



**T.C.  
GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK  
LİSANS  
TEZİ**

**THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE  
TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ**

**BÜŞRA SUNMEZ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MAYIS 2019**



**THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUMSAL  
GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ**

**Büşra SUNMEZ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

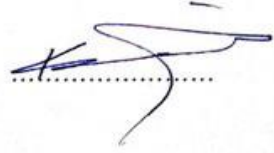
**MAYIS 2019**

Büşra SUNMEZ tarafından hazırlanan "Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesinde Toplumsal Güvenlik ve Barış İlişkisi." adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Gazi Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman/Başkan :** Prof.Dr.Kazım SARIKAVAK

Felsefe Anabilim Dalı/ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



**Üye :** Doç.Dr.Hakan GÜNDOĞDU

Felsefe Anabilim Dalı/ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

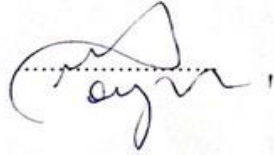
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



**Üye :** Doç. Dr. Mehmet Ali DOMBAYCI

Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı/ Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Tez Savunma Tarihi: .16/05/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Figen ZAİF

Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Büşra SUNMEZ

16.05.2019

## TEŞEKKÜR

Çalışma boyunca gerek motivasyon anlamında gerekse de sağlam bir inançla bana destek olan ve bu anlamda hiçbir yardımı benden esirgemeyen çok değerli hocam Öğr. Gör. Dr. Recep Batu Günör'e, tez danışmanım Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a, hayatım boyunca aldığım her kararda ve hedeflerime doğru attığım her adımda yanımda olan, yardımını, desteğini benden hiçbir zaman esirgemeyen ve en önemlisi de bana dair duydukları sevgi ve inançla yolumu her daim aydınlatan sevgili ve biricik aileme teşekkürü bir borç bilirim.

# THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Büşra SUNMEZ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Mayıs 2019

## ÖZET

Thomas Hobbes, modern siyaset felsefesinin en önde gelen filozoflarından biridir. Aynı zamanda bir sistem filozofu da olan Thomas Hobbes, geliştirmiş olduğu felsefi metoduyla siyaset felsefesine de şekil vermiştir. Onun bütünlüklü felsefesi, yaratmış olduğu kavramlarla daha açık ve anlaşılır hale gelmiştir. Siyaset felsefesinde sıklıkla kullanılan kavram ya da kavramlaştırmalar da Thomas Hobbes'un felsefesinde böylelikle yeniden anlamını bulmuştur. Klasik öğretilerin çok uzağında kalan Thomas Hobbes, özü physei-nomoi (doğa-yasa) dikotomisine (ikilik) dayanan zoon politikon non-zoon politikon (doğal siyasal canlı, doğal olmayan siyasal canlı) ayrımında politik insanı non-zoon politikon olarak tanımlamıştır. İnsan non-zoon politikon olarak tanımlandığı için bir başlangıç noktasına ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Thomas Hobbes'un siyaset felsefesindeki ilk hareket noktası doğa durumu anlatısıdır. Felsefesinde benimsemiş olduğu geometrik yöntemi daha da geliştirerek doğa durumu anlatısından doğa yasası ve toplum sözleşmesi kavramlaştırmalarına ulaşmış, yapay insan (doğal olmayan siyasal canlı) ve yapay devlet (doğal yolla kurulmayan, sonradan yaratılan siyasal yapı) ile de toplum düzenindeki insan yaşantısıyla siyaset felsefesini tamamlamıştır. Doğa durumu anlatısının siyaset felsefesinde hareket noktasını oluşturmasının temel sebebi de insanın en temel ihtiyacı olan güvenlik ihtiyacını en iyi açıklayan anlatı olması ve aynı zamanda da insanın etik anlamda önemini ayrıca belirleyen klasik öğretilerden farkını ortaya koymasıdır. Güvenlik ihtiyacı, korkunun tetiklediği bir ihtiyaç olduğundan yapay insan, doğa yasasından yola çıkarak toplum sözleşmesini gerçekleştirmiş ve yapay devleti yaratmıştır. Devlet de böylelikle toplum düzeninin getirmiş olduğu barışın en büyük temsilcisi ve koruyucusu konumuna yükselmiş, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin en önemli unsuru haline gelmiştir. Devleti savaş mantığından çok uzakta tutan ve belirleyen, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisini de bu düşüncesine dayandırarak ortaya koyan Thomas Hobbes, bu anlamda siyaset felsefesindeki farkını ve önemini hala korumaktadır.

Bilim Kodu : 110925

Anahtar Kelimeler : Doğa durumu, doğa yasası, toplum sözleşmesi, yapay devlet, egemen, toplumsal güvenlik, barış

Sayfa Adedi: :183

Tez Danışman : Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL SECURITY AND PEACE IN THOMAS  
HOBBS'S POLITICAL PHILOSOPHY

(M.S. Thesis)

Büşra SUNMEZ

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

May 2019

**ABSTRACT**

Thomas Hobbes is one of the leading philosophers of modern political philosophy. Thomas Hobbes, who is also a system philosopher, has also shaped the political philosophy with his philosophical method. His integrated philosophy has become more clear and understandable with some notions. Hobbes used some notions about classical political philosophy with different meaning. Thomas Hobbes, who is far from the classical doctrine, described man as an unnatural political being. The root of the distinction between the natural political entity and the unnatural political entity is based on the law and nature dichotomy. Since human is defined as unnatural political human, there will be require to be a starting point. The first point of departure for Thomas Hobbes's political philosophy is the narrative of the state of nature. By further developing the geometrical method he adopted in his philosophy, he obtained notions of nature and social convention from his narrative of nature. Besides, with the concepts of artificial human and artificial state, he completed his politics by explaining the human life in social order. The basic reason of why the narrative of nature constitutes the starting point of political philosophy is that it is the narrative that best describes the security need which is the most basic need of man and at the same time, puts forth the difference from the classical doctrines that also determine the importance of human in the ethical sense. Since the need for security is a need triggered by fear, artificial man has realized the social contract by creating a artificial state. Thus, the state has become the greatest representative and protector of the peace brought by the social order and has become the most important element of the relationship between social security and peace. Thomas Hobbes keeps the state far from the logic of war, and thus explains the relationship between social security and peace, and still maintains its place and importance in political philosophy.

Science Code : 110925

Key Words : Nature status, law of nature, society contract, artificial state, sovereign, social security, peace.

Page Number : 183

Supervisor : Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK



**İÇİNDEKİLER**

	<b>Sayfa</b>
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ ..5	
1.1. Kavramlar ve Yaklaşımları .....	5
1.1.1. Toplumsal Güvenlik .....	5
1.1.2. Barış .....	26
İKİNCİ BÖLÜM.....	43
SİYASET FELSEFESİ TARİHİNDE TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ.....	43
2.1. Antik Yunan Felsefesi.....	43

2.1.1. Sofistler.....	43
2.1.2. Platon (M.Ö. 427).....	52
2.1.3. Aristoteles (M.Ö. 384- 322) .....	61
2.2. Orta Çağ Felsefesi .....	68
2.3. Rönesans, İngiliz Ampirisizmi ve Fransız Aydınlanması.....	69
2.3.1. Hugo Grotius (1583-1645) .....	70
2.3.2. John Locke (1632-1704).....	76
2.3.3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) .....	85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	95
<b>THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ .....</b>	<b>95</b>
3.1. Thomas Hobbes'un Yaşamı, Felsefesi ve Siyaset Felsefesine Genel Bir Bakış.....	95
3.2. Siyaset Felsefesinde Temel Kavramlar .....	118
3.2.1. Doğa Durumu .....	118
3.2.2. Doğa Yasası.....	123
3.2.3. Toplum Sözleşmesi ve Devlet .....	131
3.3. Toplumsal Güvenlik ve Barış İlişkisi.....	151

SONUÇ.....159

KAYNAKLAR.....177

ÖZGEÇMİŞ.....183



## GİRİŞ

İnsan nedir? Bir zoon politikon (doğal siyasal canlı) yani doğası gereği toplumsal/siyasal bir canlı varlık mıdır yoksa toplumun bütünselliğinden ayrı ele alınması gereken ve siyasal devlet gibi yapılanmaların doğayla ilişkisinden sıyrılmış olan ve bizzat onları yaratan non-zoon politikon (siyasal olmayan, yapay) bir varlık mıdır?

Genellikle felsefe tarihi incelendiğinde Platon'dan önce sofistler ve Sokrates'in Yunan düşüncesinde bir kırılma gerçekleştirdikleri görülür. Sofistlerle birlikte Yunan düşünürünün zihni bir başka alana kaymaya başlamıştır. Bu alan insani alandır. İnsanlar doğanın bir parçasıdır ve toplum denilen bir gerçeklik içerisinde yaşamaktadırlar. İnsanları diğer canlılardan ayıran özellikleri toplumsal varlıklar olmalarıdır. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik Yunan düşünürleri genel olarak insanı zoon politikon (doğal siyasal canlı) olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlama, canlılığın hayvanlığı ve insanlığı içeren kısmı için kullanılmıştır. Zoon politikon, politika yapan hayvan demektir ki bu da insandır. Bu anlayışa göre insanları diğer canlılardan ayıran özellikleri sosyal varlıklar olmalarıdır. İnsan toplumsal hayatın dışına istese de çıkamaz, doğası gereği adeta buna mecbur olarak görülmektedir. İnsanın toplum içerisinde diğer insanlarla sürekli bir ilişki ağı kurmak ve yaşamını buna göre şekillendirmek mecburiyetinde olduğu kabul edilmektedir.

Ancak politika yapan her insan, kendini diğer canlı varlıklardan ayıran en önemli özelliğini konuşma yeteneğinde ve aklında bulmaktadır. Akli ve konuşma yeteneği sayesinde insan çıkarımlar yapmaya başlar ve bu çıkarımlarla kendini daha iyi tanımaya başlamaktadır. Elde etmiş olduğu çıkarımlardan bir epistemoloji ve politika ilişkisi açığa çıkmaktadır. Epistemolojik açıdan bakıldığında sofistlere göre insan her şeyin bilgisine sahiptir. Ancak bu bilgi görelidir. Bu görelilik mutlak olanın bilgisine ulaşmada en büyük engeli oluşturmaktadır. Ki yine bu ilişki sofistlerin ontolojik anlayışlarının da katkısıyla şu yapıya bürünmektedir: insan her şeyin ölçüsüdür, var olanların var olmalarının, var olmayanların ise var olmamalarının. Bu motto, etik alana da kapı aralayacak öneme sahip olacaktır ve ileride modern bir düşünür olan Thomas Hobbes'un etik egoizminin de temelinde yerini bulacaktır.

Sofistler, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak insanı toplumsal bir varlık olarak görme eğiliminde değildirler. Çünkü doğa genel olarak toplum içerisinde nasıl davranılması gerektiğinin bilgisini formüle edilmiş bir biçimde sunmaz. Yani zoon politikon görüşüne karşıt olarak örneğin doğadan yola çıkarak insan, başka bir insanı öldürmemesi gerektiği sonucunu çıkaramaz. İnsanlar bir araya gelirler ve herkesin birbirini öldürdüğü bir ortamda yaşanamayacağı sonucunu çıkarırlar ve insan öldürme yasaklanmaktadır. Bu yasaklamayla insanların birbirlerini öldürmeleri bir nebze engellenebilir ancak bu engellenmenin devamı ve istikrarı için o toplumda güvenlik güçleri kurma düşüncesi gelişmektedir. Sürekli kontrol altında olan insanlar birbirlerine zarar vermeyeceklerdir. Böylelikle sosyal yaşamda insanlar birbirlerinden zarar görmeyecekleri konusunda emin olmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki sofistlere göre hakikat ya da doğruluk denen şey, insanların akılları sayesinde kendilerinin ulaştıkları kavramlardır. Dışarıdan zorlamayla gelen bir doğruluk söz konusu değildir. Buradan da insanın otonom bir varlık olduğu sonucu çıkar ve herhangi bir genelgeçer doğruluk anlayışından bahsedilemez. Dışarıdan bir doğruluk durumunun benimsetilmeye çalışılması durumunda bu, içerisinde ciddi tehlike barındırabilir ve yaşanan yeri bir çatışma ve kaos ortamına dönüştürebilir.

Felsefe tarihindeki bu zoon politikon/non-zoon politikon ayrımı, temelini physei (doğa) ile nomoi (yasa) arasındaki dikotomide (ikilik) bulmaktadır. Physei doğa düzeni anlamına gelirken, nomoi ise toplum/yasa düzeni anlamındadır. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesini physei'ye dayandırmaya çalışan düşünürlerden olan Platon ve Aristoteles'e göre physei ile nomoi arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Yunan insanına göre physei ile nomoi iki ayrı alanlar olarak değerlendirildiğinde bu ikisi çatışmaya girer ve insanlar ikilem arasında kalmaktadırlar. Görece bakış açısının gelişiminin temeli de buraya dayanır. Böyle olduğunda yasa düzeninde ortaya konan kurallar ile doğa düzeninde ortaya konan kurallar çelişmektedir. Physei ile nomoi tıpkı bir bütünün parçaları gibidir. Platon'a göre nomoi düzeni doğa düzeninden türetilen genelgeçer ilkelerle oluşturulmalıdır. Yani insan, physei ile nomoi'yi zorunlu bir biçimde bir arada düşünmelidir ve kendisinin bir zoon politikon olduğu gerçekliğine sıkı sıkıya bağlanmalıdır. Sofistler ise dış dünyada yapmış oldukları gözlemlere dayanarak physei ile nomoi arasında net bir ayrım yoluna gitmişler ve doğadan yola çıkarak bir adalet anlayışı geliştirmenin mümkün olmadığını ortaya koymuşlardır. Örneğin insanlar, savaş veya kıtlığın baş gösterdiği durumlarda Hobbesçu tabirle herkesin herkese karşı savaşını

yürütürler. Bunun sonucunda genel bir çaresizlik hali veya ölüm meydana gelmektedir. İşte bunun yaşanmaması için önerilen akıl yoluyla elde edilen yasa fikri kendini göstermektedir. Sofistlerin dönemin hakim anlayışına karşı oluşturmuş oldukları bu tavır, modern felsefenin kurucu isimleri arasında yer alan Thomas Hobbes'un da benzer nedenlerden dolayı geleneksel siyaset felsefesine karşı çıkışının başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Thomas Hobbes, bu fikri realist bir tutumla daha da zenginleştirerek evrensel ve daimi bir barış fikrinin yasalarca korunarak oluşmasını sağlamıştır. Bunu da toplumsal güvenlik kavramlaştırması üzerinden açarak hala günümüzde yaşanan birçok problemin insanlar tarafından daha derinlikli düşünülmesine, incelenmesine ve çözüme kavuşturulmasına katkı sağlamıştır.

Thomas Hobbes'un genel olarak insanı non-zoon politikon olarak tanımlamasının altında yatan gerçek ise 'insanın doğası' düşüncesinin tek ve sabit değişmez görünümü olmadığına dair ortaya koyduğu tezidir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de bundan dolayı insan doğasına atıfla değil de, aklın yol göstericiliği ile ulaşılması hedeflenen yasa düzeninin sağlanması için yapılacak çalışmayla daha iyi irdelenme imkanı bulacaktır.

Siyaset genel olarak insanların pratik uğraşı alanlarından en önemlisi olma özelliğini taşır. Bunun nedeni toplumsal güvenliğin nasıl sağlanacağı ve barışın mümkün olup olmayacağı meselesi üzerinden insan yaşamının kutsallığına dikkat çekmiş olmasıdır. İnsanlar en ideal yaşam tarzının ne olduğuna dair fikirlerin her zaman peşinde olmuş buna ulaşma ereğini, umudunu hiç yitirmemişlerdir. Bundan dolayı toplumsal güvenlik ve barış kavramları arasındaki ilişki sadece felsefenin ilgisi dahilinde ele alınmamıştır. Siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, siyaset sosyolojisi gibi belli başlı disiplinler de bu ilişkinin araştırılmasına ve sonuçta ortaya çıkan temel problemlerin çözümüne katkıda bulunmuşlardır.

Barışın evrensel düzeyde her dönem için taşınmış olduğu anlam, yaşamsal faktörün korunması gerekliliğine ve erdemine dayanmaktadır. Bu açıdan siyasetin merkezinde yer alan konu olması bakımından toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması fikri diğer problematik konulardan daha farklı özelliğe ve öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmayla toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin başta felsefe olmak üzere diğer alanlarda verilmiş eserlerden de yararlanılarak genel bir incelemesi yapılmaya çalışılmış, yine bu ilişkinin felsefe tarihindeki yeri ve önemi de sorgulanmış ve en önemlisi de Thomas Hobbes'un temel eserlerinden yola çıkarak onun genel felsefesi de dahil,

felsefesinin tüm disiplinleri içerisinde insanın yeri ve değeri temelinden yola çıkarak, politik insanın yaratmış olduğu siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin nasıl kurulduğu anlaşılmasına çalışılmıştır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi bütüncül bir biçimde ele alınmaya çalışılmış ve kavramların analizi bu bütünselliğe bağlı kalınarak yapılmaya çalışılmıştır. Toplumsal güvenlik ve barış kavramlarına dair genel yaklaşımlar, bu iki kavramın ayrımlanmasına bağlı kalınarak ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde kavramların felsefe tarihindeki yeri ve önemi, belli filozoflar üzerinden açıklanmaya çalışılmış, tarihsel bağlamda kronolojik sıra ile Thomas Hobbes'un öncülleri ve ardılları olan filozofların görüşlerine yer verilerek ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun nedeni Thomas Hobbes öncesi ve sonrası düşüncelerin seyrini incelemek ve böylelikle Hobbes'un fikirlerini daha iyi anlamaya çalışmaktır.

Üçüncü bölümde ise Thomas Hobbes'un yaşamı, felsefesi ve siyaset felsefesine genel bir bakış, siyaset felsefesinin temel kavramları ve bunların toplumsal güvenlik ve barış ile olan ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise tezde yer alan kavramların, tezin kapsamı ve sınırları dahilinde genel bir analizi sunulmuş, kavramsal inceleme sonrası düşüncelerine yer verilen filozofların toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi hakkındaki görüşleriyle Hobbes'un bu konudaki bakışı karşılaştırılmış, konunun kısaca günümüz insan problemleriyle olan ilişkisi kurulmaya çalışılarak Hobbes'un sistemine karşı geliştirilebilecek eleştiriler de bu anlamda ortaya konmaya çalışılmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

#### 1.1. Kavramlar ve Yaklaşımları

##### 1.1.1. Toplumsal Güvenlik

Genel olarak insanın tek başına ayakta kalabilen, kendi kendine yetebilen bir varlık olmadığı kabul edilmektedir. İnsanın öyle ya da böyle toplum içerisinde var olmuş, topluma tabi olmuş, onunla yoğrulmuş aynı zamanda onunla da yorulmuş bir varlık olduğu düşünülmektedir. Evrimsel açıdan da yani türlerin gelişmesi açısından da bakıldığında insanların birbirleriyle olan etkileşimlerinin hemen her noktada ne denli önem arz ettiğini görebilmek mümkündür.

Bir başkasının varlığı, onunla hemhal oluş, sürekli bir ilişki içerisinde olmayı ifade etmektedir. Bu, insanlarla sürekli ilişki içerisinde olma durumu aynı zamanda siyasetin de başat öğelerinden biridir. Siyaset başkalarıyla ilişkide olmayı en iyi biçimde ele alan, inceleyen, sorgulayan alanlardan biridir ve siyaset felsefesi ise insanın toplumdaki yeri, önemi, bu anlamda yaratılan kavramların tartışmasını içeren önemli bir felsefi disiplindir. İnsan neden bir toplum içerisinde yaşar? İnsanı toplumsallaşmaya iten unsurlar nelerdir? İnsanların bir arada, mutlu bir hayat sürebilmeleri mümkün müdür, mümkün ise bunu sağlayacak olan şey nedir? Devlet nedir? En ideal yönetim şekli hangisidir? Bu ve bunun gibi birçok soru, siyaset felsefesinin cevabını aradığı sorulardır.

İnsanlığın ortaya çıkışından bu yana sürekli sorulan en önemli sorulardan biri, insanların neden bir arada yaşamak zorunda olduğu ve bir arada yaşayan insanların nasıl mutlu olabileceği, bu istikrarı nasıl koruyabileceği sorusudur. Bu soru üzerine görüşlerini açıklayan birçok filozof olmuştur. Platon'un düşünceleri ve özellikle Aristoteles'in önemli 'zoon politikon' tanımı, insanı ve siyaseti anlamada son derece önemlidir. Aristoteles'e göre insan, toplum içerisinde yaşamını sürdürebilecek gücü kendinde bulan, doğal olarak



buna eğilimli bir varlıktır, zoon politikon'dur yani siyasal canlıdır.<sup>1</sup> Aristoteles'in insanları 'zoon politikon' yani toplumsal/siyasal bir hayvan olarak tanımlamasından beri, insanların birbirlerine ihtiyaç duyarak toplum içerisinde yaşamlarını sürdürdükleri kabul edilmektedir. Bu bir önkoşul olarak düşünüldüğünde genel bir ortak iyi'den bahsedilebilir. Ortak iyi, toplumsal yaşamda nasıl daha güvenli ve huzurlu yaşanabilir sorusunun karşılığıdır.

İnsanların kendilerini güvende hissetme ihtiyaçları ile bu güvenliğin istikrarlı bir şekilde sürmesi için huzurun yani barışın gerekli olması, toplumsal güvenlik ve barış kavramlarının ortak iyi'de iç içe geçtiğini gözler önüne sermektedir. Ortak iyi, toplumda bir arada yaşayan tüm insanları kapsayan bir düşünce olarak görüldüğünde toplumsal güvenlik ve barış kavramlarının önemi rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü güvenlik, huzur içerisinde bir yaşam için teorik açıdan olan ve olması gereken ayrımı üzerinden şekillenen düşüncelere, pratik anlamda ise alınması gereken önlemlere ya da ortadan kaldırılması gereken problemlere işaret eder. Barış ise toplumsal güvenliğin yanında insanın insan olmasını sağlayan tüm değerlerin korunmasını sağlayan en değerli kavramlardan biridir. İnsanların daha mutlu bir yaşam sürebilmeleri için gerekli olan, hatta insan yaşamı için olmazsa olmaz kavramlardandır.

Toplumsal güvenliğin siyaset felsefesindeki önemi güvenliğin aslında ne olduğunun ifade edilmesinden sonra anlaşılabilir. Güvenliği kısaca 'endişe ya da korkunun yokluğu' (Arends ve Frederik, 2009: 5) olarak ele alındığında -bu kavramın toplum açısından idealize edilmiş bir kavram olarak benimsenmesinden ziyade- insanın kendiliğinden, doğal olarak yöneldiği bir kavram olarak görebilmek mümkündür. Yani güvenliğin insan açısından önemi insanın en büyük ihtiyacı olarak görülmesidir. İnsan kendini hep güvende hissetme ihtiyacı duyar, bu kaygı içerisinde yaşamını garanti altına alacak eylemlerde bulunur. İnsanın kendini tanıması, toplum açısından yerini tespit edebilmesi, insanlarla ilişkisinin sınırlarını görebilmesi ve bu ilişkiselliğin anlamını iyi anlayabilmesi açısından bakıldığında güvenlik kavramı önemlidir.

Güvenlik, TDK'ye göre 'toplum yaşamında yasal düzenin aksamadan yürütülmesi, kişilerin korkusuzca yaşayabilmesi durumu, emniyet' anlamına gelir. (TDK, 2017)

<sup>1</sup> Aristoteles'e göre 'doğa' herhangi bir şeyin oluşma sürecinde aldığı son şekildir. O, Politika adlı eserinde insanı siyasal bir canlı olarak tanımlamıştır. "...devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar." Aristoteles (2014). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). Remzi Kitabevi, 12.

Güvenlik ile insanın varlığının tanınması, kabul edilmesi durumu yakından ilişkilidir. Tanımlama daha da genişletilecek olursa, kavrama felsefi açıdan yaklaşıldığında yorumlanması gereken şey, genel bir güvenlik anlayışının, aslında varlık yani var olma durumunun, bunun bütünlüğünün söz konusu olmasını gerektirmesidir. Değerlerin varlığı, toplumda insan eliyle yaratılan değerlerin korunması da yine güvenlik açısından yorumlanması gereken şeylerdir. Tüm bunlar neticesinde de toplum içerisinde açığa çıkan ve geliştirilen değerlerin korunmasına yönelik hiçbir tehdit durumunun olmaması güvenlik olarak tanımlanabilir.

Güvenlik, kişi, toplum, devlet ve tüm sistemin bütüncül birlikteliğinin sağlanması ve aslında bu sağlanmanın da korunmasıdır. Bu dört unsur; yani kişi, toplum, devlet ve sistem birbiri ile iç içe korunması gereken yapılardır ve bütünlük ancak bu yapıların sağlamlığıyla var olabilir. Kişinin güvenliği ve geleceği toplumu, toplumun güvenliği ve geleceği ise devleti şekillendireceğinden, tüm bunların bir aradalığı sistemi oluşturur.

Ayrıca yine Maslow'un (1908-1970, ABD) ihtiyaçlar hiyerarşisinde de yer aldığı üzere, insanın fizyolojik ihtiyaçlarının bir basamak üzerinde güvenlik ihtiyacı gelir. (Plotnik, 2009: 333) Çünkü en basite ve temele indirgenecek olursa insan, varlığından sonra bunun devamlılığını ister. Sürekli kendini emniyette hissetme ihtiyacı içerisinde olur ve bütün bir sistem içerisinde yerini bu şekilde korur.

Bu durumun siyaset alanına yansımaları da bir şeyin varlığı ve bu varlığın tanınması üzerinden geliştirilen anlayışta görülebilir. Devlet ve kişi arasındaki ilişkiden yola çıkılacak olursa devlet, varlığını tanıdığı ve kabullendiği insanların devletidir. Kabullenmenin ardında da değer verme yatmaktadır. Buzan'a (1946, İngiltere) göre güvenlik varlık ve değer kavramlarıyla ilişki içerisinde. (Yorulmaz, 2014: 107) Devlet önemseydiği ve değer verdiği insanların korunmasını sağlamak amacıyla güvenli bir ortam yaratır. Bu noktada tezin asıl hedefi olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde, toplumsal güvenliğin sağlanması konusunda, toplum sözleşmesini kabullenmeyenlere ne olacağı sorunsalı önem kazanmaktadır. Tezin en önemli kavramlarından biri olan 'toplumsal güvenlik' kavramı ise güvenliğin siyasal anlamda tüm toplum üzerinden geliştirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Birey, toplum, devlet ve hatta devletler arasındaki ilişki, bu ilişkinin yansımaları en iyi güvenlik kavramı üzerinden şekillendirilebilir ve anlamlandırılabilir. Tüm teorilerden ve siyaset alanından sıyrılıp kavrama en yalın haliyle bakıldığında bile ben ve bir

başkasının karşılaşması durumu korku veya telaş gibi duyguların ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim kavramın anlamsal olarak irdelenmesi ve tarihte ilk kullanımı da bununla ilişkisini göstermektedir. Güvenlik kavramından bahsedebilmek için öncelikli düşünsel temellerin kendisinde olduğu bir karşıt ikiliğine ihtiyaç vardır. Güvenliği ele alırken onun var olmama hali anlamında, net bir kaygı durumundan yani güvensizlikten bahsedilebilmelidir. (Birdişi, 2011: 150) Bu kaygı durumunun yaşanması da zihne atfı gerektirmiş, insanın bu yönde çözümlemesine yol açmıştır.

Güvenlik kavramı, ilk kez zihne yaptıkları atıfla Cicero (M.Ö. 106- 43, İtalya) ve Lucretius (M.Ö. 94, İtalya) tarafından ‘securitas’ ifadesiyle kullanılmıştır. Bu görüşe göre güvenlik, insan zihninin felsefi ve psikolojik durumunu belirten, gösteren anlamında kullanılmıştır. (Brauch, 2008: 2) Cicero’ya göre ‘securitas’ ‘aklın sükuneti, endişenin ve korkunun yokluğu’ anlamlarına gelmektedir. Güvenlik bir toplumda insanların mutluluğunu sağlayan ve onların insan olarak toplumda edindikleri yeri de koruyan bir şey olarak görülmektedir. (Arends ve Frederik, 2009: 15) İnsanların kişisel mutlulukları ve toplumdaki itibarları onların toplumsal anlamda incelenmesini gerektirmiştir ve siyaset felsefesi açısından kavramın soruşturması da yapılmıştır.

Kavramın siyaset felsefesine yansımaları ise ‘Pax Romana’ ilkesinin varlığıyla mümkün olmuştur. ‘Pax Romana ilkesi’, açıkça bir ülkede barışın istenmesi durumunda savaşa hazırlıklı olunması gerektiğinin ifadesi olarak kullanılan Roma hukukunun ve düzeninin bir parçasıdır. (Brauch, 2008: 28) Yani aslında ‘securitas’ artık imparatorlukların hakimiyeti altında bulunan halkın güvenliğini sağlayan anlamına gelerek ‘Pax Romana’ yani ‘Roma Barışı’ kavramlaştırmasında yerini bulacaktır. (Arends ve Frederik, 2009: 18) Güvenlik kavramı devletlerin politik amaçlarını gerçekleştirmesinde etkili bir kavram olarak görülmüştür.

Kavram aslında ‘ataraksia’ (kayıtsızlık ve sakinlik) ile ‘eudaimonia’ (gerçek ve tam mutluluk) arasındadır. Ataraksia, kayıtsızlık ve sakinlik anlamlarına gelirken, eudaimonia ise gerçek ve tam mutluluk anlamına gelir. ‘Asphaleia’ aynı zamanda tökezleme ve yenilgiye karşı güvenlik anlamını karşılar. Atina siyaseti iç savaşlara ve dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehde karşı güvenlik siyaseti geliştirmiştir. (Arends ve Frederik, 2009: 7) Asphaleia, bir anlamda, bugünkü siyasette önemli bir başka kavram olan istikrarı da hatırlatır. Nitekim devlet, hâkimiyetini ve varlığını istikrara borçludur. Arslan’a göre de tiranlar kendi iktidarlarını korumak adına sıklıkla halkın güvenlik ihtiyacının ardına

gizlenmişlerdir. Tiranların güvenliklerini sağlamakla halkın kendilerine olan saygınlıklarının artacağını düşünmüşler ve tüm iktidarlarını bunu sağlayarak ayakta tutmaya çabalamışlardır. (Arslan, 2006: 55) Bu durum hem teorik anlamda ortaya konmuş hem de pratik anlamda hayata geçirilmiş, siyasal anlamda yeni bir dil icadına kadar gitmiştir.

Benzer şekilde yine Arends'e göre Tukidides (M.Ö. 460-395, Yunanistan) de dili siyasi anlamda araştırmış ve *asphaleia*'yı da siyasetin nihai hedefi olarak belirlemiştir. (Arends ve Frederik, 2009: 11) Yani George Orwell'ın 1984 adlı eserindeki gibi yeni bir dilden bir 'yenisöylem'den (İngiliz Sosyalizmi İdeolojisinin Söylemi) bahsedilebilir. Örneğin, onursuzluk kişinin kendini kötü duruma düşürmesidir. Bu da Atina emperyalizmi çerçevesinde Meloslulara uygulanmaya çalışılmıştır. Eğer Atina'nın hakimiyetini talep etmezlerse onursuz davranmış olacaklardır. Güvenliğin siyasette bu manada dil ve iktidar arasında kurulan yakınlığı Türkçe'de kavrama verilen anlamda da görülmektedir. Güvenlik kelimesinin Türkçe'deki etimolojik kökeni iktidar anlamına gelen 'küve' sözcüğüdür. Kibirlemek gibi iktidarla hemen hemen benzer yakınlığı bulunan 'küven' sözcüğü, evrilerek 'güven' kelimesine dönüşmüş, sıfatlaştırmayla da son şeklini almıştır. (Birdişli, 2011: 150) Güvenliğin çeşitli dil oyunları ile siyaset alanına dahil edilmesi, siyaset felsefesinde yeni bir dil ve yöntem arayışını da gerekli kılmıştır.

Nitekim tüm bu tarz düşünceler, sonrasında, Hobbes'un felsefesine de ilham kaynağı olacaktır. Çünkü Hobbes *Leviathan*'da benzer bir durum yaratarak yasaların tartışılmaz bir konuma gelmesini sağlamak amacıyla adil kişinin tanımını yaparken "hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi" ifadesini kullanır. (Hobbes, 2016: 37) Montesquieu'ya (1689-1755, Fransa) göre de yasaların bağlayıcılığı güvenliği sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Yasalar insanların birbirlerine karşı davranışlarını düzenler ve güven içerisinde yaşamalarını sağlar. (Cevizci, 2009: 388) Yine aynı şekilde Paul Henri Thiry D'Holbach'a (1723-1789, Almanya) göre de güvenlik, toplum adına ortaya konan çıkarların, düzene uyması gereken kuralların, huzurlu yaşamın merkezindedir. (Cevizci, 2009: 409) Güvenliğin yasalarla olan ilişkisi açıkça ortadadır. Her çağın düşünürü güvenliğe kendi bakış açılarına göre yönelmişlerdir. Bundan dolayı da güvenlik dönemsel olarak üç aşamada ele alınmıştır. Arends'e göre güvenlik kavramının evrimi üçlü bir yapı sergiler: 1. Atinalılara göre ülkelerinin varlığı ve imparatorluklarının devamını sağlamada bir araç, 2. Roma'da dini çağrışım yapan bir kavram olması ve 3. Hobbes'un siyaset felsefesinde dönemi iç savaşına atıfla ortaya koyduğu savaşın yıkıcılığını önleyici bir

formül olarak kullanılmasıdır. (Brauch, 2008: 28) Güvenlik, Hobbes'un biricik devletinin en önemli kavramıdır. Hobbes'un *Leviathan*'ı adeta doğuşunu bu kavrama borçludur. Arends, Hobbes'un güvenlik kavramını kullanışı ile Tucidides'in güvenlik kavramını kullanışı arasında bir yakınlık kurmuştur. Çağdaş güvenlik kavramının ortaya çıkışı da işte tüm bunların sentezinden ancak en çok da devletlerin ya da imparatorlukların korunmasıyla ilgili kullanışından ortaya çıkmaktadır. (Arends ve Frederik, 2009: 3) Kavramın nasıl ortaya çıktığı ve siyasetle ilişkisinin nasıl belirleyici bir role sahip olduğu görüldükten sonra, aslında bu sürecin içerisinde yer alan filozofların güvenlik anlayışlarına değinmek faydalı olacaktır. Kavramın Antik Yunan'dan Roma'ya, Roma'dan Hobbes'a nasıl ulaştığının bilinmesi ve Thomas Hobbes'un kendisinden sonra gelecek filozoflara bu anlamda katkısı önem taşımaktadır.

Felsefede hemen her konuda yapılabilecek en önemli ayırım, olan ve olması gereken arasındaki ayırımdır. Güvenlik kavramı da bu açıdan farklı ele alınmış ve yorumlanmıştır. Güvenliğe klasik yaklaşımın olması gereken üzerinden işlendiği idealizm ile olan üzerinden işlendiği realizm burada kendini göstermektedir. İdealizmde, klasik güvenlik yaklaşımının en önemli iki figürü olan Platon ve Aristoteles'i görülmektedir. Bu iki filozofa göre, toplumu her türlü tehdit ya da kötülüklerden koruyacak olan güvenlik anlayışının öncelikle toplumda ve toplumun yöneticilerinde karşılığının bulunması gerekmektedir. Bu da ancak eğitimle mümkündür. İdeal olan insanların iyiye yönelmeleri ve toplumun güvenliğini sağlayacak gücü 'iyi'de bulmalarıdır.

Realist yaklaşıma göre ise bu çok da mümkün olmayabilir. Çünkü insanlar belli bir takım düşünceler ve isteklere sahipken, her zaman kabul görmüş 'iyi'den yana tavır almayabilirler. Nitekim Machiavelli'ye göre egemen, toplumda gücün temsilcisi olarak her türlü otoriteye sahiptir ve istikrarını sürdürmek için zaman zaman devleti korumak adına kötülükten yana da tavır alabilir. Bunun adı artık kötülük olmaktan çıkar ve olaylara realist bakmak olarak değerlendirilebilir. (Birdişli, 2011: 155) Machiavelli'nin kavrama gerçekçi bakışı kurmaya çalıştığı uluslararası boyutla da ilişkili görülebilir.

Machiavelli (1469-1527, İtalya) güvenliğe uluslararası boyutuyla bakar ve ülkelerin kendi çıkarlarını korumak adına diğerleriyle kurduğu tüm ilişkilerde güvenlik kavramının üst düzey öneme sahip olduğunu vurgular. Antik Yunan'da temel bir güvenlik kavramından bahsedilebilmek oldukça güçtür. Çünkü ne modern anlamda ele alınabilecek bir ulus devlet durumu söz konusudur ne de temel aktörler bu anlamda sahadadır. Ancak

Tukidides'in (M.Ö. 460-395, Yunanistan) Peloponez Savaşlarını anlattığı *Peloponnessos Savaşları* adlı eserinde Atinalılar ile Spartalılar arasında yaşanan rekabetin bir güvenlik sorunsalı oluşturduğunu yazmaktadır. Devletlerin gelişmesi ve yaşanan savaşlarla büyümesiyle birlikte Roma İmparatorluğu'na geçişte güvenlik, daha fazla tartışılan bir kavram olarak kendini göstermiştir. Dinin politik açıdan baskın karakteri, sonrası yüzyılların güvenlik kavramının değişip dönüşmesine sebep olmuştur. Haçlı seferleri bunun bir yansımasıdır. Rönesans ile birlikte Machiavelli gibi filozofların siyaset alanında ortaya koyduğu tezler, güvenliğin klasik devlet korunması yaklaşımı açısından ele alınmasını sağlamıştır. (Yorulmaz, 2014: 111) Güvenlik devletten bağımsız bir kavram olarak görülmemiştir.

Bodin (1530-1596, Fransa) de gücün egemenlikle olan ilişkisine odaklanır (Cevizci, 2009: 249) ve devlet merkezli bir anlayış gelişmeden güvenliğin gerçek manada sağlanamayacağını düşünür. İdealist anlayıştan kopuş dikkat edilirse tüm insanlığı kapsayıcılığından insanlar ve devlet arasındaki ayrıma yönelmiştir.

Grotius (1583-1645, Hollanda) güvenlik kavramına rasyonel bir şekilde yaklaşır. Ona göre uluslararası sistemi güvenlik düzenler ve ülkeleri dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı alınan güvenlik önlemleri korur. İnsanlar tarih boyunca güvenlikleri karşılığında yaşamlarını tehlikeye atmaktan çekinmemişlerdir. Bu aslına bakılırsa paradoksal bir durum gibi görünmektedir. İnsanlar güvenliklerini sağlamaları koşuluyla kendilerinden daha güçlü olarak kabul ettikleri otoritelerin himayesinde yaşamışlardır. (Atılğan ve Aytekin, 2013: 230) Yaşanan teknolojik gelişmeler ve değişim dönüşümler, filozofları, uluslararası ilişkilerin artık bir kaostan ibaret görülebileceği fikrine kadar sürüklemiştir. Bir üst otoritenin bulunmaması neticesinde savaşlarla yaşanan yıkımların süreceği aşıkardır.

Hobbes (1588-1679, İngiltere) da güvenliğe realist açıdan yaklaşan bir diğer düşünürdür. Bir toplumda önemli olan bireysel güvenlidir. Toplumu yaşanan güvensizlik ortamından çıkaracak güç ise toplumsal sözleşmeye dayalı kurulacak olan bir devlettir. Döneminde yaşanan iç savaşlardan etkilenen Hobbes, tek çıkarın sonsuz yetkiyle donatılmış egemene sahip olmaktan geçeceğini belirtmiştir. Hobbes'a göre bir toplumda ne ölçüde eşitlikten bahsedilirse bu, o toplumun o denli güvensiz olduğunu gösterir. Özel mülkiyetin olmadığı bir toplum düşünülün. Her şey eşit olarak tüm insanlar için kullanılabilir olsun. Güç dengesi de bu şekilde sağlanacağından aslında her insan bir diğeri

kadar güce sahip olacak, dolayısıyla da her şeyin daha fazlasını elde etme adına birbirini yok etme potansiyeli gösterebilecektir. Hobbes ile birlikte doğa durumunda savaş, aynı zamanda bir güç gösterisidir. Ancak bu sürekli savaş durumu, devletin yani Leviathan'ın kuruluşuyla yerini barışı aramaya bırakacak güvenliğin sağlanması ile toplumda her türlü ayrıcalığa ve güce sahip olan egemenin varlığıyla mümkün olacaktır. Toplumsal sözleşmeye dayanarak ortaya konan düşüncelere göre devletin gerekliliği bireylerin can ve mal güvenliklerini ne kadar iyi sağladığına bağlıdır.

Spinoza (1632-1677, Hollanda) da güvenliği realist anlamda ele alan irdeleyen bir düşünürdür. Devletin görevi insanların güvenliklerini sağlamaktır. Ancak bu korku kültürüyle değil aksine insanların gelişimlerine katkı sağlayacak bir kültürle sağlanabilir. İnsanlar da yönetimlerine asla itaatsizlik etmeyerek bu düzenin korunmasına katkıda bulunabilirler. (Birdişli, 2011: 157) Spinoza'ya göre insanlar, yaşamda güvenliklerinin sağlanabilmesi için çeşitli uğraşlar içerisindedirler. İnsan, bu uğraşında görmektedir ki, sağlık ve güvenlik insan doğasının bir kazanımı değil, aksine insan dışı birçok sebebe bağlı olarak gelişen şeylerdir. (Spinoza, 2011: 71) Bundan dolayı da insanların toplum içerisindeki konumu ve durumu devletin refahına bağlı olarak gelişir. Spinoza'ya göre bir devleti güvenlik ve rahata kavuşturacak şeylerin başında yasalar, tüm toplumun önemseydiği ve uymakla yükümlü oldukları yasalar gelmektedir. (Spinoza, 2011: 72) Spinoza'ya göre devlet yönetiminin en önemli gayesi, yönetimin halkının huzuru için güvenliklerini sağlamaları ve bunun için çabalamalarıdır. Yönetimin zorbaca olması insanları daha fazla korkuya sevk eder ve bu da yasalara olan güvensizliği güçlendirir. (Spinoza, 2011: 282) Bu durum da devletin güvenliğinin yanında halkın güvenliğini de tekrar tehlikeye atar.

Buraya kadar olan tartışmalarda gerek klasik güvenlik yaklaşımının gerekse de realist yaklaşımın devletin güvenliği sağlayan en temel unsur olduğu fikrinde birleşildiği görülmüştür. Ancak devlet bu konuya dahil olunca belli bir düşünce açığı çıkmaktadır. Toplumsal güvenlik ve özgürlük arasında kurulabilecek bir ilişki, tartışmayı devletin neden gerekli görülüp görülmediği düşüncesine dahi götürebilir. Devlet, insanların güvenliklerini sağlamak zorundadır ancak toplumdaki insanların özgürlüklerinin kısıtlanmaması gerektiği düşüncesini benimseyerek bunu yürütebilmesi de oldukça zordur. Bunun mümkün olup olmadığının tartışılması gerekmektedir. Bu noktada şöyle sorular açığı çıkmaktadır: Devlet, güvenliği sağlarken kişilerin özgürlüklerini de göz önünde bulundurur mu? Toplumsal güvenlik ile kişilerin özgürlükleri arasında bir karşıtlıktan bahsedilebilir mi ya

da bu ikisi birbiriyle uyumlu olan şeyler midir? Bu sorular cevaplandırılmadan önce Locke'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenliği nasıl ele aldığına bakılabilir. Çünkü John Locke bu sorulara kendi eserlerinde cevap aramıştır. Tartışmanın gidişatı açısından Rousseau ve Marx'ın görüşleri de ele alınmalı ki konu toplumsal güvenliğin iki farklı yaklaşımına gelebilsin.

Güvenlik ve özgürlük kavramları arasında hep bir dikotomi varmış gibi görünür. Sanki biri olduğunda diğeri mümkün olamazmış gibi algılanır. Her iki kavramın bir arada oluşunu sağlamaya çalışanlar da, bir arada oluşunun mümkün olmadığını düşünenler de bu dikotomonin paradoksal çıkarımına ulaşırlar.

Güvenlik ve özgürlük arasındaki çatışmayı iktidar kavramı üzerinden açıklamaya çalışanlar, iktidarın toplum içerisinde yer alan her türlü dinamikle olan bağlantısını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Hukuk devleti bu noktada hem bireyin 'gönüllü köleliği'ni özgürlük diye sunarken hem de devletin devamlılığını ve korunmasını sağlar. Dolayısıyla özgürlük ve güvenlik bu bağlamdan bakıldığında ayrı ele alınması gereken kavramlar gibi görünmemektedir. İktidar olgusunu hukuk devleti kavramlaştırması üzerinden açıklayanlara göre devletin güvenliği ve bireyin özgürlüğü iktidar olgusunun desteğiyle birlikte ele alınmaktadır. Liberal düşüncenin gelişimi ve modern devlet anlayışının ortaya çıkmasıyla güvenlik ve özgürlük kavramları da daha çok birlikte ele alınmıştır. (Akan, 2011: 24) Güvenlik ve özgürlük arasındaki ilişkinin liberal düşüncedeki önemi sıklıkla tartışılmıştır.

Toplumsal güvenlik kavramına liberal açıdan yaklaşan Locke ise, bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunmasından yana bir tavidir ve insanları dönüştürmeyi amaçlamadan, onların olduğu gibi görülmesi ve bu anlamda özgürlüklerinin korunmasını sağlayacak düşüncelerin yerleşmesi gerektiğini düşünür. Yani düşünsel temelinin hem politik hem de ekonomik kaynaklardan beslendiği söylenebilir. Locke'a göre devlet, kişilerin hak ve özgürlüklerini korumakla yükümlüdür. Bu, tek bir kişinin egemenliği ile değil, parlamenter sistemin egemenliği ile mümkündür. İnsanların can güvenliğinden sonra en önemli korunmaya muhtaç olan en önemli şeyleri ise özel mülkiyetleri ve kazanılmış haklarıdır. Bu anlamda bakıldığında toplumsal refaha katkı sağlayacak her türlü girişimin önündeki engellerin kaldırılması yine devlet tarafından gerçekleştirilecek olan bir iştir. (Birdişi, 2011: 161) Locke'a göre bireyin özgürlüğü onun mülkiyetini yani yaşam hakkını, güvenliğini ve özgürlüğünü koruyacak devletin varlığından önceliklidir. Yani insanların



yaşama, güvenlik ve özgürlüklerini koruyacak bir devlet ve bunun güvenliği, bireyin güvenliği ve özgürlüğünden daha önemli değildir. (Akan, 2011: 29) Yine Rousseau da toplumsal güvenlik ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ele almıştır.

Rousseau, insanların devlet merkezli bir yönetimden yana tavır almalarında fayda görür. Toplum, birliğini sağladığı ölçüde kendini yeniden yaratacak ve devlet de bu yoldan toplumsal güvenliğin sağlanmasına yönelik girişimleri gerçekleştirebilecektir. (Birdişli, 2011: 161) Rousseau'ya göre ise devlet, zaten toplumun kendisi gibi faaliyet göstereceğinden bireylerin özgürlükleriyle devletin güvenliği arasında bir durumun çatışma yaratmayacağı ortadadır. Ayrıca Rousseau'ya göre doğa durumundan sivil topluma geçişin aracı güvenlik değil, daha çok özgürlük anlayışıdır. (Cevizci, 2009: 461) Rousseau'ya göre gerçek özgürlük demek, insanların toplum içerisinde birbirlerine karşı hissettikleri sorumluluğun artmasıyla şekillenen bir şeydir. Kişilerin sırf kendi güvenliklerini sağlamak için haklarını başkasına devrederek köleleşmesi değil, aksine toplum içerisinde kendilerini gerçekleştirerek yaşamalarıdır.

Montesquieu'ya (1689-1755, Fransa) göre kamusal düzen sağlanırsa devlet güvenliği ile bireylerin özgürlüğü bağlamında bir çatışma meydana gelmeyecektir. (Cevizci, 2009: 388) Hobbes'a göre ise devlet bireylerin güvenliklerini sağlayacak olan tek yetkili güç olduğundan aslolan devletin özgürlüğüdür. Çünkü insanlar kendi özgürlüklerini toplum sözleşmesiyle birlikte devlete emanet etmişler, devlet de onların güvenliklerini sağlamakla yükümlülük altına girmiştir. Dolayısıyla Hobbes'un düşüncesinde, bireyin özgürlüğü ile devletin güvenliği arasında bir çatışma durumu mümkün görünmemektedir. Çünkü devlet özgürlüğünü aldığı bireyin güvenliğini sağlamaktadır. Burada bir toplum sözleşmesinin varlığı dikkate alınmalıdır. Yani insanlar uzlaşılı yoluyla aldıkları kararları yasalastırır ve onlara uyarlar. Bunun neticesinde de siyasal anlamda devlet, toplumsal güvenlik, kişiler ve özgürlük arasında net bir kargaşa durumu yaşanmaz. Yasanın koruyuculuğu bunu sağlar.

Buradan çıkarılacak sonuç devletin güvenliği ile bireyin özgürlüğü arasındaki çatışmanın Locke'cu anlamda bir hukuk devletinin varlığıyla çözümlenebileceğidir. Devletin üstünde de onu denetleyebilecek bir mekanizmanın olması hukukun varlığıyla anlamlı hale gelecektir. Bireylerin özgürlüğü gerçek anlamda devleti de sınırlandırabilen bir hukukun işlerliğiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu noktadan bakıldığında bir iktidar olgusu olmasından ziyade birey özgürlüğünü temel alan hukukun gerçek özgürlüğü

ve güvenliği sağlayacağı ortadadır. (Akan, 2011: 29) Yine aynı şekilde sadece tek bir ülkenin devletinin değil tüm ülkelerin devletleri arasındaki ilişki de bu ilkeye dayanmalıdır. Ülkeler arası savaş durumu Locke ile birlikte yerini anlaşma ve uzlaşmaya bırakacaktır. Liberal değerlerin kendisini iyiden iyiye hissettirmesiyle birlikte ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi ihtiyaçlar güvenliğin ülkeler arası uzlaşma yoluyla sağlanmasıyla mümkün olacaktır. (Yorulmaz, 2014: 112) Güvenliğin ülkeler arası sağlanması tüm devletlerde hukuki sistemin işlerliği ile mümkün olacaktır.

Tüm bunlar neticesinde bu noktaya kadar ele alınan konulardan ortaya çıkan sonuç, toplumsal güvenliğin, birey ve devlet arasındaki ilişkinin, devletin de üstünde bulunan ve akıl yoluyla kendisine ulaşılan bir nevi üst otorite olan hukukun ya da toplumsal sözleşmenin varlığıyla mümkün olabileceğidir. Şimdi ise aslında aydınlanma sonrası gelişen klasik devlet anlayışlarının ötesine ulaşmaya çabalayan görüşlere yer vermek faydalı olacaktır. Çünkü bu durum tartışmayı toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilen iki farklı yaklaşımın tartışmasına ulaştıracaktır. Klasik güvenlik yaklaşımına göre devlet, hukukun da ortaya koymuş olduğu çizgide ilerleyerek toplumsal güvenliği sağlamada baş aktördür ve aslında bundan dolayı da devletin yetkilerinin sınırlılığı her ne kadar tartışma yaratsa da bu durum, devletin kendini bir otorite olarak göstermesine engel olamamıştır. Yani toplumsal sözleşmeyle kurulan ve aslında tüm dünya ülkelerini ilgilendiren toplumsal güvenlik meselesinin, sadece devlet ve birey üzerinden değil de sistemin ta kendisi üzerinden işletilen bir durum olduğu veya olabileceği görüşü göz ardı edilmiştir. Bu aslında hemen hemen buraya kadar görüşlerine yer verilen birçok filozofta vardır ve bunun sorgulamasına girişilmesi ve yüzyıllar sonrası yaşanan küreselleşmenin getirdikleriyle meseleye bambaşka bir gözden bakılması mümkün olacaktır. Toplumsal güvenliğe klasik görüşün biraz dışına çıkarak yönelen ve olanın sorgulamasına girişen filozoflardan biri Karl Marx'tır.

Karl Marx'a (1818-1883, Almanya) göre güvenlik, bir toplumda sosyal adalet ve eşitlik düşüncesinin varlığıyla mümkün olabilecektir. Sınıflar arası yaşanan çatışmaların ortadan kalkması ancak gerçek manada yaratılabilecek eşitlikle mümkündür. Marx'a göre egemenler, kendi güvenliklerini işçilerin yabancılaştırmasında bulurken, bunu daha da pekiştirecek olan bir manevrayla bunun toplumun güvenliği gibi algılanmasını sağlayarak çatışmayı daha da derinleştirmektedir. Toplumsal güvenlik adıyla atılacak her adım, aslında, egemenlerin güvenlikleri ve çıkarlarıyla özdeşleşmektedir. Bu durumun farkına bilinç kazanarak gelişen işçi sınıfı varacak ve güvenlik adalet ve eşitliğin yaygınlaşmasıyla

aslolan amacına ulaşacaktır. (Birdişli, 2011: 163) Toplumsal güvenliğin toplumsal yaşamdaki birçok hak ve değerden bağımsız var olduğunu düşünmek, toplumun veya ülkelerin geleceklerine yönelik yapılabilecek en büyük hatadır. Özgürlük, eşitlik, adalet, barış gibi tüm iyi kavram ve değerlerin toplumun bir aradalığını sağlayan başat faktörler oldukları unutulmamalıdır. Barış, ancak tüm toplumda yaygın hale gelen farklılıkların güvenliğinin sağlanması noktasında kendini gösterecek ve başat değerler kurumlar ya da yapılarda böylelikle daha da kök salacaktır.

Bu noktaya toplumsal güvenlik ve bireylerin özgürlüğü arasındaki ilişkiyi açığa çıkaran tartışma sayesinde gelinmiştir. Bu tartışma neticesinde de toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilebilecek iki farklı yaklaşım biçimi olan evrenselci ve farkçı yaklaşıma ulaşılabilecektir. Bu iki yaklaşım biçimi klasik güvenlik anlayışı ile yeni güvenlik anlayışının yansımalarıdır. Evrenselci yaklaşım basitçe ele alınacak olursa iki kere ikinin dört ettiği gibi kesinliğe sahip olan muhakemenin, toplumsal güvenlik konusuna uyarlanması ve bu konuda devletin belirleyiciliğinin mümkün mertebe var olduğu bir anlayıştır. Farkçı yaklaşım ise konuya kişiler ve özgürlükler noktasından odaklanarak, çözüm olması açısından devletten farklı alternatifler arama ya da kişilerin kendilerini bizzat bu konuda alternatif görme çabalarına odaklanan yaklaşımdır. Tüm bu tartışmaların başlangıcının Marx'la sistem sorgulamasına girilmesi ve devamının da küreselleşmeyle değişen algıya dayandığını da unutmamak gerekmektedir.

Güvenlik ve özgürlük arasındaki ilişkinin toplumda yansıması iki türdür. Kimi insanlar özgürlüğün ancak ve ancak güvenli bir ortam sayesinde mümkün olabileceğini belirtirken, başka bazıları ise özgürlük ortamının varlığında güvenliğin ayrıca ele alınmasının bile gerekli olmadığını belirtir. Yani birinci düşünceye sahip insanlar devletin varlığının özgürlüğü yaratacağını düşünürken, ikinci düşünceye sahip insanlar özgür bir ortamın daha da özgürleşmesini sağlamanın güvenliği bir sorun olmaktan çıkaracağını düşünmektedirler. Mesele özgürlük mü güvenlik sayesinde mümkündür yoksa güvenlik mi özgürlük sayesinde mümkündür sorusuna dönüşmektedir. Nitekim özgür bir ortamda yaşamın güvenliği kendiliğinden yaşanan bir şeye dönüştüreceği ortadadır. Yani insanlar kendilerini herhangi bir baskı ortamından, yasaklamalardan ne kadar uzakta hissederlerse o denli güven içerisinde yaşayan bir toplum ortaya çıkacaktır. (Coşkun, 2003: 1-10) Felsefenin, bilimin ve her türlü sosyal, ekonomik, kültürel gelişmelerin yaşandığı yer olan Antikite bu duruma güzel bir örnek oluşturur.

Özgür bir ortamda toplumsal anlamda ilerlemenin mümkün olabileceği ve güvenliği de tüm bunların sağlayacağı ortadadır. Ancak güvenliğin sadece özgürlüklerin belli oranda kısıtlanmasıyla mümkün olabileceğini düşünenler açısından bakıldığında ise şu soru akıllara getirilmelidir: özgürlük ortamının geniş tutulması insanları her zaman iyi olana yöneltmeyebilir. Sözgelimi kötülüklerin yaşanabilirliği açısından bakıldığında özgürlük bunların yaşanmasında aracı olarak da görülebilir ve kullanılabilir. Dolayısıyla tüm toplum bundan etkilenebilir ve devletin yine gücünü güvenlikten yana kullanmasında fayda vardır. Bu görüşe de iki açıdan karşı çıkılabilir. İlki özgürlüğün belirleyici olduğu bir toplumda insanları güvensizliğe meyledecek herhangi bir durum yaşanmayabilir. İkincisi ise bazı kötü niyetli insanlar bu özgürlük ortamından faydalanarak yanlış şeyleri sergileseler dahi bu, tüm topluma mal edilebilecek bir durum değildir. Tüm toplumun haklarının güvenlik gereğiyle sınırlandırılması tekrar ve ciddi bir güvensizlik ortamına dönüşü hızlandırabilecektir. Ayrıca o toplum içerisinde yaşayan insanları yasaklanan birçok şeye ilgi duymalarına sebep olacak ve daha büyük felaketler yaşanabilecektir. Bir toplumda güvenlikten ne kadar çok bahsedilirse bu toplumun en büyük ihtiyacının güvenlik olduğu da düşünülebilmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak denilebilir ki yapılabilecek en anlamlı ve faydalı şey, özgürlüğün güvenlik altına alınması çabası olacaktır. (Coşkun, 2003: 1-10) Özgürlüğün güvenlik altına alınma çabası bir toplumda barışın var olma potansiyeline bağlı olarak kendini gösterebilen bir durumdur. Özgürlüğün güvence altına alınması ise tartışmayı toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilen iki farklı yaklaşıma yöneltecektir.

Toplumsal güvenlik kavramlaştırması üzerinden felsefi bir inceleme gerçekleştirilecek olursa iki temel görüş ortaya çıkacaktır. Bunlar toplum üzerinden güvenliğe olan bakış açısını yansıtacak evrenselci ve farkçı anlayıştır. Bu yaklaşımlar aslında kimlik meselesi üzerinden şekillenmiş, güvenlikle olan bağlantısı kurularak ele alınmıştır.

Toplumsal güvenliğin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilebilecek boyutu ise kimlik meselesidir. Çünkü güvenlik, modern zamanlarda kimlik kavramının çevresi etrafında oluşturulan, birbiriyle yakın ilişkide olan kavramlardır. Sürekli değişen dünya gündemiyle birlikte kimlik ile güvenlik arasında kurulan ilişki, güvenlik çalışmalarının ne denli değişkenliğe sahip olduğunu da göstermektedir. (Dinçer, 2010: 376-377) Bir başkasının varlığı güvenlik tehdidi olarak görüldüğü vakit artık bu başkasının kim olduğu ve ne olduğu da bu sorgulamanın ana unsuru olagelmıştır. Ancak bu durum da insanları

çelişki olarak da görülebilecek tartışmaların içerisine çekebilir. Örneğin, evrensel insan hakları, yaşam hakkı gibi temel kavramlar üzerinden yapılacak inceleme, ulusların ya da toplumdaki bazı grupların arasında oluşabilecek farklılıkları yok saymaya itebilir, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı gibi meseleler de evrenselci anlayışı zedeleyerek bazı durumlarda ideolojik açıdan insanları ırkçılığa sürükleyebilir. İşte bu durum tam da kimlik üzerinden temellendirilen ancak özü itibarıyla güvenlikle de ilişkili olan evrenselci ve farkçı yaklaşımın yansımasıdır.

