Fur, 1940: 50). Uluslararası hukuk, elçilerin görevleri, dokunulmazlıkları ve onlara uygulanacak tanrısal ve pozitif uluslararası hukuk, genel olarak egemenlerin bir birlerine yolladıkları elçilere uygulanır. Uluslararası hukukun elçilik hakkı ile ilgili iki temel kuralı vardır: (1) Elçinin kabul edilmesi ve (2) onlara asla kötülük yapılmamasıdır (Grotius, 2011: 164-165). Elçilerin dokunulmazlığı ve hangi hususlarda dokunulmaz olduklarıyla ilgili birbirinden çok farklı yaklaşımları değerlendirerek kendi görüşünü açıklar. Doğal hukuk suçluların cezalandırmasına onay verse de, uluslararası hukuk elçilerin yargılanmasına ve cezalandırmasına onay vermez. Elçiler kendilerini görevlendiren kralı temsil ettiklerinden buldukları ülkenin iç hukukuna tabi değildirler. Elçiler, buldukları ülkede suç işlerler ve bu da devlete zarar verecek nitelikte olmaz ise ya görmezden gelinmeli ya da elçinin ülkeyi terk etmesi istenmelidir. Eğer devlete zarar verecek derecede bir suç işlerseler, onu gönderen egemene elçinin durumu bildirilmeli; o, egemen ya elçisini cezalandırmalı ya da cezalandırmak için görevli olduğu ülkeye teslim etmelidir. Ancak başvuracak başka bir yolun kalmadığı kaçınılmaz zorunluluk durumlarında elçiler sorgulanabilir, tutuklanabilir; hatta silahlı saldırıya kalkıştığında ise savunma hakkı kullanılarak öldürülebilir (Grotius, 2011: 166-169).

### 1.5.6. Doğal Hukuka Göre Savaş

Grotius, egemenlikle ilişkilendirerek özel, kamusal ve karma olmak üzere üç tür savaş olduğunu bildirir. Kamusal savaş, devletin ve kralın iradesine bağlıdır. Kamusal savaş aynı devletin bir bölgesiyle yapıldığında iç savaş, diğer devletlere karşı yapıldığında (foreign) savaş olarak adlandırılır. Bireylerin diğer insanlara karşı yürüttükleri özel savaş bazı otoriteler tarafından uyuşmazlık ya da kavga olarak nitelendirilir. Özel savaş da iç ya da dış düşmanlara karşı yapılabilir (2006: 50). Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*'nun birinci kitabında savaşın tanımını yaparak, haklı ve haksız savaşla ilgili temel normları belirler. Savaş: "... uyuşmazlıkların zorlama yollarına başvurarak çözmeye çalışmanın karşılıklı durumudur." Bu genel tanım tüm savaş türleri için kullanılır. Uyuşmazlıklar savaşa yol açar, ama savaş barışı sağlamak için yapılmalıdır (2011: 31-32). Bundan dolayı savaş doğal hukuka uygundur. Doğanın ilk ilkelerine göre savaş kaçınılacak bir durum olarak değil, doğal bir zorunluluk olarak görülmelidir. Ancak, bu görüşleri onun savaş yanlısı bir tutum takındığı şeklinde okunmamalıdır (Taşkın, 2013: 209).

Ona göre hem savaş hazırlık aşamasında hem de savaş esnasında bütün uluslarca paylaşılan ortak hukukun olması gerekir (Grotius, 2011: 24-25). Savaş, haklı bir savaş (just war) olabilmesi için haklı nedenlere dayanması gerekir. Eğer bir savaş haklı nedenlere dayanmazsa "unjust war" haksız savaş olarak adlandırılır (Grotius, 2006: 50). Sadece çıkar düşüncesiyle savaşa girilmemelidir. Savaş, ancak daha önce kendisine karşı işlenmiş bir haksızlığın karşılığı olmalıdır. (Grotius, 2011: 73). Haklı ve haksız ya da doğru ve yanlışın seçimini yapmak ve karar vermekte tereddüde düşülürse yapılacak en iyi şey hiçbir şey yapmamaktır. Ancak bir seçim yapma zorunluluğu var ise en az kötü olanın seçilmesi zorunludur. Savaşın sonuçlarının ağırlığı ve suçsuzların da zarara uğramalarının muhtemel olmasından dolayı hem barışa hem de savaşa yönelik nedenler var ise barışı tercih etmek gerekir. Ayrıca karşılıklı müzakerelerle sorunları çözmeye öncelik verilmelidir. Görüşmeler yoluyla sorunlar ve uyuşmazlıklar çözülemiyorsa savaşa başvurulabilir. Uyuşmazlıkları savaşa kalkışmadan çözümenin ikinci yolu, bir hakemliğe başvurmaktır. Hristiyan kralların ve devletlerin savaşı önlemek için hakemlik yolunu tercih etmeleri zorunludur. Hristiyan devletlerin bir araya gelerek birtakım kararlar almaları kendileri için yararlıdır. Bu kararlar diğer devletlerarasındaki

uyuşmazlıklara da örnek teşkil ederek sorunların çözümüne yardımcı olur (Grotius, 2011: 204-207). Bu yargı yolunun işleyebilmesi için tarafların, kararlarına uyacakları üçüncü bir devletin hakemliğini kabul etmeleri gerekir (Aktaran: Erkiner, 2012b: 18). Savaşı önlemenin üçüncü yolu ise haklı ve haksız kura yolu ile belirlemektir (Grotius, 2011:207).

İnsanların çoğunluğu tarafından savaşın haklı nedeni olarak, savunma, kendinin olan bir şeyi geri alma ve cezalandırma olarak belirtilir (Grotius, 2005b: 395). Haklı bir savaşın ilk nedeni kendini savunmanın gerçekleşebilmesi için, kesin olarak mala ya da cana yönelmiş bir haksızlığın bulunması gerekir. Doğa herkesi kendini korumaya özen göstermeye ödevli kıldığından doğal hukuk savaşa izin vermektedir. "Devletlerin kendilerini savunmaya hakları olduğu kadar uğradıkları haksızlıkların öcünü almak, bunları yapanları cezalandırma hakları da vardır" (Grotius, 2011: 74-76). Ayrıca egemenler, müttefiklerinin, dostlarının ve kim olursa olsun herhangi bir kimsenin yararına savaşa haklı olarak başvurabilirler. Herhangi bir insana yardımı insanlar arasındaki ortak bir hısımlık bağı sağlar. Bu bağı kim olursa olsun insana yardım etmeye yeterli bir dayanaktır. Bir insanın başka bir insana, bir halkın başka bir halka, kendileri için herhangi bir tehlike söz konusu değil ise yardım etmeleri gerekir. Bir tehlike karşısında doğal olarak herkes kendi canını ve çıkarını diğerlerinden üstün tutar. Kendi halkından olmayanları ezen ya da baskı altında tutan egemene karşı onları baskıdan kurtarmak için haklı olarak savaşılabılır. Öte taraftan tarih boyunca "suçsuz kimseleri korumak" gibi bir gerekçeyle ülkeler işgal edilmiştir. Ancak birilerinin hakkı kötüye kullanması, hakkı ortadan kaldırmaz (Grotius, 2011: 212-215).

Kısaca doğal hukukun temel ilkesi "kendini koruma" prensibinden hareket ederek bireylerin ya da devletlerin "yaşamları için gerekli olan şeyleri" elde etmeye izin verilmediğinde ya da engel çıkarıldığında kendini koruma bilinciyle zarar karşısında birey ya da devletlerin mücadele ve savaş hakkı vardır. Ancak Hollanda ve *Doğu Hindistan Şirketi* söz konusu olduğunda "zarar" kavramı çok esnek bir şekilde değerlendirilir. Onun düşünceleri "özgün tarihsel koşullarda" ve "belirli teorik gerekliliklerle" bir tez olarak Hollanda ve *Doğu Hindistan Şirketi*'nin saldırgan tutumlarına doğal ve uluslararası hukuku bir maske olarak ustaca kullandığı şeklinde okunabilir (Wood, 2012: 150-152).

Haklı savaşın nedenleri belirlendikten sonra aşağıda belirtilen nedenlerden dolayı yapılan savaşların haksız savaş olduklarını belirtir:

- 1) Haklı bir nedeni olmayıp sadece çıkar için yapılan savaşlar,
- 2) Komşu devletlerin güçlenmesinden duyulan korkudan kaynaklanan savaşlar
- 3) Verimli toprakları ele geçirmek için yapılan savaşlar,
- 4) Başkasının elindeki bir yeri daha önce el altında bulundurduğunu ileri sürerek yapılan savaşlar,
- 5) Bir devletin egemenliği altındaki halkın, bağımsızlığını kazanmak için yapacağı savaşlar,
- 6) Bir halkı, kendi iyilikleri adına egemenlik altına almak için yapılan savaşlar,
- 7) Kilise ve krala tanınan mutlak yetkiye dayanan savaşlar,
- 8) Haklı bir nedene dayanmış olmasına rağmen savaşa girişenin niyeti ün salmak ve çıkar sağlamak olan savaşlar,
- 9) Doğal hukuk bakımından yükümlü olunmayan, tanrısal ve pozitif hukuka dayanmayan, ancak minnettarlık gibi yüce duyguların gereklerini yerine getirmeyenlere karşı yapılan savaşlar, haklı değildir (Grotius 2011: 197-203). Askeri ve ekonomik açıdan güçlü ülkelerin gerçek amaçlarını saklayarak ulusal çıkar sağlamalarını eleştirir. Günümüzde de gelişmiş ülkeler, onun sunduğu benzer gerekçelerle gelişmekte ya da az gelişmiş ülkelere savaş açmaktadırlar. Bir halkı özgürlüğüne kavuşturma gerekçesiyle ülkeler işgal edilebilmektedir.

Haklı bir savaşta uygulanması gereken kuralların tespit edilmesinde daima aklın ilkelerine riayet edilmesi gerekir. Akıl kendisine yapılmasını istemediği bir şeyin başkalarına yapılmasını da istemez. Bundan dolayı savaş esnasında hem hak kavramı ve ahlak mülahasasından hem de çıkar düşüncesinden doğan haklar ihlal edilmemeli, gerekli şartlar ve sınırlar gözetilmelidir. Doğal hukuk kavramı, insanın doğasına aykırı olan hareketleri gayri ahlaki sayarak yasaklar. İnsan sosyal bir varlık olduğundan ahlaki ve ortak yaşamda bencilliğin yeri yoktur. Bencillik sosyal bağlılığa aykırı olduğundan, bireyin çıkarlarına da aykırıdır. Uluslararası hukuk, tek tek uluslar için sürekli hukuk normları oluşturma zaruretinden ortaya çıkar. Bu hukuki durum her birini diğerlerine karşı güvenli bir ortama dâhil ettiği ölçüde kendi lehinedir de (Abadan, 1939: 563). Grotius, savaş esnasında yapılması gereken normları; doğal hukuk tarafından izin verilmiş şeylerle ya da bu izin verilenler arasından en iyileriyle sınırlamanın

gerekliliğini amacı olarak belirtir (2011: 295). Bir savaşta uygulanacak kurallar hem doğal hukuk tarafından hem de uluslararası hukuk tarafından belirlenir. Ancak savaş ortamında yapılacak olan davranışlar öncelikli olarak doğal hukuka göre belirlenir; uluslararası hukuk ise ikinci plandadır (Grotius, 2005c: 1185). Doğal halde bireyler kendilerine zarar vereni cezalandırma hakkına sahiptirler. Bireyler gibi devletler de maruz kaldıkları zarar karşısında cezalandırma hakkına sahiptirler. Bireylerde olduğu gibi devletler için de doğal olmayan hiçbir güç yoktur, yani savaş doğal bir hakktır (Wood, 2012: 152).

Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*'nun üçüncü kitabında savaşta uyulması gereken normları detaylı olarak yaşadığı dönemdeki uygulamaları da göz önünde bulundurarak doğal hukuk ve uluslararası hukuk ışığında değerlendirmeye çalışır.

1) Uluslararası hukuk bakımından halkların ve kralların iradeleriyle açılmış olduğunu göstermek için savaş açıldığının bildirilmesi gerekir. Bir savaşın kamusal ve haklı sayılabilmesi için egemen güç tarafından devlet adına açılmalı ve diğer devletlere de bildirilmelidir. Ancak doğal hukuka göre savunma savaşları, suçluların cezalandırılması ve mülk sahibinin mülkünü geri alması için yapılan savaşların açıldığının bildirimine gerek yoktur. Doğal hukuka göre savaş bildiriminde bulunmak zorunlu olmasa da, saldırganın tutumundan vazgeçmesini, pişman olmasını ve verdiği zararı ödeme olanağı sunmak için savaş bildiriminde bulunmak onurlu bir davranıştır. Savaş bildirimi yapıldıktan sonra uluslararası hukuka göre belirli bir süre geçmesini bekleme zorunluluğu yoktur. Ancak doğal hukuka göre savaş bildirimi yapıldıktan sonra belirli bir sürenin geçmesi beklenebilir (Grotius 2011: 241-246). Grotius'a göre şekli şart olarak haklı savaş ilan edilmesi gerekir. Cermen Roma İmparatorluğu döneminde de savaşın haklı bir savaş olabilmesi için kral tarafından ilan edilmesi şarttı. Birinci Dünya Savaşından önce 1907 Lahey anlaşması savaşa ilk başlayacak olanın diğer taraf ya da taraflara savaş ilanı vermesinin gerekliliğini zorunlu kılar. Grotius'un bu alanda öncülüğü Lahey konferansından önceki dönem için kullanılabilir. Yoksa onun şekilci sistemi kendinden önceki devrin hukukuna göre geri bir harekettir (Fur, 1940: 52-53).

2- Uluslararası hukuka göre düşman ülkedeki kadınlar, çocuklar, esirler ve rehinelere öldürülebilir. Hatta düşman ülkesinde bulunan yabancı uyruklular ve kayıtlı



şartsız teslim olanlar bile öldürülebilir. Uluslararası hukuk bunların öldürülmesine cevaz verir (Grotius, 2011: 249-252). Yaşadığı dönemdeki uluslararası hukuk uygulamaları doğal hukukla sınırlandırmaya çalışır ve bunlara yapılması gerekenleri doğal hukuku bir ölçüt olarak belirlemeye çalışır.

3- Uluslararası hukuka göre herhangi bir kimsenin zehirlenerek öldürülmesi, suların ve silahların zehirlenmeleri yasaktır. Suların zehirlenmesi tanrısal hukuka da aykırıdır. Eskiler uluslararası hukuku tanrısal hukuka dayandırıyorlardı. Doğal hukuka göre ise bir kimsenin öldürülmesine hüküm varsa, bu kimsenin kılıçla ya da zehirlenerek öldürülmesi arasında bir fark yoktur (Grotius, 2011: 252-253). İnsanların savaş durumunda zehirlenerek öldürülmesini tanrısal hukuka değil, doğal hukuka uygun olduğunu söyler. Böylece doğal hukuka bir üstünlük tanır.

4- Uluslararası hukuk düşmanların öldürülmesine cevaz verdiği gibi düşman mallarını yakıp- yıkmaya ve yağma etmeye de cevaz verir. Kutsal sayılan ve dine adanmış düşman malları da bu cevaza dâhildir. Ancak yenen ve yenilen insan yapımı bir şeye kutsallık atfetmekte iseler, yenenin bu kutsallara zarar vermesi uluslararası hukuka aykırıdır (Grotius, 2011: 257-258). Pozitif uluslararası hukukta uyrukların elinde bulunan maddi ve maddi olmayan her şey, devletin veya egemenin borcuna karşılık olarak tutulabilir. Bunun böyle yapılması bütün ulusların yararınadır (Grotius, 2011: 236-237). Grotius, genel olarak insanların kutsallık atfettikleri şeylerden ziyade aynı dine inanan insanların kendi kutsallık atfettikleri şeyleri tahrip etmemesini söyler. Dolayısıyla kutsal kabul edilen şeylere karşı evrensel bir hoşgörüyü sahip olduğu söylenemez.

5- Uluslararası hukuka göre haklı ve kamusal savaşta düşmandan alınan şeylerin mülkiyeti de kazanılır. Doğal hukuka göre ise haklı bir savaşta düşmanın borçlu olduğu ve tahsil etme olanağı da olmayan şeyin değerinin ölçüsünde bir şeyi savaşı kazananın mülkiyetine geçirmesine ya da düşmanın verdiği zararla orantılı olarak zarar verme hakkı tanınır (Grotius, 2011: 259).

6- Uluslararası hukukta köle olmaya söz verenler ve kamusal savaşta ele geçirilenler düşman saflarına geldikleri andan itibaren köle sayılırlar. Köle durumuna düşenlerin bu durumu herhangi bir suçtan dolayı hak etmiş olmaları da gerekmez. Ayrıca savaş esnasında düşman memleketinde bulunanlar da köleleştirilebilir. Doğal

durumda insanlar köle değildirler ve kölelik doğaya aykırıdır. Ancak bir sözleşme ya da bir suçun karşılığı olarak köleliğin uygulanması doğal adalet anlayışına ters düşmez (Grotius, 2011: 270). Grotius'un bu tutumu Rousseau tarafından eleştirilir. Rousseau'ya göre savaştan hareketle kölelik meşrulaştırılmaz, çünkü savaş insanlar arasında değil, devletlerarasında yapılır. İyi bir kral savaş sonunda kamunun tüm mallarına el koyabilir, ama insanların canlarına, mallarına ve temel haklarına saygı göstermelidir. Savaşın gayesi insanların değil, karşı devletin yok edilmesidir. Silah bıraktıktan sonra karşı taraftaki insanlar düşman değil, insandırlar ve öldürülemezler (1968: 55-57).

7- Bir kral savaşı kaybettiğinde elindeki tüm güç yenene geçer. Egemenlik halka aitse yenen egemenliği tekrar halka tanıyacağı gibi başkasına da aktarabilir. Savaşı kaybeden devlet, devlet olmaktan çıkar ve muzaffer kral, halkı kendi çıkarlarına göre kullanmak isteyebilir. Bu otoriteyi kabul eden halk da köle durumuna düşmekten kurtulamaz. Savaş hukukuna göre toplumun nesnel ve nesnel olmayan mülkiyetleri savaşın galibine geçer. Başkasının kölesi olan, kendi adına da mülkiyet sahibi olamaz. Muzaffer olan kral yenilen halka haklarını kısıtlayarak devlet kurma hakkı da tanıyabilir (Grotius, 2011: 272-273). Grotius, savaşta yenilen tarafın halkına toplumsal sözleşmeyle kendi geleceklerin belirleme hakkı tanımaz. Toplumsal sözleşmeye aykırı bir şekilde savaşın galibi olan kralın takdirine bırakır.

Grotius, yaşadığı yüzyıldaki uluslararası hukuktaki uygulamaları belirttikten sonra savaş esnasında adalet ve doğal hukuka göre uygulanması gereken normları belirler. Cezalandırmanın ölçülü ve sınırlı olması gerekir. Bir insan adalet duygusu uyarınca can ve mal güvenliğini sağlamanın başka bir yolu kalmadığında öldürülebilir. Ayrıca tüketim mallarını korumak için bir insanın öldürülmesi dar anlamda adalete aykırı olmasa da, insanlık sevgisi prensipleriyle bağdaşmaz. Ceza olarak öldürmede ise adaletli bir yargıç kararıyla cezalandırılacak olanın suçluluğunun kesinleşmesi gerekir. Cezalar verilirken baş sorumlular ile onlara tabi olanlar aynı kapsamda değerlendirilmemelidir (Grotius, 2011: 284). Ona göre bir düşman, pozitif hukuku uygulamayı değil de, dini ve moral yönden haklı olanı uygulamak isterse, ölüm cezası gerektiren kişisel suçlar dışında düşmanını öldürmemelidir. Brutus'un sözünün tüm savaşlarda geçerli olduğunu belirtir: "Yenilenler üzerinde yenenin öfkesini çıkarmasına göz yummak yerine, böyle davranışları önlemeye daha çok özen göstermek gerekir" (Grotius, 2011: 286). Yaşlılar, ergenlik yaşına gelmemiş çocuklar, savaşa katılmamış

ve özel bir suç işlememiş kadınlar, din ve bilim adamları, çiftçiler ve tüccarlara karşı kılıç kullanılmaması ya da esirgenmesi gereken kişilerdir. Onur duygusu bir savaş esirini öldürmeyi yasakladığından, savaşa katılıp esir düşenler de öldürülmemelidir. Savaş esnasında şartlı ya da şartsız olarak teslim olanların da canları bağışlanmalıdır. Rehinelere de ölüm cezasını gerektirecek bir suç işlememişler ise bağışlanmaları gerekir. Savaş esirlerinden, savaş esnasında teslim olanlardan ve teslim olmak isteyenlerden yenen devlete herhangi bir zararın gelmesi düşünülemez. Bu duruma düşenlerin öldürülebilmeleri için adaletli bir yargıcın ölümle cezalandıracağı bir suçu önceden işlemiş olmaları gerekir (Grotius, 2011:287-290). Grotius, doğal hukukun cezaların şahsiliği ilkesinden hareketle savaşa karar verenler ya da sebep olanlarla ülkenin halkı arasında ayırım yapar. Herhangi bir kimse savaşta filli olarak bir suç işlememiş ise o kişilerin bağışlanmalarının gerekliliğini savunur.

Savaşta düşmanı dize getirip, kısa sürede barışa ikna etmek için, savaşın zorunlu kıldığı ölçüde düşman malları tahrip edilebilir. Düşmandan ele geçirilen ve ele geçirilmesi mümkün olan yerler, tahrip edilmemelidir. İskender, savaşa giderken ordularına, sahip çıkmak üzere geldiğiniz şeyleri tahrip etmeyin diyerek, bu durumun önemini belirtmiştir. Ayrıca düşman hayatta kalmak için farklı kaynaklardan yararlanabiliyorsa tahribatta ölçülü olmak gerekir. Ağaçlar, toprak ürünleri ve tarımda kullanılan hayvanlara ve tohumlara zarar verilmemelidir. Sanat değeri olan tapınaklar, kutsal amaçlı kullanılan mekânlar ve ölümler adına yapılmış anıtlar da tahrip edilmemelidir. Tanrı katında ve insanların nezdinde gerçek Hristiyan görünmek isteyen kral ya da komutanlar, kentlerin yağmalanması ve tahrip edilmelerini önlemeleri gerekir. Bu tahripler savaşlarda olumlu sonuç alınması açısından yeterli bir katkı sunmadığı gibi Hristiyan iyiliksevrlğine ve adaletine de aykırıdır (Grotius, 2011: 293-296).

Düşmanın verdiği zarar ya da ceza gerektiren bir suçu karşılığında alınacak şeyler hususunda da ölçülü davranmak gerekir. Savaş tamamen haklı olsa dahi, suç işlemeksizin düşmanın her şeyi alınamaz. Ancak teminat olarak tutulabilir ve tehlike geçtikten sonra geri iade edilmelidir. Bir düşmanın işlemiş olduğu suçtan dolayı vatandaşlarının mallarının mülkiyeti edinilemez. Ancak vatandaşların işlemiş oldukları bir suçtan dolayı mülkiyetlerine el konulabilir. Suçsuz vatandaşların mallarına sadece başka bir yol kalmadığı zaman, bir yardımcı yol olarak el konulabilir. Savaşa neden

olmamış ve başkalarının eylemleri tarafından sorumlu duruma düşmüş insanların mallarına dokunmamak insanlığın bir gereğidir. Grotius, uluslararası hukukun amacını vurgulayarak görüşlerini şöyle temellendirir: Uluslararası hukuk, kütlülüklerin yapılmasını elden geldiği ölçüde engellemek ve herkesin hakkı olanı alabilmesi için kabul edilmiştir (2011: 297-299).

Köleliğin devam ettiği yerlerde insanlar bir suç işlememişlerse, sadece asli ya da tali borçları yüzünden köle yapılabilirler. Köleler aşırı cezalara çarptırılmaz ve onlara ağır işler yüklenemez. Köleliğin kaldırıldığı ülkelerde ise esirler ya karşılıklı olarak değiş tokuş yapılmalı ya da makul ölçüde bir kurtuluş akçesi karşılığında özgürlüklerine kavuşturulmalıdır (Grotius, 2011: 301-302). Böylece hem insanların köleleştirilme sebepleri kısıtlanmakta hem de insani değerler göz önünde bulundurulmuş yaşam koşulları iyileştirilmektedir. Ayrıca köleliğin doğal bir olgu olmadığı ve uluslararası teamüllere dayandığı vurgulanmaktadır.

Haklı bir savaş sonucunda kazanan taraf, hem egemen olanın halkı üzerindeki buyurma hakkını hem de halkın elinde tuttuğu egemenliği ele geçirmiş olur. Ancak bu egemenlik edinimi, yenilen devletin hak ettiği ceza ve borçlarıyla orantılı olmalıdır. Bunlara ek olarak bir de kaçınılmaz bir tehlikenin önlenmesi adına yenilen taraf egemenliği eline alır. Böylelikle düşmanın ortaya koyabileceği tehlikeler önlenmiş olur. Haklı bir savaş sonucunda galip taraf, yenilen tarafın egemenliğine dokunmayabilir, ülkesine kendi güvenliği için asker yerleştirebilir, haraca bağlayabilir, egemenliğin bir kısmını bağışlayabilir ya da yenilenin egemenliğini tamamen alsada iç işlerinde önemli kamusal işlerde özerklik tanıyabilir. Yenilenlerin, yenilenlerin dinlerine bağlı kalmalarına engel olmamaları da gerekir. Ancak yenilenler, yenilenlerin ülkesinde üstün tutulan dinin hak din olduğunu kabul etmeleri gerekir. Yenilenin, yenilenlere karşı hak gözetirlikle davranması övgüye değer (Grotius, 2011: 303-305).

Savaş açmaya hakkı olanların, antlaşma yapmaya da hakları vardır. Kamusal bir savaşı sonlandırma hakkı, devlet gücünü kullanan egemene aittir. Egemenliği bir mal varlığı olarak edinen krallar, egemenliği istedikleri başka birine devredebilirler. Ancak böyle bir kral, ülkeyi parçalamama şartıyla mal varlığı olarak almışsa, ülkesinin herhangi bir bölümünün egemenliğini başkasına devredemez. Egemenliği bir yararlanma hakkı olarak elinde bulunduran krallar ise, yaptıkları bir antlaşmayla

egemenliğin tamamını ya da bir kısmını başkasına geçiremezler. Egemenliğin herhangi bir parçasının başkasına devredilebilmesi için hem devredilecek toprak parçası üzerinde yaşayan halkın onayı hem de bütün halkın onayı alınması gerekir. Kralın vermiş olduğu sözler ya da yaptığı antlaşmalar halkını ve haleflerini akla uygun oldukları ölçüde bağlar. Kral barış antlaşması yaparken, kamu yararını göz önünde bulundurarak vatandaşların mallarını eden çıkarabilir, ancak vatandaşların zararının daha sonra tazmin edilmesi gerekir. Çünkü doğal hukuka göre vatandaşların sahip oldukları şeyler üzerinde kralın hakkı yoktur. Barış antlaşmasından sonra ve bu antlaşma yorumlanırken, doğal hukuka göre herkese kendine ait olanı vermek gerekir (Grotius, 2011: 326-331)

Grotius, 17. yüzyıl başlarında doğal hukuka aykırı davranan devletlere karşı girişilecek haklı bir savaşın cezalandırma işlevi yapacağı düşüncesini ortaya koyarak uluslararası düzenin ihlaline karşı bir müeyyide oluşturmaya çalışır. Devletlerin kendi aralarında oluşturdukları ve uyum içinde yaşamalarını sağlayan emredici kurallar bütünü uluslararası kamu düzeni oluşturur. Uluslararası kamu düzenine aykırı eylemler, uluslararası suç oluşturur (D. Aydın, 2002: 137). *Savaş ve Barış Hukuku*'nda savaş esnasında uygulanacak kuralların belirlenmesi ve bu kurallara aykırı davranışlar için müeyyidelerin belirlenmesi, Grotius'un yaşadığı çağ düşünüldüğünde takdire şayan bir gelişmedir. Haklı ve haksız savaş ayrımı ahlaki alandan pozitif hukuka Milletler Cemiyeti Pakti'yla aktarılır (Fur, 1940: 51-55). Milletler Cemiyeti Pakti'nin 12., 13., ve 15. maddelerinde meşru sayılmayacak savaşlar sayılmıştır. Aynı paktın 16. maddesinde ise haklı sayılmayan savaşa başvuranlar için yaptırımlar düzenlenmiştir (Alsan 1954: 51).

Grotius, 17. yüzyıla kadar uluslararası hukuk alanındaki çalışmalardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenecek uluslararası hukuku kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele alır. Uluslararası hukukla Avrupa'da yaşayan ulusları bir çatı altında toplamayı, dini ve siyasi içerikli savaşları sonlandırmayı amaçlar. Bunu gerçekleştirmek için objektif ve tarafsız olmayan, ulusların siyasi ve ekonomik ilişkilerine müdahale eden Papa'nın ya da kilisenin otoritesinin yerine, Avrupa'daki tüm ulusların kabul edeceği ortak değerleri tespit etmeye çalışır. Bu değerler ona göre doğal hukuk ve ulusların ortaklaşa kabul ettikleri değerlerdir. Rasyonel olarak gördüğü bu değerler etrafında ulusların kenetlenmesini ister. Bu düşünceleriyle kendinden önce dile getirilen Avrupa Birliği

fikrini belirli bir noktaya taşır. Uluslararası hukuku ve ilişkileri seküler bir yaklaşımla ele alsa da İncil'den hareketle Hristiyanların birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğini belirterek dini unsurlarla iç içe ele alır. Dolayısıyla onun önceliği Hristiyan olan ulusların bir birlik oluşturmasıdır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### BENEDICTUS SPINOZA: ÇOĞUNLUĞUN KURUCU GÜCÜ

#### 2.1.HAYATI

Baruch Spinoza 16. yüzyılın sonunda Portekiz'den Hollanda'ya göç eden Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da dünyaya gelir. Ailesi ülkelerinden sürgün edilmemek için Hristiyan görünen, ama gerçekte Yahudi olan Marranolardandır. Hollanda'ya gelen göçmenler Yahudi olduklarını beyan ederlerdi. Spinoza'nın çocukluğu Yahudi cemaati içerisinde geçer ve o cemaatin geleneklerine göre yetişir (Copleston, 2013: 7). Hollanda'daki üç Yahudi cemaati 1639'da birleştiklerinde Spinoza yedi yaşındaydı. Babası Michael, Spinoza'nın eğitimine önem verir ve onun Yahudi geleneklerine göre eğitim alması için özen gösterir. Babası belirli bir süre Yahudi cemaatinin eğitim kurumlarında da görev yapmıştır (Nadler, 2013: 100-101, 129). Spinoza on dört ya da on yedi yaşında eğitimini yarıda bırakarak babası ile birlikte ticaretle uğraşmaya başlar. 1654 tarihli noter kayıtlarına "Amsterdam'da yaşayan Portekiz uyruklu tüccar" olarak kaydedilir (Nadler, 2013: 130). Spinoza, Yahudi cemaatinden dışlandıktan sonra ise merccek işleyerek geçimini sağlar.

Spinoza'nın öğretmenleri arasında liberal görüşlere sahip bir hahamın olması onun Hollanda'nın laik ve sorgulayıcı zihniyetiyle bağdaşmasında etkili olur. Spinoza, yirmili yaşlarda ise Frances Van den Enden ile tanışır. Enden'den skolâstik felsefe, bilimsel düşünce ve Descartes'in görüşlerini öğrenir. Belirli bir süre sonra Van den Enden'in okulunda ders vermeye başlar (Scruton, 2007: 19-21).

Spinoza Descartes felsefesini ve Hobbes'un siyasi düşüncelerini Hollanda'da benimseyen Protestan düşünürler ve Kartezyenci çevrelerle bağlantılar kurar. Descartes'in felsefi düşüncelerini detaylı olarak inceler ve kısa bir sürede kendi felsefi düşüncelerini oluşturur (Wood, 2012: 157-158). Spinoza'a Yahudiliğe aykırı görüşlerinden dolayı cemaat içerisinde tepkiyle karşılaşır. Sinagog tarafından görevlendirilen iki genç Tanrı hakkındaki düşüncelerinden dolayı onu sorgular. Spinoza, sadece eleştirilmekle kalmaz bir defa da sinagogun merdivenlerinde fiili saldırıya uğrar. Bu saldırıda pelerini hançerle yırtılır ve o pelerini hayatı boyunca saklar.

Hahamlar Spinoza'yı dine hakaretle suçlarlar ve onun düşüncelerinden vazgeçerek pişman olmasını beklerler. Bir aylık bir aforozdan sonra onun artık iflah olamaz bir durumda olduğuna karar vererek 27 Temmuz 1656'da hem sinagogdan atarlar hem de "İşaya'nın Eriha'yı lanetlediği lanetle" lanetlerler (Scruton, 2007: 21-22). Muhtemelen daha sonra *Etik* adlı eserinde sunacağı fikirlerinden dolayı Katolik kilisesi tarafından da suçlanır (Wood, 2012: 157).

Spinoza aforoz edildikten sonra Yahudi cemaati tarafından rahat bırakılmaz, hatta ona karşı düşmanlık zamanla artar. 1660'ta Amsterdam sinagogu "tüm kutsallara ve ahlaka karşı tehdit oluşturduğu" gerekçesiyle Spinoza'yı resmi makamlara şikâyet eder. Bu baskılar karşısında o da 1660 yılında sakin bir kasaba olan Rijnsburg'a yerleşir. Bu kasabada *Etik ve Teolojik-Politik İnceleme*'nin özünü oluşturan "Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme" (1661), *Tanrı, İnsan ve İnsan Huzuru Üzerine Kısa Bir İnceleme*'yi (1661-1660) yazar, ancak baskılardan dolayı yayımlayamaz. Spinoza, 1663 yılında kısa bir süreliğine Amsterdam'da bulunur ve yakın çevresinin tavsiyeleriyle *Descartes Felsefesinin İlkeleri, Metafizik Düşünceler* ile beraber yayımlar (Balanuye, 2012: 30-31). Spinoza, 1663 yılında Lahey yakınlarındaki Voorsburg kasabasına taşınır, ancak orada da Kalvinist rahipler tarafından rahatsız edilir. Voorsburg'dan ayrılarak başkent Lahey'e yerleşir. Lahey'e siyasi nedenlerle taşındığı söylenir. Lahey'de liberal çevrelerle daha rahat irtibat kurar ve Kolejlilerin siyasi ilgisizliklerinden de kurtulur (Deleuze, 2011: 16-17) .

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi 1670'de isimsiz olarak yayımlar. *Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, Etik* (1661-1675), *Politik İnceleme* (1675-1677) ve *Mektuplar 21 Şubat 1677*' de Spinoza öldükten sonra yayımlanır. *Tanrı, İnsan ve İnsan Huzuru Üzerine Kısa Bir İnceleme* ise 1850'de bulunarak yayımlanır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 22)

Prens Karl Ludwig, danışmanı aracılığıyla Spinoza'ya üniversitede profesör olarak çalışmayı teklif eder. Kendisine profesörlere hâlihazırda ödenen ücret kadar düzenli olarak ödeme yapılacağı taahhüt edilir (Spinoza, 2014b: 256). Ayrıca "yerleşik dine halel" getirmemek koşuluyla en geniş anlamda felsefe yapma özgürlüğü tanınacağı sözü verilir. Spinoza, yerleşik dine halel getirmekten sakındığında özgürlüğünün ne kadar kısıtlanacağını kestiremediğinden ve halka açık ders vermenin oluşturacağı sıkıntılardan



dolayı Karl Ludwig'in teklifini reddeder (Spinoza, 2014b: 258-259). Fransa Kralı XIV. Louis'in de kendisine atfen bir kitap yazma karşılığında kraliyet maaşı bağlama teklifini de reddeder (Scruton, 2007: 29). Spinoza, münzevi bir yaşamı tercih eder ve mercek yaparak geçimini sağlamaya çalışır. O, genç yaşta vereme yakalanır ve 1677 yılında ölür (Özden ve Elmalı: 2012:188).

## 2.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK

### 2.2.1. Doğal Hal

Spinoza, diğer siyaset felsefecileri gibi doğal ve etik düzen ya da sivil toplum öncesi ve sonrasındaki farklılıkları belirtmeye çalışır. Hukuki değerlerin ve sivil toplumun olmadığı dönem doğal hal dönemidir (Durant, 1955: 190). Spinoza, doğal halin sadece insanlar için değil tüm canlılar için geçerli olduğu kanaatindedir (Ağaoğulları, diğ, 2009: 58-59). Spinoza, Aristoteles gibi insanın doğuştan toplumsal olduğunu ve toplumsal ilişkileri de bu doğal sosyalliğin doğal ya da zorunlu bir sonucu olarak görür (Yıldız, 2012: 181). Doğal halde devlet ve egemenlik yoktur; insanlar topluluk içerisinde bireyler olarak bulunurlar. Doğal halde insanlar tutkularının esiri olarak yaşarlar; insanları birbirinden ayıran bu tutkular, aynı zamanda onları birbirlerine karşıt hale getirir. Bundan dolayı insanlar huzur ve güven içerisinde de değillerdir (Zelyüt, 2011: 89-91). İnsanlar, doğal halde aklın rehberliği yerine tutkuların güdümünde olduklarından, doğaları gereği birbirleriyle çatışma içindedirler. Bu aktif tutkular arasındaki çatışma, siyasal alanda da devam eder. (Maidanski, 2013: 131-132). İnsanlar öfke, kıskançlık gibi duyguların kölesi oldukları ölçüde zıt kutuplara yönelirler ve birbirlerine karşıt olurlar. İnsanlar diğer hayvanlara göre daha kurnaz ve daha fazla iktidara sahip olduklarından hayvanlara oranla daha tehlikelidirler. Doğal halde en büyük düşman ise kendisinden en çok korkulandır (Spinoza 2009a: 20).

Spinoza, *Politik İnceleme*'de doğal halin sürekliliğini şu şekilde vurgular: "İnsanlar doğal olarak birbirlerine düşmandır, onları birleştiren ve bağlayan yasalara rağmen doğalarını muhafaza ederler." O, ilkel ya da uygar olsun insanların doğal olarak her yerde adetler oluşturarak sivil hale geçiş yaptıklarını (2009a: 76-77) belirterek doğal halde de topluluğun var olduğunu ifade eder. Doğal halde herkes kendisini diğerlerinin baskısından koruduğu sürece özgür olur. İnsanın doğal hakkı kendi gücüyle

belirlendiğinden dış tehditlerden tek başına korunması mümkün değildir. İnsanın haklarını korumak için kendi kendini savunması yeterli değildir. Ayrıca bir bireyin ne kadar az hakkı varsa, o kadar çok korkmak için de sebebi vardır (Spinoza, 2009a: 20-21).

İnsan diğer canlılar gibi varlığını korumaya çabalar, fakat diğer canlılardan sadece özgür irade yetisine sahip olmayla ayrılır. İnsan, doğasının yasalarına uyduğu ve eylemde bulunduğu sürece özgür olabilir. Bir insan ne kadar çok özgürleşirse o oranda aklını daha çok kullanır ve iyiyi de kötüye o kadar çok tercih eder (Spinoza, 2009a: 18). Doğal halde aklın rehberliğinde yaşayan bireyler hem iyiyi kötüye tercih ederek daha güçlü hem de haklarına daha fazla bağlı olurlar (Negri, 2011: 59).

Doğal halde insanlar herhangi bir şeyin sahibi değildirler, her şey herkese aittir. Birinin ve ötekinin sayılabilecek bir şey olmadığından herkes kendi mizacı ve menfaatine göre karar verir. Doğal halde insanın kendi çıkarına olduğunu düşündüğü her şeyi almaya ve yapmaya hakkı vardır. Herkesin üzerinde anlaşığı iyi ya da kötü yoktur. Kanun bulunmadığından kanuna bağlanmadan ve herhangi birine itaatten de bahsedilemez. Bundan dolayı doğal halde adalet ve adaletsizlik, günah ve sevap gibi kavramlara da yer yoktur (Fransez, 2012: 230-231). Spinoza, doğal halde geçerli olan temel ilkeyi şu şekilde açıklar: Bireylerin güçleri kadar hakları vardır. Yani her bir bireyin hakkı gücüyle orantılıdır. Doğanın üstün kanununa göre her canlı diğerlerini hesaba katmadan en iyi şekilde varlığını korumaya ve sürdürmeye çabalar (2010: 231).

Doğal hal, insanı bağlayan ahlak, din ve devletten önce gelir. Bu halde insan, doğasının yasalarına uygun ne yaparsa en üstün doğal hakkıyla yapar ve insanın gücü kadar hakkı vardır (Öktem ve Türkbağ, 1999: 142). Bu bağlayıcı kavramlar yalnızca istek ve güçle belirlenir. Bir başkasıyla herhangi bir anlaşma yapan, haklı ya da haksız olarak anlaşmayı bozmanın kendi çıkarına olduğunu düşündüğünde doğal olarak doğrudan anlaşmayı bozma hakkına sahiptir. Sivil halde mülkiyet hakkı ve bu hakkın devri için belirli normlar konulur. Toplumsal sözleşme ile adil ve adaletsiz, iyi ve kötü gibi kavramlara belirli anlamlar yüklenir. Bu kavramlar üzerinde uzlaşma sağlandıktan sonra kanunlaştırılır ve ilan edilir. Bu kavramlar sonradan kurgulanmış kavramlardır. Bunlar insanın rasyonel doğasını açıklayan kavramlar değildir, toplumsal sözleşmeyle belirlenen bu kurallar insanın davranışlarıyla ilgilidir (Copleston, 2013: 59).

Her varlık, doğa tarafından belirlendiği şekilde davranır ve yaptığı her şeyi üstün bir hak gereği doğal hukuka uygun olarak yapar. Sadece doğanın hükümlerinde altında yaşayan insanlar aklın rehberliğinde değil, iştahın güdülemesine göre de yaşarlar. Bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yaparak ona göre davranmaya üstün hakkı olduğu gibi cahil ya da ahlaki değerlerden yoksun olanın da iştahın yönlendirmesine göre yaşama hakkı vardır. Doğal halde herhangi bir kanun olmadığından iyi ya da kötü diye bir şey yoktur (Spinoza, 2010: 231).

İnsan doğası sadece aklın buyrukları doğrultusunda yaşayacak biçimde düzenlenmemiştir. Aklın buyruklarına göre düzenlenmiş olsaydı doğal hakkı, aklın gücü belirlerdi. İnsanlar akıldan ziyade tutkular tarafından yönlendirilirler. Bundan dolayı insanların doğal hakkı ve gücü akılla değil, insanı eyleme sevk eden ve hayatta kalmasını sağlayan tüm iştahlarla tanımlanır (Spinoza, 2009a: 16). Böylece insanın doğası, zihinsel yetiler yerine tüm canlılarda ortak olan ve her canlıyı motive eden insanın özü olarak da tanımlanan iştahla açıklanır. Böylece insanlar tutkularının kölesi durumuna geldiklerinde birbirleriyle savaş haline girerler. Bu durumda Hobbes'un öngördüğü "herkesin herkese karşı savaş" hali aklın buyruklarına göre yaşayanlar için geçerli değildir. İnsanı çatışmaya sürükleyen tutkular, insanın toplumsal olan doğasına değil, harici sebeplere dayanır (Maidanski, 2013: 129-130).

### 2.2.2. Doğal Hak

Spinoza'da doğal hak öğretisinin bulunup bulunmadığı hakkında farklı okumalar bulunur. Spinoza'nın bireysel doğal hakkı iştah ve güç ile kurduğunu ifade eden Antoni Negri, bunun bir doğal hak öğretisi olup olmadığını irdeler: Doğal hak kavramı kazaen onun sistemine girmiş ve kısa bir süreliğine görünmüş olsa da o doğal hak geleneğine ait değildir. Grotius'tan Hobbes'a kadar birçok düşünürden etki örnekleri verilerek ve temel kavramlardan hareketle Spinoza'da doğal hak anlayışının olduğu iddia edilebilir. Negri, Spinoza'nın yaklaşımını klasik doğal hak anlayışı olarak değerlendirmez. Negri'ye göre Spinoza doğal hak felsefi anlayışını, benimsemiş olduğu mutlak bireysel hakları ve sözleşmeyle sivil hale geçiş yaklaşımlarını reddetmektedir. "Doğal hak düşüncesi temelde bir tutkular analitiği iken Spinoza'nın düşüncesi bir tutkular fenomenolojisidir." Doğal hak anlayışı toplumsal sözleşme aracılığıyla mutlakiyetçi

yapılanmaları diyalektik bir biçimde kurarken Spinoza'daki doğal hak anlayışı sürekli kurucu bir işlev görmektedir (Negri, 2005: 201-204).

Gilles Deleuze ise Spinoza'nın doğal hak anlayışını doğrudan Hobbes' tan devraldığını ifade eder: "Spinoza'nın Hobbes'a asıl borçlu olduğu şey, klasik doğal hukuk teorisine kökten karşı olan bir doğal hak anlayışıdır." Deleuze, Spinoza'nın hak felsefesi alanında Hobbes'un tezlerini benimseyerek, bunları farklı perspektiften kendi sistemi içerisinde sunduğunu belirtmektedir: a) Doğal hukuku, ereksel yetkinlikler değil, etken neden olarak iştah belirler. b) Hiç kimse akıllı, yurttaş ve dindar olarak doğmaz. Bundan dolayı aklın hiçbir ayrıcalığı yoktur. Akıl doğal hukuktan yararlanabilir, onu koruyabilir, ancak doğal hukukun ilkesi ya da gerekçesi olamaz. c) Asıl olan güç ve haktır, ödevler her halükarda ikinci planda kalmalıdır. d) Hiç kimsenin bir başkasının hakkına ilişkin karar verme yetkisi yoktur (Bumin, 2012: 83-84; Deleuze, 2013: 257-259). Hobbes'ta doğal halden sivil hale geçilirken doğal haklardan egemen lehine vazgeçilir ve sivil halde ise sadece egemenin çıkarlarının sürdürülmesi için korunur. Spinoza'da ise bireylerin doğal hakları sivil halde de kendi lehlerine korunmaktadır (Deleuze, 2008:135).

Balibar, tarihi süreçte Spinoza'nın eserlerinin metafizik, siyaset ve etik alanlarına bölündüğünü; metafizikçilerin büyük ontolojiler arasında gördükleri *Etik* ile meşgul olduklarını; siyaset felsefecilerinin ise klasik doğal hak ve devlet kuramları bağlamında değerlendirdikleri *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* üzerinde çalışmalarını sürdürdüklerini belirtir. Spinoza'nın doğal hak ve devlet kuramı *Etik*'de sunulan toplumsal çözümler olmadan tam olarak anlaşılabilir. *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'de hakkın güçten başka bir şey olmadığı bir önerme olarak sunulur. Bu tanımlar birey, devlet ve doğa üzerinde tatbik edilebilir evrensel tanımlardır. Tanrı'nın hakkı dışındaki bütün haklar sınırlıdır, ancak bu sınırların yasaklarla herhangi bir alakası olmayıp gücün sınırlarıdır (Balibar, 2004: 128) ve "doğal hak ve sivil hak ayrımı" da yoktur (Balibar, 2004: 75). Spinoza, hakkın sürekliliğini şöyle ifade eder: Hobbes'un politik teorisi ile aramdaki fark, "Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyorum, bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir." (Spinoza, 2014b: 268). Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*'nin giriş bölümünün sonlarında doğal hak, tanrısal kanun ve yöneten güç arasında olması

gereken ilişkileri değerlendirir: Tanrısal kanun doğru olarak okunduğunda her insanın kendi kişiliği doğrultusunda düşünme ve inanma hakkının bu kanunla çelişmediği açıkça görülür. Ayrıca toplumu yöneten egemen güç, devlet ve din adına bu hakkı güvence altına alması gerekir. İnsanı haklarından tamamen mahrum etmek de imkânsızdır (Balanuye, 2012: 215).

Spinoza'ya göre her birey doğal hakkını bir başkasına devretme yerine kendisinin de üyesi olduğu topluma katar. Böylece hem diğer insanlarla doğal haldeki eşit konumunu korumuş hem de kendi ve toplum için yararlı olanı yapmış olur (Akal, 2010: 189). Hiç kimse özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunma doğal hakkını bir başkasına devredemez ve devretmeye de zorlanamaz (Spinoza, 2010: 283). Savunma gücünü başkasına devreden kişi her ne kadar hakkından vazgeçmiş olsa da hiç kimse doğal savunma hakkından tamamen yoksun bırakılamaz. Vatandaşlar zımni olarak ya da siyasi güçle açık bir sözleşme yaparak siyasi güç için tehdit oluşturmayacak bazı hakları kendilerinde muhafaza ederler (Spinoza, 2010: 50). Spinoza, vatandaşların doğal hak uyarınca kendilerinde korudukları hakkın siyasi bütüne katkısını ise şöyle vurgular: Eğer vatandaşlara düşünce ve ifade özgürlüğü tanınırsa hem kendilerini koruma hakkını en iyi şekilde yerine getirirler hem de bunun sonucunda siyasi gücün güvenliğini en iyi şekilde sağlamış olurlar (2010: 51).

Bireyler egemen gücü oluştururken üçüncü tarafa tamamen devredilemez, güçlerine bağlı tekil haklara sahiptirler. İnsan doğal gücünden ya da hakkından vazgeçmeden güç birliği yaparak sürekli kurucu fonksiyonu gerçekleştirir. Bundan dolayı egemen olanlar insanları yok sayarak istedikleri şekilde davranamaz ya da karar veremezler (Akal, 2010: 159, 190). Spinoza, doğal hakları geleneksel bağlamının dışında değerlendirir. Bu haklar insanı insan yapan, vazgeçilmez güvenliği arama ve çıkarını koruma hakkıdır. Bu vazgeçilmez haklar sivil halde de korunarak devletin mutlakıyetçiliğe kaymasına karşı bir önlem olur. Siyasi gücün amacı insanları korku ve baskı altında tutmak değildir. Siyasi gücün yapması gereken insanların başkalarına zarar vermeden güvenlik içerisinde varlıklarını sürdürme ve eylemde bulunma doğal haklarının korunmasıdır (Akal, 2010: 139). Hak, her bedenin var olma ısrarıyla (conatus) belirlenmiş gücü olarak, geleneksel açıklamalara bağlı kalınmadan ve herhangi bir kavrama gönderme yapmadan tanımlanır ve bütün tekil varlıkların ilişkileri göz önünde bulundurularak temellendirilir. Doğanın bütünsel gücü, doğal tiplerin

birleşik güçlerinden ibarettir. Bu doğal tiplerin aslında bütünsel gücün bir parçasına sahip oldukları söylenebilir (Akal, 2010: 157-158).

Spinoza, *Politik İnceleme*'nin ikinci bölümünde, *Etik*'in ontolojisini özetleyerek ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 16. bölümünün başlangıcındaki düşüncelerini tekrarlayarak politik ve hukuksal yaklaşımlarını şöyle vurgular (Rızk, 2012: 197): Evrendeki her şey gibi insanın hakkı da gücünün yettiği kadardır. Bundan dolayı her bir birey gücüyle orantılı olarak yaptığı her şeyi en yüce doğal hak gereğince yapar (Spinoza, 1951: 292). Spinoza, doğal hakkı ve düzeni, her bireyin yaşamını ve davranışlarını belirleyen doğal kanunlar olarak ifade eder (Spinoza, 2004: 73). Doğal haklar ya da doğal kanunlar sayesinde her bir şey doğalarının bir sonucu olarak belirli bir biçimde yaşamak ve davranmak üzere şartlandırılmıştır. Doğal olarak balıklar yüzer ve büyükleri küçüklerini yemek için doğal olarak şartlanmıştır. Yaptıklarını doğal hak olarak yaparlar. Doğanın hakkı her şey üzerinde egemendir. Doğanın gücü her şey üzerinde mutlak bir hükümlanlığa sahip olan Tanrı'nın gücüdür. Dolayısıyla Tanrı'nın gücü sınırsız olduğundan hakkı da sınırsızdır (Spinoza 1951: 200).

Tüm canlılar, insan ve Tanrı özleri bakımından kusursuzdur. Tüm insanlar ve varlıkların donatılmış olan özü ya da gücü, kendini koruma ve ifade etme doğal hakkına denk gelir. Spinoza'nın haklarla ilgili kuramında hayvanlarla insanlar arasında sadece bir derece farkı vardır. Ona göre hakkı belirleyen akliselim değil, arzu ve güçtür. Tutkuların güdümünde olan bir insanın aklın buyruklarına göre yaşamaya zorlanması; kedinin aslanın doğasına göre yaşamaya zorlanmazından daha zorunlu olamaz. Hayvanlarla insanlar arasındaki bu derece farkı ve ortak doğayı paylaşmama, doğal hakkı farklı bir biçimde ortaya koyar. Hayvanların doğası insanınki ile uyuşmadığından, faydalı olan insanın kendisini yok edebilecek varlıkla uyumlu olması değildir. Doğaları gereği ısırarak zorunda olan yılanlar insanlar tarafından yok edilmelidir. Her ikisinin doğal hakları birbirlerinin haklarını dışlar. Bundan dolayı her birinin diğerine karşı yapacağı şeye hakkı vardır (Tatián, 2009: 36-38). Böylece doğal hak, doğal var kalma gücüyle aynı şeydir. Her varlık, doğa tarafından zorunlu olarak belli bir şekilde var olmaya ve davranmaya güdülenir. Bu var olma güdüsüyle, gücünün yettiği her şeyi yapmak doğal hakkıdır. Bu bakımdan insanla diğer varlıklar arasında herhangi bir fark da yoktur (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 57; Balanuye, 2012: 241). Doğal hak her insanın doğasından kaynaklanan şeyleri yapmasını ve mizacına uygun olarak iyi ya da kötü

olana karar vermesini sağlar. İnsanlar sadece aklın rehberliğinde yaşasalardı doğal olarak aralarında uyum olurdu. Şayet böyle olsaydı her birey doğal hakkını başkasına zarar vermeden erdemli bir şekilde kullanır ve kendisi için istediğini başkası için de isterdi. Ancak insanlar karşılıklı yardımlaşmaya ihtiyaç duymalarına rağmen tutkuların gücünden dolayı doğal olarak birbirleriyle karşıtırlar (Chauí, 2011: 30).

Spinoza, genel sistemini tutkular üzerine kurar ve insanın doğası gereği tutkularına tabi olduğunu söyler. Doğal halde tutkular dengelenmemiş bir haldeyken, sivil toplumda tutkular dengelenir, ancak bastırılmaz. Haklar sadece "toplum içinde" olan insan için düşünülebilir. Bundan dolayı insan haklarının kaynağı sivil toplum içerisinde aranmalıdır. Spinoza, tutkuların bastırılması, dizginlenmesi yerine bunları tanıyan ve düzenleyen bir sistem kurar. İnsanların genel tutkuları üzerine kurulan haklar, tüm insanları kapsayacak şekilde somut bir evrensellik üzerine kurulur. Ayrıca insan herhangi bir yüceltme yapılmadan, olduğu gibi yani sıradan bir varlık olarak özgürleştirilir. Aynı zamanda haklar geleneksel anlamda tanrısal bağlamından koparılır ve dünyevi insanın tutkuları üstüne kurulur. Haklarda olduğu gibi siyaset felsefesi de etik idealler, dini buyruklar ve insan doğasıyla hiçbir alakası olmayan soyut yüceltmeler üzerinde kurulmaz (Akal, 2010:125-127).

Hak kavramı tanımlanırken başlangıçta ödev ya da görev kavramlarıyla ilişkilendirilerek açıklanmaz. Bireysel özgürlük alanı kurulurken ödevler göz önünde bulundurulmaz. Ödevlerin yerini, tekil bireylerin sahip oldukları haklar alır. Spinoza'nın asıl önem verdiği husus bireylerin haklarına bağlı olan düşünsel ve bedensel özgürlükleridir. Sadece Tanrı ya da bütün doğa mutlak olarak özgür olabilir. İnsanların özgürlüğü ise diğer insanlara ve harici unsurlara bağımlıdır. Bundan dolayı insanın özgürlüğünde bağımlılık ve bağımsızlığın bir bileşeni vardır. Sınırsız hakkın olabilesi için sınırsız gücün olması gerekir. Bu da sadece Tanrı ya da doğa için geçerli bir kavramdır (Balibar, 2004: 80-81; Akal, 2010: 159). Diğer varlıklar gibi insan da yaşamak ve eylemde bulunma hakkını doğanın genel gücünden alır. Bu güç mutlak özgürlüğe sahip Tanrı'nın gücüdür (Spinoza, 1951: 291-292).

İnsan, ontolojik olarak canlı ve cansız varlıklarla eşit oranda doğal dünyanın için devamıdır. Sonlu varlıklardaki hak ve güç Tanrı'nın sahip olduğu sonsuz güç ve kuvvetin yayılımından türer. Böylece Doğa ya da Tanrı'dan herhangi bir sıçrama ve

"âlem içinde âlem" oluşturmada beşeri alana geçilir (Tatián, 2009: 142; Yovel, 2013: 283). İnsan, bu geçiş sayesinde doğanın gücünün bir parçası olur. Bundan dolayı bazı kanunlar insanın doğasının zorunluluklarından kaynaklanır ve insani kararlar olarak adlandırılır. Spinoza, hukuk alanında insanın ontolojik özerkliğini insanın doğanın bir parçası olma temeline oturtur (Rızk, 2012: 187).

### 2.2.3. Doğal Hukuk

Daha önce de ifade edildiği gibi Spinoza'ya göre insan doğal olarak hem aklın hem de tutkuların güdümündedir. *Teolojik-Politik İnceleme ve Etik*'de akıl ve tutkular arasında bir kesişim noktası bulmaya çalışır: Duygu ancak kendisinden daha güçlü ve karşıt bir duygu ile bastırılır; insanlar daha büyük zarara uğrama korkusuyla başkalarına zarar vermektan kaçınırlar. Bunlar insan doğasının zorunlu olarak kaçınamayacağı doğal hukuk kurallarıdır. Toplum ancak doğal hukuk sayesinde kurulabilir (Chauí, 2011: 30, Rızk, 2012: 207).