### 1.1.1.1.Evrenselci yaklaşım

Toplumsal güvenlik kavramının en dikkat çekici olan kısmı, bu kavrama yönelik geliştirilen anlayışlardır. Bu bakış açıları, felsefenin başından beri ideal olarak sunduğu, insanlığın tamamını kuşatıcı yapısı ve aslında bu yapının sorgulanmasıyla açığa çıkmıştır. Antik Yunan'da geliştirilen ve ortaya konan tüm fikirler, özellikle Yeni-Platonculuk sonrası gelişen Hıristiyan felsefesindeki insanlığın hepsini kucaklayan görüşler kadar olmasa da yine de tüm insanlığı etkisi ve kapsamı altına alan, hatta sonrasında Kant'ın evrensel yurttaşlık fikrine de ilham kaynağı olan Stoa felsefesinde kendisini göstermektedir. Kısaca evrensel olan ideal olandır ve aslında evrensel olan bir nevi kucaklayıcı, bütünleştirici ve bir nevi de tüm bunlardan dolayı belirleyici yasadır.

Bu görüş insanlığı toptan kucaklayan bir görüş olduğundan insanları sınıflara ayırması ya da etnik, sosyal, siyasal ayrımlara gidilmesi durumu söz konusu olamaz. Çünkü tüm bunlar insanları zaten insanlığın ortaya çıkışından beri yaralayan, yüzyıllar boyunca savaş, yıkım ve felakete sebep olan fikirlerdir. Tüm insanlar eşittir ve aynıdır. İnsan olmak bakımından aralarında herhangi bir fark yoktur.

Evrenselci yaklaşım, bir nevi -Aydınlanmanın da getirmiş olduğu- insanın tek tip bir varlığa sahip olduğu ve bunun, yani bu görüşün, tüm değerlerin üzerinde olduğunu iddia eden bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre insanlar akılları sayesinde tek bir özellik üzerinden eşitlenirler ve farklılık olarak kendilerine yükledikleri her şey sonradan onların dünyasına girmiş, (Bilgin, 1999: 5) insan aklını ele geçiren, doğru düşünmenin önünü tıkayan ve sunduğu çeşitlilikler neticesinde insanları sürekli çatışma ve savaşa yönlendiren şeydir.

Aydınlanmanın getirdiği siyasal bakış açısı bir yandan da doğal hukuk anlayışını ortaya koymaktadır. Genelin her zaman özel üzerindeki kapsayıcılığı bu noktada eşitlik kavramıyla şekillendirilmektedir. (Bilgin, 1999: 6) Yani insanların bir egemen altında vatandaş olmalarından önce hepsinin birer insan olduğu ve bundan dolayı eşit oldukları düşüncesi genelin özele olan etkisinin eşitlik açısından çözümlenmiştir. Bu düşünceye göre insan her şeyden önce insandır ve insanların tüm ortak değerleri kişilerin geleneksel yerel öznel –bundan dolayı da çok çeşitli- değerlerine feda edilemez.

Evrenselci yaklaşımın tüm insanlığı kuşatıcı tavrı toplumsal güvenlik konusunda da kendini gösterir. Yasa belirleyici ve tüm insanları eşit görme, insanları bir arada yaşamaya ikna eden gücün akılcı varsayımları, devleti toplumsal güvenliği sağlamada temel bir unsur olarak görmeyi gerektirmektedir. Filozofların yasalar ve devlet yönetimi hakkındaki belirleyici tutumları bu zamana kadar bu tezde ele alınan tüm görüşlerde kendini göstermiştir. Bu anlayışa göre toplumsal güvenlik de devletin güvenliğinin sağlanması ve garanti altına alınmasını gerektirmektedir. Devlet siyasal yaşamın temel aktörü ve kurucusudur.

Güvenlik, çoğu durumda devletin, kendi gücünü korumak ve otoritesini sağlamlaştırmak adına ele aldığı bir araç olarak da görülmektedir. Devletin, bu araca, insanların, kendi yaşamsal faaliyetlerinin sekteye uğramaması adına haklarını devretmeleri neticesinde ulaştığı görülür. İnsanlar aslında sadece genel seçme ve yönetme iradelerini değil, bir bakıma tüm hayatlarını devreder gibi görünmektedir. Çünkü güvenlik unsuru devletin olmazsa olmaz bir parçasıdır ve egemen, halkın isteklerinin, beklentilerinin yanı sıra huzursuzluklarının, muhalif taraflarının da kontrolünün kendisinde olmasını ister. Aksi takdirde devamlılığını sağlayamayacağını da farkındadır. Bir nevi halkın güvenliğini sağlamak adına yapılan tüm faaliyetlerin asıl nedeni, devletin kendi güvenliğinin tesisinin sağlanması istenmesidir. (Tosun, 2015: 231) Bu, toplumsal güvenliğe yönelik yaklaşımlara geçişte Marx'ın bu konuda ortaya koymuş olduğu düşüncelerini de kanıtlayan bir durumdur. İşte evrenselci yaklaşım, toplumsal güvenlik konusunda zaten tam da bu düşünceyi benimsetmeyi amaçlar. Devletin güvenliği mi önceliklidir yoksa halkın güvenliği mi, sorusu dahi önemini yitirmektedir, çünkü siyasal yaşamın da belirlenmiş yasaları vardır. Bilimsel pek çok yasanın her yerde aynı işlemesi de evrenselci bakışı bu anlamda geliştirmiştir. (Önal, 2010: 122) Bu durumun siyasal alana yansımaları da çok zor olmamıştır.

Evrenselci yaklaşım, daha çok, tüm insanlar için genel geçer doğruların var olduğuna inanan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre insanlar, hemen hemen aynı çizgide görülmekte ve ele alınmakta, aralarındaki farklılık ya yok sayılmakta ya da bu farklılıkların görüş açısından bir sorun teşkil etmediği vurgulanmaktadır. (Dinçer, 2010: 375) Bu durum bilgi felsefesindeki tartışmayı hatırlatmaktadır. Bilginin evrensel anlamda tartışmaya yol açmayacak tanımının, suje ile obje arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan ürün olduğu gerçeğinin, genel geçer doğru olduğunun kabulü, sofistlerin şüphecî yaklaşımlarıyla sorunsallaştırılmıştır. Sofistlerin özellikle 'insan her şeyin ölçüsüdür' görüşü, her insanın kendisine ait bilgisi olduğu fikrini gündeme getirmiştir. Sofistlere göre üzerinde anlaşılacak, uzlaşılacak bilgi yoktur. Çünkü doğru bilgi mümkün değildir. Doğru bilgi kişiden kişiye göre değişir. Bilginin mümkünlüğü şüpheli kılındığında, ahlaki ve politik görüşler de doğal olarak şüpheli kılınmış olur. Tüm bu düşünceleri kıracak perspektif ise Sokrates tarafından geliştirilecek ve evrenselci bakış aslında buradan çıkacaktır.

Sokrates'e göre öncelikli sorun, insandır. Çünkü her türlü bilgi, değer ve düşünce insana yöneliktir. Sokrates, felsefede kuşkuculuk olarak bilinen düşünceye karşı dogmatizm görüşünü ortaya koymuştur. Bu dogmatizm, sokratik anlamda dogmatiktir yani doğuştancılıktır. Sokrates, ortak kabullerin varlığından bahseder. Örneğin, üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir. Sokrates tüm insanlar için değişmeyen bilgilerin olduğundan bahseder. Bu bilgiler doğuştan getirilmiştir. Diğer bilgilerin çağrıştırılması için gereklidir. Örneğin, matematik bilgisi. Diğer bütün bilgiler bu temelde oluşturulabilir. Bilgili olmak insanın doğruyu bulması için gereklidir. Erdeme ulaşmak için gereklidir. Bilgi erdem demektir. Bilgi doğuştandır görüşü sayesinde, ruhların doğmadan önce ruhlar alemindeki boyutunun bilinmiş olduğu kabul edilir. Bu sayede de bu dünyada ahlaklı davranılması gerektiği fark edilir. Asıl amaç ahlaki ve politik belirsizliği aşmaktır. Sokratik görüş bir epistemolojidir. Bu doğuştan bilgi öğretisi, evrenselci yaklaşımın sadece kökenini oluşturur.

Tüm insanlar için değişmeyen bilgi olduğu görüşü, evrenselci yaklaşımın temel şiarıdır. Bu, aslında insanlığın tamamını bir arada tutan ve yayıldığında temel kaidelerin hayata geçirilmesini sağlayan güçtür. Bilgi sorunsalından ahlaka geçişin asıl hedefi de insan yaşamını düzenlemek ve ahlak yasalarının da tıpkı iki kere ikinin dört ettiği gibi insan hayatında geçerliliği olduğunu göstermektir. Buradan da politik alana geçiş ve toplumsal güvenliğin, toplumun düzeni ve huzuru, barışın uzun süreli yaşaması adına

önemlidir. Toplumsal güvenliğe evrenselci yaklaşımın getirdiği açıklama da bundan ibarettir.

Thomas More'a (1478-1535, İngiltere) göre de ahlak politikayla olan bağına hiçbir biçimde koparmamalıdır. Thomas More, toplumunun çok ötesinde siyasi bir anlayışa sahipti. Ona göre en büyük ideal toplumda hiçbir ayırım yapmadan insanların güvenlik ihtiyaçlarının sağlanmasıdır. Bu durum ahlak anlayışının gelişmesiyle güvenliğin politik anlamda geçerliliğine katkı sağlayacaktır. (Cevizci, 2009: 246) Ahlak, politikayla bağına bu şekilde koparmadığında genelin doğru kabul ettiği ve gördüğü tüm bilgilerin evrenselci yaklaşımı doğruladığı ortadadır.

Ancak tarih boyunca yaşanan birçok olayın tüm dünyada zamanla önemini yitirebileceği gibi, ahlakın da bu anlamda yani evrenselci görüş açısından zamanın değişimine ya da kişilerin toplum içerisindeki farklılıklarına yenik düşüp düşmeyeceği görüşü de bir yandan kendini düşündürmektedir. Nitekim tarihte yaşanan olaylar ve bunların yansıması farklı bakış açılarına maruz kaldığında kişiden kişiye nasıl farklılık gösteriyor ve bu yöndeki bilimsel çabaları boşa çeviriyorsa, ahlakın da zamanın getirdiği birçok değişime ayak uydurup uyduramayacağı düşüncesi çağdaş etik alanında sıklıkla tartışılan bir olgudur. Örneğin küreselleşme sürecinin tüm dünyada yaşanması toplumsal açıdan iki farklı sonucu doğurmuştur. Nitekim bunlar bütünleşme ve bu bütünleşmenin getirmiş olduğu homojenleştirici unsurların yarattığı tepkilerle gelişen yerelleşme akımlarıdır. (Ağır, 2015: 111) Bu bütünleşme ve yerelleşme akımları da işte felsefi anlamda ele alındığında toplumsal güvenlik meselesine evrenselci ve farkçı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Evrenselci görüş, bütünleşmenin önemine değinmesiyle ve toplumsal güvenliğin tüm dünya ülkeleri adına hukukun ve aklın birlikteliğine sunulması gerektiğini düşünerek, kökenini de ahlakın ve politikanın bir aradalığına dayandırmasıyla açığa çıkmıştır. Ancak tüm dünyada yaşanan hızlı değişim ve dönüşümler tüm bu düşüncelerin de artık sorgulanması gerektiğini vurgular görünmektedir. Ezber bozucu bazı fiiller edinmek ve klasik düşünceyi yeniden ve sürekli sorgulamak, evrensellik fikrinin bile tüm insanlar için aynı anlama gelip gelmediğini anlamaya çalışmayı beraberinde getirebilir. Nitekim Mehmet Önal bunu sorgulamasına dahil etmiş ve şöyle belirtmiştir:

Bir kızıl derilinin evrensellik fikri, atıyla ulaşabileceği ve bizzat görebildiği ormanın sınırlarının biraz daha ilerisine ulaşan bir coğrafyayla, bir köylü çocuğun evrensellik fikri, görünen dağların arkasıyla sınırlı iken bir astronotun evrensellik fikri uzayın sonu belirsiz derinliklerine kadar uzanmaktadır. Fakat bu durum insanda evrensellik idesinin sonradan



oluştugu anlamına gelmez. Nitekim her insanda ta baştan beri görünen ve bilinen sınırları aşan bir evrensellik idesi potansiyel olarak mevcuttur. Kısacası, evrensellik algısının zamanla değiştiğini ve kişilerin konumlarına göre farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. (Önal, 2010: 122)

Kişilerin evrensellik fikrine bakışları bile bu kadar farklı farklıyken genel bir evrensel düşünceden bahsetmek, bu düşüncenin getirdiği ve ortaya koyduğu epistemolojik, ahlaki ve politik yasaların geçerliliğini kabul etmek ne kadar mümkündür ve tüm bunları toplumsal güvenlik gibi önemli bir mesele üzerinden açıklamak ne kadar doğrudur? Tüm bu tartışmaları da farkçı yaklaşım sunacaktır.

### 1.1.1.2.Farkçı yaklaşım

Farkçı yaklaşım, daha çok insanlar arasındaki farklılığa dayanarak ortaya çıkan ve bu farklılığın insanların kendi yaşamlarını düzenleme olanağı sağladığını düşünen görüştür. Farkçı yaklaşıma göre insanlar, tümüyle aynı anlamda ele alınamaz, her biri diğerinden farklı özellikler taşır. Farkçı yaklaşım, toplumsal grupların çeşitliliği ve kendi aralarındaki ayrılıkları vurgulanarak bu grupların toplum içindeki seyrini incelemektedir. (Dinçer, 2010: 375) Bu açıdan bakıldığında güvenlik kavramının da sorgulaması rahatlıkla yapılabilir. Çünkü farkçı yaklaşım, evrenselci görüşün ortaya koyduğu tümüyle benzerlikler üzerinden ele alınan meselelerin, toplumsal gruplar açısından bakıldığında evrensel bir değer düşüncesi geliştiremeyeceğini belirtir. Bu görüş, kökenini ahlakın da sorgulanabilir olduğu düşüncesine götüren sofistlerden almaktadır. Çünkü insan tamamıyla karmaşık bir varlıktır. Hemen her türden görüş insanın kendisi açısından sorgulanabilir, bir görüşün genel geçer olup olmadığı meselesi onun doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymayabilir. Toplum için yararlı olduğuna inanılan her meselenin kişiler açısından ele alınıp irdelenmesi evrenselci yaklaşımın ortaya çıkardığı değerlerin de sorgulanabilirliğini artırmaktadır.

Evrenselci yaklaşımın kökenini oluşturan dogmatik Sokratik düşünce, sofistlerin kişiden kişiye göre değişen bilgi anlayışlarını yıkmak ve bununla aslında ahlakın ve politik alanın zedelenmesini korumak amacını taşımaktaydı. Ancak sofistlerin görece anlayışlarının yansıttığı sorgulanabilir düşünce zemini, kendini, özellikle yine ahlak alanında da göstermiştir. Ahlak ilkelerinin genel geçer olduğu düşüncesinin sorgulamasının yapılması tartışmayı tam tersine dünyanın her yerinde ahlak ilkeleri değişiklik gösterdiği sonucuna götürebilir. Yani Sokrates'in bize sunduğu anlamda, dünyanın her yerinde kabul görmüş ve her yerde aynı olan, kalan hiçbir ahlak ilkesi mevcut değildir. Yani insanlar

doğuştan hiçbir ahlak ilkesini beraberlerinde getiremezler. Örneğin, hırsızlık olayı bu açıdan düşünülebilir Hırsızlık bütün dünya için kötü bir davranış olarak görülürken ya da bu şekilde iddia edilirken, Kızılderililerde at çalmayı bilmeyen erkeğe kız verilmediği olgusuna ulaşılmıştır. Evrenselci anlayışın görüşü baz alınırsa Kızılderilileri hırsızlığın kötü bir şey olduğuna ikna etmek bu anlamda zor görünmektedir.

Ancak tüm bunların yanında birçok meseleye farklı açıdan yaklaşılması herhangi bir sorun teşkil etmeyebilirken, aynı şeyi toplumsal güvenliğe uyarlayabilmek mümkün müdür? Acaba toplumsal güvenlik gibi önemli ve hayati bir kavramı bu sorgulama içerisinde nereye koymak gerekmektedir? Evrenselci yaklaşımda belirtildiği üzere dünyada birçok olay meydana gelmekte ve tüm düşünce ve kavramlar zamanla yerini başka düşünce ve kavramlara bırakabilmektedir. Yine birçok düşünce ve kavram hakkında tekrar tekrar sorgulamalar yapılmakta ve bunlar da bilimin gelişmesi ve dünyanın daha yaşanılabilir olmasına katkı sunmaktadır.

Soğuk savaş sonrası küreselleşmeyle birlikte güvenlik kavramı da değişime uğramıştır. Güvenlik, artık klasik anlamından koparak daha çok toplumsal gruplar, bireyler ve insanlık için düşünülür olmuş ve küreselleşmenin getirmiş olduğu toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin öznesi konumuna gelmiştir. Bu da onun daha detaylı düşünülmesine sebep olmuş ve küreselleşmenin kontrol edilemez doğası güvenliğinin bireyler veya toplumsal gruplar açısından sorgulanabilirliğini artırmıştır. (Ağır, 2015: 107) Güvenlik artık tek bir şeyin güvenliği olarak düşünülmemekte, bütünsel bakış açısı yerini daha farklı ve ince düşünmeye bırakmıştır.

Küreselleşmeyle birlikte devletlerin her biri ayrı birer simgeyi gösterse de, temelde, güvenlik adına alınan askeri önlemlerle hepsi birbirine benzemekte ve adeta homojen bir yapıya bürünmektedirler. Bu da artık güvenliğe eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Soğuk savaş sonrası geleneksel güvenlik yaklaşımının devlet merkezli olarak geliştirilen tezleri sorgulanmış ve nesnelere ya da unsurların parçalanması ve hepsinin ayrı ayrı ele alınması söz konusu olmuştur. (Ağır, 2015: 100) Yeni gelişen güvenlik anlayışı, bireyi, toplumu ve çevreyi güvenlik açısından ayırtmaktadır.

Aslında artık klasik güvenlik yaklaşımının evrenselci bakış açısında yer alan unsurları daha fazla çeşitlilik göstermiş ve toplumsal güvenlik kavramının içeriği, yapılan sorgulamaların artmasıyla birlikte genişlemiştir. Evrenselci yaklaşımın ortaya koymuş olduğu toplumsal güvenliği sadece devletin sağlayabileceği ve bundan dolayı da bizzat

devletin daha fazla korunması gerektiği tezi, tüm dünyada yaşanan gelişmeler neticesinde değişikliğe uğramaktadır. Konu sadece devletin güvenliğinden çıkarak aslında kişilere ve hatta doğanın kendisine bile sıçramaktadır.

Tüm bu düşünceler tartışmayı toplumsal güvenlik kavramına girişte ele alınan düşüncelere götürmektedir. Toplumsal güvenlik ve özgürlük arasındaki tartışmanın getirdiği sorgulamadan, yani sadece insan merkezli olan bu tartışmadan, doğaya ve doğanın tahribi düşüncesine ulaşılmıştır. Zamanla her şeyin değiştiği ve hiçbir şeyin eskisi gibi kalmadığı, problemlerin çözüm arayışlarının bile yeni yeni sorunlara gebe olduğu siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik meselesi de olması gerektiği alanda yerini almıştır.

Toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilen farkçı yaklaşımın en önemli özelliği, toplumu farklı bakış açılarından yola çıkarak bütüncül bir biçimde açıklaması ve eski klasik güvenlik anlayışını yıkarak toplumdaki diğer unsurların (etnik, dini, cinsel vb) sistemle arasındaki bağı kurmasıdır. Böylelikle de hedeflenen aslında birlikte huzur içinde yaşamının yollarını daha derin sorgulamalar yaparak aramaktır. Barış çalışmalarının da bu anlamda katkısı önemlidir. Nitekim toplumsal güvenlik ve barış birbiriyle ilişkili olarak ele alınması gereken kavramlardır.

Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek'in (UNESCO destekli uluslararası forum) kabul konuşmasındaki ifadeleriyle UNESCO Genel Yönetim Kurulu Başkanı Françoise Riviére de, barışın güvenlikle olan ilişkisini fark temelinden hareketle oluşturmuştur. "Her bir gruba, her bir halka özgü kültürün, bir çeşitlilik yelpazesi içerisinde ifade edilmesine imkan tanıyan; vatandaşları eğitimden, bilimden, iletişimden eşit ölçüde yararlandırarak onlara kendi kaderlerini belirleme hakkını veren; bulaşıcı hastalık felaketini yok etmeyi, aşırı yoksulluğun kökünü kazımayı sağlayan gerçek bir güvenlik ortamı olmaksızın kalıcı barışın olamayacağını biliyoruz." (Riviére, 2005: 12-13) Kalıcı barış anlayışı daha fazla ince düşünmeyi, birçok şeyi daha derin irdelemeyi gerektirmektedir.

Barışın hayal edilebilmesi için farklılıkların kabul edilmesi gerektiğine yönelik bir başka açıklama da, Paul Ricoeur (1913-2005, Fransa) tarafından dile getirilmiştir. Ricoeur'e göre barışı hayal etmekle barışı düşlemek arasında ince bir çizgi bulunmaktadır. "Barışı tahayyül etmekle onu düşlemeyi birbirinden ayıran bir kiplik belirlemek gerekseydi ben buna, yeryüzündeki farklılıkların sükûnetle kabulünde bulunan dinginlik kipi, derdim." (Ricoeur, 2005: 31) Ricoeur'un bu düşüncesinin ardındaki sebep, barışa yüklenen

anlamın, salt güvenliği sağlamakla elde edilen barış ortamı olmadığını, barışın kendisindeki iyi'nin fark edilmesi olduğunu belirtmektedir.

Bu tartışmalar yani toplumsal güvenlik kavramlaştırmasının bir toplumda yer alan homojen yapı ile farklılıkların bir arada incelenmesi sonu barışın nasıl uygulanabilir olacağına da kapı aralayacak bir konu olacaktır. Keza bir devlet içerisinde yer alan toplumsal grupların kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıkları üzerinden gelişen bu görüş ilerde ele alınacak olan Hobbes'un toplumsal sözleşmesi konusuyla da ilişkilendirilecektir. Toplumsal gruplar açısından yönetime ve aslında dolayısıyla toplumsal güvenliği sağlamak üzerine kurulan devlete emanet edilen haklar meselesi, sözleşmeyi kabul edenler ve etmeyenler üzerinden şekillenışı tek tek irdelenecektir. Thomas Hobbes'un görüşlerine yer vermeden önce toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin felsefe tarihindeki yeri ve önemi ortaya konacaktır. Ancak tüm bunlardan önce yapılması gereken toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilen yaklaşımların her ikisinin de içerisinde ciddi tehlikeler barındırdığı görüşünü ortaya koymaktır.

Farkçı yaklaşımın toplumsal gruplar içerisindeki ve bireyler hakkındaki bu görüşleri, toplumda biz ve onlar gibi ikilemlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Zygmunt Bauman'ın (1925-2017 Polonya) sosyolojik bir kavramlaştırması olan 'Biz ve Onlar' yaşanan çağ ve öncesinin sorunlarına ışık tutmaktadır. Bir nevi reçete görevi de görmektedir. Çünkü insanlar bir arada yaşarken ortak birçok duyguya, düşünceye sahip olabilmektedir ve bu yolla da insanlar arasında bir yakınlık kurulabilmektedir. Ancak Bauman'a göre kurulan bu zihinsel ve ahlaki yakınlık, insanın emsal duygusunu yaşama yetisinden ve istekliliğinden ibarettir. Yani insanların öteki olarak gördükleri kişileri de kendileri gibi birer özne olarak kavrama, onların da kendi hedefleri ve bu hedefleri gözetmeye hakları olduğunu, benzer duygular yaşadıklarını, benzer zevk alma ve acı duyma özellikleri taşıdıklarını kabul etme yetisinden ibarettir. Buradaki en önemli vurgu istekliliktir. İnsanların bir arada yaşama olgusunu ne kadar istediği, karşısındakini ne kadar iyi anladığına ve onu ne kadar hissettiğine bağlıdır. Kulakların duymaz, gözlerin görmez, zihinlerin algılamaz olduğu bir ortamda ortak duyunun oluşabilmesi pek de mümkün görünmemektedir. (Sunmez, B. (Temmuz 2015). <http://ukbadergisi.com/2015/07/barisi-anlamak/> adresinden 30.09.2017'de alınmıştır.) Oysa ortak duyunun oluşabilmesi, toplumda yaşanan sorunların çözümü için çok büyük önem ifade etmektedir. Ancak ne yazık ki sadece toplumsal güvenlik yaklaşımları olarak ele alınan görüşlerin kendisinde bile bazı eksiklikler, yanlışlıklar söz konusu olabilmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki evrenselci görüş insanları tek bir potada eritirken, farkçı görüş farklılıkların fetişizmine neden olmuş, bu da toplumsal güvenliği tehdit eder hale gelmiştir. Toplumsal güvenlik kavramlaştırmasına yönelik geliştirilen iki farklı yaklaşım olan evrenselci ve farkçı bakış açısının artıları ve eksileriyle ele alınması burada önem kazanmaktadır. Çünkü aslında özünde her iki yaklaşım biçimi de, barış içinde yaşamak mümkün müdür sorusunun sorulmasına olanak tanımak ve barışı elde etmeye çabalama hedefi taşıyan düşüncelerdir. Bunlar daha iyi bir toplum nasıl oluşturulur ve barış içinde yaşam nasıl mümkündür sorularının birlikte değerlendirilmesine katkı sağlarlar. Buradan hareketle de hedeflenen, barışı anlamak ve onun anlaşılmasına katkı sağlayacak olan unsurları sunmaktır.

### 1.1.2. Barış

İnsanın en temel ihtiyaçlarından biri olan güvende olma hissinin, güvenlik ihtiyacının karşılanması dışında bunun devamlılığının sağlanması tek bir gücün varlığına bağlıdır. Bu da barıştır. Barış, çok boyutlu bir kavram olarak görülebilir. Nitekim tarih boyunca barışa yüklenen anlam, insanların içine doğdukları kültürün etkisi altında açığa çıkardığı şeyin karşılığıdır. Barışın genel olarak bir tanımı yapılacak olursa bu tanım, huzur, uyum, esenlik, düzen, birlik, hoşgörü, anlayış, yaşam gibi kavramları kapsayacaktır.

Barış TDK'ye göre barışma işi; savaşın bittiğinin bir antlaşmayla belirtilmesinden sonraki durum, sulh, hazar ve böyle bir antlaşmadan sonra insanlık tarihindeki süreç; uyum, karşılıklı anlayış ve hoşgörü ile oluşturulan ortam anlamlarına gelmektedir. (TDK, 2017) Bu tanımdan yola çıkarak bile aslında denilebilir ki, gerek felsefe tarihi, gerekse de tüm yaşamsal olayların tarihi, barışı aslında siyasetin ana merkezine oturtmuştur. Özellikle uyum, anlayış ve hoşgörü gibi kavramların felsefi analizi yapılacak olursa da, görünenin ardındaki görünmeyene ulaşılabilir ve bu durum klasik felsefe tarihinde yer alan filozofların bakış açısını da yansıtabilir. Barışın karşılıklı anlayış, uyum ve hoşgörüyle tanımlanmasının ardında yatan gerçek, tarih boyunca ona yüklenen anlamın değişimiyle birlikte siyasal mekanizma içerisindeki hegemonyayı da gözler önüne serer. Yani bir nevi güçlünün güçsüze gösterdiği anlayış, hoşgörü ve böylelikle sağlanan uyumdur. Savaşlara bu uyum hasebiyle ara verilmesi ve bunun karar mercisinin de egemen güç olmasıdır.

Her ne kadar böyle olduğu düşünülse de barış ve savaş kavramları, insanlık tarihine bakıldığında hep iç içe ele alınan kavramlar olmuştur. Barışın hep bir iyi anlama, savaşın ise hep bir kötü anlama sahip olduğu görülmektedir. Kullanılan bu anlamların ne kadar gerçekçi ve aslında ne kadar içten ya da samimi olduğu ise tartışmalı bir konudur.

Felsefenin kendini diğer alanlardan ayıran en temel özelliği, özellikle siyaset alanında ne yapılması gerektiği ile ilgilenmesidir. Toplumun düzeni ve barış içindeki yaşamının sağlanması noktası, bunun nasıl olması gerektiği ile birlikte düşünülmektedir ve belli çözüm yolları ortaya konmaktadır. Bu nedenle de ‘barış’ hep bir olması gereken olmuş ve siyaset felsefesine de bu şekliyle yansımıştır. Barışın nasıl tanımladığı aslında yaşanan çağ ve o çağın getirdikleriyle uyum içerisinde olup olmadığına bağlı olarak gelişen bir durumdur. Bu açıdan yaklaşıldığında ise barışa felsefe tarihinde yüklenen anlamları ve barışın felsefe tarihindeki yerine bakmak faydalı olacaktır.

Felsefi açıdan barışın bir figür olarak yeri, ilk olarak, Yunan mitolojisinde bulunmaktadır. Eirene bir tanrıçadır anlamı barıştır ve insanlara bereket ve mutluluk sağlar. (Erhat, 2015: 154) Barışın bereket ve mutlulukla ilişkisi, karşıtı olan savaşın yokluk, mutsuzluk ve ölüm ile ilişkisinden çıkarsanabilir. İnsanların barış gibi yüce bir değeri, yaşamla bütünleşik bu değeri koruması ve ona özel bir önem atfetmiş olması anlaşılabilir.

Doğu düşüncesinde ise barış insanın iç dünyasıyla bağlantısı kurularak anlaşılmıştır. İçsel dinginlik, huzur ve esenliğin mevcudiyeti barışı açıklamada yeterli görülmüştür. Eski Taocu felsefede ‘Ying’ ve ‘Yang’ın birlikteliği barışı anlamlı kılmada etkili olmuştur. Ying alıcı, dişi ve yeryüzü anlamlarına gelirken, Yang ise yaratıcı, erkek ve gökyüzü anlamındadır. (Coşkun, 2016: 105) Bu kavramlar arasında evrenin oluşması, evrende meydana gelen şeylerin birliktelikleri ve uyumu ile yapılan gönderme de burada dikkat çekicidir. Barış aslında doğal uyumun tezahürü olarak da görülebilir.

Genel olarak Antik Yunan toplumunda, barışa, savaşın yokluğu yani negatif bağlamda bakılmış ve düşüncesine, şehir devletleri arasındaki savaşın ateşkesinin gerçekleştiği olimpiyat dönemlerinde yer verilmiştir. Platon’la birlikte barış, düşünsel anlamda siyasette karşılığını *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde bulmuştur. Barışı savaşın amacı olarak gören Platon’a göre, iç savaş, dış savaştan daha önemli olmakla birlikte huzur, güven ve barış ortamının sağlanması için savaş kaçınılmaz bir durumdur. (Platon, 2016: 29) Aristoteles de barışı savaşın sonucunda elde edilebilecek bir durum olarak

görmüş ve *Politika* adlı eserinde Yunan halkı dışında kalan tüm insanların bir savaş tehdidi oluşturduklarını vurgulamıştır. (Aristoteles, 2014: 276) Her iki filozof da bu görüşlerini insan doğasıyla özdeşleştirerek bu minvalde meşru bir zemin oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak bu sadece Stoa okulunun barışa ve savaşa bakış açısının tüm dünya için değişimi vurgulanana kadar sürebilecektir.

Stoacı görüşe göre barış, insan aklının ve ruhun dinginliğinin bir gereği olarak görülmelidir. İnsanlar evrensel bir barış düşüncesini toplum içerisindeki eşitlik anlayışından yola çıkarak oluşturacaklardır. Stoacılara göre özgür bir insan ile bir köle arasında fark yoktur ve tüm dünya bu düşünceden nasibini alarak ebedi barışa ulaşacaklardır. Eşitlik üzerinden açıklaması yapılan barışa yönelik geliştirilen düşüncelerin dönem dönem nasıl değiştiği görülebilir. Barış, Roma'daki Pax Romana (savaşız barış düşünülemez) düşüncesiyle bir ideolojiye evrilecektir. İmparatorlukların fetihçi politikalarının kılıfı haline gelerek, barış, hiç olmadığı bir anlama bürünecektir. Savaşın amacının barış olması gerektiği düşüncesine geri dönüldüğü de söylenebilir.

Ortaçağ'da ise barış, Hıristiyanlığın etkisi ve geçmişin izlenimleriyle birlikte bir senteze tabi tutulmuş ancak o ilk baştaki savaş üzerinden açıklanması noktasından kopuş pek olmamıştır. Savaşın amacının barış olduğu anlayışı bu dönemde de kendini iyiden iyiye hissettirir. Hıristiyan düşüncede gelişen savaş karşıtlığının sonrasında fetih politikası içinde erimesi ve yok olması birçok filozofun dikkatini çekmiştir. Augustinus özelinde ve tüm bir Orta Çağ düşüncesinde haklı savaş kavramının ortaya çıkmış olması da bu açıdan bakıldığında ilginç görülebilir. (Goff, 2005: 46) Bu haklı savaş kavramı toplumsal güvenlikle ilişkili olarak da düşünülebilir. Toplumda huzur içerisinde yaşamak için güvenlik tedbirleri almak son derece doğaldır. Aynı zamanda bu güvenlik tedbirlerini geliştirerek ve genişleterek savunma sistemleri kurmak da mümkündür. Savaş insan yaşamında kabul edilebilir bir şey değildir ancak tarih boyunca hep yaşanmıştır. Savunma savaşı tüm semavi dinler açısından haklı savaş kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Ne olursa olsun Augustinus'a göre Hıristiyan felsefe barışı önemser ve onu Tanrı'nın bir lütfü olarak görür. Barış, huzur ve güven içerisinde yaşamının tek ve önemli reçetesidir.

Augustinus'a (M.S. 354-430) göre insanlara Tanrı tarafından dünyevi barış ihsan edilmiştir. Tanrı'nın inayetiyle insanlar, bu barışı, kötülüklerden uzak durarak, kimseye zarar vermeyerek ve diğer insanlara karşı faydalı olarak gerçekleştirirler. Toplumda ilk barış hane içlerinde, sonrasında ise yayılarak tüm devlette kendini gösterir. Bu dünyevi

barış ise kaynağını adil bir hukuksal düzenden alır. (Arslan, 2010: 423-424) Kısaca barış adaletle ilişkilidir, somut bir kavram değil, soyuttur.

Barışın gerek dini anlamda ele alınması gerekse de ona içsel dinginlik gibi anlamlar yüklenmesi siyaset alanına da sirayet etmiştir. Egemenler, barışı dini anlamlarından koparmadan ele almaya özen göstermişler ancak savaşın da gerçekçiliğini her fırsatta vurgulamışlardır. Barışın naif kırılğan bir doğası olduğu, genellikle de soyut tasavvurlarla açıklandığı, savaşın çatışmacı doğasının gerçeklikle ilişkisi kurularak somutlaştırıldığı görülmektedir. (Akal, 1998: 149) İnkâ imparatorluğunda yöneticinin temsil ettiği soyut varlığı barış, somut varlığı da savaş idi. Barış, kutsal olan ve savaş ise, kutsal olmayan olarak görülmektedir. (Akal, 1998: 157) Barışın kutsal olanla ilişkilendirilmesine güzel bir başka örnek ise I.Charles'ın (1600-1649/İngiltere Kralı) ifadesinde saklıdır: “Politikacılar Kilise'nin siyasal nüfuzunun tümüyle farkındaydılar. ‘İnsanlar barış zamanlarında kılıçtan çok mihrap tarafından yönetilirler’ diyordu I. Charles.” (Hill, 2016: 103) Bu düşünce, yerleşik Orta Çağ düşüncesinin bir yansıması olarak da görülebilir. Savaş, insanlara özgü bir şey iken barış, ancak kutsal olanla ilişkilendirilmiş, insanların istek ve iradeleriyle ulaşamayacakları bir şey olarak düşünülmüştür.

Barışın dini etki ve anlamdan sıyrılması Rönesans ve sonrasında yaşanan gelişmelerle mümkün olmuştur. Montaigne (1533-1592, Fransa) insanların, hakkında en az bilgi sahibi oldukları şeyleri tanrılaştırma ya da tanrıların işi olarak görme eğiliminde olduklarını belirtir. Barış da bunlardan biridir. (Montaigne, 2011: 50) Bu bakış açısı insanı yetkili kılan ve barışı araştırılması, üzerine çalışılması gereken bir alan olarak görmeyi salık verir. Çünkü insanlar dünyada bir arada yaşarken barışı hayatlarına dâhil edecek gücü ancak kendilerinde bulmalıdırlar, aksi taktirde yok oluşlarını durduracak bir başka şeyin varlığı söz konusu değildir.

Modern dönemin ilk nüvelerinin görülmeye başlandığı dönemde ise barış anlayışının genel karakteristiğine bakıldığında insanın daha fazla ön planda olduğu ve daha fazla aklın buyruğu altına girdiği görülür. Genel olarak bu çağda insanları toplumda barış içerisinde yaşamaya iten sebepleri bulup çıkarma düşüncesi hâkimdir. Filozoflar bilimsel bir titizlikle hem kendi yaşadıkları çağın sıkıntılarını gidermek hem de çağlarına yön vermek amacıyla düşüncelerini sunmuşlardır.

17. yy'da ise Spinoza (1632-1677, Hollanda) barış hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. Spinoza devlet yönetimi ile barış arasında ilişki kurmuştur. *Teolojik Politik*



*İnceleme* adlı eserinde ifade ettiği üzere, “yönetimde demokrasinin hedefi, insanları felakete sürükleyecek olan arzuların uzak durmak ve insanları sahip oldukları akıllarının yönetimine sokmaktır. Barış ancak bu şekilde mümkün olabilir.” (Spinoza, 2011: 230) İnsan akli iyi bir yaşam için temel unsurdur. Ayrıca yasaların önemi de toplumda yine aklın oluşturduğu bir güç olarak ortadadır. Yönetimi akıl şekillendirdiği sürece yasaların da gücüyle istikrarlı bir barış ortamı yaşanır. (Spinoza, 2011: 231) Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde özgürlük de temel bir konudur. Özgürlüğün olmadığı bir ortamda yasaların bağlayıcılığı da tartışmalı hale gelecektir. Spinoza bundan dolayı düşünce özgürlüğünün olmadığı bir devlette gerçek barıştan söz edilemeyeceğini belirtir. Bu, yönetimdeki kişilerin de korunmasını sağlayacaktır. (Spinoza, 2011: 288) Siyasal yaşamda gerçek barış, toplumsal güvenliğin de kendisine eklendiği önemli bir unsurdur.

Görüldüğü üzere barış kavramı her filozofun perspektifinden farklı yansımış ancak temelde hep savaşla ilişkisi kurularak ele alınmıştır. Tarih boyunca savaşa yüklenen anlam, barışa yüklenenden daha etkili olmuş ve bu, insanlara tarih kitaplarında çok güzel bir biçimde yansıtılmıştır. Gücün simgesi olarak savaşın tarihte daha çok yer kapladığına bakılırsa barışa olan bakış açısının neden pasifist düşünceden ileri gidemediği rahatlıkla anlaşılabilir. (Wiesel, 2005: 24) Çünkü güç, barış gibi bir kavramdan daha büyük öneme sahiptir. İnsanlar barışın kendilerini daha zayıf göstereceğine inanmış, savaşın ise onları her zaman güçlü kıldığını düşünmüşlerdir.

Bundan dolayı da barış kavramı savaş kavramından hep bir adım geride bırakılmıştır. Barış kavramının silik ve pasif bir kavram olarak görüldüğüne ve kabul edildiğine dair güzel bir örnek Furio Colombo'dan (1931, İtalya) şöyle aktarılabilir:

Kısa zaman önce İtalya'da ... Bolzano şehrinde, belediye başkanı büyük meydanın ismini değiştirmek istemişti. Meydanın ismi “Zafer Meydanı”ndan “Barış Meydanı”na dönüştürüldü. Sağcılar hemen itiraz ettiler ve bir halk oylaması düzenlediler. Zafer meydanı ezici çoğunlukla Barış Meydanı'na galip geldi. %80'e karşı %20. Zafer savaştan sonra elde edilen barış olarak anlaşılıyordu. Yani gerçek barışı ifade ediyordu çünkü kazanılmış bir savaştan sonra elde edilen bir barıştı ve zafer de bu yüzden kutlanıyordu. (Colombo, 2005: 66)

Barış, buradan da anlaşıldığı üzere kendisinden kaçınılması gereken, genellikle güçsüzün sığındığı bir kavram olarak görülmüştür. Şiddetten ve savaşın vahşetinden sıyrılamayan barış kavramının felsefi çözümlenmeye ihtiyacı vardır. Kavramın özüne yani

iletmek istediği mesaja, olan ve olması gereken ayrımı üzerinden ulaşmak faydalı olacaktır.

Öncelikle barışı sadece savaşın yokluğu olarak tanımlamak ve siyaset felsefesinde yerini sadece devletin güvenliği ya da toplumsal güvenliği sağlamadaki önemine indirgemek üzere belirlemek, barışa yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Barışı bir araç değil amaç olarak görmek ve bundan dolayı da daha fazla üzerine eğilmek, hakkında derinlemesine düşünmek gerekir. Barışı bir amaç olarak yaşayabilmek için öncelikle onun ortaya çıkabileceği koşulları araştırmak ve sorgulamak gerekmektedir. Bunun için de ilk olarak tam karşıtı olan savaş veya şiddet kavramlarının ortaya çıkış sebeplerine bakmak gerekmektedir.

Genel anlamda ele alınacak olursa savaş ya da şiddet en genel anlamıyla ve kabaca birinin diğeri üzerinde baskın olmaya çabalaması olarak görülebilir. Barışın sağlanması adına öncelikli hedef bu meselenin köküne inmek ve sorunu algılamaktır. Barış, meseleyi iktidar ve özel mülkiyet kavramlarına götürmektedir. Bir insanın kendini diğeri insanlardan üstün görmesiyle başlayan süreç, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla kendini göstermiştir ve bu durum daha da gelişerek tüm topluma yayılmış, devletin ortaya çıkışıyla bu sefer bir devletin kendini diğeriyle üstün görmesiyle tüm dünyaya yayılmıştır. Dolayısıyla giderek hayatın her alanına yayılan iktidar hırsı, eşitsizliği pekiştirmiş ve felaketlerin her daim yaşanmasına sebep olmuştur. Toplumsal, siyasal, kültürel, ekolojik, ekonomik ve cinsiyet alanlarının hemen hepsinde görülür ve önüne geçilmesinin tek yolu 'barış'ın gerçek anlamda sağlanabilmesinden geçer. Bu da düşünsel anlamda ciddi bir devrimi gerektirir.

Bu noktada barışın liberalizmle ilişkisi kurulabilir. İnsanın biricikliği üzerinden geliştirilen tüm düşünceler devletin sorgulanmasını gerektirmiştir. Toplumda insanlar biricikliklerini pekiştiren bireysel hak ve özgürlükleri ile mülkiyet haklarını ellerinde tutmak isterler. Aynı şekilde devlet, insanların tüm bu gereksinimlerini karşılamanın da yanında siyasal açıdan bakıldığında sınırlı bir yetkeye de sahiptir. Dolayısıyla liberal devlet anlayışı devleti sınırlayan, bireye geniş özgürlükler açan ve genişleten bir yapıdadır. Bireylerin özgürlükleri devletin ne kadar hoşgörülü olacağına da bağlı olarak gelişir. Liberal düşüncede devlet her düşünceden ya da siyasal tavırdan yana insanların bir arada yaşayabileceği bir yapı olmak zorundadır. Eğer barış sağlanacaksa bu, devletin sınırlı, özgürlüklere açık, hoşgörülü olmasından geçer. Bu barışa liberal gözden bakılan olumlu

bir bakış açısının yansımasıdır. Ancak olumsuz anlamda eşitsizlik fikri üzerinden düşünce geliştirilecek olursa özel mülkiyetle kurulan ve sağlanan ‘eşitsizlik’ düşüncesiyle bireyin daima ön planda olduğunu görülür. Bu, sonrasında bireysel hak ve özgürlüklerin devletin kurulmasıyla birlikte yavaş yavaş yurttaş haklarına dönüşmesini ve bu dönüşümün de Fransız Devrimi’yle birlikte ulus devlet düşüncesine gelişimini sağlayacaktır. Her bir ulus devlet kendi milletini ön plana çıkaracak, siyasal açıdan yaşanan ‘eşitsizlik’ten, ekonomik eşitsizlik ve yaptırımlara, dolayısıyla ‘gelişmekte olan ülkeler’, ‘üçüncü dünya ülkeleri’ gibi ifadelerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. İnsanlar arasındaki ayrımcılığın hemen her alana yayılması da savaşın ne denli etkili bir durum, bir felaket olduğunun göstergesidir.

Nitekim –Jacqueline de Romilly (1913-2010, Fransa) aktarmıştır- savaşı insanlar arasındaki hegemonik ilişki üzerinden tanımlayan Euripides’e göre “savaş; insanın insan, devletin devlet, zayıfın güçlü tarafından köleleştirilmesidir.” (Romilly, 2005: 41) Mesele gücünün her daim güçsüzü ezmesinde yatar ve bu, çıkar anlayışıyla son derece bağlantılıdır. Savaş kültürü insanları içerisine öylesine çekmiş ve hapsetmiştir ki, barışın hiçbir zaman kurulamayacağı, savaşınsa her an yaşanabilir bir şey olduğu düşünülmektedir. Hatta Bülent Şener, güç ve çıkar ilişkilerinin savaşı her zaman körükleyeceğini, insanlığın güç ve çıkar ilişkilerinden yaşamları boyunca uzak duramayacakları için de savaştan asla vazgeçilemeyeceğini belirtir ve Şener’e göre barış, aslında insanların savaş halinde olan insanların, bu savaşlarını meşrulaştırma girişiminin bir parçası, daha doğrusu bir kılıfıdır. Dolayısıyla bu döngü hiç durmaksızın süreceğinden ebedi bir barış durumundan bahsetmek olanaksızdır. (Şener, 2013: 583) Bu tutum ve düşünce tarzı her ne kadar genel olarak insanları bir umutsuzluğa sevk etse de gerçekçi bir ifade olduğu düşünülebilir ya da barışın kültürle olan ilişkisini sorgulamaya yöneltebilir.

Barışa yönelik olarak geliştirilen alışılmış düşünce tarzı bir barış kültürünün oluşumuna ciddi anlamda engel olmaktadır. Barış sanki bir ara form, hatta bazen kendisinden sakınılması gereken bir durummuş gibi gösterilmektedir. (Colombo, 2005: 64) Kendisinden sakınılması gereken bir durum olmasından da öte, aslında barışa karşıtlık bile oluşturulmaya çalışılmıştır. Savaş içerisinde yeşeren kültür, tam karşıtını hep kusmak istemiştir. “... barış geçici ve iğreti bir durum; Shakespeare’in VI. Henry’de dile getirdiği üzere, ‘ne yazık ki, savaşlar da kültürümüzün bir parçası olmaya devam ediyor. Hem yalnız o mu? Barış karşıtlığı da.’...” (Kökden, 1995: 33) Barış kültürünün oluşamamasının

tek sebebi salt savaşın etkin doğası değil, barış karşıtlığının da bir kültür olarak benimsenmesine alışılmış olmasıdır.

Savaşın yıkıcı doğası barıştan ya da ona yüklenen anlamdan hep bir adım önde olmuş ve daha çok kabul görmüştür. Savaşın önceliği barışın hep bir adım geride kalmasına neden olmuş ve tarih boyunca barışa verilen referanslar savaş üzerinden şekillenmiştir. Bundan dolayı savaş kültürü insanlar arası çatışmaların varlığından beslenirken, barış için bir barış kültürü oluşturmak mümkün müdür sorusu sorulabilmektedir yalnızca. İnsanlar her ne kadar sürekli bir barış isteği peşinde koşsalar da, savaşın ikilikler üzerinden yürüttüğü karşıtlığı hep daha fazlasının yaşanmasına sebep olarak, insanları, alıştikları ve artık değiştirmeye zorlanacakları bir kültürün içine hapsetmektedir. Bu durum öğrenilmiş çaresizlik kavramlaştırmasının dış dünyada somut bir pratiğine dönüşmüştür.

Savaş kültürü hep kendin için ötekini yok et ya da yok say sloganını şiar edinmiştir. Bundan dolayı kişinin kendisini bir diğ erinin yerine koymaya çabalaması zor olmuştur. Aslında bunun kaynağı da insanların toplumda ne çeşit bir savaş kültürüyle doğup büyüdüğünde saklıdır. İnsanlar, savaşın yerleşik kültürünü hiç sorgulamadıkları gibi, doğar doğmaz bunu benimseyip, sonraki kuşaklara da aktarmışlardır. Savaş da bundan dolayı “öğrenilmiş” kültürel bir davranış haline bürünmüştür. Bir barış kültüründen bahsetmek böyle bakınca pek mümkün görünmese de barışın, eşit güçler arasında bir denge oluşturduğu anlamından yola çıkarak, empatiyi hayata dahil ederek yaşama, hiç değilse barışın en azından yaşanabilir bir durum olabileceğini gözler önüne serecektir. (Güvenç, 1995: 27) Empatinin tek etkin güç olarak kabul edilmesi bile başlı başına savaş kültürünün yerine barış kültürünün yerleşmesini sağlayacaktır.

Empatiyle birlikte bir arada yaşamın aslında sanıldığıının aksine ciddi bir güç oluşturacağı da unutulmamalıdır. Savaşın kapitalizm, güç ve çıkar ilişkilerinden beslenen egemenler tarafından yaratıldığı unutulmadan Aristophanes’in en ünlü komedyası olan *Barış*’ta sunduğu gibi birlik olarak mücadele etmek, barış kültürünü oluşturmada bir adım sayılabilir. Aristophanes (M.Ö. 456- 386, Atina) barışı etkili bir biçimde sunar ve üzerinde çok fazla düşünülmesi için de eserin türüne komedyaya der. Aristophanes’in bu ünlü komedyasına göre barış, savaş tarafından dipsiz bir mağaraya kapatılmıştır. Yeryüzünde çabalayarak barışa gerçek manada ulaşamayacağını anlayan Trygaios isimli halktan biri, Tanrılara hesap sormak için kanatlı bir böcekle Tanrıların katlarına ulaşır. Barışı savaşın

hapsettiği mağaradan çıkarmak için kendisine destek arayan Trygaios, Hermes'le karşılaşır ve komedyaya böylelikle başlar.

Aristophanes'in barışı yeryüzünde hakim kılmak adına Tanrılarla görüşme isteği ve savaşın hapsettiği yerden köylülerin yardımıyla onu çıkarması eserin iletmek istediği en önemli mesajdır. Buradan birlik olma mesajının yanı sıra, sıradan halktan insanların, bunu başarabileceklerinin sinyali de verilmektedir. Bunun yanında Hermes'in de ifadelerine bakıldığında görülür ki Tanrılar, insanların akılsızlıklarından bunalıp başka bir yere gidiyorlar onların çılgınlıklarını ve feryatlarını duymamak için. Çünkü Tanrılar, kendilerine nice fırsatlar sunmuş ancak halk bunu değerlendirememiştir. Bu noktada denilebilir ki bu Tanrılar, günümüz egemenlerinin bir metaforu olabilir. Savaşın neden başladığı ise Aristophanes'in eşsiz anlatımıyla kendini net bir şekilde ortaya koyar: Hırsızlığın ortaya çıkmasını önlemek amacıyla savaş çıkarmak. Buradan aslında birçok yorum yapılabilir. Savaşlar sadece bazı şeylere egemen olmak ya da onları ele geçirmek amacıyla değil, yapılan birçok yanlışın veya hatanın üstünü örtmek, üsttekilerin birçok dalaveresinin insanlar tarafından fark edilmemesini sağlamak adına da yapılmaktadır. Halkın birçok kesiminin yardımıyla kurtarılan barış, bir bakıma bereketin de sembolüdür. Çünkü halk en çok savaş zamanlarında aç kalmakta, en çok cefayı bu zamanlarda halk çekmektedir. Barış ise bunun ortadan kaldırılmasını sağlayan en büyük güçtür. Bereketir, yaşamdır. Eserde bunu en iyi koro haykırır: “Ne güzel günler geçirmiştik bir zamanlar seninle sevinç, kazanç getiren günler. Sağlığı, ekmeğiydin köylünün. Söyle nerde kaldın bunca zaman bizden uzak ey tanrıçaların en iyi niyetlisi?” (Aristophanes, 1966: 42-43) Buradan çıkarılabilecek sonuç, bir anlamda barışın nasıl sağlanacağı ve hayatın içine nasıl dahil edileceği, aslında savaşın nasıl önüne geçilebileceğinin farkında olunmasına bağlı olarak ifade edilebilir. Bunun için de şiddeti çözümlenmek gerekmektedir. Barış, hayatın içine ne kadar dahil edilir ve üzerinde ne kadar düşünülürse, ondan bir o kadar hak olarak bahsetmek mümkün olacaktır. İnsan hakları içerisinde ve de ondan bağımsız değerlendirilen barış hakkı, barış kültürünün daha çok yerleşmesiyle zihinlerde kendine özel bir konum bulacaktır.

Barış kavramını bir eylem olarak tanımlamaktan ziyade ona bir değer olarak anlam atfetmek önemlidir. Barış, en değerli hak olan yaşam hakkının devamlılığını sağlayacak olan bir güçtür. Bu nedenle yaşamdan kopuk bir barış tanımı barışa yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Barış insanların bir arada yaşamaya başlamalarıyla, aslında de facto olarak hayatın içerisinde, kendiliğinden gelişen bir şey olarak yaşanmıştır. İnsanlar huzur içinde

kimsenin kimseye zararının dokunmadığı bir yaşamı diğerine tercih ederek barışı görünür ve yaşanılır kılmışlardır.

Kant'a (1724-1804, Almanya) göre ahlak ve akıl insanın tek ve önemli özelliğinin sentezi barışı üretmeye mecburdur. Ebedi barış görüşü de bu temel üzerine bina edilmiştir. (Heywood, 2013: 177) Ahlak ve akıl alanının siyasal alandaki birlikteliği, evrimci etik anlayışının da Kant'ın görüşüne benzer olduğunu gösterir. Evrimci etik anlayışına göre insanlar nasıl biyolojik olarak bir evrime tabi iseler, ahlak alanında da iyiye doğru evrime tabidirler ve savaş durumundan barış durumuna geçiş evrimsel anlamda mümkündür. (Cevizci, 2002: 207) Sadece akıl ve ahlak birlikteliğinin değil duygu birlikteliğinin de barışı getireceğine inanan Schopenhauer'e (1788-1860, Almanya) göre ise insan, acı sayesinde empati yeteneğine kavuşur. Başkalarının acıları ne zaman insanlar tarafından kendi acılarımı gibi algılanırsa ve ona uygun davranılırsa barışa ulaşılmış olunur. (Timuçin, 2011: 260) Empati insan hayatına temel şiar olarak yerleşirse toplumda herkes için geçerli bir ortak iyiye ulaşmak mümkündür.

Eleştirel felsefenin en önemli isimlerinden biri olan ve yarattığı her görüşü ilkesellikle bağdaşan, etik ile politika arasında kurmuş olduğu felsefi bağ ile 18. yy'ın en saygın ebedi barış teorisini inşa eden Immanuel Kant'a göre de ortak iyi, evrensel hukuka dayalı tüm dünya insanlarını kuşatarak bir ilkeler bütünü inşa eden ebedi barış düşüncesidir. *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı eserinde Immanuel Kant, bu ortak iyinin açıklamasını sunar. İnsanlar doğa durumunda tam bir barış halinde değillerdir. Çünkü akli ve dolayısıyla ahlaki melekeler gelişmemiştir. Immanuel Kant'a göre ebedi barışın teminatı doğadır. Bu doğa, insanlar arasındaki anlaşmazlıklardan bile yaratıcı bir güç üretebilmektedir. Her durumda insanların lehine işleyecek olan bu durum, ebedi barışın da güçlü bir biçimde insan bilincinde yer etmesini sağlayabilir. (Kant, 1960: 29) Toplumun ilerlemesini sağlayan antagonizmalar gerçekleştikçe insanlar aklını kullanma cesaretini gösterebilir hale gelir ve içlerindeki ahlak yasası sayesinde bir arada yaşamlarını sürdürebilirler. (Kant, 1960: 17) Antagonizma insanların bir yandan toplum halinde yaşama eğilimi taşıması bir yandan da bu toplumsal birliği bozacak doğayla rekabet, mülkiyet isteği, iktidar arzusu gibi heveslerinin olması durumudur. Immanuel Kant, insanlarda bu isteklerin çarpışmasıyla toplumların siyasal manada daha iyiye evrileceğini düşünür. Kant'ın bu düşüncesinden anlaşılabilirdiği kadarıyla barış durumunun yaratılması için akli ve ahlaki yeterliliklerin kurulmuş olması gerekmektedir. Ebedi barış ise uluslararası manada sürekli bir hukuksal düzenin hüküm sürmesidir. Immanuel Kant

milletlerarası teşkilatın ebedi barış için bir gereklilik olduğunu belirtir. Milletlerarası kurulabilecek bir barış ittifakı tüm savaşların sona ermesini sağlarken, ülkeler arası yapılabilecek barış anlaşması sadece yaşanan savaşı durdurabilir. (Kant, 1960: 24) Bu düşünceye dayanarak felsefi olanın da sürekli iyiyi sağlayacak olan düşüncenin peşine düşmek olduğu ifade edilebilir. Felsefi açıdan toplum adına yararlı şeyler konusunda sürekliliği sağlamak, hep bir iyiye yönelimin söz konusu olması, insanları barışın ne olduğunun araştırmasına sevk eder. Barış çalışmaları güncel meselelerden biridir ve Johan Galtung önemli bir barış araştırmacısıdır.

Johan Galtung (1930- , Norveç) barış çalışmalarıyla dünyada ismini duyuran en önemli düşünürlerden biridir. Oslo'da Uluslararası Barış Enstitüsü'nü kurmuş ve 1970 yılına dek yöneticiliğini yapmıştır. Johan Galtung, barış üzerine sayısız çalışmalar yürütmüş ve iki çeşit barıştan bahsederek bunları teorik anlamda tanımlamıştır. Negatif barış, şiddetin yokluğunu ifade ederken; pozitif barış, şiddetin yokluğunun yanı sıra eşitlik ve adalet gibi kavramların toplumda varlığını ifade eder. Galtung bu tanımlamalara aslında barışla olan net ilişkisinden dolayı şiddet kavramından yola çıkarak ulaşır.