Spinoza, Tanrı yönetimini doğanın sabit ve değişmez kanunları ve bunların zincirleme bağlantısı olarak ifade eder. Doğadaki her şeyi var eden ve yönlendiren evrensel kanunlar, Tanrı'nın kararlarıdır. Her şey Tanrı'nın bu kararları doğrultusunda bir zorunluluk ve gerçeklik içerir. Doğal şeylerin gücü ise her şeyi var eden "Tanrı'nın gücünden başka bir şey değildir" (2010: 84). Spinoza, doğal hukuk ile pozitif hukuku kesin olarak birbirinden ayırır. İnsanlar daha güvenli bir ortamda yaşama ve başka gerekçelerle pozitif hukuk normlarını kendi kararlarıyla kanunlaştırırlar. Doğal hukuk ise doğal zorunluluklara bağlıdır ve şeylerin bu zorunluluğundan ya da doğalarından kaynaklanır. "Mutlak anlamda yasa sözcüğü, ister tümü olsun, ister bazıları, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını anlatır" (2010: 95). Spinoza, bu ayrımı yaparken Hz. Adem'in bilim ağacının meyvesinden yemesini örnek verir: Hz. Adem, Tanrı'nın evrensel kanununu eylemin mahiyetine ilişkin bir zorunluluk veya sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak görmemiştir. Hz. Adem belli bir davranış sonucunda belli yaptırımın ya da ödülün olacağı bir pozitif hukuk normu olarak algılamıştır. Bu doğal ders Hz. Adem'in bakış açısına göre kendisi için kanuna dönüşmüş ve Tanrı, Hz. Adem için sanki bir kanun koyucu olmuştur (Akal, 2010: 163; Spinoza, 2010: 101).



Evrensel doğal hukuk yalnızca doğanın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan "Tanrı kararlarıdır." Doğanın gücü ve erdemi tanrının gücü ve erdemi olduğundan doğaya sınırlı bir güç atfetmek doğru değildir. Bundan dolayı doğal hukuk evrenseldir ve her şeyi kuşatır. Doğaya sınırlı bir güç atfetmek ve doğal hukukun her şeyi kuşatmadığını söylemek doğru değildir. Dolayısıyla doğal hukuka aykırı hiç bir şey gerçekleşemez. Sabit ve değişmez olan doğal hukuk, tanrısal anlama yetisinin kapsadığı her şeye ulaşacak kadar kapsamlıdır (Spinoza, 2010: 120-121). Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'de doğal hukuku; "Tanrı'nın doğal ışığı" sayesinde ortaya çıkan değişmez buyrukları olarak tanımlar (Spinoza, 2014a: 157). İnsan, doğal hukuka göre hayatta kalmaya çabalar ve doğasından kaynaklanan zorunlulukla her şeyi bu üstün hukuka göre yapar. Bu doğal hukuka göre neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verir. Bu yorumlama hakkını, doğanın insana verdiği rahatlıkla söylenebilir. Tüm insanlar aklın rehberliğinde ve yönetiminde yaşasalardı, kimse kimseye zarar vermeden yaşayabilirdi. Ancak insanlar aklın yönetiminden daha çok tutkuların güdümünde kaldıklarından birbirlerinin desteğine ihtiyaçları olmasına rağmen, bu tuktular yüzünden birbirlerine ters düşebilirler (Fransez, 2012: 229-230).

Spinoza, doğa ve Tanrı kavramlarını eş anlamlı olarak kullanır. Doğayı anlamakla Tanrı'yı anlamak aynı anlama gelir. Doğadaki tüm varlıklar bir tek olan Tanrı tözünün yayılımı sonucunda oluştuğunu düşünür. İster "doğalayan doğa" ister "doğalanan doğa" olarak Tanrı evreni bütünüdür. Doğalanan doğa, insan ve düşünceleri de dâhil olmak üzere gözlemlenen evrendeki her şey; doğalayan doğa ise "... şeylere ve varlığa içkin nedendir" (Hulten, 2012: 58). Tanrı doğal hukukla tüm varlıkların özünde "sürekli ve etkin bir biçimde etkindir." Tanrı evreni dışarıdan değil, etkin bir şekilde içeriden yönetir. Tanrı ya da Doğa, evrendeki tüm varlıklara içkin olan kanunun adıdır. Bu içkin kanun sayesinde evrende bir determinizm sürüp gitmektedir. Fiziksel dünyada olduğu gibi insanın zihinsel dünyasında da aynı determinizm hüküm sürer. İnsanın zihinsel etkinliklerini de doğal kanunlar kesin olarak belirler ve onun maddi varlıklardan daha fazla bir özgürlüğü de yoktur. Maddi varlıklar arasındaki sebep sonuç ilişkisi gibi zihinsel alanda da belirli koşullar altında belirli düşünceler oluşur. "İnsanın zihinsel yaşamı da Doğanın/ Tanrı'nın yasalarına tabidir." Tanrı'nın gerçek kanunları; karşı konulmaz, şaşmaz ve istisnasız olarak kâinat kitabında yazılı olan kanunlardır. İnsanlar da bu kanunları tanıdıkları ölçüde özgürleşirler (Fransez, 2012: 302-303). İnsanlar doğal

olan şeyleri nedenleriyle birlikte ne kadar iyi tanır ve doğal kanunların işleyişini açık ve seçik bir şekilde ne kadar iyi kavrarsa "Tanrı'yı ve iradesini de o kadar iyi kavrarlar" (Spinoza, 2010: 123).

Spinoza, doğal hukuk tanımı ve yaklaşımı ile Tanrı'nın yönetim, siyaset ya da dünyevi uygulamalarla ilgilenmediğini ifade eder. Ayrıca tüm inanç sistemlerinin üstünde ve insanların içerisinde buldukları toplumların değer yargılarından bağımsız olan doğal hukuku onların tanıyabileceklerini ileri sürer. Bu doğal hukuk anlayışıyla bir taraftan dini alandan seküler bir alana geçilirken, diğer taraftan da inanç, tek tek her bireyin vicdanında yaşayacağı bir alan olarak belirlenir. Genel olarak inanca ilişkin konular, dünyevi işler; hukukun ötesinde vicdani sınırlar içerisinde bırakılır (Akal, 2010: 163).

### 2.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME

Spinoza, doğal halden sivil hale geçişte toplumsal sözleşme kavramını kullanmış mıdır? Toplumsal sözleşme ile medeni hale geçilmiş ise kendinden önceki doğal hukukçularla arasında ne gibi farklar bulunmaktadır? Toplumsal sözleşme yerine farklı bir kavram mı kullanılmalıdır? Spinoza'nın siyaset ve hukuk felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda bu sorulara karşılık, farklı bakış açıları ortaya konmuştur. Spinoza'nın hem *Teolojik-Politik İnceleme* hem de *Politik İnceleme*'deki siyasi düşünceleri genel olarak toplumsal sözleşme geleneğinin temel unsurlarını içerdiği söylenebilir (Tatián, 2009: 132). Ancak Spinoza'nın toplumsal sözleşme anlayışı Hobbes'ta olduğu gibi yapay ve kurgusal değildir. Gerçek ve tarihi olgulara dayanır. Toplumsal sözleşme doğal hali tamamen dönüştüren bir süreç olarak görülmez (Bumin, 2012: 86-87). Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de geleneksel anlamda sözleşme kavramını "paçtum" kavramı ile ifade eder. O, "paçtum" kavramını Yahudilerin, Tanrı ve Musa'yla yaptıkları antlaşmalar ve devletlerarasında yapılan antlaşmalar için de kullanır. *Politik İnceleme*'de ise "paçtum" kavramı geçmez (Ergün ve Akal, 2014a: 98). Spinoza'nın toplumsal sözleşme anlayışı, başlangıcı ve sonu olmayan sosyal birlikteliği anlatır. Toplumsal sözleşme; insan doğasına aykırı olmayan, tutkuları dengeleyen; herksin içtenlikle bağlandığı ve bir tür zorunlulukla toplumu oluşturan doğal güçlerin siyasal olarak bir araya gelmesi olarak tanımlanır (Akal, 2010: 113).

İnsanın akıllı bir varlık olması ve doğal zorunluluklar, doğal halden özgürlüğün en fazla yaşanacağı sivil hale geçilmesinde etkili olur. Sivil hal, insanın tamamen aklın yönetiminde hareket etmesinden ziyade, tutkuların pozitif hukuk aracılığıyla sınırlandırıldığı bir haldir. Doğal halden sivil hale geçiş doğal hakkın izin verdiği ölçüde ve akli temellere dayanan kolektif sözleşme ile kurulur. Aklın rehberliğinde ve aklın yasalarına göre kurulan bu sözleşme ile politik özgürlük de eşzamanlı olarak tesis edilir (Armaner, 2009: 14-15). İnsanlar, daha fazla hak sahibi olabilmek adına güç birliği yaparlar. Eğer iki kişi anlaşıp güçlerini birleştirirlerse hem daha fazla güce hem de bu güç birlikteliğinin sonucu olarak her biri öncesine göre daha fazla hakka sahip olur. Güçlerini birleştiren insanların sayısı ne kadar artarsa, hakları da o kadar artar (Ergül, 2011: 47).

Spinoza'ya göre insanların güvenlik içerisinde yaşamaları, diğer insanlar ve hayvanların oluşturduğu tehditten korunabilmelerinin tek yolu, herkesin gücünü bir bedendeymişçesine toplayarak bir güç oluşturulması ve kanunları olan sivil toplumun kurulmasıdır. İstikrarlı bir sivil toplumun kurulabilmesi için de insanların tedbirli ve uyanık olmaları gerekir. Buna karşılık kaba saba insanların kurmuş olduğu toplumlar istikrarlı olamayacağı gibi talihin gelgitlerine de açık olan toplumlar da uzun süre varlıklarını sürdüremezler (2010: 85). İnsan için aklın buyrukları doğrultusunda yaşamaktan daha faydalı başka bir şey yoktur ve insanlar her zaman kendileri için en yararlı olanı tercih ederler. Ayrıca bütün insanlar korkudan uzak güvenlik içerisinde yaşamak isterler. Ancak akla, kin ve öfke kadar önem verildiği bir ortamda korkudan uzak, güvenli bir ortam tesis edilemez. İnsanlar arasında yardımlaşma sağlanmadan düzenli bir toplumsal yapı kurulamaz ve yaşanacak sefaletlerin önü alınamaz. Buradan hareketle şu açıkça ifade edilebilir: İnsanlar, güvenlik içerisinde huzurlu bir biçimde yaşayabilmeleri için birlikte hareket etmek zorundadırlar. Bunu yapabilmek için her birinin bağımsız ve doğal olarak sahip olduğu haklarını, her insanın gücü ve iştahınca belirlemekten vazgeçer. Her şey üzerindeki haklarını topluca kullanmak üzere güçlerini birleştirirler. Sadece iştahları doğrultusunda davranırlardı bu uzlaşma ortamını sağlamak mümkün olmazdı. Bunun gerçekleştirilmesi adına da şu konularda kesin söz vermeleri gerekti: "Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek; insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı

gibi savunmak..." ( Spinoza, 2010: 232-233). Açık ya da kapalı bütün toplumların doğal halin zaruret ve sefaletinden kurtulmak için toplumsal sözleşme ile kuruldukları kabul edilebilir. Böylece doğal haldeki insanların iştahlarına göre hareket etmenin güvensizliğinden, son derece rasyonel bir sivil hale geçişin temelleri kurulur (Balibar, 2004: 50).

İnsanlar, kendi çıkarları peşinde koşarken duygusal tepki ile intikam alırlar; nefret ettiklerini öldürmeye çabalarlar ve bu yüzden de birbirlerine karşıt olurlar. İnsanlar aklın buyrukları doğrultusunda yaşasalar bu karşıtlıkların ortaya çıkması söz konusu olmazdı. İnsanlar karşıtlıktan ziyade birbirlerinin yardımına muhtaçtırlar. İnsanların uyumlu bir şekilde yaşayabilmeleri ve yardımlaşabilmeleri için, doğal haklarından vazgeçmeleri ve diğerlerine zarar verme olasılığı olan davranışlardan kaçınmaya söz verirler. Spinoza, bu düzenin ancak şu duygulanışlarla sağlanabileceğini belirtir: "...bir duygulanış kedisinden daha güçlü zıt bir duygulanışla azaltılabilir ve herkes daha fazla zarar korkusuyla zarar vermekten vazgeçer" (Spinoza, 2009b: 227).

Spinoza, doğal halden sivil hale ya da toplumsal sözleşme aracılığıyla devlet düzenine geçişi sağlarken insanın doğasından hareket eder: "... her insan iki iyi şeyden daha iyi olduğuna karar verdiği şeyi; iki kötü şeyden kendisine daha az kötü gözükene seçer." Doğal haklardan feragat edilmesini sağlayan, yukarıda belirtilen temel doğal hukuk normlarıdır. Böyle bir durumda hiç kimse hileye başvurmadan her şey üzerinde olan hakkından vazgeçmesi söz konusu olamaz. İnsanlar, sadece daha fazla kötülükten korunmak ve daha büyük iyilik umuduyla doğal hakkından feragat edebilir. Bireylerin doğal haklarını devretmelerinin temel koşulu kendi çıkarlarıdır (2010: 233). İşte bundan dolayı insanlar kendi bireysel güçlerini bir araya getirerek kurallar koyarlar ve bu kurallara uyarlar. İnsanlar zımni ve onaya dayalı olarak yapmış oldukları sözleşmeyle haklarını sürekli olarak kamu otoritesine aktarırlar ve bunun sonucunda da herkesin hakkı artar. Bireyler ve devlet gerçek anlamda özgürleşirken, sadece hayali bir özgürlüğü kaybederler (Balibar, 2004: 146). Dolayısıyla verilen bir söz ve yapılan bir sözleşme, bu sözü verenin ya da sözleşmeye taraf olanın doğal hakkına açıkça zarar veriyorsa bunlar sürdürülemezler. Sivil halde doğal haklar çiğnenir ya da görmezden gelinirse, doğal hukukun bir gereği olarak, herkes haklarını kendi güçleri doğrultusunda aramaya geri dönebilir. Sivil halde yapılan bir toplumsal sözleşme, sözleşmenin tüm taraflarına sözleşme öncesine göre daha fazla menfaat sağlamıyor ya da sağlama imkânı

yoksa bu tür sözleşmeler sürdürülemez. Böyle bir sözleşmeye bağlı kalmak da anlamsızdır (Balanuye, 2012: 241-142).

Spinoza, doğal hakkın gerektirdiği gibi davranma zorunluluğunun ne zaman ve hangi durumlarda geçerli olacağını daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle örneklendirir: Eğer bir gaspçı, bir kişinin elindeki şeyleri almak için onu baskıyla bir antlaşma yapmaya zorlar ise o kişi gaspçıya istediği şeyleri vereceğine dair söz verip hileyle kurtulabilir. Yine bir kişi aldatma kastı olmadan bir başkasına yirmi gün hiçbir şey yemeyeceğine söz verir ve sonradan da kendisine zarar vermeden bu sözü yerine getiremeyeceğine karar verirse doğal hak gereği o sözü yerine getirmez. O kişi, bunu doğal hakkın iki kötü şeyden an az zararlı olan seçme ilkesinden hareketle yapar (2010: 233). Spinoza, bu ilkeyi toplumsal sözleşmeler için de kullanır.

Ona göre doğal halden çıkışta yapılan toplumsal sözleşme mutlak değildir ve bu sözleşme koşullu ve geri dönülebilir yapıdadır. Yapılan antlaşmaların geçerliliği yararlılıklarına bağlıdır. Eğer bir anlaşmanın yararlılığı ortadan kalkarsa antlaşma da ortan kalkar ve geçersiz olur (Spinoza, 2010: 234). Burada vurgulanan sivil itaatsizlik değil, sözleşmenin taraflarca kabul edilecek oranda rasyonel olması, rasyonel olarak kalmasıdır. Bir de sözleşmenin sürdürülebilir olması, egemen gücün tüm uyrukların esenliğini sağlamaktan başka bir amacının olmaması gerekir. Şayet egemen, üstün gücü kendi iştahının bir aracına dönüştürürse kendi olanaklılığını da ortadan kaldırmış olur (Balanuye, 2012: 242).

Tüm insanlar aklın yönetiminde yollarını bulabilselerdi ve devletin gerekliliğini anlasalardı iyi niyetle yaptıkları sözleşmelere eksiksiz olarak sadık kalırlar, verdikleri sözleri tutarlardı. Her şeyden çok devletin temel dayanağı olan sözleşmeye uyarak düzeni sürdürürlerdi. "Ama herkesin salt aklın yönetiminde her zaman yolunu kolayca bulabilmesi için daha çok beklemek gerekiyor." İnsanların büyük çoğunluğu aklın rehberliği ve yönetiminden daha çok hırs, gurur, kin, kıskançlık gibi güdülerin ardına takılmaktan kendilerini alıkoyamazlar. Bu nedenle, insanlar başlangıçta söz verirken ya da antlaşma yaparken samimi olsalar hatta yemin bile etseler, bu antlaşmalar bir güvence altına alınmadıkça, hiç kimse körü körüne bunlara bağlanmaz (Spinoza, 2010: 234). Bu yüzden, hiçbir toplum ya da siyasi güç insanların sınırsız arzularını dizginleyen ve durduran hukuk kuralları olmadan varlığını devam ettirmez. İnsan doğası

mutlak baskıyı kaldıramayacağından, siyasi bütünün de varlığını sürdürebilmesi için ölçülü olması gerekir (Spinoza, 2010: 111). İnsan gönüllü olarak ya da zorla gücünün bir kısmını başkalarına devrettiği ölçüde, hakkının bir kısmını da devretmiş olur. Toplumun oluşabilmesi ve antlaşmaları uzun süre sürdürebilmenin yolu, doğal hakla çelişmeden, "... her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir." Böylece sadece toplum her şeyin üzerinde olan doğal hakka sahip olur. Tüm insanların ister rızasıyla ister ceza korkusuyla itaat etmek zorunda oldukları üstün güç, topluma geçer. Böylece bir kişinin diğer kişiler üzerinde değil, toplumun her birey üzerinde doğal hakkı olur (Spinoza, 2010: 234-235)

İnsanlar doğal haklarını kendilerinin de üyesi oldukları toplumun çoğunluğuna aktararak, siyasi gücü oluşturur ve doğal hukukun çizdiği sınırlar çerçevesinde yönetim biçimi ne olursa olsun itaat ederler: Devletin üstün gücünü kullanan kral, soylular ve halk emir verme hakkına sahiptirler. Haklarını gönüllü olarak ya da baskı altında kendini savunma hakkını egemene devreden koşulsuz olarak itaat etmeye de karar vermiş olur. Bu hak devrinden sonra üstün gücü elinde tutan krala, soylulara ve halka sürekli itaat etmek zorunludur (Spinoza, 2010: 236-237). Yönetim gücünü elinde bulunduranların insanların eyleme güçlerini nasıl kullanacaklarına ilişkin ellerinde buldukları bu hak, sivil hak gereğince sınırlandırılmasa da doğal hak gereği sınırlıdır (Walther, 2009: 70). Ayrıca uyrukların haklarını egemen olana aktarırken şu hususlarda hak aktarımı yapmaları ya da verdiği sözü tutmaları beklenemez, bunlar feragat edilemeyen haklardır: Hiç kimse yaşamından ya da varlığını sürdürme hakkından, düşünce ve vicdan özgürlüğünden vazgeçemez. Bu haklar devredilemez ya da askıya alınamaz haklardır. İkinci bir husus ise hak aktarımının mantıki olarak mümkün olup olmamasıdır. Spinoza'da hak ve güç kavramları özdeş olarak kullanılır ve doğal hak, doğal güçten başka bir şey değildir. Bu özdeşlikten dolayı hak güçten tamamen ayrılarak başkasına devredilmez. *Teolojik-Politik İnceleme*'de ifade edilen egemen lehine yapılan hak devrini, kişisel gücün kullanımının askıya alınması olarak okumak gerekir (Scruton, 2007: 138; Ergün ve Akal, 2014a: 99). Tanrı'ya içsel bağlılık ya da içsel dini bağlılığın kendisi, kişinin başkalarına devredemeyeceği temel haklarından, ama dini uygulamalar devletin yetki alanına bırakılır. Dini uygulamalar ya da dışsal ibadetlerin sadece siyasi bütünü elinde bulunduranların kararıyla yasal bir güce kavuşması ve tanrısal olanla ilgili yorumlama hakkının da üstün güçte olması

gerekir. Böylece dini uygulamalar ya da dışsal ibadetler aynı zamanda devletin huzuru ve güvenliğiyle de uyumlu hale gelmiş olur (Spinoza, 2010: 273).

Spinoza, bir hususta söz veren kişi, bunun aksine de davranabilmesi mümkünse söz verenin iradesi değişmediği sürece sözünün geçerli olduğunu ifade eder: Vermiş olduğu taahhüdü bozma gücünü elinde bulunduran, doğal hakkını da korur. Doğal hak gereği kendi yargıcı olan bir kişi vermiş olduğu sözün kendine yarardan çok zarar verdiği karar verirse ve bu sözleşmenin bozulmasının kendi lehine olacağını düşünürse doğal hakkı gereği bunu bozabilir (2009a: 20). Spinoza'ya göre sözleşmeler birtakim koşullara bağlı olarak yapılır ve koşullardaki değişiklikler sözleşmeyi geçersiz hale getirir. Bunun sonucunda da site ya da devlet, doğal hale ve savaş hakkına döner. Savaş tek taraflı olarak ilan edilir, ama barışın taraflar arasında uzlaşuya dayanılarak yapılması zorunludur. Bu noktadan hareketle savaş hakkının doğal bir hak olduğu, barışın ise kanun ya da sivil hak üzerine inşa edilmesinin gerekliliği vurgulanır (Chauí, 2011: 34-35).

*Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme*'de sözleşme hususunda birtakim farklılıklar bulunmaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de devrin anlayışına uygun olarak toplumsal sözleşme ele alınmıştır. *Politik İnceleme*'de ise toplumsal sözleşme yerine toplumsal dayanışma ön plana çıkarılmıştır. Negri, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'deki toplumsal sözleşme anlayışını *Politik İnceleme*'de terk ederek, "sözleşme" kavramının yerine "toplumsal uzlaş" ya da "konsensüs" kavramını kullanıldığını belirtir (Negri, 2011: 23). *Teolojik-Politik İnceleme*'de toplumsal sözleşmenin varlığı sürekli olarak yenilenmenin önünü tıkarken, *Politik İnceleme*'de uzlaşma ile tamamen teorik-politik gelişme ve ilerlemenin önü açılır. Toplumsal sözleşmeyle hakların siyasi bütüne devri yerine bir kurucu güç ve süreç olarak tasarlanan bu yaklaşım, kurucu gücün dinamik olarak kalmasını ve hukuki olarak meşrulaştırılmasını sağlar. Ayrıca bu teori, modern mutlakıyetçi devlet anlayışların uygulandığı farklı yönetim biçimlerinin meşrulaştırılmasına da zemin hazırladığı söylenebilir (Negri, 2011: 47-50).

Juquet'e göre ise *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sosyal sözleşme yerine, *Politik İnceleme*'de doğal hal ve sivil hal ayrımı ortadan kaldırılır ve bir irade kuramı oluşturulur. Böylece herkesin iradesi devletin iradesine dönüştürülür. Tekil varlığın

*conatus*'u ya da varlığın sürdürme çabası, devletin varlığına bağlanır ve devlet de *conatus*'un devamı olarak açıklanır (Ergün ve Akal, 2014a: 95).

Matheron, Bove'a göre de Spinoza siyasal topluma sözleşmeyle geçiş yapar. Matheron, Spinoza'nın çoğunluk bir tek akıl tarafından yönetilmek için anlaşır derken toplumsal sözleşmeyi esas aldığı kabul eder. Bove ise zaten sosyal olan toplumun sözleşmeyle bir üst aşamaya geçtiğini belirtir. Spinoza'da sözleşme hem birey hem de toplum olarak kendi tarihine sahip çıkmayı sağlayan, iradi olarak istenen, gerçek ve tarihi bir olgudur (Aktaran: Akal 2010: 109). İsrail'e göre ise demokratik bir sistemin işleyebilmesi için çoğunluk arasındaki ilişkileri belirleyen akıl değil, dengelenmiş tutkular olmalıdır. Tutkuların toplumun güvenliği için dengelenmesi gerekir. Siyasal dönemde oluşturulan kurumlarla bu tutkular işlevsel olacak şekilde düzenlenir. Kurulan siyasi bütünün amacı da başkasına zarar vermeden, güvenlik içerisinde, doğal hakkın kendisine vermiş olduğu bedensel ve zihinsel işlevleri en üst düzeyde korumaktır. Burada asıl vurgulanması gereken; gücün devri ve kullanım süreci arasındaki farkı ortadan kaldırarak gerçek bir demokratik süreç olarak betimlenmesidir (Aktaran: Akal 2010: 112). Spinoza, arzuyu her türlü kötülüğün anası olarak gören skolastik düşünceye sonuna kadar karşı çıkar ve var olan her şey özü ya da kökü itibarıyla ne iyi ne de kötü olabileceğini, ancak insanın şahsı ve davranışları gibi var olabileceğini söyler (Armaner, 2009: 12). Ancak aklın etkileri sadece yeteli uygun fikirlere dayanırken, tutkular yetersiz fikirlere dayanırlar (Spinoza, 1989: 90).

Spinoza'ya göre sadece çokluğun gücü kendisini kurarak bir iktidar oluşturabilir. Çoğunluk (*multitudo*) kavramı *Teolojik-Politik İnceleme*'de altı kez sosyolojik olarak ele alınır. Çoğunluk, *Teolojik-Politik İnceleme*'de politik bir özne olarak değil, demokrasinin ilkesel özü olarak sunulur. Bu demokrasi anlayışı İbrani tarihinde teokraziyle iç içe ele alınır ve bu süreçte gelişir, yükselir ya da geriler. Toplumsal sözleşme de bu yaklaşımın değişmez yönünü güçlendirir. Ayrıca *Teolojik-Politik İnceleme*'de demokrasi dışındaki yönetim modelleri ikinci planda kaldıklarından politik özneler arasında herhangi bir ayırım da yapılmaz. *Politik İnceleme*'de ise çoğunluk politik aklın meylettığı sınırı kurarak, kurucu dinamik ve demokratik bir anlayış sergiler. Ayrıca *Politik İnceleme*'de iktidar çokluğun gücüyle sürekli olarak açılan, kolektif kuruluşu amaçlayan dinamik bir sürecin ürünü olarak sunulur (Negri, 2011: 22, 61). Yani insanlar doğaları gereği devleti, oluşturmuşlardır. Bu uzun tarihsel süreçte



insanlar birçok acıya katlanarak, çeşitli tecrübelerle devleti kurmuşlardır. Bundan dolayı devletin bir anda yapılan bir sosyal sözleşmeyle kurulduğunu ifade etmek acelece karar vermektir. Spinoza, Eski Ahit'e dayanarak İsrail Oğullarının Tanrı ile yapmış oldukları sözleşmenin birden fazla aşamasının uzun bir süreçte gerçekleştiğini belirtir. Bu süreçte "Tanrı- Kral'dan tanrısal- krala ve sadece krala akan tarihi anlatırken..." yönetim hakkının geçirmiş olduğu evreleri örneklendirerek sunar (Zelyüt, 2011: 93).

Spinoza'nın sivil toplumun iki aşamalı bir sözleşmeyle kurulduğu kanaatinde olduğu söylenebilir: Birincisi, insanlar ortak umut ve korku etkilenişleriyle güçlerini birleştirmeleri ve haklarından toplum lehine feragat etmeleridir. İkinci aşamada ise oluşturulan bütünün gücü ya da yönetme hakkı monarşik, aristokratik ya da demokratik bir yönetime aktarılır. Bunlardan "absolutum imperium'a" en yakın olan demokrasidir (Deleuze, 2011: 104). Buradan hareketle toplum ve devletin kurulması gibi yönetim biçiminin seçilmesi de her bir bireyin özgür ve bilinçli kararıyla belirlendiği söylenebilir. Demokratik yönetim ise en bilinçli şekilde yapılan sözleşmeyle kurulur (Ergün ve Akal, 2014a: 100-102). Spinoza, "en doğal devlet" olarak tanımladığı demokrasinin kurumsallaşmasını, bireyler arasında birlik sözleşmesiyle temelleri atılan ilkesel bir öz olarak tarif eder. Bu sözleşmeyle bireyler yasama, hükmetme ve suçluları cezalandırma haklarını kendilerinin de üyesi oldukları kolektif ve egemen olan güce devrederler. Burada temel unsur özgürlüktür. Kurumların istikrarlı olmasını da düşünce özgürlüğü sağlar. Ancak vatandaşlar özgür olduklarında ortak bir istenç etrafında birleşir ve kendi ortak iyilerini belirlerler. Bu özgürlüklerin kaldırılması toplumları iç savaşa sürükler (Balibar, 2004: 142). Fakat *Teolojik-Politik İnceleme*'de özgürlük ön plandayken, *Politik İnceleme*'de güvenlik kavramı öne çıkarılır. Spinoza, *Politik İnceleme*'de demokrasi, aristokrasi ve monarşilerde özgürlüğün nasıl temin edileceğini araştırır. Temel sorun da bu farklı yönetim biçimlerinin nasıl istikrarlı olacağı ya da devrimlerin nasıl önleneceğidir. *Politik İnceleme*'de toplumsal sözleşme fikri devletin temel dayanağı olmaktan çıkarılır ve bunun yerine insanların doğal haklarıyla kolektif bir birey ya da devleti oluşturdukları süreç tasvir edilir. "Bu kolektif bireyin herkesin bedensel güçlerinden oluşmuş bir bedeni ve bu bedenin fikri olan bir ruhu vardır. Ruh, bedenin imgelemde ve akılda temsil edilebilmesinin bir yolu, etkin kararın koşulu ve aynı zamanda kolektif tutkuların bir koşuludur" (Balibar, 2004: 144). Devletin devamlılığı ve toplumsal güvenliğini otoriter bir yönetimle sağlamaya çalışanların

aksine Spinoza özgürlüklerin kısıtlandığı durumda toplumsal barışın bozulacağını ve devletin varlığının tehlikeye gireceğini belirtir. Bundan dolayı *Politik İnceleme*'de devletin ve toplumun güvenliğini de göz önünde bulundurarak yönetim biçimlerinde bireysel özgürlüklerin en iyi şekilde nasıl yerine getirileceğini belirlemeye çalışır.

## 2.4. SİYASET FELSEFESİ

### 2.4.1. Çoğunluğun Devleti Kurması

Spinoza'nın siyaset felsefesinin şekillenmesinde insan doğası hakkındaki görüşleri temel teşkil eder ve çıkış noktasını oluşturur. Siyaset felsefesi insanın ne ve nasıl olduğu üzerine kurulur, insanın nasıl olması gerektiği üzerinde durulmaz (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 32-33). Devletin varlığı insanın tutkuları ile ilişkilendirilerek işlenir. İnsan doğal olarak tutkuların güdümünde kalan bir varlıktır (Çankaya Eksen, 2009: 23). Doğal durumda günah, suç, iyi, kötü, adaletli ya da adaletsiz, haklı ve haksızlığın olmadığından insanlar tutkularıyla hareket ederler. Doğal durumda siyasi örgütlenme olmadığından her şey herkesindir ve herkes gücü oranında hakka sahiptir. Doğal durumda olmayan hukuki kavramların tümü, ancak siyasi durumda bir anlam ifade eder ve gerçekleşir. Öyleyse devlet ya da egemenlik doğal değil, insanın rasyonel doğasının ürünüdür. İnsan, tutkularını aklın yönetiminde kontrol altına alabilseydi; bunu gerçekleştirir, herhangi bir üstün güçten de emir almaz ve devlete de ihtiyaç duymazdı (Zelyüt, 2011: 92).

Spinoza'ya göre doğal durumda insan, her ne kadar tutkularıyla hareket etse de Hobbes'un ifade ettiği gibi "insan, insanın kurdu" değil, "insan, insanın tanrı'[sı]'dır." Bu nedenle, öncelikli olarak insanları esir alan ve birbirlerine karşı düşmanca davranmalarına sevk eden tutkuların şifresinin çözülmesi ve bunların dengelenmesi gerekir (Fransez, 2012: 338). İnsanlar, akıldan ziyade tutkuyla sürüklendiğinden, onları birleştiren ve sanki tek bir zihinmiş gibi yol gösteren doğal güdü akıl değil, ümit, korku ve intikam alma arzusu gibi ortak tutkulardır. Ayrıca insanlar kendilerini savunamayacakları ve yaşamın gereklerini sağlayamayacaklarından yalnızlıktan korkarlar. Bundan dolayı insanların siyasal topluma doğal istekleri vardır ve bu sivil-siyasal toplum tamamen de ortadan kaldırılamaz (Spinoza, 2009a: 41). Sonuçta, barbar ya da uygar tüm insanlar adetler oluşturarak kendilerini sivil- siyasal bir duruma

geçirirler. Budan dolayı kamusal güçlerin kaynağının nedenlerini aklın öğretilerinde değil, insanların ortak doğasında aranmalıdır (Spinoza, 2009a: 14). Burada sivil toplum ve devlet rasyonel bir kararla değil, insan doğasından hareketle kurulduğu vurgulanmaktadır.

En iyi şekilde varlığını sürdürme çabası, bireysel yetersizlikler ve diğer insanların onayına ihtiyaç duyulması sivil toplumu oluşturur. İnsanları çatışmaya sürükleyen ortak tutkular aynı zamanda insanları toplumu kurmaya da yönlendirir. Sivil toplumun doğası da siyasi bütün olan devleti kurar (Öktem ve Türksağ, 1999: 143). Toplumun ya da toplumsal baskının insanlar üzerinde etkili olduğunu Spinoza şu şekilde açıklar: Herhangi bir kimse diğer insanların takdir edeceklerini düşündüğü davranışları yapmaya çabalarlar; diğer insanların kınayacaklarını düşündükleri şeyleri yapmaktan da nefret ederler (1989: 110). Spinoza, siyaseti her türlü ideolojik şablonun dışına çıkararak siyasi olana yaklaştırır. Bireysel ve toplumsal olan her şey siyasetin konusu olduğundan siyasi alan tamamen yöneticilere terk edilmemelidir. Hak ve güçlerini bileştiren tekil akıllar, makul akla ulaşarak evrensel akla daha fazla yaklaşıcağından çokluğun daima dinamik olması gerekir. Siyaset sadece yöneticilere bırakılmadığı gibi bilge olanlara da siyasal alanda bir öncelik ve üstünlük tanınmaz. Bilgenin bilgisinden dolayı üstünlüğü kabul edilse de bilgelik ona diğer insanlar üzerinde hükümlanlık hakkı sağlamaz (Ergün ve Akal, 2014b: 124-130). Spinoza, filozofların insanları görmek istedikleri gibi tasvir ettiklerinden siyasi alanda hayalî görüşler ortaya koyduklarını ifade eder. Uygulamalı bilimler içerisinde teori ile uygulama arasında en fazla farklılık siyaset biliminde görülür. Dolayısıyla filozofların devlet yönetimi için geliştirdikleri teorilerinin uygulaması pek uygun değildir. Filozofların aksine, siyasiler derin tecrübelerle insan doğasına uygun çözüm önerileri sunmaları, hayalî düşüncelerden kaçınmaları ve deneyimi rehber edindiklerinden dolayı siyaseti daha başarılı bir şekilde ele almışlardır (1951: 287-288). Spinoza'nın kendisi de aktif bir siyasetçi olmamasına rağmen devletin kuruluşu, en iyi yönetim biçimi ve devletin işleyişini derinlemesine inceler. O, siyaseti tamamen olay ve olgulardan bağımsız bir şekilde incelenmesini eleştirir. Onun teorik bilgiler ve uygulamaları göz önünde bulundurarak bu alan üzerinde düşünce üretmeye karşı olmadığı kanaatindeyiz.

Spinoza'nın siyaset felsefesi incelenirken Birleşik Eyaletlerde hüküm süren siyasi anlayışları, teolojik yaklaşımları ve o devirde yapılan siyasi mücadeleleri göz önüne

olarak değerlendirmek gerekir. Spinoza'nın bütün siyasi çalışmaları ülkesindeki siyasi durum ve gelişmelerle yakından ilintilidir. 17. yüzyılda Birleşik Eyaletlerde iki ana siyasi parti bulunmaktaydı: Kalvenist Parti ve Cumhuriyetçi Parti. Kalvenistler, bağımsızlık mücadelesini, merkezi devlet yapılanmasının gerekliliğini, savaş siyaseti söylemlerini dile getirirler. Aynı zamanda Orange Hanedan'ın ihtirasları Kalvenistleri etkilediği gibi halkı da Orange Hanedan'ın savaş yanlısı söylemlerine bağlar. John de Wiit 1653'ten beri Hollanda'nın baş naibi olsa da halk cumhuriyetin değerlerini özümsememiştir. Cumhuriyet, kral yokluğundan tesadüfi olarak ortaya çıkmış ve halkın bilinçli bir tercihle değil, zoraki kabul ettikleri bir cumhuriyettir (Deleuze, 2011: 16-17). Gerçek bir cumhuriyetçi olan De Wiit kendisini Birleşik Eyaletlerin anayasal bir devlet olmasına adanmıştı, yerel yönetimlerin kendi kararlarını kendilerinin almalarını savunuyordu. Cumhuriyetin yönetim kurullarının yerel yönetimlerde ve eyalet meclislerinde federal düzeyde onları temsil edecek kişilerin seçimle belirlenmesini istiyordu. De Witt, politik gücün yerel yönetimlere aktarılmasını "gerçek özgürlük" olarak değerlendiriyordu ve bunun tam olarak Birleşik Eyaletler vilayetlerinde uygulanamadığını belirtiyordu. Ona göre Eyaletler Meclisi sadece savaş ve barışa karar vermeliydi ve diğer tüm güçler eyaletlere ait olmalıydı. Fakat De Wiit oligarşiye gönülden bağlı olduğundan tam bir demokrat değildi (Nadler, 2013: 364). Spinoza'nın siyaset üzerine yazmış olduğu ilk çalışma *Teolojik-Politik İnceleme* ve ikinci eseri *Politik İnceleme* Birleşik Eyaletlerin siyasi çalkantıları ve ülkede cereyan eden olaylarla şekillendiği söylenebilir. Kalvenistler ve Cumhuriyetçiler arasında yaşanan mücadeleler Spinoza'nın düşüncelerinin evrim geçirmesine sebep olur: *Teolojik-Politik İnceleme*'de genel olarak liberal monarşiye inanırken, *Politik İnceleme*'de demokrasi teması ön plana çıkarılır. De Witt kardeşlerin feci bir şekilde öldürülmeleri aynı zamanda demokrasinin de askıya alınması ya da ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. De Witt kardeşlerin katledilmeleri onu derinden etkiler. *Etik*'i yayınlamaktan vazgeçer ve siyasi düşüncelerinin oluşmasında önemli değişiklikler olur. Aynı sonucun kendi başına da gelmesinden korkarak temkinli olmayı yeğler (Deleuze, 2008:137-138). Spinoza, demokratik değerleri, eyaletlerin çıkarını savunur; Orange yanlılarına karşı da muhalefette bulunur. De Witt'ler ile de çok ciddi siyasi ayrılıkları vardır. De Witt'in *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuduğu, demokratik yaklaşımını onaylamadığı ve Spinoza'nın görüşme talebini de reddettiği söylenir (Nadler, 2013:364). De Wiit ile

Spinoza siyasi konularda mutabık değillerdir. Ancak De Witt kardeşlerin demokratik ve cumhuriyetçi değerleri savunmaları düşünce ve düşünce özgürlüğü bakımından onun için çok önemlidir. De Witt kardeşlerin yakın çevresinin onu destekledikleri rahatlıkla söylenebilir. Bundan dolayı De Witt kardeşlerin öldürülmeleri onun için ağır bir darbedir (Deleuze, 2008: 137). Spinoza, bu siyasi çalkantılarla yakından ilgilenmiş ve ülkesinin istikrara kavuşması için çalışmıştır. Bir siyaset teorisi geliştirmekten ziyade pratikte uygulanacak yöntemler geliştirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

Spinoza, bu amacını gerçekleştirmek için tüm eserlerinde ontolojisini ve siyaset felsefesini birlikte örer ve bu onun için önemli bir çıkış noktasıdır. *Politik İnceleme*'de siyasal bütünün gücü, çokluğun gücüyle belirlenir. *Politik İnceleme*'de siyasal bütünün hakkının çokluğun gücüyle tanımlanmasını kolaylaştıran, *Etik*'te sunulan metafizik arka plandır. Etik, onun felsefesinin çokluk felsefesi olarak okunmasını sağlayan ontolojik temeli sunar (Canaslan, 2009: 30) *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'de çoğunluk kavramı olumlu anlamda kullanılır ve insanlar oldukları gibi ele alınır. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de çoğunluktan çekinmezken *Politik İnceleme*'de siyasi gücün olanaklı kıldığı tüm mekanizmalarla çokluğu frenlemenin yol ve yöntemlerini gösterir. Onun çoğunluğu korku salan ve kitlesel şiddeti dizginlenmesi gereken kaygı verici bir güç olarak sunmasına *Politik İnceleme*'nin yazıldığı dönemdeki siyasi karışıklıklar ve De Witt kardeşlerin öldürülmesi etkili olmuştur (Ergün ve Akal, 2014a: 104-105). De Wiit kardeşlerin öldürülmesinden sonra o, iki önemli sonuca varır: Birincisi, 1650-1672 yılları arasında Birleşik Eyaletlerde uygulanan cumhuriyetçi rejimin bir demokrasi değil, insanlar arasındaki çatışmaları körükleyen ve eşitlikçi olmayan bir oligarşi olduğudur. İkincisi ise siyasi ve teolojik konularda rasyonel söylemlerin, çokluğun fikirleri üzerindeki etkisine olduğundan fazla değer vermiş olmasıdır. Spinoza, şartlar ne olursa olsun insanların doğaya uygun demokratik bir yönetim kurabilme becerisine daha fazla değer verir (Balibar, 2004: 143-144).

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de ve *Politik İnceleme*'de kurucu gücün yetkinleşmesine yönelik bir beklenti sunar. O, tüm eserlerinde "... kendi metafizik koşulları ve araçlarını geliştirerek demokratik bir politik teori oluşturmuştur." Rahatlıkla teorik çalışmalarının genel tutarlılığından bahsedebilir. (Negri, 2011: 32). *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk ön beş bölümünde felsefeyi teolojiden ayırarak Tanrı'nın herkese düşünce özgürlüğü tanıdığını; son beş bölümde ise düşünce ve ifade

özgürlüğünün kamusal barışı tehlikeye atmadan en iyi devlette ne kadar genişleyebileceğini göstermeye çalışır (Spinoza 2010: 230). Ayrıca bu eserin 16. bölümü demokratik toplum modelinin savunulduğu en erken ve en önemli siyasi metinlerden biridir. Bu bölümde bireyin devletle olan ilişkileri ilk kez hak ve güç kavramlarıyla iç içe değerlendirilir (Balanuye, 2012: 239). O, düşünce ve ifade özgürlüğünü temel hak olarak görür. Devletin görevi de bu hakları devlet için bir tehdit oluşturmadan mümkün olduğu ölçüde genişletmektir. Eğer devlet, düşünce ve ifade özgürlüğünü azami oranda gerçekleştirir ise kendi temellerini de sağlamlaştırmış olur.

*Teolojik-Politik İnceleme*'de hak üzerine kurulmuş bir devletin yerini *Politik İnceleme*'de güç üzerine kurulmuş bir devlet alır. Özgürlük felsefesinin yerini de güvenlik kavramının ön plana çıktığı toplumsal beden felsefesi alır. Burada bir tezat varmış gibi gözükmemektedir, ancak onun hak ve güç kavramlarını özdeş olarak kullandığı ve özgürlüğün temelini de bu özdeşliğe dayandığı düşünüldüğünde herhangi bir tezadın olmadığı söylenebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de özgürlük anlayışını kuramsallaştırılırken içsel bir zayıflığın olduğunu sonradan tespit eder ve *Politik İnceleme*'de bunu tamamlamaya çalışır. Spinoza'nın, güvenlik uğruna özgürlükten taviz vermesi söz konusu değildir. O, sadece özgürlüğün tesis edilebilmesi için gerekli koşulların sağlanmasını açıklamaya çalışır (Balibar, 2004: 145).

Egemen, bilim ve sanatın gelişmesi için gerekli olan düşünce özgürlüğünü insanların elinden alamaz. Düşünce özgürlüğü devlet otoritesi tehlikeye sürüklenmeden her insana tanınabilir. Her insan devletin huzur ve güvenliğine zarar vermeden ve dine bağlılığı tehlikeye atmadan düşünce özgürlüğüne sahip olmalıdır. İnsanlar her ne pahasına olursa olsun bu yasaklara karşı ciddi tepki gösterirler ve bu yasakları temel haklarına saldırı olarak değerlendirirler. Egemenin de insanları aynı şekilde düşünmeye ve hareket etmeye zorlaması da mantıki olarak mümkün değildir. Şayet üstün güç insanları düşündüklerinin aksine konuşmaya ve davranmaya zorlarsa, bu insanları dalkavukluğa ve sahtekârlığa yönlendirir (Spinoza, 2010: 288-291).

Düşünce ve yargıda bulunma özgürlüğü insanın doğal bir gücüdür ve bunlar devredilmez doğal haklardandır. Egemen olan devletin çözümler dağılmasını istemiyor ise insanların zihinlerini denetim altına almaya çalışmamalı; milli ve dini konularda sadece dışsal eylemleri denetlemelidir. Düşünce özgürlüğünün en geniş şekilde

tanınması, vatandaşların yasalara gönülden bağlanmasını sağlayarak özgür, adil ve erdemli vatandaşların sayısını artırır. Düşünce özgürlüğünün tanınması toplumdaki gereksiz tartışmaların da önünü keser ve bu tartışmaların etkisini en aza indirger (Nahum, 2009: 77). Spinoza, egemenin devlet yönetiminde şeffaf olup olmamasının vatandaşların özgürlüğüne etkisini de değerlendirir: Devlet işlerini gizlilikle yürütenler, savaşta düşmanlarına tuzak kurdukları gibi barış ortamında vatandaşlarına tuzak kurarlar. Mutlakıyetçiliğe meyleden egemenler, devlet işlerinin gizlice çekip çevrilmesinin devletin yüce menfaatine olduğunu söylerler. Egemenler, devlet işlerini ne kadar çok gizlilikle yaparlarsa, ondan daha fazla köleliği artırmaya çalışırlar (1951: 342).

Devletin nihai amacı insanları korkudan kurtararak, güvenlik içerisinde yaşamalarını sürdürmelerini sağlamak ve doğal haklarını sonuna kadar korumaktır. Ayrıca insanların zihinsel ve bedensel işlevlerini yerine getirmelerini ve tutkuların etkisinde kalmadan, akli özgürce kullanmalarına zemin hazırlayarak "gerçek özgürlüğü" sağlamaktır. İnsanlara korku salarak tahakkümde bulunmak, bir başkasına tabi kılmak ve insanları otomatlara dönüştürmek devletin amacı değildir (Spinoza, 2010: 285). Devletin kuruluş amacını gerçekleştirebilmesi için var olan her şey gibi varlığını sürdürmesi gerekir. Yurttaşların ortak gücü olan devlet de bireyler gibi *conatus*'a yani varlıkta kalma ve varlığını sonsuzca sürdürme ilkesine tabidir. Devlet bu çabayla halkın istek ve beklentileri doğrultusunda siyasal örgütlenmeyi, kurumsal yapılanmayı ve bunların sürekliliğini sağlamayı amaçlar. Yönetim şekli ne olursa olsun devletin en önemli önceliğinin siyasal bütün ya da devletin bekası olduğu vurgulanır. Doğal haklar ışığında özgürlükler değerlendirilirken devletin *conatus*'unu da göz önünde bulundurmak gerekir (Nahum, 2009: 80).

Devletin kurucu gücü olan çoğunluk bir ana düşünceyi takip etmek zorundadır ve devletin iradesi aynı zamanda vatandaşların iradesi olmalıdır. Doğru, yanlış, ahlaki ve gayri ahlaki devlet tarafından kararlaştırıldıktan sonra, vatandaşların bu karara karşı doğruyu, yanlış, ahlaki ve gayri ahlaki olanı yeniden belirleme hakları yoktur. Vatandaşlar, devletin kanunlarını doğru bulmasalar, hatta bunların adalete aykırı olduğuna karar verseler de uymaları gerekir (Spinoza, 1951: 302- 303). Üstün gücün kararlarını yerine getiren vatandaşların emirle hareket eden kölelere dönüştüğü düşünülmemelidir. Eylemin amacı sadece emri verenin menfaati doğrultusunda

gerçekleşir ise kölelikten bahsedilebilir. Ancak üstün gücü kullananların vermiş oldukları emirler tüm halkın esenliğine ve menfaatine yönelik olduğundan bu emirlere uyanlara köle değil, vatandaş denmelidir. Bir devletin yasaları sağlıklı akla dayanıyorsa, bu devlet özgürdür ve bu devletin vatandaşları da istedikleri an özgür olabilirler (Spinoza, 2010: 236).

Vatandaşlar devlete itaatle özerkliklerini çiğnemiş olmazlar, çünkü özgürce yetki verdikleri ve emirlerinin tek amacı insanların çıkarına olan bir otoriteye uymuş olunur (Nadler, 2013: 399). Eğer siyasi bütün herkes tarafından kurulur ve kanunlar da ortak onay ile çıkarılırsa böyle bir toplumda kimsenin kimseye itaatinden bahsedilemez. Böyle bir toplumda insanlar bir başkasının otoritesine bağlı olarak değil, kendi özgür iradelerine göre davrandıkları için yasaların sayısı artsa da özgürlüklerini korurlar (Spinoza, 2010: 111).

İster ceza korkusuyla isterse bir şey elde etme umuduyla ya da bambaşka bir duygunun güdülemesi olsun, insan egemenin emirlerine uymaya bir kere karar verdi mi egemenin emirleri doğrultusunda yaptıklarını kendisi yapmış olur, ama bunu yaparken de aynı zamanda egemenin buyruğunu da yerine getirmiş olur. Güdeleyici unsur ne olursa olsun insanlar kendi istekleriyle ve kararlarıyla davranırlar, fakat her bir vatandaş siyasi gücün emirleri yerine getirirken siyasi bütünün hakkına dayanır. Bir başkasının buyruğuna içsel itaatle bağlanan insan, onun egemenliğini en fazla kabul etmiş olur. Diller kadar olmasa da zihinler de belli bir oranda egemenin hâkimiyet altına girer. En güçlü iktidar, insanların zihinlerinde ve gönüllerinde hüküm süremeye muktedir olandır. (Spinoza, 2010: 244). Spinoza, vatandaşlar ve yönetimler arasındaki ilişkiyi psikolojik boyutuyla da inceler. Eğer yönetimler vatandaşların hak ve özgürlüklerini korur ve geliştirirlerse onların gönüllü olarak devlete itaat etmelerini de sağlamış olurlar. Spinoza, vatandaşların devlete içsel sevgiyle bağlanmalarının devletin selameti için gerekli olduğunu belirtir.

Spinoza, bir taraftan devletin halkın yaşamına müdahale etmesini ileri bir boyuta taşıırken, bir taraftan da mutlak yetkilerle donattığı devleti halkın hizmetine sunmaktadır. Ahlak alanında dahi neyin ahlaka uygun olup olmadığına devlet karar verir. O, bir taraftan güçlü ve her şeye muktedir bir devlet tasarlar, ama diğer taraftan devletin özgürlükleri yok eden zorba bir güç olmasını istemez. Ona göre devletin amacı



özgürlük ve güvenliği sağlamaktır. Bu yönüyle kuramı birçok karşıtlığı içinde barındırdığı söylenebilir (Öktem ve Türkbağ, 1999: 144). Burada karşıtlık gibi görünen, devletin değer yargılarında temel belirleyici olmasıdır. Siyasi gücü oluşturan çoğunluğun kurucu gücünün belirleyiciliği göz önünde bulundurulduğunda bu karşıtlık ortadan kalkar. Değerler, siyasi gücü kuran çoğunluk tarafından oluşturulur ve sonrada bireyler onlara itaat eder. Bundan dolayı da siyasi bütün siyasi gücü oluşturduktan sonra iyi, kötü, ahlaki ve gayri ahlakı gibi kavramlar bireysel olarak belirlenemez, ama kaynak her zaman halktır.

Egemenliği elinde tutan, "... ister bir kişi, ister birkaç kişi ve ister herkes olsun, dilediği her buyruğu verme üstün hakkına sahip[tir]" (Spinoza, 2010: 237). İnsanlar bir ortak güç oluştururken haklarından feragat ettiklerinde doğal güçlerinden de egemen lehine vazgeçerler. Bundan sonra egemen mutlak gücün ve hakkın tek kullanıcısı olur ve egemen herhangi bir yasal denetime tabi değildir (Ağaoğulları, ve diğ., 2009: 57). Egemenler, sadece bu gücü etkin bir şekilde ellerinde tuttıkları sürece istedikleri emirleri verebilirler. Bu gücü kaybettiklerinde emir verme haklarını da kaybederler. Üstün gücü kullananlar için önemli olan şey, ortak yararı gözeterek ve aklın buyruklarına göre yönetmektir. Böyle yapmadığı takdirde kendi var olma koşullarını ortadan kaldırarak, üstün gücü kullanmaktan mahrum kalırlar. Zaten şiddet ve baskıya dayanan bir siyasi bütünün de varlığını uzun süre devam ettirmesi mümkün değildir. Bu sebepten dolayı, egemenler emir verirken mantık sınırları içinde kalmaya özen gösterirler. Demokratik sistemlerde çoğunluğun saçmalık üzerinde anlaşmaları mümkün olmadığı için kaygılanmaya da gerek yoktur (Spinoza 2010: 235).

Devletler, dış güçler tarafından değil, çoğunlukla kendi vatandaşları tarafından yıkılır. Bundan dolayı egemenler düşman devletlerden daha çok kendi vatandaşlarından korkarlar. Düşmanlarını yenmesine rağmen yurttaşları karşısında yenilgiye uğrayan Roma devleti bu durum için en büyük örnektir. Egemen olanlar düşmanlarından çok vatandaşlarının gözünde itibar kazanmayı yeğlerler, çünkü çoğunlukla vatandaşlar tarafından itibarsızlaştırılırlar (Spinoza, 2010: 246). Ona göre egemenin kuramsal olarak hakkı ne kadar geniş olursa olsun uygulamada bu hak doğal olarak sınırlıdır. Toplumun memnuniyetsizliği egemenin egemenliğini tehlikeye sürükleyeceğinden toplumun hilafına her istediğini yapması doğru değildir (Akal, 2010: 97).

Egemen, asıl gücü oluşturan halkın kendisine karşı bir birlik oluşturmaya sebep olursa devletin gücü zayıflar. Doğal halde korkulacak şeylerin fazlalığı bağımsızlığı azalttığı gibi sivil halde de korkuların fazlalığı devletin bağımsızlığına gölge düşürür (Spinoza, 2009a: 29). Kendi gücünü düzenleyen çoğunluk, egemenin hoşnutsuzluk veren uygulamalarına karşı tavır alabilir. Sivil halde her birey egemene vermiş olduğu desteği, doğal hakları bağlamında geri çekebilir. Bu ihtimal egemenin tutumlarına bağlı olarak sivil halde saklı tutulur. Böyle bir durumun gerçekleşmesi, egemenin tüm yetkisini kaybetmesine sebep olabilir (Çankaya Eksen, 2009: 26). Devletin uzun süre varlığını devam ettirebilmesi için ölçülü olması gerekir. Devlet eğer baskı ve şiddetle varlığını sürdürür ise bu halkın ciddi anlamda tepkisini çeker. Böyle bir durum da halk, kendisine zararı dokunsa dahi egemenin karşılaştığı sıkıntı ve kötülükleri sevinçle karşılar, hatta egemenin bela ve sıkıntılarla karşılaşmasını ister ve ellerinden geldiğince de destek olur. Doğal olarak da zaten "...insanlar için eşitlerine hizmet etmek ve onlar tarafından yönetilmekten daha ağır bir şey olamaz" (Spinoza, 2010: 111).

Spinoza, bu çelişkiyi insanı etik özgürlüğüne kavuşturarak çözmeye çalışır. İnsan nedeni kendisi olmadığı pasif tutkularla değil de nedeni kendisi olduğu tutkularla eylemde bulunduğu oranda ve sürece özgürleşir. Siyasal alanda ise bu özgürleşme toplumsal olarak yapılır. Toplumsal örgütlenme ve siyasal örgütlenmeyi birbirinden ayrı olarak değerlendirmez. Çoğunluğu apolitik bir yapı olarak değil, politik olanı belirleyici bir güç olarak tasvir eder (Canaslan, 2009: 31-32). Devlet içerisinde farklı politik grupların tehdit oluşturmaması için ideolojik ya da sınıfsal farklılıktan kaynaklanan çatışmaları öngörebilen, kitle hareketlerini kontrol ederek toplumsal barışı ve vatandaşlarının güvenliğini sağlayan devlet istikrarlı olabilir (Balibar, 2004: 145-146). İstikrarın ve özgürlüğün en iyi hangi yönetim biçiminde sağlanacağını klasik sınıflandırmaya tabi olarak inceler. Politik- İnceleme'de monarşik, aristokratik ve demokratik yönetimlerde bu dengenin en iyi şekilde nasıl sağlanacağını belirlemeye çalışır. İlk olarak iyi bir monarşik yönetimin nasıl olması gerektiğini belirler.