Galtung'a göre şiddet, insanların gerçek bedensel ve zihinsel gerçekleştirmelerinin, potansiyel gerçekleştirmelerinin altında olmasından etkilenen şeydir. Örneğine bakacak olursak, ona göre, eğer bir kişi on sekizinci yüzyılda tüberkülozdan öldü ise burada net bir şiddet unsuru olduğundan bahsedilemez, ancak bugün dünyadaki tıbbi kaynaklara rağmen benzer bir hastalıktan hayatını yitirirse bu, apaçık şiddettir. (Galtung, J. (April, 2015). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, Vol. 6. Web: <http://www.jstor.org/stable/422690> adresinden 14 Eylül 2018'de alınmıştır.) Ayrıca şu soru da önemli olabilir: "Kuzey ülkelerinin, nüfusu çok, teknolojisi geri, doğal kaynakları sınırlı Güney ülkelerinin aleyhine sürekli gelişmesi (...), iki ayrı dünya arasındaki ticaret hadlerinin sürekli zengin ülkeler lehine gelişmesi, enerji kaynaklarının süper güçler tarafından denetlenmesi, (...) refah bölgelerinin çok sınırlı kalması ve birçok ülke halkları için yoksulluğun kader olması da bir şiddet türü değil midir?" (Turanlı, 2011: 18) Yani şiddet, karşıtı olan barış üzerinden düşünülecek olursa barış, aslında insanların insan olarak hakkını alması, yeryüzü nimetlerinden mahrum kalmaması ve en önemlisi de bunu eşit olarak paylaşması olarak görülüp kabul edilmelidir.

Galtung'a göre üç türlü şiddet vardır: doğrudan, kültürel ve yapısal şiddet. Doğrudan şiddet fiziksel şiddete karşılık gelirken, kültürel şiddet şiddetin tüm türlerini

meşrulaştırıcı özelliklerin hepsi ve yapısal şiddet ise karşılanması mümkün ihtiyaçların sistem tarafından bilerek göz ardı edilmesi olarak açıklanabilir. Bu üç şiddet türünün kendi içlerinde daha da farklılaşan boyutları vardır. Kültürel şiddet, ekolojik şiddet ve sosyal şiddet gibi. Doğrudan şiddet, fiziksel olarak uygulanan şiddettir. Dolaylı şiddet, psikolojik şiddet gibi, fiziksel bir şiddetin bulunmadığı ancak etkisinin yıkıcılığının hissedildiği şiddettir. Yapısal şiddet ise toplumun yapısıyla direkt ilişkili olduğundan barışın toplumdaki önemi ve nasıl ortaya çıkıp yerleşeceğinin belirlenmesi adına irdelenmelidir.

Yapısal şiddet, toplum içerisinde insan yaşamının sürmesini zorlaştıracak unsurların doğmasına (hastalık, yoksulluk, cinsel saldırı, etnik ayrımcılık vs.) devletlerin ya da ülkelerin güçleri yettiği halde engel olmamaları durumudur. Galtung, doğrudan yani fiziksel şiddet ile dolaylı yani yapısal şiddet arasındaki ayrımı şöyle örneklendirir: ‘bir toplumda bir erkek, eşini dövüyorsa bu, fiziksel şiddettir; ancak bir milyon erkek, bir milyon kadının eğitilmesine karşı çıkıyorsa bu yapısal şiddettir.’ Yapısal şiddet, özünde özellikle sınıf, cinsiyet ve etnik ayrımcılıkların bulunduğu bir şiddet türüdür. Galtung’a göre yapısal şiddet, etraftaki hava kadar doğal görülebilir çünkü kanıksanmıştır. (Galtung, J. (April, 2015). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, Vol. 6. Web: <http://www.jstor.org/stable/422690> adresinden 14 Eylül 2018’de alınmıştır.) Yapısal şiddetin kanıksanması insanlarda savaş kültürünün ne denli yerleşik hale geldiğini göstermektedir.

Galtung’a göre yapısal şiddet kavramının çözümlenmesi ise bir alt alanda yer alan kültürel, ekolojik, sosyal, siyasal birçok şiddet türünün açığa çıkmasını sağlamıştır. Yapısal şiddetin iktidarla olan ilişkisini de, toplumun kendi yapısından hareketle ele alarak çözümleneyen Galtung’a göre, çağdaş barış düşüncesi Pax Romana’dan çok da farklı değildir ve güçle doğrudan ilişkilidir. İktidarın yerini sağlamlaştırması ve statükoyu koruması adına barışı kullanması şaşılacak bir durum değildir. Buradan kültürü de dönüşüme uğratan şiddet, kendini kültürel şiddet olarak sunmaktadır. Kültürel şiddete örnek, toplumda sistem tarafından dayatılan tüm yanlışların daha da meşru görünmesini sağlayan kalıplaşmış fikirlerdir. Örneğin, toplumda kadınları ilgilendiren tüm konuların karar alıcıları olarak erkeklerin gösterilmesi ve toplumsal cinsiyetin, toplumun en çok önem verdiği alanlar üzerinden -misal din alanı- meşruluğunun pekiştirilmesidir. Kadınların nasıl yürüyeceklerinden, ne giyeceklerine kadar hemen her şeyin belirlenmesi ve belli kalıpların içerisine hapsedilerek sunulması ve referans verilen dinin kendisiyle çelişmesinin hiç de umursanmamasıdır.



İktidarın şiddet sacayağı kültürel, yapısal ve doğrudan şiddet türlerini içerir. Bu şiddetler arası bir geçiş ya da akış söz konusu olmaktadır. Genellikle bu akış kültürel şiddetten yapısal, yapısalardan da doğrudan şiddete doğrudur. Bu akışı ortadan kaldıracak olan ve şiddet türleri aralarındaki bağı koparacak olan koruyucu güç pozitif barıştır. (Grewal, B.S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. *School of Social Science, Auckland University of Technology*. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive\\_Negative\\_Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive_Negative_Peace) adresinden 29 Mayıs 2017'de alınmıştır.) Pozitif barışı incelemeye götürecek olan yolda ilk adım ise negatif barış incelemesi olacaktır. Çünkü negatif barışı anlamak pozitif barışın önemini anlamayı daha kolay hale getirecektir.

### 1.1.2.1.Negatif barış

Yapısal şiddetin çözümlenişi beraberinde barışa iki farklı yaklaşımı, negatif ve pozitif barış ayrımını getirmiştir. Negatif barış, kendisinin de ifade ettiği üzere barış gibi bir kavramın aslında nasıl ele alınmaması gerektiğini açıklar gibidir. Barış, basite indirgenecek bir kavram olmadığından, negatif barışa bakış da tüm barış çalışmalarını yürüten kişiler tarafından olumsuz olmuştur. (Grewal, B.S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. *School of Social Science, Auckland University of Technology*. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive\\_Negative\\_Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive_Negative_Peace) adresinden 29 Mayıs 2017'de alınmıştır.) Negatif barışın dayattığı barış anlayışı salt barış kavramına bile zarar vermiş, o da bu durumdan nasibini almıştır.

Barış çalışmalarında özellikle fark edilen şey, yüzyıllardır savaş ile karşıtlığı olan barışın dönüşüme uğramasıdır. Barış kavramının karşıtı artık savaş olmaktan çıkmış şiddetin ta kendisi olmuştur. Negatif barış da bundan dolayı kısaca şiddetin yokluğu olarak tanımlanır.

Şiddetin yokluğu demek yani bir toplumda şiddet ve şiddet unsurlarının tamamen yok olması anlamından ziyade, geçici barış arayışlarının bazı çözümler üretmesi ve bu çözümlerin kısa süreli de olsa hayata uygulanmasıdır. Galtung'a göre negatif barış, iç çatışmaların yoğun yaşandığı bölgelerde, gelişmekte olan ülkelerin çoğunda işe yarar olabilir. Çünkü kısa süreli çözüm olanakları sunmaktadır. (Turanlı, 2011: 132) Kısa süreli

çözüm olanakları sağlaması ise insanlık adına eksik kalacak bir barışı sunmaktadır. Barış ne kadar uzun soluklu olursa yaşam o denli insanlık adına yakışır hale gelecektir.

Benzer şekilde bu tez açısından da faydalı olabilecek bir yaklaşım olan, toplumsal güvenlik kavramıyla ilişkisi bakımından ele alınacak olursa klasik güvenlik yaklaşımları, negatif barış gibi kısa vadeli çözümler üretir. Çünkü kavram derinlemesine analiz edildiği zaman farklı farklı sorun alanları ortaya çıkacak ve bunlar için de ayrıca çözüm olanakları araştırmak gerekecektir. Nitekim farklı sorun alanları yapısal şiddetle birlikte kültürel şiddetin de açığa çıkmasıyla kendini göstermiştir. Negatif barış bu anlamda sorunlara çözüm bulmanın çok uzağındadır.

Galtung'a göre pozitif ve negatif barış kavramları arasındaki fark sağlık alanıyla kurulabilecek bir analogiyle gösterilebilir. Hastalığın tedavisi geçici bir iyileştirmedir ancak hastalığın bir daha zuhur etmemesi için alınabilecek önlemlerin tümü insanın sürekli sağlık durumunun sağlanması adına önemli ve gereklidir. (Grewal, B.S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. *School of Social Science, Auckland University of Technology*. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive\\_Negative\\_Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive_Negative_Peace) adresinden 29 Mayıs 2017'de alınmıştır.) İşte benzetmeden de anlaşıldığı kadarıyla toplumsal açıdan negatif barış, geçici tedavi yöntemi olarak görülmüş, pozitif barışın ise sürekli sağlık durumunu sağlayacak olan koruyucu bir işlevinin olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamda barışın -en çok da koruyucu işlevinin- yaşamsal anlamda önem kazanması pozitif barışı getirmiştir.

### 1.1.2.2.Pozitif barış

Felsefede ideal olan daima ulaşılmaz olmuştur. Jacques Derrida'nın (1930-2004, Cezayir) perspektifinden bakılacak olursa ideal olan, aslında imkansız olanın yüreklilik, cesaret ve iyimserlikle sürekli ve yeniden istenmesidir. Özellikle Johan Galtung'un betimlemesine istinaden belirtilecek olursa pozitif barış ideal olandır. Bundan dolayı da birçok barış araştırmacısının pozitif barışa olan bakış açısı iyimserdir. (Grewal, B.S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. *School of Social Science, Auckland University of Technology*. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive\\_Negative\\_Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive_Negative_Peace) adresinden 29 Mayıs

2017’de alınmıştır.) Pozitif barış hep beklenen ve beklemekle kalınmadan da sürekli istenendir.

Pozitif barış ideal olandır çünkü karmaşıktır. Yapısında birçok unsuru ve şiddet biçimini, bunlar arasındaki ilişkiyi barındırır. Pozitif barış da tıpkı güvenlik gibi tek alan üzerinden –devlet gibi- değil tüm toplumsal alanlar üzerinden –insan, çevre, cinsiyet gibi- ele alınmalı ve çözüm olanakları sunulmalıdır. Yani negatif barışın tersine pozitif barış, her türlü şiddetin derinlemesine analizine bağlı olarak ortaya konan bir kavramlaştırmadır. Johan Galtung’a göre pozitif barış kavramlaştırması yapısal şiddete bağlı olarak ortaya çıkan bir kavramlaştırmadır. Çünkü yapısal şiddet, barışın olan veya olması gereken yakınlığı ya da uzaklığı ile pozitif barış kavramlaştırmasını belirler ve tanımlar. İnsanların toplumdaki barışın varlığı adına düşündükleri ile hayallerinde kurdukları barış arasındaki fark büyüdükçe yapısal şiddetin doğrudan arttığı görülebilir, bu da pozitif barıştan kopuşa neden olur. Bundan dolayı da pozitif barışa genel anlamda bakıldığında bir durumdan ziyade bir süreci ifade ettiği görülür. Pozitif barışın bir ülkede kendini gösterebilmesi için o ülke koşullarının normal olması gerekmektedir. Sağlık alanından ekonomiye, ekonomiden hukuka ve eğitime kadar hemen bütün alanların evrensel anlamda desteklenebilir olmalıdır.

Pozitif barış, sistemin tamamıyla şiddetten arındırılmış hali olmakla birlikte hemen her alanda gelişmişliğin yaşanması ve bir daha hiçbir anlamda şiddetin ortaya çıkmamasını sağlayan unsurların yaygınlaşmasıdır. Bu yaygınlaşmayı sağlayacak güç de toplumun ta kendisidir. Kurumlar yoluyla yaratılmaya çalışılan eşitlik, adalet ve özgürlük gibi değerlerin tüm toplum için çok büyük anlam ifade etmesi, bunun içselleştirilmesi ve bir arada yaşama kültürünün barış kültürüyle sentezlenmesi gerekir. Pozitif barış bundan dolayı toplumun gerçek anlamda bütünleşmesidir.

Pozitif barış, Galtung’a göre toplumun bütünleşmesini sağlayacak olan en önemli güçtür, bundan dolayı da değerlidir. Toplumda yer alan şiddet bir diğerinden daha önemsiz değildir, bunu toplumun hemen her kesimine göstermek ve taşımak gereklidir. Bütünleşme pozitif barışın barışı daha kalıcı hale getirecek olan yönüdür. (Grewal, B.S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. *School of Social Science, Auckland University of Technology*. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive\\_Negative\\_Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive_Negative_Peace) adresinden 29 Mayıs 2017’de alınmıştır.) Toplumsal güvenlik kavramlaştırmasında görülen geleneksel güvenlik yaklaşımının tersine küreselleşme sonrası gelişen yeni güvenlik anlayışında da olduğu gibi

artık tek ve değişmez bir alan söz konusu değildir. Yani güvenlik denilince artık sadece devlet gelmeyeceği gibi, barış denilince de toplumun tek bir kesimi gelmemelidir.

Galtung'un geliştirdiği negatif ve pozitif barış arasındaki fark, Kant'ın koşullu ve koşulsuz buyruk ayrımını anımsatır. Koşullu buyrukta da her an bir davranış şeklinin sapma durumu söz konusu olabilir. Tıpkı negatif barışta olduğu gibi, kısa süreli geçici bir barış anlayışı, her an kopabilecek bir savaşın habercisi olabilir. Anlaşma ya da sözleşme de zaten koşul olma açısından benzerdir. Oysa pozitif barış, koşulsuz buyrukta olduğu gibi, insan onuru için vazgeçilmez olana ve amacı kendinde olan barışa işaret eder. Bütüncül bakış ise insan hayatının değerli kılındığı her alanın sürekli iyileştirilmesi çabasını verir.

Felsefede olan ve olması gereken ayrımı barış alanında da kendini gösterir. Olması gereken, bir toplumda şiddetin yokluğu anlamında negatifin barışın hüküm sürmesi değil, aksine şiddetin ortadan kaldırılmasıyla bir daha asla ortaya çıkmaması adına adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin yani aslında pozitif barışın hüküm sürmesidir. Bundan dolayı da toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi adına denilebilir ki her iki kavramlaştırma da özüne tabidir. Yani ortaya çıkarılma koşulları iyi irdelenmeli ve üzerinde sürekli düşünülmelidir. Evrenselci yaklaşımın güvenliği hapsediği nokta negatif barış gibi kısa süreli huzura sevk etmektedir. Oysa farkçı yaklaşımla birlikte çeşitliliğin çözümlenmesi ve güvenliğin klasik biçimde ele alınışından kaynaklanan şiddet unsurlarının soruşturulması, pozitif barış gibi bir ideale taşır. Barış, tüm bu teorik yaklaşımları kapsayan ve hepsinin üstünde yer alan kavramdır. Barış kavramının tasviri şu şekilde yapılmıştır:

“Çinlilerin kullandığı Mandarin Alfabesine göre ise barış kelimesi üç şekilde tasvir edilmektedir. Bu işaretlerden birincisi ağızda bulunmakta ve ekonomik refahı temsil etmektedir. İkinci işaret, başının etrafında çatı bulunan kadındır. Bu işaret sosyal güvenceyi temsil etmektedir. Üçüncüsü ise beraber atan iki kalptir. Bu işaret ise güvenliği temsil etmektedir.”  
(Safran ve Aktaş, 2013: 135)

Pozitif barışın toplumun her kesimini kuşatan bütüncül bakışı burada açıklanmış üzerine güvenliğin de öneminin eklenmesiyle toplumsal güvenlik ve barış arasındaki ilişki açıkça ortaya konmuştur.

Toplumsal güvenlik ve barış kavramları, açıklamaları ve yaklaşımları ile bu şekilde sunulduktan sonra, şimdi, ikisi arasındaki ilişkiyi felsefi açıdan daha iyi anlamak adına,

siyaset felsefesi tarihinde yer alan Thomas Hobbes öncesi ve sonrası düşünürlerin açıklamalarına daha detaylı bakılabilir. Çünkü bu düşünceler, son bölüm ve tezin odak noktasını oluşturan Thomas Hobbes'un toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi konusunda benzerlik ve farklılıklarını görebilmek adına önem taşımaktadır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### SİYASET FELSEFESİ TARİHİNDE TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ

#### 2.1. Antik Yunan Felsefesi

##### 2.1.1. Sofistler

Sofistler, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi açısından bakıldığında Hobbes'a götürecek en önemli görüşleri ortaya koymuş düşünürlerdir. Sofistler kimlerdir ve Antik Çağ'da nasıl etkin siyaset ortaya koyabilmişlerdir? Bu soruların yanıtlanabilmesi için sofistlerin ortaya çıkış anlatılarına bakmak gerekecektir. Dönemlerinde neden bu kadar çok etki uyandırmış oldukları da böylelikle daha iyi anlaşılabilir.

Sofistlerin ortaya çıktıkları dönem, tam da Yunanlıların özellikle Perslerle ve diğer toplumlarla mücadelelerinin yaşandığı dönemdir. Bundan dolayı savaşın insan psikolojisi üzerinde yaratmış olduğu olumsuz etkilerden insanları uzaklaştıracak önemli bilgilere ihtiyaç vardır. Felsefenin de bu dönemde ciddi manada anlam kaybına uğramış olmasıyla ele alınan konular ve hayata bakış açıları da değişmiş, insanlar teoriden çok pratiğe eğilim göstermişlerdir. (Küçükalp ve Cevizci, 2010: 51) Aynı zamanda da bolluk ve refah dönemi içerisinde yürütülen felsefi tartışmalar, toplumun genel umutsuz havası içerisinde gitgide daha fazla sorgulanır hale gelmiş, doğru bilginin, ahlak anlayışının ya da siyasette erdem ne olduğunun muallakta kalmasına da sebep olmuştur.

Geleneksel düzenin her yönüyle değişime uğradığı Antik Yunan'da ekonomik canlılığın hız kazandığı bir ortamın etkili olduğu söylenegelmiştir. Her yönden gelişen ve büyüyen Antik Yunan'da düşünce de yerinde saymaz ve ahlaki, dini, kültürel tüm alanlarda ortaya çıkan yepyeni düşünceler sonucu, -Arslan'a göre değişim ve dönüşüm sonucu- oluşmuş 'Aydınlanma'nın Yunan kanadı' kendini göstermiştir. (Arslan, 2010: 8) Çünkü Arslan'a göre 17. yüzyılın doğayla, hareketle olan bağlantısından sonra insana gerçek anlamda bir önem izafe eden 18. yüzyılın kültür, siyaset, toplum ve insan ağırlıklı temaları ile pre-sokratik dönemin doğasından sofistlerle birlikte insana ve topluma geçiş birbiriyle benzer unsurlar taşımaktadır. (Arslan, 2010: 9-10) Sofistlerin önemi de bu noktada daha net anlaşılacaktır.

Sofistlerin genel olarak kim olduklarının bilinmesi, ortaya çıkış amaçlarının anlaşılmasında bütünlüklü bir bakış kazandıracaktır. Ağaoğulları ‘sofist’ sözcüğünün birbirine bağlı üç anlamı olduğundan bahseder. Bunlar, bilgili kişi, siyasal yaşam öğretmeni ve retorik ustasıdır. Sofistler, dönemi düşünce dünyasında hemen her konuda bilgi sahibi kişiler olarak tanınmışlardır. Bunun en çarpıcı yanı kendilerini bilge olmaklığın da ötesinde siyasal yaşamın öğreticisi olarak tanıtılmalarıdır. Çünkü onlara göre bir toplumda yaşamak, o toplum ve siyaseti hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu işi de en iyi sofistler bilir. Aynı zamanda hem bilgeliği hem de siyasal yaşamı öğretecek kudretin var olduğu insanlarda bir de bunu aktaracak sanatın olması gerekmektedir ki sofistler retorik konusunda uzman kişilerdir. Retorik yetenekleri sayesinde hemen her görüşü kabul ettirebilecekleri bir ortam yaratmışlardır. Sofistlere safsatacı kişi tanımını yakıştıranlar ise Sokrates ve öğrencisi Platon’dur. Erdemin öğretilen bir şey olmadığını ve para karşılığında aristokratik bilgi geleneğinin yok edilmeye çalışıldığını belirten Platon’a göre sofistler, sadece bilgisiz insanlar olmakla kalmazlar aynı zamanda yanlış düşünce tasavvurları geliştirerek toplumun gençlerini de yozlaştırırlar. (Ağaoğulları, 1989: 53-55) Görece ahlaki görüş ve yaşama dair genel bir bilinemezci tavır, gençlerin hemen her konuda doğalarından uzaklaşmalarına sebep olmakta ve bilginin tehlikede olduğu bir ortamda daha huzurlu yaşanamayacağı da ortadadır.

Platon ve sofistler arasındaki görünürde ilk çekişme nedeni epistemolojik bazı kaygılardır. Platon’a göre sofistler hiçbir şeyin bilgisine sahip değillerdir ve cahil insanların ta kendileridir. “Gerçekte bilgisi olmadığı halde, bilgisi olduğunu sanmak. Düşünmenin tüm yanılgılarının kaynağı, bize göre budur sanırım. ...Ayrıca, bu tür bilgisizliğin, bana kalırsa, tek bir adı var; o da kara cahilliktir.” (Platon, 2010: 564) Sofistlerin özellikle ‘eğitimci’ kimlikleri sıklıkla eleştirilmelerine sebep olmuştur. Platon için hiçbir şey bilmeyen bu insanlar, bir şeyler öğretebilecekleri iddiasıyla yola çıkmışlardır. Bu ise boş ve faydasızdır, aynı zamanda da cahilliktir.

Sofistlerin temel tezi bilginin herkese açık bir şey olduğu görüşüdür. Sofistler her şeyin bilgisine tüm insanların istedikleri takdirde kolayca ulaşabileceklerini belirtir. Öğretmenlik vasıflarının iddiası da bu yönde açığa çıkmıştır. Sadece epistemoloji alanında değil, bilgiye açık her alanda özellikle de politikada bilginin öğretilirliği görüşü ön plana çıkmaktadır. Bu tez açısından da temel tartışma, politik erdem’in toplumsal güvenlik ve barış açısından yorumlanması olacaktır.

Protagoras'a göre esas olan halkın çoğunluğunun sesidir. Politik erdem de öğretilen bir şey olduğundan politika üç beş kişinin eline bırakılamayacak denli önemlidir. Çünkü politik faaliyetler toplumun tümünü ilgilendirmektedir. Buradan da ona göre ideal yönetim şeklinin demokrasi olduğu anlaşılmaktadır. (Arslan, 2010: 42) Yani Platon 'çoğunluk'a, epistemolojik ve politik anlamda pek bir önem atfetmezken, daha doğrusu buna karşı çıkarken Protagoras ve genel olarak sofistler 'çoğunluk'un önemine dikkat çekmişlerdir.

Sokrates ve Platon'a göre hemen herkesin her konu hakkında fikrini ortaya koyması ve bilginin tüm insanlara açık hale gelmesi, aslında etik ve politik anlamda da birçok sorunun açık hale gelmesi demektir. Görünürde bilginin para karşılığı satılmış olması fikrine karşı çıktıklarını belirtse de aslında yıllar yılı aristokrat çevrenin tekelinde olan bilginin diğer insanlara ulaşması politik anlamda yıkıma sebep olacak, yerleşik değer yargıları sorgulanacak ve bu da Antik Yunan'da çözülmeyi sağlayacaktır. Bundan dolayı Platon ve dönemi düşünürlerinin sofistlerden genel olarak rahatsız olmalarının temel sebebi sofistlerin aslında para karşılığı eğitim vermelerinden çok, Yunan dünyasının sosyal yaşamını etkileri altına almaları ve yeni bir yaşam tarzı sunmuş olmalarıdır. (Arslan, 2010: 21) Bir toplumda yeni bir şeyler söylenmesi her zaman özel bir öneme sahip olmuş ve dikkat çekmiştir. Tıpkı Yeni Çağ'da Thomas Hobbes'un özellikle siyaset felsefesi hakkındaki düşünceleri, klasik öğretilerin çok çok dışında ve farklı olduğu için dikkat çekmiş ve sofistlerle Hobbes'u benzer kılan önemli bir özellik olmuştur.

Sofistler ve özellikle de Protagoras'a göre toplum içerisinde yaşamı kolaylaştıracak bir politik erdem mevcuttur ve bunun da öğrenilmesi gerekmektedir. İnsanlar birbirlerine ihtiyaç duyarak toplum içerisinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Birden çok insanın bir arada yaşadığı toplumda da birden çok anlayış, değerler sistemi, farklı bakış açıları yer alacaktır. Dolayısıyla Protagoras'a göre insanların birlikte, toplum içerisinde, barış içerisinde yaşamalarını kolaylaştıracak politik erdemi öğrenmeleri gerekir. Bu işin mimarı da sofistler olacaklardır.

Protagoras'a göre insan, doğduğu toplum içerisinde politik bir erdeme sahip olmak durumundadır. Politik erdemden ve öğretilerden yoksun olan birinin sitede işi yoktur. Buradan çıkan sonuç politikanın ve dolayısıyla politik erdemin öğretilen bir şey olduğudur. İnsanlar doğuştan politik erdeme sahiptirler ancak bunu toplum içinde



işletebilecekleri alanlar mevcuttur. Bunun bilgisini de bu konuda uzman olan bilginlerden almalıdırlar.

Protagoras erdemın çocukluktan başlanarak öğrenilebilen bir şey olduğunu belirtir ve insanların okuma yazma öğrenmeleri ile devletle yasaların işlerliği arasında analogi kurarak emeğin erdemın öğrenilebilir bir şey olduğu noktasında en önemli kavram olduğuna vurgu yapar: “Yazmayı öğrenen çocuklara güzel yazı öğretmeni nasıl önce levhaya kalemle harfleri çizer ve çocukların önüne koyarak bir daha üzerlerinden gitmesini söylerse, tıpkı bunun gibi devlet de iyi ve eski kanun kurucularının eseri olan kanun maddelerini göstererek emirlerine boyun eğilmesini, bunlara uygun davranılmasını ister.” (Platon, 2001: 30) Epistemoloji ve politika alanlarının bir arada bu şekilde sunulmuş olması da öğretilebilirlik iddiasının tek alanla sınırlı kalmadığını göstermektedir.

Protagoras erdemın emekle çalışmayla elde edilebilir bir şey olduğundan bahseder ve aynı şekilde Protagoras, suç karşısında verilen cezanın eğitici yönüne vurgu yaparak suçu önlemede cezanın önemini ve erdemın öğretilebilirliğini gözler önüne serer. (Platon, 2001: 26-27) Öğretilebilirlik düşüncesi dikkat edilecek olursa hep pratik alanlarda mümkün gibi görünen bir düşünce olmuştur. Oysa bilgi sadece pratik alana özgü gelip geçici şeylerin bilgisi değil; özün veya nedenlerin de bilgisidir.

Sokrates’e göre erdem öğretilebilir bir şey değildir. Çünkü erdem ve dolayısıyla ahlak alanı, insanda zaten mevcut olan şeylerin sadece hatırlanması gereken alanlardır. Önemli olan bilginin ve insan yaşamının en önemli unsuru olan politik öğretilerin para karşılığı insanlara satılabileceği görüşünün ahlaki anlamdaki ifadesizliğini ortaya koymaktır. Platon *Protagoras* adlı eserinde Sokrates’in sokratik dogma görüşüne atıf yapar ve epistemoloji ile ahlak alanı arasındaki ilişkinin birlikteliğini vurgular: “... bilim böyle bir kap içinde taşınmaz, bir kere satın alındı mı, doğrudan doğruya ruha yerleşir, benimsenir, ondan sonra da artık iyilik kötülük olmuştur.” (Platon, 2001: 15) İşte bu noktada Sokrates veya Platon’a göre sofistlerin tezlerinin temel tehlikesi, bilimin ruha yerleşmesinin önüne geçmeleri ve gençleri de bu doğrultuda yetiştirmek istemeleridir. Ancak tüm bunlara rağmen sofistlerin etkisi tüm Antik Yunan’da kısa sürede yayılmıştır. Çünkü çok önemli fikirler geliştirmişlerdir.

Sofistler aristokratik düşünce geleneğini sorgulayarak bilgiyi herkese açık hale getirmişler ve birbirlerinden oldukça farklı düşünceler de geliştirerek siyasal açıdan

demokrasiye kapı açtıkları gibi, düşünsel anlamda da çeşitliliği sağlayarak farklı düşüncelerin açığa çıkmasına katkıda bulunmuşlardır.

Sofistler toplumu iyi bir şekilde gözlemleyebilen, zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilen insanlar oldukları için şimdiye kadar ortaya konmuş tüm bilgilerin özellikle ahlak ve siyaset alanındaki tüm klasik öğretilerin toplumun genel uzlaşısına dayanılarak oluşturulduklarını ortaya çıkarmışlardır. (Küçükalp ve Cevizci, 2010: 52) Yani aslında toplumun genel uzlaşısından ziyade toplum içerisinde felsefeye egemen olan aristokratların kendi çıkarlarına uygun olan düşünce sistemlerini birer gerçeği ifade ediyormuş gibi sunduklarının farkına varmışlar ve bunun sorgulamasına girişmişlerdir.

Platon ve ardıllarının sofistlere bu denli tepkili yaklaşımlarının ardında aristokrasi ile köleler arasında insan olma bakımından bir fark gözetmemeleri düşüncesi yatmaktadır. Platon ve ardıllarının bu bakışı aslında açık bir biçimde demokrasi karşıtlığını ifade eder. Protagoras'ın nezdinde diğer sofistlerin de etik ve politik anlamda katkıları yadsınamayacak kadar büyüktür. Platon ve ardıllarının sofistler hakkındaki düşmanlıklarının temel sebebi, Antik Yunan aristokrasisinin sahip olduğu elit ayrıcalığın – bilginin sahibi olma- tüm insanlara verilmesinin önünün düşünsel anlamda açılmasıdır. En önemli tez ise tüm insanların eşit olduğu tezidir.

Geç dönem sofistlerinden Prodikos, tüm insanların eşit olduğu fikri üzerine tezini geliştirir. Hatta ilk defa Yunanlı olanlar ile Yunanlı olmayanlar arasında bir farklılık olmadığını altını çizen Prodikos siyasi düşüncede yeni bir çığır açmıştır. (Arslan, 2010: 58) Bu eşitlik ve kardeşlik fikrinin kaynağı Konfüçyüs ve daha birçok doğu bilgeliğinde gizlidir. Tüm insanlar insan olmaları bakımından doğdukları yer veya sınırların ötesinde bir anlam ve önem taşırlar. Bu temel eşitlik fikri ortak iyinin sağlanması noktasında da dikkate değer bir anlam taşır.

Hippias'a göre de insanlar arasında bir eşitlik durumu söz konusudur ancak yasalar, insanlar arasındaki ayrımı daha da pekiştirmektedir. Yasaların doğa bakımından birbirinin tıpatıp benzeri olan insanlar arasında ayrıma sevk ettiği görülür. (Arslan, 2010: 53) Ona göre insanlar doğuştan kardeşlerdir. Sonradan birkaç elitin kendi elleriyle oluşturdukları yasalara göre insanların sınıflandırılması kabul edilebilir değildir. Ağaoğulları, Hippias'ın bu görüşünün phsei ve nomoi dikatomisi açısından önemli olduğunu belirtir ve ona göre “physis (doğa)-nomos (yasa) ya da doğal yasa-pozitif yasa ayrımı yapılarak, ilk tohumları Protagoras'ta bulunan doğal hukuk öğretisi açıkça ortaya konmaktadır.” (Ağaoğulları,

1989: 64-65) Sofistlerin bu konuda da bir ilk ortaya koymuş olmaları şaşırtıcı değildir. Phyei nomoi dikotomosinin yansması farklı şekillerde de kendini gösterir.

Arslan'a göre physis ile nomos arasındaki ayrımın daha belirgin hale gelmesinin temelinde yatan bir başka olgu ise Atina dışına yapılan ziyaretler, farklı kültürler ve yasalarla tanışma imkânı ve bu kültürlerle kendi kültürlerinin ve yasalarının birbirinden ayrı olmasıdır. (Arslan, 2010: 60) Toplumun birçok noktada değişime uğraması farklı olanın fark edilmesi ile yerleşik toplum düzeninin sorgulanması neticesinde açığa çıkar.

Sofistlerin bu physis ve nomos arasında yapmış oldukları ayrım, Yeniçağ siyasetinin doğal durum ve uygar durum arasındaki geçişi sağlayacak olan toplum sözleşmesi fikrinin temellerinin atılmasına sebep olacaktır. Lykophon bunun ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Ona göre insanlar yaşam içerisinde haksızlığa uğrayarak ve başkalarına haksızlık ederek aslında sürekli faydadan çok zarara uğramaktadırlar. Bunun çözüm yolu da herkesin üzerinde anlaştığı ve uzlaştığı bir toplum sözleşmesi fikridir. (Arslan, 2010: 69) Lykophon'a göre doğa durumunda ne ahlaktan ne de yasadaki bahsedilemediğinden güçlünün ayakta kalıp güçsüzü ezdiğini vurgularken, devletin, sonradan insan eliyle sözleşme aracılığıyla oluşturulan yapay bir kurum olduğu açıktır.

Yeniçağ siyaset felsefesinin önemli bir ismi olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde de benzer düşünceler hakim olacaktır. Doğa durumunda insanlar, birbirlerine karşı hata yapacaklar ancak bunun ne anlama geldiğini bilemeyecek kadar medeni durumdan uzak olduklarından, sürekli bir savaş durumunun sürüp gitmeyeceğine karar verirler ve sözleşmeye geçerler. Böylelikle toplum yaşamını herkesin üzerinde anlaştığı yasalar düzenler. Buraya kadar olan kısım Lykophon'un düşünceleri ile benzerdir. Ancak tek fark ya da eksik Lykophon yasaların denetleyicisi görevini bir başkasına yani egemene teslim etmemesidir. (Arslan, 2010: 69) Bu durumun da elbet bir nedeni olmak durumundadır. Çünkü sofistler tanrısal kaynaklı olarak sunulan hiçbir kuralın ya da görüşün insandan bağımsız ortaya koyamayacağını görmüşlerdir. İnsanlar doğa bakımından eşittirler. Biri diğerinden üstün görülmediği gibi birine diğerlerini yönetme hakkı tanınmamış olabilir. İnsanların tüm siyasi yetkilerini ellerinden alan kişinin varlığına bu açıdan bir ihtiyaç duyulmamış olabilir.

Geç dönem sofistlerinden Antiphon'a göre yine benzer şekilde yasa ile doğa arasında karşıtlık bulunmaktadır. İnsanlar yasa tarafından özgürlüklerinden edilirken doğa onlara daha fazla özgürlük alanı açmaktadır. Aynı aşırılıklarıyla bilinen bir başka sofist

Thrasymakhos'a göre ise, siyasal erk her şeyin üstündedir ve insan her istediğini bunun sayesinde elde edebilir. Yine Kallikles de yasa karşıtlığını ifade ederken, yasaların zayıf çoğunluk karşısında güçlü ve zengin azınlığın ezilmesine neden olduğunu belirtir. (Ağaoğulları ve diğerleri, 2016: 76) Bundan dolayı denilebilir ki sofistlerin de devlet anlayışlarından iki temel düstur ön plana çıkmaktadır: devletin temelini tüm insanların katıldığı genel bir sözleşmeye dayandıranlar ve devleti oluşturmada gücü ön plana çıkararak. (Sarıca, 1983: 17) Bu iki düşünceyi birleştirerek politik sistemlerini kuranlar da söz konusu olmuştur. Bunlardan en önemlisi de Thomas Hobbes olacaktır.

Ancak bu görüş, yani yasa ve doğa karşıtlığı görüşünden yasanın zorlayıcı ve yapay olmasının yarattığı etki ile doğadan hareketle ortaya konan her insanın eşit olduğu fikrinin yanında, aynı zamanda bu düşünce biçiminden tam tersi de çıkabilmektedir. Yani doğaya bakıldığında tüm hayvanların eşit olmadığı, güçlünün güçsüze zarar verebildiği görülmektedir. Bu görüşün mimarı Thrasymakhos'a göre adalet güçlünün işine gelendir ve hakikat de onun elindedir. Güçlü olan zayıf olanı etkisi altına sokar. (Arslan, 2010: 64) Sadece doğadan hareketle böyle bir düşünce geliştirmenin anlamının ne olacağı üzerine biraz daha düşünülebilir.

Ancak doğayla insan arasında kurulan bağ, sofistler açısından büyük önem arz etmektedir ve en temel dayandıkları nokta ise ünlü Protagoras mitidir. Protagoras nezdinde hemen hemen diğer sofistlerin de toplumsal güvenlik ve barışın nasıl sağlanacağına dair geliştirmiş oldukları, aynı zamanda doğa-yasa ilişkisine de gerekçe oluşturabilecek temel mit bu mittir:

Tanrıların var oldukları, ölümlülerin henüz türemedikleri zamanlardı. Bunların yaratılmaları için mukadder olan an gelince, tanrılar toprak, ateş ve bunlara karışabilen şeylerle meydana gelmiş bir hamurla yeraltında onlara biçim veriyorlardı. Işığa kavuşturacakları an yaklaşınca tanrılar her birine lüzumlu olan güçlerin de gereğince dağıtılmasını Prometheus'la Epimetheus'a bıraktılar. Epimetheus, Prometheus'tan dağıtma işinin kendisine verilmesini istedi. Bitirince bir kere de sen gözden geçirirsin, dedi. Müsaadeyi alınca işe koyuldu. Dağıtma işinde bazılarını kuvvet veriyor, hız vermiyor; bazılarını da hız veriyor ama kuvvet vermiyor; kimine silahlar veriyor kimine de silah vermiyor ama korunmaları için başka güçler buluyor. Küçük cüsselilere, kaçmak için kanat veya yeraltında sığınmak gücünü veriyor. Cüsselileri de irilikleriyle kurtarmış oluyor. Böylece bütün hayvanlar arasında bir ahenk kurulmuştu. Bütün bu tedbirler türlerin yok olmalarının önüne geçmek içindi. ... ince düşünmeyen Epimetheus, farkına varmadan elindeki bütün güçleri hayvanlara harcamıştı, ama geriye daha insanlara vereceği güçler kalıyordu, bu yüzden de ne yapacağını bilemiyordu. Tam böyle sıkışmış bir halde iken Prometheus

dağıtma işini görmeye geliyor. ... Prometheus insanın korunmasını sağlayacak bir şey bulamayınca Hephaestos'la Athena'nın sanatlar bilgisini ve ateşi çalıyor –çünkü ateş olmadan sanat bilgisi hem olamaz hem de bir işe yaramaz- sonra da onu insana armağan ediyor. İşte insan, hayatını korumaya yarayacak bilgiyi böyle elde etti. Ama onda devlet bilgisi yoktu. Bu bilgi Zeus'taydı. Prometheus ... Hephaestos'tan ateşi kullanma sanatını, Athena'dan da başka birtakım sanatları çaldı, sonra da insana armağan etti. İnsan hayata faydalı sanatları da işte böyle elde etti. Epimetheus'un yanlış yüzünden Prometheus'un hırsızlıkla suçlandığı söylenir. İnsanlar ... Hayvanlarla dövüşmeye yetmiyordu, çünkü devlet sanatını –ki savaş sanatı onun bir parçasıdır- bilmiyorlardı. Gerçi kendilerini korumak için birleşmeye ve şehirler kurmaya yelteniyorlardı; ama birleştiler mi devlet sanatını bilmedikleri için birbirleriyle didişerek dağılmaya başlıyorlar, hayvanlar da onları gene öldürüyorlardı. Bunun üzerine Zeus, türümüzün tükenmesinden korkuyor, şehirlerde düzen, insanlar arasında dostluk kurmak için Hermes'le insanlara edep ve doğruluk gönderiyor. (Platon, 2001: 23-25)

Bu mit, sofistler tarafından insan yaşamının nasıl başladığının ve insanın bu yaşamda nasıl ayakta kalacağını sunulması açısından büyük önem taşımaktadır. Siyaset felsefesinde tartışılan hemen hemen bütün problemlerin merkezine bu miti yerleştirmek doğru olur dense herhalde abartılı bir yorumda bulunulmuş olunmaz. Çünkü sofistler, kendisinden sonra siyaset felsefesinde çığır açacak düşüncelerin kapısını aralayan felsefe tarihinin en önemli düşünürleridir. Özellikle Yeni Çağ'da gelişen toplum sözleşmesi düşüncesi ile toplumsal güvenlik ve barış arasında kurulan ilişki de temelini denilebilir ki yine bu mite dayandırmaktadır. Çünkü orada da insanın iki durumda yapılan tasvirinden yola çıkılarak düşünceler geliştirilmiştir. Bu mit, doğa durumu ve toplum durumu ayrımı açısından bakıldığında insanın ilk olarak nasıl ve hangi özelliklerle donatıldığının, yaşamda nasıl yer alabileceğinin ve bunu sürdürebileceğinin formülasyonunu sunmaktadır.

Mitosu anlamlı kılan iki önemli kavram adalet ve utanmadır. Adalet ve utanma sofistlere göre siyasal anlamda insanın etkin rolünün unsurlarıdır. Adalet ve utanma duygusu, insanın siyasal yaşamını düzenlerken başkalarıyla kurulan ilişkinin de anahtar kavramlarından olmaktadır. Ağaoğulları'na göre adalet, utanma ile ne üstüne ilişki kurulacağını gösterirken; utanma ise, insanın diğer insanlarla kurduğu ilişkinin sınırlarını çizer. (Ağaoğulları ve diğerleri, 2016: 70) Politikanın özü olarak nitelendirilebilecek bu iki kavramın önemi açıktır, hemen her çağda üzerine fazlasıyla düşünülmesi gerekmektedir.

Protagoras mitinin önemi, sofistlerin eğitim alanındaki misyonlarını da hatırlatır ve onları bu anlamda haklı kılar. Sofistler, her insanda tanrının ona bahşetmiş olduğu ve hayatta kalmasının en önemli sebebi olan adalet, doğruluk ve utanma olan siyaset

bilgisinin var olduğunu düşünür. Dolayısıyla bunun işlevsel kılınması ve ders olarak öğretilmesi belli bir elit sınıfın tekelinde olmamalıdır. (Ağaoğulları, 1989: 61) Hemen herkes geçerli olabilecek eğitim, tüm insanların eşit bir şekilde siyasal yaşama katkıda bulunabilmelerini sağlayacak ve aynı zamanda toplumsal güvenlik ve barışı da anlamlı kılacaktır.

Bu tezde sofistlere özel önem atfedilmesinin en önemli sebeplerinden biri sofistlerin yaşadıkları çağ itibariyle siyasette bir dönüm noktası olmalarıdır. Çünkü sofistler, demokrasinin gücüne inanan ve itibar eden kişilerdir, bundan dolayı da eşitliği benimserler ve devletin tüm insanlara eşit bir pozisyonda yaklaşmaları gerektiğini düşünerek, devleti insanlar için var olan ortaya çıkan bir şey olarak gördüklerinden onu yapaylaştırmışlardır. Devlet sofistlerin ortaya çıktığı döneme kadar doğal bir varlık olarak görülürken, sofistlerin bu siyasal fikirleri sunmalarından sonra yapay bir varlık olarak görülmüştür. Platon ve ardılları tarafından bu, kabul edilemez bir durumdur.

Ancak her ne kadar sofistler, siyaset felsefesinde önemli görüşler oluşturmuş olsalar da etik ve politika ilişkisi açısından düşünülecek olursa cevaplanması gereken birkaç soru bulunmaktadır. Sofistlere göre insanın her şeyin ölçüsü olması durumunda ahlak da bireyselliğe tabi olacaktır. (Weber, 1998: 41) Bunun üzerine inşa edilecek olan toplum ve devlet anlayışı da bireyselliğe indirgenebilecek bir şey ise, insanlar kendi iradeleriyle nasıl ortak ve uzlaşılı yoluyla belirlenmiş bir toplum sözleşmesi oluşturabilecektir? Bu soru Hobbes felsefesi için de geçerlidir. Çünkü Hobbes'a göre de ahlak anlayışı duygulara benzer, insanlarda farklı farklı ve her an değişebilecek bir şeydir. Bu kadar değişkenlik üzerine kurulabilecek bir denge nasıl mümkün olabilecektir? Siyasal yaşam etikten veya insan duygularından bağımsızdır düşüncesi geliştirilecek olursa da insanın robottan ya da makineden farkı kalır mı? -Bu geliştirilen robotik insan tasavvuru Hobbes açısından da çok düşünülen ve fazlasıyla eleştirilen bir düşüncedir. Özellikle amaçlı bir yaşamı salık veren felsefelerle sahip filozoflar, bu durumun kabul edilebilir olmadığını vurgularlar.- Böyle bir durumda ortak yaşamı toplumsal güvenlik ve barış kaygısının oluşturacağı gerçeği nasıl anlam kazanacaktır? Tüm bu sorular, cevaplanması gereken sorulardır ve sistem filozoflarının bu açıdan bakıldığında daha büyük avantajlara sahip oldukları görülmektedir.

### 2.1.2. Platon (M.Ö. 427)

Platon'un siyaset felsefesinde temel tezi, insanın neden toplum içerisinde yaşayan bir varlık olduğu ve bunun toplumsal manadaki önemi ile birlikte devletin nasıl olması gerektiğinin tartışılmasıdır. Platon, her şeyden önce presokratik düşüncede etkili olan kozmos ile insan arasındaki ilişkiye odaklanır ve buradan da insanın kozmosla olan benzerliğinden insanın doğal siyasal bir varlık olduğu sonucuna ulaşır. İnsan kozmostaki en önemli varlıktır. Evrende bir uyum söz konusudur ve insan da evrenden yola çıkılarak anlaşılabilirliği için, insandaki uyumu açığa çıkartacak olan şey, insanlar arasındaki ilişkiselliklerdir. Bu ilişkisellik bir toplum içinde açığa çıkar ve aynı zamanda da belli bir uyumu ve düzeni gerektirir. Bu uyumu ve düzeni sağlayacak olan şey ise devlettir. İdeal devlet tasarımı siyaset felsefesi tarihinin en etkili düşüncesidir.

Platon insanlar arasında belli ayrımların söz konusu olduğunu belirtir. Bu ayrımlar onların özünü oluşturan şeylerdir. Bu düşüncelerini bir hikayeye dayandırarak açıklar. Bu hikayeye göre Tanrı, insanları yaratırken mayalarını farklı farklı yoğurmuştur. Kiminin mayasında altın, kiminin mayasında gümüş ve kimininkinin mayasında ise demir ve tunç vardır. (Platon, 2016: 111) Platon'un bu hikayeyi aktarmasındaki sebep, eser boyunca doğruluğu, herkesin kendine uygun işi yapması olarak nitelemesiyle ilişkili olmasıdır. Yani bu özellikle Sokrates'in etkisiyle gelişen ve Antik Çağ'da önemli bir yeri olan 'arete'nin kişiler üzerindeki yansımasıdır. Her varlığın bir aretesi, yani yaşamda bir amacı ve işlevi vardır. Örneğin, bıçağın aretesi kesmek, gözün aretesi ise görmektir. İnsanın toplumdaki amacı veya işlevi, yani aretesi ise adil olmak ve doğruluktan şaşmamaktır. Dolayısıyla adalet, her insanın kendi üzerine düşen işini yapmasıdır.

Arete düşüncesi ile insanın mayası hakkında söylenenler arasında bir ilişki söz konusudur. Platon'a göre toplumda üç sınıf olmalıdır. Bunlar filozof kral, koruyucular sınıfı ve işçiler, zanaatkarlar sınıfıdır. Bu üç sınıfı oluşturan insanların da yaşamda sınıflarına uygun olarak belli karakterleri vardır. Örneğin, filozof kral ölçülü olmak zorunda iken, koruyucular sınıfı cesur, zanaatkarlar ise üretici, çalışkan olmak durumundadır. Platon düşüncesini daha etkili kılabilmek için insanın mayası düşüncesini geliştirmiştir. Mayasında altın bulunan filozof kral, gümüş bulunanlar koruyucular sınıfı ve demir veya tunç bulunanlar ise zanaatkarlar, işçiler sınıfıdır. İnsanlar eğer toplumdaki bu üç sınıfın özelliklerini ve niteliklerini yani kendilerinin ne olduğunu bilirlerse daha iyi ve huzurlu yaşarlar.

Platon'a göre insanlar arasındaki huzursuzlukların ya da iç savaşların kaynağı insanların kendilerine düşen görevi yerine getirmemeleri ve doğal özelliklerine karşı davranmalarındır. Hamuruna altın katılan yönetici bu durumun bilincinde olarak kendine daha fazla özen gösterirse yanlıştan olabildiğince kaçınacaktır. Çünkü "İçlerinde Tanrının koyduğu altını, gümüşü saklayanların, insanların vereceği altında ve gümüşte gözü olmaz. Kendi altın yaradılışlarını dünyanın altınıyla kirletmek günahdır. Çünkü, dünya altını yüzünden türlü kötülükler işlenmiştir." (Platon, 2016: 113) Platon, insanların yaşamda ölçülü olarak nasıl yaşayabileceklerini de göstermek hedefindedir. Ölçülülük toplum içindeki tüm sınıfların ortak erdemi olmak durumundadır ve bu erdemin yokluğu çatışmayı ve kaosu yani savaşı ortaya çıkarır.

Burada denilebilir ki Platon'un asıl ulaşmak istediği hedef, başından beri etik ve politika arasındaki ilişkinin bu durumu anlamlı kılmaya çalışmasıdır. Ona göre bir toplumda örneğin, etik bir sorunsal olan doğruluğun ne olduğunun soruşturulması o toplumdaki yönetimin daha iyi nasıl olabileceği hakkında bize bir fikir de verebilir. Bundan dolayı Platon *Devlet* adlı eserini doğruluğun ne olduğu sorgulamasıyla başlatır.

Eserin başında Platon, yine kendine has üslubuyla Sokrates'i konuştururken doğruluğun sadece dosta iyilik, düşmana kötülük olarak tanımlanmasının ne kadar uygun düştüğünü tartışmaya açar. Polemarkhos'la yaptığı tartışmada Simonides'in tanımından yola çıkarak, Polemarkhos'un doğruluğun anlaşılmasının en uygun düştüğü yer olarak savaşı sunması, Platon'un dikkatini çeker. Polemarkhos'a göre doğruluk, en iyi kendini savaşta belli eder çünkü öyle bir ortamda dosta yardım yapılır düşmana da saldırılır. Platon bunun barışta mümkün olup olmadığını da sorar. (Platon, 2016: 8) Buradan anlaşılan aslında doğruluğun sadece belli koşullar altında ele alınamayacağıdır. Savaşta da barışta da doğruluk kendini gösterebilir. Doğruluk evrensel bir değerdir.

Platon yine aynı şekilde Sokrates ile Thrasymakhos arasındaki doğruluk tartışmasına da yer verir. Thrasymakhos'a göre doğruluk, güçlünün işine gelendir. Güçlü de bir toplumda yönetici olduğuna göre yönetici yönetimde kaldığı sürece doğruluğun peşinde olmak zorundadır. (Platon, 2016: 18) Her iki tartışmada da görüldüğü gibi doğruluk, devlet yönetimi ve savaş ile barış temelinde düşünülmekte ve tartışılmaktadır.

Thrasymakhos gibi sofistlerin bu konudaki aşırı yorumları, Platon'un etik ve politik ilişkisi açısından daha derin sorgulamalar yapmasına sebep olmuştur. *Devlet*'in ikinci kitabında Glaukon söze girişir ve Thrasymakhos ile Sokrates'in girdiği doğruluk



tartışmasını hiç beklenmedik bir şekilde başka bir boyuta taşıyarak, toplum sözleşmesi fikrinin temellerini şu sözleriyle ortaya koyar: “İnsanlar, birbirlerine haksızlık ede ede haksızlığa uğraya uğraya, birinin tadını, ötekini acısını duymuşlar. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar, kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Kanunun buyurduğuna, kanuna uygun olana da doğru demişler. İşte doğruluğun kaynağı, özü budur.” (Platon, 2016: 43) Toplum sözleşmesi fikrine çok benzeyen bu düşünce zaten sofistler tarafından physei-nomoi dikotomisi temelinde sıklıkla kullanılmaktadır.

Thrasymakhos doğruluk tezinde kullandığı bu ifadeleri yasa ve toplum düzeni arasında bağlantı kurarak da açıklar ve gerçekten de toplum sözleşmesi fikrini de sorgulanacak hale getirir. Çünkü insanlar ona göre doğru olmayı insani bir vasıf ya da etik bir ilke kural olarak görmemektedirler. Sadece yasaların zoruyla öyle davranmaya zorlandıkları için öyle görünürler. Dolayısıyla doğruluk insana hiçbir fayda sağlamaz. “... insanın kendi isteğiyle değil, zorlanarak doğru olduğunu gösteriyor.” (Platon, 2016: 45) Doğruluk evrensel bir kavram olduğundan, her insanın işine geleni ya da kolay olanı değil, kendisine güç gelecek zorlanacağı şeyleri bile kabul etme cesaretini gösterebilmesini sağlar.

Hemen burada toplum sözleşmesi fikrinden ve genel olarak yasaların iyiden iyiye önem kazanmasıyla birlikte bir insan doğru olmak istediği için mi doğrudur yoksa yasalar öyle emrettiği için mi tartışması çıkar. Buradan barış ve güvenlik ilişkisinin samimiyetini sorgulamak da gerekebilir ancak bu tez açısından bunun sorgulama alanı burası değildir. Toplum sözleşmesi düşüncesi temelinde Hobbes, Rousseau ve Locke kısımlarında bu konuya ayrıntılarıyla değinilecektir. Çünkü toplumsal güvenlik ve barış arasındaki ilişkinin tam anlamıyla açıklanabilmesi için buna ihtiyaç vardır.

Platon en başından beri Thrasymakhos’la girdiği tartışmanın çıkarımını yapmak için uğraşır. Eğri adam mı daha mutludur, doğru adam mı? Platon’a göre zorbaca bir yönetimin başında olan kişinin kendisi zorba olduğundan ruhunda taşıdığı duyguların tutsağı olur ve kötülükleri yaptıkça etrafındaki her şeyden korkar, sürekli bir tedirginlik duyar. Özgürlüğünden ve iradesinden olur. Bundan dolayı da bu kişinin mutlu olması beklenemez. (Platon, 2016: 312) Zorba asıl köle olandır ve gitgide ezdiği insanlara benzer. (Platon, 2016: 315) Bu çarpıcı ifadeler günümüz siyaseti açısından da son derece

önemlidir. Yöneticinin neden filozof kral olması gerektiği de bu ifadelerden sonra kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü bir insan, doğası gereği -hırsı buna engel olabilir- iktidar olduğunda özgürlüğüne ve iradesine sahip çıkması gerektiğini, mutluluğu ancak bu şekilde yakalayabileceğini düşünemeyebilir.

Platon, döneminin politik çalkantılarına çözüm aramak amacıyla bir siyaset felsefesi geliştirir. Her şeyden önce insanların ideal olana yönlendirilmesinin sadece ahlak alanıyla sınırlı olmadığını görmüş ve yine kendisini her açıdan geliştirmiş olan insanların yönetimde ya söz sahibi olmaları gerektiğini ya da yönetimde olan kişilerle birlikte olmaları gerektiğini belirtmiştir. Çünkü hocası Sokrates, insanlarla özellikle ahlak alanında sokratik sorgulamalara girişmiş ancak bununla kalarak siyasetin merkezinde olmayı reddetmesiyle diğerleri tarafından bir anlamda sistemden çıkarılmıştır.

Platon yönetim işinin sorumluluğunu kimsenin üzerine almak istemeyeceğini iddia eder ve ona göre insan yönetime tamamen mecbur bırakılmaktadır. Çünkü her ne sebepten dolayı olursa olsun bu sorumluluğun alınmaması daha kötü bir yöneticinin başa geçmesiyle sonuçlanır. (Platon, 2016: 29) Burada Platon'un Sokrates'i eleştirdiği düşünülebilir. Çünkü Sokrates yaşarken yönetim işinde görev almak istememiştir. Bu, günümüz siyaseti açısından da düşünülecek olursa, zoon politikon olan her insanın kendi doğasına karşıt bir tutum gerçekleştirmemesi gerektiği, zararın en çok kendisine dokunacağı açıktır.

Platon'a göre eğitimsiz bilgisiz insanlar da bilgiye yönelmiş ve sürekli arayış içinde olanlar da devlet yönetiminde elverişsiz insanlardır. Bunun nedeni ilkinin hedeflerinin olmaması, ikincininse yaptıkları işle mutlu olmalarıdır. (Platon, 2016: 237) Bundan dolayı da Platon'a göre bir toplumda dirlik ya da düzen olup olmadığını anlamının tek yolu, o toplumda başa geçmek isteyen insanların ne kadar istekli olup olmadıklarına bakmaktır. (Platon, 2016: 238) Çünkü kötü bir toplumda eğitimsiz ve bilgisiz insanlar başa geçmeye çok meraklıdır, hedeften yoksun olduklarından da o toplumda sürekli bir huzursuzluk durumu hakimdir. (Platon, 2016: 239) Bunun önüne geçilmesi gerekmektedir. Çünkü aksi takdirde daha büyük felaketler kapıda olabilir.

Platon'a göre bir devleti felakete götürecek şey çok açıktır: "Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkes yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz,

insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.” (Platon, 2016: 182) Filozof kralın başta olduğu toplumlarda insanların kalitesi de son derece önemlidir. Platon, devletin temelini eğitilebilir insanlarla dolu bir toplumu yerleştirir ve ona göre doğruluğun bir toplumun tümünde yaygın olarak bulunması tek bir insanda bulunmasından daha büyük anlam ifade eder. (Platon, 2016: 54) Platon’a göre yapılması gereken neyin iyi ya da kötü olduğuna devletin karar vermesi ve söz merciiinin sadece devlet olması, bu devletin başında da bir filozofun bulunmasıdır.

Platon bir devlette felsefenin yerini sağlam düşünceye bırakmasının önemli olduğunu düşünür. Filozofun ve dolayısıyla devletin yöneticisinin tek hedefi, gerçeğin peşinde olma, sağlam ve değişmez kanunları aramak, bulmak ve bunlarla insanları eğitmektir. Bunun için de filozofun yönelmesi gereken bilim aritmetik ve geometridir ki her ikisinin de savaş sanatında önemi büyüktür. (Platon, 2016: 247) Platon’a göre önemli olan bir devletin felsefeyi nasıl gördüğü ve ele aldığıdır. Çünkü bu durum aslında o devletin niteliğini de gözler önüne serecektir. (Platon, 2016: 210) Felsefeyi nasıl ele aldığı kişinin ‘kendi’liğini açığa çıkaracağından önemli kabul edilmektedir. Bu bir de yönetici kişi üzerinden düşünülecek olursa, tüm toplumun korunması ve refahının sürmesi daha da kolay hale gelecektir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi açısından düşünülecek olursa bu çok mühim bir meseledir.

Platon’a göre felsefeyi hak ettiği konuma oturtmak devletin işidir ve bundan dolayı da bir devlette öncelikle felsefenin ne olması gerektiğine yoğunlaşılmalıdır. Platon’a göre aslında insan ne ile uğraşırsa bir bakıma ondan ibarettir. Bir insanın uğraştığı şey gelip geçici heveslerin peşinden koşma, toplumda yaşanan hır güre ortak olma, sürekli başkalarını eleştirme ve görünenler üzerinden yorum yapma ise o toplum yok olmaya mahkum olacaktır. Çünkü böyle bir toplumda kalıcı ve değişmez hedeflere ulaşamaz, insanların özleri yozlaşır ve gitgide bu yaşadıklarına benzemeye başlarlar. Buna o toplumdaki filozoflar da dahil olunca iki kat felaket yaşanır çünkü toplum devlet düzenini sağlayamaz olur. (Platon, 2016: 213) Platon’a göre bu noktada yapılacak iş, felsefeyi ve insanların yerleşik boş düşüncelerini, onları yozlaştıran gerçekten uzaklaştıran ne varsa bütün bunları temizlemektir. (Platon, 2016: 214) Bunun zor bir durum olmadığını belirten Platon’a göre, eğer bu gerçekleşirse ideal devlete ulaşmak imkansız olmaktan çıkar. (Platon, 2016: 216) Felsefede yerleşik boş düşüncelerin temizlenmesi düşüncesi Thomas

Hobbes'ta da vardır ve bunun siyaset felsefesine yansımaları da ortaya koymuş olduğu sistemiyle açıktır.