#### **2.4.1.1. Monarşi**

Spinoza, düşünce özgürlüğü ve demokrasi kavramlarını işlediği *Teolojik-Politik İnceleme*'de yer vermediği monarşi ve aristokrasiyi *Politik İnceleme*'de detaylı olarak

ele alır. Eserin ilk beş bölümünde: devletin; kuruluşu, çokluğun gücüne tabi kılınması ve aşkınlığının reddedilmesi işlenir. Eserin altıncı bölümünde ise monarşinin ana ilkeleri ifade edilir. Spinoza, devlet kavramını tanımlar ve bu tanımdan hareketle monarşiyi değerlendirir. Devlet, yönetenlerin ve yönetilenlerin ortak esenliği adına önemli olan şeyleri yapacak biçimde düzenlenmelidir. Herkes kendi iradesiyle ya da zorunlulukla aklın buyruklarına göre yaşamayı kabul etmelidir. Bu da ancak devlet meselelerinin ortak esenlikle ilgili hususları, tek kişinin iradesine bırakılmadığında gerçekleşir. Bir kişi ne kadar yetkin olursa olsun, zaaflarının olmadığını söylemek sağduyuya aykırıdır. Bir insanın hem zaafları hem de gücünün sınırlı olduğu düşünüldüğünde, devlet üzerinde bir kişinin en üstün hakka sahip olması doğru değildir. Tek bir kişi devletin tüm yükünü taşımada da yetersiz kalır. Deneyimler barış, dirlik ve düzen için yönetimin monarşi olması gerektiğini öğretiyor gibi görünür. Devletin üstün gücünün kullanımının bir kişide toplanmasını isteyen kişi barışı değil, köleliği ister. Halk bir kral seçtiğinde devlet yönetiminin tamamen kral tarafından yerine getirilmesi mümkün değildir. Kral, devlet işlerinin yürütülmesinde bilgi alacağı danışmanlara, güvenlik için korumalara ve emirlerini uygulayacak yardımcılara ihtiyaç duyar. Aslında mutlak monarşi sandığımız devlet gizli bir aristokrasidir (2009a: 42-43).

Kralın danışmanlarının sayısı ne kadar az olursa gücü de o oranda fazla olur. Danışmanların fazlalığı iktidarı başkalarına devretmede kral için büyük tehdit olur. Kralın yakın çevresindeki asilzadeler ya da kurmaylar ihtirasla hareket ettiklerinde, bu devlet için ciddi tehdit oluşturur. Tarihte danışmanların oluşturduğu yıkıcı etkilere birçok örnek vardır: Hz. Davut, danışmanının düşmanın tarafını tuttuğunu öğrendiğinde en fazla teessüre kapılmıştır (Spinoza, 2009a: 60). Mutlak iktidara sahip olmak isteyen krallar, dış düşmanlardan çok vatandaşlarından, savaş sanatlarında ileri giden ve halk tarafından sevilen kendi oğullarından korkarlar. Bu yüzden krallar, halef prensin kendilerini korkuya salmayacak şekilde yetiştirmelerini sağlarlar. Böylece kralın ölümünden sonara tahta çıkacak prensin güçlü, tecrübeli ve devlete hâkim olacak şekilde yetiştirmelerine sebep olurlar (Spinoza, 2009a: 43). Kralın korkuları ne kadar artarsa, onu bir zorbaya dönüştüren etkenler de o kadar artar (Spinoza, 2009a: 39). Bir de herkesin duyguları ve mizaçları farklı olduğundan kralla halk arasında doğal olarak tutkusal çatışma çıkar ve kral toplumun geri kalan kısmına dış biler ve düşman olur. Bu

çatışma ortamı, ancak krala yardımcı olacak danışmanlar görevlendirilerek önlenebilir (Akal 2010: 94).

Bu durumda şunu diyebiliriz ki, devletin gücü ne kadar çok kişinin kullanımına bırakılırsa, gücü kullanan kral o oranda daha az bağımsız olacak ve vatandaşların durumu da daha az karamsar bir hal alacaktır. O halde, ideal monarşik yönetimin kurulması için sağlam temel ilkeler ortaya konulmalıdır ki bu ilkeler kral için güvenlik, halk için ise barış ve özgürlük sağlasın (Spinoza, 2009a: 44). İlkini şunu belirtmek gerekir: Kurumlar öyle sağlam kurulmalı ki kralın kendisi dahi bunları yürürlükten kaldıramasın ve "...devletin temel ilkeleri kralın ebedi kararları olarak görül[sün]..." Krallar Tanrı değil insan olduklarından sıklıkla sirenlerin şarkısıyla baştan çıkarılırlar. Her şey bir kişinin değişken isteğine bağlı olsaydı, devlet de dâhil hiçbir şey istikrarlı olmazdı. Monarşik yönetimin istikrarlı olabilmesi için öyle yapılandırılmalıdır ki, tüm hukuk kralın iradesine uygun olsun, ancak kralın her buyruğu hukuk olarak ortaya konmasın ve kabul edilmesin (Spinoza, 2009a: 53-54). Zaten monarşinin ilk örneklerinde krallar da vatandaşlar gibi hukuka bağlıydılar, kralların kanunları yürürlükten kaldırma ve yeni kanun koyma hakları da yoktu. Yahudilerin krallık döneminde eğer kral peygamber değil ise kanunları yorumlama hakkına bile sahip değildi. Kanunları bu alanda yetkin olan Levililer'den kâhinler yorumlamaktaydı ve krallar bu hakkı kullanamazlardı (Spinoza, 1951: 234-235).

Kral, halkın güvenliği, devletin üstün çıkarları ve vatandaşların çoğunluğunun yararına olan şeylerle tek başına ilgilenemeyeceğinden; hastalık, yaşlılık ve başka nedenlerden dolayı kendisine öğütleriyle yardımcı olacak ve yerine vekâlet edecek danışmanlarının olması zorunludur. Bu şekilde devlette devamlılık sağlanır (Spinoza, 2009a: 55). Krala yardımcı olacak danışmanlar, vatandaşlar arasından seçilmelidir. Her klan üç ya da dört bireyle danışma kurulunda temsil edilir; danışma kuruluna seçilenler belirli süre görev yaparlar ve klan üyelerinden en az bir tanesi hukuk bilgisine sahip olmalıdır (Spinoza, 2009a: 43). Danışma kuruluna seçilmek için aday olanların devletin sistemini, işleyişini ve yönetim biçimlerini bilmesi gerekir. Ayrıca kendi devletiyle ilişkisi olan diğer devletlerin durumlarını bilmesi de zorunludur. Aynı zamanda bu seçilecek adaylar hiçbir suç işlemeden elli yaşına girmiş olmaları gerekir (Spinoza, 1951: 321-322). Büyük danışma kuruluna seçilecek olanların aynı zamanda ortak esenliğe bağlı olanlardan seçilmesi gerekir. Böylece tüm kabilelerden danışma kuruluna

seçilmesiyle, her yörenin devlette temsil edilmesi sağlanmış olur. Bu katılımın en üst düzeye çıkarılması vatandaşların çoğunluğunun da yararınadır (Spinoza, 2009a: 55). Bundan dolayı Balibar, Spinoza'nın monarşik sistemini temsili oluşu kadar eşitlikçi de olduğunu belirtir (2004: 93). Bu kurula ek olarak bir de adalet sorunlarını çözüme kavuşturmak için hukukçulardan müteşekkil bir danışma kurulu kurulmalıdır. Bu hukukçular kurulunun görüşlerini denetlemek için de büyük danışma kuruluna bağlı bir yedek daimi komisyon kurulmalıdır (A. Aydın, 2013: 245-246 ). Bu komisyon kanunların adillik ve işlevsellik gibi hukuki yönünü inceler. Ancak bir tür yargı görevi olan bu komisyonun kararlarının yaptırım gücü yoktur ve büyük danışma kurulu tarafından denetlenir (Balanuye, 2012: 255-256).

Danışma meclisinin ana görevi devletin temel yasalarını korumak, kamu yararını gözeterek sorunlar hakkında kralın karar verebilmesi için görüş bildirmek ve kralın danışma kurulunun görüşü olmadan karar vermesine onay vermemektir. Bunların yanı sıra kralın vekili sıfatıyla kanunları ve kararnameleri ilan ve icra etmek, devlet işlerini takip etmek de danışma kurulunun görevlerindedir (Spinoza, 2009a: 46). Kralla danışma meclisi arasındaki ilişkiyi Spinoza şöyle örneklendirir: Kral devletin ruhu, danışma kurulu ise duyu organlarıdır. Kral, danışma kurulu sayesinde hem devletin içinde bulunduğu durumu daha iyi anlar hem de en iyi kararı verdikten sonra icraata geçer (2009a: 46). Kral devlet için neyin yararlı neyin yaralı olmadığını bilemeyeceğinden çok sayıda vatandaştan oluşan bir danışma kurulu bulunması zorunludur. Herhangi bir sorunun çözümünde bu kadar kalabalık bir kurulun önermiş olduğu çözümün kabul edilmesi gerekir. Kralın hakkı danışma kurulunun görüşlerine karşı karar vermek değil, kurulun kendisine sunduğu tavsiye kararlardan birini seçmektir. Danışma kurulu oy birliği ile karar alamamış ise kurulda en az yüz oy alan görüşler krala sunulmalıdır. Böyle bir ön koşul olmaz ise kral çok az sayıda oy alan bir görüşü benimseyerek danışma kurulu işlevsizleştirir (Spinoza, 2009a: 56).

Dolayısıyla kral, toplumun ya da devletin esenliğini tek başına kurgulayan bir lider değildir. Buradan kralın işlevinin ehemmiyetsiz olduğu yargısına ulaşılamaz. Büyük danışma kurulunun almış olduğu tavsiye niteliğindeki kararlar, yalnız kralın onayı ile kanuni bir nitelik kazanarak yasalaşır. Bu merkezi onay işlemi gerçekleşmediğinde sistem herhangi bir sonuç üretmez ve askıda kalır. Kurul ve kral karar alma süreçlerini aralarında paylaşarak sistemdeki belirsizliği ortadan kaldırır ve

çokluğu istikrarlı hale getirirler (Balibar, 2004: 93). Vatandaşlar kralın büyük danışma kurulu tarafından onaylanan kararlarına kendilerine göre saçma olarak değerlendirse de uymak ve kralın buyruklarını yerine getirmek zorundadırlar. Bunlar monarşik devletin üzerine inşa edildiği ve istikrarı sağlayacak temel ilkelerdir (Spinoza, 2009a: 51).

Kral, adalete bağlı kaldıkça iradesi kanun hükmündedir. Bundan dolayı kral tahtan feragat edebilir, ama halkın ya da halkın büyük bir çoğunluğunun onayı olmadan tahtı bir başkasına devredemez. Kralın iradesi, devletin kanunları olduğundan kral devletin kendisidir; kral öldüğünde devlet de dağılır. Böylece yeni kanunları koyma ve eski kanunları yürürlükten kaldırma hakkı doğal olarak halka geri döner. Bu durumda kralın halefini belirleme hakkı da halka aittir. Bu hükmü, kralın hakkının halkın veya halkın çoğunluğunun iradesince belirlenmesinden ve insanların kendilerini insan olmaktan çıkarıp bir hayvana dönüştürecek şekilde haklarından vazgeçmeyeceklerinden çıkarır (Spinoza, 1951: 339-340). Monarşik yönetimlerde bir halk kendi gücü ölçüsünde krala güç katar ve kralın halktan başka da koruyucusu olmazsa, monarşik yönetimde de en iyi şekilde özgürlükler muhafaza edilebilir (Spinoza, 2009a: 69). Kralın politik bedende kendine ait düşünceleri yoktur. Çoğunluk olmadan kendi kendine bir şeyler düşünemez, ancak çoğunlukta o olmadan düşüncelerini netleştiremez ve kendi kendini kuramaz (Balibar, 2004: 93).

Spinoza diğer siyasal sistemler gibi monarşiyi de kurucu bir sürecin sonucunda kurulmuş olduğunu kabul eder. *Teolojik-Politik İnceleme*'de olumsuz bir yönetim şekli olarak sunulan monarşi, ılımlı bir yol tutuşunda *Politik İnceleme*'de özü itibariyle olmasa da sadece çoğunlukla olan ilişkileri nedeniyle iyi bir yönetim biçimi olarak sunulur. (Negri, 2005: 331). Spinoza, monarşik yönetim anlayışıyla tarihsel verilerin arasındaki ontolojik çelişkileri fark eder ve sistematik olarak bir tutarlılık kurmaya çalışır. O bu noktada monarşiyi olgusal olarak kabul eder, ancak mutlak monarşiyi reddeder. Monarşi anlayışını ılımlılaştırarak, danışma kurulları aracılığıyla çokluğun temel kurucu gücüne teslim eder ve iktidarı kurucu ilişkiler bağlamında adeta erklere ayırır (Negri, 2011: 29).

Spinoza, her ne kadar "imperium absolutum" olarak demokrasiyi en iyi politik rejim olarak idealize etse de (Ramond, 2014: 26) monarşi ve aristokrasinin de tiranlığa

dönüşmeden, hak ve özgürlükleri koruyarak nasıl işleyebileceğini ve bu rejimlerde barış ve güvenliğin nasıl tesis edileceğini detaylı olarak değerlendirir. *Politik İnceleme*'de vatandaşların doğal hakları ihlal edilmeden özgürlük ve güvenliğin sağlanarak mevcut monarşik sistemin kendi türlerine göre nasıl kusursuz kılınabileceğini ve en iyi şekilde nasıl yürütülebileceğini göstermektedir (Çankaya Eksen, 2009: 25; Nadler, 2013: 483). Spinoza, egemenliğin kaynağı olara halkı görür ve çokluğun kurucu gücünü sürekli olarak devrede tutar. Kralın kanunlara uyması ve kralın vereceği kararların danışma meclislerinde belirli oranda oy alan görüşlerle sınırlandırması gibi görüşleri onun anayasal bir monarşiye yakın bir yönetim biçimi tasarladığı şeklinde değerlendirilebilir. Danışma Kurulu oluşturulurken klanların bile mecliste temsil edilmesini önererek geniş tabanlı katılımı sağlamaya çalışır. Özgürlüklerin ileri düzeyde yaşanabileceği monarşik yönetim biçimini belirledikten sonra aristokrasiyi inceler.

#### **2.4.1.2. Aristokrasi**

Spinoza, *Politik İnceleme*'de monarşik devleti inceledikten sonra mutlak devleti ve özgürlükleri korumaya daha yakın olarak nitelediği aristokrasiyi inceler. Aristokrasi, yönetim hakkının halk arasından seçilen seçkinlere ait olduğu yönetim biçimidir. Aristokratik devletlerde yönetime katılma hakkı sadece seçime dayalı olarak gerçekleşir. Demokrasilerde ise yönetime katılma doğuştan var olan doğal haktır. Bu yüzden halkın tamamı seçkin olarak kabul edildiğinde de yönetim anlayışı demokrasi değil, aristokrasidir. Aristokrasilerde yönetime katılan seçkinlerin sayısı ne kadar fazla olursa devletin bölünme ihtimali de o kadar zayıflar. Bundan dolayı devletin istikrarlı olabilmesi için, devletin büyüklüğü göz önünde bulundurularak seçkinler belirli düzeyde tutulmalıdır (2009a: 71- 72). Aristokratik devletin ilk kanunu, seçkinlerin sayısı ve bunların nüfusa göre oranını belirlemelidir. Devletin nüfusu artıkça seçkinlerin sayısı da artmalı; seçkinlerin sayısı nüfusun 1'e 50 oranında olmalı ve bu oranın altına düşmemelidir (Spinoza, 1951: 351-352). Aristokrasinin başarılı olabilmesi için yönetici sınıfın diğer insanlardan daha nitelikli yeterli sayıda "bilgi ve aklı ile sivrilen", "birinci sınıf erkeklerden" oluşmalıdır (Nadler, 2013: 485).

Spinoza, iki farklı aristokrasi türünün olduğunu bildirir: İlki, devletin meclisinin tamamı sadece başkentte oturan seçkinlerden oluşur. Yönetim hakkını seçkinlerden oluşan bu meclis kullanır. Bu yetkiyi kullananlar hem sayıca çok hem de yetkin kişiler

olduğundan halkın barış ve güvenlik adına kaygılanmasına gerek yoktur. Bu meclise seçilen seçkinler yetkisini ölünceye kadar kullanır, ölünce meclis tarafından yerine başka birisi seçilir. Venedik ve Cenova gibi kent devletlerinde bu tür aristokrasi uygulanıyordu. İkinci tür olan aristokraside ise meclis, her kentin seçkinler arasından seçip göndereceği şehir temsilcilerinden oluşur. Kentler büyüklükleri ve güçleri oranında mecliste temsil edilirler. Kentlerden büyük meclise gidecek seçkinlerin seçim sonucunda belirlenmesiyle, katılımcı ve daha geniş temsil sistemi gerçekleşmiş olur. Spinoza, yönetici sınıfı tabandaki seçmenle buluşturmayı amaçlamaktadır. Birleşik Eyaletlerde böyle bir monarşi hüküm sürmekteydi (Balanuye, 2012: 266-267). Siyasi güç tamamen merkezi değildi ve her şehir kendini yönetme hakkını kullanırdı. Her kentin seçkinleri kentin yüce meclisinde en üstün hakka sahip olup, kanunları yürürlüğe koyma ve yürürlükten kaldırma, vergi koyma, şehrin güvenliği ve diğer konularda gerek gördüğü her şeyi yapma otoritesine sahiptiler. Sadece ortak sorunlar eyaletler meclisinde ele alınırdı (Nadler, 2013: 486).

Aristokrasilerde egemenlik meclisi oluşturan üyelerin her birine değil, meclisin tamamına aittir. Bundan dolayı tüm üyeler tek bir düşünce tarafından yönetilen bir yapı oluşturmaya kanuni yollardan sevk edilmelidir (Spinoza, 1951: 353). Aristokraside mutlak olan yasama yetkisi kullanan meclisin görevleri; kanunları çıkarmak ve yürürlükten kaldırmak, meclis üyelerini ve devlet memurlarını atamak, büyük elçilerini seçmek, yeni vergiler koymak, senato tarafından alınan savaş ve barış kararlarını kesin karara bağlamaktır. Meclis bu yetkilerinden kanun çıkarmak ve kanunları yürürlükten kaldırmak hakkını başka birine ya da başka bir kurula devredemez ve devretmesi de mümkün değildir (Spinoza, 2009a: 78-79).

Egemenlik meclise aitken, yürütme gücünü temsilciler ve senato kullanır. Temsilciler altmış yaşına gelmiş ve senatörlük yapmış seçkin kişilerden ömür boyu görev yapmak için yüce meclis tarafından atanırlar. Belirli sayıda seçkinden oluşan bir kuruldur ve bu sayı seçkinlerin ellide biri oranında olmalıdır. Temsilciler yüce meclise bağlı kalarak kurulların ve devlet memurlarıyla ilgili devletin temel kanunların uygulanmasını denetlerler. Ayrıca yüce meclisi toplantıya çağırma ve mecliste alınan kararlara uygulamak da temsilcilerin görevlerindedir (Spinoza, 2009a:79-80, 85). Yüce meclise bağlı ikinci kurul "senato" ise, elli yaşına gelmiş seçkinlerden belirli süre görev yapmak için seçilirler ve belirli bir süre sonra tekrar görev alabilirler. Böylece tüm



seçkinlerin senatoda göre yapabilmelerinin önü açılmış olur. Senato üyelerinin sayısı da seçkinlerin on ikide biri olmalıdır. Senato, kanunları yayınlamak, kanunlar doğrultusunda kentlerin güçlendirilmesini sağlamak, orduya talimat vermek, vergilerin nasıl kullanılacağını belirlemek gibi kamu işlerini yürütür (Spinoza, 2009a: 83-84).

Spinoza, üçüncü olarak da mahkemeler ve adalet divanını ele alır. Yargıçlar yüce meclis tarafından soylular arasından atanırlar. Yargıçların hukuk ve ceza davalarında tarafsız ve usulüne uygun verdikleri kararlar kesindir. Yargıçlar halk, seçkinler, temsilciler ve senato üyelerinin davalarına bakarlar ve suçlu bulduklarını cezalandırırlar. Yargıçların vermiş oldukları kararların üst karar mercii temsilciler kuruludur (Spinoza, 2009a: 88-89). Spinoza'nın önerdiği aristokrasi üç kurum tarafından yönetilen bir şehir ya da devlet yapılanmasıdır: Bunlar yüce ya da yasama meclisi, temsilciler ve senatodan oluşan yürütme ve mahkemeleridir. Üç kurumun üyeleri de seçkinler arasından seçiliyordu. Devlet kurumları arasında aktif bir gözetim vardı. Her kurumun ayrıcalıkları, seçilme usul ve esasları, görev ve sorumlulukları kesin bir şekilde tanımlanmıştı, ama bunlar ulusal otoriteyi birlikte oluşturuyorlardı. Çoğunluk herhangi bir politik güce sahip olmadığından yönetici sınıfın bilgeliğine ve erdemine güvenmek zorundaydı (Nadler, 2013: 485)

Spinoza'ya göre halkın danışma ve yönetim kurullarında herhangi bir sorumluluğu ve oy hakkı yoktur, ancak halkın seçkinler arasına katılmasının önü açık tutularak bu sağlanabilir: Seçkinler sınıfına seçilmeyi mutlak bir kanunla düzenlemek sakıncalı olduğu gibi bunların saygınlıklarının da kalıtsal olması aristokrasiye aykırıdır. Bu seçkinler sınıfın dışında olanlar da yönetim hakkından dışlanmamalıdır. Böylece seçkinler sınıfı ile halk arasında olması gereken ilişki kurularak devlet biçiminin sürekliliği sağlanmış olur. Spinoza, aristokrasilerde de halkın belli bir ölçüde özgürlüklerden yararlanması gerektiğini ortaya koymaya çalışır: Bu özgürlüğün kaynağı halkın yöneticiler üzerinde oluşturmuş oldukları korkudur. Bundan dolayı halk belli özgürlüklerden yararlanır, fakat bu özgürlük yasal bir özgürlük değildir, zımni olarak talep edilen ve sürdürülen bir özgürlüktür (Spinoza, 2009a: 73, 78).

Spinoza, aristokratik yönetim biçimini açıklarken İlkçağ ve Ortaçağ'da filozoflar tarafından teorileştirilen ve giriş bölümünde ele aldığımız karma yönetim biçimini Hollanda'daki uygulamaları da göz önünde bulundurarak sistemleştirir. Devlet yönetimi

yüce meclis, temsilciler, senato ve yargıçlar tarafından yerine getirilmesi devletin üstün gücünün farklı fonksiyonlar icra eden üç güce bölünmesi olarak ifade edilebilir. Aristokratik yönetim biçimlerinden de başkentte oturan seçkinlerin oluşturduğu meclis yerine ülkenin tüm bölgelerinin nüfuslarına göre seçtikleri seçkinlerden oluşan meclisi tercih eder. Böylece ülkenin her bölgesinin yönetime katılmasını ve eşit bir şekilde temsil edilmesini sağlamaya çalışır. Ayrıca seçkinlerin ve temsilcilerin sayısını belirli bir sayıda tutarak devletin üstün gücünün belirli bir sayıdaki insanın eline geçmesini engellemeye çalışır. Yönetimde sadece seçkinleri söz sahibi olarak görmesi doğal hak ve hukuk görüşleriyle bağdaşmadığından halkın da seçkinler arasına katılmasına açık kapı bırakarak bu çelişkiyi gidermeye çalışır.

### **2.4.1.3. Demokrasi**

Erken modern Avrupa'da "demokrasi" kavramı bu gün kullanıldığı anlamda kullanılmıyordu. Demokrasiye İlkçağ'da yoksul halk kitlelerinin yönetime hâkim olması olarak olumsuz bir anlam yüklenmekteydi. Mülk sahipleri yoksulların egemen olduğu bir yönetim biçimi olarak gördükleri demokrasiyi kendileri için tehdit olarak görüyorlardı. Karma anayasayı savunanlar bile genellikle oligarşiye kayıyorlardı. Spinoza'nın demokrasiyi gerçek anlamında kullanmaya çalışması çekici gelebilir. O erken dönemde demokrasiye bağlılığını açıklar ve sonraki dönemde de ilk görüşleriyle tutarlı olduğunu göstermeye çalışır. Spinoza, gerçekten bir demokrat mıdır (Wood, 2012: 161)?

Demokrasiyi hem bir yönetim biçimi hem de bir yaşam biçimi olarak değerlendirir. Politik teorilerin varlığını sürdürebilmesi için kurumlara, bireylere ve bireylerin duygularına sirayet etmesi gerekir. Bu teoriler halk tarafından içselleştirildiğinde gerçek anlamda hayatîyet kazanırlar (Çeliktaş, 2012: 96) Onun temel eserlerinde farklı bağlamlarda kullanılan ve adeta siyasal sistemlerin sağlaması olarak sunulan "imperium absolutum" kavramı ne ifade etmektedir? Spinoza'nın metin içerisindeki kullanımlarına göre "imperium absolutum"; "mutlak devlet", "mutlak güç" ve "mutlak rejim" anlamlarında kullanılır, ancak ideal olanı ifade eden mutlak rejimdir. "Imperium absolutum" olarak demokrasi, Spinoza'ya göre politikanın ufkudur: Bu politik rejimin idealini işaret eden "mutlak rejim", yani en büyük güç ve hak noktasıdır.

Demokrasi herkesin kuvvetlerinin kamusal gücü oluşturduğu ideal rejimdir (Ramond, 2014: 23-26).

Negri ise *omnino imperium absolutum*'a iki anlam verir: Birincisi, nicel olarak bir araya gelen vatandaşların bütünlüğünü ifade eden demokrasidir. Nitel olan ikincisiyse bizzat toplumsallaşmanın kendisini anlatır. Bu ikinci yaklaşım geleneksel yönetim teorilerinin dışına çıkarak, demokrasiyi sadece mümkün olan yönetim biçimlerinden biri olarak değil, diğer yönetim biçimlerinin de meşruluk ölçütü olarak tanımlar (Negri, 2011: 153). Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de yönetim biçimlerinden bahsetmeden sivil toplumun kuruluşu ve temel ilkelerini sunarken, *Politik İnceleme*'de monarşik, aristokratik ve demokratik devletlerin anayasal sistem içerisinde en iyi şekilde nasıl işleyeceği üzerinde durmaktadır. *Politik İnceleme*'de monarşik, aristokratik devletlerin incelemesi tamamlanır ve demokrasi bahsine gelindiğinde Spinoza'nın ölümünden dolayı demokrasi bahsi tamamlanamaz ve eser yarım kalır (Nadler, 2013: 480).

Spinoza, bir arkadaşına yazdığı 84. mektupta tamamlayamadığı *Politik İnceleme*'nin bir planını sunar ve ilk altı bölümün tamamlandığını belirtir. Altıncı bölümde bir monarşinin yozlaşarak tiranlığa kaymaması için nasıl yapılması gerektiği anlatılır. Bundan sonra aristokrasi ve popüler yönetimi yani "popüler imperium" inceleyeceğini belirtir (2014b: 362-363). Bu mektupta demokrasi incelemesini geliştirmekten bahseder, çünkü onun demokrasi anlayışının özü *Teolojik-Politik İnceleme*'de bulunur. Bu eserde milli sınırları aşan, giderek daha fazla insanı içine alarak hayatın kendisiyle özdeşleşen, ancak yönetme anlamında siyaseti devre dışı bırakan, iletişimsel bir demokrasi çıkarılabilir ( Akal, 2014: 90-91). *Politik İnceleme*'de demokrasi bahsinin tamamlanmamasıyla ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmektedir. Negri, eserde demokrasi bahsinin tamamlanmamasını, tamamen farklı değerlendirmektedir: Eseri yayınlayan Opera Posthuma'nın editörü eserin tamamlanmadığını belirtir ve şu alt başlığı ekler; "Bu İnceleme de Toplumun Tiranlığa Dönüşmeden, Yurttaşların Barış ve Özgürlüğü İhlal Edilmeden, Monarşi ya da Aristokrasi Olarak Nasıl Düzenleneceği Gösterilmiştir." Bu alt başlıkta, sadece monarşi ve aristokrasi felsefi açıdan haklı çıkarılma amacı taşıyor gibi görünür. Böyle bir amacın güdüldüğü düşünüldüğünde de demokrasi bahsinin eserin dışında tutulmasını, tesadüf olarak değerlendirmemek gerekir. Bu bahsin Spinoza'nın genel düşüncesinin mantıksal bağlamından silinmiş olabileceği düşünülebilir. Editörler *Politik İnceleme*'nin

tamamlanmamış olmasını, Birleşik Eyaletlerde devam etmekte olan Orange Hanedanlığı'nın anayasal monarşi devrimine katkı sunmak adına kullanırlar. Eserde Spinoza'nın zihniyetiyle bağdaşmayan düşünceler, editörlerce esere uygulanan anti demokratik tavırdan ileri geldiği söylenebilir (Negri, 2011: 15-16).

Balibar ise eserin tamamlanmamış olmasını kuramsal bir avantaj olarak değerlendirir: "Bizim elimizde olan şey bir demokrasi kuramı yerine, her rejim için geçerli olan bir demokratikleşme kuramıdır." Kullanılan yöntemler farklı olsa da Spinoza'nın sürekli olarak üzerinde ısrar ettiği temel bir mekanizma vardır. Bu hükümetin kararlarının ve eylemlerinin sebeplerini çok net bir şekilde teminat altına almayı ve "... vatandaşların kamu meselelerinde kendi yargılarını kullanmalarını sağlayarak onları eğitmeye meyledecek olan bilgi dolaşımıdır." Bu kuramının temel bir unsuruna da mutlak rejim tanımından varılır. Mutlak rejim, yönetici sınıfın sürekli olarak genişlediği devlettir. Spinoza, bu tezini aristokratik rejim özelinde, "yönetici sınıfın vatandaşların çoğunluğunca oluşturulması gerektiğini ileri sürme noktasına kadar geliştirir" (Balibar, 2004: 150). Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Cumhuriyetçi Birleşik Eyaletler rejimini bir demokrasi ve en doğal devlet olarak sunar (Balibar, 2004: 142). *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etik*'de ima yoluyla hatta açıkça demokrasiyi över. Ona göre demokrasi ulaşılamayacak bir ütopya değildir. Demokrasi mutlak bir değer olarak değil, bir arzu olarak kendisini ortaya koyar (Akal, 2014: 90-91).

*Politik İnceleme*'de dile getirilen birçok fikir demokratik rejimin özünü teşkil edecek şekilde kullanılmıştır. Örneğin; egemenin hakkı, tek tek vatandaşların her birinin gücüyle değil, adeta tek bir zihnin rehberliğindeki çokluğun gücüyle ifade edilen doğal hak olarak tanımlanır (Spinoza, 2009a: 25-26). En güçlü ve en bağımsız devlet biçimi, aklın buyruklarına göre kurulan ve idare edilendir (Spinoza, 1951: 313). En iyi yönetim biçimi ise insanların barış ve güvenlik içerisinde yaşadıkları ve kanunların ihlal edilmediği yönetimdir (Spinoza, 1951: 313). Bu sunulanları özetler mahiyette aynı eserin altıncı bölümünde; barışın ancak "ruhların birliği" suretiyle sağlanabileceği (Spinoza 2009a: 42) ve sekizinci bölümde ise devlet yönetimine iştirak etme hakkının demokrasilerde "doğuştan bir hak" olduğu vurgulanır (Spinoza, 2009a: 71). Yine *Politik İnceleme*'de demokrasi, politik alan tanımlanırken değerlendirme ölçütü olarak alınır ve monarşi ya da aristokrasinin zaaf noktalarına karşı olumlanır (Negri, 2011: 142). Bu durum şu şekilde ifade edilir: "... demokratik devletler aristokrasilere ve bunun

sonucunda da monarşilere dönüşürler. Gerçekten de inanıyorum ki, aristokratik devletlerin çoğu başta demokratiktirler..." (Spinoza, 2009a: 77).

Spinoza, kamusal gücün tanımından hareketle yönetim biçimlerini tanımlar: Devletin üstün gücünü mutlak olarak elinde bulunduran, kanun koyma, kanunları yorumlama, kanunları yürürlükten kaldırma, savaşa ve barışa karar verme gibi haklara sahiptir. "Eğer bu görev tüm halk tarafından oluşturulmuş bir meclise aitse, kamu iktidarına demokrasi denir" (2009a: 21). Burada vurgulanan meclisin tüm halk tarafından oluşturulmasıdır. Ayrıca yeterli çoğunluk tarafından oluşturulan bir meclis yönetimi de mutlak ya da mutlak rejime çok yakın olabilir, ancak mutlak rejim varsa bu tüm halkın sahip olduğu iktidardır (Spinoza, 2009a: 73). Mutlak güç; bölünmez, üretken, sürekli olarak kendini güncelleyen ve koruyan güçtür. Demokrasi toplumun ya da çoğunluğun ortak gücü ve hakkıdır. Çoğunluk kendisini en üst düzeyde ifade etmesinin politik biçimidir. Çoğunluk sürekli olarak kendi hakkını güncelleyerek iradesinin "... egemende tezahür etmesini sağlar." Egemen çoğunluk üzerine ya korku salar ya da umut verir. Bu durum da çoğunluğun gücü, hakkın kullanımı adına sürekli olarak devrede olur ve egemeni her an yeniden düzenler. Çoğunluk, egemene aktardığı hakkı ve gücü sürekli olarak güncelleyerek, aynı zamanda egemenin yürütme anlayışını da şekillendirir (Çankaya Eksen, 2009: 25).

Spinozacı demokrasi bir yönetim biçiminden çok toplumsal dönüşüm projesidir. Bireyler kendi arzularının devinimiyle ortak olanın kuruluşuna yönelerek çoğunluk mutlak öz yönetimi olarak demokrasiyi kurar, yani bireyin gücü politik ve toplumsal alanı biçimlendirir. Çoğunluk, kolektif olanı inşa ederken yürütme süresi boyunca özgünlüğünü korumalıdır. Çoğunluğun kolektifliği, devlet güçlerinin gelişimiyle birlikte inşa edilir. Demokrasi siyasi alanın zeminini ve temelini oluşturur. Bu yaklaşımda demokratik mutlaklığı kuran yürütmenin öznesi çoğunluktur. Çoğunluk, kuruluş ve yürütme esnasında gücünü tamamen devretmeden devlet örgütlenmesi içerisinde herkesin özgünlüğünü genel *conatus* içinde, toplumsal enerjinin özgünleşmesine dönüştürür (Negri, 2011: 20, 56-57, 153-157). Onda politik alanı oluşturan ve onu belirleyen çoğunluk, mülk sahibi, özgür ve erkek vatandaşlardan oluşur (Yelkenci, 2011/1: 74).

Onun temel tezine göre devlet, halkın çoğunluğunun onayını aldıktan sonra daha güçlü ve istikrarlı olur. Böyle geniş bir desteğinin sağlanması ancak halkın yönetime katılmasıyla sağlanabilir. Egemen gücün kapsam alanı genişledikçe kamu yararını gerçekleştirme ideali de o oranda artar ve daha az mutlakıyetçi olur. Spinoza, Hobbes'un mutlak bölünmez egemenlik anlayışını eleştirir ve onun mutlak monarşiye verdiği üstünlüğü, çokluğun egemenliğine bırakır (Wood, 2012: 166). Spinoza, egemenliği mutlak olarak tanımladığı için devletin üstün gücünün farklı erklere ayrılması ve bunların karşılıklı diyalogu üzerine kurulan anayasal demokrasiden uzaktır. Egemenlik kavramı mutlak biçimde bölünmez olsa da belli denetim ve denge unsurları tamamen sistemden dışlanmamıştır. Ancak bunlar devletin üstün gücünün erklere ayrıldığı ve diyalektik anayasal koşulların sistemde var olduğu anlamına gelmez (Negri, 2011: 55).

Diğer yönetim biçimleri monarşi ve aristokrasi, demokratik yönetimle karşılaştırıldığında, hem demokrasiye nazaran daha zayıf kalırlar hem de meşru bir şekilde var olabilmeleri için, kendi özlerinde demokrasiyi barındırmaları gerekir (Negri, 2011: 141-142). *Teolojik-Politik İnceleme*'de demokrasiyi irdelerken iki nedenden dolayı tercih eder: Birincisi, deneye dayalı gözlemlerden hareket ederek demokrasinin insanlığın doğal koşullarına en uygun ve en doğal yönetim biçimi olarak değerlendirir. İkincisi ise halkın üstün gücü kullandığı demokrasi, monarşi ve aristokrasinin meşruiyetinin demokratik köklerini ortaya koymasındır (Wood, 2012: 162). Ayrıca demokrasiyi özgürlüklerin yaşanacağı en iyi yönetim biçimi olarak değerlendirir. Gerçek özgürlük ise tutkulara göre değil, aklın buyruklarına göre yaşamaktır. Kamu yararına hareket eden egemen güç ya da yasama gücü, ister demokrasi ister monarşi olsun itaat etmek gerekir. Eğer demokrasi yıkıcı tutkuları engelleyemez ve kamu yararını gerçekleştiremezse bunları sağlayan monarşiden daha az özgürdür (Wood, 2012: 166-167). Spinoza'ya göre önemli olan özgürlüklerin en üst düzeyde yaşanmasıdır. Bunu sağlamaya en yatkın yönetim biçimi ise demokratik yönetimdir.

Spinoza'nın *Politik İnceleme* eserinde demokrasi bahsinin tamamlanmamış olması onun demokrasi hakkındaki görüşlerinin farklı okunmasına sebep olur. Adeta açık uçlu bir cümleyi herkes kendi anlayışını destekleyecek şekilde tamamlamaya çalışır. Spinoza'nın demokrasi hakkındaki düşüncelerini değerlendirmek için onun genel anlayışı ve demokrasi hakkında ifade ettiği metinleri beraber değerlendirmek gerekir. Kanaatimizce, hem monarşilerde hem de aristokrasilerde yönetime katılımı artırmak

için bütün araçları kullanması, mutlak yönetim biçimi olarak demokrasiyi görmesi, diğer yönetim biçimlerine temel ölçüt olarak demokrasiyi sunması ve başlangıçta bütün aristokratik yönetimlerin demokratik olduklarını belirtmesi onun demokratik tavrını ortaya koyar. Mutlak olan yönetim biçiminde tüm halkın söz sahibi olduğunu ifade eder. Ancak yönetime doğrudan ya da dolaylı olarak katılma hakkı onun anlayışına göre sadece seçkinlere aittir.

## **2.5. POZİTİF HUKUK**

### **2.5.1. Akıl ve Tutku Zıtlığından Pozitif Hukuka**

Spinoza, yasayı sözcük anlamı olarak "... bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davran[ması]..."; hukuki bir terim olarak, "... bireylerin genel olarak yerine getirecekleri ya da ihmal edecekleri buyruk..." olarak tanımlar ve doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak ikiye ayırır. Doğal zorunluluk ya da varlığın özünden kaynaklanan kanunlar doğal hukuku oluşturur. Pozitif hukuk kurallarını ise insanlar, daha huzurlu ve güvenli bir oramda yaşama gibi sebeplerle, kendileri ve başkaları için koyarlar. Fiziki ve biyolojik kanunlar zorunlu olduğu gibi insan doğasıyla ilgili olan kanunlarda zorunludur. Bu noktadan hareketle "... her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre var olmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul..." eder (2010: 95-96). İnsan, doğanın bir kısmı olduğu sürece, doğanın gücünün de bir kısmını oluşturur. Ancak insanın doğal zorunlulukla yapmış olduğu şey, zorunlu olmakla birlikte kaynağı insanın kendisidir. Bu durumda pozitif hukuk kurallarının, insanlar tarafından konduğu ifade edilebilir (Spinoza, 1951: 57-58).

Spinoza, hukukun gerekliliğini hatta zorunluluğunu şöyle açıklar: Doğa, insanları arzularını aklın buyrukları dışına çıkmadan yaşayacak şekilde oluştursaydı, hukuk kurallarına ihtiyaç duyulmazdı ve ahlaki öğütler dirlik ve düzen için yeteli olurdu. Tüm insanlar aklın yönetiminde yaşasalardı ve devletin gerekliliğini anlasalardı, hepsi genel olarak adaletsizlikten çekinir ve vermiş oldukları sözleri tutarlardı. İnsanların çok farklı bir doğası vardır. Herkes kendine faydalı olanı ararken aklın rehberliğinden çok tutkuların güdümüyle arzular ve hareket eder. Bu yüzden hiçbir toplum ya da devlet insanların sınırsız arzularını kontrol altına alan kanunlar koymadan varlığını sürdürmez (2010: 111). Spinoza'ya göre akıl akıldan tam anlamıyla üstün olamaz. Bu durumda

evrensel akla yaklaşmanın tek yolu; her bir akla kendi hakkını da tanıyan sosyal birlikteliğe katılmaktır. İnsanlar doğanın kendilerine vermiş olduğu doğal gücü ve hakkı sözleşmeyle yaşadıkları topluma katarak pozitif hukuku oluştururlar ve özerkleşirler (Akal, 2010: 85-88). Gerçekte pozitif hukuk ya da toplumsal kanunlar doğal hukukun temel belirleyiciliğiyle ele alınır (Balanuye, 2012: 223).

Spinoza, insanı doğal haldeki tutku akıl tezadından kurtarmak için bir kesişim noktası bulmaya çalışır. Bu kesişim noktasını *Teolojik-Politik İnceleme ve Etik*'te kanun olarak adlandırır. "Akıl/ eylem" ilişkilerini ve "hayal gücü/ tutku" arasındaki ilişkiyi belirleyen bir doğal hukuk vardır. Bu doğal hukuk kurallarına *Etik*'de geçen şu önermeler örnek verilir: Bir duygu sadece kendisinden daha güçlü ve kendisine karşıt bir duyguyla azaltılır ya da yok edilir. İnsanlar daha büyük bir zarara uğrama korkusuyla zarar vermektен kaçınırlar (Chauí, 2011: 30). İnsanlar sosyal, siyasi ve dini topluluklardan ve değer yargılarından bağımsız olarak sırf insan oldukları için doğal hukuku tanıyabilirler. Ancak doğal halde iyi, kötü, haklı, haksız, adil ve adaletsiz kavramları yoktur. Herkesin hakkını gücü belirirler ve insanın gücünün yettiği her şeyi yapmaya hakkı vardır. Yönetim biçimi ve hukuk sistemleri ne olursa olsun bu kavramlar ancak siyasi bir sistemde var olur. Devlet yapılanması içerisinde hiç kimse hukuka aykırı bir şey yapamaz. Artık suç; pozitif hukuka göre yasak olanı yapmaktır. Bu suç tanımı, kendiliğinden iyiyi, kötüyü, haklıyı, haksızı ve suçu devre dışı bırakır. İyi ya da kötü, haklı ya da haksız kendiliğinden değil, pozitif hukuk tarafından öyle tanımlandıkları için öyledir. Böylece insanlar pozitif hukuk kurallarını oluşturarak doğal hukuk kurallarından uzaklaşmak ya da onları terk etmek zorunda kalırlar. O andan sonra çokluğun gücüyle tanımlanan hukuk modern devleti de şekillendirir (Akal, 2010: 162). Çoğunluk, bireyler arasındaki çatışmaları kaldırıp, özgürlüğün zorunluluğunu kolektif olarak örgütlediği oranda pozitif hukuk çoğunluğun adaletidir. Kurulan hukuk düzeni, yasal ve yasa dışı anlamına gelecek şekilde adil ve adil olmayana tanımlar. Burada sunulan yaklaşım çağdaş hukuk bilimi açısından hukuki pozitivizme ve anayasal devlete yakın görünür (Negri, 2011: 23)

Spinoza'ya göre pozitif hukuk normları içlerinde bir doğal zorunluluk taşımadıklarından vatandaşlar tarafından ihlal edilebilirler. Bu ihlaller hukuka aykırı fiiller olduğu için bunlara yönelik kanun koyucu tarafından düzenlenen yaptırımlar, pozitif hukukun asli unsurudur. Ancak doğal hukuk doğanın değişmez düzeni ve



zorunluluğuna bağlı olduğundan insanlar tarafından ihlal edilmesinden bahsedilemez (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 84). Bundan dolayı o pozitif hukuk lehine özerkleştirmeyi sağlar ve sonra doğal hukuku tamamen sınırlamaya koyulur. Doğal hukuk kuralları, evrensel ve insanlığın yasaları olduklarından devletler ve farklı dini sistemlerin de üzerindedir. Bu evrensel değerler, herhangi bir dini sistem ve dini uygulamayla sınırlanamaz. İnsanlar hangi inanç sistemine inanırlarsa inansınlar ya da hangi değer yargısına sahip olurlarsa olsunlar, genel olarak insan doğasını inceleyerek doğal hukukun bilincine varırlar. Spinoza, insanın bu kavrama gücünden hareketle Tanrı'nın kanun koyucu bir kral olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bu nitelikler insana özđü olabilir ve Tanrı için bu nitelikleri kullanmaktan sakınmak gerekir. Tanrı, bir hükümdar olarak düşünölmeyeceğinden insanlara hukuki gerçekleri zorla kabul ettirmesi de mümkün değildir. Böylece hukuku, pozitif hukukla özdeşleştirir. Bu durumda doğal hukuk da haklar bağlamında pozitif hukuka temel teşkil edecek şekilde hukuka bağlansa da hukuk olmaktan çıkarılır (Akal, 2010: 162-163, 165).

Spinoza, doğal hukuku, "Tanrı tarafından konulduğu için değer, akıl sahibi bütün insanlar tarafından gözlemlenebilir bir ihtiyaç ve zorunlulukların ifadesi olduğu için..." kanun olarak tanımlar (Cevizci, 2012: 404). *Teolojik Politik İnceleme*'nin Tanrısal Yasa bölümünde Tanrı'nın gücü, sadece analogi yoluyla ya da mecazi olarak onun kanunu, emri ve hukuku olarak nitelendirir. Ona göre kanun ya da hukuk insan yapımıdır ve bunlar insanların itaat edecekleri ya da etmeyecekleri emirler olarak kabul edilir (Zelyüt, 2011: 94-95). Kanunu kanun yapan, doğal ve zorunlu olmayan düzenlenmeye açık olmasıdır. Kanun koyucunun iradesine bağlı olarak değerikliğe açık bir buyruktur ve hukuki çerçeyi yalnızca bu oluşturur (Akal, 2010: 163).

Kanun koyucular, kanunların herkes için bağlayıcı olabilmesi için onlara bağlı kitlelere en çok arzuladıkları şeyi vaat ederler; kanunları ihlal edecek olanları ise kitlelerin en çok korktukları şeyle tehdit ederler. Böylece kitleleri bir atı dizginler gibi dizginlemeye çalışırlar. Kanunun başkasının buyruklarına göre yaşama şeklinde anlaşılmasının sebebi işte budur. Kanunu yasak formunda algılayan insanlar, kanunun kölesine dönüşürler. Gerçekten darağacı korkusuyla kendisinin olanı başkasına veren, başkalarının hâkimiyeti altına giren yani cezayı müeyyidelerin korkusuyla hareket edenler adil olarak nitelendirilemezler (Spinoza, 2010: 97). Kanunun arkasındaki gerçek nedenler ve bunlarında arkasındaki doğal hukukun kavranmaması, kanunun tam

olarak anlaşılmasına sebep olur. Böylece kanunları yasak formunda anlayanlar, nedenler bilgisinden koparlar ve etkilerin belirleyiciliğiyle erdem arasında olması gereken ilişkiyi kaçırmaları (Balanuye, 2012: 234).

Doğal hukuk; vahyin ya da tanrısal açığa vurmanın tezahürüdür. Spinoza'ya göre doğal hukuk bu bağlantıların birleşimidir. İnsanlar kısıtlı kavrayış güçlerinden dolayı bu bağlantıları tam olarak algılayamazlar, eğer kanunları oldukları gibi kavrayabilselerdi o zaman emir ve boyun eğme gibi kavramları tanımazlardı. Bir kanunun emir ve buyruk olarak algılanması, onun anlaşılmadığı anlamına gelir. Spinoza, bu durumu Hz. Adem'in yasak meyveden yemesiyle şöyle örneklendirir: Tanrı, Hz. Adem'e doğasına aykırı olanı kanunla bildirmiş, ama ona hiç bir şeyi yasaklamamıştır. Ona bir kanun olarak yasakladığı ağacın meyvesini yememesini, yediği takdirde kurucu bağıntısını bozacağını bildirmiştir. Bu durumda yasak meyve tıpkı arsenik gibi insan doğasını parçalayan doğal kanun olarak bildirilmiştir. Hz. Adem ise bunu bir kanun olarak algılamak yerine, Tanrı'nın bir yasağı olarak değerlendirmiştir (Deleuze, 2008: 188-189). Ancak boyun eğmeyle buyruk arasında bir bağlantı vardır, eğer insanlar bilgi sahibi olsalardı ne boyun eğmeye ne de buyruk vermeye gerek kalırdı. İnsanların çok sınırlı bilgisi olduğundan yapılacak tek şey buyruk verenler ve boyun eğenlerin bilgiyle buluşmalarını sağlamaktır (Deleuze, 2008: 190). Bundan dolayı egemenin keyfi emirleri değil de "... tüm halkın esenliğinin üstün yasa olduğu bir devlette, her konuda üstün güce itaat edene, köle değil, vatandaş denmelidir. Öyleyse yasaların sağlıklı akla dayandırıldığı devlet, en özgür devlettir. Böyle bir devlette insanlar istedikleri her an özgür olabilirler" (Spinoza, 2010: 236).

Spinoza, hukuku egemenin keyfi emirlerinden ayırdığı gibi akli, vahiy karşısında bağımsızlaştırarak tanrısal hukuktan da ayırır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin dördüncü bölümünde doğal ya da tanrısal hukuktan kaynaklardan tamamen arındırılmış hukuk ve siyaset kuramı ortaya konur (Ergün, 2014: 142). Spinoza, pozitif hukuku yetkili meclislerin koymuş olduğu kanunlarla özdeşleştirirse de doğal hukuku bir ölçüt olarak ele almaktadır. Doğal haklara ya da doğal hukuka aykırı olarak konan kanunların vatandaşlar üzerinde ciddi tepkilere sebep olacağını bildirir. Ayrıca vatandaşların doğal haklarını askıya alan ya da bu hakları dikkate almadan hazırlanan kanunların eleştirilebileceğini söylemesi, yasama esnasında bunlara dikkat edilmesinin gerekliliğini vurgulaması doğal hukuku bir ölçüt olarak aldığı şeklinde okunabilir.

Spinoza'ya göre bireyler haklarını artırmak için güçlerini birleştirdikleri gibi devletler de güçlerini birleştirerek haklarını artırabilirler. Böylece dış güçlerden gelebilecek tehditlere karşı daha fazla güvenlik içerisinde olurlar. Devletler korkudan kurtulmak ve güvenlik içerisinde yaşamak için birbirleriyle anlaşma yapabilirler ve bu birlikteliğe ne kadar fazla devlet katılır ise dış tehditlerden de o oranda kurtulurlar. Her bir devlet, oluşan bu ortak iradeye uyduğu oranda daha az bağımsız ve devletlerin ortak iradesine de o kadar fazla bağlı olur. Eğer yapılan antlaşmalar yerine getirilmez ise doğal savaş haline geri dönmüş olur (Spinoza, 2009a: 30-32). Manfred Walther, Spinoza'nın bu düşünceleriyle uluslararası hukukun gerekliliğini savunduğunu belirtir (2003/2004: 663-664).

### **2.5.2. Pozitif Hukuk ve Adil Yargı**

Spinoza'ya göre yasama görevi monarşilerde büyük danışma kurulunda alınan karar doğrultusunda egemen olan kral (2009a: 33), aristokrasilerde ise yüce meclis tarafından yerine getirilir (2009a: 73, 78). Kamusal işlerde yargı yetkisi ve hukuku yorumlama hakkı egemene aittir. Bu yargı yetkisini kullanmak kamusal haklardandır (Spinoza, 2010: 153). Bundan dolayı herkese kanunları yorumlama hakkı verilemez Devlet düzeni içerisinde kanunları yorumlama hakkı egemene aittir (Spinoza, 2009a: 26). Egemen, vatandaşların yaptıklarının hesabını sorma, aralarındaki ihtilafları çözme ve suçluları cezalandırma hakkını ya bizzat kendi kullanır ya da bu hakkı kendi adına hukuk bilgisine sahip kişiler aracılığıyla yerine getirir (Spinoza, 2009a: 34).

Monarşik yönetimlerde bu yargı fonksiyonu yerine getirmesi ve adaletin tesis edilmesi için en az elli bir kişilik hukuk konularında uzman bir komisyon görevlendirilir. Bu hukuk komisyonunun vermiş olduğu kararların hukuka uygulununun denetlenmesi ve onaması, büyük danışma kurulunun yedek daimi komisyonu tarafından yerine getirilir. Bu kurul ve komisyonlar ulusal meselelerde tüm üyelerin katılımı ile toplanır ve gizli oyla karar verir (Spinoza, 2009a: 49). Aristokrasilerde ise halkın esenliğinin sağlanması için temsilciler meclisi, senato ve yargı düzeni ile devletin üstün gücü farklı erklere verilerek dengelenir. Böylece yönetimlerin mutlakiyetçiliğe kaymaları engellenir. Bu amacın gerçekleştirilmesinde yargı sisteminin kurulması ve işlevsel olmasının önemli bir yeri vardır.

Spinoza, yargı sistemi ve işleyişini de inceler. Mahkemelerde yargıçlar hukuk ve ceza davalarına bakarlar, eğer vermiş oldukları karar tarafsız, yargılama usul ve esaslarına uygunsuzsa vermiş oldukları kararlar kesindir. Yargıçların vermiş oldukları kararlar da temsilciler meclisinde onanır (Spinoza, 2009a: 79-80, 89). Spinoza'a "... halkın esenliği[ni] en büyük yasa..." olarak gördüğünden yargı sistemi ve denetim mekanizmalarıyla bunu sağlamaya çalışır (2009a: 56). Demokrasilerde ise çoğunluk, egemenlik hakkını kendinde her zaman saklı tutar. Bireyler, kanunları koyan ve kamu kurumlarını elinde bulunduran bünyede oy hakkına sahiptir. Çoğunluğun kurucu gücünün her an devrede olması, konulan kanunların insanların iradesini yansıtmasını ve çıkarlarına hizmet etmesini en üst düzeyde teminat altına alır (Nadler, 2013: 482).

Spinoza'nın demokrasi düşüncesinde "...doğuştan herkesin oy hakkına..." sahip olması, sistemini doğal haklara bağlar. Egemenin hakkı, tek tek her kişinin değil, tek bir ruh ile yönlendirilen halkın gücü tarafından belirlenmiş doğal haktan başka bir şey değildir. Tıpkı doğal haldeki her bir kişi gibi siyasal toplum da gücü kadar hakka sahiptir (2009a: 25-26). Böylece çokluğun kurucu gücü modern hukuku oluşturan pozitif kanunların korunmaları ve doğru anlaşılması için bir moderatör güç haline gelir (Akal 2010: 59). Bundan sonra hiç kimsenin kamusal kanunları keyfi olarak yorumlama özgürlüğü olamaz. Eğer birileri kanunları keyfi olarak yorumlarsa, devlet dağılır; kamusal kanunlar da özel kanuna dönüşür (Spinoza, 1951: 118-119). Hukuku yorumlama hakkı, sadece egemenlerde olduğunda ise onlar hangi suçu işlemiş olurlarsa olsunlar ona bir yasallık görünümü verirler ve buna vatandaşlarını da inandırmaya çalışırlar. Bu hak bir başkasında olduğunda kanunlar herkesin anlayacağı şekilde açık ve seçik bir şekilde yorumlanır. Bu durumda egemenin özgürlüğünün azımsanmayacak bir kısmı da elinden çıkmış olur (Spinoza, 2010: 254).

Kanunları yorumlama hakkının egemenden alınması büyük önem taşır. Yürütme gücü tarafından hukukun vesayet altına alınmaması, ancak yargı gücü bağımsız hale getirilerek önlenebilir. Spinoza bunu teolojik bir örnekle açıklar (Scruton, 2007: 143): Kanunları yorumlama, yönetim kademelerinde hiç bir görevi olmayan ve kendilerine emanet edilen kanunları doğru olarak yorumladıklarına güvenilen Lavililere verilmiş olmasından ötürü, İbrani yöneticilerin kötülük yapmalarının önüne büyük oranda geçilmiştir (Spinoza, 2010: 254-255). Spinoza, yaşadığı Bileşik Eyaletlerde yargı ya da yargıç önünde eşitlik ilkesini ise şöyle vurgular: Bu Eyalette tüm insanlar din, ulus ve

mezhep ayrımı olmadan barış ve huzur içinde yaşarlar. Birine borç vereceklerse onun hangi dine inandığına ya da hangi ulustan olduğuna değil, sadece onun ekonomik durumuna ve genelde iyi niyetli mi yoksa kötü niyetli mi olup olmadığına bakarlar. Yargıçlar dini ve milli kimliklere göre değil, hukuki gerekçelerle karar verirler (Spinoza, 2010: 290).

Adaletin önemsendiği bir devlette, her vatandaş maruz kaldığı haksızlığı yargıç önünde çözme kavuşturma hakkına sahip olmalıdır. Vatandaşlar yasal yoldan haklarını ararken amaçları öç almak olmamalıdır. Onlar, kanunların uygulanması, adaletin sağlanması ve suçun suçlulara yarar sağlamaması için çalışmalıdırlar. Bunların tamamen doğal akla uygun olduğu da söylenebilir (Spinoza, 2010: 141). Aklın buyruklarına uyarak kanunlara riayet ederek yaşayan insan, sadece keline itaat ettiği doğal duruma oranla devlet düzeninde daha özgür yaşar. İnsanı, devletin kanunlarına itaat etmeye sevk eden güdü korku değil, rasyonel olarak kendi varlığını koruma çabasıdır. Aklın buyruklarına uyarak özgürce yaşamaya çalıştığı sürece, devletin ortak hukukuna itaat etmeye çalışır ve gerçek özgürlüğe ulaşır. Gerçek özgürlük, zihin sağlamlığıyla kazanılır. Özgürleşen insan hiç kimseden nefret etmez, kimseye karşı kin duymaz ve tutkuların güdümünden kurutulur (Fransez, 2012: 244).

### **2.5.3. Hukuk, Özgürlük Din ve Devlet ilişkisi**

İnsan doğası, doğru olduğuna kesinlikle inandığı şeylerin devlet ya da egemen tarafından suç olarak görülmesine ve yasaklanmasına asla tahammül edemez. Böyle bir durum gerçekleştiğinde insanlar hukuka bağlı kalmayı değil, tam tersine bu tür yaklaşımlara karşı çıkararak isyana ve şiddete yönelirler. İnsan doğasını dikkate almayan kanunlar, devletin varlığını tehlikeye atmadan uygulanamaz. Özgürlüklerin tamamen devlet tarafından kontrol altına alınmış olduğu ve insanların egemen tarafından müsaade edilmedikçe ağızlarını bile açmaya yeltenemedikleri bir durumun oluşması çok ciddi halk tepkilerini doğurur (Spinoza, 2010: 288). Düşünce özgürlüğü, devredilmez doğal haklardan olduğundan insanların düşüncelerine müdahale eden bir uygulama kaçınılmaz olarak devletin varlığını tehlikeye sürükler. Böyle bir yaklaşım adaletsiz ya da ahlaksız olmasından değil, doğal haklara aykırı olduğundan dayanılmaz olmasından kaynaklanır. Böylece bireysel özgürlükler ne kadar fazla kısıtlanırsa, bireylerin bu kısıtlamalara karşı tepkisi de o oranda artar ve bir noktadan sonra yıkıcı olabilir. Düşünce özgürlüğü doğal

bir hak olduğundan bu hakkın ortadan kaldırılmasına yönelik tepki de doğal hukuk gereğidir (Balibar, 2004: 44-45).

Spinoza, devletin güvenliğini tehlikeye atmadan insanların düşünce özgürlüğüne sahip olmalarını, herhangi bir eyleme kalkışmadan ve insanları devlete karşı kışkırtmadan kanunları eleştirme hakkı olduğunu belirtir. Ancak söz ve düşünceler adeta eylem gibi devletin bekası için tehdit oluşturmadan ortaya konmalıdır. İnsanlar egemen tarafından kendi doğrularının aksini yapmaya zorlandığında, bunun yanlışlığını egemene rahatlıkla ifade edebilmeli, ancak egemenin kararlarına göre davranmalı ve karara karşı herhangi bir fiili girişimde bulunmamalıdır (2010: 285-286). Eğer kamusal hayatta bireylerin özgürce kendilerini ifade etmeleri engellenirse, bu saçmalık insanların iç huzurunu yok eder. İnsanların devredilmez doğal haklarından olan düşünme ve yargıda bulunma hakları salim akılla yönetilen devletlerde değil, zorbalıkla yönetilen devletlerde engellenir. Bu nedenle düşünce ve fikir özgürlüğü için gerekli koşulları ve ortamı sağlamayan, özgürlüklerin önünü açmayan hiç bir devlet aklın yolunda gidemez. İnsanlar toplumsal sözleşme esnasında doğal haklardan olan düşünce özgürlüğünü topluma ya da devlete devretmezler ve doğası gereği de devredemezler. Bu nedenle egemen, doğal haklardan olan düşünce ve ifade özgürlüğüne engel olmamalıdır (Scruton, 2007: 134-135). Spinoza, herkesin dilediği gibi düşünmesi ve vicdanına göre hareket etmesi temeline dayanan düşünce ve vicdan özgürlüğü alanında öncüdür (Aktaran: Özenç, 2014: 175).

Spinoza'nın düşünce sisteminde yer verdiği inanç özgürlüğü ve aşkın tanrısal otorite bir biriyle iç içe işlenir. Ona göre devlet yalnızca egemenin kararlarına göre yönetilmesi gerekir ve vatandaşları bağlayan bir antlaşma gereği bu hak sadece egemene aittir. Sivil hakkın kullanımı gibi kutsal hakkın kullanımı da egemene aittir. Bunları yorumlamak ve korumak egemenin görevidir. Din, sadece egemenin kararıyla yasa gücü kazanır ve Tanrı'nın insanlar arasındaki krallığı, egemenler aracılığıyla kurduğu krallıktır. Dışsal ibadetler ya da dini uygulamalar, devletin düzeniyle uyuşmalıdır. İçsel ibadetler ya da insanın tüm gönlüyle Tanrı'yı yüceltmesi için zihni hazırlayan içsel yollar Tanrı'ya bağlılığın kendisidir ve bir insanın başkasına devredemeyeceği temel haklarından (2010: 273).

Dinin dışı dönük uygulamaları devletin barış ve huzur ortamıyla uyuşmalıdır. İçsel ibadetler ise ifade ve inanç özgürlüğü olarak görülmekte ve eyleme dönüşmediği sürece açıklanmasının engellenemeyeceği belirtilmektedir. İçsel ibadetlerin eyleme dönüşmesi de mümkün değildir. Özgür insanın gelip geçici egemenlere ve yasalara tabi olamayacağından, sadece dışsal din egemenin yetki alanına bırakılır (Güngören, 2009: 119). Spinoza, ruhani otoriteyle dünyevi otoriteyi birbirinden ayırarak, siyaseti dini odaktan uzaklaştırır ve bağımsızlaştırır. Ona göre ruhani hâkimiyet evrenseldir, ancak dünyevi parçalı yönetimleri ilgilendirmeyen ve onları aşan bir hâkimiyettir. Siyaset alanında dini sistemlerin herhangi bir hâkimiyeti söz konusu olmamalıdır ve siyasi yapılanmalar da dünyevi uygulamalar bakımından ortak bir dini inanişe göre davranmak zorunda değildirler. Her siyasi yapılanma kendi dinini özgürce seçmelidir (Akal, 2010: 59). O, dini ve siyasi otoriteyi birbirinden ayıran laik anlayışla yetinmez. Dünyevi kanunları tanrısal kaynaktan bağımsızlaştırırken, aynı zamanda içsel ibadetlerin dışında kalan ibadetleri de devlet otoritesiyle belirler (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 54).

"İçsel din" ve "dışsal din" ayrımını keskin bir şekilde birbirinden ayırdıktan sonra egemen dışsal din alanında dinin ve dindarlığın tek yorumcusu haline getirilir. Bu ayrımın doğal sonucu olarak da Spinoza, kutsal ya da dini otorite olarak kiliselerin "devlet içinde devlet" şeklinde örgütlendiklerinden, bu durumun devlet otoritesini sarstığını ve devletlerin dağılmasına sebep olduğunu belirtir (Balibar, 2004: 46-47). Egemenliğin, tanrısal temsilcilere verilmesi hatta onlarla paylaşılması söz konusu bile edilmez. Toplum adına egemenliği kullanma devlet yöneticilerin işidir ve bunların görevlendirmedeği hiç kimse devlet adına herhangi bir yetki kullanamaz. Kilisenin öğretisini belirlemek, yürürlüğe koymak, kilisede uygulanacak ritüelleri belirlemek hatta ruhban sınıfının üyelerini atamak da toplumsal bir görev olarak devletin yetki ve sorumluluğundadır (Akal, 2010: 68).

Spinoza'ya göre krallar otoritelerini kurmak ya da sürdürmek için insanları aldatarak din maskesi altında hurafelerle onları yönetirler. Çünkü "... kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur." Bu hurafelerle insanlar öyle yönlendirirler ki, "... kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, kölelikleri için savaşır," hatta kral onurlansın diye binlerce insan canlarını vermeyi bile onur sayar. Bu yüzden insanlar din maskesi sayesinde "... bazen krallarına tanrılar gibi tapınmaya ..." bazen de insanlığın baş düşmanı gibi lanetlemeye yönelirler (Spinoza, 2010: 45). İnsanlara dini

konularda yargıda bulunma ve Tanrı'ya herkesin mizacına göre saygı gösterme özgürlüğünün tanınmamasının sonucu olarak hurafelere dayanan böyle bir hâkimiyet anlayışı oluşmuştur. Devlet, dinin ulusal bütünlüğe katkı sunmasını sağlamak için, tüm kiliseleri kurmalı ve işleyişini düzenlemelidir. Bu, dini konularda bölünmüşlüğün ve tartışmaların çoğalmasını engeller. Egemen, bunları toplumsal sözleşmeden aldığı güçle, kamunun huzurunu ve toplumun esenliğini güvence altına alma adına yapar (Nadler, 2013: 402).

Spinoza'ya göre tarihi süreç içerisinde dinin öz değerleri, kilise tarafından oluşturulan dogmalar içerisinde kaybolmuştur. Bu durumda yapılacak olan Eski ve Yeni Ahit'te Tanrı'ya itaat etmek için yeterli görülen yasaları ortaya koymaktır: "Tanrı'ya inanmak ve onu yüceltmek", "hemcinsini sevmek" ve "adaleti ve yardımseverliği sevmek" inançlı olmak için yeterlidir (Spiniza, 2010: 214-216).



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### JOHN LOCKE: MÜLKİYET

#### 3.1. HAYATI

John Locke, 29 Ağustos 1632'de Birstol yakınlarındaki Somerset'de zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Dedesi tekstil ticaretiyle uğraşan servet sahibidir. Babası avukattır ve İngiliz iç savaşı sırasında önemli katkılar sunar. Babası toplumsal statüsü ve ikili ilişkileri sayesinde oğlunu Londra'daki Westminster School'a burslu olarak yerleştirir. Locke bu okulda Latince, Grekçe, İbranice ve Arapça öğrenir. Onun öğrendiği bu diller King's School'a ve Oxford'daki Christ Church'a girmesine altyapı oluşturur. Christ Church'ta da burslu olarak okur. Burada deneysel bilimler ve tıp üzerinde derinlemesine çalışmalar yapar. Felsefeye fazla ilgi duymamasına rağmen felsefe derslerine de katılır. Locke, 1656 yılında lisans eğitimini tamamlar ve 1658 yılında da master derecesi alır.

Locke, belirli bir süre Grekçe, retorik ve ahlak felsefesi hocalığı yapar. O, kendisine teklif edilen elçilik görevini kabul etmez. 1666 yılında Shaftesbury ile tanışır. Onun sekreteri ve özel doktoru olarak çalışır. Ameliyatla Shaftesbury'nın karaciğer rahatsızlığını tedavi eder ve meşhur olur. Ancak 1675 yılında doktorluk unvanı iptal edilir (Bouillon, 1998: 4-5).

Locke astım hastasıdır. Tedavi olmak ve Fransa'nın ılıman ikliminden yararlanmak için 1675 yılında Fransa'ya gider. 1675-1679 yılları arasında Fransa'da farklı şehirlerde bulunur (Didier, 2009: 2). O, Fransa'dan ülkesine döndüğünde İngiltere de siyasi karışıklık ve iktidar mücadeleleri devam etmekteydi. Shaftesbury'i siyasi rakipleri ve kralla girmiş olduğu mücadeleyi kaybedince Hollanda ya kaçmak zorunda kalır. 1683 yılında Locke da Hollanda'ya kaçar ve orada beş yıl kalır. Orada bilimsel çevrelerle irtibat kurar. Aktif siyasi olayların içerisinde olmadığından boş zamanlarında felsefi düşüncelerini geliştirir (Çetin, 1995: 16; Didier, 2009: 2).

İngiltere'de liberaller şanlı devrimi başarılı bir şekilde gerçekleştirip Orangli William'ı tahta çıkınca Locke, İngiltere'ye geri döner. Locke'a Brandenburg Prenslığıne elçi olarak gitmesi teklif edilir, ancak o sağlık nedenleriyle bu teklifi kabul etmez

(Copleston, 1998: 76). Locke, Ticaret Bakanlığında sıradan bir göreve atanmayı tercih eder. Ömrünün son 15 yılını "arkadaşı Bayan Masham'ın yanında son derece münzevi bir şekilde geçirir" ve onun evinde 28 Ekim 1704'de ölür (Bouillon, 1998: 7).

### 3.2. DOĞAL HAL, DOĞAL HAK VE DOĞAL HUKUK

#### 3.2.1. Doğal Hal

Locke, hukuk ve siyaset felsefesini yanlış egemenlik anlayışlarını eleştirmekle başlar. Siyaset ve hukuk felsefesiyle ilgili görüşlerini içeren *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin *Birinci İnceleme*'sinde doğal hal ve doğal hukuk anlayışını temellendirmeden toplumlarda yaygın olarak kabul gören yanlış egemenlik anlayışlarını çürüttükten sonra *İkinci İnceleme*'de detaylı olarak doğal hal ve doğal hukuk görüşlerini ortaya koyar.

*Birinci İnceleme*'de Filmer'in krallık otoritesinin İncil'e dayandığı görüşünü eleştirir. Locke da İncil'e başvurarak Filmer'in düşüncelerini tek tek inceler ve kralların gücünün miras olarak Hz. Adem'den gelmediğini delillerle ispatlamaya çalışır. Onun düşüncelerindeki tutarsızlıkları gösterir (Vossen, 2015: 717). Locke'un asıl amacı Filmer'in görüşlerini eleştirmek değil, egemenliğin kaynağını doğru bir şekilde açıklamaktır. Bu amacını gerçekleştirmek için de doğru bulmadığı ataerkil egemenlik yaklaşımını çürütmeye çalışır.

*Birinci İnceleme* ile egemenlik hakkının Tanrı tarafından babaya kalıtsal olarak verildiği tezinin sadece görünürde meşru temellere dayandırıldığını delillerle belirler. Bu delillerle farazi egemenlik anlayışlarını temelden yıkar ve bu konuyu aydınlatmak için yepyeni bir tez ortaya koyar. Eğer egemenlik kalıtsal olarak Tanrı tarafından bir hak aktarımı olarak el değiştirmiyor ise, egemenliğin hukuki dayanakları nerede aranmalıdır? *Birinci İnceleme*'deki eleştirilerinden sonra kendi düşüncelerini *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'de açıklar. Tezini oluştururken kendinden önceki doğal hukukçular ve Hobbes gibi doğal hal teorisine başvurur (Bouillon, 1998: 12). Hobbes gibi devlet yönetiminin olmadığı doğal halle ilgili detaylı açıklamalarda bulunur (Heywood 2007: 48).

Locke, doğal hal yaklaşımının tarihsel bir gerçeklik mi yoksa kurgusal mı olduğunu sorgular. Doğal halin ne zaman ve nerede yaşandığı sorusuna şu cevabı verir: Dünyadaki bağımsız yönetimlerin bütün prensleri ve yöneticileri doğal halde olduklarından, dünyada insanların çoğunluğunun doğal halde olmadığı hiçbir yer olmadığı gibi bundan sonra da olmayacaktır. İnsanlar arasında yapılan tüm antlaşmalar doğal hali sonlandırmadığı gibi insanların birbirlerine söz vermeleri de onları doğal halden çıkarmaz. Örneğin: İssız bir adada ya da ormandaki bir Amerikalı ve bir İsviçrelinin karşılıklı olarak birbirlerine söz vermeleri ve pazarlık yapmaları onlar için bağlayıcı ve doğal hal durumudur. Doğruluk ve sadakat insan olmanın bir gereğidir. Locke, "... bütün insanların doğal olarak bu halde olduklarını ve kendi onaylarıyla kendilerini belirli siyasal toplumların üyeleri yapıncaya kadar da bu durumda kaldıklarını ileri..." sürer (2012: 16). Doğal hali, tarihi ve sosyal gerçeklik olarak ele alır. Tarihin doğal halle ilgili çok az bilgi vermesini, böyle bir halin yaşanmadığı şeklinde yorumlamamak gerektiğini bildirir (Locke, 2012: 66).

Mutlak monarşiler, sivil toplum normları ile uyuşmadıkları ve bu yönetimlerde bireyler arasındaki uyuşmazlıkları çözüme kavuşturan üst otorite olmadığından böyle bir yönetim altında yaşayanlar da doğal haldedirler. Çünkü mutlak yöneticiler yasama ve yürütme gücünü kendilerinde toplarlar ve onların ya da onların emirlerinden kaynaklanan haksızlıkları adil bir şekilde yargılayacak, hak sahibine hakkını iade edecek ve herkesin başvuracağı bir yargıç yoktur. Doğal halde herkes kendi davasının yargıçı olarak kendisine yapılan haksızlıkları yargılama hakkına sahipken, monarşilerde hem sivil toplumda olduğu gibi uyuşmazlıkların çözümü için başvurulacak üst bir otorite yoktur hem de doğal haldeki kendi davasının yargıçı olma durumu da söz konusu değildir. Tüm güçler mutlak olan egemende toplandığından mutlak monarşik yönetim doğal halden daha üzücüdür. Ayrıca mutlak monarşilerde vatandaşlara yapılan kötü muameleler, dini gerekçeler ve eğitim yolu ile haklı gösterilmeye çalışılır, hatta mutlak monarşiyi sorgulamaya çalışanlar da susturulur (Locke, 2012: 59-60). Locke, ampirizmiyle uyumlu olarak doğal hal anlayışını, antropolojik çalışmalara ve Amerikan yerlilerinden örneklerle olgusal delillere dayandırmaya çalışır. O, doğal hale sivil toplumun ve mutlak monarşinin temellendirilmesi için değil, mutlak monarşik yönetilmelere ölçü olabilecek değer yargılarını tespit etmek ve siyasi otoritenin yükümlülüklerini belirlemek ve temellendirmek için başvurur (Cevizci, 2007: 312).

Locke, İkinci İnceleme'de isim vermeden Hobbes'un doğal hal anlayışını eleştirirse de sisteminin temelini Hobbes'ta olduğu gibi doğal hal anlayışıyla kurar. Onun doğal hal anlayışı Hobbes'un anlayışından çok farklıdır (Copleston,1998: 135). Hobbes, sivil toplumu olumsuz tutkuların üzerine kurarak mutlakıyetçi yönetimi gerekçelendirmeye çalışırken; Locke sivil toplumu insani değerler, akli ve ahlaki kurallara dayandırarak mutlakıyetin akla, özgürlüğe ve eşitliğe aykırı olduğunu vurgulamaya çalışır (Wood 2012: 290). Hobbes'un sefalet ve zaruret hali olarak tasvir ettiği doğal halin aksine Locke, doğal hali özgürlük hali olarak tasvir eder. Bu özgürlük halinde adil bir yargı sistemi, kanunları uygulayacak üst bir otoritenin olmaması ve herkesin kendi kararına göre hareket etmesi sıkıntılara sebep olur (Höffding, 1955: 390). Bu dezavantajlarına rağmen yine de doğal hali; altın çağ, fakir fakat faziletli çağ, masumiyet ve samimiyet dönemi olarak nitelendirir. Bu çağda insanların daha faziletli olduklarını belirtir (Locke, 1980: 59-60). Strauss, Locke'un doğal hal ve sivil toplum hakkındaki görüşlerini İncil'e göre değerlendirir ve böyle bir ayrımın bulunmadığını belirtir. İncil'de yapılan ayırım masumiyet durumu ya da Hz. Adem'in cennet hayatı ile düşüş ya da asli günahahtan sonra Adem'in "cennet bahçesinden yeryüzüne" (Tevrat/Yaratılış, 3/23), gönderilişinden sonraki ayırmadır. Onun doğal hal hakkındaki görüşleri ne masumiyet durumuyla ne de düşüşten sonraki durumla örtüşür (Locke 2007: 45-46; Strauss 2011: 250).

Locke'a göre siyasal iktidarı doğru anlamak ve onu kökeninden türetmek için doğal halin göz önünde bulundurulması gerekir. İlk olarak doğal durumda yaşayan tüm insanların tam olarak özgür ve eşit ve aynı haklara sahip olduklarını söyler (Casson, 2011: 226). Bu iddiasını şu şekilde tanımlar ve açıklar: Doğal hal, insanların kimseden izin istemeden, başkasının iradesine tabi olmadan ve doğal hukukun sınırları içerisinde mülkleri ile kişilikleri üzerinde özgürce tasarrufta buldukları durumdur. Ayrıca bu durumda insanların iktidar ve yetkileri karşılıklı olduğu için eşittirler ve kimsenin kimseye herhangi bir üstünlüğü yoktur. Doğanın aynı tür nimetlerinin tümünden yararlanan, aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan ve aynı tür ve sınıftaki varlıklar bir birlerine eşittirler. Tanrı açık irade beyanıyla insanların birini diğerine üstün kılmadığı; açık ve seçik bir yetkilendirmeye de birilerine egemenlik tanımadığı sürece bu eşitlik devam eder ( Locke, 2012: 9-10). Rasyonel varlıklar olarak insanların bu eşitliği Tanrı'nın kutsal kitaplarda açıklanan iradesine de aykırı değildir (Peters, 1995: 71).

Bütün insanlar doğuştan eşit haklara sahiptirler. Hiç kimse bir diğerini emri altına alma, araç olarak kullanma ve ortadan kaldırma hakkına sahip değildir. Locke, akıl anlayışıyla uyumlu olarak, bütün insanların aynı doğal yeteneklere ve eşit haklara da sahip olduklarını belirtir. Ancak o, insanların her bakımdan eşit olmalarının imkânsız olduğunu ve her bakımdan eşitliğin istenen bir durum da olmadığını belirtir (Cevizci, 2007: 313). Yaş ve erdemin insanlara haklı bir öncelik verdiğini; yetenek ve liyakatin insanları ortalama düzeyin üstüne çıkardığını kabul eder. Bazılarının doğuştan, diğerlerinin ise antlaşma ve çıkar düşüncesiyle birilerine karşı yükümlü kılınması doğal eşitliğe aykırı değildir (Locke, 2012: 39).

Locke'a göre her insan özgürlük ve miras hakkına sahip olarak doğar. Özgürlük hakkı üzerinde kişinin özgün iradesiyle onaylamadıkça diğer insanların bu hak üzerinde bir nüfuzu olamaz (Locke, 1980: 98). Doğal özgürlük, insanın herhangi üst bir otoriteye ve başka birinin iradesine tabi olmadan sadece doğal hukuka tabi olmasıdır (Locke, 2012: 21). İnsanlar akıllı olarak doğduklarından aynı zamanda özgür olarak doğarlar. Ancak çocuklar ergenlik çağına ya da mümeyyiz oluncaya kadar babalarının otoritesine tabidirler. Çocuklar, babalarının anlama yetisi ve üzerlerindeki baba otoritesiyle özgürdürler. İnsanın öz iradesine dayanan özgürlüğü, ona kanunları öğreten ve kendi özgürlük alanının sınırlarını belirleyen akıl sayesinde gerçekleşir (Locke, 1980: 34- 35). Ona göre özgürlüğün olmaması ya da bir insanın başka birinin güvenilmez keyfi iradesine tabi olması en büyük kötülüktür. Bundan dolayı siyasi otorite üzerine yaptığı çalışmaların kilit noktasını, özgürlüğün yerleşmesi ve korunması oluşturur. Bu doğal haklar geometrinin aksiyomları gibi apaçık hakikatlerdir. (Peters, 1995: 68- 69).

Hz. Adem ve diğer insanların özgürlük ya da mümeyyiz olmaları arasında önemli bir fark olduğunu belirtir. Hz. Adem, beden ve akıl bakımından mükemmel yaratılmıştır. O, yaratıldığı andan itibaren varlığını koruma, devam ettirme ve Tanrı'nın kendisine bahsettiği aklın buyrukları doğrultusunda davranışlarını düzenleme kabiliyetine sahiptir. Hz. Adem'in alt soyu ise zayıf, aciz ve anlama yetisine sahip olmadan doğdular ve dünya nüfusu bunlarla artar. Hz. Adem ve Hz. Havva anlama yetisi gelişip mümeyyiz olana ya da akıllarını kullanıp özgür olana kadar çocuklarından sorumluydular. Onlardan sonraki tüm ana babalar da çocukları özgür oluncaya kadar onları korumayı, beslemeyi ve eğitmeyi emreden doğal hukukun emirlerini yerine getirmekle yükümlüdürler (Locke, 2012: 40). Bir kimsenin kendisine karşı barışçıl

davrananları köleleştirmeye yeltenmesi savaşı başlatır ve devam ettirir. Hiç kimse köleliğe isteyerek rıza göstermez, çünkü insanın kendi bedeni üzerinde sınırlı hakkı vardır. Herkes Tanrı'nın mülküdür ve Tanrı, insana köleliği kabul etme hakkı vermemiştir (Bouillon, 1998: 15).

İnsan, doğal halde özgürdür, ancak bu özgürlük insanın her istediğini yapacağı bir özgürlük değildir. Bu halde insan kendi yaşam ve mülkiyeti üzerinde özgürlüğe sahiptir, ama bu özgürlük hayati bir tehlike olmadan kendi yaşam ve mülkiyetini yok etme özgürlüğü olarak okunmamalıdır. Doğa halinde özgürlüğün sınırlarını herkes için bağlayıcı olan doğal hukuk belirler. Doğal hukukun kendisi olan akıl, eşit ve bağımsız olan herkese, hiç kimsenin yaşam, özgürlük ve mülkiyetine zarar vermemeyi öğretir. Tüm insanlar her şeye kadir ve sonsuzca akıllı bir yaratıcının eseridir; onun emriyle dünyaya gönderilmişlerdir. İnsan Tanrı'nın mülkü ve sanatının ürünü olarak, onun takdir ettiği sürece yaşamalıdır. Aynı düşünme yetisini sahip ve aynı doğayı paylaşan insanlar arasında birbirlerini kullanma ve öldürme yetkisi veren bir ast- üst ilişkisi yoktur. Herkes kendi varlığını ve mülkiyetini korumakla yükümlü olduğu gibi, kendi varlığını tehlikeye atmıyorsa diğer insanları ve onların haklarını da korumakla yükümlüdür. Suçluya adaletin gereğini yapmak dışında, kimse başkasını öldüremez (Locke, 2012: 10-11). Dolayısıyla insana doğal halde bu doğal haklara karşı yapılan saldırıları savunma ve saldırıda bulunanları cezalandırma hakkı vardır (Kapani, 1964: 24).

İnsanların haklarını ihlal etmemeyi, onlara zarar vermemeyi ve tüm insanların güvenliğini dileyen doğal hukuk, kurallarını uygulama ve cezalandırma hakkını doğal halde herkese tanır. Doğal halde, doğal hukuku uygulayarak masumları koruyacak ve suçluları cezalandıracak üst bir otorite olmadığından herkes bu hukuku ihlal edenleri cezalandırma hakkına sahiptir. Böyle bir yaptırım olmazsa doğal hukuktan bahsedilemez. Doğal halde insanlar eşit olduklarından doğal hukuk ihlallerini cezalandırma hususunda da eşittirler (Locke, 2012: 13). Doğal hukuku çiğneyen suçlu, insanların karşılıklı güven içinde yaşamaları için Tanrı'nın önlem olarak koymuş olduğu ortak adalet ve aklın kurallarının dışına çıkar. Böylece kendine yeni kurallar benimser ve insanlığa tehlikeli bir hale gelir. Doğal hukuk tarafından sağlanan barış ve güvenliğin ihlali durumunda herkes, insanlığı koruma hakkına dayanarak insanlara zarar veren şeyleri engelleyebilir ve gerektiğinde de yok edebilir. Doğal hukuk ihlallerinde verilen ceza suçlunun pişman olmasını sağlamalı ve diğer insanlar içinde caydırıcı olmalıdır.

Böylece bir insan güç kullanım yoluyla bir diğersinin üzerinde otorite kurmuş olur. Bu otorite, tutkulara dayanan, keyfî ve sınırsız bir uygulama değildir. Suçluyu ele geçiren kişi, akliselim ve vicdanî kanaati doğrultusunda suçlunun yaptığı doğal hukuk ihlaliyle orantılı, caydırıcı ve verdiği zararı telafi edici yaptırım uygulama hakkına sahiptir (Locke, 2012: 12).

Her insan, doğal halde herkeste bulunan cezalandırma hakkını kullanarak diğers insanları caydırıcı cezalarla telafisi imkânsız zararlardan vazgeçirebilir. Ayrıca Tanrı'nın insanlara verdiği akıl, ortak kural ve ölçüyü reddederek herhangi bir kimseye haksız şiddet uygulayan ya da o kişiyi haksız yere öldürerek insanlığa savaş açan bir suçlu vahşî hayvanlar gibi ortadan kaldırılabilir. Bu cezalandırma hakkı şu temel doğal hukuk kuralına dayanır: "Her kim insan kanı dökerse, onun kanı da insan tarafından dökülecektir." (Yaratılış, 9: 6) Kabil'in cinayet işledikten sonraki psikolojik durumuyla da bu kanunu açıklar: Kabil kardeşini öldürdükten sonra "Her kim beni bulursa öldürecekler." (Yaratılış, 4: 14) diyerek bağırması, onun herkesin suçluyu öldürme hakkına sahip olduğuna inandığını gösterir. Bu insanlığın gönlüne yazılmış açık bir emirdir (Locke, 2012: 14).

Locke'a göre doğanın temel kanunu, insanın en iyi şekilde korunmasını telkin eder, ama tüm insanları korumak mümkün değil ise suçsuz olanların korunmasına öncelik verilmelidir. Ancak doğal kanunu tanımayan, kaba kuvvete başvuran, bir kişiyle savaşan ya da birilerine karşı yaptığı düşmanlığı fark edilen kişi, vahşî hayvanların öldürülme gerekçesi ne ise aynı gerekçeyle öldürülebilir. Dolayısıyla bir insanı öldürmekle tehdit edeni de öldürmek makul ve adildir (2012: 17). Bir insanı rızası dışında egemenliği altına almaya çalışan kendisini onunla savaş durumuna sokar. Doğal halde bir kişinin özgürlüğünü elde eden, bu kişiye ait her şeyi de elde etme planına sahip olduğu da zorunlu olarak varsayılmalıdır. Onu egemenliği altına aldıktan sonra istediği gibi kullanabilir, hatta onu öldürebilir. Doğal halde bir kimsenin hayatına kastetmeden sadece parası ya da başka bir varlığı için egemenliği altına alan bir hırsızın öldürülmesi de meşrudur, çünkü bir insanın özgürlüğünü alan onun her şeyini alabilir. Bundan dolayı o kişiye savaş durumunda yapılması gereken her şey yapılabilir ve başkasının hakkına tecavüz ederek kendi kendini de tehlikeye attığından dolayı da öldürülebilir (Locke, 2012: 18). Locke'a göre insan kendi varlığını korumak zorundadır.

Doğal halde her insan ölüm cezasını uygulayabildiği gibi diğer cezaları da uygulayabilir, ancak ceza suçlunun yaptığı ihlalle orantılı olmalıdır. Doğal hukuk ihlallerinde verilecek cezalar, failin suçlu olarak görülmesine, suçlunun pişman olmasına ve diğer insanlar bakımından ise caydırıcı olmasıyla sınırlı olmalıdır. Ayrıca doğal halde işlenen bir suçun cezası devlet düzenindeki ile eşit olmalıdır. Doğal hukukun varlığı rasyonel bir varlık olan insan için pozitif hukuk kadar hatta daha fazla açık ve seçiktir. Aklın ilkeleri, sözcüklere dökülmüş, farklı çıkarlar güden insanların karmaşık hukuki metinlerden daha açıktır (Locke, 1980: 12). Locke, bu temel hakları doğal hal tasavvurundan hareketle açıklamaya çalışır. Bu temel hakları, doğal hukuku ve tanrısal hukuku referans göstererek delillendirmeye çalışır. Ona göre insana doğal haklarının var olduğunu söyleyen doğal hukuk, aynı zamanda Tanrı'nın kanunudur. İnsan doğada Tanrı'nın kanununu akli sayesinde kavrar (Coşkun, 2006: 80).

Doğal halde herkese tanınan cezalandırma hakkını sakıncalarını ise şöyle sıralar: Doğal halde herkesin doğal hukuku uygulama gücüne sahip olması, insanların kendi davalarının hâkimi olmaları, benlik sevgisinin insanları kendi ve yakınlarına karşı taraflı davranmaya sevk etmesi; insanların hastalıklı doğası, tutkuları ve intikam hisleri onları ölçüsüzce cezalandırmaya yönlendirir. Böylece karışıklık, düzensizlik ya da savaş ortaya çıkar (Locke, 1980: 12).

Locke, doğal hal ve savaş durumu arasında bir kıyaslama yapar ve aralarındaki farkı şöyle tarif eder: "...barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu ile düşmanlık, kötülük, şiddet ve karşılıklı tahrip etme durumu arasındaki fark kadar *büyük*..." bir fark vardır. İnsanlar, doğal halde aklın buyruklarına göre birlikte yaşarlar ve aralarındaki uyuşmazlıklarda hüküm verecek üst bir otorite yoktur. Başvurulacak üst bir otoritenin yani adil bir şekilde karar verecek yargıcın bulunmadığı yerlerde başkalarının üzerinde güç kullanmaya çalışma savaşa sebep olur. Vatandaşlara ya da topluma karşı saldırılara savaşma hakkının olması uyuşmazlıkların çözümü için başvurulacak üst makamın olmamasından kaynaklanır (2011: 38-39).

### 3.2.2. Doğal Hak

Locke, kendini koruma miras hakkını ve özgürlük hakkını başlıca doğal haklar olarak ifade etse de mülkiyet hakkına özel bir önem verir. Mülkiyet hakkının detaylı



olarak incelemesi, onun diğer doğal hakları kabul etmediği şeklinde yorumlanması doğru değildir. Sadece mülkiyet hakkına daha fazla önem verdiği söylenebilir (Güriz, 2009: 187). Mülkiyet kavramı dar anlamda insanların sahip oldukları mali hakları, geniş anlamda ise insanların kişilikleriyle ilgili olan hakları ifade eder (Timuçin, 2006: 37-56). O, mülkiyet kavramını geniş ve kapsamlı olarak kullandığını şöyle açıklar: Özgür ve diğer insanlarla eşit olarak doğal hukukun sağladığı imkânlardan yararlanma hakkıyla doğan insan, doğası gereği "...mülkünü yani yaşam, özgürlük ve mülkiyetini..." başkalarından gelebilecek zararlara karşı koruma hakkına sahiptir. *İkinci İnceleme*'nin birçok bölümünde mülkiyet hakkı; yaşam, özgürlük ve mali hakları da ifade eder (Locke, 2012: 57, 114, 143). Bu geniş tanımlama insanın ekonomik ihtiyaçları ve menfaatlerini aşar ve yaşam, özgürlük ve mutluluk kapsamına giren her şeyi kapsar. O, mülkiyetten bahsederken, günlük dilde kullanılan anlamının ötesinde daha kapsamlı bir davranış ve sahibini diğer insanların kölesi olmasını engelleyip onu özgürleştiren bir değer olarak görür (Ebenstein, 2005: 225).

Mülkiyet, bireyin kendi emeğini bir şeye katılmasıyla oluştuğu için doğal bir haktır. Locke'un mülkiyetin doğal halde de var olmasını öne sürmesinin an sebebi, mülkiyet hakkını oluşturanın sivil toplum olmadığını, aksine bireyin olduğunu göstermektir (Cevizci, 2007:319). Yani temel insan hakları, her türlü sivil-siyasal toplumdaki önce vardır. Locke, bu haklardan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkını temel haklar olarak sayar (Cassirer, 1955: 250). Doğal halde var olan bu haklar sivil toplumun kurulmasıyla sonlanmaz. İnsan, emeğini katarak mülkiyet edinirken ekonomik değerlerde üretmiş olur (Höfding, 1955: 390) Hobbes, aristokratların çıkarlarını korumak için mülkiyeti doğal hak olarak değil, toplumsal sözleşmeyle kurulan ve anayasal düzenle korunan bir hak olarak görür. Locke ise mülkiyetin doğal dönemde bir hak olarak var olduğunu ve siyasal düzen için de bir tehdit oluşturmadığını belirtir, ayrıca mülkiyeti ve mülkiyet edimindeki farklılıkları bu yolla temellendirir (Wood, 2012: 292-293).

İnsanlar doğal halde doğanın kendiliğinden olan ürünlerini kullanma hakkına sahiptirler, ancak onlar üzerinde özel mülkiyet hakları yoktur. Doğal mülkiyet hakkı da bu doğal ortak alanda bulunan ve emek harcanmamış doğal kaynaklarından yararlanma hakkını ifade eder. İnsanlar doğal kaynakları emek harcayarak özel mülkiyete

dönüştürürler. Böylece emekle doğal olarak ortak kullanımda olan kaynaklar üzerinde kullanım hakkı sonlanır ve özel mülkiyet hakkı emekle oluşur (Toku, 2003: 140).

Doğal akıl ve vahiy insanın kendini koruma ve yaşamını sürdürmek için gerekli olan şeyler üzerinde hakkının olduğunu söyler. "Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir." Dünyayı insanlara ortak olarak veren Tanrı, aynı zamanda insanlara dünya nimetlerinden en iyi şekilde yararlanmaları için akıl da vermiştir. Dünya ve tüm ast varlıklar, insanların tümüne ortaklaşa verilmiştir. Ancak tüm insanlar kendi benliklerine sahiptirler ve onun üzerinde başkasının herhangi bir hakkı yoktur. Tüm insanlara ortak olarak verilmiş olan şeyleri insan emek harcayarak mülkü haline getirir ve diğer insanların o şey üzerindeki hakkını sonlandırır. Emek, emekçinin kesin mülkü olduğundan, emek harcayandan başka kimse emek harcanan şey üzerinde bir hak iddia edemez. Emek vererek mülkiyet edinme, herkese yetecek nicelik ve nitelikte ortak şeyler var olduğu durumda geçerlidir. Tüm insanların ortak olarak yaralanabileceği ormandan, elma ve meşe palamodu toplayan kişi emeğini katıp onları ortaklaşa durumdan çıkararak kendi mülkiyetine geçirir. Bunlar gibi herkesin ortak olarak yaralanabileceği, yaban hayvanlarını, yer altı zenginliklerini ve deniz ürünlerini içinde buldukları ortak doğa durumdan emek harcayarak elde edenler, bu şeylerin mülkiyetine sahip olurlar. Locke bu durumu şöyle örneklendirir: Pınardan akan su herkesindir, ancak pınardan testisini dolduran testideki suyun sahibi olur. Doğada ortaklaşa ve herkese ait olan suyu doğanın ellerinden alarak çıkaran onu sahiplenmiş olur. Herhangi bir onaya dayanmadan sözleşme gereği ortaklaşa olan yerlerde özel ya da dışlayıcı mülkiyet, ortaklaşa olan şeyin bir kısmını emek harcayarak doğal durumundan çıkarmakla oluşur. Kısaca ortaklaşa olan, emek sayesinde diğerlerinin onayına dayanmaksızın emek harcayanın özel mülkü olur (Locke 2012: 20-25).

Mülkiyetin temel konusu olan yeryüzünün ya da toprağın mülkiyet edinilmesi, yeryüzündeki meyvelerin ve yaşayan hayvanların mülkiyet edinilmesiyle aynı şekilde olur. Bir kimse "sürdüğü, ektiği, ıslah ettiği ve işleyerek" doğal durumundan çıkararak ürününden faydalandığı kadar toprak parçasını, emeğiyle ortak mülkiyet alanından ayırarak özel mülk edinebilir. Bu kadar toprağın mülkiyet edinilmesi için bu toprak üzerinde eşit hakkı olan diğer insanların onayı da gerekmez. Locke, emek kavramını hem tanrısal irade hem de akıl ile ilişkilendirerek açıklar: Dünyayı insanlara ortaklaşa veren Tanrı, insana ihtiyaçlarını karşılaması için çalışmasını da emretmiştir. Tanrı ve

insan akli yeryüzünün emekle ıslah edilip tarıma elverişli hale getirilmesini emreder. Tanrı'nın emrini yerine getirerek bir toprak parçasını işleyip ona emeğini katan, o toprak parçasının mülkiyetini edinir ve diğer insanların da o işlenmiş toprak parçası üzerinde herhangi bir hakkı olamaz. Yeryüzünde diğer insanların işleyip mülk edinebilecekleri belli bir parselin olduğu durumda, bir kimsenin toprağı işleyerek mülk edinmesi herhangi bir haksızlık da içermez. Nitekim topraktan yoksun olanların hala kullanabilecekleri yeterli ve nitelikli toprak vardır. Ayrıca bir araziye çitle çevirerek ve işleyerek mülk edinen, diğer insanlara kendi edindiğı mülkten daha az bırakmadığından iyi bir iş yapmış sayılır. Tanrı dünyayı insanlara faydalı olsun ve hayatlarını kolaylaştırsın diye ortaklaşa verdiğı için Tanrı'nın, toprağın işlenmeden ortak olarak kalmasını istemiş olması düşünülemez. Tanrı dünyayı kavgacı olanların aç gözlerini doyurmak için değil, akıllı ve üretken olanlara vermiştir. Kendisine ıslah etmesi için daha önce mülkiyet edinilmiş toprak parçalarıyla aynı nicelik ve nitelikte toprak bırakılan kimse, başkasının emeğiyle işlenen toprağa müdahale etme hakkı yoktur. Şayet böyle bir müdahale olursa, bu açıkça haksızlıktır (Locke, 2012: 26- 27).

Locke, emeğin ve özel mülkiyetin insanlığın yararına olduğunu şöyle örneklendirir: Emeğiyle bir toprak parçasını özel mülkü haline getiren kişi, insanlığın ortak sermayesini azaltmaz, artırır. Şöyle ki, işlenmiş bir dönümlük toprak işlenmemiş ve doğal ortak alanda bulunan ve aynı nitelikte olan toprak parçasının verdiğı ürünün on katını verir. Böylece on dönümlük araziye çitle çeviren ve işleyen doğal haldeki yüz dönümlük araziden daha fazla ürün elde ederek insanlığa doksan dönüm arazi kazandırarak insanlığın ortak stokunu artırır. Hata o, işlenmiş toprak ile doğal olarak bulunan işlenmemiş toprak arasındaki farkın onda bir değil gerçekte bu oranın yüzde bir olduğunu ifade eder. Amerika'nın verimli ancak işlenmemiş toprakları ile aynı nitelikteki işlenmiş Devonshire'deki toprakları karşılaştırarak emek harcanarak işlenmiş toprağın önemini vurgular (Locke, 2012: 29-30).

Yeryüzünden elde edilen ürünlerin ne kadarının doğa tarafından sağlandığını ne kadarının da emek sonucunda oluştuğuna yönelik bir istatistik yapıldığında elde edilen ürünlerin yüzde doksan dokuzunun emek sayesinde oluşturulduğu açıkça görülür. Ayrıca arazinin emek harcanarak ıslah edilmesi de toprağı verimli kılar. Bazı verimli topraklara sahip ülkeler, arazilerini emek harcayıp ıslah etmediklerinden doğanın vermiş olduğu zenginliklerden tam olarak yararlanamazlar (Locke, 2012: 32).

Larry Arnhart, Locke'un İkinci İnceleme'nin 39 ve 51. paragraflarında paranın icadından önceki mülkiyet görüşünü özetlediğini ve dört temel unsur etrafında topladığını ifade eder: 1) Tanrı dünyayı tüm insanlara vermiştir. 2) Ortak alandan mülkiyet edinimini sağlayan emektir. 3) Edinilecek mülkiyet gerçekte kullanılabilir olanla sınırlı olmalıdır. 4) Bolluk halinde kimsenin başkasının elinde olanı ele geçirmesine herhangi bir sebep olmadığından, emek üzerinde herhangi bir çatışma yoktur (Arnhart, 2005: 239). Locke "... klasik burjuva ekonomisinin temelini oluşturan emek-değer teorisini" ekonomik ilişkilerin temeline yerleştirmesi burjuvanın siyasal düşüncesini meşrulaştırma ve savunma içerisine girdiği şeklinde okunmuştur. Onun asıl amacı doğal olarak herkesin mülkiyet hakkına sahip olduğunu göstererek, kralın mutlak mülkiyet hakkının karşısında özel mülkiyeti savunmaktır. Bu temellendirmesini yaparken de burjuvanın yaklaşımlarını eleştirir. Kendisi de toprak sahibi olmasına rağmen, emek harcamadan topraktan geçinmeye karşıdır (Hampsher-Monk, 2004:128).

Locke, doğal durumda ya da paranın icadından önce mülkiyet ediniminin bir sınırı olup olmadığını sorgular. İnsana mülkiyet hakkını veren doğal hukukun, aynı zamanda mülkiyet edinimini de sınırladığını belirtir. Bu sınırlar; bozulma, yeterlilik ve emektir

1. Bozulma sınırı: Tanrı "bize her şeyi bol bol verir" (Pavlus'un Timoteyus'a 1. Mektup VI/17), ancak bunu kullanabildiğimizle sınırlar. İlhama dayanan aklın sesi de bu sınırlamayı doğrular. İnsan doğal kaynaklardan yaşamını kolaylaştıracak kadar emeğiyle mülk edinebilir. Ancak insanın doğanın ortak mülkiyet alanından özel mülkiyetine geçirdiği ürünler bozulur ve çürürse, bu doğal hukuka aykırı sayılır. Ayrıca doğal hukuka aykırı olarak kullanacağından fazlasını mülkiyetine geçiren, şayet onları çürütür ya da kullanılmaz hale getirirse cezalandırılmayı da hak eder. Zaten hiçbir şey çürütülsün ya da tahrip edilsin diye Tanrı tarafından insana verilmemiştir. Mülkiyete konu olan doğanın kediliğinden ürünleri ve ortak mülkiyet alanında bulunan hayvanların ediniminde olduğu gibi toprak edinimi de doğal hukuk tarafından sınırlandırılır. Bolluğun olduğu ya da paranın dolaşıma girmediği dönemde, "bir insan sürdüğü, ektiği, ıslah ettiği, işlediği ve ürünlerinden yararlanabildiği kadar toprak" parçasını mülk edinebilir. İnsan sadece emeğiyle ıslah edip ekip biçtiği ve çürütmeden tükettiği şeyler üzerinde hak sahibidir. Eğer bir insanın çitle çevirerek mülkiyetini edindiği arazi üzerindeki ürünleri hasat etmeden bozulmasına sebep olursa, onun bu araziye kuşatmış olmasına rağmen o arazi, boş olarak kabul edilir ve diğer insanların

edinimlerine acık hale gelir. Ayrıca insan ne emeğiyle bütün toprağı işleyerek mülk edinebilir ne de bu kaynakların bir kısmından fazlasını tüketebilir (Locke, 2012: 26, 30).

2. Yeterlilik sınırı: Locke, ortak alandan emek sarf ederek mülkiyet edinme, "en azından başkaları içinde yeterli miktar ve nicelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerde" geçerli olacağını belirtir (Locke 2012: 24). Bu genel hükümden sonra toprağın ıslah edilerek mülkiyet edinimini de aynı şekilde değerlendirir. Paranın icadından önce ya da bolluk durumunda, yeterli nicelik ve nitelikte yeterli toprak parçasının olması ve bu toprakların topraksız olanların kullanabileceklerinden fazla olmasından dolayı, bir insanın belirli bir toprak parçasını ıslah ederek mülk edinmesi diğer insanların zararına değildir. Böylece kişinin kendisi için belirli bir araziye mülk edinmesi, diğerlerine daha az toprak bıraktığı anlamına da gelmez. Başkalarına kullanabilecekleri yeterli miktarda arazi bırakanlar, başkalarına zarar vermiş sayılmazlar. Locke, yeterlilik sınırını bir örnekle söyle somutlaştırır: Hiç kimse, bir başkasının bir nehirden ne kadar çok içerse içsin, kendisine daha az su kaldığını ya da kendisini zarara uğrattığını düşünemez (2011: 49).

Locke'a göre insanlar paraya değer biçerek ve dolaşıma girmesine zımni onay vererek doğabilecek eşitsizlikleri de doğal olarak kabul etmişlerdir. Paranın icadı bir taraftan ortak mülkiyetten özel mülkiyeti geçişi sağlarken bir taraftan da büyük eşitsizliklere yol açmıştır. Paranın icadı onaya bağlandığından mülkiyet artışı meşrudur (Wood, 2012: 298-299). Böylece doğal bir hak olarak mutlakiyete karşı oluşturduğu bu devrimci mülkiyet teorisiyle, ekonomik eşitsizlikleri gerekçelendirerek İngiltere'de uygulanan ekonomik politikaları uyumlu hale getirir (Wood, 2012: 303-304)

3. Emek sınırı: Dünyayı tüm insanlara ortaklaşa veren Tanrı, insana sefaletten kurtulması için toprağı emeğiyle tarıma elverişli hale getirilmesini emretti. İnsan bu emre uyarak belli bir araziye tarıma uygun hale getirdi ve tarımsal faaliyetlerde bulundu; böylece bu arazi üzerine başka birinin hakkı olmayan kendi emeğini eklemiş oldu (Locke, 1980: 21). Kişinin emeği kendisine aittir. Kişi doğal durumda bulunan şeylere emeğini katarak doğal halden çıkarır ve onları mülkiyetine geçirir. Bir şeye emek katarak doğal ortak durumdan çıkararak kişi, harcadığı emekle diğer insanların ortaklaşa olan mülkiyet hakkını sonlandırır. (Locke, 1980: 19).

Her birey, doğal olana emeğini katarak ürettiği her şey üzerinde hak sahibidir. Tanrı'nın emrine uyarak ve Tanrı vergisi doğalarını daha verimli kullananlar daha fazla

çalışır ve daha fazla mülkiyet hakkı kazanırlar. Fazladan elde ettikleri her şey de adildir. Tanrı yeryüzünü herkese ortaklaşa verdiği için herkes toprak üzerinde hak sahibidir ve ortaklaşa tüm insanlara verildiğinden kimse doğuştan Tanrı vergisi özel bir hakka da sahip değildir. Böylece monarşilerdeki kutsal hak ve ataerkil mülkiyet görüşlerini reddeder. Locke, "başkaları için de yeterli ve iyi vaziyette bırakılmış" toprak var olmalıdır derken öncelikli olarak kralın kutsal kullanım hakkı olduğuna dair görüşü reddeder. Böylece hiç kimsenin meşru olarak ülkenin tüm toprakları üzerinde hak sahibi olmayacağı ifade edilmektedir. (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 265-267).

Locke'a göre kişinin mülk edinme sürecinde dikkat edeceği en önemli husus doğadan emeğiyle elde ettiği ürünleri çürütmeden tüketmektir. Şayet kişi bu ürünleri çürütürse ortak stoku zayi ederek, diğer insanlara zarar vermiş olur. Bir kişi tüketmeden bozulacak olan ürün ya da malları dayanıklı şeylerle takas ederek istediği kadar biriktirebilir. Doğal hukukun mülkiyete koymuş olduğu sınır onun niceliği ve kapsamıyla değil, tüketilmeden bozulmasına sebep olmayla alakalıdır. Fındıklarının bir metal parçasıyla, koyunlarını deniz kabuklarıyla ve yününü çakıl taşı ya da elmasla değiştiren kişi ortak stokun zayi olmasına sebep olmadığından bunları istediği kadar mülk edinebilir (2012: 35). İnsanların kullanabilecekleri kadar mülkiyet edinmeleri sınırlaması, paranın keşfinden ve insanların paraya zımni bir antlaşmayla nominal bir değer atfetmelerinden önceki dönem için geçerlidir. Paranın keşfinden önce dünya nüfusunun iki katına yetecek kadar toprak bulunmaktaydı (Locke, 1980: 22-23).

İnsanlar, paranın keşfiyle birlikte bozulabilir ürün ya da malları karşılıklı onayla takas imkânı buldular. Böylece insanlar çürütüp israf etmeden ve insanlığın ortak stokunu zarara uğratmadan mülkiyetlerinde bulunan malları paraya çevirme imkânı buldular. İnsanlar, paranın keşfiyle birlikte doğal hukukun zayi etmeme kuralını çiğnemedikleri için istedikleri kadar mülkiyet edinebilirler (Locke, 1980: 28). Paranın keşfiyle bozulma sınırı varlığını korur, ancak işlevsiz hale gelir. Para bozulma ihtimalini ortadan kaldırdığından "bozulma" mülk ediniminin önünde bir engel oluşturmaz. Ayrıca paranın dolaşıma girmesi başkalarına yetecek aynı nitelikte ve nicelikte mülk bırakma zorunluluğunu da ortadan kaldırır. Bozulma sınırında olduğu gibi yeterlilik sınırı da varlığını korur, ancak paranın dolaşıma girmesiyle uygulanmaz hale gelir (Agaoğulları ve diğ., 2009: 183).

Paranın kullanımı üzerinde ortak karar verildiğinde, mülkiyet biriktirme hakkı sınırsıza döner. Bu sınırsız mülkiyet ise özel mülkiyet ediniminde büyük eşitsizliklere yol açar. Paranın devreye girmesiyle mülkiyete ilişkin sınırlamalar bir yana bırakılır (Arnhart, 2005: 239). Böylece cebinde para ya da onun gibi bir değeri taşıyan kişi harcamalarını bu değerleri kullanarak yapar. Paranın keşfi eşitsiz mülkiyet edinimini etken olduğu gibi emek harcamanın da farklı boyutlarda olmasına olanak sağlar. Artık insanlar kullanabileceklerinden fazla olanı altın ve gümüş olarak biriktirir (Dunn, 2008: 57). Locke göre para doğal hukuka aykırı değildir ve ihtiyaçtan fazla mal artışı sağlar. Paranın keşfi aynı zamanda toprağın orantısız ya da adil olmayan bir şekilde dağıtılmasını meşrulaştırır. O, ayrıca paranın kullanıma arz edilmesinin genel refah seviyesini artırdığını söyler, çünkü özel mülkiyet kamu yararının gerçekleşmesine katkıda bulunur. Locke'a göre çalışarak bir toprak parçasını ıslah eden kişi, insanlığın ortak stokunu azaltmaz, tam aksine artırır. Böylece toprağı işleyerek daha verimli hale getiren, topraktan alınan ürünleri yüz kat artırır ve elde ettiklerini paraya çevirerek daha fazla özel mülkiyet edinerek kamu için daha fazla yarar sağlar (Bouillon, 1998: 20). Locke, emeğin önemini ekonomik boyutuyla incelemesi, özel mülkiyeti dokunulmaz ve devredilmez bir hak olarak sistemleştirmesiyle sermaye birikiminin psikolojik temellerini açıklar. Bireysel özel mülkiyeti ve sermaye birikimini doğal hukuktan hareketle açıklamaya çalışırken bir taraftan da aynı delillerle yaşadığı ülkenin ekonomik politikalarını oluşturacak ve destekleyecek görüşler ortaya koyar.

Doğal halde emek, mülkiyet hakkı sağlarken sivil halde emek mülkiyet için "yeterli bir hak yaratmaz". Sivil toplumda bütün değerlerin anası olan emek, mülkiyet hakkı sağlamaz, ancak doğal halde olduğu gibi sivil toplumda da her türlü değer ve zenginliğin kaynağını oluşturur. Emek mülkiyet hakkı verdiğinden dolayı değil, sermaye birikimini sağladığı için önemlidir. Gerçek bolluk ancak bireylerin kullanabileceğinden daha fazlasını üretmekle oluşur. Ancak bu sermaye birikiminin olması için gerekli olan emek, tek başına yeterli değildir. Zenginleşmeyi sağlayan asıl unsur paranın dolaşıma girmesidir. "Emek bolluğun gerekli sebebiyken, yeterli sebebi değildir; gerçek bolluğu üreten bu emeği teşvik eden şey, paranın icadıyla ortaya çıkan açgözlülük", yani "insanın kullanabileceğinden daha fazlasına sahip olma arzudur" (Strauss, 2011:278- 279).

Locke, emekle değer arasında kapitalist anlamda sistematik ilişki kuran ilk düşünürdür ve mülkiyetle ilgili görüşleri İngiliz tarım kapitalizmiyle büyük oranda örtüşür. Ortak toprakları boş ve işlenmemiş olarak nitelendirir, bu topraklar emekle ıslah eden ve çitle çevreleyenidir. Amerika'daki boş ve işlenmemiş topraklar atıl durumda oldukları ve verimli olarak kullanmadığından Avrupalı çalışkan insanların bu toprakları işleyerek ürün artışı sağlamaları onlar için kutsal bir görevdir. Locke bu düşünceleriyle Avrupalıların Amerika kıtasını sömürgeleştirmelerini haklılaştırmaya çalışır (Wood, 2012: 306-307).

İnsan, doğal halde kişiliğinin ve mülkiyetlerinin özgür sahibi olmasına rağmen sahip olduğu haklar güvence altında değildir. "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır" (Locke, 2012: 81). Burada ifade edilen mülkiyet kavramı geniş anlamı ile yaşam, özgürlük ve maddi hakları ifade etmektedir. Hükümetin bulunduğu bir yerde mülkiyet hakkı ve toprak mülkiyeti pozitif hukuk tarafından belirlenir (Locke, 2012: 37). Ancak bu hukuki düzenlemeler asla keyfi olmamalı, aksine iktidarda olan hükümetin amaçları doğrultusunda ve insan haklarına bağlı kalınarak düzenlenmelidir. Ona göre mülkiyet hakkı doğrudan emek üzerine kurulu olduğundan, "... ne hükümet tarafından düzenlenmeye gerek duyar ne de hükümetin yaptığı değişikliğe izin verir" (Dunn, 2008: 57).

Strauss'a göre Locke doğal halden sivil topluma geçiş amacı olarak sunduğu mülkiyetin korunmasıyla doğal haldeki "her insanın mülkiyetinin dar hudutlarını" korumak için girdiklerini kastetmez. Sivil toplum tarafından korunacak olan miras kalan "statik mülk" değil, "mülk edinmeye yönelik farklı ve eşit olmayan yeteneklerin" yani "dinamik mülk" hükümet tarafından korunmasıdır. O, mülkiyetin sivil toplumdan önce olduğunu söyleyerek sivil ya da pozitif hukuka dayanan mülkiyetin bile büyük oranda toplumdan bağımsız olduğunu söyler: "O toplumun bir ürünü değildir". İnsan sivil toplum halinde de kendi benliğine sahip olduğundan mülkiyet farklı kabiliyetteki bireyler tarafından yaratılır. Sivil toplum sadece bireylerin herhangi bir engelleme olmadan üretici ve alıcı faaliyetlerini gerçekleştirmelerinin önünü açar ve kolaylık sağlar (2011: 280).