Platon'a göre bir insanı çözümlenmek bir toplumu çözümlenmekten daha zordur. İnsanın adaletli olması gerektiğinden bahsetmek yerine toplumda adaletin karşılığının ne olduğunun tartışılması daha anlamlıdır. Bu açıdan bakıldığında adalet, aslında insanın toplum içerisinde üzerine düşeni en iyi şekilde yapmasıdır. Bu bize Hobbes'un adil insan tanımını da hatırlatır. Tek bir insan ile bir toplum arasında benzerlik kurulabilir. Adil tek bir insan tüm topluma sirayet edebilir ve tüm toplum adil kılınabilir. Platon'a göre insan ne ise devlet de odur. (Platon, 2016: 143) Bu görüşünden yola çıkarak denilebilir ki bir toplumda adalet, barış gibi kavramların görünür kılınması, bu kavramların o toplumun insanları tarafından ne kadar kabul edilip, benimsediklerine bağlı olarak gerçekleşebilecek bir şeydir. Toplum birçok insandan meydana geldiğinden siyasette daha büyük bir anlam taşır. Genel olarak toplumun eğitilmesiyle bireysel olarak insanın gelişmişliği de sağlanacaktır. İnsan devletten bağımsız bir varlık değildir. Devlet nasıl doğru bir biçimde hareket ederse bu insana da sirayet edecektir.

Platon devleti toplumun aynası olarak görür. Toplum da tek tek insanların oluşturduğu bir bütün olduğundan Platon'a göre devletler de insanların huyuna suyu benzer birtakım özellikler taşır. (Platon, 2016: 268) Aynı şekilde Platon, yine insanda yer alan kötü düşünceler ya da kötülükler gibi, devlet biçimlerinde de benzer unsurlar olabileceğinden bahseder. Buradan yönetim biçimlerinin iyi ve kötü olarak nitelediği versiyonlarını sunar.

Platon'a göre nasıl ki bir insanda hem iyi hem de kötü yönler bulunuyorsa, bir devlette de aynısını görebilmek mümkündür. İnsanlar hırslı ve atılgan olabilirler, bu durum bazen çok büyük zararlar verse de kimi durumlarda gerekli hale de gelmektedir. Örneğin, güvenliği sağlamada devletin, yetkisini halkını koruma noktasında tavır takındığında bu yararlı olabilmektedir. İnsanlar aynı zamanda ölçülü ve barışçıl da olabilirler, bu durum çoğu zaman yararlı gibi görünse de bazen gerçekler karşısında işleyemez olur, etkisi zarara uğratabilir. Platon'a göre bir devlet adamı bu iki özelliği de ruhunda taşımalıdır, bu ikisinin dengesinin sağlanamaması durumunda ise insanlar felakete maruz kalacağına farkında olmalıdırlar. (Platon, 2014: 114) Platon *Devlet Adamı* adlı eserinde daha gerçekçi bir tavır takınmıştır çünkü ideal insanın dış dünyada karşılığının olmayacağını anlamış olmalıdır. İdeal insan yoksa ideal devlet de olmayacaktır. Klasik düşüncede insanın hep bir

mükemmel olması beklenir. Platon da eserlerinde hep bunun örneklerini sunmuştur ancak burada insanın iki dünyasına da tanıklık etmiştir. Bir insan hem iyi hem de kötü olabilir. Ona bu seçimi yaptıracak şey kanunlar ve yönetimdir.

Platon'a göre bir toplumda yasaların önemi, o toplumun düzenini sağlama ve istikrarını koruma adına çok büyük anlam taşır. İnsanlar -özellikle koruyucu sınıf üzerinden yapılan tanımlamaya göre- yasaların etkisinden çekinmelidir ve hatta korkmalıdır, bu yasaları içlerine öyle bir yerleştirmelidir ki aksi takdirde yiğitlikleri bundan zarar görmesin. (Platon, 2016: 128) Yasalar bir toplumda insanların tek korkabileceği ve onları etki altına alabileceği güç olmalıdır.

Platon *Yasalar* adlı eserinde ideal bir yönetimin nasıl olması gerektiği fikrinden yola çıkarak, yasaların ülke yönetiminde ne denli önem kazandığından bahsetmektedir. Ona göre bir yönetimi ve yönettiği kişileri koruyacak tek güç yasalardır. Ancak bu gücü barındıran figür de insandır. Çünkü yasalar da korunmaya muhtaçtır ve bu konuda da insana ihtiyaç duyulmaktadır. Yasa koyucu ise yine bir insan olan ve son derece donanımlı hemen her konunun uzmanı filozof olmalıdır. Yasa koyucu, toplumda yerleşik olan yazılı olmayan yasalar ile yazılı yasalar arasında bir denge sağlamalıdır. Bu dengeyi sağlayacak olan en önemli unsur, yasanın da neredeyse özdeşi sayılabilecek olan akıldır. Yasa koyucu aklın da desteğiyle bir toplumda üç unsuru önemsemeli ve bunlara göre yasa koymalıdır. Bunlar, özgürlük, devletin birliği ve yurttaşların ölçülülüğü. Bunları sağlayamayan yasanın toplumda her alanı düzenlemesi mümkün değildir. Platon'a göre yurttaşlar yasa koyucunun koyduğu yasalara ahlaken doğru olduğu için özdenetimle uymalıdır. İnsanlar birlik içinde yaşamı sağlayan bu değer farkında olmalı, iyiyi ve doğruyu her zaman el üstünde tutmalı ve uyumlu olmalıdır. Bu, insanların kendi yararlarına bir durumdur. (Platon, 2007: 34) Uyumlu insanlar uyumlu bir toplumu oluşturur. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde uyum başat unsurlardan biridir. Bunu sağlayacak olan en önemli güç ise devlet adamıdır.

Platon'un siyaset felsefesiyle ilgili önemli görüşlerini ifade ettiği *Devlet Adamı* adlı eserini, diğer iki eserinden ayıran en önemli tezi, devlet anlayışının bir ütöpik unsur olarak açıklanmasından ziyade, daha gerçekçi ele alınması ve irdelenmesidir. (Platon, 2014: 19) Platon aslında *Devlet*'te ortaya koymuş olduğu birtakım ölçütlerin pek yerine gelemeyeceğini fark etmiş ve bundan dolayı bu eserde daha gerçekçi bir tutum sergilemiştir. *Devlet*'te devlet yönetiminin üçlü psikolojik altyapısı, burada artık ikili bir yapıda sunulmakta ve hukuk kuralları dengeleyici işlev görmektedir. İnsan biri cesur diğeri

de sakin olmak üzere iki özelliğe sahiptir. Yönetim işinde bunun dengesini sağlayacak olan şey ise anayasadır. (Platon, 2014: 28) Bu gerçekçi bakış açısı yasaların daha da etkin olması gerektiğini hatırlatan bir şey olmuştur.

Platon *Devlet Adamı* adlı eserine şaşırtıcı cümlelerle başlar. Sokrates Theodoros ile giriştiği tartışmada devlet adamı ve filozof arasında ciddi bir farklılık olduğunu öne sürer. Oysaki *Devlet* adlı eserinde Platon, devlet adamının filozof olması gerektiğinden bahsetmiştir. (Platon, 2014: 35) Genel olarak bakıldığında anlaşılan o ki Platon, her kralın filozof olması gerektiğini düşünür ancak bunu düşünürken her filozofun kral olamaması durumunu da göz ardı etmez.

Platon'a göre devlet yönetiminde kralların işi sadece kanunları bilmek ve bunlarla ilgilenmek değildir. Ona göre önemli olan insanların değişken dünyasına ayak uydurabilecek derecede bir siyaset sanatını ortaya koyabilmektir. (Platon, 2014: 88) Platon *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu devlet tasarımı içerisinde, filozof krala yüklemiş olduğu özel anlamı bu eserde biraz da olsa kaybetmiştir. En doğru yolun ideal devletin yolunda oluşturulacak kanunlardan geçeceğini belirtir. (Platon, 2014: 99) Platon *Devlet Adamı*'nda araştırma yöntemini az da olsa değiştirir ve ideali konuşmaktan öte olan devletlerin hangilerinin iyi, hangilerinin kötü olduklarından bahsetmenin daha doğru olacağını gösterir. Bu yöntem, öğrencisi olan Aristoteles'te de kendini gösterecektir.

Filozofun konumu ve görevi, Platon'un *Devlet* adlı eserinde ele aldığı biçimden farklı olarak *Devlet Adamı*'nda yön değiştirmekte ve filozof adeta yöneticinin danışmanı olmak durumundadır. (Arslan, 2010: 430) Bunun nedeni, yasaların değişmezlik ilkesine karşı olarak değişebilir olduğunun Platon tarafından gözlenmesi ve yine Platon'un ideal devlet anlayışının çok da gerçekçi olmadığını farkına varmasıdır. Çünkü filozof hata yapma kabiliyeti en aza indirgenmiş biridir, yüzü sürekli iyiye dönüktür. Oysaki gerçek dünyada yönetici hırslı ve atılgan da olabilmelidir. Aksi takdirde devlet yönetimi sekteye uğrayabilir.

Tezin konusu açısından Platon'un geliştirmiş olduğu ideal devlet düzeninde toplumsal güvenlik ve barışa nasıl bir yer ayırdığı da önem kazanmaktadır. Toplumsal güvenlik ve barış arasındaki ilişkiselliği de en iyi savaş kavramı sunmaktadır.

Nitekim konunun başında da ifade ettiğimiz üzere Platon, evrendeki uyumun insanlar arasında kurulan ilişkide de aranması gerektiği düşüncesinden insanın doğal bir

varlık olduğu görüşüne ulaşmıştı. Tezin temel hedefi olan Thomas Hobbes ise, bu düşünceden farklı olarak, insanın toplumsal bir varlık olduğu fikrine karşı çıkararak, insanın doğal eğilimlerinin arzu ve isteklerinin birlikte kurulan yaşam içerisinde sürekli bir savaş ve güvensizlik durumu yarattığını düşünerek devleti ortaya çıkarır. Bu düşünceden hareketle şu soru sorulabilir: Platon ve öğrencisi Aristoteles'e göre insan doğal olarak toplumsal bir varlıksa ve toplum içerisinde sürekli bir dayanışmanın peşinde ise savaşlar neden ortaya çıkar ve sürekli bir güvensizlik durumu neden yaşanır? Bu noktada Platon ve Aristoteles'e göre her şeyden önce insanın toplumdaki yeri ve konumunu bilmemesi, yani bir anlamda özüne yabancılaşması ile savaşlar ve sürekli bir güvensizlik durumu yaşanır. Sınıflar arası dengenin de korunması çok büyük önem taşımaktadır. Bir de demokrasi gibi kötü yönetimlerin etkisiyle insanlar arasında gelişen sanılar yani -insanların özgür oldukları ve tüm insanların eşit olduğu fikri- çoğunluğun sözleri ile sanının sözcülüğü yapılmış olacağından ciddi tehlikeler barındırmaktadır.

Platon'a göre ve dönemi birçok filozofa göre savaş kaçınılmaz bir durumdur. Özellikle savaşın kaynağı nedir diye bir sorgulama yapılmaya girilirse, kötü bir devlet yönetim altında insanların yoksulluk içerisinde yaşamalarıdır denilebilir. Platon'a göre bir toplumda nüfus arttıkça ve ihtiyaçların karşılanmaması durumunda saldırganlık ve başkasının malını ele geçirme isteği baş gösterir. Platon'a göre bu durum bize savaşı sunar. “ Savaş, teklerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırslından doğuyor.” (Platon, 2016: 61) Platon bozuk devlet düzenlerinden bahsederken bu toplumdaki insanların barıştan çok savaş taraftarı olduklarını vurgular. (Platon, 2016: 273) “... bir zorba, her zaman savaş kundakçısı olmak yolundadır.” (Platon, 2016: 299) Aynı şekilde zenginliğe ve mal mülk düşkünlüğünün insanlarda yarattığı etkiden de sıklıkla rahatsızlık duyduğu görülür ve doğru yaşamın zenginlikten çok uzak olduğu belirtilir. (Platon, 2016: 276) İnsan ölçülü olmayı kendine görev bildiğinde doğasıyla çatışmaya girmeyecek toplumda da böylece huzursuzluk yaşanmayacaktır.

Platon, müzikte yer alan yumuşak ve sert makamlar ile toplumdaki savaş ve barış durumlarıyla aralarında benzerlik bulunduğunu ifade etmektedir. Platon'a göre sert ve yumuşak tavır, aslında insana da özgü bir tavır olduğundan, devletin ya da yönetimin kişileştirilmesi de göz önündedir. Barış durumu insanlara esenlik, sakinlik ve hoşgörü getirir. (Platon, 2016: 91) Platon'a göre barışı sağlayacak temel unsur –özellikle yine koruyucu sınıf arasında- toplum içerisinde aslında tüm sınıflar arasında yaşanacak uyum ve

insanların birbirine duyduğu saygılı yaşamdır. Bu, kanunlarla da güvence altına alındığından barış kendiliğinden sağlanmış olacaktır. Kimse bir diğerine karşı kötü bir muamelede bulunmaz, bulunamaz. Çünkü kimse kötü bir olay yaşayacağı kişinin kendisinin bir yakını olup olmadığını bilemediğinden kendi aralarında birbirlerine korku ve saygıyla yaklaşacaktır.

Platon'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi tasarladığı ideal devlet düzeninin iki sınıfının arasındaki etkileşimle açıklanabilir. Koruyucular ve filozof kral. Koruyucular toplumsal güvenliğin filozof kral ise barışın temsilcisidir. Çünkü güvenlik ancak cesaretin işlerlik kazanmasıyla barış ise ancak aklın faal olmasıyla elde edilebilecek bir değerdir.

### 2.1.3. Aristoteles (M.Ö. 384- 322)

Platon'un öğrencisi ve felsefe tarihinin en saygın filozoflarından Aristoteles'e göre toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi düşüncesi, onun erekselci siyaset felsefesiyle uyum içinde görülebilir. Aristoteles'in felsefesinde temel şiarı, erekselliğin hemen her alanda temel unsur olması gerektiğidir. Aristoteles'e göre hiçbir ereksellik taşımayan, kendinde amacını gerçekleştiremeyen düşünce ya da oluş bir öneme sahip olamaz.

Aristoteles'in siyaset hakkındaki bu görüşünü günümüz siyaseti açısından da yorumlamak mümkündür. Ancak varılacak nokta hiç de iç açıcı olmayacaktır. Sorunun temel kaynağı da siyaset alanı ile etik alan arasında bir türlü kurulamayan ilişkidir. Çünkü Aristoteles bir sistem filozofudur ve bu erekselci düşünme tarzı etik ilişkiyle de açıklanabilmektedir. Etik ve siyaset alanı da birlikte etkin olmadığında insanların kendi 'doğa'larına politik anlamda yabancılaşmaları çok doğal olacaktır.

Aristoteles insanların doğal toplumsal bir varlık olarak dünyada yer edindiklerini ve bunu da yine siyasal bir birliktelikle pekiştirdiklerini düşünür. Buradaki tek amaç hep iyiyi sağlamak iyinin peşinde olmaktır. Siyasetin ereğinin toplumsal ortak iyi olduğu ifade edilebilir. İyi bir yaşamın elde edilmesi için insanları bahsedilen erekselliğe yönlendirecek politik düşünce sistemine, bu dünyanın içkin yapısına yöneltecek düşüncelere ulaştıracak formülasyona ihtiyaç vardır. Aristoteles bu formülasyonu dış dünyadan farklı bir alanda arama ya da mevcut yönetim biçimlerinden kopuk ele alma düşüncesinde değildir.



Platon'un ideal devlet tasarımı bir anlamda gerçekte olan ve olması gereken ayrımının sentezinden oluşmaktaydı, Aristoteles hocasından farklı olarak var olan devlet yönetimlerini inceler en iyiyi bu şekilde bulabileceğini düşünür.

Devletin zorunlu olarak varlığı noktasında ise Platon'la benzer bir düşüncededir. Çünkü Aristoteles'in de insana olan bakışı devlete olan bakışını şekillendirmiştir. Aristoteles'e göre insan bir 'zoon politikon'dur ve bundan dolayı kendini en iyi bir devlet içerisinde geliştirebilir. İnsan, doğal toplumsal bir varlık olarak, bu dünyadaki amacını en iyi bir devlet içerisinde gerçekleştirebilir, iyiye ancak bu şekilde ulaşabilir.

Aristoteles insanın doğal bir siyasi varlık olduğu düşüncesindedir. Ona göre doğa insana en büyük yetiyi, dili vermiş bununla kendini ifade edebilme yeteneği ve aklı sayesinde de iyi ile kötüyü ayırt edebilme becerisi vermiştir. Tüm bunlardan dolayı insan doğal olarak siyasi bir varlıktır. Devlet de insanın bu vasfından dolayı doğal olarak oluşmuş bir yapıdır ve bireyden önce gelir. "Çünkü bütün parçadan önce gelmelidir." (Aristoteles, 2014: 12) İyiyi gerçekleştirme ya da iyiye ulaşma hedefi ya da isteği mutlulukla da ilişkilidir ve tek tek insanların iyiyi istemesini ve mutluluğa erişmesini daha geniş anlamda bir toplumun hedeflediği düşünülecek olursa bu daha anlamlı olacaktır.

Toplumun temel isteğinin ve hedefinin daha anlamlı kılınmasında etkili olan bir başka düşünce ise adalettir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde toplumun siyasal birlikteliğinin ve bunu koruyan tüm unsurların adil olanla yani adaletle ilişkili olduğunu belirtir. (Aristoteles, 2015: 92) Adalet toplumsal birlikteliğin tek hedefi, tek ereğidir. Bu düşünce, hakkı olanın hakkının ona iade edilmesi gerektiği düşüncesinden beslenir. Siyasal canlı olan insan, yurttaş olmanın hakkını verdiğinde adaleti de sağlamış olur.

İnsan gibi devlet de doğaldır. Devletin ve insanın ikisinin de doğal bir varlık olarak görülmeleri, onların taşımış olduğu erekselliğin ve felsefi anlamda sınırlarını bilmesinin de bir gereğidir. Çünkü insan, her türlü ilişkisellikten bağımsız ve sınırsız özgürlüğe sahip iki varlığın tam ortasında yer almaktadır: Tanrı ve hayvan. (Ebenstein, 2009: 39) Aristoteles'e göre insan aklı sayesinde Tanrı'ya yaklaşırken, duyarlılığı ve algısıyla da hayvana benzer. Ancak bunların her ikisi de yine insan için 'aşırı' olacağından en doğrusu her ikisinden de payını alan ortak bir varlık olmasıdır. (Weber, 1998: 85) Bu düşünce aynı zamanda toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi açısından da yorumlanacak olursa şu sonuca ulaşmak mümkündür: Barış ortak iyinin bir kavramı olarak görüp yorumlandığında ona tanrısal bir özellikle de yüklenilebilir ve güvenlik ise hayvanlar arasındaki kaba ilişkinin sürekli

birbirine zarar verme ya da güvensizlikten doğan karmaşa ortamına atfıyla anlaşılabilir. İşte insan siyasal bir varlık olarak bu ikisi arasında kalır. Tüm çabası da en iyiye ulaşmaktır.

İnsan, bu konumu ve orta'daki pozisyonuyla akıl sahibi bir varlık olmanın ve siyasal bir hayvan olarak gelişmenin hakkını vermelidir. Aristoteles, yurttaş olmanın önemine değinen bir filozoftur. İnsan siyasal bir canlı olarak yurttaşı gerçekleştirir. İlkçağın siyasal yönetim sistemini diğer çağlardan ayıran en önemli özelliği ise doğrudan yönetimin etkinliğidir. İnsanlar yaşadıkları toplumda en iyi kararları alma ve bu kararları etkili şekilde uygulama yükümlülüğü altında yurttaş olmanın hakkını vererek yaşar.

Yurttaşların mutlu ve huzurlu siyasal bir yaşamı amaç edinmeleri için ise devlet yönetiminin nasıl olması gerektiği önem kazanmaktadır. Aristoteles'e göre iki temel yönetim biçimi vardır. Ancak bu yönetim biçimleri rüzgar benzetmesinden de yararlanarak ortaya koyduğu düşünceye istinaden sapmalarla kurulur. Biri diğerine göre baskıcı, diğeri ötekine göre gevşektir. Baskıcı olana oligarşi, gevşek olana ise demokrasi denmektedir. Oligarşi ile demokrasi arasındaki bilinen ayırım aslında farklı yönde seyretmektedir. Yani zenginlerin yönetimi oligarşi ismini alır, özgürlerin yönetimi ise demokrasi demek basit bir nitelemedir. Temel ayırım azlık çokluk ilişkisinden yola çıkılarak açıklanabilir. Demokrasi çokluk, oligarşi ise azınlık yönetimidir. Çünkü Aristoteles'e göre özgürler çoğunluktadır, zenginler ise azınlıktadır. (Aristoteles, 2014: 138) Demokrasi siyasal anlamda bilgisiz insanların çoğunlukta olduğu yönetim şekli olarak görüldüğünden kabul edilemez. Yönetim ve siyasal her türlü girişim eğitilmiş insanların işidir.

Aristoteles'e göre eğitim her şeyden önce bir toplumun gelişimini sağlayan temel unsurdur ve aynı zamanda tek tek bireylerin gelişimini sağlarken toplumun bütünlüğüne de katkıda bulunur. Devlet ancak iyi bir eğitim sayesinde insanlara nasıl daha iyi bir toplumda yaşanabileceği fikrini sunabilir. Erdem ancak kendini iyi eğitilmiş insanların toplumda bir arada yaşadığı yerlerde gösterir. İyi insanlar iyi anayasalar sayesinde iyi bir şehir devletine sahip olabilir.

Aristoteles en ideal yönetim şekli olarak belirttiği siyasal yönetim, oligarşi ve demokrasi karışımı bir yönetim şeklidir. Aristoteles bir sistem filozofu olduğundan ahlak anlayışında yer alan en önemli öğretisi orta şiarı, siyasetinin de merkezinde yer almaktadır. Bundan dolayı Aristoteles'e göre haklı olan ortadır, çünkü yasa ortalamanın yansımasıdır. (Aristoteles, 2014: 125) Oligarşi ve demokrasinin karması olan siyasal yönetim ahlak

öğretisinde de Aristoteles'in temel şiarı olan ortanın yansımasıdır. (Aristoteles, 2014: 151) Orta, bu iki yönetim biçiminin hem ikisine de benzemekte hem de hiçbirisine benzememektedir. Çünkü orta, yani oligarşi ve demokrasinin birleşimi siyasal yönetim kendi kendisine dayanmalıdır. Siyasal yaşamın ereği, kendisini en iyi mutlak olana yaklaştıracak temel unsur olmasıdır. (Aristoteles, 2014: 152) Kendinde amaç ya da kendinde amacın gerçekleşmesi olarak da görülebilecek bu düşünce, etik ve politik birlikteliği vurgulamaktadır.

Aristoteles'e göre gerek siyasette gerekse de ahlak öğretisinde ortanın önemi tartışılmaz. Bu görüşün bir nedeni iyinin ya da mutlak iyi olanın imkânsızlığı, birden fazla seçeneğin ya da potansiyelin bir arada olduğunda imkânsız olmaktan çıkabilir. Aristoteles'e göre birleşimlerde dönüşümler söz konusu olabilir; aristokrasi oligarşikleşebilir, siyasal bir yönetim ise demokratikleşebilir ve insanları en iyi olana götürecek olan da bu olabilir. (Aristoteles, 2014: 219) Siyasette özellikle iki yolun birleşimi ikisinden de fazla ve iyi olanı verebilecektir.

Erdemde üstün olan da yine en iyi yönetimde kendini gösterebilir. Erdem bu açıdan bakıldığında iki aşırı ucun ortasındadır. İyi bir yönetim iyi yasalarla kurulu düzenin olması demektir. En iyi yaşam orta yolun erdem kabul edildiği, iyilik ve kötülüklerin uygulamada da görünür hale getirilebildiği, ortanın anayasasının gerçek yaşam biçimi haline getirildiği yaşamdır. (Aristoteles, 2014: 153-154) Ortanın iyi anayasası en iyi karılmış anayasadır. (Aristoteles, 2014: 158) İyi bir anayasanın amacı da Aristoteles'e göre yurttaşlar için en iyi yaşam olanağını sağlamaktır. (Aristoteles, 2014: 240) Dolayısıyla politeia yurttaşlara en iyi yaşam olanağını sunabilecek olan yönetim şeklidir.

Aristoteles'e göre adalet yasaya uygun olan ve eşitliği gözetende açığa çıkan şeydir. (Aristoteles, 2015: 91) Aristoteles'e göre eşitlik, bugün anlaşıldığı anlamda herkes için aynı şekilde geçerli olan bir şey değil, benzer olanlar için aynı şeyi temsil edendir, adaleti sağlar ve adalet olmadan da anayasa istikrarını koruyamaz. (Aristoteles, 2014: 271) Bu eşitlik anlayışı daha çok olumlu anlamda ele alınan eşitlik anlayışıdır. Oysa demokrasi ya da çoğunluğun özgürlüğü düşüncesi eşitliği de yozlaştırabilir.

İki klasik Yunan düşünürü olan Platon ve Aristoteles'e göre demokrasi, sadece halkın kararıyla alınan kararlar toplamından oluşan yasanın gözetiminde yaşamaktır işte tam da bu nedenle yani evrensel bir geçerliliğinden bahsedilemeyeceğinden doğru veya uygun bir yönetim şekli değildir. (Aristoteles, 2014: 144) Demokrasi aynı zamanda

insanları eşitlik düşüncesine de götürmektedir. Aristoteles'in ise eşitliğe olan karşıtlığının temel sebebi herkesin eşit güç olanaklarına sahip olduklarında istenilen her şeyin aynı anda ve herkes tarafından elde edilemeyeceğinin bilincinde olmasıdır. (Aristoteles, 2014: 174) Eşitlik burada önemli bir kavramdır ve üzerine daha fazla düşünülmelidir.

Tezin hedef konusu olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde ise eşitlik düşüncesi tam da bu nokta üzerinden tartışılmaktadır. Aristoteles insanların doğal olarak toplumsal anlamda ayrıma tabi olduğunu da ifade eder. Ona göre doğadan köle ve efendi ayrımı söz konusudur. Kimi insanlar dünyaya gelirken kaba kol işleri gerektirecek işleri yapmakla yükümlü olarak gelir ve bunlara doğadan köle denir. (Aristoteles, 2014: 17) Bazıları ise sadece doğalarına uygun bir biçimde düşünmek, sorgulamak, tartışma ve eylemek üzere dünyadadırlar ve köleler, bu kişilerin kaba işlerini yapmakla mükelleftir.

Oysa Hobbes'a göre insanlar her bakımdan birbirleriyle eşittirler. Tam da Aristoteles'in eşitlik tanımına uygun düşecek şekilde herkes aynı anda, aynı şekilde istediklerini elde etmek noktasında birbirleriyle eşittirler. Bu eşitlik durumuna ise en çok doğa durumunda rastlanmaktadır –insanlar hem kaba kuvvet hem de zeka bakımından eşitlenirler ve insanlar arasındaki güvensizlik bu eşitlik nedeniyle yaşanmaktadır- ancak burada önemli olan eşitlik ya da eşitsizlik düşüncesinin 'doğallık' kisvesi altında sunulmasıdır ve denilebilir ki Hobbes'un en temel itirazı da bunadır.

Aristoteles'e göre bireyler için en iyi yaşamı ifade eden şey ne ise şehirler için de odur. Bundan dolayı en iyi yaşamı elde etmek maddi varlıklarla desteklenen erdemlerin bilincinde yaşamı sürdürmektir. (Aristoteles, 2014: 243) Aristoteles, doğanın insana sunduğu kendi yaşamını sürdürmesini ve korumasını isteme durumunun doğal olduğunu, bundan yola çıkarak para kazanmanın da bu açıdan yararlı olduğunu ortaya koyar. Ancak kazanılan paranın doyumsuzca daha da artırılmasını istemek doğaya aykırı olandır. Bu ise çoğu durumda kötü şeylerin yaşanabileceğinin habercisi olmaktadır. (Aristoteles, 2014: 27) Aristoteles'e göre ekonomik anlamda bir ülkenin gelişmişliği diğer ülkelerin geri kalmışlığına bağlıdır. (Aristoteles, 2014: 14) Bu da o ülkenin doyumsuzluğundan kaynaklanacak savaş durumunun patlak vermesine sebep olabilir. Hemen her durumda olduğu gibi maddi açıdan da insanı aşırıya sevk edeni zararlıdır ve bu anlamda toplumsal güvenlik açısından önemi ortadadır.

İnsanların geçimini sağlamak adına para kazanmaları ya da daha iyi bir yaşam sürmek adına bu paralarla ticaret yapmaları bize orta'yı verebilir. Ancak orta'nın dışında

kalan iki aşırı uç zenginlik ve fakirlik, Aristoteles felsefesinde toplumsal çatışma ya da kaosa sebep olabilir. Nitekim Aristoteles'e göre de devrim ya da iç karışıklıklarının başlıca sebebi, toplumda küçüklerin eşit olma mücadelesi, büyüklerin ise daha büyük olmayı istemesidir. (Aristoteles, 2014: 176) Güvenlik ancak orta'yı sağlamakla mümkündür, iki aşırı uç olanın çatışmasını durdurmakla ya da bu çatışmayı önlemekle sağlanacaktır.

Bir toplum kendisi gibi olmayanlarla birlikte uzun süre savaş durumu olmadan yaşayamaz. İç çatışmaların bir diğer sebebi ise, yabancılarla birlikte yaşamın öğrenilememesidir. (Aristoteles, 2014: 179) Aristoteles'e göre toprağı sürmesi gereken insanlar köleler olmalı ve siyasal açıdan bu kişiler aynı etnik kökenden olmamalı ve cesur insanlar olmamalıdır. Aksi takdirde ayaklanmaları kolaylaşır ve bu durum şehir için tehlike arz eder. (Aristoteles, 2014: 263) Güvenliğin tehdit altında olması yönetimin işlerliğinin etkin olması gerektiğinin altını çizer. Bu açıdan bakıldığında toplumsal güvenliğin nasıl sağlanması gerektiği düşüncesi önem kazanmaktadır.

Toplumsal güvenliğin nasıl sağlanacağı konusunda Aristoteles'in dönemi açısından bakıldığında çok önemli bir fikri vardır. Ona göre bir şehir, kendi kendine yeterliliğini sağlayabilecek kadar büyük, dış düşmanlardan ve herhangi bir durumda çıkabilecek karışıklıklardan korunabilecek kadar da küçük olmalıdır. (Aristoteles, 2014: 252) Bu açıdan bakıldığında ise toplumsal güvenlik ile devlet yönetimi arasında önemli bir ilişki söz konusu olmaktadır.

Aristoteles'e göre büyük devletler bölünme tehlikesine daha az açıktır. Buna demokrasi örnektir. Bundan dolayı demokrasi, oligarşiye oranla daha güvenlidir. (Aristoteles, 2014: 156) Aristoteles'e göre demokrasilerdeki güvenlik unsuru, oligarşilere oranla daha işlevseldir. Çünkü sayı çokluğu olduğundan bireysel kayırma durumları yaşanmayacağı için yönetimde bir mücadele durumu, toplumda kaos ya da iç savaş durumu söz konusu olmaz. (Aristoteles, 2014: 231) Oligarşilerdeki çıkar çatışmasına nazaran güvenlik noktasında demokrasi daha iyi bir yönetim şekli olabilir ancak siyasal yönetim en iyisidir. Ancak tabii ki bu yönetimin bile çöküş yaşayabileceği ortadadır. Aslında yönetimin sağlanamaması bu yönetimin yeşertilememesi çöküşü getirmektedir.

Siyasal yönetimin de aristokrasinin de çöküşünün sebebi, oligarşi ile demokrasinin doğru bir karışımının oluşturulamamasıdır. Siyasal yönetim ile aristokrasi arasındaki fark, oligarşi ile demokrasi arasındaki farka benzer. Çünkü Aristoteles'e göre oligarşiye fazla eğilim gösterilmesine aristokrasi, demokrasiye fazla eğilim gösterilmesine ise siyasal

yönetim denir. (Aristoteles, 2014: 189) Diğer yönetim biçimlerinden farklı olarak toplumsal güvenliğin kolaylıkla sağlanacağı bir yönetim şekli olan demokrasiye eğilimli siyasal yönetim siyasal açıdan en anlamlı ortadır.

Krallıklar ise yıkıma en az uğrayacak yönetim şeklidir. Çünkü uzun ömürlüdürler ve istikrarlarını sağlamada başarılıdırlar. Bunların yıkımına neden olabilecek sadece iki durum mevcuttur: Ya kral olmaya çabalayanların kendi içerisinde verdikleri savaş ya da kralların yasal olanın dışında halkın yaşamını diktatörce daha fazla kontrol altında tutmaya çalışmalarıdır. (Aristoteles, 2014: 206) Aristoteles'e göre despotça egemenlik etmek ile bir devleti yönetmek aynı şey değildir. Despotlar kendileri maruz kalmaktan korktukları şeyleri başkalarına yapmaktan çekinmezler. Saldırganlık bir devleti korumanın tek unsuru değildir. Ayrıca savaşlar bir amaç olarak vurgulanamaz aksine Aristoteles'e göre bunlar sadece savunma gereklerini karşılamak için övülebilir şeylerdir. (Aristoteles, 2014: 246) Buradan savaşın sadece savunma amaçlı olabileceği görüşü açığa çıkmaktadır. Toplumsal güvenliğin sağlanması ve korunması açısından yaklaşıldığında savaş aslında bir araç olarak görülebilir veya kabul edilebilir.

Savaşın araç olduğu unutulduğunda ya da ihmal edildiğinde devlet yönetimi gücünü sadece askeri güçten alır ve besler ancak böyle bir durumda da barışa uyum sağlamak zorlaşmaktadır. Aristoteles'e göre Spartalıların savaş düşkünlükleri, kazandıkları zaferler sonrası yönetimde başarı durumu yaşayamamalarının nedeni, aldıkları savaş eğitiminden başka bir şey bilmedikleri, bundan dolayı da barış zamanına uyum sağlayamamalarıdır. (Aristoteles, 2014: 72) Buradan savaşın barışla olan ilişkisine de geçilebilir.

Aristoteles'e göre iyi olan şey araç değil amaç olmalıdır. Çünkü iyi, bir başka şeyin amacı için kullanılan bir araç haline getirildiğinde içi boşaltılmış olur. (Ağaoğulları ve diğerleri, 2016: 136) Bu noktada barışın anlamı da düşünülmelidir. Barış eğer bir grubun, bir topluluğun ya da bir düşünce sisteminin toplumda yerleşmesi amacına istinaden isteniyorsa gerçek bir barışı ifade ettiği söylenemez. Önemli olan barışın bir amaç olması ve amaç olarak istenmesidir. Pozitif barış bu erekselliğe en uygun düşen barıştır. İstikrarlı bir barış istemi toplum yapısının huzuru ve refahı açısından da istikrarı sağlayacaktır. Ancak ne yazık ki klasik görüş açısından bakıldığında barış, sadece savaş sonrası yaşanan bir durum olarak görülmüştür.

Klasik anlamda barışın savaşın amacı olduğu düşüncesi, Aristoteles'in barışı boş zamanla hemen hemen bir ve aynı şey olarak gördüğünün de göstergesidir: "...savaşın

amacı barış, çalışmanın amacı ise boş zaman sağlamaktır.” (Aristoteles, 2014: 276) Yine aynı şekilde barışın sadece savaşlar arası geçici bir zamansal durum olarak açıklanması ya da görülmesi de söz konusu olabilmıştır. Bunun yanında herhangi bir koşula bağlı barış durumu da ifade edilmiştir. Aristoteles *Atinalıların Devleti* adlı eserinde bunu şu şekilde açıklar: “Barış, Atinalıların geleneksel yönetim biçimleriyle yönetilmeye devam edecekleri koşuluyla kararlaştırılmıştır.” (Aristoteles, 2014: 40) Barışın bir koşulun içerisine hapsedilmesi ve hemen savaş sonrası yaşanan durumun bir ifadesi olarak görülmesi, gerek klasik güvenlik yaklaşımında, gerekse de negatif barış kapsamı bağlamında ne anlam ifade ettiğini gözler önüne serer.

Aristoteles’in siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi, ayrıca Thomas Hobbes’un felsefi karşıtlığını da içerisinde barındırır. Ereksellik, Aristoteles felsefesinde doğal siyasal birlikteliğe karşılık gelirken, Hobbes’un felsefesinde herhangi bir ereksellik durumunun olmamasının da yanında ‘doğallık’ gibi ifadelerle de rastlanmaz. Çünkü Thomas Hobbes’a göre toplumsal yaşam, güvenlik kaygısıyla kurulan zorunlu olarak yapay bir birlikteliğe dayanır.

## 2.2.Orta Çağ Felsefesi

Herhangi bir düşüncenin ‘doğallık’ kisvesi altında sunulması, onun meşru olabileceğini düşündürecek bir anahtar kelime olarak kullanıldığını gösterir. Nitekim doğal, doğuştan, yaratılıştan ifadeleri daha kolay kabul edilebilir ifadeler olarak benimsenir. Orta Çağ, yaratma kavramının Antik Yunan’daki bilinemezliğinin yok olduğu bir çağdır.

Antik Yunan’daki insan anlayışının ve dolayısıyla siyaset felsefesindeki düşüncenin değişimi yaratılış ya da yaratma kavramıyla gerçekleşmiştir. Çünkü Antik Yunan’da insan öznedir, akli ve konuşma yeteneği sayesinde iradesiyle eyler, herhangi bir düşünsel buyruk altında değildir ve en önemlisi ‘hiçten hiç çıkmaz’ düsturuyla düşünüldüğünden yaratılamaz. Orta Çağ’da ise, Hıristiyan dininin görüşleri benimsenir ve felsefi olarak bakıldığında bu çağın genel karakteristiğinin, Platon geleneğinin Hıristiyanca bir yorumu olarak görülebilir. Platon’un ideal devlet tasarımının yerini, Augustinus’un Tanrı Devleti alacaktır. Bu çağda ikili bir dünya görüşü ön plana çıkar. Çünkü insan artık yaratılmış bir varlıktır ve bir dinle muhatap olduğundan bu dinin gereklerini yerine getirebileceği en iyi

yaşamı gerçekleştirmek durumundadır. İnsanın temel hedefi artık ruhsal yönden kendini olabildiğince geliştirmek ve bu kötü yeryüzü devleti içerisinde gönül bağıyla bağlı olduğu Tanrı Devleti'nin emirlerini yerine getirmeye çalışmaktır.

Hem Antik Yunan'ın hem de Orta Çağ'ın siyasal düşüncesi açısından bakıldığında tek ortak kavramın adalet olduğu görülür. Barış da adaletin varlığına bağlı olarak açığa çıkabilecektir. Ancak yaşanan savaşlar ve kargaşa ortamının kaynağı, beslendiği şey noktasında net bir ayırım göze çarpmaktadır. Orta Çağ düşüncesi insanı düşmüş, aciz ve günahkâr olarak kabul eder. İnsanın içine düşmüş olduğu bu durum, kargaşa ya da kaosu tek sebebi, kendi günahkâr yaşantısının karşılığıdır. (Ahu Tunçel ve diğerleri, 2014: 94) Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de ancak Tanrı'nın egemenliği ile sağlanabilir. İnsan her ne kadar güvensizlik, kaos, kargaşa veya savaş ortamını engellemek için çabalasa da bu, yetersiz kalacaktır. Çünkü iyi ya da kötü yaşanan her şeyin yaratıcısı Tanrı'dır. Toplumda genel bir iyilik hakimse bu, Tanrı'nın inayetine bağlıdır, onun lütfudur; kötülük hakimse bu, yine Tanrı'nın insanlara bir uyarısı ya da cezasıdır.

### **2.3. Rönesans, İngiliz Ampirisizmi ve Fransız Aydınlanması**

İlk ve Orta Çağ'ın siyaset felsefelerindeki görüşlerin ardından 16. yy Rönesans ve sonrası dönemine geçiş yapılabilir. Rönesans ve reform hareketlerini toplumsal siyasal bir hareketlenme olarak görmek ve kabul etmek, Orta Çağ'ın insan anlayışının yerine daha farklı bir insan anlayışının yerleştiğini anlamak demektir. Orta Çağ'daki kilisenin etkinliğinin, insanlar üzerindeki baskısının ve insanların kiliseye olan bağımlılığının bir noktadan sonra, bazı insanları farklı düşünmeye ittiği ve bu farklı düşünüşün de toplumsal ve siyasal bir sonucu olarak, reformun gerçekleştiği ortadadır. Rönesans ise her ne kadar kültür ve sanatın yeniden doğuşu olarak ele alınsa da düşünsel alanda etkin bir yenilenmeyi ifade etmektedir.

Her şeyden önce bu ikisinin insanı ele alma tarzlarının -her ne kadar Orta Çağ'dan tam bir kopuş yaşanmasa da- değiştiği görülmektedir. Özellikle Rönesans, insanları, Antik Yunan'ın özlem duyulan özne konumundaki insanını düşünmeye yeniden davet eder. Bu da siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'in Orta Çağ'daki gelenekselci bakış açısından uzaklaşarak salt insanı temel alan felsefesine, özgürlük, irade, doğruluk, adalet vb. sorununa yöneltmiştir. İnsanın tekrar etkin bir konuma yükselmesi, Platon ve



Aristoteles'teki insanın doğal, siyasal varlık olması düşüncesinin Grotius'ta tekrar ele alındığını gösterecek ancak bunun bir başlangıç konusu olarak Thomas Hobbes ve modern felsefeyle yeniden değişeceği sinyalini de vermektedir.

Modern siyaset felsefesinde insan, doğal toplumsal bir canlı olarak görülmediğinden ve kabul edilmediğinden insanın genel siyasal eyleminin başlangıç noktasını oluşturan anlatısına ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü bu düşüncede insan, toplumun içine doğmaz, toplumun bizzat yaratılması gerekir. Toplumun yaratacak olan güç de insanları bir arada olmaya iten genel bir güvensizlik durumudur. Rousseau'da her ne kadar doğa durumu güvensizliğin hakim olduğu bir ortam olmasa da, Thomas Hobbes ve John Locke'ta doğa durumu, toplum durumuna geçişte bir araçtır. Tüm bu filozofların modern felsefede ele alınabilecek ortak noktaları, toplum sözleşmesi düşüncesidir. İnsanlar artık önceden verili olanın ya da belli güçlerle belirlenenlerin değil, kendi yarattıklarının yaşantısındadır. Yani devleti insan yaratacaktır. Toplum sözleşmesi düşüncesi, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin modern felsefedeki anahtar kavramıdır.

### **2.3.1. Hugo Grotius (1583-1645)**

Bir 16. Yy filozofu olan Hollandalı Hugo Grotius'un da toplumsal güvenlik ve barış hakkında düşünceleri önemlidir. Grotius, doğal hukuk, uluslararası hukuk, savaş ve barış hukuku alanlarında ayrıntılı çalışmalar yapmış bir filozoftur. Kendisi on bir yaşında üniversite öğrencisi olup, on yedi yaşında da sırasıyla önce avukatlık daha sonra da başsavcılık yapmıştır. (Grotius, 2011: 12) Grotius'un yaşamına bakılacak olursa onun genel olarak hukukla neden bu denli ilgili olduğu anlaşılabilir.

Birçok filozofun aksine maddi açıdan rahat bir yaşam süren Grotius, burjuva sınıfı içerisinde yer alarak Rönesans'ın bireyci ve dönüştürücü doğasını siyaset görüşlerine yansıtmıştır. (Torun, 2005: 31) Bir Rönesans filozofu olan Grotius'un siyaset felsefesinde insanın etkin bir özne olması ve hukuk kurallarının toplumu düzenleme misyonunu üstlenmesi ve hukukun ahlak alanıyla da bir arada düşünülmesi de Grotius'u bu noktada önemli kılan özelliklerdir.

Grotius'a göre toplumsal yaşamın kendi içerisinde bir matematiği vardır ve bu akılla kavranabilir. (Torun, 2005: 34) Aynı şekilde Grotius, matematik alanının ve ahlak

alanının birlikte ele alınmasında hiçbir sakınca görmemektedir. Bu onun felsefesinin yöntemidir ve kendisinden sonra gelecek olan filozoflara da bu anlamda ışık tutacaktır. Grotius ahlak ve siyaset alanlarının da bir matematiği olduğunu düşünür ve bu alanların bir düzen içerisinde ele alınması gerektiğini belirtir. Bu düşüncesi kendisinden sonra siyaset felsefesinde birçok ilklere imza atacak olan Hobbes'un da metodunu şekillendirmiştir. (Torun, 2005: 101) Ahlakın matematiksel bir yöntemle çözümlenebileceği düşüncesi dönemi itibariyle bilimsel anlamda değişen bakış açısının yansımasıdır. İnsan ve toplumsal sorunlar üzerine yapılan çalışmalarda matematiksel kesinlik ya da en azından matematiksel doğruların da eşlik etmesi olağan hale gelecektir. Bu, pozitivistin bir habercisi olarak yorumlanabilir, bu manada abartı yapılmış sayılmaz.

Yaşadığı dönem itibariyle yaygın bir görüş olan bireyci siyaset ve bilimsel gelişmelerden etkilenen Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi birlikte değerlendirildiğinde hukukun üstünlüğünün siyasal yaşamı düzenlemede tek unsur olarak kabul edildiği görülür. (Torun, 2005: 25) Grotius'un hukuka giden yola devletin ne olduğu, yönetimin nasıl olması gerektiği ve egemen hakkındaki görüşleri de önem kazanmaktadır.

Grotius devleti şu şekilde tanımlar: 'Devlet, özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur.' (Grotius, 2011: 35) Grotius'un bu devlet tanımı egemenin nasıl bir otoriteye sahip olacağı hakkında da fikir kazandırmaktadır. Grotius'un egemen hakkındaki düşünceleri Hobbes'un egemen hakkındaki düşünceleriyle benzerlik taşır. Hukukun etkinliğinin de yanında egemenin sarsılmaz bir otoritesi ve sınırlandırılmaz bir gücü vardır.

Grotius'un egemene tanıdığı keyfi ve sınırsız güç, otokratik yönetimi benimseyebileceği fikrini de akla getirmektedir. Bu konuda Rousseau'nun eleştirilerine tabi olan Grotius, Hobbes ile bu konu hakkındaki düşünceleri benzerlik göstermektedir. Hobbes da bireysel ve siyasal özgürlükler arasında ayırım yapılması gerektiğini düşünür ve halkın egemene karşı en ufak bir yaptırımda bulunamayacağını belirtir. (Torun, 2005: 106) Her ikisinin düşünce tarzı da siyasal haklarını toplumsal sözleşme yoluyla devlete devreden insanların hiçbir biçimde kendi seçmiş oldukları bu duruma isyan edemeyecekleri düşüncesine dayanır. Devletin, yönetilen insanlar üzerinde hakları olduğu düşüncesi, Grotius'a göre insanların devlet kurulduktan sonra kendilerini koruma haklarının ortadan kalkmış olduğunun da göstergesidir. (Torun, 2005: 111) Bu düşünce

sonrasında akla şu soru gelebilir: Peki egemenle yönetilenler arasındaki ilişkide yurttaşların direnme hakkı olacak mıdır?

Grotius haksızlıklar karşısında direnmeyi düşünen halkın bir kısmının devletin gücü ile sınırlandırılması veya böyle bir eylemin engellenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü devlet kamusal birliği sağlamak adına devlet olmuştur, direnme hakkı bu birliği bozar. (Grotius, 2011: 60) Ancak bu durum Grotius'a göre tek bir istisna oluşturabilir. O da egemen güç yasaları çiğner ya da yönetimin izin verdiği yetkiyi aşarsa halkın buna tepki göstermesi meşru kabul edilebilir hatta egemenin ölümüne dahi karar verilebilir. (Grotius, 2011: 62) Yalnız bu düşünce de Hobbes felsefesinde olduğu gibi pek de gerçekleşmeyecek bir durum hakkında ifade edilen görüşten ibarettir. Hobbes'a göre de egemen sadece uyruklarının canı egemen eliyle ya da dolaylı olarak onun tarafından tehlikeye atılırsa uyrukların itaat etmeme hakkı vardır ancak bu pek de mümkün görünmemektedir.

Toplumsal uzlaşının egemenle yurttaş arasındaki ilişkinin düzenlenmesi için ise hukuka ihtiyaç vardır. Grotius evrensel hukuk ilkeleri inşası çabasıdadır. Çünkü hukuk alanı kişiden kişiye değişebilecek, normsuz, ilkesellikten muaf bir alan olamaz. Evrensele ulaşabilmek için de tür olarak insan için geçerli doğal bir yapıya ihtiyaç vardır. İşte bu da doğal hukuktur.

Grotius doğal hukuk anlayışını Cicero'nun ilk ilkeler dediği hayvanların kendini koruma ve yaşamını sürdürme güdüsünün onu mücadele etmeye itmesinden yola çıkarak açıklar. (Grotius, 2011: 37) Doğal hukukun bundan dolayı insan yaşamında önemi büyüktür. İnsan aklı sayesinde yaşamda kalır. Grotius'a göre doğal hukuk, 'bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir.'(Grotius, 2011: 32) Doğal hukuk doğal toplumsal bir varlık olarak kabul edilen insanın daha rahat yaşamasını sağlayan ilkelerden oluşmaktadır ve bu aynı zamanda insanın kendi yaşamında ne kadar etkin olduğunu da gösteren güçtür.

İnsan, kendi aklının ilkeleri ve ahlakın yönlendirmesiyle hayatına yön verir ve yaşamında alacağı kararlarda doğal hukukun etkisi büyüktür. Doğal hukuk, Grotius'un siyaset felsefesindeki arkhe'si, başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla tıpkı tüm insanlar için geçerli olan insanın doğal toplumsal bir varlık olması düşüncesi gibi, doğal hukuk da tüm insanlar için geçerlidir ve yaşamı düzenleyen ilk kurallardandır.

Grotius *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde septiklerden Karneades'in doğal hukuk hakkında ortaya koymuş olduğu tezi ele almıştır:

Karneades bir gün, adalete, özellikle adaletin söz konusu edeceğimiz yönüne sataşmaya kalkışmıştı. Kendisine en güçlü görünen kanıtı (delili) şöyle açıklamaktaydı: İnsanlar, özel çıkarlarının gerektirdiği biçimde yasalar yapmışlardır; bunun için de bu yasalar halkların görenekleri (adetleri) uyarınca çeşit çeşittir; üstelik, halklar zamanla bu yasaları da değiştirmişlerdir. Doğal hukuk (tabii hukuk) diye bir şey de yoktur; çünkü doğa, hayvanları olduğu gibi insanları da, çıkarlarına uygun olan şeyleri elde etmeye zorlamaktadır; bu yüzden, adalet diye bir şey ya hiç yoktur, ya da böyle bir şey, olsa olsa, bir büyük çılgınlıktır; çünkü, çıkarlarımıza aykırı olarak, başkasının yararını sağlamayı öngörmektedir. (Grotius, 2011: 18)

Tam da doğal hukuk tanımında ifade ettiği üzere Grotius, Karneades'in bu tezine şu ifadelerle karşı çıkmıştır:

Öte yandan, Karneades'in adaleti çılgınlık sayarak alay etmesi de yerinde değildir. Çünkü, onun da saklayamadığı gibi, kendi ülkesinin yasalarına uyan bir yurttaş, bu yüzden çıkarlarına uygun birtakım şeylerden yoksun kalması gerekse bile, çılgınlık yapılmış sayılmaz. Bunun gibi, ulusların ortaklaşa yasalarını çiğnemek isteyecek kadar kendi özel çıkarına düşkün olmayan bir ulusun çılgınlık yaptığını söylemek de yakışık almaz. Her iki durumda da eş bir neden söz konusudur. Şimdiki bir çıkarı için ülkesinin iç hukukunu çiğneyen bir yurttaş, bu davranışıyla, çocuklarının ve torunlarının sürekli çıkarlarını temelinden baltalamaktadır. Doğal hukuk ile uluslararası hukuku çiğneyen bir ulus da, gelecekte kendi barış ve dirliğinin savunma duvarlarını yıkmaktadır. Kaldı ki, hukuk kurallarına saygılı davranmakta hiçbir çıkar gözetilmemiş olsa bile, doğamızın bizi götürmekte olduğu yere yönelmemizin hiç de çılgınlık değil, tersine, her zaman akıllıca bir davranış sayılması gerekir. (Grotius, 2011: 22)

Adaletin, doğal hukukla ilişkisinde, insanlar arasında sağlanması gerekliliği düşüncesini Grotius, uluslararası hukuk alanına da uyarlamıştır. Bu noktada doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ilişki de önem kazanmaktadır. Çünkü uluslararası hukuk, pozitif hukuk ile iş görmektedir. Ancak pozitif hukuk, insanın kendi akıl ilkelerinden oluşan, insanı kendince ahlak ilkeleriyle ilişkili olarak yönlendiren doğal hukuktan farklıdır. Çünkü pozitif hukuk dış dayatma sonucunda insan hayatını yöneten kurallardan oluşmaktadır. Bundan dolayı da doğal hukuk diğerine göre daha etkilidir.

Doğal hukuk rasyonel ve ideal olanı bünyesinde taşıdığından bir amaçsallık da söz konusudur: "...Doğal hukuk yalnız insan iradesinin dışında kalan şeyleri değil, aynı zamanda, bu iradenin herhangi bir eyleminden doğan şeyleri de kapsamaktadır. Örneğin, bugün yürürlükte olduğu biçimde mülkiyet hakkı, başlangıçta insan iradesiyle kabul

edilmiştir; ancak, bu hak bir kez kabul edilmiş olunca da, sizin olan bir şeyi rızanıza aykırı olarak almamanın suç olduğunu da doğal hukuk göstermektedir.” (Grotius, 2011: 33) Doğal hukuk aslında ilk ilkeler bütünüdür.

Grotius’un doğal hukuk kavramlaştırmasını insanın doğal siyasal bir varlık olduğu görüşüyle temellendirmesi eleştirilmiştir. Hobbes’a göre insan doğası denilebilecek herhangi metafiziksel karakter taşıyan bir tanımlamanın siyaset felsefesinde kullanılabilirliği tartışmalıdır. Hele ki bu kavram siyaset ve hukukun birleşimini sağlayan doğal hukuk kavramlaştırması üzerinde kullanılıyorsa. Grotius’un insan doğası kavramlaştırması tüm insanlar için geçerli bir mazeret sunar gibi görünmektedir. Çünkü doğa durumunda insanların birbirlerini öldürmelerinin doğal bir şey olduğundan bahsederken Grotius, doğal hukukun tüm insanlar için geçerli kendilerini koruma içgüdülerinin insan doğasına dayanılarak ortaya konabilecek bir şey olduğundan bahsetmiştir. Ancak sonrasında da insanlar yani doğa durumundan toplum durumuna geçtiklerinde de bu içgüdü yani değişmez insan doğası aynı şeyi gerçekleştirmeyi arzularsa durum ne olacaktır? Grotius’un bu noktada reçetesi pozitif hukuk ve devlet terimleri olmaktadır. Ancak bunların insan doğası ve doğal hukuk yanındaki önemleri nedir? Ve adalet düşüncesinin temeli nereye dayanacaktır?

İnsan doğası dendiğinde işin içine adalet ve eşitlik kavramları da girmektedir. Özellikle adalet nasıl sağlanacaktır? Tüm insanlar kendini koruma güdüsüne sahip ve özel mülkiyeti de koruma savaşı verecekse bunu düzenleyecek ölçüt ne olacaktır? Bu, doğal hukuk ile ne kadar açıklanabilir? Bu sorular da ayrıca önem kazanmaktadır.

Doğal hukukun insan yaşamını düzenlerken bunun da yanında insanın en temel ihtiyacı olan güvenlik ihtiyacıyla bağlantısı da kurulabilmektedir. Çünkü devletin kurulması doğal hukukun işlerliği ve insanların daha güvende yaşamasına bağlı olarak gerçekleşir. Grotius, toplumsal güvenliğin önemini ortaya koyarken bireysel özgürlüklerin sınırına da değinir ve doğal hukukun toplumsal yaşamı düzenlemedeki etkisinin özgürlüklerin tanımlanması ve sınırlanması adına da önem kazandığını belirtir. Bireysel özgürlükler, kişilerin yönetime ya da devlete isyanını teşvik edecek konuma gelirse, doğal hukuk toplumu düzenlemedeki rolünü yitirir ve toplumsal güvenlik de tehlikeye düşer.

Toplumsal güvenliğin tehlikeye düşmemesi için bir başka gereklilik ise, hukukun üstünlüğünün tüm ülkeler üzerinde etkin olmasıdır. Grotius, adaletten ve hukukun üstünlüğünden, özellikle sadece halkların uyması gereken kuralların anlaşılması gerektiğini

düşünenlere karşı çıkararak, devletlerin kendilerini güvenlik içerisinde bulmalarını sağlayacak olan gücün, uluslar arası hukuk ve adalet olduğu düşüncesindedir. Yani ortaya konan yasalara yalnızca bir ülke içerisinde yönetilen halk değil, o ülkedeki devlet ve o ülkenin yöneticisi de uymalıdır ki gerçek barış sağlanabilsin. Grotius savaşın yalnızca hukuk yoluyla elde edilemeyen şeyler adına girişilen bir mücadele olduğu görüşündedir. (Grotius, 2011: 23) Aynı zamanda Grotius, ilk çağ düşünürlerine benzer bir savaş tezi de ortaya koyar. Grotius savaşın barışı sağlamada etkin olan gücüne odaklanır ve ona göre de barışı elde etmek için savaşmak gerekmektedir. (Grotius, 2011: 31) Grotius haklı savaş tezini de yine Cicero üzerinden tanımlar. Ona göre Cicero herhangi bir sorunun çözümünde zora başvurmanın tartışma yollarının tıkanması neticesinde başvurulması gereken bir şey olduğu görüşündedir. Bu da aslında haklı savaş kavramına giden yolu açar. (Grotius, 2011: 40) Grotius'a göre bir savaşın haklı kabul edilebilmesinin tek göstergesi, savaşı açan tarafın diğer taraf tarafından haksızlığa uğramış olmasıdır. Aynı zamanda sahip olunan bir şeyi savunma durumu, borçlu olunan bir şeyin karşılanması, can koruma gibi durumlar da haklı savaşın zeminini oluştururlar. Ancak bu zeminler varsayımlar üzerine kurulamazlar, bir kesinlik oluşturmaları gerekir. (Grotius, 2011: 73-74) Ancak bu düşünceler, Grotius'un sisteminde savaşın barıştan daha önemli ya da değerli görüldüğünü göstermez. Çünkü onun asıl hedefi hukukun üstünlüğünün ve aslında dolaylı olarak barışın sağlanmasıdır.