Mülkiyet sahibi olmayanlar ücret karşılığı çalışarak mülkiyet edinme hakkına kavuşurlar. Locke, bazılarının aşırı derecede mülk sahibi olurken, bazılarının mülksüz olabileceğini ve "efendi ve hizmetkâr" kavramlarının tarih kadar eski kavramlar olduğunu belirtir. Hizmetkârlar belirli bir iş sözleşmesiyle çalıştıklarından doğal özgürlüklerini korurlar. Toprak ıslah edildiğinde ve verimli bir şekilde işletildiğinde, emek karşılığı çalışan hizmetkârlar mülkiyet sahiplerinden daha iyi koşullara kavuşabilirler (Wood, 2012: 298).

Locke, krallara atfedilen kutsal hak anlayışını reddederek "insanların doğal hakları" fikrini geliştirir ve bunların yerleşmesi için mücadele eder. Bu haklar bütün insanlar için olmazsa olmaz evrensel ve asli değerlerdir. Bunlar, insanlar için ulaşılmaması gereken amaçlar değil, tüm yöneticilerin kabul etmesi gereken temel gerekliliklerdir. Bu temel doğal haklar olmadan yaşamın hoşgörüsüz olacağı için bunların yerleşmesinin mücadelesini verir. İnsan hakları alanında Birleşmiş Milletlerin 1948 yılında kabul ettiği Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nde ifadesini bulan özgürlük düşüncesinin öncüsüdür (Cranston, 2002: 100). Tüm insanlar doğal hukukun sağladığı doğal haklardan yararlanma hususunda doğuştan tam bir eşitlik ve özgürlüğe sahiptirler. O, bu bağlamda yönetenler ve yönetilenlerin doğuştan sahip olunan haklarda eşit olduğunu ya da kralların yaratılıştan herhangi bir üstünlük taşımadıklarını kanıtlamaya çalışır (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 169).

### 3.2.3. Doğal Hukuk

Locke, doğal hal ve doğal hak görüşlerinin akli ya da felsefi temellerini erken dönem eseri olan *Tabiat Kanunları Üzerine Deneme*'de tanımlar ve beş delille de doğal hukukun varlığını ispatlar. Doğal hukuk: "tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici ve yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğu[dur]". Doğal hukuk aklın buyruğu değildir; akıl tarafından tesis ve ilan edilmez. Akıl, doğanın değişmeyen düzeninde insanın gözünün önüne açılan ipuçlarını doğal ışık sayesinde araştırır, kavrar ve "üstün gücün koyduğu ve kalplerimize yerleştirdiği bir kanun olarak keşfeder". Ayrıca ruhun bir yetisi olan akıl keşfettiği kanunun, kanunun koyucusu değildir. Bir kanun için gerekli her şey doğal hukukta mevcuttur. Bu kanun, "üstün bir iradenin buyruğudur ve kanunun formel sebebi de bu üstün iradededir". Bu kanun neyin yapılmasını neyin yapılmamasını da

belirterek kanunun gerçek fonksiyonunu da ortaya koyar (1999: 19). O, doğal hukuk kalplere kazınmış derken bilgi anlayışıyla çalışıyor gibi gözükür, ama bu kanunlar doğal ışık sayesinde öğrenilir ve akıl tarafından da keşfedilir diyerek sezgisel bir yaklaşım sergiler. Zaten doğal hukukçular, hukuki değerlerin aklın doğrudan yani sezgi yoluyla bilebileceğini iddia ederler. Pozitif hukukçular ise bu değerlerin deney ve gözlemlerle saptanabileceğini belirtirler (Hacıkadıroğlu, 1992: 49).

Locke, doğal hukukun Tanrı'nın verdiği anlama melekesi sayesinde delillendirilebileceğini ve sağduyuyla o kanunların bilgisine ulaşılabilirliğini söyleyerek klasik doğal hukuk anlayışına büyük bir yenilik getirir (Hancey, 1976: 441). Locke, doğal hukukun varlığını beş delille reddedilmez bir şekilde ispat ettiğini ifade eder. Birinci delilini Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabının yedinci bölümdeki şu cümleden çıkarır: "İnsanın hususi görevi zihin yetilerini rasyonel ilkeye uygun olarak aktif bir şekilde kullanmaktır." Aristoteles, bitki ve hayvanlardan farkı olarak insanın akla uygun davranması gerektiğini belirtir ve doğal hukuk ile pozitif hukuku birbirinden ayırır. Ona göre "hukukun doğal kuralı her yerde aynı geçerliliğe sahip olmasıdır." Locke, bu ifade edilenlerden şu sonucu çıkarır: Her yerde geçerli olan bir doğal hukuk vardır. Locke, doğal hukukun varlığı ve her yerde geçerli olmasına yönelik şöyle bir itiraz yapılabileceğini belirtir: Böyle bir doğal hukuk var ise neden insanların çoğunluğu bu yokmuş gibi davranırlar ve bunun hakkında neden birbirleriyle tamamen ayrı kanaatlere sahip olurlar. Bu itirazı şöyle cevaplandırır: Bir toplumda anlaşılır bir şekilde hazırlanan ve ilan edilen pozitif kanunları bilen ne kadar insan vardır? Tamamen görme engelli birinin bu kanunları görememesi, kısmen görme engelli birinin ise bu kanunları tam olarak görememesi, bu kanunların yok olduğu anlamına gelmez. Doğal hukuk normları akıllı herkes tarafından keşfedilebilir, ancak aklın ışığını kullanmayanlar, karanlığı tercih edenler, kötü bir şekilde yetiştirilenler, akıl yerine tutkularına tabi olanlar ve doğal olarak zekâ düzeyleri düşük olanlar doğanın gizli emirlerini tam olarak kavrayamazlar. Bu durumda doğal hukukun varlığı "konusunda insanların çoğunluğuna değil, akıl ve kavrayışı fazla olanlara başvurulmalıdır". Ayrıca hukukçuların pozitif hukuk üzerinde tartışmaları hukukun yokluğu anlamına gelmediği gibi akıl ve kavrayış yönünden güçlü olan insanların doğal hukukun somut emirleri konusunda birbirleriyle mutabakat içerisinde olmamaları da doğal hukukun yokluğunun değil, varlığının delilidir (1999: 19-21).

İkinci delil: İnsanlar yaptıkları kötü davranışların sonucunda kendi aleyhlerine verdikleri mahkûmiyet kararları doğal hukukun varlığını gösterir: Hukuk normlarını tanımayan insanların vicdani kararlarıyla kendilerini yargılayarak suçlu ya da masum ilan etmeleri doğal hukuk olmadan mümkün değildir. Eğer bir yargılama var ise mutlaka hukuki normlar da vardır."Şu halde, bu kanun yazılı değil, doğuştan, yanı tabiidir" (Locke 1999: 22).

Üçüncü delil: Evrende bulunan bütün varlıklar fiziksel ve biyolojik kanunlara tabidir ve ne kadar büyük olursa olsun hiçbir şey bu kanunların kapsamı dışında değildir. Bu durumda insanın kanun dışında olması düşünülemez. Bilakis akıl, ruh ve idrak bakımından diğer varlıklardan üstün olan insanın, verilen bütün bu üstün özelliklere rağmen yükümlü tutulmaması yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir (Locke, 1999: 22-23).

Dördüncü delil: Doğal hukuk olmadan, "insanlar kendi aralarında sosyal münasebet ve birlik oluşturamazlar." Topluluğun gerçek bir toplum olabilmesi için ilk olarak devletin tam olarak oluşması ve yönetim biçiminin belirlenmesi, ikinci olarak yapılan sözleşmelere riayet edilmesi gerekir. Bunların gerçekleşmesi de doğal hukukun varlığına bağlıdır. Eğer bunlar gerçekleşmez ise toplum dağılır. Ayrıca doğal hukuk sayesinde yöneticilerin kanunlara uymaları sağlanarak, sınırsız buyurma otoritelerinin önüne geçilir. İnsanlar ancak bu şekilde kendilerini ve mülkiyetlerini toplum içinde koruyabilirler ki insanlar toplumu bu güvencelerden dolayı tercih ederler. Aksi durumda insanların toplumsal yaşamı tercih etmeleri anlamsız olur (Locke, 1999: 23).

Beşinci delil: "Bu kanun olmadan ne erdemin ne erdemsizliğin ne iyiliği mükâfatlandırma, ne de kötülüğü cezalandırmanın mümkün olmayacağı hakikatidir; kanunun olmadığı yerde ne hata ne de suç olabilir." Doğal hukukun kuralları olmasa, her şeyi insan kendi iradesine göre yapar ve herhangi bir ödev yükümlülüğü de olmadığından herkes içgüdülerinin sürüklediği şekilde yaşardı. Böyle bir durumda yapılması gerekenleri ve yasakları belirleyen bir kanun da olmadığından insan yapmış olduğu her davranışının özgür kanun koyucusu olurdu. İnsan davranışlarının belirleyicisi olduğundan yanlış bir davranıştan da bahsedilemezdi (Locke, 1999: 24). Locke, doğal hukukun keşfedilmesinde akla önemli görevler yükler. Doğal halde birtakım değerlerin olması, bu değerler doğrultusunda sosyal ilişkilerin düzenlenmesi,

tüm varlıkların doğal kanunlara uyması ve bu kanunların ihlal edenlere karşı müeyyidelerin olmasından hareketle doğal hukukun varlığını açıklamaya çalışır. Böylece doğal hukuku kaynak, bağlayıcılık ve yaptırımlar bakımından açıklar ve delillendirir.

### 3.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME

Locke "savaş durumundan" uzaklaşmak için doğal halden sivil-siyasal topluma, toplumsal sözleşme ile geçiş yapar. O, Hobbes gibi sözleşmeci gelenek içerisinde yer alır. Hobbes'a göre doğal hal fiili savaş durumudur. Locke'un doğal hal anlayışında ise savaş hep bir potansiyel tehlike olarak vardır, ancak doğal halin kendisi bir savaş hali değildir. Başka bir deyişle Hobbes siyasi otoriteyi ve devletin gerekliliğini savaşın fiilen varoluşu üzerinde temellendirirken, Locke savaş durumunun doğal halde hep bir potansiyel tehlike olma ihtimali üzerinde siyasi gücü temellendirir (Cevizci, 2007: 317). Locke doğal halin bir savaş hali olmadığını söyler ve Hobbes'un doğal hali "herkesin herkese karşı savaştığı" sefalet ve zaruret hali olarak tasvir etmesine karşı çıkar. Ancak o da doğal halde yaşamın kolayca çatışma ve savaş ortamına dönüşebileceğini ifade eder. İnsanların çoğunluğunun adalet ve hakkaniyet gözetmemesi onları bu savaş ortamına sürükler. Dolayısıyla her an böyle bir savaş endişesi ve korkusu doğal hali katlanılmaz bir hale getirir ve toplumun tüm üyeleri kendi onaylarıyla bu halden kurtulmaya çalışırlar (Arnhart, 2005: 248; Wood 2012: 290). Doğal halde doğal hukuktan kaynaklanan sürekli bir çatışma ortamının olmasından dolayı bu hal "daimi olmayacaktır". Bu halden kurtulmanın tek çaresi hükümetin kurulması ya da sivil toplumun oluşmasıdır (Strauss, 2011: 264). Onun siyasi öğretisi, siyasi toplumların kuruluşunu açıklayan doğal hukuk normlarına dayanır, İncil'de Yahudi devletinin başlangıcı toplumsal sözleşme yolu oluşmamıştır (Strauss, 2011: 250).

Locke' a göre doğal halde insan iki güce sahiptir: Birincisi, doğa kanununun izin verdiği sınırlar içinde, kendini ve diğer insanları korumak için uygun gördüğü her şeyi yapma gücüne sahip olmasıdır. Tüm insanları kapsayan bu kanun sayesinde, o kimse ile diğer insanlar tek bir toplum oluştururlar. Doğal hukukun genel normlarından uzaklaşmış soysuzlaşmış insanların kötülüğü ve sahtekârlığı olmasaydı insanlar doğal topluluktan ayrılarak pozitif hukukun belirleyiciliğinde daha küçük toplumlar oluşturmazlardı.

İkincisi ise doğal hukuka karşı işlenen suçları cezalandırma gücünün kullanımında belirgin olarak ortaya çıkar (2012: 83).

İnsan, doğal halde özgür, diğer insanlarla eşit, kendi kendisinin ve mali haklarının mutlak efendisi ve kimseye tabi değilse neden özgürlüğünden vazgeçer? Bu krallığı bırakarak neden kendisini başka bir gücün egemenliğine tabi kılar? Locke sorduğu bu soruları açık bir şekilde cevaplar: Doğal halde insan yukarıda belirtilen hak ve özgürlüklere sahip olmasına rağmen, bu hakların kullanımı oldukça belirsiz ve başkalarının ihlaline sürekli olarak açıktır. Böyle bir ortamda herkes kendisi kadar kral, herkes eşit, adalet ve hakkaniyeti gözetmeyenler sayıca da fazla olduklarından insanın mülkiyetini kullanımı güvenlikten ve emniyetten yoksundur. Bu belirsizlikler insanı, korku ve sürekli tehlikelerle dolu bu halden uzaklaşmaya zorlar ve insanların mülkiyetlerini korumak için karşılıklı olarak önceden birleşmiş ya da birleşmeyi planlayan diğer insanlarla birlikte bir topluma katılmaya sevk eder. Zaten insanların bir devlet çatısı altında birleşmelerinin ve bir hükümetin otoritesine bağlı kalmalarının ana amacı, "mülkiyetlerinin korunmasıdır" (2012: 81). Locke'a göre devlet, sivil çıkar sağlamak ve bu çıkarlarını artırmak isteyen sivil toplum tarafından kurulmuştur. Sivil çıkarlar, can güvenliği, sağlık, özgürlük, çeşitli maddi varlıklara sahip olma ve vücudun dinlendirilmesidir (2010: 12). Burada "sivil çıkarlar" yaşam, özgürlük ve mal edinimleri içeren ve Locke tarafından geniş anlamıyla mülkiyet olarak ifade edilen kavramla âdete eş anlamlı olarak kullanılır. Burada sivil çıkarların korunması devletin kuruluş ve var oluş amacı olarak gösterilir.

Locke, doğal halde mülkiyetin korunması hususunda üç temel eksiklik olduğunu belirtir: Birincisi, doğru ve yanlışın standardını belirleyen, insanlar arasındaki uyumsuzlukları karara bağlayacak kanun eksikliğidir. Doğal kanunlar akıllı varlıklar için açık ve anlaşılır olsa da bu kanunları yeterince incelemeyenler ve kendi çıkarlarına göre hareket edenler bu kanunları kendi özel davalarında uygulamada istekli olma eğiliminde değillerdir. İkincisi, doğal halde yürürlükteki kanunlara göre anlaşmazlıkları çözecek yetkiye sahip objektif karar verecek yargıç eksikliğidir. Doğal halde herkes doğa kanunlarının hem yargıcı hem de uygulayıcısıdır. Bu durumda insanlar tutkularının etkisi altında kalarak kendi lehlerine, diğer insanların aleyhine karar verme eğiliminde olurlar. Üçüncüsü, doğal halde doğru olarak verilen cezai kararları destekleyen ve uygulayan yürütme gücü yoktur. Suçlular, yaptıkları haksızlıkları her yerde iyi

göstermeye ve diğer insanlara kabul ettirmeye çalışırlar ve karşı direnç gösterip kendilerine cezai yaptırım uygulamaya çalışanlar için de tehlikeli ve yıkıcı olurlar (2011: 111-112).

Doğal halin bu sakıncalarından dolayı insan kendisinin ve diğer insanların korunması için yapılmasını uygun gördüğü her şeyi yapma gücünü, toplum tarafından yapılan kanunlara bırakır. Bu toplumsal kanunlar insanın doğal halde sahip olduğu pek çok özgürlüğü sınırlar. Ayrıca doğal halde sahip olduğu cezalandırma gücünü tamamen bırakır ve bu doğal gücü toplumsal kanunlar doğrultusunda toplumun yürütme gücü kullanır. Sivil toplumda kişi hem toplumsal gücün koruması altına girer hem de toplumdaki diğer insanların emeğinden, yardımından ve dostluğundan yararlandığından kendi yararı için toplumsal çıkarların gerektirdiği ölçüde doğal özgürlüklerini terk etmek zorunda kalır. Toplumun diğer üyeleri de kendisi gibi özgürlüklerini topluma devrettiklerinden, bu hem zorunlu hem de adildir. Herkesin toplumsal refah ve mutluluk için aynı şekilde özgürlüklerinden vazgeçmesi adil eylem olarak değerlendirilir (Locke, 2011: 113-114).

İnsanlar doğal hale göre daha kalıcı ve sistematik bir koruma sağlayacağını hesap ettiklerinden sivil ya da siyasal toplumu tercih ederler ve özgür iradeleriyle siyasal toplumu kurarlar. İnsanlar bu tercihleriyle doğal hukuku uygulama hakkını kaybederler, ama doğuştan sahip oldukları temel özgürlüğü muhafaza ederler. Toplum içindeki insanın özgürlüğü, kendi onayıyla oluşan üstün güç dışındaki hiçbir kanun koyucu iktidara ve "başkasının keyfi iradesine tabi" değildir (Aktaran: Woolhouse, 2011: 216). İnsanlar doğal halde yürütücüsü oldukları özgürlükleri ortak bir onayla siyasal topluma aktararak sivil topluma katılırlarken bireysel olarak daha etkin bir konumdan, sivil toplum içerisinde edilgin bir konuma gelirler. Özgür istemlerini yine kendi özgür iradeleriyle oluşturdukları siyasal yapının erklerine aktarırlar (Timuçin, 2006: 33).

Locke, Hobbes gibi sivil toplumun kuruluş aşamasında hak ve yetkileri siyasal güce koşulsuz ve sınırsız bir şekilde devredilmesini öngörmez; sivil toplum kurulduktan sonra yönetim biçimi belirlenir; haklar koşullu olarak ve emaneten devredilir. Yönetim, koşulları gerçekleştiremez ise yetki tekrar halka döner. Hobbes, yetkinin tekrar halka dönmesini devletin dağılmasına sebep olacağı varsayımıyla reddeder (Wood, 2012: 291).

Doğal halin belirsizlikleri insanı, mülkiyetlerini korumak için hükümetlerin yürürlükteki yasalarını kabul etmeye zorlar. İnsanların her birinin kişisel cezalandırma gücünü kendi aralarından seçtikleri ve kurallara göre yerine getirmesi için yetkilendirdikleri kişilere devretmeleri de mülkiyetlerini korumak içindir. Toplumların, yönetimlerin ve yönetimlerin fonksiyonları olan yasama ve yürütme güçlerinin ortaya çıkışı ve kökeni mülkiyetin korunmasına dayanır (Locke, 1980: 66-67). Akıl, bireysel hakları ve sınırlarını belirler; sivil- siyasal toplumu kurar. Akli temellere dayanan kamu hukuku ya da "doğal bir anayasa hukuku vardır". Akla dayanan bu kamu hukukuna göre sivil toplumun ve devletin yönetsel gücü, doğal olarak bireylerin güçlerinin birleşiminin sonucunda ortaya çıkar (Strauss, 2011: 264).

İnsanlar özgürlüklerini kendi onaylarıyla daha güvenli ve huzurlu bir ortamda yaşamak için terk ederler. Bunu gerçekleştirmek için de diğer insanlarla birleşerek bir toplum oluştururlar. Belirli sayıda insan bir araya gelerek toplumu oluşturabilir. Topluma katılmayanlar doğal haldeki özgürlükleriyle yaşarlar. Belirli sayıdaki insan, toplum ya da hükümet kurma hususunda uzlaşarak bütünleşir ve siyasal yapıyı kurarlar. Bu siyasal yapı içerisindeki çoğunluk, diğerleri adına da karar verme ve eylemde bulunma hakkına sahiptir. Topluluğu oluşturanlar onu eylemde bulunma gücü ile tek vücut haline getirdiğinden böyle olması zorunludur. Toplum adına hareket eden güç, sadece onu oluşturan bireylerin çoğunluğunun onayı ile karar verir ve eylemde bulunur. Toplumu tek bir vücut olarak oluşturan her bir kişi, vermiş olduğu onay ile çoğunluğun kararlarına bağlı kalır. Aksi durumda tek vücut olmadan ve bu şekilde eylemde bulunmadan bahsedilemez. Böylece her insan, diğerleriyle tek bir yönetim altında siyasal bütünü oluşturmayı kabul ederek, çoğunluğun o toplumdaki herkes adına karar verme ve eylemde bulunmasını kabul eder. Yoksa bir kişiyi diğerleriyle toplumsal düzene sokan orijinal sözleşmenin hiçbir anlamı kalmaz ve doğal hale geri dönmüş olunur. Çoğunluğun onayı mantıksal olarak bütünün onayı olarak kabul edilmez ve toplumdaki her bir kişiyi bağlamaz ise toplumdaki her bir bireyin tek tek onayı dışında başka bir şey bütünün onayı ya da eylemi olmayı sağlayamaz. Böyle bir onayın oluşması ise insan psikolojisi ve toplumsal şartlar düşünüldüğünde imkânsıza yakındır (Locke, 2012: 64-65).

Aslında sözleşmenin oy birliği ile kurulması ve onaylanması gerekirken, Locke doğal hali ebedileştireceği gerekçesiyle oybirliğiyle yönetimin oluşturulmasını gerekli

görmez. Ona göre çoğunluk, herkes adına karar verme ve eylemde bulunma hakkına sahiptir. Bunu her yönetimin tek bir yönde hareket etmesi, oy veren herkesin siyasi olarak eşit olması ve siyasi çoğunluğun adil davrandığı sürece herkesin itaat etmesiyle gerekçelendirir. Ancak oy verme hakkını ve etkin gücü sadece mülk sahiplerine vermesi doğal eşitlik ve özgürlük anlayışıyla çelişir (Tannenbaun ve Schultz, 2007: 270).

Doğal halde insanların eşit olduğunu, ancak insanların sadece bir kısmının aklın ışığına göre davrandıklarını söyleyerek bu eşitliği ortadan kaldırır. Bireysel çıkarlarını ya da mülkiyetlerini koruyanları akıllı varlıklar olarak nitelendirir. Locke, örtülü bir şekilde siyasi toplumun mülkiyet sahipleri tarafından oluşturulduğunu ifade eder. Bu durumda da yoksullar ve emekçiler toplumsal sözleşmede yer almadıklarından halk değillerdir ve siyasi hakları bulunmaz. Kadınlar, yabancılar, çocuklar, duygusal doğası olanlar, tembeller ve çaresizler toplumsal sözleşme dışında kaldıklarından bunlar da siyasi haklardan yoksundurlar (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 192- 193).

Locke, ailede ebeveynlerin haklarının müşterek olduğunu belirtse de doğal olarak kocaların hanımları üzerinde otorite sahibi olduklarını belirtir. Çağdaşları gibi kadınlara ev içerisinde daha fazla sorumluluk vererek siyasi alanın dışında tutmaya özen gösterir. Bu yaklaşım onun doğal ve siyasi eşitlik hakkındaki düşünceleri arasındaki çelişkiyi oluşturur. O, onayla oy hakkı ve yükümlülükle onay arasında bir bağlantı kurmaz. Mülkiyet sahibi olmayan bir kişi de parlamentoda temsil edilebilir. Halk zımni olarak onay verse de yönetim biçimini sadece özgür insanlar seçer. Mutlak monarşi sivil toplumun kuruluş amaçlarına aykırı olduğundan özgür insanlar böyle bir yönetimi onaylamazlar (Wood, 2012: 295).

Locke'un oy verme hakkını mülkiyet sahipleriyle sınırlı tutması, onun demokratik düzene karşı çekincelerinin olduğu şeklinde okunabilir (Yılmaz, 2003; 32, 52). Macpherson, Locke'un oy verme hakkını sadece mülkiyet sahiplerine tanımasından dolayı onu burjuvanın çıkarlarını savunan biri olarak okuma eğilimindedir, ancak onun mülkiyet hakkındaki görüşleri bu tarz bir okumaya açık değildir. Zımni onay bahsinde de ifade edildiği üzere bir kişiyi sadece mülkiyeti o toplumun bir üyesi yapmaz (Hampsher-Monk, 2004: 156).

Doğal hal dışında bir toplulukta birleşmek isteyen herkes, eğer çoğunluktan daha büyük bir sayı üzerinde anlaşmamışlar ise içinde birleştiği toplumun amaçlarını



gerçekleştirmesi için gücünün tamamını topluluğun çoğunluğuna bıraktığının kabul edilmesi zorunludur. Devlet, sadece tek bir siyasal toplum üzerinde anlaşılan bireyler tarafından yapılan sözleşmeyle kurulur. "Böylece herhangi bir siyasal toplumu başlatan ve fiilen kuran şey bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki özgür insanın bu tür bir toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamalarından başka bir şey değildir". Dünya'da kurulan tüm meşru yönetimleri başlatan ya da başlatabilecek olan sadece ve sadece sözleşmedir (Locke, 2012: 66). Böylece toplumun üyelerinin tamamının çıkarları ile hem bireysel özerklik hem de sosyal otorite arasındaki çatışmayı gidermeye çalışır. Bireyler toplumun kurallarına uyarken, sadece kendilerinin onay verdikleri kanunlara itaat ederler. Locke'un bu görüşü, 1870 Massachusetts Anayasası'nın başlangıcında ifadesini bulur: "Siyasal topluluk, bireylerin gönüllü birlikteliğiyle oluşturulur: Bu, tüm halkın her bir yurttaşla karşılıklı taahhütlerde buldukları, sosyal bir sözleşmedir. Ayrıca her bir yurttaş, tüm halkla beraber, ortak iyi adına, belli yasalarla yönetilecektir" (Arnhart, 2005: 249).

Locke, sivil toplumun kökenini açıklarken meşru bir hükümetin nasıl kurulduğunu tarihi gerçeklerle ortaya koymaya çalışır; bağımsız ve eşit olan insanların bir araya gelerek oluşturduğu bir topluluğun hükümeti kurduğuna dair bir örnek bulunmadığına ilişkin iddiaları kabul etmez. Bu şekilde kurulmuş hükümet örneklerinin bulunduğunu ve daha fazlasının da bulunabileceğini ifade eder. Sivil toplumların başlangıçları ile ilgili kayıtları tutmamaları, hükümetlerin bir anlaşma sonucunda kurulmadıkları anlamına gelmez (Woolhouse, 2011: 216-217). Toplumsal sözleşmenin yapıldığına ilişkin Roma, Venedik ve Amerika'daki siyasal toplumların kuruluşunu örnek verir. Bu örnekler onun toplumsal sözleşmeyi bir tarihi gerçeklik olarak gördüğünü düşündürmektedir. O, sivil ya da siyasal toplumun aile ve boylara dayandığı ya da hükümetin ataerkil bir egemenliğin gelişmiş şekli olarak gösterilebileceğini, ama bunun siyasal toplumun ve hükümetin akli temelinin toplumsal onay olduğu gerçeğini değiştirmede ısrar eder (Copleston, 1998:140). Hatta ona göre dünyadaki bütün krallar, "... iktidarlarını, tarihin şafağında yapılan ilk sözleşmelere borçludurlar." Toplumsal onay, kralların yönetmek için ellerinde bulunan tek vesikadır (Cranston, 2002: 98).

Muhammed Hamidullah'a göre ise Locke ve Hobbes gibi devletin kuruluşunu toplumsal sözleşmeye dayandıran filozoflar, görüşlerini somut tarihi olaylarla değil,

varsayımlara dayanırlar. Ona göre ilk somut toplumsal sözleşme Hz. Muhammed'in Hicret'ten sonra Medine'de toplumsal mutabakatla gerçekleştirdiği Medine Sözleşmesi'dir. Hicretten sonra Medine'de halk; Ensar, Muhacir, Medineli müşrik Araplar ve Medineli Yahudiler ve Hristiyanlardan oluşmaktaydı (Hamidullah, 2012a: 21). Hz. Muhammed (S.A.V.) Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Mekke'de 10 vezirden oluşan küçük de olsa bir devlet yapılanması olsa da Medine'de bir devlet yapılanması yoktur.

Medine'de Arap ve Yahudi kabileler ve Hristiyanlar arasında geçmişten beri süregelen bir iç savaş devam ediyordu. Hz. Peygamber her Kabileden bir temsilciyi istişareye çağırarak münazarada bulundu. Bu görüşmelerin sonunda Müslümanlar, Müşrik Araplar ve Yahudiler, Medine Site Devletini kurmayı kabul ettiler (Hamidullah, 2012b: 29-30). Medine'de devlet düzeninin olmadığı sözleşme öncesi dönemde kabileler ayrı ayrı semtlerde oturmakta; işlerini savaşta ve barışta bağımsız olarak yürütmekteydiler. Kabileler arasında toplumsal barıştan söz etmek mümkün değildi.

Müslümanların sayısı yaklaşık olarak bin beş yüz, Medine'nin nüfusu ise yaklaşık on bindi (Hamidullah, 2012a: 20). Yapılan Medine Sözleşmesi'ne göre kabileler, sadece savunma, savaş ve temyiz davalarında merkezi yönetime bağlı, diğer hususlarda özerk bir yapıda olacaktı. Kabilelerin bu teklifleri kabul etmesinden sonra 47 maddelik bir sözleşme ya da anayasa hazırlandı. Kurulan bu konfederasyon da otoritenin bir kısmı merkeziydi ve kabileler mali, adli ve siyasi pek çok konuda özerkti (Hamidullah, 2012a: 20-22; 2012b: 272-278; M. Arslan, 2014: 191-197). Kabilelerin kendi içlerindeki uyuşmazlıklar, adli yargıç konumundaki kabile reisleri tarafından çözülmekteydi. Kabileler arasındaki uyuşmazlıklar ise merkezi yönetim tarafından çözüme kavuşturulmaktaydı. Bu sözleşme ya da anayasanın 25. maddesinde "Müslümanların dini kendilerine, Yahudilerin dini kendinedir" denerek din özgürlüğü de tanınmıştır (Hamidullah, 2012a: 20-22).

Locke'un toplumsal sözleşmesinin tarihi bir gerçeklik mi yoksa bir teorimi olduğun araştırmaktansa onun amacına bakıp bir sonuca varmak daha uygun olur. Anayasa ve kanunların özelliklerini taşıyan toplumsal sözleşmeyle temel hakları güvence altına almayı amaçlar. Bu haklar her türlü sosyal sözleşmeden öncedir (Solomon ve Higgins, 1996: 199). Böylece bireyin temel hak ve hürriyetleriyle

sınırlanmış anayasal düzen ile yönetimin meşruiyeti sağlanır. Toplumsal sözleşme anlayışı bu bakımdan anayasal düzene geçişin en önemli aşaması olarak görülebilir (Erdoğan, 2011: 28).

Locke'a göre özgür ve doğal hukukun sağladığı tüm hak ya da ayrıcalıklardan eşit bir şekilde yararlanma hakkıyla doğan insan, hem geniş anlamıyla mülkiyetini diğer insanlardan gelebilecek zararlardan koruma hem de ölüm cezası gerektirse bile doğal hukuk ihlallerini yargılama ve cezalandırma hakkına sahiptir. Doğal halden sivil ya da siyasal topluma geçmenin ana amacı mülkiyetin korunması ve doğal halde topluluktaki herkeste bulunan doğal hukuk ihlallerini cezalandırma hakkının ya da gücünün topluma devredilmesidir. Böylece toplumdaki her bir kişi doğal cezalandırma gücünü bırakır ve bu güç toplum tarafından oluşturulan her durumda herkesin başvuracağı kanun koyucuya devredilerek sivil toplum oluşturulur. Her bir üyenin özel yargılama hakkı reddedilmesiyle toplum, herkese eşit mesafede sürekli norm haline gelir ve bu hukuk normlarının uygulanması için yetkilendirilir. Bunlar toplumun üyeleri arasında çıkacak uyuşmazlıkları karara bağlar; topluma karşı işlenen suçları kanunlar doğrultusunda cezalandırır. "Tek bir beden içinde birleşmiş ve ortak bir yerleşik yasayla aralarındaki uyuşmazlıkları karara bağlamaya ve saldırganları cezalandırmaya yetkili başvurulacak bir yargı organına sahip olanlar birbirleriyle sivil toplum" oluştururlar. Böylece devlet, toplumun tüm üyelerinin haklarına karşı işlenen ihlalleri cezalandırma ve dış tehditlere karşı savaş ve barış yapma hakkını elde ederek mümkün olan en iyi şekilde vatandaşlarının yaşam, özgürlük ve mülkiyetlerini korur (Locke, 2012: 57-58).

Toplumunu oluşturan her bir kişi doğal kanunlar yürütme gücünü kamuya devretmediği ve herkesin başvurabileceği ortak bir yargı organının olmadığı bir yerde sivil toplumdan bahsedilemez. Sivil toplum oluştuktan sonra "hiç kimse sivil toplumun yasalarından muaf tutulamaz". Locke, mutlak monarşilerde de yargı gücünün bulunduğunu, insanların aralarındaki uyuşmazlıklar yargıya taşıyabildiklerini, ancak mutlak yöneticilerin yargı denetimine tabi olmamaları ve vatandaşları onların şiddet ve baskısına karşı koruyacak koruma kalkını olmadığından bu yönetimi sivil toplum olarak değil, doğal hal olarak değerlendirir. Böyle bir durumda tüm insanlar doğal halden sivil- siyasal hale geçerken tüm yasal sınırlamaları kabul ederken mutlak yönetici doğal haldeki bütün özgürlükleri mutlak bir şekilde kullanır ve yasal sınırların dışında kalır. Locke, bu durumu şöyle örneklendirir: İnsanların kokarcılar ve tilkiler

tarafından gelebilecek tehlikelere karşı kendilerini güvenceye almaya özen gösterip, ama aslanlara yem olmamaktan mutlu olduklarını, hatta bunun güvenlik anlamına geldiğini söylemeleri akılla bağdaşmaz (2012: 61-63).

İnsanlar doğal halden sivil-siyasal hale toplumsal sözleşmeyle geçerken cezai müeyyidelerin uygulanması ve bazı durumlarda cezai müeyyidelerin aşırı bir şekilde uygulanmaması ya da suçla orantılı olarak uygulanması için devleti oluşturmuşlardır. Bundan dolayı devlet kendine sözleşmeyle tanınan yetkinin dışında bireyler adına iyiyi ve kötüyü belirleme hakkına sahip değildir. Bu yetki sınırlamasıyla sivil ve siyasi alan birbirinden ayrılır (Yılmaz, 2003; 326).

Locke, siyasi toplumu kuran onayın açık bir şekilde gerçekleşmesini gerekli görür ve siyasi gücü iki aşamalı olarak kurar. İlk olarak insanlar siyasi toplumu oluşturmaya ve çoğunluğun tercih ettiği yönetim biçimini kurmaya karar verirler. İkinci olarak yargılama ve yürütme haklarını bir kişiye ya da bir kurula devrederek yönetimi oluştururlar. Demek ki yönetim basit bir sözleşme ile değil, güvene dayalı bir toplumsal sözleşme ile kurulur. Locke, başlangıçta verilen onayı yeteli bulmaz, yönetimin meşru olabilmesi için bu onayın süreklilik göstermesi gerektiğini belirtir (Hampsher- Monk, 2004: 134). Devlet mutlu doğa halini korumayı dileyen insanların kendi aralarında imzaladıkları bir ilk sözleşmeyle kurulur. Bu toplumsal sözleşmeyle herkes elindeki güçleri topluma aktararak sivil toplumu oluşturur, ancak toplum kendi kendine yasama işlevini yerine getiremez. Bundan dolayı bu görevi yerine getirecek insanların toplum tarafından belirlendiği hükmet sözleşmesi yapılır (Ruby, 2012: 81).

Locke'a göre doğal olarak özgür olan insanını, kendi onayı dışında hiçbir güç dünyevi bir yönetime tabi kılamaz. Bu durumda düşünülmesi gereken bir insanın herhangi bir yönetimin kanunlarına tabi olmak için gösterdiği "onayının yeterli bir biçimde açıklanmış olmasından" ne anlaşılması gerektiğinin ortaya konması gerekir. Onay açık (sözlü) ve zımni olarak iki kısma ayrılır. Bir kimsenin bir topluma açık onay ile katılması, o kişiyi o toplumun üyesi ve yönetimin vatandaşı yaptığından hiç kimse kuşku duymaz (2012: 78). Bireyler topluma katılmak için verdikleri sözü resmi ve biçimsel olarak sunduklarında açık onaylarını göstermiş olurlar. Bu onayı verenler, siyasi toplum devam ettiği sürece onun vatandaşı olarak kalırlar ve yükümlülüklerini yerine getirirler. Zımni onay ise bir ülkede yaşayıp özellikle de özel mülkiyetten

faydalanalar tarafından verilir. Zımni onay, menfaat ilişkileri devam ettiği surece yükümlülük yaratır, ancak süreklilik arz etmez. Zımni bir onayla topluma katılmış olanlar, o ülkenin kaynaklarından faydalanmaları sona erdiğinde, bu ülkeyi terk edebilirler (Arnhart, 2005: 249; Dunn, 2008: 69).

Bir ülkenin kanunlarına bağlı kalmak kişiyi toplumun üyesi yapmaz, sadece ona koruma kalkanı oluşturarak güvenliğini sağlar. Açık söz verme ve anlaşma dışında hiçbir şey bir kişinin devletin vatandaşı olmasını sağlayamaz. Locke, bu açık söz verme ve antlaşmanın "herhangi bir kişiyi herhangi bir devletin üyesi yapan" onay olduğunu ifade eder (2012: 80). Bu onay anlayışının Amerikan siyasetine önemli katkıları olduğu, hatta Bağımsızlık Bildirgesi'nde gösterildiği gibi Amerikalılar yönetimlerini bu onay üzerine kurdukları açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Birleşik Devletlere dışarıdan gelen göçmen ya da mülteciler vatandaşlığa kabul edilmeden önce açık onayla Amerikan rejimini kabul ettiklerini açık onayla göstermek zorundadırlar (Arnhart, 2005: 249).

Locke, onay kavramıyla yönetimlerin meşruiyet ölçütünü belirler ve insanları meşru olmayan bir yönetimle karşı karşıya kaldıklarında yapabilecekleri bir şeyler olduğuna inandırmaya çalışır. Bir yönetime onay verilmesi o yönetimin meşru bir yönetim olduğu anlamına gelmez. Bir yönetime sadece meşru olduğu için onay verilir. Meşruiyetin ölçüsü ise yönetimin doğal hukuka uygun olup olmamasına bağlıdır. Meşru olmayan yönetimler için de onayın önemi büyüktür. Ona göre yönetim onay temelinde kurulur ve bu onay gerektiğinde geri çekilebilir ya da yenilenebilir. Meşru olmayan yönetimlere karşı direniş de meşrudur. Bir halk açık sözle mutlak kralın egemenliğini kabul etse de, bu egemenlik meşru olamaz, çünkü insan kendine karşı sorumluluğunu Tanrı'ya borçludur ve bu başkalarına devredilecek bir sorumluluk değildir; bu nedenle bu tür onaylar yönetimi meşrulaştırıcı değildir. Meşruiyetin temel ölçütü doğal hukuktur (Hampsher- Monk, 2004: 137-138).

Locke'a göre "onay" modern toplum ve yönetimlerin kurulmasına da etkili olduğu kadar bunların sürekliliğini sağlamasında da aynı derecede etkilidir. Ayrıca onay ile sınırsız ve keyfi olmayan bir yönetim biçimi olarak gördüğü anayasal monarşinin meşruluk kökenini göstermeye çalışır. Locke, toplumsal sözleşme yapılırken "onay" kavramına bu kadar önem vermesinin bir diğer sebebi, Filmer'in siyasal otoritenin kökeni hususundaki tezini çürütmeye çalışmasıdır (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 196).

Filmer'e göre insanlar özgür olarak doğmadıkların ne yönetim biçimlerin ne de yöneticilerini seçme özgürlüğüne sahiptirler. Özgür olmayan insanlar onayla ya da sözleşmeyle yöneticilerin seçemezler. Krallar tanrısal hakla mutlak güce sahiptirler. Hz. Adem mutlak gücü kendinde topladığı gibi krallar da mutlak güce sahiptirler (Locke, 2000: 9).

Filmer'in tezine göre Tanrı tüm dünyayı Hz. Adem'e vermiştir ve ilk yönetici odur. Sonraki egemenler otoritelerini Hz. Adem'den miras olarak devralmışlardır (Vossen, 2015: 717). Filmer'e göre Hz. Adem'in bu hakimiyeti açık tarihsel bir gerçektir, ancak inanmayanlar bu gerçeği inkar ederler. Bu ilk hâkimiyetten sonra mülkiyet hakkı ve yönetim biçimleri tarihi süreç içerisinde bölümlere ayrılmıştır. Her bir bölüm Tanrı'nın inayetinin bir göstergesi olarak görülmeli ve onun iradesinin bir simgesi olarak tanımlanmalıdır. Yönetici pozisyonunda olmayan halkın siyasi sorumluluğu, siyasi güce bahşedilen "Tanrı'nın inayetini tanımak" ve onun emirlerini yerine getirmektir (Dunn, 2008: 50-51).

Filmer, siyasi gücün Hz. Adem'e verildiğini ve ondan sonra da bir hak devri olarak krallara aktarıldığını var sayar. Baba otoritesini değiştirilemez tanrısal bir hak olarak görür. Böylece baba ve kral, sınırsız ve keyfi bir egemenliğe sahip olurlar. Bu güçle, bir baba çocuklarının, kral da vatandaşlarının yaşam, özgürlük ve mülkiyetlerinin üzerinde mutlak bir hakka sahip olur (Locke, 2000: 12). Locke, egemenliğin babadan oğula geçemeyeceğini şöyle açıklar: Bir oğlun varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan şeyleri babasının malından sağlama hakkı, onu babasının maddi varlıklarına mirasçı kılar, fakat bu hak çocuğu babasının egemenlik hakkına halef olmasını sağlamaz. Bir çocuk yaşamı için gerekli olan şeyleri babasından isteme hakkına sahiptir, ama çocuk babasından hükümlanlık almadan da yaşamını sürdürebileceğinden babasından yönetim görevi isteme hakkına sahip değildir. Bu hükümlanlık, diğer insanların yararı için babaya verildiğinden oğul yönetimle ilgili hak iddiasında bulunamaz (2007: 97).

Filmer, Tanrı'nın yeryüzü hakimiyetini açık bir şekilde Hz. Adem'e verdiğini ve o da bu görevi oğullarından en büyüğüne devrettiğini ifade eder (Bouillon, 1998: 9). Ayrıca o, Hz. Adem'i hem aile reisi hem de kralı olarak niteler ve baba yetkisi ile krallık yetkisi arasında bir fark görmez. Locke'a göre babalık gücü ve siyasal güç tamamen

birbirinden farklıdır, ancak dünya nüfusunun çok az ve insanların birbirlerinden uzak bölgelerde yaşadıkları çağlarda, babalar, baba rolünden evin hükümdarına, daha sonra da monarklara dönüştükleri düşünülebilir (Abélés, 2012: 26-27).

Locke bu görüşlere açıkça karşı çıkar: İnsanlar siyasal güçten tamamen bağımsız olarak doğarlar ve özgürce yöneticilerini seçme hakkına sahiptirler. Yöneticilerin de vatandaşlar üzerinde mutlak ve keyfi tasarrufta bulunma hakları olmadığı gibi yaptıkları icraatlardan dolayı da vatandaşlara karşı sorumludurlar. Locke, *Birinci İnceleme*'de kendi görüşlerini açıklama yerine Filmer'in görüşlerini eleştirir (Woolhouse, 2011: 211). Locke'a göre Hz. Adem yeryüzündeki her şeyin mülkiyetine sahip olsaydı bile Hz. Adem'in bütün çocukları doğal hukuk ve miras hakkı sayesinde ortak bir yetkiye ve eşit miras hakkına sahip olduklarından, bu miras hakkı Hz. Adem'in alt soyundan hiç birine egemenlik hakkı sağlamazdı. Çocuklar, babalarından kalan mirası ya ortak olarak kullanacaklar ya da eşit bir şekilde paylaşacaklardı. İlk evlat da mülkiyeti ve iktidarı tek başına edinim konusunda hak sahibi değildir (2007: 95, 100). Locke'un asıl üzerinde durduğu husus Hz. Adem'e egemenlik verilip verilmemesi değil, egemenliğin varislere miras olarak aktartmanın mümkün olmadığı ve bunun bir hak yaratmadığıdır.

Bir krallıkta kimin kralın ardılı ya da mirasçısı olarak yönetimi devralma hakkı olduğunu belirlemeden önce, kendisinden krallık talep edilecek ilk yöneticinin egemenliğini nasıl kurduğunun ve yetkilerinin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Eğer insanların onayına dayalı bir krallık tesis edilmiş ise iktidarın onaya dayalı olarak alt kuşaklara intikal etmesi gerekir. İlkini meşru bir yönetici yapan otorite ardıla da aynı hakkı vermelidir. Bu durumda mirasçı ya da ilk evlat olma hakkı, hükümet biçimini ve ardılığı belirleyen onayın dışında tek başına hiçbir anlam ifade etmez (Locke, 2007: 98).

Locke'un doğal hukuk görüşlerini inceleyen Paul Hazard (1878-1944) 17. yüzyılda doğal hukuk, uluslararası hukuk ve siyasi olayların bir arada ele alındığını, doğal hukuku Grotius kadar kuvvetli, derin ve tutarlı bir şekilde ele almamasına rağmen Locke'un doğal hukuku popüler hale getirdiğini belirtir. Onun özgürlük ve eşitlik adına yaptıkları şu fikirleriyle etiklenebilir: Halk herkesin uymak zorunda olduğu doğal hukuka sahiptir ve bununla siyasal toplumu düzenleyebilir. Akılla özdeş olan bu hukuk,

kendisine müracaat eden herkesin özgür ve eşit olduğunu ve hiç kimsenin bir başkasının canına, malına ve özgürlüğüne dokunmamayı telkin eder (1999: 301).

### **3.4. SİYASET FELSEFESİ**

#### **3.4.1. İngiltere'de Siyasi Durum**

Locke'un hukuk ve siyaset felsefesi alanındaki düşünceleri bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere ülkesi olan İngiltere'de yürürlükte olan hukuk ve yönetim biçimiyle benzerlikler gösterir. Bundan dolayı onun bu alanlarla ilgili görüşlerinin öneminin tam olarak anlaşılabilmesi için 12. ve 17. yüzyıllar arasında İngiltere'de yürürlükte olan hukuki durum ve siyasi yapılanmanın göz önünde bulundurulması gerekir.

İngiltere'de 12. yüzyıldan itibaren din adamları ve feodal beylerden oluşan "Büyük Kral Konseyi" ve kralın takdirini kazanmış feodal beylerden oluşan "Kral Konseyi" ülke yönetimine yardımcı olmaktaydı (Göze 2002: 434). Feodal dönemde kral ile feodal beyler arasındaki ilişkileri düzenleyen Magna Carta, kralın yetkilerini ve mutlak monarşiyi sınırlar. Kral Yurtsuz John ile feodal beyler arasında 1215'te imzalanan Magna Carta'ya (Büyük Şart) göre kral feodal beyler üzerinde mutlak egemen değil, sadece eşitler arasında birincidir. Magna Carta ile kralın feodal beylerin haklarını, adetlerini ve yerel uygulamalarını ihlal etmesinin önüne yasal bir set çekilir. Kral feodal beylere toprak ve himaye sağlamak koşuluyla gerektiğinde onlardan asker talebinde bulunabilir. Böylece feodal beylerin hakları, kanuni bir güvenceye kavuşur (Yayla, 2014a: 99).

Magna Carta'nın feodal beylerle karşılıklı olarak imzalanması İngiltere'nin dış politikasıyla yakından ilgilidir. Kral Yurtsuz John, Papa III. İnnocent ile girmiş olduğu mücadeleyi ve 1214 yılında Fransa Kralıyla yapmış olduğu savaşı kaybeder. Bu olaylar üzerine feodal beyler ve baronlar hakları güvence altına alınıncaya kadar kralla mücadele edeceklerini ilan ederler ve Krala isteklerini kabul ettirirler (Göze 2000: 430). Magna Carta ile aynı zamanda Büyük Kral Konseyi'ne idari bölgelerden dörder şövalye ve kasabalardan da dörder sakin toplantılara çağrılmaya başlanır. Kral muhaliflerin görüşüne önem veriyormuş gibi görünür; gerçekte ise halkı ikna ederek vergi gelirlerini



artırmaya çalışır; yine de bu gelişmeler parlamenter sistem adına önemli gelişmelerdir ve 13. yüzyılda İngiliz Parlamentosunun temellerini teşkil eder (Yayla, 2014a: 99).

Magna Carta ile hem aristokratların hakları güvence altına alınır hem de sade vatandaşlara birtakım haklar verilir. Bu haklardan bazıları şunlardır: Özgür kişilerin tutuklanmaları, hapsedilmeleri, mallarına el konulması, sürgüne gönderilmeleri kanunlar çerçevesinde verilen hükümlerle gerçekleşmesi; yargının tarafsız olması, kimsenin adaleti satın alamaması, cezaların işlenen suçla orantılı olması ve mahkemelerin kendine ulaşan her davaya bakmaları kararlaştırılır (Öztekin, 2011: 68-69). Aynı zamanda bu bildiri tüccarlara ticaret özgürlüğü, yasalar ihlal edildiğinde feodal beylere ve baronlara isyan hakkı tanır. İngiliz kralları 15. yüzyıla kadar tahta çıktıklarında ve krallıkları süresince birkaç kere Magna Carta hükümlerine bağlı kalacaklarını ilan ederlerdi. Bu bildiri feodal beylerin lehine de olsa kralın otoritesine sınır çizen ilk belgedir (Göze, 2000: 432).

Özgürlük fermanı olarak adlandırılan Magna Carta'nın düzenlediği tüm özgürlükler, sadece "özgür" kişileri kapsamaktadır. Bu birinci maddesinde açıkça ifade edilir: Krallık ve varisleri özgür insanlara ve onların varislerine şu hakları vermeyi taahhüt eder. Bu maddede belirtildiği üzere özgürlükler hem aristokratlara ve özgür olanlara tanınmış hem de onların varislerine tanınmıştır. Bu madde ve bu durumda olan maddelerden hareketle özgür olmayanlara hak, özgürlük ve güvenlik tanımadığı gibi, hem de onların onayları olmadan yükümlülük altına sokulabilecekleri anlamı da hükmün mefhumu muhalifinden çıkarılabilir (Erdinç, 1998: 58).

Magna Carta ile birlikte Büyük Kral Konseyi'ne katılanların sayısı zamanla artarak 13. yüzyılın sonlarında 400 kişiye ulaşır ve konsey kral I. Edward (1295) zamanında modern parlamento olarak adlandırılır. Parlamento toplantılarına kendi adlarına katılan feodal beyler, din adamları, kilise temsilcileri ve şehir temsilcileri; mecliste sosyal, dini ve ekonomik statülerine göre otururlar. 14. yüzyılda feodal beyler ve din adamları birlikte hareket ederek Lortlar Kamara'sının, soylularda şehir temsilcileriyle çıkarları doğrultusunda birlikte hareket ederek Avam Kamara'sını oluştururlar. 14. yüzyılın ilk yarısında Lortlar ve Avam Kamaraları birbirleriyle üstünlük yarışına girerler, ancak daha sonraki dönemlerde aralarında ittifak yaparak kralın gücünü sınırlamaya çalışırlar (Göze, 2002: 434- 435). Böylece parlamentonun

tarihsel gelişim sürecinde çift meclisli bir yapı oluşur, ancak aristokratik nitelikli ikinci meclisler bazı ülkelerde kaldırılırken bazı ülkelerde ise yetkileri oldukça azaltılır (Tanilli, 1982: 267).

14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Lortlar Kamarası'nın uygun görüşü alınarak mali konularda karar vermede, Avam Kamara'sı da yetkili hale gelir. 15. yüzyılda ise parlamento yasa tasarılarını hazırlar, görüşüp karara bağlar ve yürürlüğe girmesi için kralın onayına sunar. Eğer kral hazırlanan kanun teklifini onaylarsa kanunlaşır. Ancak kanunlar sadece bu usul ve esaslar çerçevesinde çıkmaz, bazen kral çıkardığı fermanlarla yasama gücünü tek başına da kullanırdı (Göze, 2000: 436).

Avam Kamarası, bu süreç içerisinde ülke siyasetinde etkili olmaya ve kralların kararlarına karşı doğrudan tepki koymaya başlar. Avam Kamarası, Kral I. Jacques'ın oğlunu İspanya Kralının kızıyla evlendirmesine (1621) karşı çıkar. Buna karşılık kral Avam Kamarası'nın yetkilerini aşarak Krallığın haklarını ihlal ettiğini ve buna hakkının olmadığını bildirir. Bu misillemeye karşılık olarak parlamento, devlet, kral ve kilise yasalarının korunması ve uygulaması ile ilgili hususları "eski ve asli" bir hak olarak tartışabileceğini kararlaştırır. Parlamantonun bu kararından sonra I. Jacques parlamantonun görüşme tutanaklarını yırtarak parlamentoyu fesheder (Göze, 2000: 436-437).

I. Jacques'dan sonra Kral I. Charles (1625-1649) Avrupa tarzı merkezi yönetim kurmaya çalışır ve parlamento kararı olmadan İspanya ve Fransa'ya savaş açar. Savaş giderlerini karşılamak için ise vergileri artırır. Parlamento bu olanlar karşılığında 1628'de Haklar Dilekçesi'ni yayımlanır. Kralın kanuni düzenleme olmadan hiç kimseyi suçlayamayacağı ve cezalandıramayacağı, halka karşı askeri müdahalelere başvurulmayacağı kararlaştırılır. Böylece kralın yetkileri sınırlanmış olur (Kışlalı, 2006: 254). Haklar Dilekçesi'ni parlamantonun haklarını ortaya koyan, haklar ve özgürlükler üzerine bir açıklamadır, yoksa parlamantonun üstünlüğünü iddia etmez. Mülk sahibi özgür kişilerin devlete karşı hakları söz konusu edilir. Kısaca kışı ile devlet arasındaki ilişkileri belirleyen bir "başka türlü bir anayasacılığı temsil" eder (Wood, 2012: 253).

Haklar Dilekçesi'ne rağmen mutlakiyetçi bir yönetim anlayışı oluşur. Feodal aristokratlar hem kral parlamento birlikteliğini desteklemek hem de mutlakiyetçiliğe karşı birlikte hareket etmek için birleşirler. Parlamento ve kırsal kesim keyfi ve mutlak

yönetime karşıdır ve 1641 yılının sonuna doğru parlamenterler, Kralın icraatlarına karşı radikal bir yasamanın olmasını savunurlar. Parlamenterlerin çoğunluğu Başpiskopos Laud'çu kiliseye de karşıdır. Feodal aristokrasi, krallığı savunurken burjuvazi ekonomik çıkarlarına ulaşmak için önüne çıkarılan engelleri aşmayı amaçlar. Aralık 1640'da 1500 kişi "Kök ve Dal" dilekçesiyle piskoposluğun kaldırılmasını talep eder. Başpiskopos Laud, bu dilekçeden bir hafta sonra vatan hainliğiyle suçlanır ve bundan sonra sokak gösterileri artar ve Ocak 1641'den sonra gösteriler hemen hemen günlük hale gelir (Wood, 2012: 248-250).

Kralla parlamento arasındaki bu tartışmaların sonunda iç savaş (1642-1649) çıkar. Olivier Cromwell önderliğindeki halk ordusu savaşı kazanır, kral idam edilir. Cromwell orduya dayanan bir diktatörlük kurar ve onun 1658'de ölümüne kadar diktatörlük devam eder (Kışlalı, 2006: 255). Cromwell'in ölümünden sonra parlamento tarafından I. Charles'ın oğlu II. Charles (1660-1685) tahta davet edilir. II. Charles kral yapılırken babasının ölümünden ve 1649-1658 yılları arasında hüküm süren diktatörlükten ders çıkararak anayasal bir düzenleme olmadan kral ve parlamento arasındaki dengeleri gözetir. Ancak II. Charles ne bu dengenin gerekliliğini okuyabilir ne de anayasal düzenin oluşmasına isteklidir (Ebenstein, 2005: 216).

Katolikliği İngiltere'de güçlendirmeye çalışan II. Charles'dan sonra daha aşırı bir Katolik olan kardeşi II. James tahta oturur ve İngiltere'yi Katolikliğe döndürmek için nüfuz ve güç kullanmaya çalışır, parlamentonun kararlarına müdahale eder, yargıda keyfi atama yapar ve azleder; otoritesini güçlendirmek için sürekli ordu kurmasıyla despotik bir tablo ortaya çıkarır. Böyle bir ortamda vatandaşların dini özgürlükleri de ciddi anlamda sarsılır. İngiltere, Fransa ve İspanya ile mücadele içerisinde olduğundan İngilizler bu ulusları kendilerine düşman olarak görürler. II. James'in Fransa Kralı'ndan para aldığı ortaya çıkınca hain ilan edilir. Yaşanan olaylar üzerine II. James tahtı terk eder. Bu durum karşısında Wing ve Tory önderlerin görüşmeleri sonucunda parlamento toplanarak Prenses Mary'nin kocası William'ı kral olması için Hollanda'dan İngiltere'ye davet ederler (Ebenstein 2005: 217).

Şanlı Devrim'den sonra parlamento tarafından Haklar Bildirisi kabul edilir. Bu bildiriye şu temel ilkeler kabul edilir: Kanun ve vergi koyma yetkisi parlamentonundur. Kral sadece parlamentonun koyduğu kanunları yürürlüğe koyar. Parlamentonun üyeleri

serbestçe seçilmeli ve parlamentodaki konuşma ve tartışmalarda özgür ve yasama dokunulmazlığına sahip olmalıdır. Avam Kamarası istediği tarihte toplantı yapma ve serbestçe görüşlerini açıklama hakkına sahiptir. Kral, parlamentonun onayı olmadan barış halinde sürekli ordu bulunduramaz. Bireysel hak olarak ise, cezanın suçla orantılı olması, dilekçe hakkı ve bu hakkı kullandığı için bireylerin soruşturmaya tabii tutulmamaları kabul edilir (Göze, 2000: 440-441). Parlamento üyeleri, parlamentodaki konuşmalarında özgür olmaları ve bu konuşmalarla ilgili olarak parlamento dışında hiçbir mercide soruşturma açılmayacağı kabul edilerek ilk defa Haklar Bildirisi'yle yasama dokunulmazlığı ortaya çıkar (Tanilli, 1982: 280).

Kral, parlamentonun üstünlüğünü ve özgür seçimlerle oluşan Avam Kamarasını keyfi iradesiyle feshedilemeyeceğini kabul eder. Bu Bildiri yargı alanında da önemli yenilikler getirir: İngiliz vatandaşlarının bağımsız yargıçlardan oluşan bir jüri tarafından yargılanma hakkının olduğu kabul edilir ve parlamento bu yargıçların bağımsızlığını sağlamak için sabit maaş ve ömür boyu görevlerini sürdürme hakkı tanıyarak hâkimlik teminat altına alır (Tannembaum Schultz, 2007: 260-261).

Locke ise bu devrimin önde gelen filozoflarından biridir. O bu devrimi ve burjuvanın mülkiyet kurumunu meşru göstermeye çalışır. Mülkiyetin oluşumunda "emeğin" önemini vurgulayarak, onun bir gasp ve sömürü sonucunda değil, devlet düzeninden önce ve emeğe dayalı bir hak olduğunu belirtir. Locke'un düşüncelerini yaşadığı dönemdeki İngiltere'nin sosyal, ekonomik, siyasal ve sınıf mücadelelerinden bağımsız olarak ele almak imkânsızdır (Yetkin, 2009: 532-534). Devrim öncesinde feodal beyler kral karşısında gücü kendi ellerinde tutmak isterken, burjuva da özgürlüklerini kazanmanın mücadelesini verir. Locke ise mülkiyet hakkı, güçler ayrımı, yönetimin sınırlandırılması ile özgürlüğü ya da en azından "mülkiyet sahiplerinin özgürlüğünü" savunmaya çalışır (Parkinson, 1984: 109).

Magna Carta ve Haklar Dilekçesi'nde açıkça özgür kişilerin haklarından bahsedilirken Haklar Bildirisi'nde açıkça özgür kişilerden bahsedilmese de özgür kişilere haklar tanıyan önceki belgeleri teyit ettiği söylenebilir. Haklar Bildirisi'nde de özgür olmayan kişilerin hakları söz konusu edilmez. Temel hakların herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan ya da sapmaya uğramadan 19. yüzyıldan itibaren başlayarak Sanayi Devrimi ile tüm insanları kapsayacak şekilde kullanılmaya başlar (Erdoğan, 1998: 58-59).

İnsan haklarının gelişmesi ve hukukileşme sürecinde Devrim sonunda İngiliz Parlamentosu tarafından kabul edilen Haklar Bildirisi'nin ( Bill of Rights) önemli bir yeri vardır. Bu bildiri, adil yargılama ve olağan olmayan cezaya çarptırılmamayı da doğal hak olarak tanımlar (Erdoğan, 2011: 60). Haklar Bildirisi'nden sonra Locke'un doğal haklar kuramı öncelikli olarak Amerika kıtasında olmak üzere batı dünyasında önemli bir etki yapar. Virginia Temsilciler Meclisi 1776'da temelde Locke'un doğal haklar kuramına dayanan insan hakları bildirgesini kabul eder. Bu bildirge eşitlik, özgürlük ve vazgeçilmez temel haklar anlayışına dayanır; can, yaşam, mülkiyet, özgürlük ve mutluluğu arama vazgeçilmez haklar olarak sıralanır (Erdoğan, 2011: 61). Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Genel Bildirisi'nde Locke'un kuramının izleri açıkça görülür. Maurice Cranston bu bildirim ilk yirmi maddesini oluşturan sivil ve siyasal haklarda Locke'un ve Thomas Jefferson dilinin baskın olduğunu belirtir (Erdoğan, 2011: 63).

### 3.4.2. Locke ve Şanlı Devrim

Locke'un Devrim üzerindeki etkisi ve siyasi ve hukuki düşüncelerini içeren temel eseri olan *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'nin devrimden önce mi yoksa sonra mı yazıldığıyla ilgili birbirinden farklı okumalar yapılır. Bazıları, İkinci İnceleme'nin Devrimi meşrulaştırmak için yazıldığını belirtirler. Locke, bu eserde devrimin anayasasını, getirdiği yenilikleri savunmaya çalışır ve bu düşünceler 17. yüzyıl boyunca da etkili olur (Parkinson, 1984: 110). Bazıları İkinci İnceleme'yi Şanlı Devrim'den sonra kurulan anayasal monarşinin teorik temeli olarak okurlar. Diğer bir okumada da İkinci İnceleme'nin devrimle bir alakasının olmadığı, bir geleneğin devamı olduğu dile getirilir. Ayrıca Locke'un "yükselen burjuvazinin öz bilinci", "mülkiyetçi bireylerin temsilcisi" ve "18. yüzyıl orta sınıfının sesi" olarak okuyan filozoflar da vardır (Zelyut Hunler, 2003: 60). Locke, hem Devrim de ortaya çıkan düşüncelerinin etkisi altında kalır hem de yazmış olduğu eserlerde Devrimi meşrulaştırmaya çalışır. Doğuştan devredilmez haklar kuramıyla Devrim'de ortaya çıkan düşünceleri daha liberal daha özgürlükçü hukuk ve devlet anlayışını taşır (Güriz, 2009: 185-186).

Locke'un Devrimi haklı göstermek için yazdığının iddia edilmesine, onun ihtilaldan sonra tahta çıkan William'ı "halkın rızasıyla iş görerek unvanını haysiyetini koruyacaktır" şeklinde taltif etmesi sebep olur. Bugün ise *İkinci inceleme*'nin *Birinci*

*İnceleme*'den önce yani 1688 devriminden çok önce yazıldığı ve sonra da günün şartları da göz önünde bulundurularak alelacele devrimi haklı gösterir hale getirildiği kabul edilir (Peters, 1995: 65).

Locke'un siyasi fikirleri, parlamentoda bulunan iki büyük kanattan biri olan Whig Partisinin (Liberal Parti) kurucusu ve en önemli ideologu olan Shaftesbury ile tanıştıktan sonra devrimci liberalizme kayar. Shaftesbury, II. Charles'in cezai müeyyideler ve parlamento baskısıyla insanların İngiliz kilisesine zorla bağlanmasına karşı çıkar; dini konularda hoşgörülü olmayı ve ticari özgürlüğün kökleşmesini savunur. Ortaçağ'ın ayak bağı olan ticaret anlayışı bir tarafa bırakılır; serbest bir ticaret anlayışı takip edilirse deniz aşırı kaynaklara ulaşılabilir ve Hollanda örneğinde olduğu gibi ticaretin gelişmesi sağlanabilir. Hollandalı tüccarların zenginleşmesinde dini hoşgörünün önemli etkisi olmuştur. Onun bu emperyalist tutkuları Fransa kralına da düşman olmasına neden olur. Fransa Kralı XVI. Louis'in emperyalist politikaları ve II. Charles ile olan yakın ilişkilerinden dolayı Shaftesbury, Fransız emperyalizmine, motive edici gücü olan Roma kilisesine ve Fransa'nın müttefiki olarak gördüğü II. Charles aleyhine politikalar güder; onun bu mücadelesi Whig partisinin parti politikası haline gelir. Bazı filozoflara göre Shaftesbury, Fransa ve İngiltere'de Katolikliği sindirmeye çalışırken, Locke Whig partisinin politikalarının haklılığını ortaya koymak için onun en önemli destekçisiydi. "... Locke'un siyasi felsefesinin tamamı, yaşadığı dönemlerin zaruretleri ve muhalefet liderinin himayesinde olmasının doğurduğu şartlar sayesinde meydana gel[ir]" (Cranston, 2002: 92-93).

Bazı filozoflara göre ise Locke'un Shaftesbury ve çevresiyle ilişkileri olmasına rağmen bu ilişkinin ortaya çıkmaması için çok temkinli davranır. Shaftesbury, Stuartlar ile mücadele ederken Locke muhtemelen kendini gelebilecek tehlikelerden korumak için onu gizlice destekler (Peters, 1995: 66). Bazılarına göre ise Shaftesbury'nin siyasi alandaki başarıları ve başarısızlıkları; sosyal meselelerde ve ekonomik politik alanda onu derinden etkiler ve onun için en önemli kişilerden biridir (Dunn, 2008: 19, 20).

Locke, siyasi meselelere müdahil olduğundan 1683 yılında Hollanda'ya kaçmak zorunda kalır. Orada İngiltere'de yakında tahta çıkacak olan William' a yardım eder ve Platon'un Devlet'inden beri bu alanda en fazla etki eden *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi yazar (Solomon ve Higgins, 1996: 194). Hollanda'da kaldığı zaman

diliminde (1683- 1689) Hollanda, Avrupa'nın muhtelif yerlerinden gelen "siyasi ve din mültecilerinin" merkezidir. Burada özgürlük hakkındaki düşüncelerinin uygulanabilirliğini görür. II. Charles ve II. James zamanında uygulanan baskıcı ve despotik uygulamalarından İngilizleri kurtarma; kralların tanrısal haklarını yadsınması hakkındaki fikrini geliştirir ve hoşgörü üzerine dört mektup yazar, yayımlar (Ebenstein, 2005: 220).

Locke'a göre yönetimin amacı özel mülkiyeti ve kamu düzenini korumak; ülkenin savunmasını yapmak ve sözleşmede belirtilen hususları güvence altına almaktır. Locke, yönetimin kuruluş amacını belirlerken onun sınırlarını da belirler. Yönetimin kuruluş amacı, kamu düzeninin ve mülkiyetin korunması, ülkenin savunulması ve toplumsal sözleşmeye riayetin sağlanmasıdır. Yönetim bu minimal sınırların ötesine geçmemelidir. Kendisinden bir asır sonra Thomas Jefferson, "En az yöneten yönetim, en iyi yönetimdir." diyerek Locke'un düşüncelerini dile getirir (Heywood, 2007: 60-61). Adam Smith'in (1723-1790) bırakın yapsınlar (laissez-faire), liberal ekonomik anlayışı Locke'un daha önce ele aldığımız emeğe dayanan ekonomik kuramıyla ilintilidir (Copleston, 1998: 147). Locke, dünyayı değiştiren bilim ve devlet adamlarının, tüccar ve sanayicilerin hayata bakışlarını açıklayan ve onları emellerine ulaştıracak eylemlerini destekleyen akıl çağına kurucusudur. Bu yaklaşımıyla da, "Batı burjuva sanayi medeniyetinin kurucularından..." biri olarak da okunur (Cranston, 2002: 88). Locke, yönetimlerin kuruluş amaçlarını ve yetkilerini belirleyerek yönetimleri sınırlandırır ve liberal düşünce akımının oluşmasına kaynaklık eder.

Locke, hoşgörü, dini hoşgörü ve siyaset alanında yazdıklarıyla aydınlanmaya kaynaklık eder. Ayrıca o, bilgi felsefesi ile Hume, Condillac ve Kant'ı; eğitim üzerine düşünceleri ile Rousseau ve Voltaire'yi etkileyen aydınlanmanın ilk kilit düşünürüdür (Outram, 2007: 177). Locke, doğuştan gelen bilgi anlayışını reddederek, ampirik bilgi anlayışıyla felsefeyi teolojiden ayırarak soyut kanunların oluşmasını da duyuların önemini vurgular. Onun insan zihni ve toplum üzerinde yaptığı çalışmalar aydınlanmada önemli bir yere sahiptir (Outram, 2007; 124, 128). Locke'un bu düşünceleriyle genel olarak toplumların aydınlanmasını sağlayarak hem yönetimlerin hem de hukuk düzenlerinin rasyonel bir temel üzerinde kurulmasına etki ettiği söylenebilir. Felsefi bilgi ile teolojik bilgiyi bir birinden ayırması, devletin kuruluşunu açıklanması ve egemenin haklarının kaynağının tespiti bakımından önemlidir.

### 3.4.3. Devletin Kuruluşu

Locke, devletin kuruluşunu ve egemenliğin kaynağını toplumsal sözleşme ile temellendirir. Ancak devletin kuruluşunu tanrısal irade, ataerkil otorite ve fetihle açıklayan görüşleri de inceler. Bu yaklaşımların neden devletin kuruluşuna kaynaklık edemeyeceğini belirtir. İlk olarak tanrısal irade görüşünü ele alır.

Devletin ya da egemenliğin kaynağını belirlemeye çalışan Locke, hem halk ile hukukçular arasında hem de eski ile yeni arasında bir köprü işlevi görür. Bir taraftan toplumsal değer yargılarını sarsmadan onları korumaya çalışır, bir taraftan da kendi yenilikçi düşüncelerini ileri sürer. Eskiye yıkarken yerine yenisini yapmaya çalışır. Onun fikirlerinin etkisiyle "İngiliz anayasasının ışığı tabii hukuk fikrine geri yansıdı, Tabii hukuk ise parlamento ve halkça tahta gelmiş kral esasına dayanan İngiliz anayasasının temelini aydınlattı." Locke, doğal hukuk ile ulusun çoğunluğunun siyasal düşüncesini ya da karma anayasa anlayışını uzlaştırır ve doğal hukukla Şanlı Devrim arasındaki bağlantıyı ortaya koyar (Hazard, 1999: 297-298).

Locke, egemenliğin kaynağının tanrısal irade ve kilisenin otoritesine dayandırılmasına karşın sistemli bir şekilde doğal haklar tezini ileri sürerek olması gerekeni belirlemeye çalışır. Bu tezi işlerken asıl amaçlarından biri egemenliğin kaynağını toplumun dışında arayan görüşleri çürütmektir. Hristiyanlığı kabul eden devletler de egemenliğin kökeni tanrısal irade ve meşruiyetin kaynağı ise kilisenin onaylamasıyla açıklanırdı. Bu anlayışa Fransa kralı XVI. Louis görüşleri örnek olarak verilebilir.

Fransa kralı XVI. Louis, monarşinin Tanrı tarafından onaylandığını, kilisenin de bunu meşrulaştırdığını savunur. XVI. Louis ülkenin tamamının kralın malı olduğuna inanıyordu. Locke, İkinci İnceleme'de yönetimlerin meşruiyetinin kaynağını tanrısal hakla değil, toplumsal sözleşmeyle açıklar. Teolojik anlayışlara karşın bireylerin doğuştan sahip oldukları temel haklar ve yönetimlerin bunlara müdahale hakkına sahip olmadığı fikrini işler (Outram, 2007: 62). Ona göre tanrısal hukuk da mutlakıyetçi bir monarşi ya da iktidar kurmaya kaynak olarak gösterildiğinde, doğaüstü bir özelliğinden değil, doğaya karşı olmasından bahsedilebilir. Mutlakıyetçi yönetimleri tanrısal hukuk ya da iradeyle destekleme fikri, art niyetle Katolik din adamları tarafından sonradan ortaya atılmıştır (Hazard, 1999: 298). Dolayısıyla egemenliğin kaynağının tanrısal



iradeye dayanması İncil'e göre değil, faydacı bir bakış açısıyla Hristiyan din adamları tarafından ileri sürüldüğü ifade edilir.

Locke, ikinci olarak Filmer'in baba otoritesine dayanarak krallığı meşrulaştırmasını eleştirir ve ataerkil otoriteden hareketle krallığın meşrulaştırılmayacağını belirtir. Ergenlik çağına gelinceye ya da mümeyyiz oluncaya kadar babanın çocuğu üzerinde otoritesi vardır, ancak bu otorite mutlak değildir ve çocukların zımni onayına dayanır. "Bu iktidar bir imtiyaz olmaktan ziyade bir görevdir" (Hazard, 1999: 297). Ataerkil ya da ebeveynlere ait güç, çocuklar mümeyyiz olup doğal ve pozitif hukuk normlarını anlayabilme yetisine kavuşuncaya kadar devam eder. Çocukların bundan sonra ebeveynlerine saygı ve minnettarlıkla yardım etmekten başka yükümlülükleri yoktur. Ataerkil güç doğal hükmetme gücüdür. Ancak bu güç siyasi ve hukuki amaçları kapsayacak şekilde bir yönetim biçimine dönüştürülemez (Locke, 2012: 112-113).

Üçüncü olarak pek çok kişi tarafından egemenliğin başlangıcı olduğu kabul edilen fethin kaynaklık durumu sorgulanır. Locke'a göre fetih halkın onayına dayanmadığından kurucu unsur olarak düşünülemez. Başkalarının haklarını ihlal eden ister bir saldırgan ister haksız bir savaşın yeneni olsun yenilenler üzerinde hak sahibi olmaları mümkün değildir. O, haksız güç kullanımının hak yaratmadığını ve adi bir suçlu ile "taç giyen" suçlu arasında fark olmadığını belirtir. Suçu işleyenin unvanı ve takipçilerinin sayısı suçun niteliğini değiştirmez (2012:116-117).

Haklı veya haksız bir savaş sonucunda yenen taraf, sadece savaşa katılıp hayatlarını tehlikeye atanların yaşamları üzerinde mutlak bir yetkiye sahiptir. Onların mülkiyetleri üzerinde bir yetkisi yoktur. Sadece savaş giderlerinin tazmini için karşı tarafın maddi varlıklarına el koyabilir. Mülkiyet hakkı temel bir hak olduğundan babaların ve kocaların yüzünden kadınların ve çocukların mallarına el koyulamaz ve onlar özgürlüklerinden yoksun bırakılamazlar. Haklı bir savaşın yeneni, kendisiyle birlikte savaşa katılanların, mağlup tarafta olup kendisine karşı gelmeyenlerin ve kendisine karşı mücadele edenlerin alt soyları üzerinde fetih sayesinde egemenlik hakkı kazanamaz. Eğer bir halk toptan yenen ile mücadele ederse, yenen mağlup ettiği halk üzerinde bir egemenlik elde eder, ancak onların alt soyları üzerinde bir egemenlik tesis edemez. Bunun sebebi onların egemene kendi tercihleriyle değil, kaba kuvvetle itaat

etmeye zorlanmalarıdır. Despotça ve halkın onayına dayanmadan tahakküm altına alınanlar, ilk fırsatta özgürlüklerine kavuşmaya çalışırlar (Locke, 2011: 149-162). Locke, egemenliğin kaynağını bireylerin gönüllü onayına dayandırdığından baskıyla egemenliğin kurulmasını psikolojik olarak mümkün görmez. Baskı altındaki bireyler, özgün iradelerini ortaya koyamazlar. Baskıyla egemenlik altına alınanlar, özgürlüklerine kavuştuklarında özgün iradeleriyle kararlarını verirler ve egemenliği yeniden özgürce düzenlerler.

#### **3.4.4. Güçler Ayrılığı**

Locke, egemenliğin kaynağını belirledikten sonra devletin egemenlik hakkını kullanan üstün gücünü mutlakıyetçiliğe kaymaması için farklı güçlere ayırır. Onun devletin üstün gücünü ayırmasına ülkesinde yaşanan ve bunun sonucunda çıkan siyasi mücadelelerin sebep olduğu söylenebilir. O, devletin üstün gücünü, istikrar için üçe ayırır.

Locke, İngiltere'yi kral ve parlamento arasındaki çatışmalardan kurtarmanın çözüm yollarını arar. Çözüm olarak devletin üstün gücünü; yasama, yürütme ve federatif güç olarak ayırır. Açık ve zımni onayla özgürlükleri koruyacak ve sürekliliğini sağlayacak kurumlar kurar. (Farago, 2012: 300; Tanilli, 1982: 376). 17. yüzyılda devletin üstün gücünün tek elde toplanmaması için güçler ayrılığı fikrinin temellerini atar. Montesquieu ise devlet gücünü, yasama, yürütme ve yargı gücü olarak sınıflandırır. Her iki düşünür de siyasal gücü tek bir elde bulunduğu bireysel özgürlükleri kısıtlayacağı ya da yok edeceği endişesiyle devlet gücünün erkler arasında dağıtılmasını tasarlamışlardır (Yılmaz 2003: 34; Erdoğan, 2011: 26). Locke, güçler ayrılığıyla kamu kaynaklarının kamu yararına kullanılmasını sağlamaya çalışır. Yasama gücünü elinde bulunduranların kendi çıkarlarına kanun koymamaları için yasama tarafından çıkarılan kanunlar yürütme gücü tarafından icra edilmelidir. (Erdoğan, 2011: 74).

Devletin kuruluş amacı, kişilerin vazgeçilmez doğal haklarını korumak olduğundan, devlet bireysel hakları ve özgürlükleri güvence altına almalıdır. Bireyler kuruluş aşamasında devlete sadece cezalandırma hak ve yetkilerini devrettiklerinden, bireyler suç işlemedikçe devletin müdahale etmesi mümkün değildir. Toplumsal

sözleşme hem bireyler hem de devlet için bağlayıcıdır. Yani yönetenlerin, yönetilenler için yapmaları gereken ödevleri belirler (Güriz, 2009: 185-187; Locke, 2012: 113). Böylece toplumda sadece siyasi güç, güç kullanma hakkına sahip olur. Yani "Cebir tekeli" siyasi güç elinde bulundurur. Hükümetin kullandığı külli zorlamadır. Siyasal güce bağlı alt birimlerin kullandığı kısmi ya da cüzi zorlama gücünün kaynağı da siyasal güce dayanır (Erdoğan, 2011; 2). İnsanların doğal halde sahip oldukları can, mal ve özgürlük hakları ile yönetimi sınırlandırır. Toplum öncesi bu temel haklarla kişilere, devlete karşı özel bir alan oluşturur. Sivil hükümetin meşruluğunu sağlayan şey hem bu doğal hakların korunması, hem de pozitif hukukun doğal hukuk ile uyumlu olmasına bağlıdır (Erdoğan, 2011: 27). Locke, mutlak egemenlik anlayışını savunan filozoflardan sonra liberal bir sistem üzerinde durur. Hobbes ve onun gibi düşünenler egemenin sadece tanrısal hukukla sınırlandırılabilceğini belirtirler. Hobbes'un bu mutlakiyetçi yaklaşımı ile karşılaştırıldığında onun görüşlerinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Halkın da hak ve sorumluluklarını öğrenmeleri için medeni hukuk konularının ortak bölümlerini bilmeleri gerekir. Yargı alanında çalışmayan bir erkeğin anayasayı ve hükümeti *Common Law*'un eski bölümleri aracılığıyla incelemesi en iyi yöntemdir. Halk, kralların yönetim süreçlerinde çıkardıkları kanunları, anayasa ve *Common Law* ile ilişkilendirip, kanunların kökeni hakkında bilgi sahibi olmalıdır (Locke, 2004:209-210).

Locke, yönetim biçimlerini siyasal gücün kaynağına ve yürütülmesine göre belirler. Toplumun tüm gücünü elinde bulunduran çoğunluk, toplum için kanun koyduğu ve bu kanunları atadığı resmi görevliler eliyle kullandığı yönetim biçimi tam bir demokrasidir. Çoğunluğun yasama gücünü seçilmiş birkaç kişiye aktardığı yönetim biçimi oligarşi; tek kişiye aktardığı yönetim biçimi ise monarşidir. Monarşiyi de mutlak ve meşruti olmak üzere ikiye ayırır. Mutlak monarşilerde çoğunluk tarafından tek adama devredilen yasama gücü haleflerine geçer. Meşruti monarşilerde ise tek adamın ölümünden sonra yeni yöneticiyi seçme hakkı tekrar çoğunluğa döner (2012: 85). Toplum, bu yönetim biçimlerine ek olarak ara formlar ya da karma yönetim biçimleri de oluşturabilir. Çoğunluk, yasama gücünü yönetime ömür boyu ya da sınırlı bir süreliğine verir. Ömür boyu seçilen ölür ve belirli süreliğine seçilenin süresi dolar ise "üstün güç" tekrar topluma döner. Üstün güç topluma döndükten sonra çoğunluk, yasama gücünü istediği gibi başka birine veya birilerine aktararak yeni hükümet biçimleri oluşturabilir (Locke, 2012: 85).

Locke, üstün yasama gücünün halkta bulunmasına karşın birtakım eleştirilerin yapıldığını belirtir: Bu eleştirilere göre eğer yönetimin temeli halkın umursamaz, tatmin olmaz ve belirsiz mizacına bırakılırsa, aynı zamanda yıkıma da mahkûm edildiği anlamına gelir. Ayrıca halk eski yönetimden hoşnutsuz olduğu her durumda yeni yasama gücü oluşturursa hiçbir yönetim varlığını uzun süre devam ettiremez. Locke bu eleştirileri şöyle cevaplar: İnsanlar tabii oldukları yönetim biçimlerinden kolaylıkla ayrılamazlar ve tabii oldukları yönetimlerin eksiklerini düzeltmeye de aşırı derece isteksizdirler. Yönetimin kuruluş aşamasında ya da sonradan ortaya çıkan eksikliğin düzeltilmesi herkes tarafından bir fırsat olarak görülse de halkı bu eksikliği düzeltmeye ikna etmek kolay değildir (2012: 145). Halkın bu tutumunu İngiltere'nin yönetim biçiminden örnek vererek somutlaştırmaya çalışır. İngilizler, yaşanan birçok devrime rağmen kral, lortlar ve avam kamarasından müteşekkil eski yasama gücüne sadık kalmıştır (Locke, 2012: 145).

Locke, yasama gücüne göre yönetim biçimlerini belirledikten sonra yasama gücünün niteliklerine göre özgürlükleri belirlemeye çalışır. Yasama gücünün tamamı ya da belirli bir kısmı belirli aralıklarla değişen ve yasama meclisinden ayrılan üyelerin diğer vatandaşlar gibi ülkenin ortak kanunlarına tabi oldukları ülkelerde, kanuni sınırlamalarla vatandaşların haklarını korumaktan fazla korkmamak gerekir. Yasama meclisi tek ve sürekli toplantı halinde tek adam yönetimi olan monarşilerde ise yasama meclisini oluşturanlar kendilerini toplumun diğer kesimlerinden ayrıcalıklı görürler; halktan uygun gördüklerini alarak servetlerini ve güçlerini artırmaya meylederler (2012: 92).

Toplumun korunması amacıyla kurulan ve devlet içerisinde bütün güçlerin tabi olduğu yasama gücü, kendisine duyulan güvene aykırı davrandığında yasama gücünü görevden alma ya da değiştirme hakkı halkın elindedir (Locke, 1980: 77-78). Yürütme gücünün var olduğu her durumda, yasama üstün gücü elinde bulundurur, çünkü yürütmenin ya da diğerlerinin uygulayacağı kanunları koyan yasama gücünün hepsinden üstün olması gerekir. Kanunlar ihlal edildikleri durumda da cezai müeyyideler yasama tarafından belirlenir. Bundan dolayı toplumdaki bütün güçler yasama gücüne tabi olmalı ve ondan türetilmelidir (Locke, 1980: 78).

Kanunlar belirli bir süre zarfında yapıldığından yasamanın sürekli toplantı halinde olması topluma sadece maddi yük getireceğinden kamu yararı ile bağdaşmaz. Bundan dolayı yasamanın toplantı zamanı ve süreleri kurucu anayasa tarafından belirlenmiş ise ona göre toplanması gerekir (Locke, 2012: 101-102). Eğer toplantı tarihleri kurucu anayasada belirtilmemiş ise acil toplumsal gerekliliklerle yürütme gücü yasamayı toplantıya çağırır. Yürütme gücünün, yasama gücünü toplantıya çağırma ve tatil etme ayrıcalığının olması ona herhangi bir üstünlük sağlamaz (Locke, 2012: 103).

Locke, devletin üstün gücünü kullanan ikinci güç olarak yürütme gücünü görür ve planlar. Yürütme gücü, hem yönetimle hem de yargıya ilgili işleri yürütür. Üçüncü olan federatif gücü ise dış güçlerden gelebilecek fayda ve zarara karşı kamu güvenliğini ve yararını sağlamaya çalışır (Hampsher- Monk, 2004: 143). Görev tanımından da belli olduğu gibi federatif güç, devletin dışındaki birey ve topluluklarla ilişkileri düzenler, ittifaklar kurar, savaşa ve barışa karar verir (Locke, 1980: 76). Yürütme gücü ve federatif gücün görev alanları farklıdır, ama bu güçlerin birbirinden ayrılması ve farklı kişilere verilmesi uygun değildir. Eğer bu güçler birbirinden bağımsız hareket edecek kişilere tevdi edilirse iki başlılık oluşur. Böyle bir durum da devletin dağılmasına sebep olabilir (Locke, 1980: 77).

Yürütme gücü, meclisin toplanmadığı zamanlarda kamu yararı, doğal hukuk ve kendisine duyulan güven doğrultusunda kanuni bir düzenlemenin olmadığı alanlarda ve kanunların özüne aykırı olmaksızın ayrıcalık kullanabilir. Böylece yürütme gücü serbest bir hareket alanına kavuşmuş olur (Hamsher-Monk, 2004: 144). Bu ayrıcalıkları kullanan yönetim, kamu yararını temel ölçüt almalı, mülkiyetin korunmasına azami ölçüde riayet etmeli ve halkın mülkiyetine el koymamalıdır. Yasama gücü görevdeyken yürütme gücünün ayrıcalık kullanması sınırlandırılmalıdır. Ayrıcalık hukukun bir alternatifi olarak değil, hukuku tamamlayıcı bir unsur olarak kullanılmalıdır (Arnhart, 2005: 258-261). Onun bu görüşleri sonraki yüzyıllarda kurulan hükümetlere rehber olur. Amerikan başkanları Abraham Lincoln ve Richard Nixon, Locke'un yürütme gücünün ayrıcalık kullanılmasını hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade ederler: Yürütme gücü, olağan üstü dönemlerde kamu yararı adına birtakım kanunlar koymalı ve kamu yararının gerçekleşmesi için basiretine göre hareket etmelidir (Arnhart, 2005: 258-259).

### 3.4.5. Yönetimin Bozulması ve Dağılması

Locke, yönetim biçimlerini yasamayı temel olarak belirlediği gibi yönetimlerin bozulmasının nedenini de temel olarak hukuktan uzaklaşma olarak görür. Yönetim biçimlerinin haksız güç kullanmaları, kamu yararını gözetmemeleri ve yasama tarafından konan kanunlara bağlı kalmadıklarında tiranlaşırlar. Tiranlılık; bir kişinin güç kullanmaya herhangi bir hakkının olmamasına rağmen "... hakkının ötesinde güç kullanmaktır." Tiranlılıkta bir kişi sahip olduğu gücü bireysel ve kamusal çıkarları için değil, kendi şahsi çıkarları için kullanır. Yönetim biçimi ne olursa olsun, kendi iradesini kanun olarak ortaya koyan, kanunları ve eylemleriyle mülkiyet hakkının korunmasını gözetmeyen ve tutkularına göre yürütme gücünü kullananlar tiranlaşırlar (Locke, 2011: 165). Tiran ve kral arasındaki farkı 1603 ve 1609 yıllarında kral I. James'in parlamento konuşmasından alıntıyla şöyle örneklendirir: Kral, kanunları yaparken kamunun çıkarlarını kendi çıkarlarından her zaman üstün tutar; devletin refah ve zenginliğini kendi saadeti olarak düşünür; halkın mülkiyet haklarını korumak için görevlendirildiği şuuruyla anayasaya bağlı kalarak yönetim gücünü kullanır. Tiran ise hukuki ve anayasal sınırlar içerisinde değil, her şeyi kendi tutkularına göre yapar. Krallığın kendisine arzularını ve akıl almaz isteklerini tatmin için verildiğine inanır ve bu doğrultuda eylemde bulunur (Locke, 2012: 131-132). Krallık tiranlılığa dönüştüğü gibi diğer yönetim biçimleri de keyfi kanun koyarak ve kanun dışı uygulamalarla halkı yoksullaştırıp zarara uğratarak despotlaşırlar (Locke, 2012: 132).

Despotik güç; bir kişinin diğerlerinin canını istediği zaman alabileceği keyfi ve mutlak bir güçtür. Ancak ne doğa tarafından bir kişiye böyle mutlak bir güç verilmiştir ne de hiç kimse yaşamı üzerinde sözleşmeyle devredebileceği mutlak ve keyfi bir güce sahiptir. Despot, Tanrı'nın insanlara verdiği akıl, ortak yaşam kuralları ve barış yolunu terk ederek hayvanlar gibi kaba kuvvet kullanarak diğer insanların barış ve huzurunu tehlikeye atar. Kaba kuvvet ile toplumsal barışı bozup savaş durumu oluşturduğundan öldürülmeyi de hak eder (Locke, 2012: 113-114). Despotik güce sadece haklı bir fetih sonucunda esir olanlar tabi olabilir, ancak esir olanlar da kendi özgür iradeleri ile sözleşme yapamazlar. Esirler, kendi iradeleriyle hareket ettiklerinde herhangi bir toplumsal sözleşmeye taraf olurlar ve esareti reddederek despotik iktidarı sonlandırırlar (Locke, 2012: 114).

Locke, siyasal yönetimlerin hukukun dışına çıktıklarında bireylerin ve halkın direnme hakkının olduğunu belirtir. Direnme hakkını da genel olarak yasama ve yürütme güçlerinin kanunsuz, keyfi ve kendi çıkarlarına devletin kaynaklarını kullanmalarının sebep olduğunu açıklar. Kanunlar tarafından kendisine verilen yetkileri aşan, kanunları amaç dışında kullanarak halkını baskı altına almaya çalışan kim olursa olsun, hak ihlali yaptığından dolayı kendisine karşı direnme hakkı kullanılabilir. Bu karşı gelme ya da direnme hakkının kullanılmasında ast yöneticilerle kral arasında bir fark yoktur. Ast yöneticiler yetkilerini aşip kanunsuz olarak davrandıklarında onlara karşı nasıl direnme haklı ise kral da kanuni sınırların dışına çıktığında ona karşı direnme aynı şekilde haklıdır. Kral vatandaşlardan daha üstün haklara sahip olduğundan direnmeyi de daha fazla hak eder (Locke, 2012: 133). Locke'a göre yönetimler bozulma sürecine girdiklerinde gerekli önlemler alınmaz ve halkın hakemliğine başvurulmazsa yönetimler dağılır.

Locke, yönetimlerin iç veya dış sebeplerden dolayı dağılabileceğini belirtir ve toplumun dağılıp çözülmesiyle yönetimlerin yıkılması arasında paralellik kurar. Eğer bir toplum savaş sonucunda dağılır ise, onun onayı üzerine kurulan yönetim de dağılır. Fethedilen bir ülkedeki toplum dağılır ve doğal hale geri döner. Artık her birey kendi güvenliğini sağlama ve mutluluğu doğal yollardan aramaya başlar (2012: 138).

Yasama gücü, yönetimler el değiştğinde, bozulduğunda ya da dağıldığında ise içsel sebeplerden dolayı yıkılır. Yasama gücü, "devlete biçim, yaşam ve birlik veren" güç olduğundan o dağılınca yönetim de yıkılmış olur. Halkın onayı ve yetkilendirmesine dayanmadan bir kişi ya da bir zümre kanun koyar ve bu kanunlara da toplumu itaat etmeye zorlar ise halk direnme hakkını kullanabilir ve kendine uygun yeni bir yasama gücü oluşturabilir. Kısaca devlete hayat veren ruh dağılınca yönetim de dağılır (Locke, 2012: 139). Yasama gücünün dağılmasını yönetim biçimleri ile ilişkilendirerek açıklar. Üç çeşit yasama gücü vardır: (1) Bir kişi veraset yoluyla iktidara gelir, üstün olan yasama gücüyle birlikte "yürütme" ve "federatif" güçlerin toplama ve dağıtma yetkisini elinde bulundurur, (2) yasama faaliyeti kalıtıma dayanan soylular tarafından oluşan meclisler tarafından yapılır, (3) Halkın geçici bir süreliğine oluşturduğu meclis yasama gücünü kullanır (Locke, 1980: 108). Yasama gücünün dağılması bunlardan her birinde farklı şekilde gerçekleşir ve dört nedenden dolayı yönetimler dağılır.

1- Toplum tarafından kurulan yasama gücünün çıkardığı kanunların yerine kral keyfi iradesine dayanan kanunları koyduğunda yasama gücü değişmiş olur.

2- Kral, yasama gücünün toplantılarını ya da özgürce karar vermesini engellerse yasama gücü değişmiş olur. Yasama gücünün görevini yerine getirebilmesi için toplanması yeteli değildir. Yasama gücünü oluşturanların özgür olması da gerekir.

3- Kral, kamu yararına aykırı bir biçimde seçmeleri ve seçim sistemini değiştirirse yasama gücünü de değiştirmiş olur.

4- Kral ya da yasama gücü tarafından halk yabancı bir gücün egemenliğine terk edilirse, bu durumda yasama gücü değişmiş ve hükümet yıkılmış olur. Yasama gücü bir başkasının eline geçtiğinde sivil toplumun kuruluş amacıyla uyuşmaz (Locke, 1980: 108-109). Kral devletin egemenlik hakkını kullandığından kral, soylular ve halk meclisinden oluşan yasama gücünün dağılmasına kralın kararları sebep olur. Yasama gücünün diğer kısımları ve halk açıkça bir devrime kalkışmadan yasama organını değiştirme imkânına da sahip değildir. Ayrıca kral yasama gücünü oluşturan soylular meclisini, halk meclisini dağıtma ve onları sıradan insanlara dönüştürme gücüne sahip olduğundan onlar krala karşı gelerek ya da onun onayı olmadan yasama gücünü kanunla değiştiremezler (Locke, 2011: 176-177).

Yönetim dağılmasına yasama gücünün bozulması gibi yürütmeden kaynaklanan sorunlar da neden olur. Bu da yürütme gücünün konulan kanunları uygulamamasıdır. Siyasal toplumu bir arada tutan, barış ve huzuru sağlayan kanunlar yürürlüğe konmadığında toplumsal bağlar çözülür ve toplum kalabalık ya da yığın haline gelir. Toplumsal gücü kullanarak, adaleti tesis edecek bir güç de olmadığından yönetim dağılır (Locke, 2012:142).

Yürütme gücünün hem yasamanın içinde bir payının olması hem de onun yürürlüğünü sağlıyor olması, onu çifte yükümlülük altına sokar. Eğer bu yükümlülüklerini gerçekleştiremez ise çifte güven kaybına uğrar. Eğer bir kişi kamu kaynaklarını kullanarak halkın temsilcilerini yozlaştırır, onları kendi çıkarına kullanır, ya da temsilci olacak adayları, seçmenleri ve seçim sistemini kendi çıkarına yönlendirir ve düzenlerse yönetimin kökten yıkılmasına sebep olur. Temsilcileri seçme hakkı halka aittir. Temsilciler özgürce halk tarafından seçilirlerse, devletin ve kamunun yararını gördükleri hususların gerçekleşmesi için özgürce davranır ve karar verirler. Eğer bir



yürütme gücü, kendi iradesiyle belirlediği kişi ya da kişileri halkın gerçek temsilcisiymiş gibi seçtirmeye çalışırsa, bu duruma halkın güven duyması mümkün değildir. Locke'a göre bir konuyu müzakere etmeden nedenlerini incelemeyen oy veren temsilciler fiili ehliyetten yoksundurlar (Copleston, 1998: 144; Locke, 2012: 143-144).

Locke, yasama gücünün tekrar halka geri dönmesini bu istisnalarla sınırlandırır. Yoksa halk istediği zaman yasama gücünü üstün güçten geri alamaz. Ona göre her bir bireyin toplumsal sözleşmeye devlete devrettiği yönetim gücü, toplum dağılmadıkça ya da yürütme gücü var olduğu serece topluma geri dönmez. Çoğunluk yasama gücünü sürekli olarak meclise devrederek, siyasi güçlerini yasamaya bıraktıklarından bu gücü geri alamazlar (Locke, 2012: 156). Locke, gücün asıl kaynağının sürekli olarak halkta olduğunu vurgular. Yönetimin dağılması, bozulması ya da devrim hakkının doğması durumunda toplum, sürekli olarak kendinde muhafaza ettiği bu gücü devreye sokarak yönetimi yeniden kurar.

#### **3.4.6. Direnme Hakkı ve Devrim**

Haksız ya da kanunsuz güç kullanan kim olursa olsun, bu haksız ve kanunsuz uygulamalara muhatap olan herkesle kendisini savaş durumuna sokarlar. Böylece siyasal toplumdaki bütün bağlar çözülür, haklar sona erer ve herkes saldırgan karşı direnme hakkına sahip olur. Kendilerine güven duyulan, tüm ayrıcalık ve avantajları kullanan yöneticiler, mülkiyetin korunmasına ve kendilerine duyulan güvene uygun hareket etmediklerinde halka oranla sorumlulukları daha fazla olur (Locke, 2012: 149). İnsanlar, doğal halden sivil siyasal topluma geçerken toplumsal sözleşmeyle doğal haklarını değil, sadece güvenliği sağlama, yargılama ve cezalandırma haklarını devrederler. Zaten Locke, devletin kuruluş amacını insanların can, mal ve özgürlüklerini korumak olarak açıklar. Bundan dolayı yöneticilerin yetkilerinin sınırsız olması düşünülemez. Şayet yöneticiler bu hakları güvence altına alma yerine bu haklarını ihlal ederlerse direnme hakkı doğar (Kışlalı, 2006: 87, 241-242).

Locke, krala karşı hangi durumlarda direnme hakkının kullanılacağını ve kendisine haksızlık yapıldığına inanan bir kişinin direnme hakkının olup olmadığını sorgular. Eğer bir kişi kanunsuz ve haksız uygulamalara maruz kalmış ise direnme hakkını kullanabileceğini belirtir, ancak bu şartlar gerçekleşmeden direnme hakkını

kullanma Tanrı'nın ve insanların kınamasına muhatap olur (Locke, 2012: 133). Locke, yönetim gücünü kullananlara karşı hangi durumlarda direnme hakkının kullanılacağını şöyle tespit eder:

1- Bazı ülkelerde krallar yasal güvenceye ya da dokunulmazlığa sahiptirler. Yaptıkları ve emrettikleri hiç bir şey sorgulanmaz, hukuki denetime tabi tutulamaz ve mahkûm edilemezler. Ancak onların görevlendirdiği üst düzey yöneticilerin haksız eylemlerine karşı direnme hakkı kullanılabilir (Locke, 2012: 134).

2-Kralın kamu güvenliği ve barışın korunması adına birtakım ayrıcalıklara sahip olması, haksız karar verdiğinde ya da eylemde bulunduğu kendisine karşı direnme hakkının kullanılmasına engel değildir. Kralın yetkisi de kanuna dayandığından herhangi bir kral herhangi bir kimseye kanunun aksine emir ve talimat veremez, görevlendirme yapamaz. Yetkisiz emir ve görevlendirme olamayacağından böyle bir durum oluştuğunda direnme hakkı kullanılabilir (Locke, 2012: 135).

3- Yöneticinin şahsının kanuni güvence altına alınmadığı bir yönetim biçiminde de yöneticilerin kanuna aykırı olarak yaptıkları icraatlara karşı direnme hakkının kullanılması yönetim biçimini ve yöneticiyi tehlikeye sürüklemeyiz. Eğer mağdur, hukuki yollara başvurarak hakkını arayabiliyorsa direnme hakkının kullanmasının hiçbir anlamı yoktur. Ayrıca bir kişinin canına kastedilir ve hukuki olarak yapılabilecek başka bir imkânı da olmaz ise saldırgan doğal hukuk gereği öldürülebilir (Locke, 2012: 135-136). Hukuk düzeni insanların savunma içgüdüleriyle yaptıkları davranışları görmezlikten gelemeyiz, kendisini öldürmeye çalışan bir kişiyi hayatta kalmak için öldürmek bir doğal kanundur. Türk Ceza Kanunu'nun 25. Maddesi bu durumu şöyle açıklar: "gerek kendisine gerek başkasına ait bir hakka yönelmiş, gerçekleşen, gerçekleşmesi veya tekrarı muhakkak olan haksız bir saldırıyı o anda hal ve koşullara göre saldırı ile orantılı bir biçimde defetmek zorunluluğu ile işlenen fillerden dolayı faile ceza verilemez. Türk Borçlar Kanunu 64. maddesinde de " meşru müdafaa da bulunan kişi, saldıranın şahsına veya mallarına verdiği zarardan sorumlu tutulamaz" hükmü ile meşru müdafaayı kabul eder (Gözler, 2014: 413).

4-Yönetici sahip olduğu güce dayanarak kanuni olmayan davranışlarda bulunur ve kanuna uygun olan çözüm yollarını kapatırsa, yöneticinin bu tiranca davranışlarına karşı direnme hakkının kullanılması yönetimi bozmaz (Locke, 2012: 136).

Yöneticinin kanuna aykırı eylemleri ister halkın çoğunluğunu etkilesin ister ise belli sayıda kişileri etkilesin, bu aykırı davranışların sonuçları emsal teşkil eder ve insanlar can, mal ve özgürlüklerini tehlikede görürler ise kullanılan kanunsuz güce karşı direnirler. Bu durum halkın yöneticilerden kuşku duyduğunda tüm yönetim biçimlerinin karşı karşıya kalacağı bir durumdur. Sadece kanunlara riayet eden ve halkın iyiliğini isteyen bir yönetim böyle bir tehlike ile karşı karşıya kalmaz (Locke, 2012: 136). Halk, yöneticilerin söylemlerinin eylemlerinden farklı olduğunu, hukuku askıya aldıklarını, kamu yararına kullanmaları gereken ayrıcalıkları amaçları dışında kullandıklarını; ast ve üst yöneticileri liyakat ilkelerine göre seçip terfi ettirmediklerini, kamuoyunun desteklemediği bir dini ve din adamlarını el altından desteklediklerini gözlemlerse olayların akışını kendince okur ve ona göre hareket eder (Locke, 2012: 137). Locke, direnme hakkını doğal bir hak olarak görür ve ister bireysel ister toplumsal olsun yönetimlerin kanunsuz ve haksız eylemlerine karşı direnme hakkının kullanılmasının gerekliliğini ifade eder. Direnme hakkının kullanmasını kral ya da devletin üstün gücünü kullananların dokunulmazlığa sahip olup olmamalarına göre farklı değerlendirir ve dokunulmazlığa sahip olan yöneticilere karşı direnme hakkını uygun görmez. Dokunulmazlık doğal haklarla dayanmadığından oluşturduğu bu istisna genel düşünceleriyle bağdaşmaz. Locke, direnme hakkını yöneticileri yasal sınırlar içerisinde kalmaya ve hareket etmeye zorlayan bir güç olarak planlar.

Locke, yasama ve yürütme güçlerinin halkın kendilerine duyduğu güvene ve verdiği yetkiye aykırı olarak hareket etmeye başladığında, çözümün halkta aranması gerektiğini şöyle ifade eder: İster kralın kendine tanınan ayrıcalıkları kullanırken karşılaştığı haksız eleştiriler ister halkın bir bölümüyle arasında oluşan uyuşmazlıklar konusunda başvurulacak yargıç halk olmalıdır. Halk, yönetimin kendisine verilen yetkiye uygun hareket edip etmediğini sorgulama hakkına sahiptir (Locke, 2012:155). Eğer krallar halkın yargıçlığını kabul etmezlerse, halkın öteki dünyaya başvurma hakkından başka bir çaresi kalmaz. Bu üst merciin olmaması veya bir yargıca başvurma hakkı verilmeyen kişiler tam bir savaş durumundadırlar, mağdur taraf devrimin ne zaman olacağına da kendisi karar verir ( Locke, 2012: 155-156).

Locke, hak ihlallerinin ve hukuk dışı uygulamaların yaygınlaştığında ayaklanmaların önüne nasıl geçileceğini ise şöyle açıklar: Kanun koyanlar halkın mülkiyetine el koyarak, onların güvenine aykırı hareket ettiğinde, halkın yeni bir

yasama gücü oluşturma hakkının olması ayaklanmalara karşı en iyi siperdir. İnsanlar, şahıslara karşı değil, anayasa ve kanunlarla oluşan güce karşı direnirler. Anayasa ve kanunları ihlal eden, bunlara aykırı eylemleri meşrulaştıran kim olursa olsun asidir ve siyasi topluma girerek kaba kuvveti dışlayan, diğerleriyle savaş durumuna girmiş olur (Locke, 2012: 146-147). Eğer toplum yasama gücünü belirli bir süreyle kısıtlamışsa ya da üstün gücü kullanan yaptığı yanlışlarla hakkını kaybederse bu üstün güç, tekrar halka döner. Böylece halk üst güç olarak yasama gücünü kullanabilir, yeni bir yönetim biçimi kurabilir ya da eski yönetimi iyi şekilde işletecek yeni kişilere verebilir (Locke, 2012: 156). Halkın üstün güç olarak yönetim biçimini yeniden belirlemesi ve yöneticileri seçmesi engellenirse halkın devrim yapmaktan başka çaresi kalmaz.

Yasama gücü, insanların topluma katılma amaçları olan mülkiyetlerinin korunması ve güvenlik içerisinde yaşamalarını sağlayamaz, aksine bunları tehlikeye atarsa, halkın güvenini kaybeder. Halkın da artık böyle bir yasamaya itaat etme yükümlülüğünden bahsedilemez ve onların direnme hakları doğar. Yasama gücü, halkın can, mal ve özgürlüklerine çeşitli nedenlerle el uzattığında ya da başka birine bu temel hakların ihlal edilmesine mutlak yetki verdiğinde, yasama halktan aldığı üstün gücü kaybeder. Bu güven bunalımı nedeniyle güven ve emniyetin tesisi için yasama gücü halka döner (Locke, 2012: 143). Halk yürütmenin de keyfi uygulamalarıyla karşı karşıya kaldığında ve koşulların daha da fazla kötüleştiğini gördüğünde, yöneticileri ne kadar kutsarsanız kutsayın, hatta tanrısal güç atfedin ya da gökten indirip yetkilendirin, ilk fırsatta bu haksız ve kötü yönetimden kurtulmaya çalışır (Locke, 2012: 145).

Yönetimin yanlış eylemlerinin bir sonucu olarak halk açıkça özgürlüklerinin sınırlandığını ve yönetimin iyi niyetle hareket etmediğini hissederse ayaklanmaktan başka bir çaresi kalmaz. Bu durum yönetimin yapmış olduğu basit yönetsel yanlışlardan değil, yöneticilerin yaptığı halkın hoşnut olmadığı yaygın ve sürekli hukuk dışı uygulamalardan kaynaklanır. Halkın bunları görmemezlikten gelmesi düşünülemez. Halk, yönetimin bu gayrimeşru gidişatını durdurur. Locke, direnişi bir taraftan ahlaki temellere dayandırırken bir taraftan da sosyolojik bir zemine oturtur. Ona göre bir ya da birkaç kişinin devlete karşı direnmesinden bir sonuç alınamaz. Devrimin toplum tarafından yapılması gerekir (Hampsher-Monk, 2004: 149-150). Halkın büyük bir bölümünün yönetimin aşırı baskısı altında kalması sonucunda halkın devrim hakkı Bağımsızlık Bildirisi'nde şu şekilde yer alır: Kötülükler tahammül edilir

olduğu sürece insanlar düzeni değiştirmektense onlara acı çekerek katlanmayı tercih ederler(Arnhart, 2005: 267). Burada bir suçlu aramak gerekirse özgürlükleri kısıtlayan, kötü niyetle hareket eden olmalıdır. Yoksa bu haksızlıklar karşısında hakkını arayan halk suçlu olmamalıdır (Locke 2012: 148).

Direnme hakkının kullanılmasıyla keyfi ve hukuka dayanmayan uygulamalar sonlanmaz ve halkın büyük bir bölümü de bu uygulamalardan zarar görürse devrim kaçınılmaz olur. Direnme hakkına bireysel mağduriyetlerde de başvurulabilirken devrimin gerçekleşebilmesi için halkın ya da halkın büyük bir çoğunluğunun bu hukuk dışı uygulamalardan muzdarip olması gerekir. Devrim, yasama ve yürütme güçlerinin yanlış uygulamalarının bir sonucudur ve şartları oluştuğunda da gerçekleşir.

Locke, genel olarak İngiltere'deki 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan iç savaş ve devrimleri göz önünde bulundurarak değerlendirmelerini yapar (Hampsher-Monk, 2004: 148-149). Yönetimlerin yıkılmış kabul edilmesi ya da devrimi gerektiren durumları yasama, yürütme ya da kralın tutumlarıyla ilişkilendirerek açıklar. Onun bu zaman diliminde yaşanan olayları hem doğal hukuku ölçüt olarak değerlendirdiği hem de kişi hak ve hürriyetlerini ve devletin temel organlarını anayasal bir düzlemde şekillendirerek olması gerekenleri ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Ancak onun aktif siyasi meseleleri bu şekilde ele alması, bazı yazarlar tarafından İkinci İnceleme'nin Şanlı Devrimi haklı göstermek için yazdığı şeklinde okumalarına sebep olmuştur.

### **3.4.7. Din ve Devlet İlişkisi**

Locke, din devlet ilişkilerini İngiltere'deki iç çatışmaları da göz önünde bulundurarak inceler ve her ikisinin de yasal sınırlarını belirlemeye çalışır. Locke, yaşadığı çağdaki dini taassup ve dogmatizminin sebep olduğu çatışma ve iç savaşların ürkütücü sonuçlar doğurduğunu görür; dini hoşgörü ve çoğulculuğun doğal bir hak olarak vazgeçilmez olması gerekliliğini hatırlatır. Onun bu yaklaşımı günümüzde dahi etkisini göstermektedir (Cevizci, 2007: 327). Locke, dünyevi ve ruhani otoriteyi birbirinden ayırarak yetki ve sorumluluk alanlarını belirler. Devlet kanunları ihlal edenleri cezalandırma hakkını ve yetkisini dünyevi meselelerle ilgili olarak kullanır. Bu yetkiyi ruhani alanda kullanamaz. Devlet, insanları bir dine inanmaya zorlayamaz.

İnanma içsel bir olay olduğundan baskıyla bir sonuç almak da mümkün değildir ve devletin ruhani kurtuluşu sağlama gibi bir görevi de olamaz (Locke, 2010: 12-14).

Locke, devletin yetki alanını belirledikten sonra kilisenin yetki ve sorumluluklarını belirler. Kiliseyi, ruhlarının kurtuluşu için birleşip beraberce Tanrı'ya ibadet eden topluluk olarak tarif eder. Doğuştan hiç kimse bir kiliseye mensup değildir. Her birey uygun gördüğü bir kiliseye devam eder. Her toplum gibi kilisenin de işleyiş usul ve esaslarını belirleyen kurallar olmalıdır. Bu kurallar ya kilisenin müdavimleri tarafından ya da onların yetkilendirdiği temsilciler tarafından belirlenmelidir (Locke, 2010: 15-16). Bu kurallar sadece kilisenin iç işleyişinden ibaret olmalıdır. Tanrı'ya ibadet etmek için bir araya gelmiş dini bir grup olan kilise, devletin yetki alanında olan siyasi meseleler hakkında kural belirleyemez ve siyasi alana müdahale edemez. Kilisenin belirlemiş olduğu kurallar da mensuplarını bir arada tutmaya yönelik olmalıdır. (Locke, 2010: 18-19).

Herhangi bir birey başka bir dine inandığında ya da başka bir mezhebi tercih ettiğinde, kişilik haklarına ve maddi çıkarlarına zarar verilemez. Kiliselerin birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğü yoktur. Kralın bağlı olduğu kilisenin de diğer kiliselerden üstün olması söz konusu değildir. Kilise ve kral birbirlerine yetki de veremezler (Locke, 2010: 20). Böylece devletin ve ruhani otoritenin yetki alanları ve sınırları belirlenir. Ruhani otorite, siyasi yönetimin yetki alanına girmeden kendi iç meseleleriyle ilgilenmeli ve bu sınırlamanın dışına çıkmamalıdır (Locke, 2010: 24) Locke, kiliseyi devlet içerisinde ayrı bir güç olarak görmez. Ona göre kilise de devletin kanunlarına tabi olmalıdır. O, kiliseye sadece iç işleyişi ve ayinlerle ilgili bir iç tüzük doğrultusunda kendi iş ve işlemlerini yürütme hakkı tanır. Devletin ve kilisenin sınırlarını kesin bir biçimde ayırarak birbirlerinin üzerinde baskı kurmalarını engellemeye çalışır.

### **3.5. POZİTİF HUKUK**

#### **3.5.1. Pozitif Hukuk'un Tanrısal Hukuk ve Ahlak Kuralları ile İlişkisi**

Locke İki İnceleme'de yönetim biçimlerini, temel insan haklarını, ifade özgürlüğünü, dini hoşgörüyü ve özel mülkiyeti göz önünde bulundurarak tasarlar. Bu hakları ve bu hakların devredilmezliğini doğal hukuk teorisiyle temellendirir (Solomon

ve Higgins 1996: 199). Onun doğal hukuk teorisi, çalışmaları içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Doğal hukuk teorisi *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin yorumlanmasına önemli katkılar sunar (Hancey, 1976: 439). O, doğal hukuktan hareketle düşüncelerini oluşturur. Doğal hal ve sözleşmeye başvurmasının asıl amacı da doğal hukuka istinat ederek pozitif hukuku temellendirmek ve pozitif hukuk ile de doğal hakları hayatın akışındaki tesadüflere bırakmadan koruma altına almaktır (Hazard, 1999: 296).