Varsayımlar üzerine kurulan zeminler ise haksız savaş düşüncesini akla getirebilir. Nitekim Grotius eserinde haklı savaş tezine yer vermiş olsa da haksız savaştan da bahseder. Ona göre haksız savaş 'vahşi hayvanların yırtıcılığı' gibidir. (Grotius, 2011: 197) Grotius haksız savaş nedenlerinden de bahseder. Ona göre çıkar gözetilerek haksız bir şekilde saldırmak, komşu ülkenin kendisini koruma maksatlı giriştikleri her eylemi kendisine karşı bir tehdit olarak algılayıp saldırmak, boyunduruk altında yaşayan halkın bağımsız olma isteğinin doğurduğu durum, başka bir halkı iyilikleri için olduğunu iddia ederek onlara egemen olmak istemek, kiliseye savaş yetkisi tanımak hemen hepsi bu nedenlerdir. (Grotius, 2011: 197-202) Ancak her ne durumda olunursa olunsun aklın yol göstericiliğinde barıştan yana olmak ve bunun için çabalamak gerekmektedir.

Grotius'a göre düşmandan güçlü olursa bile barış için çabalamak ve onu istemek savaşta zafer kazanmaktan bile daha değerlidir. Çünkü bu durum toplumda güvenliği sağlayan çok önemli bir unsurdur. Barışa dair umudunu yitiren bir düşman daha da vahşilebilir ve saldırıları ciddi bir biçimde artabilir. Grotius buna örnek olarak vahşi

hayvanların ölümlerini ısırdıklarını verir. (Grotius, 2011: 377) Toplumda barışın sağlanması en az onun korunması ve devamlılığının sağlanması kadar önemli ve anlamlıdır. (Grotius, 2011: 378) Bu da Galtung'un pozitif barış kavramlaştırmasını hatırlatır. Kurduğu sağlık analogisiyle belirttiği üzere Galtung, pozitif barışı kesintisiz bir tedavi süreci olarak betimler ve diğer bütün yaşamsal kurumlarla birlikte bütünlük sağladığına dikkat çeker.

Barışın sağlanması onun korunma garantisinin olduğu yerde anlamlı görülebilir. Bu da barışın değerinin insanlar arasında kabul edilmesini ve doğal hukukun ahlaki yönünün de gelişmiş olduğunu gösterir. Nitekim Grotius'a göre insan, akli sayesinde düzen ve barıştan yana olan bir varlıktır. (Grotius, 2011: 19) Doğal hukukun sivil toplumda pozitif hukukla kurulan bağı toplumsal güvenlik ve barış ilişkisini de açıklamaktadır.

Tezin konusu gereği buraya kadar olan kısmı tümünden değerlendirilecek olursa önemli bir tespite ulaşılmış olur. Siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin değerlendirme alanı sofistlerle başlayan süreçte şeklini physei-nomoi karşıtlığından, Grotius'ta doğal hukuk-pozitif hukuk ayırımından, Galtung'ta ise pozitif barış-negatif barış ikiliğinden alır. Genel olarak bakıldığında physei, doğal hukuk ve pozitif barış kavramlaştırmaları iyiye daha doğrusu felsefi anlamda ideali sunarken, nomoi, pozitif hukuk ve negatif barış kavramlaştırmaları ise olanı ancak geçici iyiyi veren ya da tamamen olumsuz anlamı sunmaktadır. Physei'nin önemi kendisini doğal olarak, herhangi bir dış unsurdan etkilenmeden sunmasında, doğal hukuk da yine benzer şekilde barışa ve huzurun devamlılığına katkı sağlayacak salt ideal terim olmasında, pozitif barışın ise toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin ana karakteri olarak bünyesinde physei'i ve doğal hukuku da barındırmasında yatar. Dolayısıyla toplumsal güvenlik ve barışın önemi bu karşılaştırmadan sonra daha kolay anlaşılabilir.

### **2.3.2. John Locke (1632-1704)**

17. yy'ın en önemli filozoflarından biri de John Locke'dur. Siyaset felsefesinde ortaya koymuş olduğu görüşler, onu aydınlanmanın önemli yüzlerinden biri haline getirir. Locke'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barışın önemini anlamlandırabilmek için öncelikle John Locke'un siyaset felsefesini dayandırdığı temel tezleri ortaya koymak olacaktır. Locke'un siyaset felsefesindeki toplumsal güvenlik ve barış ilişkisine dair tezleri, tezin temel yazılış amacı olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik

ve barış ilişkisine dair çıkarımlar ile son derece bağlantılıdır. Modern düşüncenin iki önemli filozofu olan Thomas Hobbes ve John Locke birbiriyle hem çok benzer hem de çok farklı tezler ortaya koyarak bu çağın en önemli tartışmalarını etkili bir biçimde ele almışlardır. Hobbes'un felsefesini anlamak ve çözümlmek adına Locke'un felsefesi büyük önem taşımaktadır.

Modern siyaset felsefesinin temel karakteristiğinden biri olan devletin yapay olduğu fikri bir doğa durumu anlatisını gerekli kılmaktadır. Çünkü devletin doğal bir oluşum olmadığı onun sonradan oluşturulduğu iddia ediliyorsa bunun bir başlangıç durumu açıklaması olmalıdır. Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde de ele alındığı üzere insanlar toplum durumundan önce bir doğa durumunda yaşamaktaydılar. Ancak Hobbes bu durumun anlatisını salt bir savaş hali olarak betimlerken, John Locke bu durumun özgürlük ve eşitlik hali olduğundan bahseder. Çünkü Locke'a göre doğa durumunda sürekli bir savaş veya kaos yaşanması halinin net bir sebebi olduğundan bahsedilemez. Sadece istenen her şeye kolaylıkla ulaşabilme açısından bakıldığında bir eşitlik söz konusudur ancak savaş fiili olarak değil potansiyel olarak mevcuttur.

Ayrıca insanlar doğa durumunda herhangi bir kargaşaya sebep olacak ilişkiselliği henüz kuramazlar, toplum durumunda olduğundan daha özgürdür ancak onları da sınırlayan bir doğa yasası vardır. Locke'a göre tüm insanlar eşittir ve birinin diğerinden üstün olduğunu ortaya koyan herhangi bir yasa düşünülemez. İnsanlar doğa yasasına akılları sayesinde ulaşır ve her bir insan bir başkasına kendisine yönelinmesini istediği gibi yönelir bu sayede de özgürleşir. Doğa yasası aynı zamanda tüm bunlardan dolayı barışın da koruyucusudur. (Locke, 2012: 11) Çünkü doğa durumunda yaşanabilecek herhangi bir karışıklığın çözümünü sadece doğa yasaları gerçekleştirebilir.

Locke'a göre temel doğa yasası, kimsenin güvenliğinin sağlanamadığı durumlarda suç işlemiş olan kişiye yaptığı suça oranla ceza verilmesi durumudur. Bu durum yaşam hakkına saldırı durumlarında geçerlidir. Locke, aynı zamanda, toplum durumunda da olsa insanların özgürlükleri ve can güvenlikleri bir kere tehlike altına girmişse, savaş durumunun varsayılabileceğinin doğal karşılanması gerektiğini belirtir. İnsanın en doğal ihtiyacı korunma ve güven içerisinde yaşama ihtiyacıdır. Locke bunun temel doğa yasasına dayandığını belirtir. Doğa durumunda herkesin korunması yasaların eksikliğinde mümkün olmadığından suçsuz olanın kendini koruması ve savunması önem taşımaktadır. (Locke, 2012: 17-18) Doğa yasası aklın genel ilkelerinden oluşmaktadır ve insanların kendi iç



dünyalarını kontrol eden yöneten de bir güce sahiptir. Grotius'un doğal hukuk kavramlaştırmasıyla da benzerlik gösteren bu doğa yasası düşüncesi Hobbes'un siyaset felsefesinde de önem arz etmektedir.

İnsanın en doğal ihtiyacı korunma ve güven içerisinde yaşama ihtiyacıdır. Locke bunun temel doğa yasasına dayandığını belirtir. Doğa durumunda herkesin korunması yasaların eksikliğinde mümkün olamadığından suçsuz olanın kendini koruması ve savunması önem taşımaktadır. (Locke, 2012: 17) İnsanların güven ve huzur içerisindeki yaşantıları, Locke'a göre aralarında toplumsal sorunları çözebilecek yargı organının mevcut olmasıyla mümkündür. Aksi durum yani bir yargı organının yer almaması toplumdaki savunmasızlık ve cezasızlık neticesinde yaşanacak sorunların net göstergesidir. (Locke, 2012: 58) Doğa durumundaki bu belirsizlik, yani insanları yargılayacak tarafsız bir yargıcın olmaması onları toplum durumuna geçmeye iten sebeplerdendir. Doğa durumunda herkesin yargıç olması, yasama ve yürütme haklarının her insanın bilinçsizce elinde olması, bunların hepsi bir güce işaret eder, savaş da bundan dolayı potansiyel olarak vardır. Thomas Hobbes'ta ise toplum durumuna geçişin sebebi sadece yaşanan sürekli savaş durumunun son bulması isteğiyle can güvenliklerini sağlamak isteyen insanların isteğidir.

John Locke'a göre toplumsal güvenliğin tarafsız düzenlenecek yasalarla sağlanması gerekliliğinin yanında bir diğer nedeni ise mülkiyettir. Locke bu durumu şu şekilde açıklar: "İnsanların topluma girmelerinin nedeni mülkiyetlerinin korunmasıdır ve insanların bir yasama seçmelerinin ve yetkilendirmelerinin amacı iktidarı sınırlamak ve toplumun her parçasının ve üyesinin hükümrancılığını ılımlılaştırmak amacıyla toplumun bütün üyelerinin mülkiyetleri için çitler ve korucular olarak kurallar ve yasalar yapılabilmesini sağlamaktır." (Locke, 2012: 143) Mülkiyetin korunması Locke'un liberal devlet anlayışının temel konusunu oluşturmaktadır. Liberal devletin kurulmasının, daha doğrusu toplum durumuna geçişin önemli bir sebebidir.

Locke'a göre insanları bir arada yaşamlarını sürdürmeye ikna eden belki de tek şey mülklerinin korunması ihtiyacıdır. "Herkes diğeri kadar kral, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve hakkaniyet ve adaletin kuvvetli gözetleyicileri olmayanlar daha büyük bölümü oluşturduklarından, insanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz, oldukça emniyetsizdir. Bu durum insanı, özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar ve dolayısıyla insanın, benim genel olarak mülkiyet adıyla adlandırdığım, yaşamlarının, hürriyetlerinin ve

servetlerinin karşılıklı korunması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğer insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir.” (Locke, 2012: 81) Mülkiyet sadece insanların kendi emek ürünlerinden değil can, özgürlük ve yasama haklarından da oluşmaktadır. Bunlar John Locke felsefesinde bir bütündür.

Locke’a göre mülkiyetin nasıl açığa çıktığı onun neden korunması gerektiğini de gözler önüne serer. İnsanlar ürettikleri şeyler sayesinde ayakta kalabilmektedirler. Mülkiyet de bu noktada önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Locke doğa durumunda ortaklaşa kullanılan hemen her şeyin sonrasında kişilerin emekleriyle dönüşüme uğramasıyla onların mülkleri haline gelebileceğini belirtir: “Kişi bu şeylere, her şeyin ortak anası doğanın katmış olduğundan daha fazlasını kattı ve böylece bunlar onun özel hakkı haline geldi.” (Locke, 2012: 24) Emeğin önemine ayrıca dikkat çeken Locke güzel bir benzetme de sunar: “Pınardan akan su ayrı ayrı her bir kişiye ait olmasına rağmen, testideki suyun sadece onu testiyle çıkarmanın olduğundan kim kuşku duyabilir?” (Locke, 2012: 25) Buradan anlaşılan kişinin yaşamsal haklarının korunmasını sağlayacak mülkiyeti kendi elleriyle oluşturmasıdır.

Locke doğal kaynakların kullanım hakkının emekle dönüştürülerek değerlendirilmesinin ve mülk haline getirilmesinin de bir sınıra tabi olduğunu belirtir. Kişilerin kendilerine yeter hale gelecek kadar mülk sahibi olabilmelerinin önünü açarken başkasının yaşamsal alanını kısıtlanmaması gerektiğine de dikkat çeker. (Locke, 2012: 26) Bu, özgürlük anlayışından çıkarılabilir. Nasıl özgürlük insanın her istediğini gerçekleştirmesi demek değil ise mülk sahibi olmak da sınırsız güce sahip olmak anlamına gelmemektedir.

Locke’a göre ayrıca insanın en belirleyici yetki alanı emeğinde gizlidir. İnsanlar ne kadar çalışkan ve akıllı, adil olurlarsa haklarının kullanım değerlerini bilir ve hayalci, açgözlü ve hırslı olmanın da önüne geçebilirler. (Locke, 2012: 27) Emeğin dönüştürücü doğası insanın sadece mülk sahibi olmasını değil, aynı zamanda toplumda ölçülü yaşamının ve diğer insanların haklarına saldırmamanın önemini de benimsetir.

İnsanların akıllıca davranarak sınırlarını bilmesi onların aynı zamanda yararsız işlerin peşinden koşmadıklarını da gösterir. Başkalarının haklarını tecavüze kalkışanlar Locke’a göre hem onursuz davranırlar hem de yararsız işlerin peşine düşecek kadar kendilerine ihanet de ederler. (Locke, 2012: 37) Bu ise toplumsal yaşamda istenmeyecek

felaketlerin yaşanmasına sebep olur. Bir toplumda toplumsal güvenliğin ve barışın tehlikede olması en büyük felakettir.

Doğa durumu ve sivil toplum yaşamı arasındaki temel fark mülkiyetin varlığıdır. Doğa durumuna nazaran sivil toplum yaşamında insanın can güvenliği meselesi mülkiyet meselesinin öncülü haline gelir. Çünkü sivil toplumda doğa durumunda olmayan yasa vardır, can güvenliğinin savunusunu o gerçekleştirir. Aynı zamanda sivil toplumda yasanın olması yargıcın varlığını da gerekli kılar. Locke'a göre doğa durumunda yasa olmadığından yargıç da yoktur ve toplumdaki tüm düzensizlik ve başıboşluğun nedeni budur. Bundan dolayı doğa durumunda can almanın ya da savaşın normal karşılanması da anlaşılabilir bir durumdur. (Locke, 2012: 82) Devletin varlığı bu savaş ya da can alma durumlarının yaşanmasının önüne geçecektir. İnsanların rızasıyla gerçekleştirilecek toplum sözleşmesi devletin oluşumunda temel unsurdur.

Locke'un siyaset felsefesinde toplum sözleşmesi fikri Hobbes'un felsefesinde olduğu kadar zorunlu bir nitelik taşımaz. Çünkü sivil toplum kurulması gereken bir yapıdan oluşur. Zorunlu değildir ancak gereklidir. Her iki düşünürün devlete olan yaklaşımı da başından beri vurgulandığı üzere modern düşüncenin de bir karakteri olarak yapay devleti verir. Locke'un siyaset felsefesinde devlet, insan yaşamını, mülkiyetini ve haklarını korumakla görevlidir; bu görevi de ancak kamusal barışı ve toplumsal çıkarları korumakla yerine getirebilir.

Hobbes'un devleti mutlakiyete dayanan bir yapıdan oluşurken Locke'un devleti liberal özellikler taşır. Her şeyden önce insanların rızasıyla oluşan bu yapı, insan yaşamına doğrudan müdahale edebilen, onların yaşamsal faaliyetlerini kısıtlayan ya da onları kendine her bakımdan tabi kılan bir devlet değildir. Tam aksine özgür insanların sadece hukuki yaptırımlarla sınırlandırıldığı veya kontrol edildiği bir mekanizma olarak düşünülebilir. Liberal düşünce veya değerlerin fazlasıyla etkisi görülmektedir. Bireyci bir bakış açısı hakimdir. Öncelikli olan bireydir ve onun haklarıdır. Devlet birey için vardır. Bundan dolayı siyasal iktidarın kim ya da kimlerden oluşacağı, nasıl bir faaliyet içerisinde olacağı, yurttaşların durumu tartışmalı konular arasındadır.

Locke'un siyaset felsefesinin ana merkezi kendi ifadesiyle şu görüşlere dayanır: "İnsanoğlunu tüm çağlar boyunca rahatsız eden, kentlerin yıkılmasına yol açan hataların en büyük bölümüne neden olan, ülkelerin nüfusunu azaltan ve dünyanın barışını bozan büyük sorun, dünyada iktidar olup olmadığı ya da nereden geldiği değil ama iktidarın kime ait

olması gerektiğidir. Bu noktanın yerli yerine oturtulması prenslerin güvenliğinden, ülkelerinin ve krallıklarının barış ve refahından daha az önemli olmadığından, birileri, bir siyaset reformistinin bunu kesin biçimde ortaya sermesi ve bu konuda oldukça açık olması gerektiğini düşünebilecektir.” (Locke, 2007: 111) Bunu yapacak olanlar da filozoflardır ve Locke’un kendisidir. Ayrıca önemli olan bir düşünce de şudur: “Bir insanı uyruk yapmak için bu kişiyi dünyada krallık iktidarı olduğuna inandırmak yetmez. İnsanı uyruk yapmak için bu krallık iktidarına ilişkin hakkın kime ait olduğunu belirleme ve bilme yollarının da olması zorunludur.” (Locke, 2007: 87) İnsanlar uyruk olarak bilmeleri gerekenin peşine düşmeli ve içerisinde bulunduğu siyasal sistemin yapısını idrak edebilmelidir.

*Hükümet Üzerine Birinci İnceleme* adlı eserinin önsözünde Locke’un iki eserinin yani *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme* ve *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*’nin karşılaştırılması sunulmuştur. Bu karşılaştırmaya göre Locke’un amacı, birinci incelemede iktidarın temelini kilisenin belirleyiciliği ile ve kutsal kitapla doldurmaya çalışanlara karşı iktidarın bir temeli olmadığını belirtmek, ikinci incelemede ise iktidarın temelini sadece ve sadece yurttaşların ortaya çıkardığı toplum sözleşmesine dayandığını belirtmektir. (Locke, 2007: iii) Locke’un siyaset felsefesinde siyasal iktidarın kim ya da kimlere ait olduğunu özellikle belirtme ihtiyacının nedeni onun bu konuda ortaya atılmış bütün fikirleri çürütmek istemesi ve insanların ortaklaşa bu durumu ortaya çıkarmış olduklarını belirtmek istemesidir. (Locke, 2007: iv) Locke’un siyaset felsefesini sunduğu iki eserinde bunu ele alması konuya açıklık getirme isteği ve ihtiyacını ifade eder.

Locke, siyaset felsefesinin temelini inşa ettiği siyasal iktidar kavramını şu şekilde tanımlar: “Siyasal iktidar, her insanın, doğa durumunda sahip olup da, toplumun ve bu iktidarın onların iyiliği ve mülkiyetlerinin korunması için kullanılacağına ilişkin olarak verdiği bu açık ya da zımnî güvenle kendisi üzerinde oluşturmuş olduğu oradaki yöneticilerin ellerine vermiş olduğu bir iktidardır. Ayrıca bu iktidar, kökenini sadece sözleşme ve anlaşma ile topluluğu yaratanların karşılıklı onayından alır.” (Locke, 2012: 113) Siyasal iktidar Locke’a göre mülkiyeti koruma ve devamını sağlama adına yasalar yapabilen, toplumu ve devleti herhangi bir tehlikeye karşı bu yasalarla korumadır. (Locke, 2012: 8) Siyasal iktidarın sınırlılıkları ve yükümlülükleri bunlardan oluşmaktadır. Kaldı ki siyasal iktidarın oluşmasında uyrukların rızasının nasıl alındığı da bu noktada önem kazanmaktadır.

Uyruklar öncelikli olarak toplumsal yaşamda siyasal anlamda alınacak kararların neler olduğunu bilmek ve bunlara rıza göstermek ve bunun da yanında haklarının korunacağını bilmek ve bunun sürekliliğinin sağlanmasını istemektedir. Hiçbir uyruğun rızasının alınmadığı sadece korku figürünün ön plana çıkarılarak insanları bir yapının içerisine zorla dahil etmek ve onlardan sürekli bir itaat beklemek insan haklarına aykırıdır. Ayrıca böylesi bir yapının ne kadar süre ayakta kalabileceği tartışmalıdır. Bundan dolayı insanı her şeyin üstünde tutan, özgürlükleriyle birlikte onu bir uyruk olarak kabul edip ona tüm yaşamsal haklarını sunan bir yapının ‘sivil toplum’ ismini alabileceği ortadadır.

Locke toplumsal birlikle kurulacak yapıya devlet demekten kaçınır ve ona sivil toplum der. Bunun bir nedeni de Locke’un sivil toplumunun kişilere bütünlüklü biçimde siyasal anlamda özgürlükler alanı açmasıdır. İnsanlar doğa yasalarını yürütme iktidarlarını kamuya bilerek devrederler ve sivil toplum böylelikle oluşur. (Locke, 2012: 59) Sivil toplum Locke’a göre insanların gönüllü bir şekilde bir araya gelmeleri ve yönetim biçimlerini belirlemeye kadar özgür olmaları ile kurulmuştur. (Locke, 2012: 68) İnsanın gerçekten özgür ve etkin olmadığı bir yapı içerisinde yer alması ve yaşamına bu anlamda yön vermesi mümkün değildir. İktidarın bu anlamda varlığı ve sınırlılıklarının ne olduğu da önemlidir. Locke’a göre devleti yönetecek ya da bir devlette üstün güç konumuna yükselecek kişinin, halkı, onların onayını aldığı yasalarla yönetmesi ve yargıçların tarafsız olmasına dikkat etmesi bunun da yanında devletin devlet olmasının temel nedeni olan kamusal refahı, toplumsal barışı ve toplumsal güvenliği sağlaması gerekmektedir. (Locke, 2012: 86) Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde ister klasik anlamda devlet yapılanması olsun ister modern anlamda bir sivil toplum olsun uyrukların can ve mal güvenliğinden sorumlu gücün etkinliği çok büyük önem taşımaktadır.

Locke kime yasa yapma iktidarı sağlandı ise devletin biçiminin de onun isimlendirmesine bağlı olduğunu belirtir. Locke’a göre ayrıca devletin yönetim biçimi ya da devletin bizzat varlığı meselesi çok da önemli değildir. İnsanlar tarafından bu ikisi bir ve aynı şey olarak algılanmaya meyillidir. Devlet isminin kendisinin bile bir önemi olmadığını belirten Locke’a göre sivil toplumda siyasal yaşamın merkezini oluşturan öge bağımsız topluluktur. (Locke, 2012: 86) Adı ne olursa olsun Locke’a göre hiçbir güç insanın özgür yaşamının önüne geçemez ve kendi iktidarını bunun adına kuramaz. Bunu toplumsallığı sağlama amacı, güvenliği tesis etme gibi mazeretlerle devleti oluşturduğunu başa da kendisinin geçtiğini söyleyen hiç kimse yapamaz. (Locke, 2012: 88) Yasa yapma

yetkisi kişiye sonsuz veya sınırsız bir güç sağlamadığı gibi uyrukların rahatı ya da özgürlüğünün önüne geçebilecek hiçbir güvence de sağlamaz.

Locke toplumsal hayatta bireyin özgürlüğüne çok önem verir ve yönetim biçimini ya da yönetimi bu durumda ikinci plana atar. Halkın kendi yaşamları hakkında söz sahibi olana kadar hiçbir iktidarın öneminin olmadığını düşünür. Ancak sadece yasama bu konuda istisnadır. Locke toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların en güçlü iktidar olduğunu düşünür. (Locke, 2012: 99) Yasama Locke'a göre siyasal iktidarın yaşamını ve birliğini veren ruh gibidir. İnsanlar her ne kadar birbiriyle hiçbir benzerlik göstermeseler de yasama bu insanlar arasında etkileşim sağlayan en önemli güçtür. (Locke, 2012: 139) Yasamanın varlığı sayesinde insanlar toplum durumunda karşılaşılacak güçlüklerin üstesinden ve iktidarın potansiyel baskısı veya şiddetinden korunmaktadır.

Sivil toplumda da bir özgürlük söz konusudur. Locke'un özgürlük tanımı ise şu şekildedir: "kişiliğini, eylemlerini, sahiplenmelerini ve bütün mülkiyetini, hükmü altında olduğu yasaların izin verdiği sınırlar içinde dilediği gibi tasarruf etme ve düzenleme ve bunu yaparken başkasının keyfi iradesine tabi olmama ama özgürce kendi iradesinin peşinden gitme hürriyetidir." (Locke, 2012: 41) Başkasının hakkının tehlikeye girdiği an özgürlüğün bitmesi toplumsal yaşamın huzur ve güven içerisinde sürmesinin de önemli bir formülüdür. Bu formülü de benimsetebilecek olan güç, sivil toplumun varlığı ve devletin yasalar yoluyla kurduğu etkinliğidir. Devletin görevi bu anlamda bize Galtung'un geliştirmiş pozitif barış yaklaşımını hatırlatır. Devlet en iyi yaşamı her alanda insanlara sunmalıdır. Devletin toplumsal güvenliği sağlamanın yanında başlıca görevlerinden biri de yurttaşların barış ortamı içerisinde kendilerini geliştirebilmesine fırsat tanımaktır. Gerçek bir barış anlayışı bunu yansıtır.

Bu noktada Locke, Hobbes'un her fırsatta övdüğü mutlak monarşinin tam karşısında yer almaktadır. Mutlak monarşinin her fırsatta önemine değinen ve bunu toplumda tek yönetim biçimi olarak idealize edilenleri eleştiren Locke'a göre, mutlak monarşi bir sivil toplum anlayışıyla hiçbir biçimde uyumaz. Kişilerin özgürlüklerinin kısıtlandığı daha doğrusu baskı altına alarak iktidarın kurulması durumu sivil yönetime zıt karakter taşımaktadır. Sivil toplumun amacına ters düşen bu durumu Locke şu şekilde açıklar:

Bu nedenle bazı insanların dünyadaki tek yönetim saydıkları mutlak monarşinin, gerçekte sivil toplumla uyumaz olduğu açıktır ve bundan

dolayı mutlak monarşi herhangi bir sivil yönetim biçimi de olamaz. Çünkü sivil toplumun amacı doğa durumunun, her insanın kendi davasında yargıç olmasının zorunlu sonucu olan uygunsuzluklarından, toplumun her bir üyesinin, zarara uğradığında ya da doğabilecek uzlaşmazlıkta başvurabileceği ve toplumun her bir üyesinin itaat etmesi gereken, bilinen bir otorite oluşturma yoluyla kaçınmak ve bu uygunsuzluklara çözüm bulmak olduğundan, aralarında çıkabilecek herhangi bir uzlaşmazlık konusunda karar vermesi için başvuracakları bu tür bir otoriteye sahip olmayan kişilerin olduğu her yerde, bu kişiler hala doğa durumundadırlar. Ayrıca hükümlerliği altında bulunanlar bakımından her mutlak prens de böyledir. (Locke, 2012: 59)

Locke insanlara onların güvenlik ihtiyaçlarını öne sürerek mutlak monarşinin ideal yönetim biçimi olduğu iddiasında bulunanların yaptıklarını açıklamak için ilginç bir benzetme yapar: “İnsanların kendilerine kokarcalar ya da tilkiler tarafından yapılabilecek kötülüklerden kaçınmaya özen gösterdikleri, ama aslanlar tarafından parçalanıp yutulmaktan hoşnut oldukları, hatta bunun güvenlik anlamına geldiğini düşünecek kadar aptal olduklarını düşünmek anlamına gelir.” (Locke, 2012: 62) Sadece güvenliğinin sağlanacağını düşünerek yeni bir boyunduruk altına girmek doğa durumundaki yaşantının bile aşagısında bir yaşantı anlamına gelecektir.

Locke insanların daha barışçıl ve güvenli bir ortamda yaşamalarının tek yolunun sivil toplumun bir üyesi olması olduğunu belirtir. Kişiler ancak doğal haklarından özgürce bu şekilde vazgeçebilirler. (Locke, 2012: 64) Locke’a göre insanlar sivil toplumda kendi yararını, toplumun refah ve mutluluğunu en önemlisi de güvenliğini sağlamak adına doğal olarak onlara tanınmış özgürlüklerini terk edebilirler. Bu zorunlu bir durum değildir ancak toplumun genelinde olması gerektiği anlamında adil olandır. (Locke, 2012: 83) Ancak bu adil olanın gerçekleşmesi bireyin sınırlandırılması gerektiğini, devletin her fırsatta sırf güvenliği sağlıyor diye daha üstün olduğu düşüncesini vermez, vermemelidir.

Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde insanların toplum durumunda bir araya gelme nedenleri önem kazanmaktadır. Hobbes’un felsefesinde bu sadece korku unsuruyla pekişen güvenlik ihtiyacının hissedilmesi iken Locke’ta özgür ve yasaların etkinliğine ihtiyaç duyan insanların mülklerinin korunmasıdır. Birey özgür ve kısıtlanamaz, yasaların hayatına yön vermesiyle yaşamını sürdürür, mülkiyetinin de korunacağını bilirse bu bize tam bir modern insanın hayatını verir.

Toplumsal güvenlik ve barışın sağlanamamasının nedeni Locke’a göre şudur: “Sözün kısası, hiç kimse, ne tek tek kişiler, ne kiliseler, hatta ne de devletler, din

vesilesiyle birbirlerinin dünyevî mallarına ve sivil haklarına tecavüz etmek yetkisine sahiptirler. ...Bu düşünce, egemenliğin zorla tesis edilmesi ve dinin silâh gücüyle yayılması gerektiği fikrine üstün gelmedikçe, insanlar arasındaki ortak dostluk korunamayacağı gibi, ne barış ne de güvenlik tesis edilebilir.” (Locke, 2012: 43) Birey kısıtlanır ve bir şeye zorlanırsa yaşam durur ve anlamını yitirir. Toplumsal yaşam doğal ya da zorunlu bir birlikteliğe dayanmaz. Eğer böylesi bir düşünce benimseniyorsa bunun adı toplumsal güvenlik veya barışın sağlanması olamaz. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi, mülkiyetin korunması, modern özgür insanın kendi aklıyla ve hukukun üstünlüğüyle kurabileceği bir ilişkidir.

Özetle John Locke mülkiyetin korunması gerektiği düşüncesini en temel güvenlik sorunu olarak yorumlar ve barışa giden yolda ancak yurttaşların özgürlükleri ile mülkiyet ve siyasal haklarının korunması önem teşkil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Locke’un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de, insanların can ve mal güvenliğinin sağlandığı ayrıca hukukun işlerliğinin yanında insanların, hiçbir baskı ve boyunduruk altına sokulmadan yaşadığı yönetimin mevcudiyeti düşüncesinden oluşmaktadır.

### **2.3.3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)**

Fransız Aydınlanmasının önemli isimlerinden biri olan Rousseau’ya göre toplumsal güvenlik aslında temel bir kaygı durumuna işaret etmez. Barış ise onun siyaset felsefesinde kendinden önceki filozofların aksine, en safına doğa durumunda rastladığımız bir değerdir. Locke’ta da benzer bir durum söz konusudur. Ancak Locke, özel mülkiyetin önemine fazlasıyla değinerek bu yönden Rousseau’nun düşüncelerinden ayrılır.

Bu noktada Rousseau’nun siyaset felsefesinde bazı temel kavramlara yer vermek gereklidir. Eşitsizlik ve özel mülkiyet bu kavramlardan ikisidir. Rousseau da Locke gibi doğa durumunun insan yaşamında eşitlik ve özgürlüğün en çok hüküm sürdüğü dönem olduğunu belirtir. Ancak Rousseau, insanların sonrasında toplum düzeninde özellikle de özel mülkiyetle ve bu eşitsizliğe dayalı birtakım ölçütlerin hayata dahil olmasıyla eşitsizliği daha da pekiştirdiklerini belirtir. (Rousseau, 1990: 65) Yani Rousseau, kendinden önce siyaset felsefelerinde doğa durumunu konu almış birçok filozofun, doğa



durumundaki insanı tanımlarken, mülkiyetle tanışmış ve toplumsal hayata iyiden iyiye adapte olmuş, insanın kazandığı birçok özellikleri kullandığını belirtir ve bunu eleştirir.

Rousseau insanın doğa durumu sorgulamasının yöntemi açısından gerekli olduğunu siyaset felsefesi açısından da önem kazandığını şu sözlerle belirtir: “İnsanın gerçek gereksinmesinin ve görevlerinin temel ilkelerinin insan soyundan başlatılan bu incelemesi hala manevi eşitsizliğin kaynağı, politik yapının gerçek temelleri, bu yapının üyelerinin karşılıklı hakları ve bunlara benzer önemli fakat az aydınlatılmış binlerce başka sorun üzerinde kendini gösteren zorluklar yığınına kaldırmak için kullanılabilir biricik araçtır.” (Rousseau, 1990: 85) Aynı zamanda Rousseau, doğa durumunun bir zorunluluk durumu olduğunu ancak toplumsal yaşamın insanın tercihi olduğunu belirtir. Bu tercih, bir irade sonucu yani aklın aktifliğiyle mümkün olmasından kaynaklanır. (Rousseau, 1990: 117) Toplumsal yaşam her ne kadar insanın tercihi olsa da toplum sözleşmesi düşüncesiyle kurulduğundan kendi içerisinde zorunlu bir duruma da yol açar.

Rousseau'nun doğa durumu anlatısı Locke'un anlatısıyla benzerlikler taşır. Her ikisine göre de insanlar doğa durumunda eşit ve özgürdürler. Ancak mülkiyetin ortaya çıkışı, Locke ve Rousseau'yu ayıran önemli bir unsurdur. Çünkü Rousseau özel mülkiyetle birlikte toplumdaki eşitsizliğin pekiştiğini düşünürken, Locke mülkiyet olmadan insan yaşamının devam edemeyeceğini bu yüzden de mülkiyeti güven içerisinde tutacak yasalara ve devlete ihtiyaç olduğunu belirtir.

Rousseau insanın doğa durumundaki abartısız yaşantısının bugünün insanı için de reçete olabileceğini belirtir. Çünkü tüm eşitsizliklerin sebebi, insanların aynı zamanda kendilerini yıpratmaları ve bununla da mutlu olduklarını sandıkları yaşantıdır. Fakirlik-zenginlik, çalışkanlık-tembellik, hastalıklı-sağlıklı ikilikleri insanların kendi elleriyle yarattıkları şeylerdir ve bunlar sonucunda yaşadıkları mutluluk ve mutsuzluk durumlarının da yine yaratıcısı kendileridir. (Rousseau, 1990: 98) Rousseau tek başınalık ve kendi yeteneklerinden sadece insanların kendilerinin yararlandıkları yani bağımsız oldukları zaman insanların, birlikte yaşadıkları kişilere karşı daha az ihtiyaç duyduklarını ve bu durumun da boyun eğmeye yol açmadığını belirtir. (Rousseau, 1990: 151) Bununla ilişkili olarak da Rousseau doğa halinin insanlar arasında barışa en çok yaklaşılacak bir hal olduğunu belirtir.

Hobbes'tan farklı olarak Rousseau ve Locke, insanların güvenliklerini sağlamak adına kendilerini koruma içgüdülerinin doğa durumunda başkalarına en az zararla tazmin

edebileceklerini belirtirler. Özellikle Rousseau Hobbes'un tanımladığı biçimde doğa durumundaki insanın vahşete varacak fiiller gerçekleştirebilmelerinin mümkün olmadığını, aksine doğa durumunda neyin ne olduğunu hiç bilmeyen, hiçbir ahlaki değer varlığından haberdar olmayan, sadece nefes almaya çalışan insanların ürkek ve çekingen olabileceğini belirtir. Bundan dolayı da kimseye zarar vermeye çalışmaz. (Rousseau, 1990: 119) Rousseau ve Locke'un bu anlamda doğa durumu anlatısında insanları özgür ve eşit olarak gördükleri daha anlaşılabilir.

Merhamet ve gönül yüceliği Rousseau'ya göre asıl olarak zayıfa, ezilene gösterilen acıma duygusudur. (Rousseau, 1990: 122) Doğa durumundaki insanlar içgüdüsel olarak bu acıma duygusunu çoğunlukla yaşarlar sonrasında toplum durumunda gelişen yapı içerisinde insanlar genellikle bunun tam tersini yaşarlar. Kurumların etkisi de burada büyüktür. (Rousseau, 1990: 129) Doğa durumundaki insan peki bu içlerindeki acıma duygusu ve genel olarak yaşadıkları huzuru nasıl korumaktaydılar? Bu anlamda onları yöneten yasavari şeyler olduğundan bahsedebilir mi? Bu noktada akla gelen kavram, doğal yasa olacaktır.

Doğal insanı tanımak direkt olarak aslında onun kabul ettiği ve hayatına ister istemez dahil ettiği yasaları yani doğa yasasını da anlamak anlamına gelecektir. Rousseau bunun dışına çıkılarak yapılabilecek bir araştırmanın gereksiz ve boşuna olduğunu belirtir ve ona göre bir yasanın yasa olabilmesi için, "...boyun eğmek zorunda bıraktığının iradesinin bilerek boyun eğmesi gerekli olmasıyla kalmaz; ayrıca, bir kanunun doğal olması için, direkt olarak doğanın sesiyle konuşması gerekir." (Rousseau, 1990: 83-84) 'Doğanın sesiyle konuşan yasalar' ifadesi doğa durumundaki insanın düşünülmesi gereken yaşantısı hakkında huzur verici şeyler imler ve bu yasaların dayanağını da gösterir. Doğa yasasının dayandığı temeli Rousseau şu ifadeleriyle çok iyi bir şekilde açıklar: "... akıldan önceliği olan iki ilkenin var olduğunu fark ettiğimi sanıyorum: bunlardan biri bizim refah ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendirir; ötekiyse bütün duyar varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurur." (Rousseau, 1990: 84) Rousseau doğa yasasının insanın doğuştan sahip olduğu bir yasa olduğunun altını çizer. O, politik bütünlüğün doğa yasasının herkes için evrensel geçerlilikte işlemesiyle mümkün olacağını, genel istemin iradesinin kişisel istemlerden daha tercih edilebilir olduğunu belirtir. (Rousseau, 2016: 29) Doğa yasası düşüncesi Grotius, Hobbes ve Locke'ta önemli görüldüğü gibi burada da önem kazanmaktadır. İnsanlar özgürlük ve eşitliğin hakim

olduğu doğa durumunda bu yasaların varlığıyla ayakta kalabilmekteydiler ve bu yasa en ufak bir eğitsizlik durumunun yaşanmasına engel olmaktaydı. Bundan dolayı doğa yasası çok daha değerli görülmekte ve kabul edilmektedir.

Rousseau'ya göre insan öncelikle varlığını hissetmiş sonrasında ise varlığını koruma adına kendine bir  zen göstermiştir. İnsan yaşamını sürdürürken karşısına birtakım üzülmesi zor olan problemler ve engeller çıkmıştır. Bu engelleri aşmak için insan bir çok yola başvurur ve yaşam ilerledikçe mücadele alanını da genişletir: “Doğanın çıkardığı engelleri aşmayı, gerektiği zaman öteki hayvanlarla dövüşmeyi, geçim gereçleri için insanlarla çekişmeyi ya da en g cl  olana bırakmak zorunda kaldığı şeyi başkalarından çıkarmayı öğrendi.” (Rousseau, 1990: 136) İnsanlar yaşadıkları canlılarla rekabet içerisinde yaşamlarını sürdürürken büyük-k  k, g cl -zayıf ve hızlı-yavaş gibi kıyaslama ifadeleriyle birlikte düşünme eylemini gerçekleştirir olmuştur. Bu, aslında artık diğer insanlarla olan ilişkiselliğinde ona bazı kurallar icat etmeyi ve kendi yararı, güvenliği için bunlara uymayı  ğretir. (Rousseau, 1990: 138) Sonrasında korunma adına her zaman sığındıkları ağa  altarı ya da mağaralar gibi yerlerden uzaklaşarak kendilerine daha sonra daha da geliştirebilecekleri basit teknoloji sayesinde evler kurarlar ve böylelikle ailenin ortaya çıkmasıyla birlikte mülkiyet de kendini gösterir: “...ailelerin kurulmasını, birbirinden ayırt edilmesini meydana getiren, bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu; işte bu mülkiyetin ortaya çıkması ile, hemen, bir çok kavgalar ve çatışmalar doğdu.” (Rousseau, 1990: 140) Mülkiyetin ortaya çıkması ile eğitsizlik bozulur ve doğa durumundaki yaşam daha anlamlı hale gelmeye başlar.

Ailece bir arada yaşamlarını sürdüren insanlar artık toplu halde yaşamaya da alıştıklarından aralarında en ufak bir sorun karşısında iletişimlerini sağlayabilecekleri ortak bir dil de oluşmuştur. Böylece doğal ya da kendi elleriyle oluşturdukları felaketleri yok etmek için birlikte mücadelelerinde onları destekleyebilecek bir yapı da açığa çıkmıştır. Ancak bu konuşma, insanlarda duyguların daha yoğun yaşanmasına da sebep olmuş ve kıskan lıklarla birlikte çatışmaların da yoğun biçimde yaşandığı bir duruma doğru insanları sevk etmiştir. Birbirleri arasındaki kıyaslamalar çeşitlenmiş ve doğal eğitlik durumu kötülüğe dönüşerek eğitsizlik halini almaya başlamıştır. (Rousseau, 1990: 142-143) Konuşma ile akıl arasındaki ilişki de düşünüldüğünde toplum yaşamının ortaya koyabileceği eğitsizliğin gücü de artmaktadır.

Doğa durumundaki yaşamın ortadan kalkarak uygar topluma geçilmesi eşitsizlik ve özel mülkiyetin de yanında insanın yozlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Marx'ta yabancılaşma olarak görülebilecek olan kavramı henüz bir kavram geliştirmeden olanı olduğu gibi açıklayarak betimleyen Rousseau, insanın yaşamış olduğu toplumsal manadaki değişimi etkili sözcüklerle şu şekilde dile getirir: “ ...Vahşet halindeki insan, kendi kendinde yaşar; her zaman kendi dışında olan toplumsal insan ise her zaman kendi dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır.” (Rousseau, 1990: 176) Başkalarına göre yaşamak ya da başkalarının varlığı sayesinde anlam bulmak, kendi varlığının farkına ancak bu şekilde varmak tam bir yabancılaşma durumunun yaşandığının göstergesidir.

Rousseau'ya göre uygar toplumun temeli, bir toprak parçasını göstererek ‘burası benimdir’ diyen insan ve ona inanacak olan insanların zayıflığına dayanır. Mülkiyet hakkının doğuşuyla birlikte devletin kurulması fikri gündeme gelir ancak Rousseau devletin kurulma sebebinin zenginlerin bu yönde bir çabaya girişmeleri olduğunu belirtir. Ona göre zenginler kendilerine bir zarar gelmemesinin en akıllıca yolunu bulmuşlardır: devlet kurmak. Kimsenin itirazını da içermeyecek kurallarla donatıldığında bu kolaylıkla kabul görecektir. Çünkü hemen herkesin temel hedefi varlığının tanınması ve bunun korunmasıdır. Gerçek özgürlüğe de ancak bunların ulaştıracağını düşünürler. Rousseau devletin ve mülkiyetin temelini şu ifadeleriyle etkileyici bir biçimde açıklar ve siyaset felsefesinde bu denli gerçekçi ve görünenin ardındakini ustalıkla anlatan anlatıların arasında yerini alır: “...özgürlüklerini güven altına aldıklarına inanarak, zincirlerine koştu; çünkü politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akılları olduğu halde, bunun getireceği tehlikeleri önceden görecektir kadar deneye sahip değillerdir. Yolsuzlukları ve kötüye kullanmaları önceden sezmeye en çok yetenekli olanlar, tam da bu yolsuzluklardan, kötüye kullanmalardan yararlanmayı hesaplayanlardı; bilgiler de tıpkı vücudunun tamamını kurtarmak için kolunu kestiren bir yaralı gibi, özgürlüklerinin geri kalan kısmını kurtarmak için bir kısmını feda etmek gerektiğini anladılar.” (Rousseau, 1990: 155-156) Devletin kuruluşu her ne kadar eşitsizlik sonucu ortaya çıkmış ve mülkiyetin korunmasını da pekiştirmiş olsa da bu, insanlığın yaşayabileceği daha iyi şeylerin doğmasına da yol açacağından gereklidir. Toplumsal birlik ve düzen için yine de devlete gereksinim duyulmaktadır. İnsanlar doğa durumundan kendilerini korumak adına çıkarılsın ve bu korunma durumunun devamlılığını istemektedirler. Her ne kadar devlet, zenginlerin veya bu işten kazanç sağlayacakların

istekleri doğrultusunda kurulmuş olsa da toplumsal düzenin sağlanması adına kendisine ihtiyaç duyulan da bir yapıdır.

Rousseau bu noktada toplum düzeni adına gerekli bir kuralın var olup olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Rousseau'ya göre toplum düzeni doğadan gelme haklarla var olan bir şey değil sözleşmeyle kurulan bir şeydir. (Rousseau, 2016: 3-4) Rousseau çok bilinen ünlü 'insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur' sözüne şu şekilde açıklık getirdiği düşünülebilir. Rousseau'ya insan gerçekten özgür doğar ve bu özgürlüğünü her zaman koruyacak olan yönetimi tüm toplumla ortaklaşa oluşturdukları sözleşmeye bırakmalıdır. (Rousseau, 2016: 7) Rousseau toplum sözleşmesini şu şekilde özetler: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz." (Rousseau, 2016: 15) Toplum sözleşmesi genel istencin anlaşılması ve sağlanması adına büyük önem taşır. Bu anlamda genel istenç halkın bir bölümünün ya da belli bir kesimin özel istencinden önemlidir. Çünkü modern insan bir başkasının özel isteklerini yerine getirmeye hazır bir köle değildir. Halk özgürdür, eşittir ve yönetme ya da yönetilme durumları onun varlığından bağımsız olarak görülemez ve kabul edilemez.

Rousseau da bir toplumda tek söz sahibi gücün halk olmasından yanadır. Tıpkı Locke gibi Rousseau da toplum içerisinde kendisini egemen olarak göstermeye çalışan birinin varlığının egemenliğin toptan yok olmasına sebep olacağını ve bu anlamda politik bütünlüğü zedeleyeceğini düşünür. (Rousseau, 2016: 24) Genel istenç Rousseau'ya göre halkın sayısının çokluğundan ziyade ortak yararı ifade eder. En büyük ortak yarar toplumsal sözleşmenin kendisidir. Hiçbir birey bundan bağımsız değildir. Toplum sözleşmesi yasamaya uygun, hak duygusuna yani doğa yasasına dayanan, yararlı, toplumsal iyiliği gözeten ve sağlamlığı güvencesini devletten alan bir sözleşmedir. (Rousseau, 2016: 30) İnsanların toplum sözleşmesini kabullenmelerinin ardındaki en temel neden ne Hobbes'ta olduğu gibi korkudan doğan bir boyun eğmedir ne de Locke'taki gibi mülkiyetin korunması ihtiyacıdır. Rousseau için önemli olan insanların özgürlüklerini tekrar elde etmeleri için çabalamalarıdır.

Rousseau, Thomas Hobbes ve John Locke'tan farklı olarak toplum sözleşmesinin bireylerin kendi siyasal haklarından feragat ederek oluşturulmadığını, bunun sadece bir değiş tokuş olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Ona göre siyasal haklardan feragat etme durumu herhangi bir şeyden vazgeçme gibi olumsuz bir durumu tasvir ettiğinden onun

yerine daha iyi ve güvenli bir durumu açıklamak, ortaya koymak önemlidir. (Rousseau, 2016: 31) Ortak iyi de burada önemli bir unsurdur. Ortak iyi genel istencin hedefidir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de genel istencin iradesiyle anlamlı kılınabilir.

Rousseau'ya göre bir toplum ancak ortak bir çıkar olan 'herkesin iyiliğini sağlama' temelinde yönetilebilmelidir. (Rousseau, 2016: 23) Rousseau'ya göre hükümet, "Yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür." (Rousseau, 2016: 54) Yönetim, yasaların etkinliğiyle birlikte halkın yönetimidir. Siyasal yaşamda her türlü kurum veya kuruluş tüm insanların iyiliği gözetilerek oluşturulmuş, özgür ve eşit insana ulaşmayı amaç edinmiştir.

Bunun aksi ise Rousseau'ya göre bir toplumda kaos ve karmaşanın, düzensizliğin hüküm sürmesi demektir. Bunun da en önemli sebebi toplumdaki egemenin yönetme işini üstlenmeye kalkması, yöneticilerin yaşamada söz sahibi olması ve vatandaşların ise yasaları yok saymasıdır. (Rousseau, 2016: 55) Yönetme işi sadece tek bir kişinin ya da bir grubun üstlenebileceği sorumluluğunu taşıyabileceği bir şey değildir. Eğer böyle olursa Hobbes'un egemeninde olduğu gibi anlamlandırılmayan birçok problem açığa çıkar. İnsanlar tek bir insana boyun eğme hale gelirse yurttaş olmanın hakkını ve görevini kazanamazlar.

Rousseau'ya göre insanlar toplumsal yapı içerisinde sadece ve sadece yönetimlerinin sağlamlığına ve yasama gücünün faziletine güvenmelidirler. Rousseau'ya göre yasa toplumdaki tüm insanlara eşit mesafede muamelede bulunur. Bunun dışına çıkılması yasanın yurttaşlar arasında ayırım yapmasına ve özel bir davranışı dikkate alarak genelin çökmesine sebep olabilir. Rousseau yasa hakkındaki fikirlerini özetle şu şekilde sunar: "...yasa yapmak kimin işidir diye sormanın yeri yoktur, çünkü yasalar genel istemin işlemleridir sadece; hükümdar yasalara bağlı mıdır diye sormak da yersizdir, çünkü hükümdar devletin bir üyesidir. Yasa hakka aykırı olur mu, olmaz mı diye düşünmemelidir, çünkü kimse kendine karşı haksız davranamaz. Yine, nasıl olur da insan hem özgür, hem yasaya bağlı olur, diye sormak gereksizdir, çünkü yasalar istemlerimizi saptayan birer belgedir sadece." (Rousseau, 2016: 35) İstemlerin yasalarca belirlenmesi modern düşüncenin bir yansıması olarak da görülebilir. Çünkü insan siyasal anlamda ancak kendi elleriyle oluşturduğu, kaynağını doğa yasasından alan aklın öncülüğünde yasaların onu belirleyebildiği bir varlıktır.

Rousseau özgürlük ve eşitliğin toplumda en genel yarar olduğunu düşünür ve yasamanın da temel amacı bunlardır. (Rousseau, 2016: 48) Rousseau bu amaçtan sapıldığı zaman bir ülkenin başına neler gelebileceğini şu şekilde açıklar: "...yasacı amacında yanılır da, durumun özelliğinden doğan ilkeden başka bir ilkeyi benimserse; bu ilkelere biri köleliği, öbürü özgürlüğü tutarsa, biri para pul çokluğuna, öbürü insan sayısına önem verirse, biri barışa, öbürü fetihlere yönelirse, o zaman yasaların yavaş yavaş gevşediği ve ana yapının bozulduğu görülür; devlet de yok olup gidinceye ya da değişinceye ve yenilmez doğa yeniden gücünü gösterinceye kadar kargaşalıktan yakasını kurtaramaz." (Rousseau, 2016: 50) Yasaların etkin olmadığı ülkelerde yaşananlar noktasından bakılacak olursa tüm bu yaşanabilir olarak tasvir edilen durumların yaşandığı görülebilir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi temelinde de düşünülecek olursa özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve barış gibi değerlerin siyasal açıdan amaç olarak benimsenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde savaşın yıkıcı ve yıkıcı doğası tüm insanları içine çeken bir hortum gibi tüm evreni içine çekebilir. Dünya daha da yaşanmaz bir yer haline gelebilir.

Siyasal savaş ortamının da dışında insanın kendine yöneldiğinde herhangi bir sorunla karşılaşmaması da önemlidir. Rousseau'nun isyanı başından beri insanın asla kendi olamayacağı bir durumda zorla bulunması durumudur. İnsan özgür bir varlık olmak durumundadır. Bu özgürlüğü onu barışa sevk edecektir. Hangi durumlar insanın onu kendi olmaklığının dışına ittiyse bu durumların hemen hepsi aslında birer savaş durumudur. Güncel anlamda da bu konu ele alınıp düşünülecek olursa modern yaşam biçimi herkesi, konuşmada, giyimde, tutumda moda olanı izlemeye zorlar, insanların kendi doğasını izlemesine izin vermez ve çok geçmeden insanların oldukları gibi görünmelerinin önüne geçer. Sonunda insanlar arası ilişkilerde sürekli bir savaş durumu söz konusu olur. Bu durum tıpkı toplum durumuna geçen ve bocalayan insanın vaziyetini hatırlatır.

İnsanı temel alan bir yapı içerisinde onun başından beri konumu ve değişikliği dikkat çekicidir. Doğa durumunda özgür olan insan mülkiyetin açığa çıkmasıyla köleye dönüşür. Uygar toplumda bu köle uzun süre yaşayamaz. Aklın rehberliğinde ve doğa yasasının güvencesinde insan tekrar özgürlüğünü kazanabileceği toplum sözleşmesini gerçekleştirir. İnsan toplum sözleşmesiyle birlikte siyasal alanda yetkin, bilinçli, yönetimde söz sahibi bir siyasal özne, yurttaş olmanın da hakkını veren insan haline gelir.

Rousseau'nun siyaset felsefesinde toplum sözleşmesini yok saymak kendini yok etmek demektir. Rousseau'ya göre insanın toplumsallaşmasının nedeni de yapmış olduğu

toplum sözleşmesiyle duymuş olduğu özgürlük ihtiyacının karşılanmasını istemesidir. Burada Rousseau tarafından insanın toplumsallaşmasının itici gücü olarak toplumsal güvenlik kaygısı yerine net olarak toplumsal özgürlük anlayışının konulduğu görülmektedir. Rousseau'nun siyaset felsefesinde tezin konusunu oluşturan toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de bu anlamda doğa durumundan toplum durumuna evrilen insanın toplum sözleşmesi ile özgür insanı tekrar yaratması ve doğa durumunda yer almayan aklın faal olmasıyla da yine insanın özgürlüğünün ve güvenliğinin koruyucu gücü haline gelmesi olarak açıklanabilir. Toplumsal güvenlik ve barışın bir toplumda sağlanabilmesinin tek yolu da insanların yasa karşısındaki eşitliğinin ve siyasal açıdan bir yurttaş olarak özgürlüğünün söz konusu olmasından geçer.

Bu tezin temel hedefi olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin nasıl ele alındığını bakılabilir. Bu bölüme gelene kadar yapılmış bütün çıkarımlar ve sonuçlar neticesinde Thomas Hobbes'un felsefesini anlamaya çalışmak tezin konusu açısından büyük önem taşımaktadır.

Toplumsal güvenlik ve barış kavramları ile bu kavramlara yönelik geliştirilen yaklaşımların genel seyrinin incelenmesi sonrası, Thomas Hobbes felsefesinden önce gelişen düşüncelerin akışı ile Thomas Hobbes sonrası ortaya çıkan görüşlerin anlamlı bir bütünlük sağlayabilmesi ancak üçüncü ve son bölüm olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin ortaya konmasından sonra gerçekleşebilecektir.





## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUMSAL GÜVENLİK VE BARIŞ İLİŞKİSİ

#### 3.1. Thomas Hobbes'un Yaşamı, Felsefesi ve Siyaset Felsefesine Genel Bir Bakış

Thomas Hobbes, 5 Nisan 1588'de İngiltere'de Malmesbury, Wiltshire'nin Wesport köyünde dünyaya gelmiştir. Annesi hakkında pek bilgi olmamasına rağmen kendisiyle aynı ismi taşıyan babasının bir din adamı olduğu konusunda bilgiler mevcuttur. Kendi otobiyografisinde dünyaya gelişiyle alakalı olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

Kurtarıcımız, insan suretindeki Tanrı, bin beş yüz seksen sekiz yıl önce doğdu. Meşhur düşman donanması İspanya limanlarında bekliyordu, çok yakında bizim sularımızda yok olup gidecekti. İlkbahar başlarıydı. Nisan ayının beşinci gününe girilmişti. İşte o gün ben, kurtçuk, Malmesbury'de dünyaya geldim. Bir papaz olan babam vaftiz etti beni ve onun ismini aldım. (Martinich, 2013: 1)

Hobbes'un içine doğmuş olduğu yüzyıl, kendi dünyası ve sisteminin belirmesi açısından çok büyük öneme sahiptir. Otobiyografisinde atıf yapmış olduğu üzere o dönemin İngiltere'si savaş çığlıklarının gitgide yayıldığı, insanların korku ve endişe içerisinde yaşamış olduğu bir yerdi. İspanyollar 'Yenilmez Armada' adını verdikleri bir donanma kuvvetiyle İngiltere'ye saldıracaktı. Doğduğu dönemin insanlar için çok büyük bir öneme sahip olduğunu düşünen Hobbes, siyaset felsefesinin de temelinde yer alacak devlet anlayışına dair otobiyografisinde bazı ifadeler kullanır: "Doğduğu koşulların 'kendi ülkesinin düşmanlarına duyduğu nefreti' açıkladığımı düşünüyordum. ...Zira ulusun sonunun donanmayla beraber yaklaştığı yolundaki söylenti şehirden şehre her tarafa yayıldı. Tam o noktada annem öyle bir korkuya kapıldı ki ikiz doğurdu, beni ve benimle birlikte korkuyu." (Martinich, 2013: 2) İç savaştan yaşamı boyunca korkan ve nefret eden Hobbes'un toplumsal güvenlik ve barış ilişkisine dair ortaya koymuş olduğu düşünceler tüm modern filozofları etkisi altına almıştır. Onun üretmiş olduğu tezlerin her ne kadar hareket noktası korku unsurunun yarattığı güç olarak kabul edilse de felsefenin hemen her alandaki etkisi yok sayılamayacak kadar önemlidir.

Genel olarak görülür ki Hobbes okuyucuları, Hobbes'un yaşamının başında adeta onu esir alan bir korku figüründen bahsederek hayatı boyunca siyasal anlamda da yaşamış

olduğu korku, endişe ve iç huzursuzluğunu bu kavrama atıfla açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Ancak Hobbes'un sisteminin gereği olarak oluşan mekanik bir evren ve düzen anlayışı, materyalist bir ontoloji ve egoist bir ahlak öğretisiyle harmanlamış olduğu mutlakıyetçi bir siyasal görüşü ve tüm bunlar arasındaki ilişkiyi sadece korku kavramı üzerinden açıklamak Hobbes'a yapılabilecek haksızlık gibi görünmektedir. Hobbes'un, sonrasında yaşadıkları bu düşüncenin tam aksini yaşadığını ortaya koyacaktır. Hobbes özellikle siyaset felsefesinde Yeni Çağ'ın en radikal görüşlerini ifade eden bir filozoftur ve aynı zamanda onun epistemolojisi, ontolojisi, etiği ve siyaset felsefesi tam bir uyum içerisindedir.

Hobbes, 1608 yılında Oxford'da Magdalen Hall'da öğrenimini tamamlamış, kendisinin üniversiteye on dört yaşında başladığına dair ve bu süreçte ona amcasının destek olduğuna dair bilgileri Martinich bize aktarmıştır. Hatta eğitimine dört yaşında başlayarak Oxford'a girmeden önce birçok konuda yetenek sahibi olduğu, Latince ve Yunanca'yı da üniversitedeki eğitiminden çok önce öğrendiği bilgileri de mevcuttur. (Martinich, 2013: 10) Dil öğrenimi bir insanın yaşamına daha farklı düşünce ufukları kazandırmakta ve gelişiminin daha iyi noktalara taşınmasına da fayda sağlamaktadır.