Doğal hukuk, pozitif hukuk gibi yazılı olmayıp insanların zihinlerinde bulunur ve insanların çoğu da aklın ışığı yerine tutkularıyla hareket ettiklerinden, onu görmezden gelebilirler. Doğal hukukta herkes kendi davasının yargıcısıdır, ortak ve üst bir yargı gücü bulunmaz. Üst bir yargı gücünün olmaması insanları kendi lehlerine diğerlerinin aleyhine karar vermeye sevk edebilir. Doğal hukuk bireysel hakları belirlese de bunların muhafazasını güvence altına almada tereddütlere yol açar. Hakların ihlali durumunda suçluların adil bir şekilde yargılanması ve cezalandırması tam olarak gerçekleşemez. Doğal hukukun bu eksikliklerinden kurtulmak için insanlar doğal halden sivil- siyasi toplum durumuna geçerek kendilerini yazılı ve standart normları olan pozitif hukukla sınırlandırır. Ancak doğal halden sivil- siyasi topluma geçildikten sonra doğal hukukun bağlayıcılığı ortadan kalksa da pozitif hukuka kaynak ve yol gösterici olmaya devam eder, çünkü doğal hukuk tüm insanlar ve yasama güçleri için ebedi norm olma özelliğini devam ettirir (Toku, 2005: 238).

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* eserinde insanların davranışlarının doğru olup olmadığını belirleyen üç tür kanun olduğunu belirtir: Bunlar tanrısal kanun, medeni hukuk ve kanaat ya da itibar kanunudur. Bunlardan birincisi olan tanrısal kanun, insanların davranışlarını düzenlemek için Tanrı tarafından konulan ve "doğal ışık" ya da vahiy yoluyla bildirilen kanundur. İnsanlar, Tanrı'nın kendilerini yönetmek için kanun koyduğunu kabul ederler ve davranışlarının günah mı yoksa sevap mı olduğuna bu kanun doğrultusunda karar verirler. İnsanları yaratan Tanrı'nın bu kanunu koyma hakkı vardır. Tanrı, insanların davranışlarını en iyiye yönlendirecek sıfatlara sahiptir; ahretteki ödül ve cezalarla bunları sağlamaya da muktedirdir (2001: 283). Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de metafiziğin bilimsel bilgi kuramı olarak değil, sağduyu ve tanrısal bilginin kılavuzluğunda entelektüel dünyanın anlaşılması ve zihnin gelişmesi için öncelikli olarak incelenmesi gerektiğini belirtir. En kapsamlı ilham vahiyle

bildirildiğinden İncil'den alınan pasajlarla öyküler oluşturularak gençlerin eğitilmesi gerekir. Bundan dolayı insanlara ders verici metinler hazırlanırken vahye müracaat edilmelidir (2004: 217).

Bir kişinin kendisini kanunla sınırlı olduğunu anlayabilmesi için tabi olduğu üstün bir gücün var olduğunu; bu üstün gücü elinde bulunduran varlığın bazı eylemlerin yapılmasını bazı eylemlerin de yapılmamasını emrettiğini ve bir de onun üstün iradesine uymayı da kabul etmesi gerekir (Locke, 1999: 44). Tüm insanlar kâinat kitabını okuyarak Tanrı'nın varlığını fark edecek şekilde donatılmışlardır. Eğer insanlar kendilerine doğuştan verilen yetenekleri kullanır ve doğanın sunmuş olduğu verilere de ilgisiz kalmazlarsa "kendileri üzerinde hak ve yetkisi olan üstün bir gücün" var olduğunun farkına varırlar (Locke, 1999: 47).

İsmail Çetin, 'John Locke'de Tanrı Anlayışı' eserinde onun Tanrı'nın varlığını kozmolojik, teleolojik, antropolojik ve ahlak deliliyle ispatladığını ifade eder. Tanrı'nın varlığını delillendirmek için kullandığı yolların seçilmesinde ve kullanılmasında ampirizminin açık etkileri olmuştur. Kullandığı deliller çoğunlukla duyularla edinilen bilgiye dayanır. Apriori bilgi ve "en mükemmel varlık fikri"ne dayanarak temellendirilen ontolojik delili, yeterli olarak görmez (Çetin, 1995: 107). Locke'un kozmolojik delilinin ilk çıkış noktasını mutlak yokluğun yadsınması oluşturur. Şimdiye kadar açık seçik olarak mutlak yokluğun varlığını kabul eden akıllı birine rastlanmamıştır. Mutlak yokluğun, herhangi bir gerçek varlığı yaratacağını düşünmek, aklın ilkeleriyle bağdaşmaz. İnsan kendi varoluşunu sezgiyle, öteki şeyleri duysal bilgiyle bilir. Bu gerçek varlıklar mutlak yokluk tarafından yaratılmayacağına göre ezelden beri var olan bir varlık vardır. Ezeli olmayan şeylerin bir başlangıcı vardır ve başlangıcı olan her şey de mutlak bir varlık tarafından yaratılmıştır (2013: 422-425). Varlıklar hakkında sahip olunan bu bilgilerden hareketle, onları var eden en güçlü, en bilgili, ezeli ve ebedi bir varlığın var olduğu ispatlar. Birisinin bu ezeli ve ebedi varlığa Tanrı adını verip vermemesi de o kadar önemli değildir (Çetin, 2005: 112).

Locke, Tanrı'nın varlığını teleolojik delille de ortaya koyar. Teleolojik delilde hem makro hem de mikro âlemde bir düzenin ve gayeliliğin (teleoloji) varlığından hareket edilir. Âlemde görülen bu gayelilik ve düzen kendiliğinden ve tesadüfen olamayacağından bunları gerçekleştiren sonsuz hikmet ve güç sahibi Tanrı'nın var



olması gerekir ( M. Aydın, 1997: 65-67; Çetin, 2005: 113). Locke, akıl ve duyularla algılanan bu âlemi dikkatlice irdeleyen, varlıklardaki güzellik, düzen ve hareketi gözlemleyen, bu mükemmel eserin yaratıcısını ve kaynağını araştırmaya başlar. Böylesine mükemmel tasarlanan bu eser, amaçsız ve tesadüfen düzenlenmiş olamaz. Akıl, varlıkların kaynağını sorguladığında tüm varlıkların yüce bir yaratıcı tarafından var edildiği sonucuna ulaşır (1999: 45).

Locke'a göre Tanrı'nın varlığını işaret eden delillerinden biri de antropolojik delildir ve bu sezgisel bilgiye dayandığından dolayı da delillerin en güçlüsüdür (Çetin, 2005: 115). Zihin sezgisel bilgiyi edinirken iki idea arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu, başka aracı idealar olmadan doğrudan kavrar. Bu insanın ulaşabileceği en açık ve kesin bilgidir. Sezgisel bilgide, zihin açıklama ve kanıtlamaya başvurmadan, gözün ışığı gördüğü gibi hakikatleri kavrar. Kanıtlayıcı bilgi ile zihin idealar arasındaki ilişkiyi doğrudan ya da sezgisel olarak değil, birtakım idealar aracılığıyla akıl yürüterek kanıtlayıcı bilgiyi oluşturur (Cevizci, 2007: 290-291). O, bilgi türlerini de kesin olmalarına göre sıralandırır. Sezgisel bilgi en açık ve kesin olan bilgidir; ikinci sırada akıl yürütmelere dayanan kanıtlayıcı bilgi, kesinlikten yoksun olan duyusal bilgi ise son sırada yer alır. Duyusal bilgi; dünyadaki tikel nesnelere zihnimizde bıraktığı duyum ve izlenimlerden oluşur (Ağaoğulları ve diğ., 2009: 157).

Locke'a göre insan herhangi bir delile ihtiyaç duymadan açık ve net olarak kendi var oluşunu bilir. İnsan her şeyden kuşku duysa bile kendi var oluşundan şüphe duyması mümkün değildir. "Her şeyden kuşku duysam bile bu kuşkunun kendisi kendi varoluşumu algılamamı sağlar ve bundan kuşku duymama engel olur". Acı çeken birinin, hissettiği acı kadar kendi varoluşunu da algıladığı açıktır. Tanrı, insanlara kendisiyle ilgili doğuştan idealar vermemiş ve onların zihinlerine kendi varlığını okuyabilecekleri yazılar kazımamış olsa da, insanları duyum ve akıl yürütme gibi üstün yeteneklerle donatarak kendi varlığının bilinmesine imkân vermiştir. İnsan duyulara, algılara ve akla sahip olduğundan kendi kendine kaldığı zaman "onun açık bir kanıtından yoksun kalmış olmaz." İnsanlar Tanrı'nın varlığını bilecek yetkinliktedir. İnsan, kendinden ve kendi varoluşunun şüphe götürmez bilgisinden hareketle bu bilgiye ulaşır (2013: 422-423).

Evrendeki cansız ve ast varlıkların kendilerine göre mükemmel olan insanı yaratamayacakları gibi "insanı kendisi de yaratmış olamaz." "Hiçbir şey kendi kendinin nedeni..." olamayacağından ve insanın zihninde tasarladığı birçok şeyi kendinde bulamaması bir gerçekliktir. Eğer insan kendini yaratıp hayat verseydi hem ast varlıklar üzerinde daha fazla güce sahip olması hem de kendine sonsuza kadar sürecek bir hayat vermesi gerekirdi. Kendisine hayat veren bir varlığın hayatı sonlanırken ilgisiz kalması düşünülemez. Böylece varlıkları yaratan ve yaşatan daha güçlü ve daha bilgili bir varlığın olması gerekir. (Locke, 1999: 45-46). Locke bu delillerle birlikte ahlak delilini de kullanır ve çıkış noktası olarak insanın ahlakı bir varlık olmasını ele alır. İnsan hem bilen hem de ahlaki değerleri hisseden bir varlıktır. Yaratılan varlıkların en değerlisi olan insanın, yaşamını düzenlemesi için herhangi bir norma bağlı olmaması düşünülemez (Çetin, 2005: 120)

Locke, pozitif hukuk ve doğal hukuk düşüncülerini Tanrı inancı ya da pozitif tanrısal hukukla ilintili olarak incelemektedir: Tanrı'nın iradesi insanlar üzerinde bağlayıcı bir güce sahiptir ve sadece onun iradesi insanların yükümlülüklerinin sınırlarını belirler. İnsanlar kanun koyucunun, kanun olarak koyduğu ve ilan ettiği şeylerle yükümlüdürler. Tanrısal irade, özünde bulunan bir güçle bağlayıcıdır. Tanrı'nın bu iradesi ya doğal ışık sayesinde doğal hukuk olarak ya da vahiy sonucu olarak tanrısal pozitif hukuk olarak bilinir. Tanrısal iradenin dışındaki kanunlar ise özü itibarıyla bağlayıcı değildir. Tanrı'nın dışındaki kanun koyucular, kanun yapma ve "yükümlülükleri belirleme hakkını yalnızca Tanrıya borçludurlar". İnsanlar, Tanrı istediği için krallara itaat ederler ve onlara itaat etmekle Tanrıya itaat etmiş olurlar. Doğal hukuk da kendiliğinden ve özünde bulunan bir güçle bağlayıcıdır. Locke, doğal hukukun bağlayıcılığını da şu şekilde açıklar: Doğal hukuk bağlayıcılık bakımından bir kanunda bulunması gereken tüm özellikleri taşır. Aynı zamanda ahlaki hayatın düzenlenmesi için doğal hukuku tesis eden Tanrı, onun bilgisini ciddi bir şekilde araştıranlar için onu anlaşılır kılmıştır. Bir kanunun yükümlülük oluşturabilmesi için yükümlülüğü belirleyen varlığın hâkimiyetinin olması, meşru gücünün bulunması ve yükümlülük oluşturan iradesini açıklaması gerekir. Doğal hukuk da bu vasıfları taşıdığından insanlar için bağlayıcıdır. Tanrı, insanların kendi üzerlerindeki hâkimiyetlerinden daha fazla onlar üzerinde hâkimiyete sahiptir ve onlar her şeylerini Tanrı'ya borçludurlar. Locke'a göre doğal hukukun yükümlülükleri insanlar için

bağlayıcı olmazsa, tanrısal pozitif hukuk da bağlayıcı olamaz. Her ikisinin de kaynağı tanrısal iradedir. Sadece bunların insanlara ulaştırılma metotları ve insanların onları bilme yöntemlerinde bir farklılık vardır. Doğal hukuk, doğal ışık vasıtasıyla ve doğada cari olan prensiplerden öğrenilirken; tanrısal pozitif hukuk iman yoluyla kavranır. Locke, pozitif hukukun da bağlayıcılığını doğal hukuka bağlar. Ona göre doğal hukuk bağlayıcı olmazsa, pozitif hukuk da bağlayıcı olmaz. "Zira insanlığın çoğunluğunun düşüncesine göre, sivil yasama güçlerinin belirlediği kanunlar sahip oldukları bütün gücü" doğal hukukun zorlayıcı gücünden almaktadırlar. Bu durumda pozitif hukuk bağlayıcı gücünü doğal hukuktan almaktadır. Doğal hukuk, yasama yetkisini kullanan güce, insanları yönetme hakkı vermektedir. İnsanları yasama gücüne itaat etmeye zorlayan şey, onun koyduğu pozitif kanunlardan çok, doğal hukukun ona sağladığı yönetme hakkıdır (1999: 68-71). Kısaca, her şeyi bilen, her şeyi takdir eden mutlak güç sahibi bir Tanrı'nın olduğunu; ona itaat ve ibadet edilmesi gerektiğini belirtir. Doğal hukuku insanlara veren Tanrı'dır ve tanrısal kanunlar doğal akıl tarafından bilinebilir (Parker, 2004: 41).

Locke, diğer bir kanun çeşidi olarak erdem ve kötülüğün ölçütü olan kanaat ya da saygınlık kanunlarını inceler. Bu kanunlar aynı zamanda felsefi kanun olarak da adlandırılır. Bu kanuna göre erdem ve kötülük olarak adlandırılan eylemlerin ölçüsü, farklı toplumlarda ya da ülkelerde "zımnî ittifakla tesis edilen takdir veya tenkittir" (Didier 2009: 57). Kanaat ve saygınlık kanunları, bir toplumun toplumsal tecrübeyle oluşturduğu "erdem" ve "erdemsizliğin" ölçütleridir. Toplumun tasvip ettiği eylemler erdem, toplum tarafından kınanan eylemler ise erdemsizlik ve kötülük olarak adlandırılır. Toplumun değer yargılarına dayanan bu kanunlar yazılı bir kaynağa dayanmazlar, sadece şifahi olarak bilinirler. Herhangi bir eylemin erdemli olabilmesi için söz konusu kanunla şekillenen ahlak kurallarına uygun olması gerekir (Cevizci, 2007: 309).

Bu kanunlar pozitif ahlak kuralları olarak da adlandırılabilir. Ahlak, matematik gibi ispatlanabilir bir ilimdir. Ahlaki kavramlar doğanın bir parçası değil, insanın zihinsel çabalarının bir sonucudur. İnsanlar ciddi bir şekilde irdeliklerinde bu ahlaki kavramları ya da hakikatleri kavrayabilirler (Dunn, 2008: 86-87). Ahlak bilimi alanında insanın kendi anlayışının ürünleri olan fikirler, insanın dışında var olan şeylerin kopyaları değil, kendi kendilerinin kök örnekleridir. Bu kavramlar insan zihninin kabul ettiği

antlaşmaları ve uzlaşmaları ifade eder. İnsan zihni bu bilgileri doğrudan ürettiğinden dolayı insanın ahlak hakkında edindiği bilgiler, doğadan edindiği bilgilerden daha da kesindir (Farago, 2012: 296). Ahlak kuralları doğuştan olmasalar da oluşumlarında doğanın da etkisi söz konusudur. Doğa herkese mutlu olma arzusu ve sefaletten kaçınma hissi vermiştir. Gerçekten doğuştan olan bu pratik ilkeler ruhların iyiye temayülleridir, bunlar zihnimize kazınmış herhangi bir ilkenin göstergeleri değildir (Didier 2009: 56).

Bir kişi objektif ve dikkatli bir şekilde ahlaki önerme ya da aksiyomları incelediğinde, matematiğin temel aksiyomlarından hareketle açık ve seçik sonuçların çıkarıldığı gibi ahlaki eylemlerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında da kesin sonuçlara ulaşabilir. Örneğin, "iyeliğin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz", önermesi Euclides'in matematiksel önermeleri kadar kesindir. Yine, "hiçbir hükümet saltık özgürlük vermez" önermesinde de hükümet ve mutlak özgürlük kavramlarından hareketle hükümetlerin mutlak özgürlüğü sınırlandırdığı belirtilir (Locke, 2013: 377-378).

Ahlak kurallarının doğuştan insanların benliğine kazınmış kavramlar olmamaları onların doğruluklarını azaltmaz ve geçerliliklerini olumsuz olarak etkilemez. Bu kavramların doğruluğundan birtakım zihinsel akıl yürütmeler sayesinde emin olunur. Bu kavramlar arasındaki ilişki ve uyum da objektif ve genel ahlaki kuralların olduğunu göstermektedir. Eğer ahlak kuralları doğuştan olsaydı, insanlar kendi kanaatlerine ve iradelerine göre değil, tüm insanların aynı şekilde davranmaları gerekirdi. Genel kabul görmüş ahlak kuralları herhangi bir yerde ihlal edildiğinden, bunların doğuştan olduğu söylenemez. Yine doğuştan olan bir kural o kadar açık ve seçik olmalı ki üzerinde hiçbir gerekçeye dayanmadan uzlaşmaya varılsın. Gerçekte ise ahlak kuralları gerekçelerle temellendirilir. Locke'a göre ahlak kurallarının doğuştan olmadığına bir diğer kanıtı ise açık bir şekilde cezai müeyyideleri beraberinde getirmemiş olmasıdır (Akarsu, 1998: 155; Didier 2009: 55-56). Kanun koyucu kavramı olmadan bir kanuna ve ona zorunlu olarak uyulması gerektiğine ulaşılması mümkün değildir. Locke'a göre Tanrı kavramı da doğuştan insan zihninde olan bir kavram değildir. Tanrı, kavramı bile doğuştan değilken, ahlak kurallarının ya da kavramlarının doğuştan insanın benliğinde olması imkânsızdır (2013: 92)

Ahlaki iyi, insana haz veren ya da hazza vesile olan şey; ahlaki kötülük ise insana acı veren ya da acı duymasına neden olan şeydir. Ahlaki iyi ve kötü, insanın iradi davranışlarının kanun koyucunun iradesi doğrultusunda insana fayda ya da zarar veren kanunlar tarafından onaylanması ya da onlara zıt olmasına bağlıdır. Bu iyi ve kötü, kanun koyucunun kararıyla ödül ve ceza olarak kanunlaştırılır (Locke, 2001: 282). Burada ahlaki kuralların oluşumunda motive edici güç hazlar gibi gözükse de ahlakiliği sağlayan temel ölçütün kanunlara uygunluk olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bundan dolayı Didier, Locke'un hedonist ve Epikürcü olmadığını söyler. Eylemlerin kanunlarla uyuşması ya da uyuşmaması hem ahlakiliğin temel ölçütüdür hem de kanun koyucunun iradesi aracılığı ile insanları iyiliğe sevk eder. Ahlaki duyarlılığa yönlendiren ve belirleyici olan, "Tanrı'nın müeyyidesidir." Böylece ahlaki iyiyi Tanrı'nın iradesine ve kanunlarına bağlayarak teolojik bir ahlak anlayışı sergiler. Aynı zamanda hazcı ve faydacı ahlak anlayışlarında olduğu gibi iyiliği ve kötülüğü eylemin doğal sonucu olarak değil, ahlaki kanuna uygun olup olmamaya göre değerlendirir. Ahlak sistemini akla ve doğal hukuka dayandırır (Didier, 2009: 56- 57). Locke'a göre İncil tam ve yetkin bir biçimde ahlaki kuralları içerir. O, *İncil*'in insanlığı mutluluğa götürecektir ahlaki buyrukları ortaya koyduğuna inandığından, ahlaki uygulamalar üzerine çalışmamıştır. Ona göre pratik yaşam bilimi olan ahlak, İncil'le birlikte özü itibariyle tamamlanmıştır. Bu anlayışını 1696 yılında Molyneux' ye yazdığı mektupta açıkça belirtir (Akarsu, 1998: 157).

Kanunlar, insanların iradelerini etkileyen yaptırımlarla desteklenmedikçe onları yönlendirmede yetersiz kalır. Bu eksikliğin giderilmesi için kanunların ödül ya da cezalarla desteklenmesi gerekir. Eğer kanun koyucunun ödül verme ve cezai yaptırımları uygulama gücü yoksa kanunların herhangi bir anlamı olmaz (Locke, 2001: 283). Kanunlar gibi ahlak kuralları da toplumsal yaptırımlarla desteklenir. Ahlak kurallarının yaptırımı da toplumun takdir etmesi ya da kınamasıdır. Toplumun takdir etmesi ya da kınaması insanları toplumsal normlara uymaya sevk eder. İnsanların çoğunluğu, davranışlarını bu genel kuralları göz önünde bulundurarak yaparlar. Genellikle çoğunluk tanrısal hukuk ve pozitif hukuk yerine kendilerine çevrelerinde itibar kazandıracak genel kurallara göre davranırlar. İnsanların bazıları ya da çoğunluğu tanrısal hukuk hakkında pek fazla düşünmezler, düşünenlerin çoğunluğu ise ya tanrısal hukukun gereklerini yerine getirmeyenler ya da yerine getirmedikleri bu hususları

Tanrı'nın bağışlamasını beklerler. İnsanlar pozitif hukuk alanında ise çoğunlukla hukuki yaptırımlardan kaçmaya çalışırlar. Kendisini topluma kabullendirmek isteyenler, toplumun ayıplamasından kaçamazlar (Locke, 2001: 285-287).

Locke, medeni/pozitif hukuku; devlet tarafından konulan ve insanların davranışlarının suç teşkil edip etmediğine karar verirken göz önünde bulundurdıkları kanunlar olarak tanımlar. Hiç kimse devletin kanunlarını görmezlikten gelemez ve ödüllendirme ve cezalandırma devlete aittir (2001: 283-284). John Austin de *Hukukun Belirleniş Alanı*'nında Locke gibi kanunları üç temel sınıfa ayırır: Tanrısal hukuk, pozitif hukuk ve pozitif ahlak kuralları. Tanrısal hukuk, Tanrı'nın yarattığı insanlar için koymuş olduğu kanunlardır. Pozitif hukuk, egemenler ya da yasama gücü tarafından konulan kanunlardır. Pozitif ahlak kuralları, kanun koymaya hak ve yetkisi olmayan insanlar tarafından insanlara yönelik oluşturulan kurallar ve "insanların beşeri davranışa dair sahip oldukları kanaatlerden veya hissettikleri duygulardan ibaret olan" kurallardan oluşur (Austin, 2015: 106-107). Böylece pozitif ahlak kuralları egemen olmayan ya da yasama gücüne sahip olmayan insanlar tarafından belirlenir. Bu kurallar emir olma, yükümlülük oluşturma ve ödev yükleme bakımından kanun olarak adlandırılabilir de insanları bağlayan hukuki yaptırımlarla donatılmadığından pozitif kanun olarak adlandırılmaz (Austin, 2015: 111). Kanaat tarafından konulan pozitif ahlak kuralları kanunlara yakından benzeyen kanun olarak adlandırılır. Austin, tam olarak kanun olan ve tam kanun olmayıp onlara benzeyen kanunlar arasında yaptığı ayrımın Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de yaptığı ayrım ile temelde örtüştüğünü belirtmektedir (Austin, 2015: 35, 122-123).

Locke, *Sivil Yargı Üzerine Yazılar*'da (1660) tanrısal hukuk ve pozitif/insani hukuk arasındaki ayırımdan hareketle siyasi gücün tanrısal hukuka boyun eğmesini söyler. Ancak siyasi güç tali konularda kanun koyma hakkına sahiptir. Burada kral tanrısal hukuka boyun eğerek geleneksel ve otoriter "tanrıbilimsel-siyasal" bir yönetimi savunur gibi gözükür, fakat onun akıl yürütmeleri tanrısal temelli hukuk sistemini yıkmak üzere kurulur (Raynaud, 2011: 543).

Locke, tanrısal hukuk ve pozitif ahlak kurallarını birbiriyle ve pozitif hukukla iç içe geçmiş bir şekilde ele alır; diğer hukuk normlarını yadsımadan ve onları kaynak olarak pozitif hukuku temellendirmeye çalışır. O, doğuştan "Tanrı vergisi "yaşam

kurallarının olmadığını söylerken, Tanrı'nın bahsettiği yaşam kurallarının olduğunu inkâr etmez. Yine farklı toplumlarda farklı ahlak kurallarının olması, ahlaka ilişkin hiçbir hakikatin olmadığı ya da insanların bu hakikatleri bilmeyeceği görüşünde değildir. Toplumdan topluma ahlak kurallarının arasındaki bu farklılık sadece bu kuralların doğuştan zihinlerde mevcut olmadığını göstergesidir. O, doğuştan zihinlere kazınmış bir kanun ile doğal yeteneklerle keşfedilen doğal hukuk arasında çok büyük bir fark olduğunu belirtir. Doğuştan kanunların olmaması, sadece pozitif hukukun var olduğu anlamına gelmez (Woolhouse, 2011: 264-265).

Locke, vahyi hakikati keşfetmenin yollarından biri olarak görür, fakat aklın yetileri kullanılarak keşfedilebilecek gerçekler için vahye ihtiyaç duymaz. Akıl tarafından keşfedilen matematiğin temel aksiyonları ile ilgili vahiy gelmesi, insanları bu aksiyomlar hakkında daha kesin bir sonuca götürmeyecektir (Woolhouse, 2011: 287). Böylece pozitif hukukun da matematik gibi temel haklar üzerinde kurulabileceği söylenebilir.

Strauss, Locke'un doğal hukuku, bütünsel doğal hukuk ve kısmi doğal hukuk olarak iki kısma ayırarak bu durumu vurgulamak istediğini belirtir (2011: 248, 255): Akılla vahiyeye dayandığı delillendirilen Yeni Ahit, terimin gerçek anlamıyla tam kanundur. Yeni Ahit ya da tanrısal hukuk doğal hukukun en mükemmel formudur. Ahlak kuralları irdelendiğinde tam olarak Yeni Ahit'te oldukları görülür, çünkü ahlaki kuralların temel ölçütü vahiydir. Tanrısal hukukun kabul edilebilmesi için akıl ve mucizelerle ispat edilmesi gerekir (Strauss 2011: 237-239, 244). Kısmi doğal hukuk ise Tanrı inancına dayanmaz ve "bir toplumun sivil veya uygar olabilmesi için yerine getirmesi gereken koşulları belirler." Bu yaklaşıma göre Yeni Ahit'te doğal hukukun tamamı açık ve seçik olarak yazılı ise insanların siyasi mutluluklarını sağlayan emir ve yasakları da açık, sade ve anlaşılır bir şekilde ifade etmelidir. Strauss'a göre Locke, vergilerin artırılması gibi düzenlemeleri halkın onayına bağlarken Yeni Ahit'e göre değil kısmi doğal hukuka göre temellendirir. Yine aynı şekilde siyaset ve hukuk felsefesinin çıkış noktasını oluşturan doğal hal anlayışını da kısmi doğal hukuka dayanarak açıklar. Yeni Ahit'te ise Yahudi Devleti'nin kökeni doğal temellere dayanmadan açıklanır (2011: 249-255).

Locke, siyasi ve hukuki düşüncelerinin yer aldığı temel eserinde düşüncelerini açıklarken mutlak ve bütünsel doğal kanunları içerdiğini söylediği Yeni Ahit'e atıfta bulunmaktan ziyade kısmi doğal hukuka dayanarak görüşlerini açıklamıştır. Eğer Yeni Ahit'e dayanılarak eseri hazırlansaydı *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'nin adı *Kutsal Kitap'ın Sözlerinden Alınmış Siyaset* olması gerekirdi (Strauss, 2011: 240). Strauss'un ifade ettiği gibi Locke, pozitif hukukun kaynağı olarak toplumu ve yasama meclislerini görür.

### 3.5.2. Pozitif Hukuk Görüşü ve Etkisi

Tüm devletlerin kuruluşunda yapacakları ilk iş yasama gücünü oluşturmak olmalıdır. Yasama gücünü yönetecek temel doğal kanun ise toplumdaki her bir bireyin en iyi şekilde korunma hakkının yerine getirilmesidir (Locke, 2012: 87). Yasama devletin sahip olduğu egemenlik gücüdür. Toplum tarafından kendilerine aktarılan değiştirilemez kutsal bir güçtür. Yasama gücüne dayanmayan hiçbir emir ve talimat, kim tarafından verilmiş olursa olsun yasal değildir. Bir kanunun kanun olabilmesi için toplumun onayını alması gerekir. Bu onayı almayan hiçbir kimse ya da zümre kanun koyamaz ve uygulayamaz. Hiçbir kimse de yasama gücüne dayanmadan kanunlara itaat etmeye de zorlanamaz. Devletin yasama gücünü kullanan kim olursa olsun, toplumu oluşturanların canları ve malları üzerinde keyfi bir uygulama hakkına sahip değildir. Yasama gücü, toplumu oluşturan her bireyin güçlerini kanun koyucu bir kişiye ya da kuruma aktarmasıyla oluşur. Bireylerin yasamaya aktardıkları güçleri doğal halde sahip olduklarından fazla olamaz. Hiç kimse sahip olduğu güçten daha fazlasını başkasına aktaramaz. Doğal hal döneminde hiç kimsenin kendi hayatını sonlandırma ya da başkasının canına ve malına zarar verme hakkı yoktur. Dolayısıyla doğal dönemde sahip olmadığı ya da doğal olarak sahip olması imkânsız olan hakları siyasal topluma geçildikten sonra yasama gücüne aktarması mümkün değildir. Kanun koyucunun gücü kamu yararıyla sınırlıdır ve asıl amacı bu olduğundan, halkı yoksullaştırma, fakirleştirme ve öldürme hakkına sahip değildir (Locke, 2012: 88). Medeni toplumlarda kanun koyucular, halkın mülkiyetini elinden almaya, tahrip etmeye ve keyfi yönetim anlayışıyla halkı köleleştirmeye çalışırlar ise yönetim yıkıma uğrar (Ebenstein, 2005: 229).



Doğal hal dönemindeki yükümlülükler sivil toplumda sonlanmaz, birçok durumda bu yükümlülükler, pozitif hukukun yaptırım gücü ile daha belirgin ve gözlemlenir kılınır; onların süreklilikleri sağlanır. Bundan dolayı doğal hukuk toplumu oluşturan herkesi bağladığı gibi kanun koyanlar içinde ebedi olarak bağlayıcıdır. Kanunlar doğal hukuka ya da tanrısal hukuka uygun olmalıdır. Doğal hukukun amacı insanı korumak olduğundan kanunların hiçbir yaptırımını doğal hukuka aykırı olamaz (Locke, 2012: 89). Kanunlar, aynı şekilde ahlakı kuralların da değerlendirilmesine ve eleştirisine de açık olmalıdır (Peters, 1995: 71). Zaten doğal hukukçulara göre egemen kanun koyarken mutlak bir güce sahip değildir, egemenin gücü ahlak kurallarıyla sınırlıdır. Mutlak egemenlik anlayışına göre egemenin hem sınırsız kanun koyma hem de koyduğu kanunlara riayet etmeme hakkı vardır (Hacıkadıroğlu, 1992: 60). Locke, ahlaki doğruluğun ölçütünün de tanrısal hukuk olduğunu şu şekilde ifade eder: Tanrı'nın insanların davranışlarını düzenlemek için koyduğu kanunlar ahlaki doğruların da mihenk taşı ve temel kıstasıdır ( Aktaran: Woolhouse, 2011: 339).

Bu ölçütlerden dolayı yasama gücü ani ve keyfi karar veremez. Kanun koyucu, adaleti sağlamak ve vatandaşların haklarını "yürürlükteki kanunlar ve bilinen yetkilendirilmiş yargıçlar" aracılığı belirlemekle yükümlüdür (Locke, 2012: 89-90). Eğer insanların can, mal ve özgürlükleri yasama gücü tarafından konmuş ve ilan edilmiş kanunlar ile sağlanmaz ise "insanların barış, huzur ve mülkiyetleri" doğal haldeki gibi belirsizlik içerisinde kalır. Yasama gücü insanların bu haklarını güvence altına alır. Eğer kişilerin temel hakları yürürlükte olan kanunlarla güvence altına alınamaz ise onlar neden doğal halden sivil hale geçerek bir yönetim altına girsinler ve doğal haklarını kaybetsinler (Locke, 2012: 90).

Locke'a göre hukukun amacı Hobbes'te olduğu gibi doğal durumdaki savaş durumuna son vermek değil, bireylerin doğal halde sahip oldukları temel hakları korumaktır. Bu doğuştan hakların kabulünü hukuk tarihi içinde önemli etkisinin olduğu söylenebilir (Hacıkadıroğlu,1992: 49). Locke, böylece pozitif hukukun kaynağını bireye ve onun doğal haklarına isnat ederek, bireyin toplumdaki önce var olduğunu gösterir ve liberal bir görüş ortaya koyar (Torun, 2012: 238). Rousseau'da Locke gibi insanların sivil topluma girmelerinin amacını, hak ve özgürlüklerin korunması olarak açıklar (Hacıkadıroğlu, 1992: 54).

Hayek, pozitif hukuk ve özgürlük arasında liberal filozofların bakış açılarını ve Locke'un konumunu şöyle açıklar: Liberal hukuk geleneği içerisinde kıta Avrupa'sı ekolüne dâhil olanların çoğunluğu ve Jeremy Bentham'ın kanunları özgürlüklerin ihlali ve kötülük olarak görürler. Locke gibi düşünürler ise özgürlüğün ancak hukuki düzen içerisinde gerçekleşebileceğini kabul ederler. Locke bu gerçeği şöyle dile getirir: "Zira, diğer herkesin keyfi iradesi kendisi üzerinde despotça hükmediyor iken, kim özgür olabilir ki" (2012: 55; 1997: 246). J. Locke, David Hume, Adam Smith, Kant ve Whig'lerin kanun anlayışları özgürlükleri imha eden bir kanun değil, özgürlükleri koruyan özel hukuk ve ceza hukukunu oluşturan "adil davranış kuralları[dır]." Onlar yasama gücü tarafından çıkarılan her emrin kanun olduğunu belirtmezler. Devlet, vatandaşın kişilik ve mülkiyetini araç olarak görmez. Bu temel haklar usulüne göre oluşmuş tam yetkili meclis tarafından dahi ihlal edilemez. Eğer böyle bir durum gerçekleşirse ise yasama gücü ile diktatör arasında bir fark kalmaz (Hayek 2012: 55-56; 1997: 33). Locke, yasamayı doğal hukuku sivil toplum normlarının dönüştüren güç olarak yürütmeyi ise doğal hukukun yürütücüsü olarak düzenler. Bu iki güç doğal hukukun sivil- siyasal toplumun politik temellerini oluştururlar ( Çaha, 2000/2001: 108).

Devlet yönetim biçimi ne olursa olsun yürütme gücü belirsiz ve anlık kararlar ile değil kurumsallaşmış ve ilan edilmiş kanunlar ile yönetmelidir. Eğer kurumsallaşmış ve ilan edilmiş kanunlarla, insanların yürütmeye devrettikleri yetkileri sınırlandırılmaz ise yöneticilerin ani ve keyfi kararlarına muhatap olunur. Yöneticiler kurumsallaşmış ve ilan edilmiş kanunlarla yönetim gücünü kullandıklarında, hem vatandaşlar hak ve sorumluluklarını bilirler hem de yöneticiler toplumun verdiği yetki sınırları içerisinde yürütme gücünü kullanırlar (Locke, 2012: 91). İnsanların sivil-siyasal topluma geçmelerinin asıl amacı mülkiyetlerini korumak olduğundan, egemen güç ya da hükümet kişilerin onayı olmaksızın onların mülkiyetlerine el koyamaz. Eğer böyle bir el koyma gerçekleşirse, bu hem insanların siyasal topluma katılma amaçlarına hem de egemen gücün kuruluş amacına aykırı olur (Locke, 2012: 91-92).

Yasama gücünü oluşturma ve yasamanın kim ya da kimler tarafından kullanılacağını belirleme hakkı sadece halka aittir ve yasama halktan aldığı bu gücü başkasına devredemez. Halk, kanunları koymak için seçtiği ve yetkilendirdiği kişilerce kanunlaştırılanların haricinde başka kanunlara itaat etmekle yükümlü değildir (Locke, 1980: 74-75). Locke, tüm yönetim biçimlerinde devletin yasama gücünü, toplumun

verdiği yetki, doğal ve tanrısal hukukla şu dört ana ilkeyle sınırlandırır: (1) Kanunlar özel durumlara göre değişmeyen, genel ve yayınlanmış olmalı; (2) düzenlenirken "halkın yararı" temel amaç olarak alınmalıdır. (3) Kanun koyucu, vergileri sadece halkın ya da temsilcilerin onayına dayanarak artırmalıdır. (4) Yasama gücünü, halkın seçtiği kişiler kullanılmalıdır. Yasama, halktan aldığı bu yetkiyi herhangi bir kişiye ya da zümreye devredemez (2011: 124). Böylece kanunların kaynağı, amacı ve nitelikleri belirlenmiş olur. Bu aşamadan sonra kanunların kim tarafından ve nasıl konulacağı üzerinde durulur. Kanunları devletin üstün gücünü kullanan yasama gücü tarafında konulmasının zorunluluğu belirtilir.

Locke, siyasi gücü yasama, yürütme ve federatif güç olarak üçe ayırır ve ilk olarak yasama gücünü ele alır. Yasama, devletin, toplumun ve toplumun üyelerinin korunması için yapılması gerekenleri yönlendirme hakkına sahip olan güçtür. Yasama, kanunları kısa bir sürede çıkarır ve bu kanunların uzun süre yürürlükte kalır. Bundan dolayı kanun koyucuların sürekli olarak görevde olmalarına gerek yoktur. Kanun koyucular, yürütme gücünü de ele geçirerek kanun koyar ve bu kanunları uygularken kendi özel çıkarlarını göz önünde bulundurabilirler ya da kendilerini hukuki denetimin dışında tutabilirler. Şayet böyle bir durum oluşursa toplumun ve devletin kuruluş amaçlarına aykırı olarak kendilerine özel çıkarlar edinirler (2012: 95). Locke, yasama gücü yetkisini kimseye devredemez derken, yürütme gücünün belirsiz ve keyfi bir şekilde idari kararlarla hükümet etmesini eleştirir. Yürütme gücünün, yasama gücünün koyduğu kanunlar doğrultusunda yönetmesini kanun hâkimiyeti olarak değerlendirilir (Ebenstein, 2005: 228).

Yasama gücüne tanınan yetki, toplumun güven duygusuyla sınırlıdır. Eğer yasama gücü bunu ihmal eder ya da aykırı davranırsa toplumun güvenini kaybeder. Bu durumda halk, kanun yapma gücünü güvendiği yeni kişi ya da kişilere devreder. Vatandaşların özgürlük ve mali haklarına karşı gizli ve hileli planlar hazırlayan ve uygulayan kanun koyucular olabilir. Bu tehlikelerden korumak için halk üstün gücü daima kendinde saklı tutar. Halk kendi güvenliğini ve bu güvenliği sağlayan araçları bir başkasının mutlak gücüne, keyfi iradesine ve hâkimiyetine devretme hakkına sahip değildir (Locke, 2012: 98). Ayrıca insanlar, toplumu tercih etmelerine sebep olan kendini koruma kanuna aykırı davranarak kendilerini köleleştirmeye çalışanlara karşı kendilerini koruma hakkını sürekli olarak ellerinde tutarlar (Locke, 1980: 78). Halk toplumsal sözleşme ile

yasama ve yürütme güçlerini devlete devreder, ancak yasama ve yürütme güçlerinin denetimini sağlayacak yargı gücünü kendinde muhafaza eder. Eğer hükümetler, yetkilerini kamu yararına kullanmazlarsa; halk, toplumsal sözleşme ile hükümete devrettiği gücü geri alır ve yeni bir hükümet kuruluncaya kadar kendinde muhafaza eder (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 271). Halkın üstün gücünü kullanan bir hükümetin görevde olduğu; halkın da bu hükümetin yönetimi altında yaşadığı sürece, halkın yasama gücünü geri alma iktidarına sahip olduğu düşünülemez (Locke, 1980: 78).

Locke, yasama gücünün sürekli toplantı halinde olmaması, karar alma aşamasının uzun sürmesi, kanunun tüm gereksinimlerini önceden tespit ederek yasal düzenleme yapmanın güçlüğü ve kanunların uygulama aşamasında karşılaşılan güçlüklerden dolayı yasama tarafından kanuni düzenleme olmadığı hususlarda yürütme gücüne takdir yetkisi tanır (2012: 107). Yürütme gücü takdir yetkisini kamu yararına, yürütmenin amaçlarına göre kullanırsa bu bir ayrıcalıktır ve halk tarafından sorgulanmaz. Bu ayrıcalık kamu yararına kullanıldığında, halk da yapılanları pek sorgulamaz (Locke, 2012: 107). Yasama ve yürütme güçlerinden biri eğer halkı köleleştirmeyi ya da yok etmeyi planlar; bu planları uygulamaya koyar ise yasama gücü ile halk arasında karar verecek üstün bir güç olmadığından halkın, "öteki dünyaya" başvurmaktan başka çaresi kalmaz. Yine aynı şekilde bir yerde halkın tamamı ya da bir kişi "insan haklarından yoksun bırakılır"; yetkisi olmayan bir yönetim altında kalır ve bu dünyada sorununun çözümü için bir üst başvuru makamı bulamazsa "öteki dünyaya" başvuru hakkını kullanır (Locke, 2012: 110). Öteki dünyaya başvuru hakkı, açık bir söyleyişle zorba bir yönetime karşı direnme hakkının yasal olduğunu ifade eder (Raynaud, 2011: 551; Farago, 2012: 301).

Locke, yargı gücünü ise yürütme gücünün içerisinde ve onun bir parçası olarak değerlendirir. Onun için iki husus çok önemlidir. Bunlardan birincisi yasama gücünün üstünlüğü, diğeri ise bütün güçlerin yerine getireceği bir görevinin olmasıdır (Coplsten, 1998: 144). Yargı görevini yerine getirecek olan yargıçlar yasama gücü tarafından atanırlar, kararlarını belirli prensipler doğrultusunda verirler. Yargının, yasama ve yürütme gibi bağımsız bir güç olarak ele alınmamış olması, onun gelişi güzel hareket edeceği şeklinde okunmamalıdır. Çoğunluğun onayı ile kurulan yasama gücü tarafından belirlenen ve ona bağlı olan yargı gücü nihayetinde çoğunluğun gücüne dayanır. Toplumsal düzen, yasama gücü tarafından atanan yargıçlar aracılığıyla

sağlanır. Yasama tarafından atanan yargı gücü, özel ve kamuya ait hakları koruyan, sivil toplum içerisindeki uyuşmazlıkları çözüme kavuşturan yerel güç olarak görülebilir (Timuçin, 2006: 64, 71).

Locke'a göre devletler kurulmadan önce de insanlar hak sahibidirler ve devletleri bu temel hakları güvence altına almak için kurarlar. Bu durumda onun temel insan hakları yaklaşımı, devleti önelediği ve tarihsel süreç içerisinde insan haklarının "mücadelesinin ruhunu" oluşturduğu söylenebilir (Coşkun, 2006: 84). Bu bireysel temel haklar kendinden sonraki düşünüler tarafından geliştirilir ve önemli değişikliklere yol açar. Avrupa'da büyük devrimlerin oluşumunu hazırlar (Tanilli, 1982: 164). Bu yönüyle liberal demokrasilere, insan hakları bildirgelerine, Amerikan kolonilerinin isyanlarına ve Fransız Devrimine de öncülük ettiği söylenebilir (Farago, 2012: 301). Münci Kapani de özgürlükçü filozof olarak nitelediği Locke'un hem insan hakları bildirgelerine "ilham kaynağı" olduğunu hem de bu bildirgelerde onun düşüncelerinin önemli etkisinin açıkça görüldüğünü belirtir (Kapani, 1964: 26).

Hükümetlerin müdahale edemeyeceği temel haklar alanının belirlenmesinin ve devletin varlık nedeninin de bu hakları korumak olduğu fikrinin kökeni de Locke'a dayanır. Bugün hiç kimse yaşam, özgürlük, mülkiyet ve ifade özgürlüğü gibi temel hakların üzerinde hükümetlerin müdahale yetkisini kabul etmez. Bu temel haklar modern devletlerin anayasalarının giriş kısımlarında tek tek sayılır ve devletin görevinin bu hakları korumak ve güvence altına almak olduğu belirtilir (A. Arslan, 1998: 185-186). Locke, siyasal toplumda özgürlüklere getirilen kısıtlamalardan hareketle insanların ne kadar özgür olabileceklerini belirlemeye çalışır. Sivil toplumda özgürlüklerin çerçevesi kanunlarla belirlenir; insanlar bu kanunlar sayesinde özgürlüklerinin ne kadar olduğunu bilirler. "Bir insanın özgürlüğü, başka bir insanın özgürlüğüne zarar verdiği noktada kendiliğinden sona erer" (Cranston, 2002: 102). Kanunların olmadığı bir toplumda özgürlük yoktur; özgürlük, diğer insanların engelleme ve baskılarına muhatap olmamaktır. Bu da ancak kanunlar sayesinde sağlanabilir. Özel mülkiyetin dokunulmazlığı da kanunlarla güvence altına alınmalıdır (Peters, 1995: 68). Bu hakların korunması gibi sürekliliklerinin sağlanması da, ancak asgari miktarda kanunla sağlanabilir. Bu kanunlar ve kurallar, sosyal hayatı mümkün kılar (Peters, 1995: 71).

Locke, doğal halden sivil- siyasal topluma sözleşmeyle geçerken bireylerin doğal haklarını diğer bireylerin saldırılarına karşı korumak için devleti kurar. Devlet kurulduktan sonra ise temel hakların düzenlenmesini pozitif hukukun konusu yaparak anayasal sistemin temellerini atar; devletin gücünü farklı güçler arasında dağıtarak devletin hareket alanını belirler ve bireylerin özgürlüklerini devlete karşı korumaya çalışır (Yayla, 2014b: 87). Bireyler yasama gücü tarafından konulan kanunlar doğrultusunda eşit olarak özgürlüklerden faydalanırlar, ancak siyasi haklar alanındaki özgürlüklerin kullanımında eşitlik yoktur. Locke, yasama gücünü niceliksel değil, niteliksel bir çoğunluğa dayandırır. Yönetme ve yönetime katılma hakkı mülk sahiplerine aittir. Locke'un vurguladığı çoğunluk bunların çoğunluğudur (Özenç, 2014: 190). Locke, temel hakları düzenleyen pozitif hukukun, önemli bir bölümünü hükümetlerin keyfi iradelerinden bağımsız olarak hukuki güvenceye kavuşturarak "modern anayasacılığın" temellerini atar. Anayasa hukukunda asıl olan halkın yöneticilere güven duyması ve yöneticilerin de vatandaşların temel haklarına riayet edip etmediklerinin denetlemesidir. Locke'un anayasa hakkındaki görüşleri somut bir öğretiler ve İngiliz anayasasının uygulamalarını dayanır (Farago, 2012: 299). O, kralcı ve cumhuriyetçi kavramların zıtlığında hareket eden İngiliz anayasası üzerinde bir sentez gerçekleştirir. Bir taraftan kuvvetler ayrılığı öğretisine bağlı kalarak takdir hakkı kullanan monarşiyi, diğer taraftan da cumhuriyetçi yönetimin üstünlüğünü kabul eder (Farago, 2012: 300).

Güçleri ayırırken de o günkü İngiltere'de uygulanan yönetim anlayışından ilham alır. İngiltere'de yasama parlamento, yürütme kral ve danışmanları ve yargı ise bağımsız mahkemeler tarafından sağlanmaktaydı. Yasama ve yürütmeyi bir biriden ayırarak farklı güçlere tevdi eder ve vatandaşların özgürlüklerinin en iyi şekilde sağlamaya çalışır (Tanilli, 1982: 376). Ancak onun fikirleri İngiltere'den ziyade Birleşik Devletlerde uygulama alanı bulur. Devletin kuruluş amacı mülkiyetin korunması olduğundan hiçbir kimsenin mülkiyetine el koyamaz. Seçimle gelmiş hükümetler de keyfi olarak vatandaşların durumlarını değiştiremez. Bu düşünceler Amerikan anayasasında yapılan on dördüncü değişiklikte şöyle ifade edilmiştir: Eyaletler, "hiçbir şahsı kanuni karar olmadan hayatından, hürriyetinden veya mülkiyetinden mahrum bırakamaz" (Ebenstein, 2005: 227- 228).

Amerikan Bağımsızlık Bildirisin hazırlanmasında, temel hakların dokunulmazlığın yerleşmesinde, sınırlı yönetim anlayışının Amerikan siyasi sistemine girmesinde (Ebenstein, 2005: 231) ve 1669 yılında Amerika'da Carolina Eyalet anayasasının oluşumunda onun çok büyük katkıları olur. Bu anayasada dini özgürlüklerin yer alması ve güçler ayrımı ilkesinin Birleşik Devletlerde anayasaya girmesi, onun fikirlerinin önemli bir yansımasıdır. Ayrıca onun hoşgörü anlayışı ve devlet gücünü kullananlara getirmiş olduğu sınırlamalar siyasi düşünce tarihinde tamamen özgün olmasa da çok önemli katkıları olduğu açıkça söylenebilir (Parkinson, 1984: 110-111). Anayasalcılığın ilk kurumsallaşması 1787 yılında Amerika da hazırlanan, devleti temel haklarla sınırlandıran anayasa ile gerçekleşmiştir. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa ülkelerinde yapılan anayasalar kişilerin temel haklarını düzenleyen ve onları güvence altına üst norm olarak düzenlenir. Birinci dünya savaşından sonra ise anayasa anlayışında temel değişiklikler olur ve anayasalar daha çok devletin yapısı ve işleyişini gösteren üst norm olarak düzenlenir (Erdoğan, 2011: 29). Locke, hem yönetimlerin müdahale edemeyeceği temel hakları hukuki güvence altına almaya çalışır hem de siyasi gücü yasama, yürütme ve federatif güç olarak ayırarak bu güçlerin yetki ve sorumluluklarını tafsilatlı bir şekilde belirlemeye çalışır. Böylece günümüzdeki anayasa anlayışına yakın bir yaklaşım sergiler. Yasama gücü tarafından çıkarılan kanunların doğal hukuk, tanrısal hukuk ve ahlak kurallarına aykırı olamayacağını belirtir. Kanunların hukuka uygunluğunun denetimini halka bırakır, ancak bunun nasıl ve ne şekilde gerçekleşeceğini belirtmez. Bu durumda çoğunluğun iradesine dayanan kanunların hukuka uygunluk denetimini yapacak herhangi bir üst yargı gücünden bahsetmez.

#### 4. BÖLÜM

### GROTIUS, SPINOZA VE LOCKE ARASINDA BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Grotius, Spinoza ve Locke, insanı doğuştan sosyal bir varlık olarak değerlendirir. Onların siyasi düşüncelerinin oluşumunda insana bakış açılarının önemli bir yeri vardır. Grotius ve Locke insanın rasyonel ve toplumsal doğasını ön plana çıkarıp siyasi ve hukuki düşüncelerini bunun üzerine inşa ederken Spinoza insanın rasyonel ve duygusal yönünü birlikte değerlendirerek siyasi ve hukuki düşüncelerini temellendirir.

Üç filozof da sivil- siyasal dönemden önce bir doğal hal döneminin var olduğunu belirtir. Ancak doğal hal dönemine bakış açıları ve tasvirlerinde farklılıklar vardır. Grotius ve Locke, doğal kaynakların yeterlilik durumunu dikkate alarak doğal hali betimler. Doğal halde, doğal kaynaklar herkese yeterliyken her bir birey emeğiyle elde ettiği şeyleri mülkiyetine geçirir. Grotius'a göre doğal kaynaklar herkese ait olduğundan bireyler doğal halde emekleriyle elde ettikleri malların sahibidir, ancak bu sahip oldukları malları toplumsal sözleşme sonucunda özel mülkiyete dönüştürürler. Locke'a göre ise her bir birey doğal halde mülkiyet hakkına sahiptir. İnsanlar, toplumsal sözleşmeyle sivil- siyasal duruma geçerek sadece mülkiyetlerini garanti altına alırlar. Spinoza'ya göre ise herkesin hakkı gücüyle orantılıdır ve hakkı belirleyen güçtür. Dolayısıyla doğal halde herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Grotius ve Locke, doğal halin barış durumundan savaş ortamına dönüşmesini doğal kaynaklar üzerindeki mücadeleyle; Spinoza ise insanların aklın buyrukları yerine tutkularına tabi olmalarıyla açıklar. Grotius ve Locke'a göre herkes daha fazla mala sahip olmayı ister. Bu isteklerini gerçekleştirmek için insanlar birbirleriyle mücadeleye başlarlar. Her birey kendi canını ve malını korumaya çalışır. Doğal halde uyumsuzlukları çözecek yargı sistemi ve üst otorite olmadığından savaş hali ortaya çıkar. Grotius ve Locke, insanların doğal olarak birbirlerine düşman olmadıklarını, ama mülkiyet edinirken ya da onu artırmaya çalışırken savaş ortamına sürüklendiklerini belirtirler.

Spinoza, doğal halde mülkiyete herhangi bir sınır koymazken Grotius, arazilerin mülkiyetinin korunması için toprağın işlenmesini şart koşar. Locke ise mülkiyetin sınırlarını paranın dolaşıma girmesinden öncesi ve sonrasına göre farklı olarak



değerlendirir. Para dolaşıma girmeden önceki dönemde mülkiyet hakkını Grotius gibi sınırlandırır, ama mülkiyet hakkının sınırlarını belirlerken ondan ayrılır. Locke'a göre mülkiyetin sınırları emek harcamak, zayi etmemek ve diğer insanlara da yeterli miktarda bırakmaktır. Paranın dolaşıma girmesi, zayi etmeden biriktirme olanağı sağladığından bu sınırları işlevsiz hale getirir. Spinoza'ya göre ise insan doğası itibariyle çatışmacı olmasa da herkesin gücünün yettiği her şeyi yapmaya kalkması insanları çatışma ortamına sürükler. Grotius ve Locke, doğal halde ahlaki değer yargılarının ve hukuki normların varlığını kabul ederken, Spinoza bu kavramların sivil- siyasal toplum tarafından oluşturulan yapay kavramlar olduğunu ve doğal halde bu kavramların yerinin olmadığını belirtir. Grotius ve Locke'a göre doğal halde kimse haksızlık yapmadan başkasının mülkiyetinde olan bir şeyi mülkiyetine geçiremez. Spinoza ise doğal halde bu kavramlara yer vermediğinden herkesin gücünün yettiğini yapma hakkına sahip olduğunu belirtir. Tutkuların yönlendirmesiyle hareket edenlerin gücünün yettiği her şeyi yapmaya kalkması çatışma ortamını oluşturur ve güçlü olan güçsüzü ezer. Bunun sonucunda insanlar kaba kuvvet kullanarak hem haklarını korumaya hem de yeni şeyler elde etmeye çalışırlar.

Üç filozof da doğal hal döneminde insanların sahip olduğu doğal hakları belirlerken sivil- siyasal toplum durumunda da insanların bu haklara sahip olduklarını belirtir. Böylece belirledikleri temel hakların devlete önceliğini belirterek, o hakların dokunulmaz ve devredilmez temel insan hakları olduklarını vurgularlar. Bu haklar Grotius'ta yaşam ve mülkiyet hakkı; Spinoza'da insanların kendilerini ve çıkarlarını koruma, düşünce ve ifade özgürlüklerine sahip olma hakkı; Locke'da ise yaşam özgürlük ve mülkiyet hakkıdır.

Grotius, Spinoza ve Locke doğal hal dönemini bir kuram olarak ortaya koyarlar. Onlara göre doğal hal dönemi siyasal toplumlar ya da devletler kurulduktan sonra sonlanmış değildir. Uyuşmazlıkların çözümü için başvurulacak mahkemelerin olmadığı, bireylerin yasal yollardan haklarını arayamadıkları durumlarda doğal hal tezahür eder. Locke, Grotius ve Spinoza'ya göre daha açık seçik olarak hangi yönetim biçiminin doğal hal olduğunu da belirtir. Ona göre mutlak monarşilerde yukarıda belirtilen koşulları sağlamak imkânsız olduğundan bu yönetim altında yaşayanlar doğal haldedirler.

Filozoflara göre doğal halde pozitif hukuk ya da devlet düzeni olmadığından bireyler her türlü risk altındadırlar ve kendilerini güvende hissetmezler. Bu belirsizlikten kurtulmak ve çatışma ortamına sürüklenmemek için toplumsal sözleşmeyle sivil- siyasal topluma geçerler. Üç düşünürü göre de toplumsal sözleşme tarihi gerçekliktir ve iki aşamalı olarak gerçekleşir. Birinci aşamada bireyler haklarını topluma aktararak sivil toplumu oluştururlar; ikinci aşama da ise yönetim biçimini belirleyerek devleti kurarlar. Hakların sivil-siyasal topluma devredilmesi hususunda üç filozof arasında farklılıklar vardır. Grotius hakların, Locke ise haklardan ziyade yargılama gücünün devlete devredilmesini öngörür. Spinoza'da ise haklar devredilmez üstün güce katılır. Böylece tüm devletlerin ya da krallıkların toplumsal sözleşme sonucunda kurulmuş olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla toplumsal sözleşme ile egemenliğin kaynağının halkta olduğunu ya da tanrısal kaynağa dayanmadığını göstermeye çalışırlar. Sivil siyasal duruma geçerken temel hakları güvence altına almayı ve onları geliştirmeyi amaçlarlar. Spinoza ve Locke toplumsal sözleşmeye bu amacı gerçekleştirmek için başvururlar ve sözleşmeye taraf olan nitelikli çoğunluğun belirleyici gücüne vurgu yaparlar. Grotius'a göre toplumsal sözleşme esnasında, halk açık ve zımni onay ile devletin kuruluş aşamasında aktif olarak görev alır. O, egemenliğin kaynağı olarak halkı görse de egemenin toplumsal sözleşmeyi ihlal ettiğinde ya da egemenin verdiği sözü yerine getirmediğinde yine de egemene itaat edilmesi gerektiğini belirterek toplumsal sözleşmenin ruhundan uzaklaşır.