Hobbes, üniversitede iyi bir öğrenim görmüş saygın bir öğrencidir ve bu yüzden de Magdalen Hall'un müdürü tarafından dönemin en önde gelen ailelerinden biri olan Cavendish ailesine tavsiye edilmiştir. Hobbes tam yirmi yıl Cavendishlerin oğlu William Cavendish'e öğretmenlik yapmıştır. Bu sırada da birçok bilimsel keşif ve seyahat gerçekleştirmiş, kendisini hemen her yönden geliştirme fırsatı bulmuştur. (Martinich, 2013: 23) Gerçekleştirmiş olduğu bu seyahatler Hobbes'un birçok filozofla karşılaşmasına da vesile olmuş hatta etkilenmiş olduğu birçok filozofla yakın ilişkiler kurmasını sağlamıştır. 1629 yılında Thucydides'in *Peloponnessos Savaşları*'nı çevirmiş ve o dönemde Francis Bacon'un kâtipliğini yapmıştır. (Martinich, 2013: 51) Öğretmenliğinin hemen hemen ilk yıllarında önemli isimlerle bir araya gelerek tanışma fırsatı yakalaması felsefede daha birçok alana ilgiyle yaklaşmasını sağlamış ve özellikle siyaset felsefesi alanında ortaya koymuş olduğu tezlerle hayatı kolaylaştıracak savaşı durduracak etkiyi göstermeyi planlamıştır.

Yaşamı boyunca öğretmenlik görevi yapmış, birçok eser kaleme almış ve en çok da doğduğu ülkenin iç ilişkilerine önem vererek kafa yormuş, nefret ettiği savaşı insanın ilk yaşam durumuna atıfla açıklama girişimiyle yaşanan iç karışıklıkları durdurmayı

hedeflemiştir. Doksan bir yıllık yaşantısında Hobbes, sürgün de edilmiş ancak felsefi anlamda edinmiş olduğu prensiplerin bir kez dahi olsun dışına çıkmamış bu yüzden de aslında çoğu çağdaşı tarafından da hiçbir zaman benimsenmemiştir. Korku her ne kadar onun içine doğmuş olduğu bir dünyadan ibaret olsa da o hiçbir zaman yılmamış, felsefi anlamda kendini var etmeyi sürdürmüştür. Okumak ve yazmak bundan tüm bunlardan dolayı en değer verdiği iki edimi olmuştur.

Hobbes yazarları, Hobbes'un yürüyüş yapmayı çok sevdiğini ve bu yürüyüşleri sırasında da defterini yanından hiç ayırmadığını ifade etmişlerdir. O denli ki Hobbes, "dışarıdayken aklına iyi bir fikir gelirse diye sapında hokka olan özel bir baston yaptırmıştı." (Warburton, 2015: 92) Hobbes'un yanından ayırmadığı hokkasının yanı sıra aynı zamanda belli kitapları da yanından ayırmadığı ifade edilmiştir. "Zamanında yaşayıp hayatını nakledenler Hobbes'un mukaddes kitabı, Homer, Virgil, ve Xenophon'un eserlerini yanından hiç uzaklaştırmadığını ifade etmektedirler." (Güriz, 1955: 299) Sürekli okuyan ve bundan dolayı da yazma ihtiyacı içine giren Hobbes'un eserleri bu noktada önem kazanmaktadır.

Hobbes ve onun gibi savaş şartları içerisinde yaşayıp da hala bilime ve sanata yönelen insanların ortak özelliği, yaşamda kalma istekleri adına eserler oluşturmalarıdır. Bir nevi bu yolla ölümsüzlüğün de peşine düştükleri ifade edilebilir. Hobbes, yaşamı boyunca bundan dolayı pek çok eser kaleme almıştır. Bunlar kronolojik yayınlanma sırasıyla Martinich tarafından şu şekilde sunulmuştur: (1629) Thucydides'in 'Peloponnesos Savaşları' çevirisi, (1637) Briefe of the Art of Rhetoric [Retorik Sanatının Özeti], (1640) Elements of Law, Natural and Politic [Hukukun Doğal ve Siyasal Öğeleri], (1641) Descartes'ın Meditasyonlar'ına karşı İtirazlar [Objections], (1642) Elementa Philosophica De Cive [Yurttaşlık Üzerine], (1651) Leviathan, (1655) De Corpore [Cisimler Üzerine], (1658) De Homine [İnsanlar Üzerine], (1679) Behemoth, (1681) A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England [İngiltere'nin Örfi Hukuku Üzerine Filozof ve Öğrencisi Arasında Bir Diyalog].

Hobbes ölümsüzlüğü bu eserleri geride bırakarak elde etmiştir. Martinich'e göre Hobbes, hayatı boyunca en çok ölümden korkmuş, ancak doksan bir yaşına geldiğinde fark etmiştir ki asıl korkulması gereken ölüm değil, ıstırap dolu bir ölümdür. Otobiyografisinde "Et prope stans dictat Mors mihi, 'Ne metue'." yazar. Bunun anlamı "Ve ölüm yanıma yaklaşarak dedi ki 'Sakın korkma'." Hobbes 4 Aralık 1679 tarihinde hayatını kaybetmiştir.

Mezar taşında ise şu ifadeler yer alır: “Burada Malmesbury’li Thomas Hobbes’un bedeni gömülü; kendisi yıllarca baba ve oğul iki Devonshire kontuna hizmet etti. Erdemli bir insandı ve hem ülke içinde hem ülke dışında irfanından ötürü üne kavuştuğu herkesçe bilindir.” (Martinich, 2013: 413) Hobbes’un ‘ıstırap dolu bir ölüm’den kastı, rahatsız veya huzursuz yaşam, iç savaş, güvensizlik gibi unsurların sıklıkla konu edildiği bir yaşamdır. Siyaset felsefesini bu anlamda bu kötü yaşamdan kaçış ya da bir çözüm yolu olarak göstermekte ve sunmaktadır.

Thomas Hobbes’un yaşamına böylece kısaca değindikten sonra onun felsefe ile olan ilişkisine bakmak faydalı olacaktır. Hobbes’a göre felsefe nedir, felsefede ele alınması gereken konular nelerdir, felsefenin amacı nedir gibi sorular onun sistematüğini görmemiz açısından önem taşımaktadır.

Thomas Hobbes’a göre felsefenin tanımı şu şekildedir: “FELSEFE ile anlaşılın, madde ve beşeri güç müsaade ettiği ölçüde, beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edebilmek amacıyla, herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine veya özelliklerinden muhtemel bir oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla edinilen bilgidir.” (Hobbes, 2016: 487) Yine aynı şekilde felsefe aslında kısaca “...felsefe, tekil şeylerin gözleminden evrensel ilkelere giden yolu açar.” (Hobbes, 2014: 2) Bu tanımlardan anlaşılacaktır ki Hobbes, genel olarak görülebilen ya da dokunulabilen tekil şeylerden yola çıkarak evrensel ilkeler açığa çıkartmak istemektedir. Yani ona göre örneğin, Tanrı, felsefenin konusunu oluşturamaz. Çünkü Tanrı gözle görülebilir, elle tutulabilir bir şey değildir. Tüm bunlardan dolayı Hobbes’un felsefesinin merkezine yerleştirmiş olduğu kavramlardan biri cisimdir.

Hobbes’a göre cisimler dışında bir gerçeklik yoktur. Tüm anlamlı şeyler cisimlerden ibarettir. Soyut ifadelerin bir anlamı yoktur. Weber’e göre de bundan dolayı “Mutlak iyi, mutlak kötü, mutlak adalet, mutlak ahlak, teolojik ve metafizik zihniyet tarafından hiçbir esasa dayanmadan uydurulmuş boş şeylerdir (chimère).” (Weber, 1998: 212) Soyut şeyler üzerinden bilimsel çalışmaların gerçekleştirilemeyeceğinin en büyük kanıtı da etkiler ve nedenler arasındaki etkileşimin açıklanamaması ve bunun gösterilmesinin mümkün olmamasıdır. Cisimler bu noktada önem kazanan bir unsur olmaktadır. Gökberk bunu şu şekilde açıklar:

«De corpore»nin ilk bölümü olan «Logica» Mantık) da Hobbes felsefeyi şöyle tanımlar: Felsefe, etkileri ya da fenomenleri nedenlerden çıkarıp

bilmedir ve nedenleri de gözlenen etkilerden doğru sonuç-çıkarmaların yardımıyla öğrenmedir. Felsefe, geometrideki construction'lar gibi bir hesap ve construction olmalı, nesnelerin meydana gelişinin (generatio) bir tekrarlanması olmalıdır. Felsefenin amacı, etkileri önceden görebilme ve bu önceden görmeyi hayatta kullanabilmedir; konusu da, meydana gelişini kavranabilen ve akıllı construction'u yapabilen her cisimdir. Bundan dolayı felsefeye cisimler öğretisi de denilebilir. (Gökberk, 1993: 282)

Cisimler açısından bakıldığında görülür ki devinim en önemli kavramdır. "...hayat hareketten ibarettir..." (Hobbes, 2016: 58) Hareket cisimlerdeki etkiyi ve nedeni açığa çıkaran şeydir ve bir cismin etkisi başka herhangi bir cismin bu cisim üzerinde etkisinin hissedilmediği duruma kadar faaliyet gösterir. Hobbes'un bu mekanik düşüncesinde cisimlere çok fazla yer vermiş olması dikkat çekmiş ve eleştirilmiştir. Aristoteles felsefesiyle neredeyse hemen her alanda kıyaslaması yapılan Thomas Hobbes'un düşünceleri, çoğu Hobbes yorumcusu tarafından daha detaysız veya basit bulunmuştur.

Klasik görüşün dışına çıkarak felsefenin temeline cisimleri ve devinimi yerleştiren Hobbes, Weber tarafından "yeniçağın hem materyalizminin, hem kritisizminin, hem de pozitivizminin müjdecisi" olarak tanıtılmıştır. (Weber, 1998: 210) Materyalisttir, çünkü felsefenin inceleme alanının cisimler olduğunu belirtir. Pozitivisttir, çünkü ileride görüleceği üzere ona göre bilim adına yapılabilecek en değerli şey, tanımların yeniden düşünülmesi ve tanımlanması gerektiğine dair düşüncedir.

Felsefede kendisine kadar gelen süreçte ele alınan neredeyse tüm kavramların yeniden tanımını yapan Hobbes, hakikatin ise insan dışında gelişebilecek, ondan bağımsız bir şey olmadığını düşünür. "Hobbes'da hakikat sözlere, sözcüklere, adlara yerleştirildiği ve adları da insanlar yarattığı için, insanın dışında hiçbir hakikat yoktur ve hakikat uzlaşımaldır, doğal değil." (Zelyüt, 2010: 28) Hakikat uzlaşımalsal ise hemen her alanda ortaya koyan düşünceler de uzlaşımalsal olmalıdır. Çünkü filozofların üretmiş oldukları tezlerin bir temeli vardır. Bu temel de sağlam dayanaklara sahiptir ve dayanaklarla sürdürülen hiçbir çalışma ya da araştırma nesnesi doğal bir yapıda olamaz, ya da kabul edilemez.

Hobbes felsefi anlamda düşünsel bir devrim gerçekleştirmektedir. Hakikatin uzlaşımalsal olduğu yönündeki düşüncesi bile onun ne denli farklı bir filozof olduğunu göstermektedir. Gerçekleştirmiş olduğu düşünsel devrim iki yönlüdür. Bunlardan ilki dinsel otorite ile beslenen Skolastik felsefenin karşısında yer alması ve ikincisi ise Yeni Çağ'ın yeni bilim anlayışıyla sistematize ettiği felsefesidir. (Ağaoğulları ve diğerleri, 2016:

430) Skolastik felsefe karşıtlığı ile Yeni Çağ bilimsel anlayışı arasındaki ilişkiyi dönemsel açıdan yorumlamak da mümkündür. Dinsel öğretilerle felsefenin iç içeliği bilimin gelişmesini engellemiş, bilime en büyük zararı vermiştir. Hobbes en büyük ve saygın olan eseri *Leviathan*'da yapmış olduğu düşünsel devrim ile dini öğretilerin yanlış yorumlamalarını, felsefede klasik öğretilerin tanımlarının yanlışlığını ortaya koymuştur.

Bu noktada Hobbes'un bilgi ve bilim görüşü önem kazanmaktadır. Hobbes'a göre iki türlü bilgi vardır. Biri olguların bilgisi yani yaşanan şeylere tanık olduğumuz bilgilerdir, diğeri ise tam da insanda zekânın gerektirdiği iki şey arasındaki ilişkiyi görme durumundaki bilgidir. Hobbes'a göre bu iki bilgi türünden ilki tüm insanlarda bulunurken ikincisi ancak filozofta bulunabilir. (Hobbes, 2016: 72) Felsefe genel olarak bütün bilgilerin toplandığı bir düşünce sistemi olarak düşünülecek olursa sadece dış dünyada gözlemlendiğimiz şeylerin çıkarımını yapmak basit bir edim olarak kalırken, bu çıkarımların üzerine daha fazla eğilmek, o çıkarımlardan başka düşünceler açığa çıkartmak ve bunların hepsini yorumlamak daha karmaşık bir edimdir. Hobbes'un ikinci bilgi türünün sadece filozoflarda bulunacağını ifade etmesi boşuna değildir.

Ayrıca bilginin niteliğinin bilimsel kesinlik kazanmasını istemek ve dilemek, bu dönem düşünürlerinin tümünün ortak bir özelliğidir. Thomas Hobbes, bunu öylesine benimser ki yapmış olduğu bilimler sınıflamasında ahlak alanını fizik alanının bir alt dalı olarak kabul eder. Ahlaka bilimsel bir nitelik kazandırmak, insan davranışlarının gözlenmesi ve onların duygularından yapılan çıkarsama ile mümkün olacaktır. Bu aslında bir yöntemdir ve geometrik yöntem olarak isimlendirilmektedir. Thomas Hobbes'un uygulamış olduğu yöntemi besleyen bir diğer tavır ise bazı tanımların kendi zamanına kadar yanlış yapılmış olduğunu ifade etmesidir.

Hobbes özellikle *Leviathan*'da bazı kavramların tanımını tekrar yapar ve sistemli bir şekilde bunları açıklama gayreti içerisine girer. Çünkü ancak görüşlerinin böylelikle kesinlik düzleminde ele alınıp düşünüleceğini dikkate alır. Hobbes'a göre bilim, adlar ve onların doğru kullanılması sayesinde kazanılır. Adlar doğru kullanılır, aralarındaki bağlantı doğru bir şekilde kurulur, bunun sonucunda beyanlar elde edilir ve bu beyanlar da kendi aralarında düzenli bir şekilde tasıma doğru ilerlerse kısacası adlar sayesinde bütün sorunların bilgisine ulaşırsa bilim yapılmış olur. (Hobbes, 2016: 46) Kesinlik arayışında olan Hobbes, tanımlar olmadan bilim yapılamayacağını farkındadır. "Gerçeğin, yaptığımız beyanlardaki adların doğru sıralanışından oluştuğunu görmüş bulunduğumuza

göre, kesin gerçeği arayan bir insan, kullandığı her bir adın neyi temsil ettiğini hatırd tutmak ve onu uygun biçimde kullanmak zorundadır...” Aksi takdirde insanın yaşayacaklarını betimlerken kullandığı benzetme Martinich’in *Hobbes* adlı eserinde paylaştığı Hobbes’un çocukluğunun bir hobisi olan kuş yakalama anekdotunu hatırlatır. “...yoksa, ökseye yakalanmış ve çırpındıkça ökseye daha fazla bulanana bir kuş gibi, kendini sözcüklerin karmaşasında bulacaktır.” Eserinde başından beri tanım işine girişen Hobbes, bu yöntemi geometrinin kullandığından bahseder ve kendisinin de aslında kesinlik arayışında olduğunu gözler önüne serer. (Hobbes, 2016: 38) Hobbes’un kendi yöntemi de geometrik yöntem olarak adlandırıldığı için felsefede tanımlardan hareketle düşüncenin geliştirilmesi büyük önem taşır.

Tanımlar, insana dair insanı daha iyi anlamamızı sağlayan ve bilimin gelişmesinde bilginin yerleşmesinde etkili olacak kavramların tanımlarıdır. Öncelikli kavram algıdır. Hobbes algının insanda itme kuvvetiyle nesneden kaynağını alan ve insana dolaylı ve dolaysız olarak kendini hissettiren şey olduğunu belirtir. Nesneleredeki sesler veya renkler nesnenin kendisinden ayrılabilir olan niteliklerdir. Bu noktada Aristoteles felsefesinden ayrıldığını da gösterir. Algılama “...dışarıdaki nesnelerin gözlerimiz, kulaklarımız ve diğer algılayıcı organlarımız üzerindeki etkisinin veya hareketinin yarattığı ilk hayalden başka bir şey değildir.” (Hobbes, 2016: 23-24) Bunu De Cive adlı eserinde daha ayrıntılı bir şekilde örnek vererek şu şekilde açıklar:

Gördüğü veya diğer duyu organlarıyla algıladığı her şeyin düşüncesi veya görüntüsü zihninde kalan, ki bu büyüklükler, devinimler, sesler, renkler ve benzeri şeylerin hatırası ve hayalin ve benzer şekilde onların düzeni ve bileşenlerinden başka bir şey değildir, bir adam dışında dünyanın yok olduğunu düşünürsek; bunların hepsi insanın içinde ortaya çıkan düşünceler ve hayaller olsa da, dışsal ve zihnin gücüne veya erdemine bağlı olmayan şeylermiş gibi görünürler. (Hobbes, 2014: XVIII)

Başka bir tanım da tahayyül üzerinedir. Hobbes’a göre hareketli bir cisim onu durduran olmadıkça hareketine devam eder. Bu hareket zamanla yavaşlar ve durma yoluna girer ancak hareketi sürer. İşte bu hareketin biz onu algılamadığımız durumlarda bile devam ettiğini düşünmemiz işlemine tahayyül denir. “...tahayyül *zayıflayan algıdan* başka bir şey değildir ve hem uyurken hem de uyanırken, insanlarda ve başka pek çok yaşayan varlıklarda bulunur.” (Hobbes, 2016: 25) Hobbes tahayyül üzerinden yapmış olduğu bu açıklamayla insanı diğer canlı varlıklarla eşit gösteren bir tanımlama eylemine girişmiştir.



Tahayyülün insandaki ve diğer canlı varlık olan hayvandaki bir başka versiyonu da anlamadır. Hobbes anlamının hem insana hem de hayvana özgü olduğunu belirtir. “Anlama. Kelimeler veya başka bilinçli işaretlerle, insanda veya düşünme yeteneğine sahip başka bir yaratıkta uyanan tahayyüle...” denir. (Hobbes, 2016: 29) İnsana özgü anlama sadece insan iradesine bağlı olarak gerçekleşmez; konuşma, adlar, kavramlar ve düşünceler yardımıyla açığa çıkar. (Hobbes, 2016: 30) Anlamanın bu kadar çok unsuru bir araya getirerek gerçekleşmesi konuşmanın da en az anlama kadar karmaşık bir yapıda olduğunu gözler önüne serer.

Hobbes’a göre konuşma da diğer hemen her şeyde olduğu gibi insanın ürettiği yapay bir şeydir. (Hobbes, 2016: 34) Aristoteles insanın konuşma yetisiyle doğduğunu belirtirken Hobbes’a göre o, bu özelliği kendisi sağlar. Ağaoğulları ve Köker’e göre insan hem doğal hem de yapay bir varlıktır. İnsanın doğal ve yapaylığını belirleyen ve kuran da bizzat insanın kendisidir. İnsan kendi varlığını yaratan tek varlıktır. (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 189-190) Bunun anlamı felsefi açıdan çok büyüktür. Modern felsefenin insana bakışı bu manada etkilidir. İnsan hiçbir dış unsura bağlı olmadan yaşayan, gelişime açık, barış için çabalayan, aklın belirlediği yasalarla hareket eden varlıktır.

İnsanın kendi kendini yaratması durumunu Ağaoğulları ve Köker, Polin’in ifadelerine yer vererek açıklar: “Raymond Polin’in sözcükleriyle ifade etmek gerekirse, ‘doğru önermelerle desteklenmiş ve sözcüklerin söylem şeklinde birleşmesinden oluşmuş rasyonel teleolojik hesap, insanın kendi kendisini yaratmasına yarayan aracı oluşturur. Böylece insan, konuşma ve geleceği düşünme yetisiyle hareket ederek, teleolojik hesap sayesinde toplumsal insanın, yani insanın kendisinin yapıcısı ve sanatçısı işlevini yerine getirir.’” (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 191) İnsan bu konumda iken yarattıkları, onun yaşama tutunması için ortaya koyduğu bir diğer üretici güç ya da güçler olarak kabul edilebilir.

İnsanın kendini yaratması durumu çok büyük önem arz etmektedir. İnsan kendi kendisini yaratacak varlıktır yoksa hazır olan ona sunulan seçeneklerin sayesinde hiçbir zaman varoluşunu anlamlı kılamayacaktır. “Akılcılık insanın içine saf olmayan, hayvansılıkla karışık bir biçimde konulmuştur ve ancak yapay bir ‘Commonwealth’in oluşumuyla saf akılcılık haline dönüşecektir. Aristoteles’i izleyerek, insanın tabii olarak sosyal ve/veya siyasi olduğunu kabul edersek, saf akılcılığa ulaşma yolunu kendi kendimize kapatmış oluruz.” (Akal, 2000: 160) Aristoteles’in zoon politikon görüşünün

eleştirildiği bu ifadede daha çok saf akılcılığın kazanımının önemine yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Bilimin gelişmesi ve düşüncenin ilerlemesi anlama, konuşma ve hesaplama işlemleriyle sağlanacaktır.

İnsanlar konuşma sayesinde bilim yaparlar yani düşünme eylemi sayesinde geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağlantı kurarak bulunan şeylerin değerlendirmesini yaparlar. Böylelikle bilim sayesinde elde edilen verileri birbirlerine aktarırlar. Toplum içerisinde birbirlerine yardımcı olabilmeleri yine konuşma sayesinde ve ayrıca kelimelerle oynayarak eğlenme veya birbirlerine kendilerini sevdirmeye çalışırlar. (Hobbes, 2016: 36) Konuşmanın belirleyici bir diğer özelliği de yine düşünmeyle birlikteliği sayesinde neyin doğru veya yanlış olduğunu da belirtmesi vardır. Yani konuşma yoksa doğruluk ve yanlışlık da yoktur. (Hobbes, 2016: 38) Konuşma, insanı hayvandan ayıran en önemli özelliktir ve bunun da yanında insanda bir de merak duygusu vardır. Merakı özel bir duygu olarak ifade eden Hobbes, bu kavramın aynı zamanda insanı hayvandan ayıran bir başka özellik olduğunu da belirtir. (Hobbes, 2016: 53) Merak da geleceği hayal etmek ya da düşünmekle ilgili olduğundan bir diğer kaygı unsuruna ve yine insanı hayvandan ayıran önemli bir özellik olduğu görüşüne ulaşmış oluruz. Ayrıca temelde aklın varlığı da bu canlılar arasındaki ayırıcı unsurdur.

Buraya kadar ele alınan algı, tahayyül, anlama ile birlikte genel olarak aklın ne olduğundan bahsedilebilir. Hobbes akıllı şöyle tanımlar: "...akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmalı genel adların *hesaplanmasından*, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir..." (Hobbes, 2016: 43) Thomas Hobbes'un akıllı bu şekilde tanımlamasının en önemli nedeni, modern düşüncede insan ve insanın etkileri üzerinde yapılan araştırmalarda kesinliğe ulaşılmasının önemli kabul edilmesidir.

17. yy bilimsel gelişmelerde yöntem olarak kesinliğin tercih edildiği bir yüzyıldır. Açıklık, kesinlik bilimin olmazsa olmaz kurallarındandır. Hobbes'un bu tanımları tekrar oluşturma ve onlara daha fazla açıklık kazandırma isteği bilimsel yönteminin bir parçasıdır. Filozofların işleri sözcüklerledir ve bunların açık, net ve tutarlı bir anlama sahip olmaları gerekir.

Algı, tahayyül, anlama, akıl ve konuşma insanı insan yapan fonksiyonlardır. Bunlar sayesinde insan, yaşamını rahatlıkla sürdürebilir ve diğerleriyle olan ilişkisini oluşturabilir. Ancak insan diğerleriyle olan ilişkiselliğinden ziyade başlı başına tek bir bireydir ve kendi

istek, düşünce ve duyguları onu o yapan şeyleri gösterir. Hareket de bu noktada gerek insan için gerekse de aslında tüm diğer canlılar için hayati anlamda öneme sahip bir edimdir. Thomas Hobbes'a göre insan, hayati fonksiyonlara sahip bir cisimden oluşur. Bir otomat gibi hareket eden bu varlık, davranışları ve istekleri, yönelimleri ile pek çok şey açığa çıkarmaktadır.

Hobbes felsefesinde hareket her şeydir. Ona göre canlılarda iki tür hareket vardır. Bunlar hayati hareket ve hayvansal veya iradi harekettir. Hayati hareket, canlı yaşamının başlangıcından ölümüne kadar sürecek olan ve canlının hiçbir zaman iradesini ortaya koyamayacağı 'kan dolaşımı', 'nabız', 'soluk alıp verme', 'sindirim', 'beslenme' ve 'boşaltım' gibi hareketlerdir. Hayvansal veya iradi hareketler ise 'gitmek', 'konuşmak', 'el kol oynatmak' gibi canlının kendi idaresinde olan hareketlerden oluşur. Hobbes'a göre canlıların hareketlerinin bir başlangıç noktası bulunmaktadır. Yani canlı hareketini gerçekleştirmeden önce vücudunda meydana gelen birtakım küçük hareketlilikler söz konusudur. Bunlar da ismini conatus ya da çaba olarak alırlar. Bu conatus ya da çaba bir yönelim adına gerçekleşir. İnsanlar herhangi bir şeyi arzuladıklarında, istedikleri için o şeye yöneldiklerinde ortaya çıkan şey sevgidir, bir şeyden kaçındıklarında o şeyi istemediklerinde de ortaya çıkan şey ise nefrettir. Yani yönelme ve kaçınma da yine hareketsel bir şey olduğundan Hobbes'un mekaniğinde insanın sevgisi veya nefreti bile edimseldir. Sevgi ve nefretle bağlantı kurarak Hobbes, iyinin ve kötünün de tanımına girer: " Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi* bir şeydir: onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne *kötü*..." (Hobbes, 2016: 48-50) İyi veya kötüyü Hobbes'un bu şekilde ifade etmesinin temel hedefi mekanik anlayışının hemen her alana sirayet ettiğini göstermektir.

Nasıl ki sevgi veya nefret kişilerin öznel tavırlarından oluşuyorsa yani kişinin kendisine bağlı olarak gelişen bir şeye iyi ve kötü de Hobbes felsefesinde tıpkı böyledir: "...iyi, kötü, değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır: mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur..." Aynı şekilde Hobbes, burada da siyasal sistem ile iyi ve kötü ilişkisi kurar ve şunları ilave eder: "devletin olmadığı yerde kişinin kendisinden, devlet varsa onu temsil eden kişiden veya ihtilaf içindeki insanların anlaşarak tayin ettikleri ve vereceği kararlarla ihtilafı çözecek olan bir hakem veya yargıçtan başka, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelere kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur." (Hobbes, 2016: 50) Thomas Hobbes'un nesnelere kendi doğalarından çıkabilecek herhangi bir kuralı yok sayması, onun klasik görüşle

arasındaki farklılığı net biçimde açığa çıkartmaktadır. Özellikle Aristoteles'in görüşlerini ele alan ve eleştiren Hobbes'a göre nesnelere kendi doğaları olmadığı gibi bunlar arasında bir amaçsallık ilişkisi de kurulamaz. Çünkü nesnelere arasında sadece ve sadece etki ve nedensellik bağı kurulabilir. Bilimsellik ve modern görüşün nasıl filizlendiği böylelikle daha rahat anlaşılabilir.

Aristoteles felsefesine karşıtlığını sürdüren ve ifade eden Hobbes'a göre insan davranışlarında da herhangi bir ereksellik söz konusu değildir ve insan mutluluğu amaç edinmenin dışında onun için mücadele etmelidir. Hobbes, davranışı da gayet mekanik bir dille açıklar. Ona göre davranış, "insanların barış ve birlik içinde yaşamaları ile ilgili nitelikler" dir. Hobbes'a göre bu dünyadaki mutluluk sadece kendi içinde yüksek amaç taşıyan şeylerin anlamlı kılınmasıyla elde edilemez. Yani "...nihai amaç, veya summum bonum, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur." Ancak ve ancak toplumda barış ve birlik sağlanabilirse insanlar gerçek mutluluğa ulaşabilir. (Hobbes, 2016: 81) Hobbes felsefesinde buradan da anlaşılacağı üzere önemli olan bir yüce iyilik tasavvuru oluşturarak faydasız bir amaçsallık ediminde bulunmak değil, araştırması yapılan her konunun yararını dış dünyada da gözlemlemektir.

Hobbes'a göre iyiye ulaşmayı amaçlayan ve gelecekte elde edilebilecek iyi noktasında önem taşıyan tek şeyin kudret olduğunu belirtir. Ancak kudretin de yapısı değişmez. Kudret ya doğal ya da araçsal olandır. Doğal kudret insanın doğuştan sahip olduğu yeteneklerden oluşur. Araçsal kudret ise sonradan kazanılan ve şansa bağlı olarak gelişen şan, şöhret gibi güçlerdir. Gittikçe artan bir enerjiye sahiptirler. Bir benzetme yapan Hobbes "ilerledikçe hız kazanan ağır cisimlerin hareketi gibidir" ifadesini kullanır. Devletin kudreti ise insanın sahip olabileceği en büyük kudrettir. Birleşmiş insan güçlerinin tümünü kapsayan bir kudret olduğundan en büyüğüdür. (Hobbes, 2016: 72-73) Kudretin de somutlaşarak yine 'devlet' kavramı altında yer aldığı görülmektedir. Hobbes felsefesinde hiçbir kavram soyut bir nitelik kazanarak güçlü bir biçimde yer edinemez.

Kudret gibi en önemli gücün bileşenini aslında değer oluşturmaktadır. Hobbes'a göre bir insanın değeri onu fiyatıdır. Yani kişinin kendinde gördüğü şey değil de başkasına göre değişen, onun yargısına tabi olan şeydir. Örneğin, "askerlerin iyi bir yöneticisi savaş zamanında veya bir savaş arifesinde çok değerlidir; barışta ise o kadar değil. Bilgili ve dürüst bir yargıç barış zamanında çok değerlidir, savaş zamanında ise o kadar değil." (Hobbes, 2016: 74) Hobbes'un burada insana bakış açısı da önem kazanmaktadır. İnsanın

değeri koşullara göre bile değişiklik göstermektedir. Özellikle askerlik üzerinden vermiş olduğu bu örnekte savaş veya barış koşullarının insanın değerini belirlemesi dikkat çekicidir. Hobbes'a göre savaş koşullarında asker, barış koşullarında ise yargıçlar önem kazanmaktadır, bunun tersinin düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü savaş durumunda hak, hukuk, adalet vs. gibi konular önemini yitirmekte insanlar sadece canlarını korumanın yollarını aramaktadır. Savaş durumunun yaşanmaması için insanların bir egemene itaat etmeleri gerekmektedir.

İnsanın değeri aynı zamanda birinin bir başkasının kudretine boyun eğip eğmemesi gerektiğini de belirler. Genel olarak itaat sözcüğünü karşılayan bu durum, Hobbes felsefesinde onurlandırmakla da ilişkili olarak ele alınmıştır. Bir insanın bir başkasına itaat etmesinin temel sebebi, Hobbes'a göre o kişiyi onurlandırmaktır. Kişi kendinden üstün gördüğü kişiye itaat eder ve o kişinin mutlaka insanlar üzerinde olumlu ya da olumsuz etkisi bulunmaktadır. İtaat etmemek ise o kişiyi hakir görmek demektir. Yani egemene itaat etmemeleri onu hakir görmeleri aslında dolayısıyla insanların kendi gücü ve iradesini de hakir görmeleri anlamına gelir. Bir de egemenden onun beklediğinden daha az korkulursa da bu yine onu hakir görmek anlamına gelecektir. (Hobbes, 2016: 74-75) Egemeni hakir görmek kendi canını tehlikeye atmak anlamına geleceğinden egemene itaat bir gereklilik daha doğrusu zorunluluktur.

Hobbes, ayrıca insanların yaşam içerisinde sahip oldukları rahatlık isteği ve her türlü ihtiyaçtan dolayı itaate meyilli olduklarını belirtir. Çünkü rahat olma isteği ve tüm fiziksel ve ruhsal ihtiyaçların giderilmesinde insan çalışarak sahip olduklarını korumada yetersiz kalmaktadır. Bunu sağlayan yani insanın canını ve malını koruyan güce itaati söz konusu olacaktır. Ayrıca yine ölümden korku duymak da en büyük itaat sebebidir. Hobbes, bir de çok etkili bir şekilde bilgi ve barışı birer sanat olarak tanımlar ve bu ikisinin de insanları itaate yönelttiğini belirtir. (Hobbes, 2016: 82) İtaat olmadan barışın gerçekleşmiş olması mümkün olmadığından Hobbes'un siyaset felsefesinde itaatsiz barış yoktur demek çok da hatalı bir görüşü dillendirmek anlamına gelmeyecektir.

İnsan, bilgi ve barış sayesinde daha rahat ölüm korkusu olmadan yaşamını sürdürür. Burada insanın toplumsal manada barış ve huzur içerisinde rahatça yaşayabilmesi için bilgiye erişebilir olması gerekmektedir. Ancak bilimsel bilginin, bilginin içeriğine bir kesinlik kazandırması beklenmektedir. İnsanlar geçmişin hatalarından ders çıkarmak geleceğe güvenle bakabilmek adına geçmişi yorumlama gibi bir uğraşıya girişirler.

Pragmatik açıdan belli faydaları olabilse de yine de bu yöntem bilimsel kesinlikten uzaktır. Hobbes, insanın bazı olayları anlamak ve olacakları öngörebilmek adına geçmiş yorumlayabileceklerini belirtir. Yani bir insan, bir devletin yaşanan iç savaş sonrası yıkıldığını görmüşse başka bir devlete bakarak aynı şeyin yaşandığını görecektir. Ancak bu yorumlama kesinlikten uzak bir yorumlamadır. (Hobbes, 2016: 33) Tarih de bir nevi geçmiş yorumlamak olarak kabul edilirse genel olarak bakıldığında tarih alanı bilimsellikten uzak bir alan olarak kabul edilecektir. Hobbes tarihi “ya birinin kendi deneyiminden veya başkalarının ifadelerinden yola çıkarak elde edildiği için” felsefe olarak yani bilim, yani çıkarsamaların bilgisi, yani felsefe olarak görmez. (Zarakolu, 2013: 104) Descartes’ın da tarih hakkındaki görüşü tarihin açık ve seçik olmadığını düşündüğünden bu yöndedir. Hobbes ile Descartes’ın tarihin bilim olarak görülemeyeceği noktasında hemfikir oldukları söylenebilir.

Hobbes’a göre insanlardaki bilme isteği bir de sadece içinde bulunduğumuz zaman diliminde geçerli değildir. Sonsuz bir bilme isteği içinde insan geleceğe yönelir. Ancak insan gelecekte nelerin başına geleceğini bilmediğinden kaygı duyar. Bu kaygı duygusu onu daha fazla araştırmaya ve daha fazla bilme isteğine yöneltir. (Hobbes, 2016: 86) Sürekli yeni bir şey öğrenme çabası içerisinde olmak insanı dinamik de tutmaktadır. Bu durum aslında kaygının insanı yönlendirdiği en olumlu düşünce biçimidir.

Gelecekte ne olacağının bilinmemesi aslında olumsuz manada ele alınacak olursa insanı faydasız bir kaygı durumuna doğru da sürükleyebilir. Bu, ne olacağının bilinmeyeceğinden insanda yaratmış olduğu gerginlikle bir en güçlü olan yaratıp ona tutunmaktır. Yani aslında dindir. Hobbes *Leviathan* adlı eserinde din hakkında önemli bilgiler de sunar. Öncelikle dinin sadece insana özgü olduğunu belirtir. İnsanlardaki tıpkı gelecekte kaygı duyarak yöneldikleri bilme ve şeylerin nedenlerine ulaşma arzusu insanları bir ilk nedeni aramaya iter. Bu ilk nedeni de Tanrı olarak ifade ederler. (Hobbes, 2016: 86) Hobbes’un din hakkındaki bu açıklamaları din psikolojisi alanının da araştırma konusunu içermektedir. Hobbes bu anlamda alanın öncülüğünü de yapmıştır denilebilir. Thomas Hobbes’un din konusunu kendi eserlerinde ele almasının çok daha önemli bir sebebi daha söz konusudur.

Hobbes, hem *Leviathan* hem de *De Cive* adlı eserlerinde din öğretisine yer vermiştir. Filozof bu konudaki amacını açıklarken temel hedefinin akıl ve uslamlama yoluyla egemenin uyrukları üzerindeki hak ve görevlerinin kutsal kitaplardaki öğretilerle

çelişmediğini göstermek olduğunu belirtir. (Hobbes, 2014: 14) Tanrı Krallığı hakkındaki bölümü tanıtırken bu ifadeyi kullanır: “Tanrı Krallığı hakkındaki bölüm, Tanrı’nın doğal yollarla ve Kutsal Kitaplar aracılığıyla verdiği buyruklar arasında bir çelişki olmadığını göstermek için eklenmiştir.” (Hobbes, 2014: 5) Hobbes’un bu konudaki esas amacı seküler devlet anlayışını sistemi içine yerleştirmektir. “...hiç kimse, Kutsal Kitap’ın yorumunda, egemen tarafından konulan sınırların ötesine geçmemelidir. Çünkü Kutsal Kitaplar, şimdi Tanrı onların içinden konuştuğu için, Sina Dağı’dır; onun sınırları ise, Tanrı’nın kişiliğini yeryüzünde temsil edenlerin yasalarıdır.” (Hobbes, 2016: 349) Din hakkındaki bu görüşler modern felsefenin temel karakteristiğini gösterir. Siyaset felsefesinde tek karar verici merci devletin kendisidir ya da egemenin bizzat kişiliğidir. Din alanının belirleyiciliği artık sadece Orta Çağ’ın siyaset felsefesinde kalmıştır.

Thomas Hobbes insanların hemen her konuda yanıldıkları gibi din konusunda da büyük yanılgıların peşine düştüklerini düşünür. Ona göre insanların dini yanlış yorumlamaları, kutsal kitapları yanlış bilmeleri ya da okumamaları, pagan dini kalıntılarına inanmaları, Greklerin dini görüşlerini kendi dinleri ile karıştırmaları ve şüpheli ya da yanlış tarihlerle tüm bunları karıştırmaları insanların içinde buldukları manevi karanlığın nedenleridir. (Hobbes, 2016: 446) Manevi karanlık içerisinde kalan insanların yaşamı onlar için hiç de kolay olmamaktadır. Bu konu aynı zamanda özgürlük ve özgür irade arasındaki ilişkiyi de açığa çıkarmaktadır.

İnsanların içinde bulunduğu manevi karanlığın dışında yaşamlarını kesintiye uğratacak, onları mutsuz edecek hatta hayatlarını tehlikeye atacak çok önemli bir sebep daha vardır. Bu da kendi özgür iradelerinin olduğunu düşünerek hareket etmeleridir. Hobbes’a göre özgürlük ve özgür irade üzerinde fazlasıyla düşünülmesi gereken kavramlardır. Hobbes’a göre özgürlük “dış engellerin yokluğu”dur. (Hobbes, 2016: 103) Bu tanım yine modern felsefede Locke’un felsefesinde özellikle de negatif özgürlük bağlamında kabul edilebilir. Yani Hobbes özgürlükten herhangi bir engelleme durumunun olmamasını anlar. Özgür insan tanımı ise “...gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.” Özgür irade’den ne anlaşılması gerektiğini ise Hobbes, şu şekilde açıklar: “...özgür irade sözünden, iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamda ki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz.” (Hobbes, 2016: 163) Özgür iradenin varlığı söz konusu değildir. Çünkü özgür olabilen

sadece insandır ve irade sahibi olan da insanın kendisidir. İnsanın, bireyin ya da kişinin önemi ön plana çıkması önemlidir.

*Leviathan* adlı eserinde Hobbes anlamsız sözcüklere örnekler verirken ‘yuvarlak dörtgen’, ‘maddesiz cisim’ gibi ifadeler kullanır. Bunlara ek olarak ‘özgür irade’, ‘özgür bir uyruk’ ifadelerini de kullanan Hobbes’a göre engellemek dışında bir ‘özgür oluş’ ifadesinin de tüm diğerleriyle aynı düzeyde saçma olduğunu belirtir. (Hobbes, 2016: 44) Yani Hobbes’un mekaniğinde ‘özgür irade’nin ya da insanın ‘özgür’ olduğuna dair en ufak bir yer bulunmamaktadır.

Hobbes’a göre korku ile özgürlük arasında ve özgürlük ile zorunluluk arasında ilişki bulunmaktadır. İnsanlar yapmama özgürlüğüne sahip olduğu şeyleri korku nedeniyle gerçekleştirebilir, bu onun eyleminde özgür olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca zorunluluk ile özgürlük arasındaki ilişki de tanrısal ilk neden anlayışına dayalı olarak açıklanabilir. Nitekim Hobbes bunu şu şekilde açıklar: “...insanların isteyerek yaptıkları eylemler de, iradelerinden kaynaklandığı için *özgürlükten* kaynaklandıkları gibi; insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı’nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda *zorunluluktan* kaynaklanırlar.” (Hobbes, 2016: 164) Özgürlük zorunluluk ile iç içedir ve böyle de olmak zorundadır. Aksi iddia edildiğinde tüm düzen yerle bir olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Toplumdaki iç savaş, kargaşa ya da kaosun temel nedeni kişilerin kendi iradeleriyle özgür bir biçimde hareket ettiklerini düşünerek eylemeleridir. Özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki bu açıdan bakıldığında toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi bağlamında da ele alınabilir.

Yine aynı şekilde Thomas Hobbes, bir insanın istenci ile özgür iradesinin bir aradalığının çok da gerçekçi olmadığını düşünmektedir. Richard Tuck, Descartes ve Hobbes’un görüşlerini karşılaştırdığı yazısında şunları ifade etmiştir: “Biri her ne kadar düşünmüş olduğunu düşünebilse de (zira bu düşünme basit bir şekilde bir hatırlama edimidir), birinin düşündüğünü düşünmesi ve bildiğini bilmesi imkânsızdır. Zira bu durumunda sonsuza kadar süren bir soru zinciri gündeme gelir: ‘Bildiğini bildiğini bildiğini... nasıl bilebilirsin?’ Ve buna bağlı olarak Hobbes, insanların bu anlatımıyla ilkesel olarak özgür olan bir ‘istence’ sahip olduğunu her zaman reddetmiştir.” (Hobbes, 2014: XX-XXI) Sürekli bir ilk nedene gönderme söz konusudur. Her ne olursa olsun ilk



nedenin varlığı özgür iradenin olmadığını gösterebilmek için Hobbes tarafından geliştirilmiş argümandır.

Thomas Hobbes, insana özgürlüğü ve özgür irade alanını tam manasıyla açmadığından insanın davranışları, değer alanı, insan davranışlarının etikle olan ilişkisi ve doğal olarak etiğin siyaset felsefesiyle ilişkisi nasıl olacaktır? Bu soruşturmaya girişmeden önce Hobbes'un ahlakın ne olduğuna dair yapmış olduğu çıkarıma bakılabilir. Nitekim o, *Leviathan*'nda bilimler sınıflandırmasını yapmış olduğu çizelgede ahlak alanının yerini kendi sistemine göre belirlemiştir. Hobbes'a göre ahlak alanının yeri, doğal varlıkların özelliklerinden yapılan çıkarsamalar olan doğa felsefesidir. Doğa felsefesinin alt alanı olan fizik veya niteliklerden yapılan çıkarsamaların en alt basamağında yer alan özel olarak insanların niteliklerinden yapılan çıkarsamalarda yer alır. Hobbes, ahlakı insanların duygularından yapılan çıkarsamalar olarak görmektedir.

Thomas Hobbes ahlak alanının en çok soruşturduğu, üzerinde çalıştığı iyi ve kötü kavramları için ise şu ifadeleri kullanır: “Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi* bir şeydir: onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne *kötü*, istihfafının nesnesi ise *süfli* ve *değersiz*dir. Çünkü iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır: mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur...” (Hobbes, 2016: 50) Zarakolu'nun aktardığına göre, Hobbes, Mintz'in ifadesiyle ‘göreceli bir ahlaki doktrin’ (doctrine of ethical relativism) ortaya koymaktadır. (Zarakolu, 2013: 88) Hobbes'un göreceli bir ahlaki doktrin ortaya koyması, Hobbes'un insana olan bakış açısını ve yine kendi felsefi sistemindeki mekanik görüşü anlamlı kılmaktadır. Zaman veya şartlar temelinde belirlenen insan davranışları güvenilir veya kesin olmaktan uzaktır. Siyaset felsefesinde belirleyiciliği tek başına egemen sağlayacaktır.

Hobbes, mutlak iyi veya mutlak kötünün ne olacağına karar verme yetisini bazı kıstaslarla sağladığını düşünen ahlak filozoflarını eleştirir. Geometrik kesinliğe sahip olamayan bir alanın insanlığın yararı ya da mutluluğu adına yapabileceği çok da fazla bir şey yoktur. “Ahlak filozofları da işlerini aynı derecede başarılı bir şekilde yapmış olsalardı, beşeri bilimlerin insan mutluluğuna yapacağı daha büyük bir katkı olamazdı. Zira insan edimleri, şekillerin büyüklüğününkü gibi bir kesinlikle bilinseydi, gücü sıradan insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlerine dayanan hırs ve açgözlülük etkisiz hale getirilir ve insan ırkı öylesine bir huzura kavuşurdu ki (nüfus artışı sonucu toprak için yapılan çatışmalar dışında), bir daha savaşmak zorunda kalmazdı.” (Hobbes, 2014: 3) Eğer

Hobbes tüm insanlar için geçerli bir iyi ve kötü olduğunu ve insanların da bunu her daim samimi bir şekilde kabul ettiklerini düşünse idi politik anlamda bu kadar gerçekçi bir tablo çizebilir miydi? Sürekli bir savaş durumu teorisi kabul edilsin veya edilmesin etik açıdan da politik açıdan da son derece gerçekçi bir anlama sahiptir ve belki de içerisinde yer aldığımız yüzyılın da en önemli gerçeğini teşkil etmektedir.

Hobbes akıllı, adların toplanıp çıkarılması, hesaplanması olarak görmüştü. İnsanlar kendi istek, arzu ve yönelimlerinin sonucunda yani bunları hesaplayarak iyinin ve kötünün ne olduğuna karar vermektedir. “Hobbes insan aklını, değeri tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir melekedenden ziyade, iştihanın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirger. Hiçbir şey akla uygun olmadığı gibi, akıl da bize üstün veya yüce görüşler ya da ahlaki hakikatler sağlamaz. Akıl, sadece insana sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir.” Cevizci ise bu durumu ahlaki öznelcilik olarak ifade eder. (Cevizci, 2009: 271-272) Ahlaki görece ya da öznelci düşünce tarzı, Hobbes’un siyaset felsefesinde ahlakın konumuyla yakından ilişkilidir. Siyasette ahlak, iktidar öznelciliğini verecektir. Ahlakın belirleyiciliği iktidar ya da daha doğrusu egemenin elindedir.

Bu düşünceye giden yol aslında Rönesans sonrası gelişen insana dair vurgunun bireycilik temelinde şekillenmesinden geçer. İnsan, artık bir birey olarak toplumda kendini var eder ve yapacağı hemen her işte öz çıkarını düşünmek durumundadır. Ahlaki öznelcilikten egoizme ve hatta etik egoizme geçiş de aslında tam da bu noktada mümkündür. Kişinin iyinin ve kötünün ne olduğunu belirlemesi, bir anlamda her daim kendi yararına olacak şeyin peşine düşmesi, kendisini daha fazla düşünmesini ve önemsemesini bunun da yanında ‘iyi’ ve ‘kötü’ gibi ahlaki kavramlarla bunu ifade etmesi yani etiği de işe dâhil etmesi söz konusudur.

Burada etik egoizmin ne olduğu önem kazanmaktadır. “Etik egoizm ‘insan yalnızca kendi kişisel çıkarını dikkate alan bir varlık olmalıdır’ diyerek bir ahlaki yargı ve ideal ortaya koyar. Yani, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihai değer olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan etik egoizm, insanın kendini düşünmesini, sadece kendi çıkarını gözeterek eylemesini, salt bilimsel bir yasa olarak değil, fakat aynı zamanda neredeyse bir ahlak yasası olarak vazeder.” Etik egoizmin yer edindiği bir düşünce sisteminde başkası’na ne olacaktır? Başkasını düşünme, başkası adına kendini feda etme, başkasının iyiliği için kendinden verme gibi durumlar Hobbes’un felsefesinde anlamsızdır.

Hobbes'un egoizmi öylesine sağlam bir şekilde sisteminde yer edinmiştir ki bunu sarsmak bile imkansızdır. “Nitekim, egoizmin normatif düzeyde savunuculuğunu yapan Hobbes'un, bir kilisenin önünde dilenen zavallı birine para vererek yardım ettiğini gören bir papaz, egoizmini çürütmek amacıyla, kendisine niye böyle bir şey yaptığını sorduğunda, filozof “Yoksula yardım ettim, çünkü yardımım onu sevindirdi; ben de, o mutlu olduğu için, sevindim” cevabını vermiştir.” (Cevizci, 2002: 98) Yani bir başkasına yapılan yardımın bile temelinde kişinin kendini tatmin etmesi yer almaktadır. Bunu da yine kişinin özçikarı için gerçekleştirdiği düşünülebilir.

İnsan, her davranışı her eylemi altında kendi çıkarını saklıyorsa ‘saygı’ kavramı da bu minvalde ele alınabilir. Yani saygı da bu açıklamalara dâhildir. Bir başkasına saygı duyma ancak bir çıkarımız varsa anlamlıdır. Peki, bu noktada egemenle uyruk arasındaki ilişki bir korku ilişkisi mi olmalıdır bir saygı ilişkisi mi? Korku ilişkisi olursa bu durum Hobbes felsefesi için tehlikeli olabilir çünkü korktuğumuz insanı kendi koruyucumuz ilan edemeyiz. Saygı temelinde bir ilişki olursa -ki çıkar ilişkisi anlamına gelecektir bu- böylesi bir durumda tek tek her kişinin çıkarı söz konusu olduğunda ve bunlar da birbirinden çok farklı olduğunda ne olacaktır? Hobbes, bu sistemini bir can koruma noktasına indirgemiş görünmektedir. Uyruklar için canlarını korumanın dışında başka şeyler de önem teşkil edebilir ve anlaşmazlıklar bu noktada açığa çıkabilir. Böylesi bir durumda egemene duyulan ‘saygı’ her seferinde geçerliliğini koruyabilecek midir?

Bu sorular Hobbes'un felsefesindeki etik ve politik ilişkiyi belirleme adına ortaya konabilir. Ancak çok açık bir şekilde görülmektedir ki Hobbes, ahlaka da tıpkı diğer geliştirmiş olduğu kavram ve kavramlaştırmalar gibi pragmatist açıdan yaklaşmaktadır. Sistemi için yararlı gördüğü her kavramı daha da yararlı hale getirecek şekilde kullanmaktadır. Ancak insan denilen karmaşık varlığın iyiye ve kötüye kendi dünyasında yer açmasında olduğu gibi bencil ve özgeci davranışları da yine kendi dünyasında besleyebileceğini unutarak bunu gerçekleştirmektedir. İnsan hakkındaki belirlenimleri hususunda gerçekçi ancak biraz daha insana dair umudu azaltan bir bakış açısı geliştirmiş olsa da Hobbes'un başarısı etik ile politik alan arasında kurmuş olduğu bağ ile kendini göstermektedir.

Martinich, Hobbes'un zamanında lisans mezuniyetlerinin münazaralarla gerçekleştirildiğini yazar. Bu münazaralarda sorulan birçok soru vardır ancak ona göre en önemlisi ileride Hobbes'un felsefesi açısından da çok büyük öneme sahip olacak olan, Kral

James'in Oxford'u ziyareti esnasında sorulan şu soruydu: "Adalet ve adaletsizlik yalnızca yasalarda mı vardır, yoksa doğada da bulunur mu?" (Martinich, 2013: 19) Siyaset felsefesini bu minval üzerinde geliştirecek olan Hobbes, adalet ve adaletsizliğin öncelikle doğada ne kadar mümkün olup olamayacağına odaklanır. Bir insan doğası'ndan bahsedilemez ancak insanın toplumsal yaşamı kurmadan önce içerisinde yer alabileceği bir doğal durum tasarlanabilir. Hobbes da bunu gerçekleştirecektir. İnsan bu tasarlanan doğa durumunda korku içinde yaşar ve ölümden kaçır. Hobbes'a göre insan, bu dünyada yaşama isteğinin önüne hiçbir zaman geçebilecek yapıda bir varlık değildir.

Dolayısıyla Hobbes'un etik egoizmi ile siyaset felsefesini buluşturduğu en önemli nokta toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması konusudur. Tek tek kişilerin yararı ortak bir iyiye, ortak bir yarara evrilir ve bu da bize toplumsal güvenlik ve barışı verir. Bu noktadan itibaren Thomas Hobbes'un siyaset felsefesine giriş yapılabilir.

Hobbes *Leviathan* adlı eserinde bilim türleri ayrımı yapmıştır. İlk olarak bilim yani Hobbes'a göre "çıkarsamaların bilgisi" yani felsefe iki türe ayrılır: doğal varlıkların özelliklerinden yapılan çıkarsamalar demek olan Doğa Felsefesi ve siyasi varlıkların özelliklerinden yapılan çıkarsamalar demek olan Siyaset ve Toplum Felsefesi'dir. Tez açısından önem taşıyan Siyaset ve Toplum Felsefesi iki temel çıkarsamayı kapsar. Bunlar, devlet'in tesisinin, siyasi varlığın veya egemen gücün hakları ve görevleri bakımından olan sonuçlarına ilişkin çıkarsamalar ile aynı şeyin, uyrukların görevi ve hakkı bakımından sonuçlarına ilişkin çıkarsamalardır.

Modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Thomas Hobbes, bilim ile siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkiyle döneminin en modern siyaset görüşlerini oluşturmuştur. Hobbes'un doğa durumu kavramlaştırması ve ona siyaset felsefesinde tanıdığı ayrıcalık da bu modern girişimiyle anlamlandırılabilir. Hobbes aslında doğa durumu kavramlaştırmasıyla belki de kendinden öncekilerin siyaset felsefesi adına sunmuş olduğu tüm metodoloji ve fikirlerini açıklıyor ve toplum sözleşmesiyle toplum durumuna geçiş ve yeni bir dünyaya kapı aralama fikrini de kendi siyaset felsefesi olarak görüyor ve çağının çok ötesinde bir gerçeklikle bunu ortaya koyuyordu. Ayrıca siyaset felsefesi açısından çok büyük öneme sahip eserlerini de yine kendi dönemi iç savaşına atıfla bu savaşı durdurma adına yazmıştır. Hobbes siyaset felsefesinin toplum adına bir yarar sunma girişimi olabileceğini düşünür ve bu da genel bir yarar sağlayacaktır. Hobbes kendi

düşünce sisteminin iç savaş sebeplerini anlaşılır kıldığını ve sorunları çözeceğini düşünmektedir:

Eğer biri şimdi çıkıp da (kötü siyaset felsefesi) bulutlarını dağıtır ve en güçlü sebepler aracılığıyla, her krallıkta ve hükümette yürürlükte olan yasalardan başka, doğru ile yanlışa, iyi ile kötüye ilişkin hiçbir sahici öğretiyi bulunmadığını gösterirse ...hiç şüphesiz ki bizlere barışa giden yolu göstermekle kalmayacak, hizbe ve isyana giden yakın, karanlık ve tehlikeli yollardan nasıl sakınacağımızı da öğretecektir; bundan daha faydalı bir iş düşünmek de imkansızdır. (Martinich, 2013: 204)

Her ne kadar Hobbes'un eserlerini yazma amacı siyasi anlamda iktidar odaklarına yararlı işler sağlamak olarak görülse de Hobbes, yazma sebebini farklı sunmaktadır. *Leviathan*, Hobbes'un en değerli eserlerinden biridir ancak *Elementa Philosophica De Cive* adlı eseri *Leviathan*'dan dokuz sene önce yayınlanmıştır. *De Cive* adlı eseri de *De Corpore* ve *De Homine* adlı eserlerinden çok önce yazılmıştır. Bunun sebebi ise Hobbes'un toplumda yaşanan iç karışıklıklara bir an önce çözüm yolları sunması ihtiyacıdır.

Bunun da yanında yine insanı anlama ve anlatma onun konumunu belirleme de hedefler arasındadır. *De Cive*'de konu başlıklarıyla insanın üç farklı durumunu açıklamıştır: "Bu kitap ilkin insan, daha sonra yurttaş ve son olarak da Hıristiyan olarak insanların görevlerini ortaya koymaktadır." (Hobbes, 2014: 7) İnsanın konumunu belirleme ve onu farklı biçimlerde yani insan, yurttaş ve Hıristiyan olarak tanımlama girişimi modern düşüncenin yansımasıdır.

Bilimsel çalışmaların kesinlikle bağı da aynı zamanda önem kazandığından geometrik yöntem bilimsel kesinliği sağlamaktadır. Geometrik yöntemi siyaset felsefesinde de kullanan Hobbes'un yapmaya çalıştığı şey, cisimden yola çıkarak insana ulaşmak bu aradaki tüm çıkarımları da sisteminde en ince ayrıntısına kadar tanımlama yoluna girilerek açıklamaktır. Hobbes, yöntemini *De Cive* adlı eserinde okurlara önsözünde şu şekilde açıklamaktadır: "Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmasak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir." (Hobbes, 2014: 11) Hobbes'un

sisteminde geometrik yöntemi tercih etmesi onu özellikle pozitivizmin ve materyalizmin habercisi olarak görenlerin yorumunu güçlendirmektedir. Çünkü Hobbes toplum durumu gibi karmaşık ve zor bir insan durumundan bahsedebilmek için en basit ve yalın haliyle insan tasavvuru geliştirmiştir. Böylece doğa durumu anlatısı sayesinde ise toplum durumuna geçişi rahatlıkla oluşturabilmiştir.

Hobbes'a göre devleti kurma ve devletin varlığını koruma ve onu sürdürme sadece uygulamaya bağlı bir şey değildir. Hobbes'a göre bu tamamen kesin kurallara göre işleyen bir sistematiğe sahiptir. Yine Hobbes kendinden önceki siyaset felsefelerinde bilimselliğin yani aslında ona göre nedenlerin bilgisinin tam kurulamadığını dolayısıyla da kendinden önceki siyaset felsefelerinin bir siyaset felsefesi niteliğini taşımadığını düşünmektedir. Bunu şu şekilde ifade eder: Eğer fizik yepyeni bir şey ise, siyaset felsefesi ondan daha da yenidir. Siyaset felsefesi, benim yaptım *De Cive*'den daha eski değildir. " (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 183) Hobbes'un bunu ifade etmesinin temelinde yatan gerçeklik, kendi sistemini klasik görüşün ötesinde oluşturduğunu göstermek istemesidir. Bunu bilimsel kesinlik ve nedenlerin bilgisiyle harmanlayarak sunmuştur.

Nedenlerin bilgisi o kadar önemlidir ki insanlar bunun sayesinde araştırmalarıyla yepyeni dünyalara kapılarını açarlar. Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde yapmış olduğu araştırmalarla açtığı kapı, insanın doğuştan toplumsal bir varlık olduğu tezine karşıtlığıyla sunduğu non-zoon politikon görüşüdür. Çünkü nedenlerin bilgisi Hobbes'a göre dünyaya politik bir hayvan olarak gelen insanı vermemektedir. Esasında Hobbes, Aristoteles'in zoon politikon görüşünü eleştirerek bir zoon politikon karşıtlığı kurar. Aristoteles'in örneği olan arılar ve karıncaların doğal yaşam içerisinde birlikte toplumsallaştıklarına dair bir tezdır. Hobbes bu tez üzerinden etkili bir biçimde eleştirisini sunar. Arılar ve karıncalar doğal olarak bir arada kurdukları yaşamları ile insanlar arasında analogi kuran Aristoteles'in tersine Hobbes, insanların neden zoon politikon olduklarını şu şekilde sıralar:

İlk olarak, insanlar, şeref ve itibar için sürekli bir rekabet içindedirler, bu yaratıklar ise değil; ve bundan dolayı insanlar arasında kıskançlık ve nefret, en sonunda da savaş, doğar; bu yaratıklar arasında ise böyle şeyler olmaz. İkinci olarak, bu yaratıklar arasında ortak çıkar özel çıkardan farklı değildir; ve doğaları gereği özel çıkara eğilimli oldukları için, böylelikle ortak çıkarlara da hizmet ederler. Fakat, kendini başkalarıyla kıyaslamaktan zevk alan insanoğlu ancak değerli şeylerden hoşlanır. Üçüncü olarak, bu yaratıklar, insanoğlunun tersine, akıldan faydalanamadıkları için, ortak işlerinin yönetiminde herhangi bir yanlışlık göremez ve düşünezler; oysa,

insanlar arasında, başkalarına kıyasla daha akıllı ve toplumu yönetmeye daha yetenekli olduklarını düşünen pek çok kişi vardır; ve bu kişilerden bazıları belirli bir yolda, bazıları da başka bir yolda yenilik ve değişiklik yapmaya çalışırlar; ve böylece kargaşa ve iç savaşa neden olurlar. Dördüncü olarak, bu yaratıklar, arzularını ve diğer duygularını diğerlerine iletme için sesten faydalanabildikleri halde, bazı insanların başkalarına iyiyi kötü, kötüyü de iyi gibi gösterebilmelerini ve iyi ile kötünün görünürdeki büyüklüğünü artırıp azaltabilmelerini ve böylece insanları diledikleri gibi rahatsız edip huzur ve sükûnlarını bozabilmelerini sağlayan o söz sanatından yoksundurlar. Beşinci olarak, akıl sahibi olmayan yaratıklar haksızlık ile zarar arasında ayırım yapamazlar; ve, bu nedenle, rahatta oldukları sürece, hemcinsleri ile dalaşmazlar: oysa insan en fazla rahatta iken sorun yaratır: çünkü, bilgeliğini göstermeyi ve devleti yönetenlerin eylemlerini denetlemeyi o zaman sever. (Hobbes, 2016: 135-136)

İlk insan doğada en çıplak haliyle varlığını koruma uğraşısını verir. İnsanın doğa durumundaki halinin açıklaması bir anlamda Thomas Hobbes'un Aristoteles'in zoon politikon karşıtlığına dayalı tezi kuvvetlendirmektedir. (Sorell, 2007: 146) İnsanların tümü en yalın halleriyle bu şekilde yaşarken doğuştan politik bir varlık olup aralarında bir eşitsizlik düşüncesinin olduğu düşüncesi kabul edilemez. Tüm insanlar, varlıklarını koruma ve yaşamlarını sürdürme uğraşısı içerisinde eşittirler. Bu eşitlik beraberinde net bir savaş durumunu getirir. Çünkü tüm insanlar doğanın onlara sunduğu nimetlere eşit bir şekilde erişme imkânına sahiptirler. Ancak doğa sınırsız bir zenginliğe sahip değildir. Ki kaldı ki tüm insanlar da bir nimetten kendilerine düşen en büyük payı alma eğilimindedirler. Dolayısıyla aralarında bir savaş gelişir ve bu savaştan ancak nedenlerin bilgisiyle elde edilebilecek olan sözleşme fikri gündeme gelir. Sözleşme de eşit insanlar arasında yapılacağından insan en başa dönerek söylenecek olursa doğal insandan bir politik insanı kendisi yaratmıştır.

Ayrıca insanın toplumsal bir varlık olduğunu iddia etmek onun temel özelliğini yok saymak anlamına gelmektedir. Bu düşünce yapısını Hobbes'un insan anlayışıyla birleştirecek olursak çok önemli bir gerçek elde edilir: “Yaşamın temeli arzudur, bu yüzden bencillik bir zorunluluktur. İnsanlar arasında ne uyum ne sevgi vardır: insan doğası gereği toplumdışıdır.” (Timuçin, 2011: 155) Timuçin'in bu ifadesi bize Kant'ın toplumdışı toplumsallık olarak tanımladığı antagonizma kavramını hatırlatır. Kant'a göre insan bir yanı sıra toplum içerisinde yaşamını sürdürmeyi isteyen ancak benzer şekilde de toplumdışı kalmak isteyen varlıktır ve onun bu özelliği siyasallaşması için bir araçtır. Çünkü insan toplumdışı kimliğini akli sayesinde toplumsallığı ile değiştirir ve siyasal yaşama katılır. Hobbes Kant'tan çok önce bu gerçeğin farkına varmış, insanın aslında bencil bir varlık

olduğundan toplumdışı olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir. Ancak yine de insan toplumdışı yapısını koruyamaz, bir devleti kurarak bu, kendine yabancılaşmak bile olsa yurttaş haline gelir.

Hobbes'a göre insan ne kadar toplumsallaşsa da içinde doğal insanın kalıntıları bulunmaktadır. Ne de olsa insan sosyal bir varlık olarak vücut bulmamıştır. Bencil ve vahşi özelliklerini sadece yasalarla bastırma gayreti içerisindedir. Bundan dolayı Hobbes, "eğer bir Rusu veya iptidai bir insanı tetkik ederseniz görürsünüz ki onda medeni adam kisvesi altında tabii insanın işaretleri vardır" der. (Güriz, 1955: 306) Tabii insanın işaretleri yapay bir insanın davranışlarıyla devlet bünyesinde değiştirilmeye çalışılacaktır.

Hobbes düşüncesinde insanın yarattığı politik yapıda artık kendisi bir yapayken yarattığı hemen her şey de yapaydır. Thomas Hobbes'a göre devlet yapaydır ancak zorunlu da bir varlıktır. Çünkü insan yaşamı o ilk haliyle düşünülecek olursa insan türüne yakışır bir yaşamı vermez. Devlet yaratmış olduğu etkiyle insanı barışa sevk edecek bir güçtür. Kısacası "...devletin dışı tutkuların, savaşın, korkunun, yoksulluğun, kötülüğün, yalnızlığın, barbarlığın, cehaletin, vahşiliğin; devlet ise aklın, barışın, güvenliğinin, zenginliğin, toplumun, iyi beğenilerin, bilimin ve iyi niyetin hüküm sürdüğü bir imparatorluktur." (Hobbes, 2014: 138) Yani Hobbes'un siyaset felsefesi kısaca Zarakolu'nun aktardığı üzere Sorell'in ifadesiyle "...barışı güvence altına alan kuralları ve içsel bilincimizle takip edeceğimiz kuralları ortaya koyan medeni felsefe..." (Zarakolu, 2013: 106) Bu medeni felsefe, siyaset felsefesi adına bu zamana kadar ortaya konmuş tüm hakikatleri tekrar sorgular ve uygun olan yaşamı insanın kendinin yaratmasına fırsat verir.

Siyaset felsefesi Thomas Hobbes'un kendi yaşamına da yön vermiştir. Otobiyografisinde ise yaşamını şu şekilde açıklar ve kendisinin nasıl bir inanca tutunarak uzun yaşadığı noktasını özellikle vurgular: "Hayatım yazdıklarımla uyum içinde oldu: Adaleti öğrettim ve yeşerttim. Yalnızca açgözlü insanlar lanetlidir ve hiçbir açgözlü insan mükemmel yapıtlar yaratamaz. 84 yaşımı geride bıraktım: Uzun ömrümün hikâyesi son bulmak üzere." (Martinich, 2013: 385) Tüm bunlardan dolayı Hobbes, kendi kurmuş olduğu sistemde doğa durumunda insan yaşamının yalnız, zavallı, pis ve kısa olduğunu belirtir. Bu noktada sistemini üzerine kurduğu Hobbes'un doğa durumu anlatısı, siyaset felsefesi açısından yorumlayabilmek adına irdelenebilir.



## 3.2. Siyaset Felsefesinde Temel Kavramlar

### 3.2.1. Doğa Durumu

Doğa durumu, Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinin dayandığı en önemli başlangıç noktasıdır. Çünkü bu kavramlaştırma sayesinde ki Hobbes, klasik siyaset felsefelerinin temel kabulüne karşı bir siyaset felsefesi oluşturabilmiştir. Klasik görüşün dayandığı temel nokta insanlar arasında bir eşitsizlik olduğu düşüncesidir. Thomas Hobbes, buna karşı çıkarak, özellikle doğa durumu anlatısında insanların kişisel özellik veya nitelikleri ve bununla birlikte her türden eylemi gerçekleştirebilecek potansiyelin varlığı noktasında eşit olduklarını belirtir. Böylece de aslında modern siyaset felsefesinin en önemli getirisi olan toplum sözleşmesi'ni açıklamada en doğru yöntemi tercih etmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu kavramlaştırmanın Thomas Hobbes felsefesinde en önemli işlevi, devletin kurulma nedenini sağlam bir temele oturtması ve insanlık adına da daha gerçekçi bir perspektif sunmasıdır. Doğa durumu anlatısı, eşitlik kabulü ile birlikte sonunda herkesin herkese karşı savaşının vuku bulacağı bir duruma dönüşür. Fakat Hobbes'un doğa durumu anlatısını gerçekte yaşanan bir duruma gönderme yaparak sunamayacağı ortadadır. Ayrıntılarına tez açısından sonrasında daha iyi bir şekilde değinilecek olan bu kavramlaştırma dolayısıyla bir kurgudan ibarettir. Hobbes'un bu kurguyu neden oluşturduğu da burada önem kazanmaktadır. Modern felsefede toplum sözleşmesini siyaset felsefelerinin temeline yerleştiren Locke ve Rousseau gibi Hobbes da devletin kurulmasına giden yolda insanların toplum sözleşmesini nasıl kabul edebileceğine dair düşünceler ortaya koymuştur. Her üç filozofta bu durum birçok açıdan farklı ele alınmış olsa da hem içerisinde yaşamış oldukları çağı anlamak ve anlamlandırmak hem de teori ile pratik arasındaki bağı daha gerçekçi bir noktada oluşturmak adına bu kavramlaştırmaya başvurmuşlardır.

Günümüz siyaseti açısından bakılacak olursa doğa durumu kendisine başvurulabilecek bir tanımlama ifadesidir. Çünkü tüm insanlık savaşın en vahşi yüzüyle karşı karşıya kalmıştır. Hemen her ülke insanı barış arayışı içerisinde olsa da ülkelerin hem diplomatik anlamda hem de de facto ilişkilerinde görünmeyen bir mücadelesi sürmektedir. Toplumsal güvenliğin barışın çok çok önünde ele alınan bir kavramlaştırma olması da bunun en önemli göstergesidir. Ülkeler savunma sanayilerine diğer alanlardan daha fazla önem vermekte ve bu alana daha fazla bütçe ayırmaktadırlar. Sürekli bir korku durumunun

hakim olduğu bu ortamda tezin ilk konusunu oluşturan toplumsal güvenlik yaklaşımlarından evrenselci yaklaşım ve farkçı yaklaşım arasındaki ilişkinin hakim olduğu görülür. Özellikle yaşadığımız dönem, milliyetçiliğin ve yerelciliğin yükselişe geçtiği, farklı hiçbir unsurun yer edinemediği, bundan dolayı da klasik güvenlik öğretisinin çok da dışına çıkılamadığı bir dönemdir. Güvenliğin sağlanmasında devletin en belirleyici role sahip olduğu, bireylerin güvenliğinden çok devletlerin güvenliğinin garanti altına alınmaya çalışıldığı ve aynı zamanda devletlerin insanlar üzerindeki baskısının güvenlik konusu üzerinden fazlasıyla kurulduğu bir çağda yaşanılmaktadır. Dolayısıyla Hobbes'a dönülecek olursa Hobbes, devletin kuruluşuna ne denli önem veriyorsa onun güvenliğine ve daima var olmasına istikrarına da o denli önem vermektedir. Devlet olmazsa olmazdır. Devletin yokluğu gibi bir durumun söz konusu olması insanların savaş durumuna yani doğa durumuna geri dönmeleri anlamına gelmektedir.

Hobbes ayrıca devletlerin birbirlerine karşı durumunu da bir doğa durumu olarak gösterir. "...devletlerin birbirlerine karşı durumu doğa durumu, eş deyişle bir düşmanlık durumudur. Aralarındaki çatışma durduğunda bile, bu barış değil ama tarafların düşmanlarının hareketlerini ve amaçlarını izlediği ve güvenliklerini anlaşmalar zemininde değil ama rakiplerinin gücü ve amaçlarına göre hesapladıkları bir ara dönemdir." (Hobbes, 2014: 174) Ülkeler arası gerçek bir barış durumundan ya da özellikle uluslararası anlamda bunun gerçekleşeceğini düşünen Kant'ın ebedi barış düşüncesine benzer bir durumdan bahsetmek imkânsızdır. Thomas Hobbes felsefesinde anlaşılan odur ki ülkeler arası yaşanacak olan durum sürekli bir savaş yani sürekli bir doğa durumudur ve bunun ülke içinde gerçekleşen toplum durumuna geçiş süreci gibi süreçlerden geçemeyeceği ortadadır. Bu düşüncenin de temel dayanağı aslında 17. yy siyaset felsefesinde ulus devlet yapılanması düşüncesinin etkin olmasına bağlanabilir.

Hobbes devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini doğa durumuyla ilişkilendirerek bu şekilde açıklarken çatışma hali olmasa bile yaşanan durumun bir barış hali olmadığını belirterek Galtung'un negatif barış yaklaşımını hatırlatır. Negatif barış da kısa süreli çözüm, çatışmasızlık sağlamaktaydı. Ancak orada da tıpkı burada anlatılarda olduğu gibi taraflar elleri tetikte, korkulu ve endişeli bekleyişlerini sürdürmekte, her an kopabilecek bir savaş durumu karşısında güçlü çıkmanın peşinde idiler. Barıştan ne anlaşıldığı o kadar önemlidir ki birçok filozof Hobbes'tan önce ya da sonra bunu yakalayamamıştır. Pozitif barış kavramlaştırmasıyla Galtung, tıpkı Hobbes'un barıştan pozitif anlamda sürekliliği anlaması gibi yirmi birinci yüzyılda önemli bir adım atarak bu anlamda başarı sağlamıştır.

Bu noktada denilebilir ki doğa durumu anlatısı ile ilişkili bir şekilde açıklanan ülkeler arası savaş durumu negatif barışı verir. Hobbes'un yerine konuşulacak olursa pozitif barışı devletin varlığı ve devamlılığı ile uyrukların itaati sağlayacaktır. Devlet yine önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Doğa durumu anlatısı yine bunun üzerinden işler.

Hobbes, bir de doğa durumu anlatısını devletin yokluğunda ne gibi durumlar yaşanacağını göstermek adına da kurgulamıştır. Ancak Hobbes, bunun aynı zamanda çok da gerekli olmadığını belirtir. Devletin yokluğu durumunun düşünülmesi için ille de bir doğa durumu betimlemesine girişilmesi gerektiğini belirten Hobbes, *Leviathan*'da şu ifadeler yer verir: “Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.” (Hobbes, 2016: 102) Devlet, insanların barış ortamı içerisinde yaşamaları için gerekli olan en önemli güçtür ve bunun da yanında devletin güvenliğinin sağlanması onun kurulma nedeninin de yanında daima var olmasına da fayda sağlayacak, böylelikle çok korkulan savaş veya vahşet ortamına geri dönüş gerçekleşmeyecektir. Thomas Hobbes bir on yedinci yüzyıl insanı ve filozofu olsa da ve aynı zamanda her ne kadar siyaset felsefesini korku ve eşitlik unsurlarına dayanan bir doğa durumu anlatısından yola çıkarak kurmuş olsa da onun hedefi salt güvenlik değil barışın ta kendisidir. Çünkü ona göre savaş ortamından çıkmak yetmez, barışın kurulması ve insanlığın barış ortamında gelişmesi hedefi söz konusudur. Burada Hobbes'u tüm diğer filozoflardan ayıran en önemli görüşü olan eşitlik anlayışını sunmak gerekmektedir.

Felsefe tarihinde ilkçağdan bu yana tüm filozoflar ve felsefi okulları incelendiğinde insanlar arasındaki eşitlik fikri konusunda genel ve yaygın bir eşitsizlik kabulü olduğu görülür. Birkaç istisna dışında genel anlayış insanların doğuştan eşit olmadığına dayanır. Çünkü eşitlik kabulü, birçok felsefi sistem açısından sorun teşkil edecektir. Sofistlerle birlikte gelişen insanlar arasında doğal eşitlik anlayışı, insana birçok felsefi sorumluluk, yani ereksellik yüklemeyen insanı sadece en yalın haliyle, en gerçek haliyle ele alma arzusuna dayanır. Hobbes da sofistlerle başlayan bu süreci 17. yy felsefesine taşımıştır. Hemen her filozofun ya da ekolün eşitliği kendi sistemleri açısından yani kendi görüşlerine uygun olarak ele almaları gibi, Hobbes da mekanik insan anlayışı ve toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde mutlak yönetimin haklı kılınması gibi konular üzerinden doğal durumda insanlar arasında eşitliği ele almıştır.

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde doğa durumu anlatısı eşitlik görüşüyle birlikte ele alınmaktadır. Hobbes'a göre insanlar doğuştan eşittir. Doğanın insanlar arasındaki eşitliği sunması da en az bu düşüncenin sunulması kadar etkili olmuştur. İnsanlar ister zekâ bakımından isterse de fiziksel güç bakımından ele alınsın her açıdan birbirleriyle doğuştan eşittir. Çünkü fiziksel yönden çok güçlü olan biri zekâ bakımından yetersiz olabilir, zekâ yönünden çok gelişmiş olan biri de fiziksel güç bakımından daha zayıf olabilir. (Hobbes, 2016: 99) Dolayısıyla aslında Hobbes'un eşitlik anlayışı ne maddi ne de manevi bir anlama sahiptir. O eşitlikten sadece eşit bir şekilde olan korunmasızlığı anlar. (Martinich, 2013: 166) Eşit derecede korunmasızlık ise korku durumunu meydana getirir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde korku yadsınamayacak kadar önemli bir unsurdur. Hobbes kendi siyaset felsefesinin temelini diğer filozoflar gibi metafizik varsayımlara ya da sevgi gibi tanımlanması zor hatta karmaşık kavramlara dayandırmaz. Ona göre "...büyük ve köklü toplumların kökenine karşılıklı sevgi değil ama insanların birbirine karşı duydukları korkunun konması gerekir." (Hobbes, 2014: 24) Özellikle doğa durumunda herkesin eşit derecede korunmasız oluşu çok ciddi bir ölüm korkusunu meydana getirmektedir. İnsanlar, elde edebilecekleri her şeyi kendilerine ait görme noktasında da benzerlik gösterdiklerinden birbirlerine zarar vermemeyi düşünce yapıda henüz değildirlir. Yani kısaca eşitlik korkuyla birlikte net bir güvensizlik durumuna yol açmaktadır.

Hobbes siyaset felsefesinde temel yapı taşını ortaya koymuştur. İnsanlar eğer doğuştan eşit iseler bu eşitlik, her istediklerine ulaşmaları bakımından yine insanları eşit kılar. Yani insanlar belli bir amaç uğruna örneğin aç kalmamak uğruna yiyecekleri elde etme noktasında fiziksel güç veya zekâ bakımından eşittir. Dolayısıyla böylesi bir ortamda yeterli yiyecek bulamama ya da bulunan yiyeceklerden daha fazlasını alma isteği uğruna mücadeleye girişebilirler. Bu mücadele unsuru aslında birbirlerine duydukları güvensizlikten kaynaklanır. Doğal olarak güvensizlik savaşı doğurur. İnsanlar aynı zamanda sürekli birbirleri üzerinde tahakküm kurma isteği içerisindedirler. Doğal yaşayış bunu gerektirir. Kendinden daha güçlü olan birini görene kadar insan bu mücadeleden vazgeçmez. Ayrıca bir de insanlarda ilginç bir biçimde diğerlerinden sevgi veya saygı görme yani değer görme ihtiyacı içerisindedirler. Bunun elde edilmesi ise sürekli savaş durumunda olan bir insanlık durumunda mümkün olamayacağından herkesten daha güçlü birine ihtiyaç vardır. (Hobbes, 2016: 100) Bu herkesten daha güçlü birinin varlığına ihtiyaç

duyulduğu düşüncesi, insanları toplum sözleşmesine, dolayısıyla devleti kurmaya götürecektir. Ancak devletin yer aldığı toplum durumunda da güvensizlik hiç yaşanmayacak mıdır? Bu da önemli bir sorudur.

Hobbes'un felsefesindeki genel güvensizlik havası sadece doğa durumunda karşılaşılabilecek bir şey de değildir. Toplum durumunda dahi deneyimlenen bir durumdan hareketle Hobbes, bunu şu şekilde açıklar: "... yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde yapar..." (Hobbes, 2016: 102) Yani insanlar kendilerini maddi manevi her türlü zarardan koruyacak bir gücün varlığında bile birbirlerine karşı güvensizlik durumunu sürdürürler.

Russell, Hobbes'un doğa durumu anlatısı üzerinden daha çok siyaset felsefesinde kullandığı yöntemi eleştirmektedir. "Hobbes, incelikler konusunda sabırsızdır ve Gordianus'un düğümünü kesmeye pek heveslidir. Onun sorunları çözümü mantıksaldır, fakat bu çözümlere işe gelmeyen olguların aradan kaldırılmasıyla varılmıştır." (Russell, 1972: 137) Burada eleştirilen nokta anlaşıldığı kadarıyla doğa durumunun Hobbes'un toplum sözleşmesi ve devletin kuruluşuna giden yolda aceleyle ortaya koyduğu mantıksal bir analizden ibaret olduğudur. Doğal olarak akla insanların doğa durumundan nasıl kurtulabileceği sorusu gelmektedir.

Peki, insanlar bu doğa durumunda sonsuza kadar yaşamayacaklarına göre bu ortamdan nasıl kurtulacaklardır? Hobbes, doğa durumundan ancak doğanın kendinden kaynağını alan akıl ve duygularla hareket edildiğinde çıkılabileceğini belirtir. Bunlar da insanı barışa yönelten duygular olacaktır. (Hobbes, 2016: 103) Buradan barış'ın hem akıl hem de duygu yoluyla kurulabileceği düşüncesi çıkarılabilir. Hobbes insanlarda barışın ve aklın gelişiminin temelinde de eğitimi görmektedir: "...insan topluma doğa yoluyla değil ama eğitim yoluyla uygun hale getirilir." (Hobbes, 2014: 25) Çünkü insan, doğal siyasal bir varlık olmadığından nasıl toplum içerisinde yer alması gerektiğini, topluma ait kuralların neler olabileceğini, bunları hayatına nasıl dahil edebileceğini ancak eğitim yoluyla öğrenebilir.

Doğa durumu sürekli bir savaş durumu olduğundan insanlar arasında başta eşitliğin ve sınırsız özgürlüğün varlığı söz konusu olmaktadır. Çünkü insanlar, örneğin, sürekli husumet yaşamış olduğu bir insana rahatlıkla zarar verip onu öldürebilme gücü ve

özgürlüğünü kendisinde hissetmekte, eylemlerini ona göre gerçekleştirmektedir. Bunun sonucunda herhangi bir yaptırımla karşı karşıya da kalmadığından bu durum sürekli bir hale gelmektedir. Çünkü doğa durumu insanları arasında iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilecek ya da kabul edilebilecek bir kıstas söz konusu değildir. Böylelikle insanlar her yönden, her şeyi gerçekleştirebilme gücü veya potansiyeli açısından kendileriyle eşit kabul ettikleri insanların içerisinde yaşamının yıpratıcı olduğunu akıl yoluyla düşünecekler ve bu yönde de eyleyeceklerdir. Bunu düşünme ve bu yolda eylemeyle birlikte Hobbes'un felsefesinde doğa yasalarının açığa çıktığı görülmektedir.

### 3.2.2. Doğa Yasası

Doğa durumundan akıl sayesinde çıkılabileceğini belirten Hobbes, teorisinde doğa yasalarını oluşturmuştur. Peki, insanlarda bu aradaki 'aydınlatma', 'büyük sıçrayış' nasıl gerçekleşecektir? Hayatını koruma içgüdüğü sadece bir içgüdüyken yasa halini nasıl alacaktır? Doğal haklar, doğa durumundaki insanların yaşantısındaki koşulların açıklanması açısından önemlidir. İnsanlar doğa durumunda kendi yaşamlarını korumak için her şeyi yaparlar. Bu en temel doğal haklarıdır. Kendilerini korumak adına tüm güçlerini kullanırlar ve bu eğer ciddi bir şiddet durumunu içerse bile doğal bir haktır.

Hobbes'un istediği ise savaş değildir. Genel olarak incelendiğinde görülecektir ki Hobbes, ortaya koymuş olduğu siyaset felsefesiyle aslında en temel hedefi olan barışa ulaşma isteğini gündeme getirmektedir. Barışa ulaşmada iki temel kavramlaştırma ile karşılaşırız ve bu iki kavramlaştırma arasındaki ayrımın anlaşılması siyaset felsefesi açısından önemlidir. Bunlar doğal hak ve doğal yasadır. "...Doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür." Doğal hakkı bu şekilde tanımlayan Hobbes'a göre doğal hak ile doğal yasa arasındaki fark tanımlar yoluyla ortaya koyulmalıdır. "Doğa yasası, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır." Akılla bulunan doğa yasaları, insanın zarara uğramaktan korktuğu şeyden kaçınmasını, kendisine yararı dokunacak olan şeylere ise yönelmesini sağlayan ilkelerdir. Hak ile yasa arasında da Hobbes'a göre

belirgin bir fark bulunmaktadır: "...hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; yasa ise, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir." (Hobbes, 2016: 103-104) İnsanlar doğal haklarının varlığıyla özgür olduklarını hissederken aynı zamanda insanlar arasında yaşamı kolaylaştıran yasaların varlığıyla da güvende olmak isteyeceklerdir. Özgürlük güzeldir ancak yükümlülük olmadan özgürlüğün bir anlamı olmayacaktır, çünkü bir yasa olmadan insan, kendisini hiçbir zaman güvende hissedemeyecektir.

Doğa yasası kavramlaştırması ilk defa Hobbes tarafından ele alınan bir kavramlaştırma da değildir. Doğa yasası birçok düşünürün siyaset felsefesinde önemli bir yer tutar. Ancak Hobbes, hemen bütün filozoflardan kendi sistemini ayırt eden birçok yenilikçi düşünce üretmiştir. Grotius'a göre de doğa yasası, aklın yol göstericiliğinde oluşturulan ve pozitif yasanın kaynağını teşkil eden şeydir. Yine Locke ve Rousseau için de doğa yasası, sınırlı bir yaptırım gücü olsa da insanların doğa durumunda muhatap oldukları önemli bir kavramlaştırmadır. Ancak tüm bu filozoflar doğa yasasının barışla olan ilişkisini kurmada Hobbes kadar gerçekçi bir yol izleyememişlerdir. Thomas Hobbes, doğa yasasının insanı barışı aramaya iten, devleti kurmada ilk yol veya yöntem olduğunu beyan eden filozoftur. Bu noktada doğa yasalarının neler olduğuna değinilebilir.

Hobbes'a göre *Leviathan*'da ondokuz, *De Cive*'de ise yirmi olan doğa yasalarının tümü aslında ilk doğa yasası olan barışın aranması ve onun korumasından türetilmişlerdir. (Hobbes, 2014: 35) *De Cive*'de ikinci doğa yasası 'sözleşmelerine bağlı kalın ve sözünüzü tutun' olarak geçerken (Hobbes, 2014: 47), *Leviathan*'da daha uzun bir şekilde '...barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir' geçer. (Hobbes, 2016: 104) İnsanların her şey üzerindeki haklarından kasıt, yaşamsal her türlü araca eşit ulaşım ve bunlar üzerinde özgür davranma haklarıdır. Eğer ki barış için insanlar bundan vazgeçerse aklın yol göstericiliği sayesinde yaşamlarını anlamlı kılmış olurlar.

Hobbes'un doğa yasalarıyla amaçladığı şey barışa ulaşmaktır. Çünkü insanlar ancak birbirleriyle iyi geçindiklerinde yani kendilerini koruyacak gücü akıllarından edindikleri ilkelerle bulduklarında daha uyumlu hale gelecek böylelikle de barış gerçekleşecektir.

Temel doğa yasası olan barışı aramak ve korumak ilkesi Matta'da geçen şu ifadeyle uyum içerisindedir: "Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek." (Hobbes, 2014: 66) Aynı şekilde insanlarla olan ilişkide belirleyici olan düşünce insanların

kendileri için ne yapılmasını istiyor ya da istemiyorlarsa tüm diğer insanlar için de bunu istemeli ya da istememelidirler. Matta'da bu kural yine ifadesini bulmuştur: “İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın.” (Hobbes, 2014: 74) Bu ifade aklın da desteklediği bir ifade olduğundan doğa yasaları ile akıl arasındaki bu ilişki, barışı aramada ve onu toplum içerisinde yaşanılır kılmada açıklayıcıdır.

Doğa yasaları Hobbes tarafından sırasıyla Leviathan'da sunulur. En temel doğa yasası iki bölümde incelenebilir: “barışı aramak ve izlemek” ile “bütün yolları kullanarak kendimizi korumak”tır. İlk doğa yasası, insanların barışı bulmak amacıyla hareket etmesi, bu uğurda her yolu denemesi ve aynı zamanda bunu elde edemiyorlarsa savaşta çıkabilecek yararı sağlamaktır.

İkinci doğa yasası, ‘bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.’ Yani barıştan yararlanmayı herkes çok istediği için doğal olarak her şeye sahip oldukları aynı şekilde bırakmalıdırlar. Bir hakkı bırakmak demek, Hobbes literatüründe ‘bir insanın herhangi bir şey üzerindeki hakkını bırakması, başkalarının, o şey üzerindeki hakkının meyvelerinden yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçmesi’ demektir. Bir hakkı bırakmak ise iki yolla olur: feragat etmek ve devretmek. İkisi arasındaki fark; hak sahibi hakkını bıraktığında kimlerin yararlanacağını dikkate almıyorsa bunun adı feragattir, özellikle yararlanmaları adına belli kişilere bırakıyorsa bunun adı devretmektir. İnsanlar eğer haklarını devrettikleri durumda yani başlangıçta bu eylemi gerçekleştirmiş olmasına rağmen sonrasında bundan vazgeçerlerse bu adaletsizlik veya haksızlık olur. (Hobbes, 2016: 104-105) Toplum sözleşmesiyle de hakların devri söz konusu olacaktır. Hobbes’un sisteminde insanlar haklarını egemene devredeceklerdir. En önemli gerekçeleri ise canlarının korunması olacaktır.

Hobbes’a göre hakların devredilmesi durumunda istisnalar bulunmaktadır. Hak devretmek insan iradesine dayalı gerçekleştirilebilir bir eylemdir ve irade dahilinde olması insanın kendisine yarar sağlaması anlamına gelmektedir. Çünkü “herkesin iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamaktır.” İnsanlar kendilerine saldırılması durumunda direnme hakkı bulunmaktadır ve bu bırakılamaz. Yine aynı şekilde “yaralanmak, zincire vurulmak ve hapis edilmek” gibi şeyler için de hak bırakma durumu söz konusu olamaz. En ufak bir şiddet eylemi sergilendiğinde de hak sahibi hakkını



bırakamaz. Çünkü bu durumda zarara uğramayacağını garanti yoktur. Hobbes'a göre insanların haklarını devretmelerinin en temel amacı can ve mal güvenliklerinin sağlanmasıdır. (Hobbes, 2016: 106) İnsanların haklarını devrettikleri güç toplum sözleşmesiyle birlikte egemen olacaktır ancak buradan da anlaşılacağı üzere insanlar sadece kendi yaşamsal faaliyetlerinin korunması için ellerinden gelen her şeyi yapmak mecburiyetindedir. Yani insanlar bir egemenin uyruğu olarak yaşadıklarında dahi canlarının tehlikede olduğunu hissedersen buna karşı çıkma ve yine kendilerini koruma hakları vardır.

Üçüncü doğa yasası ise insanların anlaştıkları şeyler adına yaptıkları ahitleri yerine getirmeleridir. Aksi durum Hobbes'a göre 'adaletsizlik'tir. Yani insanlar ahit yoluyla yaptıkları sözleşmelerin gereğini yapmakla mükelleftirler. (Hobbes, 2016: 114) Egemene devredilen hakların tümü egemende kalmaktadır ve ortak iyinin gerçekleşmesi adına uygun olan da budur. Bunun geri alınması ya da bundan vazgeçilmesi söz konusu olamaz. Adaletsizlik olarak adlandırılması Hobbes'un sisteminde sonradan oluşturduğu bir ifadeden oluşmaktadır. Çünkü anlaşma zemininde dahi olsa insanlar henüz toplum sözleşmesini gerçekleştirmiş değildirlere. Hak, hukuk, adalet, iyi, kötü gibi bütün kavramlar devletin varlığıyla anlam kazanacaklardır.

Adalet ise mülkiyetle birlikte devletin kuruluşuyla kendini gösterir. Adil ve adil olmayan kavramlarının çıkış noktası da aslında burasıdır. "...adil ve adil olmayan kavramlarından söz edilebilmesi için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklemediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur." (Hobbes, 2016: 114) Devletin kurulması ise mülkiyeti koruma yükümlülüğü de doğmaktadır. Bu da önemli bir başka noktadır.

Dördüncü doğa yasasına Hobbes 'minnettarlık' başlığını koyar. Ona göre insan birbirlerinden salt fayda sağladıkları kişiye iyi niyetinden dolayı minnettarlık duymalı, o kişi ya da kişileri bu konuda hüsrana uğratmamalıdır. Aksi takdirde insanların savaş durumuna dönmeleri söz konusu olur ve bu da ilk doğa yasasının temel kaygısı olan barışa aykırı bir durum teşkil eder. (Hobbes, 2016: 119) İnsanlar barış için çabalamalıdır. Doğal haklardan vazgeçilmesi neticesinde birbirlerine karşı minnettarlıklarını beyan etmez aksi yönde hareket ederlerse bu, onların doğa durumundan kurtulamadıklarını gösterir.

Beşinci doğa yasası ise insanlar arası karşılıklı uyum ve nezaketten oluşur. İnsanlar birbirleriyle uyum içerisinde yaşamlarını gerçekleştirmelidirler. Hobbes, uyumlu olmanın gerekliliğini güzel bir benzetme yoluyla açıklar:

...insanların toplu olarak yaşama eğiliminde, duyguların çeşitliliğinden kaynaklanan bir doğa çeşitliliğinin olduğunu göz önüne alabiliriz; bu, bir bina inşa edilmesi için bir araya getirilmiş taşlardaki çeşitliliğe benzer. Kabalığı ve biçimsizliği yüzünden, diğer taşlardan, kendi doldurduğu hacimden daha fazla bir hacim çalan ve bu nedenle inşaatı güçleştiren bir taş, yararsız ve zorluk verici bulunarak ustalar tarafından nasıl bir kenara atılırsa: aynı şekilde, doğasının kabalığı yüzünden, kendisi için gereksiz fakat diğerleri için gerekli şeyleri elinde tutmaya çalışan ve inatçılığı yüzünden de ıslah edilmesi mümkün olmayan bir insan da, toplumun üzerinde bir yük olarak, toplumun dışında bırakılır veya toplumdan atılır. (Hobbes, 2016: 119)

Hobbes'un 'toplum dışı bırakılır' ya da 'toplumdan atılır' dediği bu insanların, aslında doğa durumundaki hallerine geri dönmeyi böylelikle kabul ettiklerinden öldürülmeleri söz konusudur. Bu yasa anarşizm düzeniyle bir yönden benzerlik taşımaktadır. Anarşizm düzeninde de örneğin çalışmanın önemi, tüm insanlar için aynı olduğundan bu konuda toplumda genel bir uyum da söz konusudur. Bu düzende de bazı insanlar çalışmak istemediklerinde genel uyum bozulmuş olur ve bu kişiler tüm toplum tarafından doğal olarak toplum dışı bırakılırlar.

Altıncı doğa yasası affetmektir. Af insanların geçmişte gerçekleştirmiş oldukları şeyden pişmanlık duymaları neticesinde bir barış ihsanı olarak kabul edilen şeydir. Bu barışın korunması için gerekli olan gelecek adına da büyük fayda sağlar. (Hobbes, 2016: 120) Affın gerçekleşmesinin bir gereklilik olduğu akıl yoluyla sağlanan düşünce sisteminin ne denli iyi işlediğini göstermesi açısından önemlidir. İnsanlar affetmedikleri insanlarla bir arada yaşamak zorunda olduklarında bu, sürekli bir husumetin göstergesi olur. Bunun da artık doğa durumunda kalması gerektiği ortadadır.

Yedinci doğa yasası, eğer illaki bir ölç alınma durumu söz konusu olacaksa burada geçmişte yapılan kötülüğün büyüklüğü dikkate alınmamalı ve tam tersine gelecekte bu kişi ya da kişilerden gelebilecek fayda göz önünde bulundurulmalıdır. (Hobbes, 2016: 120) Bu da yine genel bir yarar anlayışıyla ilişkili olarak kabul edilebilir ve aklın ilkesinin nasıl işlerlik kazandığının göstergesidir.

Sekizinci doğa yasası, bir arada yaşamlarını sürdüren insanların birbirlerini sözle ya da eylemle aşağılamaları kabul edilemez ve bu barışın korunması önünde çok büyük engel

oluşturur. Dolayısıyla aşağılama, hor görme vs. yasaktır. (Hobbes, 2016: 120) İnsanlar arasında herhangi bir durumdan dolayı meydana gelebilecek küçük tartışmalarda her iki tarafın da uyması ve aklında tutması gereken önemli bir yasadır. Bunun sağlanmaması ya da sağlanamaması doğa durumundaki yaşantıya dönmek anlamına gelecektir.

Dokuzuncu doğa yasası, kibir karşıtıdır. Bir arada sürdürülen yaşamda kibrin varlığı eşitliğin olmadığı anlamına gelir. Oysa doğa durumunda herkes eşittir. Eşitsizlik Hobbes'a göre toplum yasalarıyla gündeme gelir. (Hobbes, 2016: 120) Çünkü mutlak bir eşitliğin yaşandığı doğa durumundan çıkan insanlar toplum yasalarıyla genel bir yükümlülükle donatılırlar. Bu gereklidir ve toplum durumunun doğa durumundan farkını ortaya koyması açısından önemlidir.

Tezin ilk bölümünün konusu olan siyaset felsefesi tarihinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi başlığı altında incelediğimiz sofistlerin temel tezlerinden biriyle Hobbes'un bu görüşü paralellik göstermektedir. Sofistlerden Hippias da tıpkı Hobbes gibi insanlar arasındaki mevcut eşitliğin toplum yasaları ile bozulduğunu düşünmektedir. Hatta Hippias'a göre bu yasalar, insanlar arasında sen ben ayrımı yanında bir üstünlük bir hiyerarşi kurmanın da aracı olmuşlardır. Doğa ile yasa arasında kurulmaya çalışılan benzerlik ilişkisinin zarara uğratılması beraberinde insanın kendine yabancılaşmasını da getirecektir. İşte Hobbes, bu yabancılaşma sayesinde yurttaşı yaratacak ve siyaset felsefesinde etkili bir görüş ortaya koymuş olacaktır. Sofistlerle Hobbes'un ahlaki ve siyasi anlamda birçok görüş açısından aralarında benzerlik bulunmaktadır. Ancak Hippias'ın belki de önemli bir tespitini Hobbes daha da geliştirip genişleterek etkili bir siyasal öğreti sunmuş olmasıyla farkını da ortaya koymuştur.

Onuncu doğa yasası, küstahlık karşıtıdır. İnsanlar barış şartları oluşturulduğunda kendileri için ne istemişlerse diğerleri için de onu istemekle mükelleftiler. Dolayısıyla kendilerine diğerlerine verilenden farklı şeyler isterlerse bu küstahlıktır ve doğa yasasına karşıdır. (Hobbes, 2016: 121) Kendini daha önemli hissetme ya da mutlak özgürlükten güç olarak yaşamını sürdürme doğa durumunun gereğidir ve akılla sağlanan ve korunması gereken doğa yasalarına karşıttır.

On birinci doğa yasası ise hakkaniyettir. İnsanlar bir kişiyi aralarında hakem tayin etmişlerse bu hakemin insanlar arasında tarafsız olması büyük önem taşımaktadır. Aksi durum savaş nedeni teşkil eder. (Hobbes, 2016: 121) Toplum yasalarının bir anlamda

temelini teşkil eden doğa yasaları toplumda tarafsız yargıçların neden bulunması gerektiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

On ikinci doğa yasası, doğa durumundaki yaşantıyla en uyumlu olan yasadır. Ortak olan şeylerin eşit kullanılmasına dayanan bu yasaya göre bölünebilir olanlar eşit olarak paylaşılmalı, bölünemez olanlar ise ortaklaşa kullanıma açık olmalıdır. (Hobbes, 2016: 122) Ortak kullanım hakkının doğması insanların ulaşmak istedikleri daha fazlasını alma hırsına ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan savaşa engel olacaktır.

On üçüncü doğa yasası, on ikinci doğa yasasında bahsedilen bölünebilir veya bölünemez kullanımların dışındaki bir uygulama yöntemi olan kuradır. (Hobbes, 2016: 122) Kura da yine aklın gösterici ışığında haksızlık yapılmasını engellemek ve haksızlığa maruz kalmaması için insanların kullanması gereken yöntemdir.

On dördüncü doğa yasası, ortaklaşa yararlanılamayan şeyler konusunda temel çözüme ilişkindir. Hobbes'a göre "ortaklaşa yararlanılamayan ve bölünemeyen şeyler ilk zilyete; ve bazı durumlarda ilk doğan çocuğa verilmelidir, ki ikisi de tesadüfi olarak kazanılmış sıfatlardır." (Hobbes, 2016: 122) 'Ortaklaşa yararlanılamayan ve bölünemeyen şeyler'den kasıt, yönetim işinin kime verileceğinin belirlenmesidir. Doğa yasası ailede doğan ilk çocuğu gösterir. Toplum durumuna kıyasla geçici bir çözüm yolu olduğu ortadadır.

On beşinci doğa yasası, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi noktasında önemli bir doğa yasasıdır. Barış için uğraşan insanların işlerini kolaylaştırmak, barış gibi yüksek bir amaç için aracılık edenlere güvenlik içinde yardım etmektir. (Hobbes, 2016: 122) Bu doğa yasası, toplum durumuna geçişte en önemli unsur olan barış'ın sağlanması ve korunması açısından son derece önemlidir. Toplum durumunda barış bir geçiş unsuru olmaktan çıkacak ve toplumsal güvenlikle ilişkisi kurularak devletin bedeninde şekillenecektir. Günümüz siyasetinde barışa atfedilecek değeri düşünülecek olursa doğa yasasına bile uyum gösterilemediği ortadadır ve bu yirmi birinci yüzyıl adına utanç vericidir.

On altıncı doğa yasası, insanlar kendi içlerinde çözemedikleri sorunları çözmesi amacıyla hakem tayin ederler. Bu doğa yasası ise o hakemin kararlarına rıza gösterilmesini emreder. (Hobbes, 2016: 122) Hakemlerin varlığı geçici bir çözümün sağlanması adına önemlidir ve toplum durumundaki yargıçların görünürde ilk temsilcileridir.

On yedinci doğa yasası, hiç kimse kendiyle ilgili bir sorunun çözümünde kendini hakem olarak gösteremez. Çünkü tüm insanlar hemen her konuda kendi yararları için çabalarlar. (Hobbes, 2016: 123) Her insan kendi öz çıkarını düşünecek olduğundan doğru bir adım atılamaz. Bunun yaşanmaması gerekir.

On sekizinci doğa yasası, bir kişinin sorun çözmede kendisine danışılabilmesi için bu kişinin taraflardan birine yakınlığı söz konusu olamaz. (Hobbes, 2016: 123) Tarafsızlık yaşanacak kargaşanın önüne geçebilecek en mühim unsurdur.

On dokuzuncu doğa yasası, sorun çözümünde soruna taraf olan iki kişinin dışındaki -bu kişilerin bizzat tanımadıkları- kişilere ihtiyaç vardır. Sorunun daha iyi anlaşılması ve kolayca çözüme kavuşması için tanıklığa ihtiyaç vardır. Sorunun bu şekilde çözülememesi durumu insanları savaş durumuna sürükler. (Hobbes, 2016: 123) Ki savaş durumu doğa yasalarıyla birlikte insanların kendisinden kaçındığı bir durumdur.

*De Cive*'de yirminci bir doğa yasası daha söz konusudur. Doğa yasaları akıldan türetildiğinden aklın sağlamlığını, düşünmenin doğasını değiştirecek herhangi bir durumun yaşanmaması gerekmektedir. Hobbes'a göre sarhoşluk böyle bir şeydir ve aklın doğal işleyişini yani uslamlamayı bozar. (Hobbes, 2014: 59) İnsanların doğa yasalarıyla yaşamlarını sürdürebilmeleri için bilinçlerinin sağlamlığının korunması gerekmektedir. Tüm doğa yasalarının ilk ve tek doğa yasasında yer aldığı ortadadır.

Doğa yasaları özünde barışı emreder ve uygar toplum durumuna dair nüveleri içerir. İnsanlar kendilerine yapılmasını istemediği şeyi başkalarına da yapmamakla mükelleftir. Bu barışçıl yaşamın sürdürülmesi için en önemli kuraldır. Hobbes doğa yasalarının genel özelliklerinden bahseder. Ona göre doğa yasaları "vicdanen hep bağlayıcıdır, ama fiilen sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdırlar, ebedidir, kolaydır." (Hobbes, 2016: 123-124) Ayrıca Hobbes'a göre doğa yasalarının en önemli özelliği bu yasalarının bilimi söz konusu olduğunda, bunun, ahlak felsefesini bize vermesidir. Hobbes, bunu şu şekilde açıklar:

Bir insan doğa durumunda (ki bir savaş durumudur) bulunduğu sürece, iyinin veya kötünün ölçüsü kişisel zevki olduğu için, bütün insanlar barışın ve barışın yolu veya araçlarının, ki bunların *adalet*, *minnetarlık* ve *hakkaniyet* ve diğer doğa yasaları olduğunu daha önce gösterdim, yani *ahlaki erdemlerin* iyi, bunların karşısında yer alan *erdemsizliklerin* ise kötü olduğu üstünde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlak felsefesidir; ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir. (Hobbes, 2016: 125)

Hobbes doğa yasalarına neden ahlak yasaları dediğini şu şekilde açıklar: “Zihin bize barışın iyi olduğunu, aynı şekilde barışı sağlayacak tüm araçların da iyi olduğunu ve bu sebeple de alçakgönüllü, adil, iyi niyetli ve bağışlayıcı olmanın (ki bunların yukarıda barış için gerekli olduğu ispatlanmıştı) iyi davranışlar veya huylar, eş deyişle de erdemler olduğunu öğretir. Bu yasalar barış için gerekli araçları öğrettikleri için, aynı zamanda iyi davranışları da öğretmektedir. Bundan dolayı da bunlara ahlak yasaları da denmektedir.” (Hobbes, 2014: 62) Doğa yasaları hem aklın ilkelerinden oluşur hem de ahlak yasaları olarak düşünülür.

Genel olarak Hobbes’un siyaset felsefesine bakılacak olursa doğa yasaları, paradoksal bir kavramlaştırma haline de gelebilir. Oysa bu kavramlaştırma Hobbes’un doğa durumundan çıkacak insanların toplum durumuna geçişinde kullanılan da bir kavramlaştırmadır. Doğa yasaları hem doğal değildir hem de yasa değildir. Doğal değildirler, çünkü akılla bulunurlar yani zihin onu yapılandırır. Yasa değildirler, çünkü devletin kurulmadığı bir dönemde açığa çıkmışlardır. (Zelyüt, 2010: 35) Ancak insanı devlete götüren aşamada çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Çünkü insan doğa yasaları ile tanışması sayesinde toplum dışı durumundan toplumsallık durumuna geçebilecektir. Kavramsallaştırmanın yapısı her ne kadar toplumdışı toplumsallık anlamına gelen antagonizmaya benzese de temel amaç yönünden de farklı bir hedefi bulunmamaktadır. Kısaca doğa yasaları aslında insan gibi bir anlamda toplumdışıdır yani henüz yasa değildir hem de toplumsaldır yani akılla bulunur. Bundan dolayı bu iki kavramlaştırma, yani doğa yasası ve antagonizma, insanı toplumsal hayata ulaştırmada araç olabilecek iki kavramlaştırmadır. Toplumsal hayat, hedefi barışa yani devlete ulaşmak olan insanların toplum sözleşmesini gerçekleştirmesi neticesinde elde ettiği şeydir. Bu noktada Thomas Hobbes’un siyaset felsefesinde toplum sözleşmesi ve devlet ilişkisine geçilebilir.

### 3.2.3. Toplum Sözleşmesi ve Devlet

Thomas Hobbes’un tüm çabası devleti kurmaya götüren nedenleri bir bir ortaya koymaktır. Doğa durumu anlatısı ve toplum durumuna geçişte önemli, anahtar bir kavramsallaştırma olan doğa yasası ile ulaşmak istediği, insanların kendileri adına tüm insanların yararını gözeten, can ve mal varlıklarını koruyacak ortak bir kararda buluşmalarıdır.

Bunun için yine Thomas Hobbes'a göre insanın neden sosyal bir hayvan olmadığı yönündeki görüşünün tekrar ele alınması gerekecektir. Çünkü aslında Epiküros felsefesi ile Hobbes felsefesi arasında ilişki kuran Güriz'e göre, klasik toplumsal görüşün dışına çıkan Epiküros'un insanın sosyal bir varlık olmadığı tezi Hobbes'u öncelemiştir. (Güriz, 1955: 300-301) Ancak aralarındaki fark insanlar arasındaki anlaşma üzerindedir. "Fakat Epikür insanın siyasî cemiyette aradığı faydayı bulamaması halinde içtimaî mukaveleyi feshetme hakkını fertlere tanımıştır. Hobbes devletin emniyetine zarar vereceği düşüncesiyle bunun şiddetle aleyhinde bulunmuştur. Şu halde Hobbes Epikür'ün içtimaî mukavele anlayışından lüzumlu ve kendi doktrini için faydalı gördüğü kısımları almıştır." (Güriz, 1955: 308) Toplum sözleşmesi düşüncesi modern siyaset felsefesinin kazandırdığı yapay devlet anlayışının bir çıkarımıdır. İnsan doğal toplumsal bir varlık değildir. Epiküros'tan önce sofistlerin tezi de bu yönde idi. Aristoteles de insanın doğal toplumsal bir varlık olduğu tezini, bu konuyu birçok hayvanın yaşantısıyla ilişkili bir biçimde vermiş olduğu örneklerle açıklamıştır.

Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde 'Akıldan ve konuşmadan yoksun bazı yaratıklar, zorlayıcı bir güç olmaksızın, niçin toplum halinde yaşarlar' isimli başlığı taşıyan kısımda, Aristoteles'in arılar ve karıncaları siyasal yaratıklar -yani toplum içerisinde bir arada yaşayabilenler- olarak gösterdiğini belirterek insanın akıl ve konuşma yetisi olduğu halde bunu neden yapamayacağı sorusuna verdiği yanıtta toplum sözleşmesine atıfla şöyle yazar: "Son olarak, bu yaratıkların mutabakatı doğaldır; insanlarınki ise ancak ahde dayalıdır, yani yapaydır: ve bu nedenle, onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir şey daha gereklidir; yani, hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç." (Hobbes, 2016: 135-136) Hayvanlar arasındaki uyum ve işbirliği, onların içgüdülerinden kaynaklanır. İnsanlar ise bir toplumdaki yaşantısını yapılacak yapay bir anlaşmaya ya da sözleşmeye dayandırarak huzurlu bir şekilde kurar. Sözleşmenin yapay bir şey olarak sunulmasında en açıklayıcı unsur ise insanların ancak toplum içerisinde birbirlerinin zulmünden korunmak amacıyla ve daha özgür yaşama isteğiyle yaşamalarıdır. (Hobbes, 2016: 83) Genel olarak sözleşmenin ve devletin yapay olduğuna dair açıklama insanlar arasındaki ilişkinin korku ve güvensizlik üzerinde şekillenmesi ve insanların tüm bunlardan kurtulmasını sağlayacak bir gücün aranmasına dayanmaktadır. Bu düşünce sistemi içerisinde insanın kim olduğuna dair bakış açısı da önem kazanmaktadır.

Hobbes'un siyaset felsefesinde kişi, ikili bir özellik göstermektedir. Hobbes'a göre eğer bir kişinin sözleri ve eylemleri spesifik olarak kendine ait ise bu kişi doğal kişidir, bu kişi eğer başka insanların sözlerini ya da eylemlerini temsil ediyorsa yapma veya yapay kişi olarak tanımlanır. Yapay kişiler arasında ise bir ayırım yapılır: fail ve amil. Fail, sözlerini ve eylemlerini temsil ettikleri kişilerin kendisinden alan kişidir. Amil ise, failin temsil ettiği söz veya eylemlerin sahibidir. Topluca alınan kararlar amili bağlar ve faili bağlamaz. Hobbes'a göre devlette "çok sayıda insanın nasıl tek bir kişilik olacağı"ndan bahseder. Ona göre "çok sayıda insan, onlardan her birinin rızasıyla, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde *tek* bir kişilik haline gelir. Çünkü kişiliği *tek* yapan, temsil edilenlerin *birliği* değil, temsil edenin *birliği*dir. Kişiliği ve ancak tek bir kişiliği taşıyan, temsilcidir. Yoksa, çokluk içinde birlik başka türlü anlaşılabilir." (Hobbes, 2016: 126-128) Klasik görüşte insan, hiçbir değişikliğe maruz kalmadan toplumda yeri ve değeri ne ise devlette de benzer özellikler sergilemekte idi. Thomas Hobbes'un yapay devletinde artık insan da yapaylaşacak ve yurttaş olacaktır. Yurttaş'ın anlamı değişime uğramaktadır. İnsanlar arasında ayırım söz konusu değildir ve tek tek her insanın erki tek bir güç etrafında toplanır. Tek tek insanların toplamından oluşan devlet, 'doğa insanı' ve 'yurttaş' arasındaki, bu iki gerçekliğin oluşturmuş olduğu bir şeydir.

Toplum sözleşmesinin de yapay bir özelliği olması, Hobbes'u ve sonrasında bu kavramlaştırmayı siyaset felsefelerinin temelini yerleştirecek olan Locke ve Rousseau'yu da yapay bir devlet anlayışı oluşturmaya yöneltmiştir. Hobbes'a göre toplum sözleşmesi, devleti kurmada bir araç ve zorunluluk olarak ele alınır. Çünkü doğa durumu sürekli bir savaş tasavvuruna dayanır. Böylesi bir ortamdan kurtulmanın tek yolu sözleşme yapmaktır. Locke ve Rousseau'da ise doğa durumundaki Hobbes'un sistemindeki görüşünün aksine insanlar mutlu ve özgürdür. Toplum sözleşmesi ise Locke'a göre mutlu ve özgür insanlar arasında mülkiyetten dolayı çıkabilecek en ufak bir anlaşmazlık ya da kaos ortamının potansiyel olarak var olmasına dayanılarak oluşturulur. Rousseau'ya göre ise insanların doğa durumunda korkacağı ya da onları kargaşaya sürükleyecek hiçbir durum söz konusu değildir ancak toplum sözleşmesi insanın daha özgür olacağı bir ortamın yaratılması için ortaya çıkan bir kavramlaştırmadır. Tüm bu filozofların yapay devlet görüşünün temeli toplum sözleşmesi fikrine dayanmaktadır. Thomas Hobbes'un toplum sözleşmesi düşüncesinin aslında ilk hedefi toplumsal barışın ve güvenliğin sağlanmasıdır.

Güvenliğin sağlanması devletin varlığını gerekli kılar. İnsanlar bir araya gelerek bir güç oluşturmaya kalksalar da güvenliği sağlayamazlar. Büyük bir topluluğun insanları



adalet ve doğa yasalarıyla uyum içerisinde yaşatması mümkün olsaydı uygar bir yönetime gerek kalmazdı. (Hobbes, 2016: 134) Bu noktada Hobbes'un doğa durumu anlatısının neden genel bir savaş halini nitelediği daha iyi anlaşılabilir. Eğer Locke ve Rousseau gibi doğa durumunda barışın hüküm sürdüğü bir anlatıyı tercih etmiş olsaydı anlaşılın o ki Hobbes, devletin neden kurulması gerektiği konusunda bir fikir beyan etmeyebilirdi.

Toplum sözleşmesi fikri esasen Thomas Hobbes'un temel doğa yasası olan 'herkesin her şeye hakkı vardır' ile ikinci doğa yasası olarak belirttiği şu ifadenin ilişkisinden açığa çıkar: "...bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir." (Hobbes, 2016: 104) Bu iki doğa yasası insanların barışı aramak ve ona ulaşmak için yerine getirmeleri gereken ilkelerdir. İnsanlar artık doğa durumunda sahip oldukları her şeye hakkı olduğu düşüncesini bir kenara bırakmalıdır. Çünkü böyle düşünölmeye devam edildiği sürece ölüm korkusu ve huzursuz bir yaşam sürme durumu insanların yakasını bırakmayacaktır. Aklın ilkeleri insanların bu haklarından vazgeçmelerini ve barışı aramalarını emreder.

Thomas Hobbes, *Leviathan*'da sözleşmeyi karşılık hak devredilmesi olarak tanımlarken, *De Cive*'de ise akit ve sözleşmeden oluşan iki farklı anlaşma arasındaki farkı açıklayarak şu şekilde sunar: "İki veya daha fazla kişinin haklarını karşılıklı olarak devretmesine akit [contract, contractus] denir. Her akitte ya iki taraf da hakkında akit yaptıkları şeyi derhal ifa eder, ki böylece de hiç kimsenin diğerine güvenmesine gerek olmaz, ya biri ifa ederken diğerinin ifa edeceğine güvenilir ya da hiçbir taraf o şeyi ifa etmez. İki tarafın da aynı anda ifa etmesi durumunda, bununla akit sona erer. Fakat taraflardan birine veya ikisine birden güvenilirse, güvenilen taraf o şeyi gelecekte ifa edeceğine söz verir ve bu şekildeki bir söze sözleşme [pactum] denir." (Hobbes, 2014: 38) Akit ve sözleşme arasındaki fark, Thomas Hobbes felsefesinde toplum sözleşmesinin doğa durumunda gerçekleştirilen ve toplum durumuna geçişte gerçekleştirilen iki farklı anlaşma zemini sağlandığını gösterir. Geleceğe dair verilen sözün ve de hak devrinin adının neden sözleşme olduğu ise açıktır.