Grotius, Spinoza ve Locke, toplumsal sözleşmeyi bir varsayım olarak değil, tarihi bir gerçeklik olarak görürler. Grotius ve Spinoza, toplumsal sözleşmenin yapıldığına dair tarihi bir örnek ortaya koymazlar. Locke ise Amerikan yerlilerinin toplumsal sözleşme ile devlet kurduklarından bahsetse de bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamaz. Spinoza ve Locke, toplumsal sözleşmeye, egemenliğin kaynağının halkta olduğunu, devlet gücünün sınırlandırılmasının gerekliliğini ve egemenin yükümlülüklerini belirlemek için başvururlar.

Grotius ve Locke, bireylerin toplumsal sözleşmeyle haklarını devlete devrettiklerini belirtirler. Grotius, hakların egemenin kullanımına devredilirken bu haklardan vazgeçilebileceğini belirtir. Locke'a göre bu temel haklardan vazgeçmek mümkün değildir. Spinoza'da ise bireyler haklarını her halükarda kendilerinde muhafaza ederek; kendilerinin de içinde oldukları sivil- siyasal topluma katarak devleti kurarlar.

Her üç filozof da toplumsal sözleşmeyle egemenin yetki ve sorumluluklarını belirlemeye çalışır. Spinoza, bireylerin güçlerini birleştirerek haklarını artırmak ve teminat altına almak için devleti kurduklarını, devletin de bu amaç doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmesi gerektiğini belirtir. Devlet bu temel hakları hem korumalı hem de geliştirilmesini sağlamalıdır. Locke'da ise devletin kuruluş amacı; yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkını korumaktır. Spinoza ve Locke'a göre egemen kurucu güç olan çoğunluğun iradesi doğrultusunda hareket etmeyip, bireylerin haklarını gasp eder ya da bu hakların kullanımını engellerse çoğunluk doğal hukuka dayanarak vermiş olduğu onayı geri çekebilir. Onlar çoğunluğun oluşturduğu iradeyi etkin kılarak hem demokratik bir tutum hem de anayasal bir bakış açısı sergilerler. Spinoza ve Locke, toplumsal sözleşmeyle devletin ya da egemenin yetki alanını belirleyerek onları halkın gözetim ve denetimine tabi kılarlar.

Grotius ve Locke, doğal hak ve doğal hukuktan hareket ederek temel hakları korumak için toplumsal sözleşmeyle devleti kurarlar, ancak toplumdaki her bireyi değil de belirli oranda mülkiyete sahip olan bireyleri göz önünde bulundururlar. Sözleşmeye taraf olan ve aktif olarak açık onayla yönetime katılan çoğunluğu, seçkinler ya da belirli oranda mülkiyete sahip olanlar oluşturur. Spinoza ise monarşik ve aristokratik yönetim biçimlerinde kurucu çoğunluğunu seçkinlerden oluşturur. Demokratik yönetimlerde ise oy verme hakkının doğuştan bir hak olduğunu belirtir, ancak kadınları bunun dışında tutar. Onların bu yaklaşımları yaşadıkları dönemde egemen olan toplumsal sınıf ve toplumsal statü anlayışına bağlı kaldıklarını gösterir.

Her üç filozof da egemenliğin kaynağını halka dayandırır, fakat görüşleri arasında önemli farklılıklar vardır. Grotius, egemenliği mülkiyet hakkı kapsamında değerlendirir. Tam mülkiyet hakkına sahip egemenlerin yönetim hakkını, kralı seçme hakkına sahip olanların onayına dayanmadan bir başkasına aktarabileceğini; tam mülkiyet hakkına sahip olmayan egemenlerin de onayının alınmadan egemenin değiştirilemeyeceğini belirtir. Böylece o, halkın iradesini egemenin iradesine tabi kılarak egemeni seçme hakkına sahip olanları ikinci plana iter. Egemenin, onu seçenler tarafından değiştirilmesini teoride uygun görse de pratikte imkânsız hale getirir. Böylece Grotius, bu görüşleriyle yaşadığı çağda Avrupa'da görülen kalıtımsal krallıklara mutlak bir üstünlük tanır ve doğal hukuka dayanarak uygulamalara mantıki zemin oluşturur. Spinoza ve Locke ise çoğunluğu hem kurucu olarak hem de gücü sürekli elinde

bulunduran üst bir otorite olarak gördüklerinden, egemeni ve yönetim biçimini değiştirmenin çoğunluğun hakkı olduğunu belirtirler.

Grotius, egemenliğin kullanımında meclise yer verse de halkın kralla karşılıklı sözleşme yapamayacağını ve kralın onaylamadığı meclis kararlarının herhangi bir hüküm ifade etmediğini söyleyerek hem mutlakıyetçi bir yaklaşım sergiler hem de meclisi sadece bir danışma kuruluna dönüştürür. Spinoza ise tam aksine egemene karşı çoğunluğun iradesine dayanan meclise üstünlük tanır. O, yönetimlerin mutlakıyetçiliğe kaymaması için meclis, senato ve yerleşmiş kurumları denge unsuru olarak kullanır ve kralın keyfi iradesinin kanuna dönüşmemesi için gerekli önlemleri alır. O, hem meclis üyelerinin belirli sayıda olması gerektiğini belirterek yönetime katılımı azami düzeye çıkarmaya çalışır hem de krala sadece danışma kurulu tarafından alınan kararları onaylama hakkı tanır. Onun bu yaklaşımı mutlakıyetçi yönetimden demokratik yönetim biçimine geçişte önemli bir yeri vardır. O, Grotius gibi halkın iradesini ve idaresini kralın takdirine bırakmaz, aksine kralı çoğunluğun iradesine tabi kılar. Spinoza'da halk kralın danışma kurulu kararlarına dayanan buyruklarına itaat etmekle yükümlüdür, aksi durumda halkın itaat yükümlülüğü yoktur. Egemenliğin bir başkasına aktarılması hususunda da Spinoza, Grotius'un aksine çoğunluğun kurucu gücünü, belirleyici olarak görür. Spinoza'da kral ancak halkın onayını aldıktan sonra egemenliği bir başkasına devredebilir. Spinoza seçkinlerin yönetim sürecine aktif olarak katılımıyla devletin devamlılığının sağlanması arasında ilişki kurar. Seçkinlerin kendi oluşturmuş olduğu irade tarafından yönetilmesi devlet düzeninin devamının psikolojik alt yapısını oluşturur.

Spinoza, aristokrasilerde de devletin üstün gücünün dengelenmesi için seçkinlerden oluşan yüce meclisin yanında temsilciler meclisi, senato ve mahkemelerin de işlevsel olması gerektiğini ifade eder ve bu kurumları da seçkinlerden oluşturur. Seçkinlerin dışında kalan halk ise ikinci planda kalır. Bunların yönetime iştirak etmeleri sadece seçkin olmaları halinde mümkün olabilir. Spinoza nonarşi ve aristokrasilerde yönetime katılmayı artırmaya çalışırken demokrasilerde bu hakka doğuştan herkesin sahip olduğunu belirtir. Yönetime en geniş katılımın olduğu demokratik yönetim biçimini, geniş tabana yayılan bir yönetim biçimi olarak gördüğünden diğer yönetim biçimlerine göre daha özgürlükçü olduğunu ifade eder. Spinoza, yönetimi daha geniş bir

tabana yayarak bireylerin daha özgür olmalarını sağlamaya çalışır. Zaten devletin kuruluş amacı da en geniş şekilde özgürlükleri sağlamaktır.

Locke ise yönetim biçimlerini yasama gücünün oluşumuna bağlı olarak açıklar. Monarşik, aristokratik ve demokratik yönetim biçimleri yasama yetkisini halktan alır. Halk adına ise nitelikli çoğunluk karar verir ve devletin üstün gücü olan yasama gücünü oluşturur. Locke, Spinoza'da nüve halinde bulunan devletin üstün gücünün farklı ellerde bulunması ilkesini sistematik bir şekilde güçler ayrılığına dönüştürerek devletin üstün gücünün ölçülü bir şekilde kullanılmasını sağlamaya çalışır. Devletin üstün gücünü yasama, yürütme ve federatif güce ayırır. Böylece üstün gücü sınırlandırmak suretiyle temel hakları devletin müdahale alanı dışında tutar ve negatif hakları koruma altına alır. Locke, yasama gücüne yetki bakımından üstünlük tanırken yönetsel sorumluluğu yürütme gücüne yükler. Yürütme gücünün halkın güvenini kazanması ya da bu güven duygusunun sürekliliğini sağlaması, kamu yararını gözeterek devletin kuruluş amaçları doğrultusunda hükümet etmesine bağlar. Locke yasamayı mutlak, devredilmez, diğer güçlerden üstün ve onları da kuran bir güç olarak düzenler, yürütme gücünü yasamaya tabi kılar. Böylece yetkiyi yasama gücüne, sorumluluğu ise yürütme gücüne verir. Onun yürütme gücünün sorumlulukları üzerindeki ısrarlı vurgusu hükümetlerin sorumluluğu ilkesinin gelişimi açısından önemli bir aşama olarak değerlendirilebilir.

Üç filozofa göre de devletin üstün gücünü kullanan egemenler, doğal hukuk, pozitif hukuk ve tanrısal hukuka bağlı kalarak yönetimi gerçekleştirmeleri gerekir. Egemenlerin bu kanunlara aykırı hareket etmeleri durumunda filozoflar birbirinden farklı görüşler ortaya koyarlar. Grotius, sözleşmeye ve hukuka aykırı hareket eden egemene karşı direnme hakkını sistemine dâhil etse de kalıtım yoluyla ya da bir halkın koşulsuz olarak bir egemene teslim olmasıyla kral olanlara karşı direnme hakkının kullanılamayacağını belirterek 17. yüzyılda Avrupa'nın birçok ülkesinde uygulanan monarşik yönetimleri destekler. Bunların dışındaki monarşilerde de devrim hakkının bir istisna olarak kullanılabileceğini belirtse de düzen ve istikrarın sağlanması adına halkın bu hakkı kullanmasından yana değildir.

Spinoza ve Locke ise çekinceleri olsa da çoğunluğun iradesinin bir tezahürü olarak gördükleri egemene karşı, direnme hakkının kullanılabileceğini belirtirler. Spinoza, egemeni çoğunluğun dinamik ve kurucu iradesine tabi kılar. Eğer egemen

toplumsal sözleşme ve hukuka aykırı davranırsa her an etkin olan çoğunluk egemeni ve yönetim biçimini değiştirme üstün hakkına sahiptir. İki düşünür de görüşlerini doğal hukuktan hareketle açıklar. Spinoza bireylerin kendi zararına olan bir sözleşmeye bağlı kalmasının doğal hukuka uygun olmadığından hareketle devrim hakkını temellendirir. Locke ise direnme ve devrim haklarını birbirinden ayırarak inceler. Kral olurken dokunulmazlık hakkına sahip olan krallara karşı direnme hakkını uygun bulmayarak Grotius tarzı bir tutum takınır. Ancak devrim hakkının kullanılması hususunda ondan ayrılır ve Spinoza gibi hukuka aykırı davranan, kamu yararına aykırı hareket eden ve halkın genelini zor durumda bırakan egemenlere karşı direnme hakkının kullanılmasını öngörür. Spinoza, çoğunluğun egemeni ve yönetim biçimini değiştirmesi için egemenin toplumsal sözleşme ve hukuka aykırı hareket etmesini yeterli görürken; Grotius, tam mülkiyet hakkına sahip olmayan egemenlerin hukuksuz uygulamalarına karşın "bıçak kemiğe dayanmadan" devrim hakkının kullanılmasını uygun görmez. Locke da Grotius gibi egemen gücün uygulamalarının halkın genelini olumsuz etkilemedikçe devrim hakkının kullanılmamasından yanadır.

Filozoflar, egemenlerin doğal hukuk, pozitif hukuk ve tanrısal hukuka riayet etmeleri gerektiğini belirtirler. Ancak yönetim esnasında meclislerin almış olduğu kararların bu hukuk normlarına uygunluğunu denetleyecek üst bir kurum planlamadıklarından doğal hukuk ve toplumsal sözleşmeye başvurarak halkın bir kısmını hakem konumuna getirirler. Halkın hakem konumundaki kısmı Grotius'ta kralı seçme hakkına sahip olanlar; Spinoza'da seçkinler; Locke'da ise belirli oranda mülkiyete sahip çoğunluktur. Filozoflara göre farklılık arz etse de bunu egemenlerin eylemlerine karşı caydırıcı bir güç ya da yönetimlerin yasal sınırlar içerisinde kalmasını sağlayan bir unsur olarak görürler.

Grotius ve Locke, doğal hukuku doğru aklın buyrukları olarak tanımlar. Ayrıca Grotius, doğal hukukun kaynağı olarak insanın sosyal doğasını ve evrensel değerleri de kabul eder. Grotius, doğal hukuku seküler bir yaklaşımla ele alır ve tanrısal hukukun belirleyiciliğini sadece doğal hukuk tarafından belirlenmeyen alanlarla sınırlı olacağını belirtir. Locke ise teoride tanrısal hukukla belirlenmeyen alanları pozitif hukukla düzenler, ancak pratik uygulamalarda vahyi göz önünde bulundurmaz. Grotius, doğal hukuku, mülkiyet ve yaşam hakları üzerine kurar, fakat ulusal çıkarlar doğrultusunda gerektiğinde bu haklardan vazgeçilebileceğini ifade eder. Locke da ise temel haklardan

hiçbir koşulda vazgeçilemez. Spinoza'ya göre tüm varlıklar fiziksel ve biyolojik yasalara zorunlu olarak itaat ettikleri gibi insan da evrende içkin olan doğal hukuka tabidir. Ancak bu kanunlar harici bir yaptırım ile değil, özü itibariyle zorunludur. Bu zorunluluğun bilincine varanlar aklın ilkelerine tabi olarak özgürleşirler, zaten insanın en temel hakkı özgürlüğüdür ve devredilmez bir haktır. Devlet kurulduktan sonra hukuk tamamen egemen güç tarafından oluşturulur.

Üç filozof da doğal hukukun kaynağının Tanrı olduğunu ve bu hukukun "tanrısal ışık" sayesinde bilinebileceğini belirtir. Doğal hukuku üst bir norm olarak kabul ederler. Onlar pozitif hukuk oluştuktan sonra doğal hukuku egemenin yetki alanını sınırlayan ve belirleyen bir unsur olarak değerlendirirler. Egemenler, doğal halde bireylerin sahip olmuş olduğu temel hakları pozitif hukukla ortadan kaldıramazlar. Onlara göre doğal halde suçlarla orantılı olarak cezai müeyyideleri uygulayacak üst bir otorite olmadığından devlet tarafından pozitif hukuk oluşturulur. Pozitif hukuk tarafından korunacak haklar yukarıda da ifade edildiği gibi filozoflara göre farklıdır. Bu temel haklar devletin müdahale alanı dışında tutularak "negatif statü haklar" kurulmuş olur.

Grotius, tanrısal hukuka ve pozitif hukuka göreceli bir değer atfettiğinden, uluslararası hukuku mutlak değere sahip olarak gördüğü doğal hukuktan hareketle kurar. Böylece uluslararası hukuku, mutlak değere sahip olan doğal hukuk üzerine kurarak farklı değerlere ya da kültürlerle ait tüm insanları kapsayan bir hukuk düzeni kurmaya çalışır. Grotius, laik bir tutum sergileyerek böyle bir genel amaç üzerinde fikirlerini sunar, ancak onun öncelikli amacı tanrısal hukukun normlarından hareketle Hristiyanları bir çatı altında toplamaktır. Grotius, hukuku insanın rasyonel- toplumsal doğasından hareketle açıklarken, Spinoza daha çok insanın psikolojik doğasından hareketle açıklamalarını yapar. O, herkesin doğal hukukun mantığını kavrama yetisine sahip olmadığını belirterek, pozitif hukuk kurallarının devlet tarafından konmasını zorunlu olarak görür. Pozitif hukuk, tüm yönetim biçimlerinde çoğunluğun onayı ile oluşan meclis tarafından konur. Pozitif hukuk normları konduktan sonra herkes için bağlayıcıdır. Egemenler, pozitif hukuka bağlı kalarak vatandaşlarının temel haklarını korumak, düşünce ve ifade özgürlüğünü geliştirmekle de yükümlüdürler. Egemenler devletin bekası için özgürlükleri en üst düzeyde sağlamaya çalışmalıdırlar. Devleti ayakta tutan budur, çünkü böyle devletlerde vatandaşlar devletlerine içtenlikle bağlanırlar. Böylece vatandaşların devlete içtenlikle bağlanmaları özgürlüklerinin

sağlanması koşuluna bağlanır. Eğer bu gerçekleşir ise devletin düzeni ve sürekliliği sağlanmış olur.

Locke, tanrısal hukuk ve doğal hukuku özü itibariyle bağlayıcı olarak değerlendirirken pozitif hukukun bağlayıcılığını tanrısal ve doğal hukuka dayandırır. Ona göre yasama gücü kanun koyma hakkını doğal hukuktan alır ve kanun koyarken doğal hakları göz önünde bulundurmalıdır. Spinoza en temel hak olarak özgürlük üzerinden yasama gücünün yetkilerini belirlerken Locke ise geniş anlamıyla mülkiyet hakkının dokunulmazlığı üzerinden hareket eder. Locke ve Spinoza kanun koyma hakkını elinde bulunduran yasama gücünü devredilmez ve devredilmesi de mümkün olmayan bir güç olarak planlarlar. Locke, vahyi hakikati keşfetmenin bir yolu olarak görür, ama yasama gücünün akli hususlarda vahye dayanmadan kanun koyabileceğini belirtir. Yürütme gücü de yasamanın koymuş olduğu kanunlar doğrultusunda hükümet eder. Spinoza ise tanrısal hukuka aykırı olmamak koşuluyla yasamanın kanun koyma hakkına sahip olduğunu belirtir. Locke ve Spinoza'ya göre eğer meclisler koymuş oldukları kanunlar ile temel hakları ihlal ederler ise çoğunluk yasama gücünü geri alır ve başka biri ya da birilerine devreder. Grotius ise meclisi danışma kurulu olarak gördüğünden, meclisin yetkilerini sadece kralın koyacağı kanunları hazırlamak ve onun onayına sunmakla yetkilendirir.

Grotius, Spinoza ve Locke din- devlet ya da kilise- devlet arasındaki ilişkileri incelerken mezhep çatışmalarının durdurulmasını, kilise ve siyasi güç arasındaki sorunların çözülmesini amaçlarlar. Grotius, daha çok güncel ticari siyasi meseleleri ya da uluslararası sorunları değerlendirirken kilisenin yetkilerini tartışır. Dinin doğru anlaşılmasını sağlayarak bu yüzden çıkan iç ve dış savaşları sonlandırmaya çalışır. Bağlı olduğu Yahudi cemaatinden aforoz edilen Spinoza ise din ve vicdan özgürlüğünü içsel ve dışsal din ayrımını yaparak bireylerin dini alanda özgürce düşüncelerini ve düşüncelerini ifade etmelerinin gerekliğini belirtir. Spinoza, Tanrı ile kul arasında olması gerken ilişkiyi içsel din olarak ya da negatif bir hak olarak tanımlar. Böylece içsel dini yaşantıyı devletin müdahale alanının dışında tutar. Dışsal din olarak tanımladığı ayin ve ritüellerin belirlenmesini, istikrarın sağlanması adına tamamen devletin yetki alanına bırakarak devlet kontrolünde dini bir anlayış geliştirir. Locke dünyevi otorite ile ruhani otoriteyi birbirinden ayırır. Ancak Spinoza gibi kilisenin iç işleyişini ve ritüellerin belirlenmesini devletin yetki alanına bırakmaz. O, kiliseye



sadece kendi iç işleyişi ve ayinleri belirleme hususunda bir özerklik tanır, ama Spinoza gibi genel hukuk mevzuatının uygulanmasında kilisenin de siyasi güce tabi olmasını ifade eder. Üç filozof da hem dinin doğru anlaşılması için çabalar hem de Papa'nın siyasi güce müdahale etmesini engellemeye çalışır. Ayrıca kendilerine göre içsel bir dini yaşantı öngörerek dini konularda hoşgörünün oluşmasını ve yaygınlaşmasını amaç edindikleri söylenebilir.



## SONUÇ

Grotius, Spinoza ve Locke'un doğal hukuk, hukuk ve siyasi görüşleri yaşadıkları ülkelerin geçiş ya da bunalım dönemlerinde oluşmuştur. Filozoflar bu geçiş dönemlerinde doğal hukuku kıstas alarak toplumsal barışı ve huzuru sağlamanın çözüm yollarını ararlar. Genel olarak temel insan haklarını güvence altına almayı ve devletin yetki alanını hukuki olarak belirlemeye çalışırlar. Filozofların teorik görüşleri yaşadıkları dönem ya da dönem öncesi siyasi uygulamalarla karşılaştırıldığında siyasi teorileri, uygulanan yönetim biçimlerinin üzerine kurulduğu ve bazı hususlarda ise pratiğin onların siyasi düşüncelerini öncelediği söylenebilir.

Bu filozofların görüşlerinin şekillenmesinde iç ve dış politik olayların etkisi olduğu gibi yaşadıkları ülkedeki devlet adamlarından himaye görmelerinin de önemli etkisi olmuştur. Bundan dolayı filozofların zaman zaman destek gördükleri kişi ya da grubun düşüncelerini savunma ve meşrulaştırma çabası içerisine girdikleri söylenebilir. Bazı durumlarda da ekonomik gelişmenin sağlanması ve ulusal çıkarların savunulması doğal hukuka dayanılarak yapılır. Grotius ve Locke, işlenmeyen toprakların mülkiyetinin doğal hukuka göre kaybedileceğini ifade ederlerken, toprakların verimli bir şekilde kullanılmasını sağlamaya çalışırlar. İşlenmeyen toprakların başkaları tarafından mülk edinilebileceğini ve bunun da doğal hukuka uygun olduğunu belirterek ülkelerinin sömürgeci siyasi tutumlarını desteklemeye çalışırlar.

Bu filozofların bilgi anlayışları ve yaşadıkları çağın genel kabulleri doğal hukuk, hukuk ve siyaset hakkındaki görüşleri üzerinde etkili olmuştur. İlkçağ'da bu kavramlar rasyonel olarak açıklanırken, Ortaçağ'da teolojik bir bakış açısıyla değerlendirilir. 17. ve 18. yüzyıllarda ise bilimsel gelişmeler, Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisiyle doğal hukuk, hukuk ve siyasi konular rasyonel ya da deneye dayalı bir biçimde değerlendirilerek yeniden yapılandırılır. Giriş bölümünde görüşlerini ele aldığımız filozofların karma yönetim anlayışlarının ve yönetimlerin hukuk ya da doğal hukukla sınırlandırılmalarının onların hukuk ve siyaset felsefelerine temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Grotius, Spinoza ve Locke insanın doğal olarak toplumsal olduğunu belirtirler. Sivil- siyasal bir toplum olmadığı bir doğal hal tasavvur ederler ve birtakım hakların devlet kurulmadan önce de var olduğunu belirtirler. Doğal halde insanların sahip olmuş

oldukları bu haklar devletin müdahale alanının dışında tutulur. Böylece çağdaş anayasalarda yerini alan negatif haklar sistemleştirilir. İnsanın doğal dönemde sahip olduğu temel haklar üç filozofa göre farklı olsa da özü itibariyle aynı amacı gerçekleştirmek için başvurulur. Böylece devlete karşı bireyin temel hakları korunmuş olur.

Doğal hukukun kaynağı olarak Tanrı'yı görmelerine rağmen tanrısız ışığı vahye dayalı olarak değil, rasyonel ya da ampirik bir yöntemle açıklamaya çalışırlar. Tanrısız hukuka sadece kendi görüşlerini desteklemek için atıfta bulunurlar. Grotius, Papa'nın açık denizlerde İspanyol ve Portekizlere ayrıcalık vermesini, Locke ise Filmer'in ataerki krallık anlayışını vahye başvurarak çürütmeye çalışır. Görüşlerini incelediğimiz üç filozof da doğal hukuku, pozitif hukuka bir ölçüt olarak ortaya koyar ve pozitif hukukun doğal hukuka aykırı olamayacağını belirtir. Aynı zamanda doğal hukukun prensiplerini belirleyerek egemenlerin kanun koyarken mutlak bir özgürlüğe sahip olmadıklarını ve doğal hukuk kurallarıyla sınırlı olduklarını belirtirler. Filozoflar, egemenlerin doğal hukuk kurallarını ihlal etmeleri durumunda egemenliğin kaynağı olarak gördükleri halkın, kurucu güç olarak, yönetim biçimini ya da yöneticiyi yeniden belirleme hakkına sahip olduğunu belirtirler. Egemenler, hukuk dışı hareket ettiklerinde halka yönetim gücünü geri alma hakkını tanıyarak halkı ya da çoğunluğu hem devletin üstün gücünün kaynağı hem de caydırıcı üst bir güç olduğunu vurgularlar.

Üç filozof da yönetim biçimlerini Antik Yunan geleneğine bağlı kalarak sınıflandırır. Grotius, çoğunluğun kararını doğal hukukun temel ilkesi olarak görüp, demokratik değerlere vurgu yaparken; Spinoza seçkinleri sürekli olarak kurucu güç olarak görür. En iyi yönetim biçimi belirlenirken demokratik yani çoğulcu bir yaklaşım sergiler. O, tüm yönetim biçimlerinde devletin üstün gücünü dengelemeye çalışarak bireylerin özgürlüklerini artırmaya çalışır. Locke ise yönetim biçimlerini yasama gücünün kuruluş ve işleyişine göre değerlendirir ve yönetim biçimlerini ona göre sınıflandırır. Ona göre en iyi yönetim, devletin üstün gücünün farklı erkler tarafından kullanıldığı yönetimdir. Üç filozof da yönetime katılma hakkını belirli niteliklere sahip olan vatandaşlara tanır. Dolayısıyla onların çoğunluk anlayışları niceliksel bir çoğunluk değil, mülkiyet sahibi vatandaşların niteliksel çoğunluğudur. Onların bu anlayışları Antik Yunan demokrasilerinde sadece özgür vatandaşların yönetime katılma hakkı ile

benzerlikler içermektedir. Ayrıca onların bu tutumlarının doğal hak anlayışlarıyla bağdaştığı da söylenemez.

Ele aldığımız filozofların üzerinde durdukları önemli konulardan biri de adaletin sağlanması ve yargılamanın belirli kurallara bağlanmasıdır. Cezalar bir amaç olarak değil, toplumsal barışın sağlanması için bir araç olarak görülür. Cezalar verilirken hem suçla orantılı olması hem de bireysel ve toplumsal faydaları göz önünde bulundurulması gerekir. Ayrıca cezalar suç işleyen için caydırıcı, diğer insanlar için ise örnek olmalıdır. Devlet düzeninde cezalar mutlaka yargıç tarafından verilmelidir.

Bu filozoflar tarafından çeşitli hukuk sistemleri bağlayıcılık açısından da değerlendirilir. Yapılması gereken ve yasaklanan davranışlar pozitif hukuk tarafından belirlenir. Pozitif hukuku ihlal edenler ise kamu gücüne dayanan ceza kanunlarıyla suçla orantılı bir şekilde yargıçlar tarafından cezalandırılır. Böylece cezalandırma bakımından da tanrısal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki fark belirlenmiş olurlar. Grotius, uluslararası hukuka doğal hukukun bir gereği olarak riayet edilmesi üzerinde ısrarla dursa da ihlallere karşı bir cezai yaptırımdan bahsetmez. Grotius, teorik olarak kralın iradesini doğal, pozitif ve tanrısal hukukla sınırlandırmaya çalışırken uygulamada krala mutlak bir yetki alanı tanır.

Spinoza, teolojik bir yaklaşımla yargı gücünün yürütmeden bağımsız olmasını önerir. Yönetim biçimlerini belirlerken de yargılamayı yapacak meclis ve komisyonları hiyerarşik bir biçimde düzenler. Böylece verilen kararlarda adaletin gerçekleşmesini sağlamaya çalışır. Ancak yasama faaliyetini yerine getiren meclislerin çıkarmış oldukları kanunların hukuka uygunluğunu denetleyen üst bir merci yoktur. Yargıyı bağımsız bir güç olarak değerlendirmeyen Locke, yargıçların atanmalarının yasama tarafından yapılmasını ve onların yürütmeye bağlı olarak çalışmalarını planlar. Bunu yaparken tarafsız ve adil bir yargılama sistemi kurmaya çalışır. Locke'a göre kanun koyma ve kanunları yürürlükten kaldırma hakkı devletin üstün gücünü elinde bulunduran ve diğer güçlerden üstün olan meclise aittir. Ancak meclis kanun koyarken ve kanunları yürürlükten kaldırırken herhangi bir hukuki denetime tabi değildir.

Görüşlerini incelediğimiz üç filozof da nihai olarak halkın ya da çoğunluğun hakemliğine başvurur, ancak hem bu hakkın pratikte nasıl uygulanacağını göstermez hem de sürekli olarak istikrar adına halkın itaatinden bahseder. Yine aynı şekilde

kanunların doğal hukuka ve tanrısal hukuka uygunluğundan bahsedilirken uygunluk denetimi yapacak bir üst yargı gücünden bahsedilmez.

Güçler ayrılığı ilkesinin şekillenmesinde en önemli katkılardan birini sunan Locke ise devletin üstün gücünü yasama, yürütme ve federatif güç olarak ayırır. Yürütme ve federatif güce farklı görevler yüklese de istikrar adına iki gücü aynı elde toplaması, belirsizlik oluşturur. Onun yürütmeye önemli, acil ve yasama meclisinin toplantı halinde olmadığı durumlarda kamu yararı adına takdir yetkisi tanınması, çağdaş anayasalarda hükümetlere tanınan kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisine model oluşturduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Grotius'un laik hukuk ve uluslararası hukuk düzeninin oluşumuna, Avrupa Birliği fikrinin gelişmesine; Spinoza'nın düşünce ve ifade özgürlüğüne, çoğunluğun kurucu güç olarak demokratik ve hukuk düzenini kurmasına ve Locke'un temel hakların anayasal bir bakış açısıyla sistemleştirilmesine, liberal anlayışların ve güçler ayrılığı ilkesinin gelişmesine önemli katkılarının olduğu ifade edilebilir.

## KAYNAKÇA

- Abadan, Y. (1939). "Grotius ve Tabîî Hukuk". *Tahsil Hayatının Otuzuncu Yıl Dönümü Hatırası Olmak Üzere Üniversite Rektörü ve Hukuk Fakültesi Profesörü Cemil Bilsel'e Armağan*". İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası.
- \_\_\_\_\_ (1950). "Tabîî Hukukun Yeni Veçhesi" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7 (3- 4), 501- 521.
- \_\_\_\_\_ (1951). "Tabîî Hukukun Medeni Kanunumuz Üzerindeki Tesiri" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8 (3- 4), 309- 353.
- Abélés, M. (2012). *Devletin Antropolojisi*. (Çev.: Nazlı Ökten). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2009). *Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (4. bs.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devleti'ne* (7. bs.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., Çulha Zabcı, F., ve Ergün, R. (2009). *Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (2. bs.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2005). *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı* (3. bs.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Varolma Direnci ve Özgürlük Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla* (2. bs.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2014) "Spinoza ve Teolojik-Politik İnceleme Hukukun Neresindeler"? Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal (Eds.). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (ss. 85- 91), (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.
- Akbay, M. (1945). "Devletin Menşeiini İçtimai Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 2 (4), 85-109.
- Alganer, Y. ve Çetin, M. Ö. (2007) "Avrupa'da Birlik ve Bütünleşme Hareketleri (1)" [Elektronik Sürüm]. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 23 (2), 285-309

- Alland, D. (2011). "Devletler Hukuku ve Uluslararası Hukuk". Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (Eds.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (2. bs.). (Çev.: İ. Yergüz). İstanbul: İletişim Yayınları. (1996).
- Alsan, Z. M. (1951). "Bir 'Milletlerarası Ceza Divanı' Kurulmasile İlgili Fikirler ve Teşebbüsler" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8 (3-4), 1-43.
- \_\_\_\_\_ (1954). "Tecavüz'ün Tarifi Problemi" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11 (1- 2), 43-81.
- Aristotle. (1981). *The Politics*. (İng. Çev.: T. A. Sinclair). Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- Armaner, T. (2009). "Sipnoza'da "Doğal Hak" ya da Aklın Doğası". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 9-16). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arnhart, L. (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*. (Çev: Ahmet Kemal Bayram). Ankara: Adres Yayınları. (2003).
- Arslan, A. (1998). *Felsefeye Giriş* (3. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Polotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, M. (2014). *Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Atabay, M. (2004). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Atalay, A. H. (1997). *Uluslararası Hukukun Oluşumu İlk Küreselleşme Dönemi 1492-1648*. İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Augustinus, A. (1969). "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar". Mete Tunçay (Der.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: 1 Eski ve Orta Çağlar Seçilmiş Yazılar* (ss. 213-234). (Çev.: Mete Tunçay). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No.: 287.
- Austin, J. (2015). *Hukukun Belirlenmiş Alanı*. (Cev.: Ülker Yükselba, Saim Üye ve Umut Koloş). İstanbul: Tekin Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Aydın, A. (2013). "Benedictus (Baruch) Spinoza". Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Eds.). *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (ss. 236-248). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aydın, D. (2002). "Uluslararası Ceza Hukukunun Gelişimi" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 51 (3), 131-167.

- Aydın, M. S. (1997). *Din Felsefesi* (6. bs.). Ankara: Selçuk Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bâlîbar, É. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. (Çev.: Sanem Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (1985).
- Bıçak, A. (2014). *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak* (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Birand, K. (1955). *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. (Çev.: Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bodin, J. (2010). "Jean Bodin". Blandine Kriegel (Der.). *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri* (ss. 18-28). (Çev.: Zühre İlkelen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bolay, S. H. (2004). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş.
- Bouillon, H. (1998). *John Locke*. (Çev.: Ali İbrahim Savaş). Ankara: Liberte Yayınları.
- Bumin, T. (2012). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (5. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Canaslan, E. (2009). "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 29- 39). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of The Enlightenment*. (İng. Çev.: Fritz C.A. Koellin ve James P. Pettegrove). Boston: Beacon Press
- Casson, D. J. (2011). *Liberating Judgment: Fanatics, Skeptics, and John Locke's Politics of Probability*. Princeton, NJ.: Princeton University Press. Web. 26 November 2015.
- Cevizci, A. (2001a). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (3. bs.). Bursa: Asa Kitabevi.
- \_\_\_\_\_ (2001b). *Ortaçağ Felsefe Tarihi* (2. bs.). Bursa: Asa Kitabevi.
- \_\_\_\_\_ (2007). *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi* (2. bs.). Bursa: Asa Kitabevi.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (2. bs.). İstanbul: Say Yayınları.



- \_\_\_\_\_ (2012). "Spinoza Baruch". *Felsefe Sözlüğü* (3. bs.). İstanbul: Say Yayınları.
- Chauí, M. (2011) "Korku, Umut, Savaş ve Barış Hakkında Açıklamalar". Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal (Eds.). *Spinoza Günleri 2 Eski Dünyadan Yeni Dünyaya* (ss. 27- 36). (Çev.: C.B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cicero, M. T. (1969). "Kamu Devleti ve Yaslar'dan Seçme Parçalar". Mete Tunçay (Der.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: 1 Eski ve Orta Çağlar Seçilmiş Yazılar*. (Çev.: Mete Tunçay). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No.: 287.
- Cicero. (2014). *Devlet Üzerine*. (Çev.: C. Cengiz Çevik). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Copleston, F. (1998). *Çağdaş Felsefe/ Cilt 5 Bölüm a Hobbes \* Locke* (2. bs.). (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Felsefe Tarihi Modern Felsefe 4B Spinoza* (3. bs.). (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Coşkun, V. (2006). *İnsan Hakları Liberal Açından Bir Tahlil*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Cranston, M. (1995). "Aquinas". Maurice Cranston (Ed.). *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefesi* (ss.34-43). (Çev.: Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Nu.93.
- \_\_\_\_\_ (2002). "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet". David Thomson (Ed.). *Siyasi Düşünce Tarihi* (ss. 87- 103). (Haz.: Serdar Taşçı). İstanbul: Metropol Yayınları.
- Çaha, Ö. (2000- 2001). "İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (3. bs.), 4 (13), 91-118.
- Çankaya Eksen, G. (2009). "Spinoza'da Etik- Siyaset İlişkisi Üzerine". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 17-27). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelikleş, R. (2012/4). "Liberalizmin Ötesi: Spinoza ve Demokrasi". (Çev.: Tanzer Yakar). *Felsefe ve Logos*, 17 (47), 177-188.
- Çetin, İ. (1995). *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Dallmayr, F. (2004). "The Law of Peoples and the Laws of War". [Halkların Hukuku ve Savaş Kanunları]. *Peace Review*, 16 (3), 269-277. doi: 10.1080/1040265042000278496
- Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (Çev.: Ulus Baker). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

- \_\_\_\_\_ (2011). *Spinoza Pratik Felsefe* (2. bs.). (Çev.: Ulus Baker ve Alber Nahum) İstanbul: Norgun Yayıncılık. (1981).
- \_\_\_\_\_ (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. (Çev.: Alber Nahum). İstanbul: Norgun Yayıncılık. (1969).
- Denk, E. (2011). "Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği" [Elektronik Sürüm]. *Bilgi Strateji*, 3 (5), 99- 126.
- Didier, J. (2009). *John Locke*. (Çev.: Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dunn, J. (2008). *Düşüncenin Ustaları John Locke*. (Çev.: Fatoş Dilber). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Durant, W. (1955). *The Story of Philosophy The Lives and Opinions of the Greater Philosophers* (2nd Printing). New York: The Pocket Library
- Duverger, M. (1986). *Siyasal Rejimler*. (Çev.: Teoman Tunçdoğan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Ebenstein, W. (2005). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (4. bs.). (Çev.: İsmet Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- Elmalı, O. (2003). "İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramı". 133-142. *EKEV Akademi Dergisi*, 7 (15), 133-142.
- Emiroğlu, H. (2007). *Ius Gentium Kavimler Hukuku*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Erdinç, T. (1998). *Batı Demokrasilerinde Klasik Kamu Özgürlüklerinin Gelişmesi Alanında Görülen Sapmalar Tarihi Açısından İnsan Hakları İhlalleri*. İstanbul: Alkım Yayınları.
- Erdoğan, M. (2011). *Anayasa Hukuku* (7. bs.). Ankara: Orion Kitabevi.
- Ergül, S. (2011/1). "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim". *Felsefe ve Logos*, 15 (40), 31-49.
- Ergün, R. (2014). "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade özgürlüğü Çağrısı". Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal (Eds.). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (ss. 136- 162), (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Ergün, R. ve Akal, C. B. (2014a). "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi". Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal (Eds.). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (ss. 94-107). (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- \_\_\_\_\_ (2014b). "Bilgenin Siyaseti, Siyasetçinin Yalnızlığı". Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal (Eds.). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (ss. 121-133). (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erkiner, H. H. (2012a). "Grotius Öncesinde İlk Modern Uluslararası Hukuk Düşüncesinin Oluştığı Tarihsel Koşullar ve Erken Klâsik Dönemdeki Öğreti" [Elektronik Sürüm]. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 18 (1), 51-146.
- \_\_\_\_\_ (2012b). "Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klâsik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius Ve Postgrotien Yazarlar Samuel Von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius Van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e İlişkin İnceleme Ve Değerlendirme" [Elektronik Sürüm]. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 18 (3), 3-141.
- Farago, F. (2012). "Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke". Jacqueline Russ (Ed.). *Felsefe Tarihi Cilt: 2 Modern Dünyanın Yaratılması*. (Çev.: İsmail Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları. (1997).
- Fransez, M. (2012). *Spinoza'nın Tao'su Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Fur, L. L. (1940) *XVII inci Asırdanberi Tabii Hukuk Nazariyesi ve Modern Doktrin*. (Çev.: Nihat Raif Erim). İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası.
- Gelderen, M.V. (2011). "Erken Modern Dönem Avrupa'sında Devlet ve Rakipleri". Quentin Skinner ve Bo Stråth (Eds.). *Devletler ve Yurttaşlar* (ss. 91-112). (Çev.: Gökhan Aksay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Gilson, E. (2005). *Ortacağ Felsefesinin Ruhu* (2. bs.). (Çev.: Şamil Öçal). İstanbul: Açılım Kitap.
- Göze, A. (2000). *Siyasal Düşünceler Tarihi* (9. bs.). İstanbul: Beta Basım ve Yayım A.Ş.
- Gözler, K. (2014). *Hukuka Giriş* (11. bs.). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Grotius, H. (2005a). *The Rights of War and Peace Book I* [Elektronik Sürüm]. Richard Tuck (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund. Inc.
- \_\_\_\_\_ (2005b). *The Rights of War and Peace Book II* [Elektronik Sürüm]. Richard Tuck (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund. Inc.
- \_\_\_\_\_ (2005c) *The Rights of War and Peace Book III* [Elektronik Sürüm]. Richard Tuck (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund. Inc.

- \_\_\_\_\_ (2006). *Commentary on the Law of Prize and Booty* [Elektronik Sürüm]. M. J. van Ittersum (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*. (Çev.: Seha L. Meray). İstanbul: Say Yayınları.
- Güngören, B. (2009). "Hegel'de Teolojik Politik İnceleme". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 111-124). (1. Bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güriz, A. (2009). *Hukuk Felsefesi* (8. bs.). Ankara: Siyasal Yayın- Dağıtım.
- Hacıkadiroğlu, V. (1992). *Özgürlük Hukuku* (2. Bs.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (2000). *İnsan Felsefesi* (1. Bs.). İstanbul: Cem Yayınevi
- Haggenmacher, P. (2013). "Vitoria'dan Vattel'e Uluslararası Hukuk Kişisel Olarak Egemen Devlet". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Devlet Kuramı* (ss. 258-265). (4. bs.). (Çev.: İdil Selçuk). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hamidullah, M. (1998). *İslam'da Devlet İdaresi*. (Çev.: Hamdi Aktaş). İstanbul: Beyan Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2012a). *İslam Anayasa Hukuku*. (Çev. ve Ed.: Vecdi Akyüz). İstanbul: Beyan Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2012b). *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*. Vecdi Akyüz (Ed.). (Çev.: H. Akdan, Y.Z. Kavakçı, M. Yazgan ve R. Özcan). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hampsher- Monk, L. (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler* (1. bs.). (Çev.: Deniz Hakyemez ve diğ.) İstanbul: Say Yayınları. (1992).
- Hancey, J. O. (1976). "John Locke and The Law of Nature" [John Locke ve Doğal Hukuk]. *Political Theory*, 4 (4), 439- 454. <http://www.jstor.org/stable/191130?>
- Hayek, A. F. (1997). *Hukuk Yasama ve Özgürlük Özgür Bir Toplumun Siyasal Düzeni*. (Çev.: Mehmet Öz). (y.y):Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2012). "Liberalizm". Atilla Yayla (Ed.). *Hayek'in Liberalizm Anlayışı* (ss. 34-80). (Çev.: Ünsal Çetin). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hazard, P. (1999). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. (Çev.: Erol Güngör). İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi İdeolojiler*. (Çev.: Ahmet Kemal Bayram ve diğ.). Ankara: Adres Yayınları.(2003).

- Hirst, J. (2013). *Kısa Avrupa Tarihi* (2. bs.). (Çev.: Mihriban Doğan). İstanbul: Say Yayınları
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. C.M.Macpherson (Ed.). London: Penguin Books Ltd.
- Höfert, A. (2011). "Geç Ortaçağda Devletler, Kentler ve Yurttaşlar". Quentin Skinner ve Bo Stråth (Eds.), *Devletler ve Yurttaşlar* (ss. 75-88). (Çev.: Gökhan Aksay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Höffding, H. (1955). *A History of Modern Philosophy A Sketch of History of Philosophy From Close The Renaissance to Our Own Day*. (İng. Çev.: B.E. Meyer). (y.y): Dover Publicatations, Inc.
- Hulten, P. (2012). *Vermeer ve Spinoza* (1. bs.). (Çev.: İnci Uysal). İstanbul: Norgun Yayıncılık.
- İbn Haldun. (1990). *Mukaddime I*. (Çev.: Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İncil. (1997). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- İşçi, M. (2012). *Siyasi Düşünceler Tarihi* (3. bs.). İstanbul: Der Yayınları.
- Jones, M. (2013). "Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law", [Philo Judaeus ve Hugo Grotius'ta Modern Doğal Hukuk] [Elektronik Sürüm]. *Journal of the History of Ideas*, 74 (3), 339- 359.
- Jones, W.T. (2006). *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefe Tarihi İkinci Cilt* (1. bs.). (Çev.: Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (1969).
- Kapani, M. (1964). *Kamu Hürriyetleri Doktrin ve Pozitif Hukuk Gelişmeleri Hürriyetlerin Korunması Problemi*. Ankara: Ajans- Türk Matbaası.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Poitika Bilmine Giriş* (35. bs.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karakoç, İ. (2004). "Türk Hukuk Tarihi'nde Uluslararası Antlaşmaların Uluslararası Hukukun Gelişim Sürecindeki Yeri" [Elektronik Sürüm]. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6 (2), 199- 253.
- Karaköse, H. (2007). *Siyasi Düşünce Tarihi* (2. bs.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kışlalı, A. T. (2006). *Siyasal Sistemler Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*. (7. bs.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Köksal, M. (1961). "Milletlerarası Hukuk Düzenine Doğal Hukukun Uygulanması" [Elektronik Sürüm]. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 27 (1-4), 388-456.

- Larrère, C. (2011). "Hugo Grotius". Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (Eds.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (2. bs.). (Çev.: İ. Yergüz). İstanbul: İletişim Yayınları. (1996).
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Tabiat Kanunları Üzerine Denemeler*. (Çev.: İsmail Çetin). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Two Treatises of Government* [Elektronik Sürüm]. Hamilton, Ontario: McMaster University Archive of the History of Economic Thought. ProQuest Ebrary.(1823). Web. 26 November 2015.
- \_\_\_\_\_ (2001). *An Essay concerning Human Understanding* [Elektronik Sürüm]. Kitchener: Botoche Books Limited.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Eğitim Üzerine Düşünceler* (2. bs.). (Çev.: Hakan Zengin). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı*. (Çev.: Fahri Bakırcı). Ankara: Kırilangıç Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2010). *A Letter Concerning Toleration and Other Writings* [Elektronik Sürüm]. Mark Goldie (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Hükümet Üzerine İkinci Tez* (3. bs.). (Çev.: Aysel Doğan). İzmir: İlya İzmir Yayınevi Matbaası.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme* (2. Bs.). (Çev.: Fahri Bakırcı). Ankara: Ebabel Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (1. bs.). (Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Maidanski, A. (2013). "Sovyet Spinoza: Anlama Arayışında İnanç". Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal (Der.). *Marx'dan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Meseleler* (ss. 117- 140). (Çev.: Emine Ayhan ve diğ.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mairet, G. (2013). "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Devlet Kuramı* (4. bs.). (ss. 215-242). (Çev.: Cemal Bâli Akal) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Meray, S. L. (1955). "Açık Denizlerin Serbestliği Prensibinin Gelişmesi" [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakülte Dergisi*, 10 (02), 76-100

- Nadler, S. (2013). *Spinoza Bir Yaşam* (2. bs.). (Çev.: Anıl Duman ve Murat Başekim). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nahum, A. (2009). "Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 75-103). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Negri, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*. (Çev.: Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Aykırı Spinoza gündem (deki/ değil) çeşitlemeler*. (Çev.: Nilüfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (2004).
- Nifterik, G. V. (2011) "Hugo Grotius, Privileges, Fundamental Laws and Rights" [Hugo Grotius, Ayrıcalıklar, Temel Kanunlar ve Haklar], *Grotiana*, 32, 1-19. doi: 10.1163/187607511X612672
- Okandan, R. G. (1943). *Devletin Tarihi Menşeiini Mukaveleye İstinat Ettiren Muhtelif Görüşler*. İstanbul: Kenan Matbaası.
- Outram, D. (2007) *Aydınlanma*. (Çev.: Hamit Çalışkan ve Sevda Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ovalı, A. Ş. (2010). "Westfalyan Adaletten İnsan Merkezli Adalet: Uluslararası Adalet ve Adaletsizliğin Gündemi" [Elektronik Sürüm]. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 10 (3), 911-933.
- Öktem, N. ve Türkbağ, A. U. (1999). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları.
- Özbilgen, T. (1964). "Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 30 (1-2), 281-304.
- Özden, H. Ö. ve Elmalı, O. (2012). *Felsefe Tarihi -2 Yeniçağ Felsefe Tarihi Metinlerle*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Özenç, B. (2014). *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkan, C. İ. (2011). "Toplum ve Devlet Öğretileri-II: Rönesans ve Modern Felsefenin Toplum ve Devlet Öğretileri". Harun Tepe (Ed.). *Siyaset Felsefesi- 1* [Elektronik Sürüm]. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Öztekin, A. (2011). *Siyaset Bilimine Giriş* (7.bs.). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Parker, K. I. (2004) *Biblical Politics of John Locke* [Elektronik Sürüm]. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press. Web. 26 November 2015

- Parkinson, C. N. (1984). *Siyasal Düşüncenin Evreni*. (Çev.: Mehmet Harmancı). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Peters, R. (1995). "John Locke" . Maurice Cranston (Ed.). *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefesi* (ss.63-77). (Çev.: Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Nu.93.
- Platon. (2012). *Yasalar*. (Çev.: Candan Şentuna- Saffet Babür). İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Ramond, C. (2014). *Spinoza Sözlüğü* (1. bs.). (Çev.: Bilgesu Şişman.). İstanbul: Say Yayınları. (2002).
- Raynaud, P. (2011)."John Locke". Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (Eds.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (2. bs.). (Çev.: N.Kamil Sevil). İstanbul: İletişim Yayınları. (1996).
- Rızık, H. (2012). *Spinoza'yı Anlamak* (1. bs.). (Çev.: Işık Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları. (2008).
- Rousseau, J. J. (1968). *The Social Contract*. (İng. Çev.: Maurice Cranston). London: Penguin Books Ltd.
- Ruby, C. (2012). *Siyaset Felsefesine Giriş* (1. bs.). (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları. (1996).
- Russ, J. (2012). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi* (2.bs.). (Çev.: Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (1998).
- Ryan, M. (2011). "Özgürlük, Hukuk ve Ortaçağ Devleti". Quentin Skinner ve Bo Stråth (Eds.), (Çev.: Gökhan Aksay). *Devletler ve Yurttaşlar* (ss 55-71). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Sabine, G. (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi:2 Yeniçağ*. (Çev.: Alp Öktem). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Scruton, R. (2007). *Spinoza* (1.bs.). (Çev.: Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (1986).
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarih* (3. bs.). (Çev.: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Smellie, K. B. (1995). "Aristo" . Maurice Cranston (Ed.), *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefesi* (ss.22-33). (Çev.: Nejat Muallimoğlu).İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Nu.93.



- Solomon, R. C. ve Higgins, K. (1996). *A Short History of Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1951). *A Theologico- Political Treatise and A Political Treatise*. (İng. Çev.: R. H. M. Elwes). New York: Dover Publications, Inc.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Ethics* (First Published). (İng. Çev.: Andrew Boyle). London: J.M. Dent & Sons Ltd.
- \_\_\_\_\_ (2009a). *Politik İnceleme* (2. bs.). (Çev.: Murat Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2009b). *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika* (3.bs.). (Çev.: Hilmi Ziya Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Teolojik-Politik İnceleme* (2. bs.). (Çev.: Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2014a). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (1. bs.). (Çev.: Çoşkun Şenkaya). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2014b). *Mektuplar* (1. bs.). (Çev.: Emine Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Siyaset Üzerine Seçmeler* (2. bs.). (Çev.: Afşar Timuçin). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarihi*. (Çev.: Murat Erşen ve Petek Onur). İstanbul: Say Yayınları. (1953).
- Tanilli, S. (1982). *Devlet ve demokrasi Anayasa Hukukuna Giriş* (3. bs.). İstanbul: Say Kitap Pazarlama.
- Tannenbaum, D. ve Schultz, D. (2007). *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleriv* (3. bs.). (Çev.: Fatih Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
- Taşkın, A. (2013). "Hugo Grotius". *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (ss. 197-216). Ahu Tunçel ve Kurtul, Gülenç. (Eds.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tatián, D. (2009). *Spinoza. Dünya Sevgisi* (1 bs.). (Çev.: Hüsam Turşucu ve Sevim Aksoy Hancı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Telkenaroğlu, M. R. (2005). "Muhammed b. Hasan Eş- Şeybani (189/ 804) ve Hugo Grotius'un (1583- 1645) Devletler Hukukuna Etkileri (Mukayeseli Bir Çalışma)" [Elektronik Sürüm]. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*,5, 67-94.
- Tevrat. <http://4kitap.tr.gg/T.ue.rk%E7e-Tevrat.htm>. Erişim 18.12.2015.

- Thilly, F. (2002). *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe* (2. bs.). (Çev.: İbrahim Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Thomas, A. (1969). "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar". Mete Tunçay (Der.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: 1 Eski ve Orta Çağlar Seçilmiş Yazılar* (ss. 279-298). (Çev.: Mete Tunçay). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No.: 287.
- Tuck, R. (1983). "Grotius, Carneades and Hobbes" [Grotius, Carneades ve Hobbes]. *Grotiana*, 43-62. <https://www.copyright.com/ccc/basicSearch.do?>
- Timuçın, A. (2006). *John Locke'un Siyaset Anlayışı*. İstanbul: Bulut Yayın Dağıtım Tic. San. Ltd. Şti.
- Toku, Neşet. (2003). *John Locke ve Siyaset Felsefesi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Topçuoğlu, H. (1953) *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı* [Elektronik Sürüm]. Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk) Çilt: 1 (Konu, Problemler, Öncüler)* (3. bs.) [Elektronik Sürüm]. İstanbul: Cezaevi Matbası.
- Torun, Y. (2005). *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Trigeaud, J. M. (2011). "Hukuk, Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk". Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (Eds.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (2. bs.). (Çev.: İ. Yergüz). İstanbul: İletişim Yayınları. (1996).
- Troper, M. (2011). *Hukuk Felsefesi*. (Çev.: Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Türkeri, M. (2005) "Etik Tarihindeki Temel "Doğal Yasa" Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar" [Elektronik Sürüm]. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 135-164.
- Uslu, C. (2009). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Vecchio G. D. (1940). *Hukuk Felsefesi Dersleri*. (Çev.: Suut Kemal Yetkin). İstanbul: Maarif Matbası.
- Vermeulen, B.P. ve Wal, G. A. V. D. (1995-1996). "Grotius, Aquinas and Hobbes Grotian natural law between lex aeterna and natural rights" [Grotius, Aquinas

ve Hobbes Arasında Grotius Tarzı Doğal Hukuk, Ebedi Hukuk ve Doğal Haklar], *Grotiana*, ss. 55-83. <https://www.copyright.com/ccc/basicSearch.do?>

- Vitoria, F. D. (2010). "Francisco de Vitoria ". Blandine Kriegel (Der.). *Klasik Felsefe Metinleri* (ss. 14-17). (Çev.: Zühre İlkelen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vossen, B. V. D. (2015) "Locke on Territorial Rights"[Locke'da Toprak Hakkı]. *Political Studies*: Vol 63, 713–728. doi: 10.1111/1467-9248.12106.
- Wacks, R. (2015). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. (Çev.: Enin Arıkan). İstanbul: Tekin Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Walther, M. (2003-2004). "Natural Law, Civil Law, and International Law in Spinoza", [Spinoza'da Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk ve Uluslararası Hukuk]. *Cardozo L. Rev*, 25 (2), 657-664. <https://www.copyright.com/ccc/basicSearch.do?>
- Walther, M. (2009). "Kutsal Kitabın Otoritesi ve Devlet Mantığı Teolojik-Politik İnceleme'de Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi". Cemal Bâli Akal (Ed.). *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (ss. 57- 74). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Wood, E. M. (2012). *Özgürlük ve Mülkiyet Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. (Çev.: Oya Köymen). İstanbul: Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti.
- Woolhouse, R. (2011). *Jhon Locke*. (Çev.: Akın Terzi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (2007).
- Yayla, A. (2014a). *Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler*. Ankara: Liberte Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2014b). *Liberal Bakışlar Totaliterizm, Bilgi Çağı, Adalet, İnsan Hakları, Sosyalizm, Liberalizm, Demokras*. (4. bs.). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Yelkenci, T. (2011/1). "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi". *Felsefe ve Logos*, 15 (40), 61- 76.
- Yetkin, Ç. (2009). *Siyasal Düşünceler Tarihi Machiavelli' den XX. Yüzyıla Kadar Avrupa ve Osmanlı- Türk Siyasal Düşüncesi*. İstanbul: Güner Yayınları.
- Yıldız, M. (2012/4). "Spinoza'da İnsan Doğasının Tarih ve Siyasetle İlişkisi" *Felsefe ve Logos*, 17 (47), 177- 188.
- Yılmaz, A. (2003). *Çağdaş Siyasal Akımlar Modern Demokraside Yeni Arayışlar* (2. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Yovel, Y. (2013). "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi". *Marx'dan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Meseleler* (ss.279- 290). Eylem

Canaslan ve Cemal Bâli Akal (Der. ). (Çev.: Emine Ayhan ve diğ.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Zelyut Hünler, S. (2003). *Dört Adalı Hobbes- Locke- Berkeley- Hume*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Zelyüt, S. (2011). *Spinoza*. (2. bs.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.



**ÖZGEÇMİŞ**

<b>Kişisel Bilgiler</b>	
Adı Soyadı	Murat Sultan ÖZKAN
Doğum Yeri ve Tarihi	Tortum - 01/04/1974
<b>Eğitim Durumu</b>	
Lisans Öğrenimi	1-Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1998) 2-Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü (2006)
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
<b>İş Deneyimi</b>	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı
<b>İletişim</b>	muratsultan@hotmail.com
<b>Tarih</b>	15/01/2016