Bu ifadelerden sözleşme ile akit arasındaki farkı şu şekilde anlamak mümkündür: akit, kişilerin kendi aralarında herhangi başka bir unsur olmadan sadece karşılıklı güvene dayalı kurulan anlaşmadır. Sözleşme ise geleceğe atıf yapılarak şimdi şu anı değil sonrasını kapsayan bir anlaşmadır. Nitekim *De Cive*'de akitin doğa durumunda karşılıklı verilen söz

olduğu ve herhangi bir korku durumunun açığa çıkması anında geçersiz sayılabileceği, sözleşmenin ise toplum durumuna ait bir kavram olduğu ve zorlayıcı, koruyucu bir gücün varlığı söz konusu olduğundan hiçbir şekilde geçersiz sayılamayacağı anlaşılmaktadır. (Hobbes, 2014: 38-39) Sözleşme tanımındaki geleceğe yapılan atıf da toplum durumu ve egemenin varlığıyla sözleşmenin mümkün olacağına dair bir işaret olarak kabul edilebilir. Sözleşmenin tanımından sonra belli özelliklerine de değinen Hobbes, bu kavramın devletin kuruluşuna giden yolda en önemli kavram olduğunu açıklamak ister gibidir. Özelliklerini ayrıntılı bir biçimde açıklar.

İnsanlar doğa yasalarının varlığıyla yani bu kabulde birlikte aslında toplum durumuna geçişi barış arayışlarındaki amaçtan türetilen sözleşme ile gerçekleştireceklerdir. Yani doğa yasasında tanınan ilkeler ve medeni halin getireceği güç ve ayrıcalıklar, tüm bu beklentilerle insanlar kendi aralarında bir sözleşme yaparak bir anlamda hem doğal haklarını –istedikleri her şeyi elde etme haklarını- hem de yönetme haklarını bir topluluğa ya da egemene devrederler. Böylelikle toplum durumuna geçiş sağlanır.

Toplum durumuna geçişte sözleşme bir araçtır. Doğa durumundan hareketle devlete ulaşmada araç olan bu sözleşmenin nasıl gerçekleşeceği ve neden bu denli öneme sahip olduğunun anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Thomas Hobbes'a göre sözleşmeyi gerçekleştirecek olan ya da gerçekleştiren bireyler, Hobbes'a göre, verdikleri sözün arkasında durmalı ya da hiç sözleşme yapmamalıdır. (Hobbes, 1987: 62) Buradaki 'kalıcı, inançlı barış' ifadesi çok büyük önem taşımaktadır. Aydınlanmanın en önemli filozoflarından biri olan Kant'ı bu anlamda önceleyen bir ifadedir. Toplum durumuna geçen insanlar inançlı bir barış için her şeyi elde etme haklarından ve siyasal anlamda kendi yönetim haklarından vazgeçmektedirler. Bu denli fedakâr davranışlar inançlı bir barış isteğinin nedenidir. Pozitif barış ile de elde edilmek istenen bu türden bir inançlı barıştır. İnsanlar sadece geçici bir güvenlik arayışına girişmenin de ötesinde mutlu bir hayat sürebilecekleri, her yönden kendilerini geliştirebilecekleri, bilimin ve aklın sayesinde yeni dünyalar keşfedebilecekleri bir hayatı istemektedirler. Kalıcı ya da inançlı barış bunu getirecektir.

Sözleşmenin detaylarına da ayrıca değinen Thomas Hobbes'un kimlerle sözleşme yapılamayacağı ya da sözleşme durumunun geçersiz sayılabileceği durumlar hakkındaki açıklamaları da önem taşımaktadır. Görünmeyen varlıklar, akıldan yoksun varlıklar, hayvanlarla vs. sözleşme yapılamaz. Sözleşme durumunun geçersiz sayılabileceği durum

ise Hobbes'a göre Şu Şekilde ele alınır: insanlar ahitlerinden iki yolla kurtulabilirler: "ifa ederek; veya affedilerek. İfa, yükümlülüğün doğal sonucudur; affetme ise, yükümlülüğü oluşturan hakkın yeniden devri suretiyle, özgürlüğün iadesidir." (Hobbes, 2016: 110) Özgürlüğün iadesi de doğa durumuna geri dönüş anlamına gelmektedir. Bu da yok oluş demektir. Toplum sözleşmesi insanların can ve mal güvenliklerini sağlaması açısından öneme sahiptir ayrıca bu sözleşme fikri kutsal kitaplarda anlatılanlarla yani aslında dini kurullarla da benzerlik taşır.

Hobbes, *Leviathan* adlı eserinin ikinci bölümünü devletin doğuşuna, kurulma nedenlerine ve tanımına ayırmıŐtır. İlk olarak devletin amacının bireysel güvenlik olduğunu belirtir. Hobbes'a göre insanlar ancak korku duyulacak kadar güçlü bir devlet olmadıkça doğal durumdaki yaşantılarından kurtulamazlar ve barışı elde edemezler. Doğa durumunda doğal hukukun varlığı böyle bir güç yerine geçebilir mi? Hobbes'a göre bu sorunun cevabı hayır'dır. Çünkü insanlar belirgin bir güç eksikliğinde kendileriyle diğlerleri arasında bir fark görmeyecekler, duygularıyla hareket etmeye devam edecekler ve onları zorlayacak herhangi bir güç olmadığından da iyi bir yaşama kavuşamayacaklardır.

Bundan dolayı Hobbes, "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez" der. (Hobbes, 2016: 133) Kılıcın zoru ifadesiyle kastettiği devlettir ve insanları güvence altına alacak güç de yine odur: "...onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir Şey daha gereklidir; yani, hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç." (Hobbes, 2016: 135-136) Korku sadece devletin ortaya çıkması için gerekli bir unsur değildir. Korku aynı zamanda devletin sürekliliğini sağlayacak insanları sürekli bir arada tutacak da bir faktördür. Devlet aynı zamanda "...bireysel çıkarın genel çıkar ile çatışması durumunda, genel iyilik için varılan uzlaŐmanın ve karşılıklı yardımın çökmesine engel olacak bir korku faktörü" olarak da sunulur. (Hobbes, 2014: 81) Yani, "devlet, istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir." (Hobbes, 2014: 84) Tek tek tüm insanların gücünü devrettiği devlet mekanizması insanların sonsuz faydasını gözetten bir yapıdır. Bunun önemi barışa verilen değerin gösterilmesindedir.

Devlet barışı sağlayacak en kuvvetli güçtür. Hobbes devlette tek karar veren kişinin istikrarlı bir Şekilde, sürekli olması gerektiğini vurgular. Belli bir süreliğine karar mercisi haline gelecek kişinin devlet adına yararından çok zararı dokunur. (Hobbes, 2016: 134)

Sürekli değişen bir sistemde insanları bir arada tutacak korku faktörü bile etkin olamaz. Egemenin varlığı ve devamlılığı esastır, anlamlıdır çünkü insanların barışa ulaşmalarının tek yolu devletin varlığını hissettikleri egemenin sürekli gücüdür.

İnsanların güçlerini ve haklarını egemene devretmeleri bizzat kendi istekleriyle gerçekleştirmiş oldukları eylemden ibarettir. Yani insanlar güçlerini devrettikleri kişinin tüm yaptıklarının bizzat bir anlamda sorumlusu da olmaktadır. Temel amaç, toplumsal güvenlik ve barışın sağlanmasıdır. "... herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir devlet, Latince civitas, olarak adlandırılır. İşte ejderha'nın veya, daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur." Tek bir güç haline gelen bu devlet, insanları yurt içinde ve yurt dışında koruma gücüne ve zekâsına sahiptir. (Hobbes, 2016: 136) Özellikle yurt içinde gerçekleşecek koruma ve rahat yaşamı sağlama önemlidir. İç savaş kesinlikle kendisinden kaçınılması gereken bir durumdur. Bunun için egemenle uyruklar arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı anlam kazanmaktadır.

Tek bir kişilik olan bu devletin nasıl bir yönetimi benimseyeceği önemlidir. Sözleşmeyle kurulan devletlerdeki yönetim biçimlerinin ne olduğuna değinilir. Hobbes'a göre üç devlet yönetimi vardır. Bunlar; monarşi, demokrasi ve aristokrasi. Özellikle Aristoteles tarafından monarşi, demokrasi ve aristokrasinin bozulmuş halleri olarak sunulan tiranlık ve oligarşi gibi devlet yönetimi türleri konusunda Hobbes, bunların temel üç yönetimle aynı olduğunu savunur. Ona göre temel üç yönetim arasındaki fark, sadece egemen kişi ya da kişilerin farklı olmasından ibarettir. Yönetim türü monarşi de olsa tiranlık da olsa egemenlik tek bir kişiye ait olacaktır. Tiranlık ya da oligarşi adıyla anılan yönetimler kişilerin monarşi ya da aristokrasi altında yaşamak istemediklerinde vermiş oldukları adlara sahiptir. (Hobbes, 2016: 145-146) Ona göre bu isimler insanların kendi duygularını katarak kullandıkları isimlerdir. "...farklı adlarla ifade edilenler, farklı devlet biçimleri değil ama yönetici hakkında yurttaşlarının sahip olduğu farklı duygulardır." (Hobbes, 2014: 108) Bu üç yönetim biçimi arasındaki bir diğer fark ise devletin kuruluş amacıyla ne kadar uygunluğu olduğuna bağlı açıklanabilir.

Hobbes'a göre monarşide olumsuz olarak sadece bir özel çıkar meselesi gündeme gelebilir ancak bu da tek bir kişiye ait olacağından tüm devlet adına ciddi bir sorun yaratmayacaktır. Oysa demokrasi ve aristokraside uyrukların refahı bir iç savaş nedeni oluşturabilecek olan haince eylemlerden etkilenir. (Hobbes, 2016: 147) Bu da Hobbes felsefesinin temel şiarı olan toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi noktasında büyük sorun arz etmektedir. Yönetimin tek bir kişinin elinde olmasının ne kadar gerekli olduğunu kanıtlama girişimi, Hobbes'un iç savaş yaşayan İngiltere'nin durumuna bir çare bulmak isteğiyle anlamlı hale gelir.

Devletin kurulma sebebi bireyin güvenliğinin sağlanmasıdır. Öncelikli hedef dolayısıyla bireyin ta kendisidir. Ancak bireyden yapılabilecek bu hareket yetersiz kalmaktadır. Tek başına birey sorunu çözemez. Bireyler tek bir beden haline gelebilmelidirler. Galileo ile Hobbes'un düşüncelerini birleştiren şey de budur. Hareket ve bedenle açıklanan her şey mekanik ile siyasetin birleşiminde bize Hobbes felsefesinde Leviathan'ı verecektir. (Hobbes, 2016: 12) Hobbes Leviathan'ın bir insan gibi yaratıldığını şu sözlerle açıklar:

...yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de civitas denilen, devlet adlı o büyük ejderha yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir *ruhtur*; *yargıçlar* ve diğer yargı ve yürütme *görevlileri*, yapay *eklemler*; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran *ödül* ve *ceza*, doğal gövdede aynı işi yapan *sinirlerdir*; tek tek organların/üyelerin *servet* ve *zenginlikleri* ise *kuvvettir*; *salus populi halkın esenliği* onun *görevidir*; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren *hukukçular*, *hafızadır*; *adalet* ve *yasalar* yapay bir *akıl* ve *iradedir*; *uyum*, *sağlıktır*; *nifak*, *hastalıktır*; *iç savaş* ile *ölüm*. Son olarak, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren *sözleşmeler* ve *ahitler*, Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu *Fiat*, veya *İnsanı yaratalım* emrine benzer. (Hobbes, 2016: 17)

Tüm bir devlet yapılanması koskoca bir insan gibi aktarılmaktadır. Thomas Hobbes'un yapay eklemler olarak kabul ettiği yargıçlar ve yürütme görevlilerinin muhatap olduğu yasalar, yani artık toplumsal yasalar söz konusudur. Bu noktada devletle birlikte toplum durumunda artık yasalar da gündeme gelmektedir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde barışın sağlanması için devlet yaratılmış, insanlar da kendi aralarında yapmış oldukları sözleşmeyle biri kendi ellerinde diğeri egemen güçte olan bir zincir yaratmışlardır. Bunun adı toplum yasaları olup, doğa yasaları kadar güçlü

bir yapıya sahip olmasalar da gereklidirler. (Hobbes, 2016: 164) Doğa yasaları kadar güçlü olamamalarının sebebi yapay bağlarla oluşturulmaları ve gücünü kimsenin tek elinden alamamalarıdır.

Toplum yasalarında yasa koyucu egemen gücün ta kendisidir. Egemen güç doğa yasalarına tabidir ancak toplum yasalarına tabi değildir. Çünkü egemen güç açısından düşünülecek olursa bir kişinin kendisine bağımlı olması mümkün olamaz. (Hobbes, 2016: 201) Yani egemen güç yasaların da üzerinde bir güçtür. Yaptırımı daha kuvvetli olan egemen, yasaların belirleyicisi, düzenleyicisi ve aynı zamanda yürütücüsüdür.

Doğal yasalar ezelden beri var olan yasalardır ve bunlar ahlak yasaları olarak da adlandırılır. Pozitif yasalar doğal yasalar gibi önceden var olan yasalar değildir, egemen gücün iradesiyle insan yaşantısına sonradan yerleştirildiği yazılı yasalardır. (Hobbes, 2016: 214) Doğal hukuk ile toplum yasaları arasındaki ilişkide doğal hukukun toplum yasalarının bir parçası olduğu görülür. Hobbes'a göre doğa yasaları, toplum yasalarıyla sınırlandırılmalıdır. Çünkü insanların doğal hakları toplum yasalarıyla sınırlanmazsa savaş durumuna geri dönlür. Hukukun amacı insanlar arasındaki yaşam refahını en üst seviyede tutmaktır. (Hobbes, 2016: 202) Hukuk insanlar arasındaki ilişkilerde dengeleyici işleve sahiptir. Çünkü refah ancak birçok şeyin bir arada düşünülmesi ve tüm bunlar arasında bir dengenin kurulabilmesini gerektirir. Hukukun işlerliği ve yasaların varlığı insan yaşamını doğru olana yönlendirme gücünü de kendisinde barındırır.

Bu anlamda yasalar ile özgürlük arasında da ilişki kurulabilir. Hobbes yasaların insan davranışlarındaki özgürlüğü toptan yok etmek yerine onları biçimlendirdiğini doğru bir şekilde yönlendirdiğini belirtir. Bu, "...tıpkı doğanın nehrin akışını durdurmak için değil ama onu yönlendirmek için yarattığı setler gibi." (Hobbes, 2014: 181) Çünkü insanlar yaşamları boyunca doğruya ihtiyaç duyarlar. Özgürlük Hobbes'un siyasetinde zorunlulukla ilişkili olduğundan yasaların insan yaşamındaki etkinliği yadırganmaz.

Toplum durumundaki insanın konumunun da bu anlamda bakıldığında ne olduğu belirtilebilir. İnsan ve adil insan ya da insan ve özgür insan kavramları arasındaki fark ne denli önemli ve etkili ise, Hobbes'un siyaset felsefesinde de halk ve kalabalık arasındaki fark önemli ve etkili olmaktadır.

Halk siyasal anlamda sadece birkaç kişiden oluşan basit bir yığın, bir kalabalık değildir. "Bir 'halk' bir egemene bağlı bir şekilde tarif edilen sivil bir kişi iken, 'kalabalık'

birbirlerinden orijinal ve doğal ayrımları içindeki ayrı bireylerin oluşturduğu bir bedendir.” (Hobbes, 2014: XI) O halde denilebilir ki halk, Hobbes’un felsefesinde toplum durumundaki insanlara verilmiş ismi ifade ederken, kalabalık doğa durumundaki insanları betimler. “...kalabalık doğal bir insan değildir. Ama onu oluşturan bireylerin tek tek bir kişinin istencinin veya kendi istençlerinin çoğunluğunun rıza gösterdiği istencin hepsinin istenci olarak kabul edilmesi konusunda anlaşması durumunda, bu kalabalık tek bir kişi haline gelir; zira bir istence sahip kılınmıştır ve böylece buyurmak, yasa yapmak, hak elde etmek ve devretmek vb. gibi iradi edimlerde bulunabilir ve buna kalabalıktan ziyade halk denir.” (Hobbes, 2014: 88-89) Tek bir kişi haline gelen halk kendini yığın ya da kalabalık dediğimiz yapıdan ayırarak varlığını ortaya koyar. Tek bir kişi Leviathan’a karşılık gelir ve toplum sözleşmesi sayesinde ki uyrukların tüm siyasal işlevini üstlenir.

Devlet nasıl bir sözleşme sayesinde insanlar tarafından kurulan bir şeyse yani yapay ise, egemen de devletin ‘bütün gövdesine canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur’ yani Russell’ın ifadesiyle ‘yapma bir tindir.’ (Russell, 1972: 141) Hobbes tarafından egemen, aynı zamanda ‘ölümlü tanrı’ olarak isimlendirilir. Egemenin ‘ölümlü tanrı’ olarak nitelenmesinin nedeni, bir yönüyle insan eliyle oluşturulan gücün devredildiği yapay bir yaratı olması yani ölümlü olması, diğer yönüyle de gücü ve yetkisinin sonsuz ve mutlak olması da onun tanrı olma özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Toplum durumunda insan insanın tanrısı olacaktır ifadesinde de görüldüğü üzere aslında egemen tek tek bütün insanların birleşmesinden oluşan bir yapıdır.



Resim 1. Leviathan (1651) kapak resmi

1651 yılında yayınlanan *Leviathan* adlı eserin kapak resminde bulunan Leviathan figürü, tüm uyrukların birleşiminden oluşan bedeni ile resmedilmiştir. Bir elinde kılıç diğerinde ise asa bulunan bu Leviathan, kılıç ile gücünü, asa ile ise adaletini ya da insanlar üzerindeki tanrısal vasfını simgelemektedir.

Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* adlı eserinde insanlar arasındaki bütünleşmenin egemen gücün elinde toplanması gerektiğini vurgular. Ona göre aksi durumun sürekli savaşı çağıracağı ortadadır. Egemen güçte toplumun kendini savunmasına yarayan hem kılıç gücü hem de adalet gücü bulunmakta ve insanlar böylelikle daha güven içerisinde yaşamaktadır. (Hobbes, 1969: 44) Egemenin tüm insanlar üzerindeki hakimiyeti onun belli hakların ve yetkilerin sahibi olmasıyla anlam kazanmaktadır. Egemenin sınırsız gücü yanında büyük sorumlulukları da bulunmakta halkın bunları bilmesi de ayrıca önemlidir.

Devletin kuruluşu itibariyle egemen bazı haklara ve yetkilere sahip olur. Egemen, hükümet şeklinin ne olacağı, savaşta veya barışta nasıl hareket edilmesi gerekeceği, eğitimin nasıl olması gerektiği, mülkiyetin neden devlete ait olması gerektiği gibi konularda karar verme yetkisine; bunun da yanında yargılama, ceza ve ödül verme, danışman seçme yetkilerine de sahiptir. Bu yetkilerin içerisinde tez açısından en önemlisi güvenlik ve barış adına ele alınan yetkililerdir. Toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması adına egemenin yapmış olduğu tüm eylemlerin karar merci bizzat egemenin kendisidir. Çünkü insanlar için güvenliğin nasıl sağlanacağını ve barışın nasıl kurulacağını en iyi egemen bilir. Sözleşmeyle kendisine bu yönde yetki verilmiş olması da bunun en büyük kanıtıdır. Egemenin bu açık yetkilerinin dışında bir de uyrukların egemene karşı ne yapamayacakları da Hobbes tarafından belirlenmiştir. Uyruklar, hükümet şeklini değiştiremez, egemenden izinsiz bir araya gelemez, egemen güçten vazgeçemez, egemenin hak ve yetkilerine karşı gelemez, egemeni eleştiremez ve yine onu cezalandıramaz. (Hobbes, 2016: 137-142) Devlette uyrukların ne yapamayacaklarının bu kadar ayrıntılı olarak belirtilmesi egemenin yetki ve sınırının daha doğrusu sınırsızlığının daha çok vurgulanması adına yapılmış gibidir.

Bu konuyla ilgili olarak modern siyaset felsefesinde Hobbes'u diğer filozoflardan özellikle de Locke'tan ayıran iki temel nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri mülkiyeti ele alış tarzları, diğeri ise yasama, yürütme ve yargı organlarının ayrılması ya da ayrılmamasına ilişkin görüşleridir. Her ikisinin bu meseleleri ele almalarının temel sebebi,



bir devlette hem mali kaynakların ya da akışın, kullanımının o ülkenin en büyük ihtiyacı olması ve aynı zamanda halkın yönetiminde hükümetin etkin ya da daha az etkin olmasının istenmesinin anlamlı olmasıdır. Thomas Hobbes her ne kadar modern bir filozof olsa ve klasik siyaset felsefelerinden birçok konuda kendini ayırsa da devletin tek belirleyici egemen güç olarak kabul edilmesi anlayışından kurtulamamıştır. Çünkü bu iki mesele, yani mülkiyet ve yasama yürütme yargı organlarının birliği meseleleri, toplumda kaos ya da karmaşanın en çok yaşanabileceği alanlar olarak görülmektedir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi ancak egemenin etkin bir güç olması, gerek uyrukların mülkiyetlerini tek elde toplayarak bunları devletin hemen her alanda kullanımına sunması gerekse de yasama yürütme yargı organlarını elinde tutarak bunlardan sorumlu tek kişi olması anlamına gelmektedir. Çünkü aksi düşünülecek olursa dönemi İngiltere'sinin iç savaş sebeplerinin neler olduğu açıkça görülebilir.

Egemenin haklarının genel özelliklerine bu şekilde değinen Hobbes'a göre, bu hakların bölünemez olduğu, uyrukların gücü ve şerefının egemenin gücü ve şerefi yanında yok olduğu ve egemen gücün yokluğunun savaş durumuyla aynı olduğu gayet açıktır. Özellikle egemenlik yetkilerinin bölünmezliği konusunda Hobbes, oldukça hassastır. Çünkü ona göre “Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi...” (Hobbes, 2016: 143) İnsanlar uyruk olarak bir tercih yapmak zorunda bırakıldıklarında bu tercihi kendi istek ve yönelimlerine göre belirleyeceklerdir. Bu da doğa durumu yaşantısındaki insanın konumunu tekrar hatırlatır. İnsan ancak uyruk olarak görevlerini bilmeli tek egemenin verdiği görev veya yetki alanının dışına çıkacak hiçbir şeyi yapmamalıdır, yapmamalıdır ki savaş yaşanmasın.

Birçok yetki ve güçle donatılan egemenin sorumluluklarının fazla olması sebebiyle genel olarak bakıldığında tehlikeye de ne kadar açık hale geldiği de görülebilir ve anlaşılabilir. Nasıl ki doğa durumundan toplum sözleşmesiyle devleti kuran ve egemene neredeyse tüm haklarını devreden insanlar can ve mal güvenlikleri karşılığında vergi, egemene koşulsuz itaat gibi bedeller ödüyorsa egemen olmanın da bir karşılığı olmalıdır. Egemen aynı zamanda bu güç işi yani hem toplumun can ve mal güvenliğini sağlamak ve bunu korumak hem de aynı zamanda kendi fiziksel varlığını canını korumak zorundadır. Bu iş bakıldığında çok daha zor görünmektedir.

Üzerine bu denli büyük bir sorumluluğu alabilecek kişinin varlığı düşündürücüdür. Ayrıca kendisi ölümle burun buruna olan bir egemen, sözleşmeyle yetkili ve güçlü hale getirilmiş olarak uyruklara karşı nasıl bir tutum içerisinde olacak, onları nasıl sağlıklı bir şekilde yönetecektir? Bu, iyi ve güçlü bir psikoloji gerektireceğinden kişi zorlanmayacak mıdır?

Thomas Hobbes'un egemeni zorlu bir işe girişecektir. Bu zorlu iş, temelinde çok iyi bir eğitimden geçmiş, kendini hemen her konuda geliştirmiş bir insanın yapabileceği iştir. İnsan hakkında da derinlemesine bilgi sahibi olması gerekmektedir. İnsanın kendini tanıması bu noktada çok önemlidir. Bu durum egemen açısından da çok büyük bir öneme sahiptir. Egemen önce kendini tanımalı sonrasında ise tüm insanlığı tanımalıdır. İnsan önce kendini açıkça ve düzenli bir biçimde ortaya koyduğunda diğerleri sadece onda var olanın kendilerinde de olduğunu görecekler ve bu çıkarım hiçbir kanıt gereksinim duymaz.

Bu durum bize Platon'un filozof kralını hatırlatır. Platon'un devlet adamı da filozof kral olacak, yönetimi sahip olduğu bilgiyle en iyi şekilde sağlayacaktır. Devlet adamı felsefeyle olan bağı kurabildiği ölçüde toplumdaki insanlar için en iyisini gerçekleştirecektir. Ancak filozof kral ve egemen arasındaki en temel fark, filozof kralın zaten verili bir toplumsal yapı içerisinde kendini gerçekleştirmesinin mümkün olması, egemenin ise tamamen yapay insanların istekleri çerçevesinde gündeme gelen biri olmasıdır. Filozof kral en iyiye ulaşmayı hedeflerken bunu hiçbir insanın ya da insanların yararını gözeterek gerçekleştirmez. Felsefi olan, ereksel olan, kendinde amaç taşıyan bir büyük neden söz konusudur. Oysa egemen sadece halkın can ve mal güvenliğini sağlamak adına yaratılmıştır, gücü ve yetkisi sözleşme esaslarına bağlı olarak oluşturulmuştur.

Thomas Hobbes'un egemeni mutlaktır. Mutlak bir egemen her şeyden öte sürekli bir devlet varlığını gerekli kılar. Ancak Hobbes'un sonsuz yetki ve güçle donattığı mutlak egemeni eleştirilere de tabi olmuştur. Russell, mutlak egemeni sorgular ve eleştirir. Russell'a göre *Leviathan*'ın ikinci bölümünde yer alan ifadeler, bir egemenin kendi adına mutlak bir yönetici olacağı inancını kuvvetlendirir ancak bu sadece bir umuttan ibaret olacaktır. Çünkü Russell'a göre Platon'un kralları filozof yapma umudu bile bundan daha iyi bir beklenti sayılabilir. (Russell, 1972: 151) Egemenin her yönden sonsuz güç ve yetkiyle donatılmış olmasının sıkıntı yaratacağı ve bu durumun özellikle o dönemde sonsuza dek süremeyeceği açıktır. Bu konuda Hobbes'un aslında siyaset felsefesindeki yöntemi eleştirilmektedir. Yani filozofları kral yapmak, 17. yy Avrupa'sında tek bir kişiye

bütün güç ve kudreti vererek ondan sadece devleti yönetmesini beklemekten daha anlamlı görülebilir.

Hobbes'un egemeni birçok farklı açıdan da eleştirilebilir. Örneğin, "Hobbes güçlü zorbayı ya da mutlak yönetici iyi tirandan ayrı tutar. Tiran her koşulda tutkularının tutsağıyken mutlak yönetici toplumunun hizmetinde iyi niyetli ve güçlü kişidir." (Timuçin, 2011: 156) Bir insanın bu denli hemen hemen her yetki elindeyken iyi niyetli kalabilmesi ne kadar mümkündür? İktidar kavramının kendisinde güç kullanımına yönelik bir kötülük durumu söz konusu olamaz mı? Ayrıca kişinin otorite sahibiyken yapabilecekleri tarihin tozlu sayfalarında yazılı olarak bulunmaktadır. Yaşananlar, büyük katliamlar insanların güç sahibiyken çok da iyi niyetli davranmadıklarını göstermektedir. Bunlarla ilgili bilimsel çalışmalar da yapılmıştır. Nitekim Yale Üniversitesi'nin en çarpıcı çalışmalarından biri olan Milgram deneyi bunu göstermiştir. İnsanlar hem otoriteye boyun eğme noktasında hem de kendisi otorite sahibi yapıldığında elindeki gücü zarar verme noktasında kullanmakta çoğu bir sakınca görmemektedir.

Bir diğer eleştiri de Hobbes'un eşitlik anlayışı üzerine yapılabilir. Hobbes öncesi siyaset felsefelerine göre devletin kuruluşunun temeli bir eşitsizlik durumuna dayanır. Hobbes ise bunu eşitlik ile açıklamış doğa durumundaki eşitlik, doğa yasalarının desteğiyle insanları devletin kurulması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Ancak Hobbes, her ne kadar eşitlik fikrini temele almış olsa da egemene tanımış olduğu sınırsız yetki ve haklar burada da net bir eşitsizlik durumunu gözler önüne sermiştir. İktidar ve güç için eşitsizlik durumu şarttır demek doğru mudur?

Ayrıca egemen sadece tek başına da yönetimde yer almamaktadır. Devlet yönetiminde egemenin danışmanları da önemli bir görev üstlenmektedirler. Hobbes danışmanların nasıl davranması gerektiğini açıklar. Ona göre "En yetenekli danışmanlar, kötü tavsiyelerde bulunmaktan en az çıkarı olan ve devletin barış ve güvenliğine yarayan şeyleri en fazla bilen kişilerdir." (Hobbes, 2016: 261) Ancak birçok durumda örneğin bir iç savaş ya da uluslar arası patlak verecek herhangi bir saldırı durumunda egemenlerin danışmanlarıyla meseleleri görüşmesi ve değerlendirmesi söz konusu olacaktır. Egemenin bu anlamda bakıldığında danışmanlarından düşünsel açıdan etkilenmemesi mümkün değildir. İnsanlar her daim iyinin peşinde olmayabilirler. Bunu en gerçekçi şekilde ele alıp düşünen Hobbes'un bizzat kendisi çok iyi bilmektedir. Peki, danışmanlar kötü niyetli

olursa ne olacaktır? Hobbes'un egemen konusunda benimsemiş olduğu bu iyi niyet açıklaması daha çok eleştiriye açıktır.

Bir de uyruklar egemene koşulsuz şartsız itaat etmek durumundadır. Çünkü "...herkes, itaat etmediği veya emretmediği herkese düşmandır." (Hobbes, 2014: 128) Düşmanlık doğa durumuna geri dönüşü ifade eder. Uyruklar egemene koşulsuz şartsız itaat etmek durumundadır. Ancak egemenin uyrukları öldürme yetkisi dahi vardır. Uyruklar iç savaş korkusu nedeniyle toplum sözleşmesi sayesinde egemeni siyasal anlamda tanıyor ise, egemenin uyrukları öldürme yetkisi bu durumda ne anlama gelecektir? Hobbes'un yapmaya çalıştığı şey korku temelinde ölümü gösterip sıtmaya razı mı etmektir?

Tüm bu sorular anlamlıdır ancak Hobbes'un sisteminden meseleye yaklaşıldığında ise egemenin akılla ilişkisinin kurulmuş olduğu görülür. Egemen doğru akıldan beslenmektedir. Hobbes'un sisteminde bir nevi doğru aklın kendisi de o olmuştur denilebilir. Hobbes'un doğru aklın nerede olduğunun soruşturmasında kullanmış olduğu ifadeler, egemenin gerekliliği noktasında düşündüklerini açıkladığı şeyler olarak da kabul edilebilir. 'Doğru akıl' ifadesi egemen olarak kabul edildiğinde, Hobbes'a göre siyasal yönetimde tek bir kişinin, insanların sözleşmesi neticesinde doğru akıl olarak seçilmesinin faydalı olabileceği vurgulanmaktadır: "...bir hesapla ilgili bir anlaşmazlık olduğunda, taraflar kendi rızaları ile, bir hakem veya yargıcın aklını doğru akıl yerine koymalı ve onun kararına uymalıdır. Aksi takdirde, doğa tarafından bahşedilmiş bir doğru akıl olmadığından, aralarındaki anlaşmazlık kavgayla bitecek veya çözülmeden kalacaktır..." (Hobbes, 2016: 43) Buradaki 'anlaşmazlık' ifadesi 'doğa durumu', 'tarafların kendi rızaları ile hakem seçmeleri', 'toplum sözleşmesi' ve 'aksi bir durumun yaşanması hatırlatması' da 'doğa durumuna geri dönüş tehdidi' olarak düşünülebilir ve Hobbes'un burada yani doğru aklın nerede olduğu tartışmasında özetle siyasal sistemini sunduğu düşünülebilir.

Egemen, doğru akıl işleviyle aslında sonsuz yetki ve güce sahip olacak olan ölümlü tanrı olarak, insanlarda 'ihtiras, kâr veya şehvete' sebep olan her şeyi yok edecektir. Çünkü tüm bu duyguları yok edecek, bu duyguların getireceği zararlardan onları koruyacak güce sahiptir. Toplumsal güvenliği ve barışı sağlayacak olan güçtür. Hobbes'a göre insanlar, egemenin güç ve yetkisini kamusal akıl olarak kabul etmeli, egemen de bu dünyada Tanrı'nın vekili olarak görülmelidir. (Hobbes, 2016: 329) Bu dünyada hem ortak akıl hem de Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülen ve kabul edilen egemene uyrukların karşı gelemeyecekleri açıktır.

Hobbes felsefesinde egemene itaatsizlik durumu hiçbir koşulda mümkün değildir. Uyrukların toplum sözleşmesini gerçekleştirirken göz önünde bulundurdıkları can ve mal güvenliklerinin sağlanması noktası burada önem arz etmektedir. Uyruklar ancak egemen tarafından can ve mal güvenlikleri sağlanmadığında egemene itaatsizlik gösterebilirler. Çünkü onun felsefesinin biricik mottosu can ve mal güvenliği ile barışın sağlanmasıdır.

Hobbes'a göre insan sırf hırsı yüzünden egemene başkaldırmak gibi bir uğraşıya girişirse bu insan varlığı açısından gerçekçi bir tutum teşkil etmez. İnsan akla güvenmek ve gerçekçi olmak durumundadır. (Cranston, 1995: 54) Klasik öğretilerde yerini alan ortak iyi bir anlamda ortak akla dönüşmüştür çünkü artık ayakları yere sağlam basan düşüncelere ihtiyaç vardır. Teori ve pratiğin iç içe geçmiş olması önem kazanmaktadır. Ayrıca egemenin kendisine itaatsizlik edenlere karşı müdahale etme hakkı vardır: "...itaatkar yurttaşları cesaretlendirmek ve hizipçi yurttaşları olabildiğince güçlü bir şekilde baskı altına almak onların bir görevidir; zira kamusal gücün ve yurttaşların huzurunun korunmasının tek yolu budur." (Hobbes, 2014: 179) Toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması adına egemen, sonsuz sınırsız güç ve yetkisiyle istediği her şeye –doğru akıl olması hasebiyle karar verebilir ve bunu gerçekleştirebilir. Bu, tüm insanların güvenliğini sağlamanın ve barışa ulaşmada çaba harcamanın gereğidir.

Barışın sağlanması ve toplumdaki huzurun korunması için egemenin varlığı şarttır. Ancak Hobbes'un egemeni 'ölümlü tanrı' olarak nitelendirmesi akla egemenin yaşam süresiyle devletin varlığı ve korunması arasındaki ilişki sorusunu getirmektedir. Yani devlet ve toplumdaki huzurun sağlanması bu denli egemenin varlığına bağlı olarak sunulmuşken egemenin ölümlü bir insan olduğu gerçeği burada sorun teşkil edecektir.

Thomas Hobbes bu konuya da açıklık getirmektedir. Sürekli bir huzur ortamının sağlanması, insanların barışı aramaları ve barışın sağlanması için hemen her şeyin sağlanması gerektiği düşüncesi, doğa yasasının da emridir. Egemenlik de sadece belli bir kişiye bağlı düşünülebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla egemen ölmeden önce kendinden sonra gelecek olan kişiyi duyurmalıdır. (Hobbes, 2016: 151) Böylelikle egemenlik devam edecek toplumun huzuru korunacak, barış için bu şekilde sürekli bir mücadele durumu yaşanabilecektir. Aksi düşünüldüğünde doğa durumundaki rekabet ve ün isteğinin tekrar gündeme gelmesi söz konusu olabilir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde devletin devamlılığı ve dolayısıyla egemenin sürekli belirli olması gerektiği durumu önem arz etmektedir. Egemen öldükten sonra yerine kimin

gececeğinin bilinmesi barışın tehlikeye düşmesine de engel olacaktır. Eğer egemen hayatını kaybeder ve yerine kimin geçeceği noktasında bir belirsizlik durumu yaşanırsa doğa durumuna geri dönülür. Watkins bununla ilgili şunları yazar:

Sektus Empirikus, kadim İran'da bir kral öldüğü zaman, halkı beş gün kralsız veya kanunsuz bırakmanın o ülkede adet olduğunu yazmıştı. Bu şunu gösteriyordu: yağmacılık, ırza geçmeler ve katletmeler son bulduğu zaman, geride kalanlar, siyasi bir otoriteden mahrum yaşamının ne dehşetli bir şey olduğunu kendi tecrübeleriyle öğrendiklerinden, yeni krala sarsılmaz bir sadakatle bağlanacaktı. (Cranston, 1995: 57)

Bu durum Osmanlı'da yaşanan on bir yıl süren saltanat mücadelesi fetret devrini de hatırlatır. Hobbes açısından bakıldığında fetret devri de tıpkı Hobbes'un hiçbir zaman istemediği iç karışıklıkların yaşanmasına sebep olmuş, devleti yıpratmıştır.

Hobbes'un siyaset felsefesinde amaç, yarattığı doğa durumu'na geri dönüşün önüne geçmek amacıyla devletin ve egemenin varlığını korumak ve insanlık için önemini düşünce dünyalarında bir bakıma sabitlemektir. Toplumsal güvenliği ve barışın en ufak bir tehditle yok olabileceği düşüncesi onda en büyük korku sebebidir. Doğa durumundan kurtulmak zordur ve toplum durumuna geçişin nedeni de zaten bu doğa durumuna bir daha asla geri dönmek için çabalamaktır. İran'da yapılan bu uygulama da aslında Hobbes'un egemen ve devletin sarsılmaz gücü hakkında ortaya koyduğu doğa durumu anlatısıyla bir anlamda benzer düşünce yapısının var olduğunu gösterir.

Toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması için egemenin ve devletin varlığı düşüncesi, aynı zamanda bir de doğa durumunda yaşanan kargaşanın en önemli payını oluşturan kıtlık düşüncesinin ya da maddi kaynakların tüketimiyle ilgili düşüncelerin, insanlarda yarattığı gerilimin yaşanmaması için bir dayanak oluşturmasıdır. Yani insanlar doğa durumunda herkesten daha fazlasını elde etme hakkını bırakarak can güvenlikleri adına toplumsallaşmışlardır. Dolayısıyla aslında mülkiyet hakları noktasının devlet sisteminde nasıl düzenlenmesi gerektiği de bu açıdan önem kazanmaktadır.

Hobbes mülkiyetin tek elde toplanması gerektiğini ve bunu devletin ihtiyaçları için kullanacak gücün de egemen olduğunu belirtmişti. Ancak bu noktada Hobbes'un özel mülkiyete karşı olduğu ya da devletin insanların mülkleri üzerinde söz sahibi olmasının, insanların özel mülkiyet için çabalamaları gerçeğiyle çeliştiği gibi düşünceler akla getirilmemelidir. Çünkü insan denilen karmaşık yapı bir anda tüm alışkanlık ya da eğilim veya isteklerini bir anda bırakabilen ya da bırakması gerektiğini düşünebilecek kadar

otomat değildir. İnsanlarda tüm diğer istek ve alışkanlıklar gibi mülkiyet isteği de toplum durumuna geçişte dahi kalmıştır. Önemli olan bu istek ya da alışkanlıkları kontrol altında tutabilecek devlet gibi bir varlığın olmasıdır. Kaldı ki en önemli hak olan kendini koruma hakkını insanlar her ne kadar devletin korumasına bırakmışlar ise de bu hakları ve istekleri doğal olarak sürmektedir. Doğal hak olan kendini koruma hakkı yani can güvenliği egemene emanet edildikten sonra geriye mülkiyet isteği kalmıştır. Devlet kurulduktan sonra bu istek devam eder. Kişi, bunun için çabalayabilir.

Parayı toplumun kanı olarak tanımlayan (Hobbes, 2016: 191) Hobbes'un insanlardaki mülkiyet isteğine ya da maddi açıdan hep daha fazlasını elde etme hırsına karşı çıkabilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak bunun toplum durumunda devlet tarafından kontrol edilmesi, gerektiğinde devletin bu mala mülke el koyabilmesi gibi durumlara açık kapı bırakması, onun tam manasıyla liberal olamayacağını da ortaya koyar. Ayrıca siyasal açıdan da Hobbes'un egemeni tek mutlak güçtür ve yasama yürütme ve yargı bu gücün elindedir. Bundan dolayı devletin sınırlandırılması ya da denetlenmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Dolayısıyla Hobbes'un çizgisini modern liberal görüş açısından yorumlayanların iddiaları bu yönüyle eksik ya da yanlıştır.

Şimdiye kadar ele aldığımız konu başlıkları olan toplum sözleşmesi, devlet ve egemen'den sonra kısaca Hobbes'un uyrukların hak ve yükümlülüklerinin neler olduğuna dair yaptığı açıklamalara yer verilebilir.

Uyrukların nasıl davranmaları gerektiği devletin ortaya çıkış amacına uygun olarak belirlenmiştir. İnsanlar toplumsal güvenlik ve barışın sağlanması için bir araya gelmişler ve hemen her eylemleri egemenin hak ve yetkilerine uygun olarak belirlenmiştir. Egemen uyruklarının can ve mal güvenliklerini sağlamak ve bunu sonsuza dek sürdürmek zorundadır. Bundan dolayı egemen hiçbir zaman uyrukların canlarını tehlikeye atacak davranışta bulunamaz ve kendilerinden de böylesi bir davranış bekleyemez. Hobbes bu durumu genişletir ve egemene itaatın son bulabileceği durumların varlığından da bahseder.

Hobbes egemenin uyrukların canlarını isteyerek ya da istemeyerek tehlikeye atacak herhangi bir girişimde bulunduğu uyrukların egemene itaatsizlik gösterebileceklerini belirtir. Ayrıca yaşanabilecek ekstrem bazı durumlarda da örneğin, 'tutsaklık durumunda, egemen, kendisi ve varisleri adına, yönetimi bıkersa, sürgün durumunda ve egemen başka bir egemene teslim olduğunda' uyruklar yine egemene itaat borcundan kurtulabilirler. (Hobbes, 2016: 171-172) Egemene itaat barışın sağlanması adına ilk koşuldur. Barış da en

çok ölüm korkusundan, temel kaygısından uzaklaşmaya çalışan insanların ulaşmak istediği şeydir. Tüm ülke insanının tek bir hedefi vardır: ortak yaşamı daha anlamlı hale getirmek ve güvenli bir yaşam sürmek. Hobbes'un siyaset felsefesinin temel tezi olan toplumsal güvenlik meselesinin üzerinde durduğu bir diğer konu ise devletlerin çöküşüne sebep olacak şeylerin tespit edilmesidir.

Bu noktadan sonra Thomas Hobbes, bir devletin hangi durum veya koşullarda ve de hangi nedenlere dayalı olarak yıkılabileceği konusunu ele alır. Ona göre devletin çöküşe geçmesi ya da yıkılmasının çok farklı sebepleri bulunmaktadır. İlk ve en önemli neden Thomas Hobbes'un bir devletin ancak ve ancak 'mutlak iktidarın yokluğu'nda çöküşe geçeceğine dair öğretisidir. Bir toplumda eğer o toplum yapısının düzenli ve uyumlu olması gerekirken bunu yıkacak olan, her özel kişinin iyiye ve kötüye kendisinin karar vermesi durumu söz konusu olursa o devlet çöker. Çünkü böyle bir durum bize her şeyi elde etmek isteyen ve istediği her şeyi yapabileceğini düşünen insanların yaşadığı doğa durumunu hatırlatır ve bu da savaş demektir. (Hobbes, 2016: 240-241) İnsanların istediği her şeyi yapabilmesi mutlak bir güç olan devleti yok sayması anlamına gelecektir. Böylesi davranışlarda bulunan insanlar devlete itaatsizlik etmiş olacaklardır. Sonucunda devletin yıkılma durumuna sürüklenmesi sürpriz olmamaktadır.

Hobbes'a göre insan yaşamında iyinin ve kötünün belirleyicisi egemen olmalıdır. Bu aslında Tanrı'nın belirleyiciliğinin yeryüzündeki bir yansıması olarak da düşünülebilir. Nitekim en büyük günah olarak bilinen ilk günah anlatısı da aslında bu temele dayanılarak ifade edilmiştir. "Tanrı'nın insana verdiği ilk tepki ise çıplak olduğunu sana kim söyledi? Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" şeklindedir. Burada sanki Tanrı şöyle demektedir: İyi ve kötünün bilgisini gasp etmeden, sizi yaratırken bana güzel gözüken çıplaklığın onursuz olduğuna nasıl karar verdiniz?" (Hobbes, 2014: 158-159) Tanrı tek ve en önemli belirleyici güçtür. İnsanların yönetiminde ise bu güç, ölümlü tanrı olan egemendir. Doğa durumunda aklın ilkeleri olan doğa yasası sayesinde insanlar doğruyu yanlış bulabilecek durumdayken toplum durumunda bunun belirleyicisi egemen olmaktadır.

Ancak Thomas Hobbes'un genel felsefesi hakkındaki görüşlerinde belirtildiği üzere Hobbes, iyi ve kötüyü insanların kendi duyguları neticesinde oluşturdukları şeyler olarak kabul etmekteydi. İyi ve kötü kişilerin kendi duygulanımları sonucu ortaya çıkan şeyler ise ve insanlar ancak kendi duygu durum neticelerine göre bazı şeylere iyi, bazılarına da kötü



diyorlarsa o halde neden siyaset felsefesinde iyinin ve kötünün ne olacağına insanların karar vermesi bir sorun teşkil etmektedir? Bu, bu kadar basit bir duygu durumunun ardına gizlenebiliyorsa bir şeye iyi ya da kötü demek insanın elinde ise neden siyaset açısından bunun sonucu kötü olarak görülmektedir? Bu önemli bir sorudur.

Ayrıca egemen güçten toplum yasalarına uyması beklenirse de bu durum devletin çöküş sürecini hızlandırır. Çünkü egemenin toplum yasalarına tabi olması durumunda egemenin üstünde bir başka baskın güç yaratılmış olur. Toplumda kargaşa ortamı yaratır. Bu da devletin çöküşüne neden olur. Uyrukların mülkiyetleri üzerinde egemenin hakkı olmaması devletin çöküşüne sebep olur. Çünkü egemen böylesi bir durumda uyrukların toplumsal güvenliğini ve barışı sağlamasında etkili olacak gücü kendisinde bulamaz, bu da çöküşe sebep olur. Yine egemen gücün bölünmesi gerektiğini düşünmek de devletin yok olmasına sebep olur. Çünkü kaçta bölünürse bölünsün tüm bu bölünen güçler arasında sürekli bir çatışma durumu yaşanacaktır, bu da devleti yok edecektir. (Hobbes, 2016: 243) Egemenin gücünün bölünmesi ikili bir durum anlamına gelir. İlk durum, yasama, yürütme ve yargı organlarının ayrı işlemesi her insanın farklı bakış açılarıyla insanları yönlendirmesine dolayısıyla kargaşaya sebep olur. İkinci durum ise yönetim biçimleriyle ilgilidir. Yönetimde tek kişinin egemenliği haktır. Çok kişiden oluşan çok başlı yönetim çok fazla düşünce çeşitliliğine ve doğal olarak kargaşaya sebep olur.

Devletin çöküşüne sebep olacak ya da böylesi bir çöküşü hızlandıracak olan bir diğer sebep ise bir kentin yönetilemeyecek kadar büyük olması ve şirketlerin çokluğudur. (Hobbes, 2016: 248) Özellikle bu açıklama Aristoteles'in devletin çöküşüne sebep olabilecek nedenler arasında sunduğu açıklamaya benzerliği açısından önemlidir. Siyaset felsefelerindeki temel karşıtlık yönünden bakıldığında iki filozof arasında bir benzerlik bulunması klasik güvenlik yaklaşımındaki tartışmayı hatırlatır. Devletin güvenliği tüm diğer varlıkların güvenliğinden daha değerli ve önemlidir.

Devlet içerisinde oluşabilecek hizip hareketleri de devletin çöküşüne sebep olmaktadır. Hobbes sisteminin bütünleyicisi olan cisimlerin iki farklı felsefesi arasında ilişkisellik kurmuştur. Ona göre hareket her şeydir ve ister ontolojide isterse de siyaset felsefesinde belirleyici olandır. “Doğal bedenlerin devinimlerinde göz önünde bulundurulması gereken üç nokta vardır: hareket etmelerini sağlayan içsel durum, belli özel bir devinin gerçekten üretilmesini sağlayan dış Etken ve devinin kendisi. Öyleyse, yurttaşları ayaklanan bir devlet için de bakılması gereken üç şey vardır: birincisi

bireylerin zihinlerini belli bir yönde biçimlendiren, barışa aykırı öğretiler ve duygular, ikincisi zaten ayaklanmış ve şiddete başvuranları kimlerin yönettiği, bir araya getirdiği ve yönlendirdiği ve üçüncü olarak da bunların gerçekleştirilme yolları ve hizbin kendisi.” (Hobbes, 2014: 157) Thomas Hobbes ontolojisi ve siyaset felsefesi arasında kurmuş olduğu bu bağlantı ile döneminde yaşanan iç savaşın çıkış sebeplerini ortaya koymuştur. İnsanları barıştan mahrum bırakan ve barışa karşıt olarak geliştirilen düşüncelerin neler olduğu açıktır. Hem kral karşıtları hem de parlamento karşıtlarının düşünsel olarak barışı göz ardı etmeleri toplumsal güvenliğin de hiçe sayıldığını gösterir ve nitekim yaşanan iç savaşın sonuçları çok ağır olmuştur.

### 3.3. Toplumsal Güvenlik ve Barış İlişkisi

Devletin çöküşünü hızlandıran ya da onu yıkıma götüren sebeplerden en önemlisi Hobbes’a göre toplumda hiziplerin oluşmasıdır. Çünkü Hobbes, iç savaşın bir devlet için daha ciddi bir tehlike oluşturduğunu düşünmektedir. İç savaş, doğa durumundaki insanların yaşantısıyla daha fazla benzerlik göstermektedir. Nedenleri de bu benzerlikle gayet uyumlu bir şekilde açığa çıkar.

Hobbes’a göre doğada ve insan doğasında kavga nedenleri şu şekilde açıklanır: amaçlara ulaşma bakımından kendi aralarındaki sürekli rekabet, rekabetten duyulan kaygının getirdiği güvensizlik ve birbirlerine küçümseme ya da hayranlık besleme noktasında kurulacak olan ilişkiler açısından bakıldığında şan ve şeref. (Hobbes, 2016: 101) Burada Hobbes tarafından insanlar arasındaki şiddetin kökenine odaklanıldığı görülmektedir. Galtung, şiddeti ‘insanların gerçek bedensel ve zihinsel gerçekleştirmelerinin, potansiyel gerçekleştirmelerinin altında olmasından etkilenen şey’ olarak tanımlamıştı. Aralarında yüzyıllar boyu fark bulunan bu iki düşünürün temelde birleştikleri zemin, şiddetin, kişiler üzerinden tanımlanması ve aynı zamanda kişilerin birbirleri ile kurdukları ilişkiden etkilenen bir şey olmasıdır. Bu ilişki ve etkileşim de en iyi konuşma ile sağlanır.

Şiddetin nedenlerinden biri olan küçümseme ya da aşağılama işaretleri konuşmanın da etkisiyle kendini daha rahat göstermektedir. Nitekim konuşma ya da dil, insanın toplumsallaşmasında son derece etkili iken savaşların yaşanmasına da aynı zamanda bu manada sebep olabilmektedir. Hobbes, bununla ilgili şu sözleri ifade eder: “...insanın dili bir savaş ve nifak trampetidir; Pericles’in bir keresinde konuşmasında şimşekler ve gök

gürültüleriyle tüm Yunanistan'ı kargaşaya sürüklediği söylenir.” (Hobbes, 2014: 82) Konuşmanın insanın hem toplumsal manada evrimini sağlayan hem de aralarında şiddetin gerçekleşmesine zemin hazırlayan bir şey olması da paradoksaldır. İnsanlar bu paradoksali akıllarının etkin olmasıyla toplum sözleşmesini gerçekleştirerek yani devleti kurarak aşacaklardır.

Devlet, Hobbes'un siyaset felsefesinin merkezinde yer alan önemli bir unsurdur. Çünkü doğa durumundaki insan rekabet, güvensizlik ve şan uğruna sürekli savaş halindedir. Bu durumu Hobbes şu şekilde belirtir: “Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir.” Aynı zamanda bu savaş durumu sadece bir anda ortaya çıkan ve bir süreliğine devam edecek olan bir şey de değildir. Zamansallık bu anlamda önem teşkil etmektedir ve Hobbes bu durumu şu şekilde açıklar: “Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa; savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda barış vardır.” (Hobbes, 2016: 101) Yani savaş bir potansiyelin varlığıyla bile etkisini sürdürmektedir. Hobbes'un istediği savaşın tamamen yok olmasıdır. Savaşı sadece ateşkes noktasında ele almakla geri kalan tüm zamanların barış içerisinde geçtiğini savunmak boşunadır. Aslolan savaşın potansiyelinin bile toplumda yer edinmemesidir. Gerçek barış ancak böyle anlaşılabilir.

Devletin kurulma amacı, yaşanan savaş durumunun son bulmasını sağlamaktır. Eşitlik, güvensizlik ve savaş üçlüsünü toplumsal güvenlik ve barış noktasında buluşturacak olan güç ise devlettir. Savaş, devletin yok olmasını sağlayabilecek belki de –olumsuz anlamda- tek güçtür. Devlet, insanların uyumlu birlikteliği ile bir arada yaşamlarının sürmesini sağlayacak olan zorunluluğu yani can ve mal güvenliği sayesinde kurulmaktadır. Bu birliktelik çok net bir şekilde can veya malın tehlikeye düşmesi durumunda kısa sürede bozulur. Onun için devleti kendi gücü dışında yıkabilecek olan tek güç savaştır ve savaşı bir devletin kurulması şarttır. Çünkü savaş devletin daha iyi ilişkiler ve birliktelikler kurabilmesini engeller, devleti yok eder.

Sürekli bir savaş ihtimali ayrıca bir toplumda sürekli bir tehdidin algılanmasına neden olur ve bu düşünce de aslında egemenin istikrarına katkıda bulunmaktadır. Devletin varlığı, yaşanabilecek tüm huzursuzlukları hesap edecek ve bunları önleyebileyecek bir gücün olması anlamına gelmektedir. İnsanlar her zaman kendilerini güvenlik şemsiyesi

altında toplayacak olan bir güç görmedikçe canlarının ve mallarının tehlikede olduğunu düşünecekler ve huzursuz olacaklardır. Devletten başka insanlar arasında birbirlerini güvende tutacak bir gücün varlığı söz konusu olamaz. Devletin bu anlamda var olmadığını düşündüğünde insanlar güvenliği kendileri sağlamaya çalışacaklar dolayısıyla doğa durumuna geri dönecektir.

Devlet, bunun yaşanmaması için vardır ve tek tek insanların özgürlüğü ya da güvenlik gücünden ziyade devletin özgürlüğü ve güvenlik gücü daha büyük önem taşır. Salt özgürlük yani insanların kafasında şekillendirmiş olduğu her istediğini yapma özgürlüğü, doğa durumunda kalmıştır ve bunun tekrar istenmesi devletin tanınmaması demek olur, ki bu da güvenliğin yok olmasına sebep olur. Bunun olmaması için devlet, insanların güvenliği için yeri geldiğinde her türlü baskı ve gücü kullanabilir. “Her şeyi kendi özgür istencimize göre ve dokunulmazlıkla yapmanın genellikle özgürlük olduğu düşünülür; bu şekilde hareket edememek ise kölelik olarak görülür. Ama bu tanım devlet için böyle olamaz ve insan ırkının barışı ile beraber var olamaz; zira hükmetme gücünün ve zorlama hakkının bulunmadığı bir devlet yoktur.” (Hobbes, 2014: 131) Devlet gerektiğinde zorlama yoluna da başvurabilir. Sürekli bir savaş hali ya da ihtimali insanları sözleşme yoluyla nasıl devleti kurmaya ittiyse benzer şekilde devletin varlığı istikrarı, egemenin saygınlığı ve gücünün tanınması da korku kültürünün yaygınlaşmasıyla sağlanacak ve korunacaktır. Korku olmadan insanları tek bir çatı altında toplamak kolay değildir.

Güvenlik kavramı ayrıca insanların sadece can ve mal varlıklarının korunması amacıyla ele alınan bir kavram olarak düşünülmemelidir. Hobbes’un siyaset felsefesinde özellikle toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi ile mutluluğun sağlanması ve devamlılığı son derece önemlidir. Hobbes, güvenlikten mutlu bir yaşam isteğinin anlaşılması gerektiğini de belirtir: “Güvenlikten anlaşılması gereken sadece her koşul altında yaşamın sürdürülmesi değil ama mümkün olduğunca mutlu bir yaşamdır.” (Hobbes, 2014: 173) Bu, Galtung’un pozitif barış kavramlaştırmasıyla da yakından ilişkili görülebilir. Negatif barışın kısa süreli bir sakinlik ve huzur bulma durumunun genele bir faydası olmaması gibi toplumsal güvenliğin de geçici bir yöntemle sağlanması ve uzun süreli bir mutlulukla ilgili düşünülmemesi faydasızdır. Toplumsal güvenlik ve barış ancak mutlu bir yaşamın sürekliliği sağlandığında anlamlıdır.

Hobbes’a göre aslında mutluluk ve sürekli bir barış durumuna insanlar çok daha önce erişebilirlerdi. Bunun gerçekleşmemesi geçmişteki ahlak filozoflarının insanı tam

olarak bilmemesinden ve yöntemlerinin kesinlikten uzak olmasından kaynaklanan bir sebebe dayanmaktadır. *De Cive* adlı eserinin ithaf bölümünde Hobbes şu ifadeler yer verir: “Ahlak filozofları da işlerini aynı derecede başarılı bir şekilde yapmış olsalardı, beşeri bilimlerin insan mutluluğuna yapacağı daha büyük bir katkı olamazdı. Zira insan edimleri, şekillerin büyüklüğününki gibi bir kesinlikle bilinseydi, gücü sıradan insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlerine dayanan hırs ve açgözlülük etkisiz hale getirilir ve insan ırkı öylesine bir huzura kavuşurdu ki (nüfus artışı sonucu toprak için yapılan çatışmalar dışında), bir daha savaşmak zorunda kalmazdı.” (Hobbes, 1987: 25) Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Hobbes, aslında bir nevi kendi felsefesinin ve genel olarak yönteminin mutluluk ve barış getireceğine inanmaktadır. İnsan edimlerinin yani insanın her türden eylemi ve davranışlarının gerçek sebebinin ortaya çıkarılması barışın anlaşılması için büyük önem taşımaktadır. *Leviathan*'ın başından beri hemen her şeyin tanımını yapan Hobbes, barışın anlaşılması için yoğun çaba harcamış, bugüne kadar yapılan, hakikat diye sunulan tüm tanımların yanlışlığından gerçek barışın elde edilemediğini ifade etmeye çalışmıştır.

Thomas Hobbes barışa ulaşmada akli etkin bir güç olarak görmektedir. Doğa durumundan kurtulmanın yolu da insanları sözleşme yapmaya itecek olan da aklın bizzat kendisidir. Ancak sadece sözleşme ya da doğa durumundan kurtulma sürekli bir barış durumunu vermez. İnsan devleti yaratır ve devamlılığını ister. Devletin devamlılığı da barışı gerektirir. Bundan dolayı Hobbes'a göre akıl barışı buyurur. (Hobbes, 2014: 167) Aklın barışı buyurması on yedinci yüzyıl düşüncesinin getirilerinden biridir. Akıl, barış gibi adaletin, hak ve hukukun, güvenliğin yaratıcısıdır. Bunların kazanımı için ne İlk Çağ'da yapılmaya çalışıldığı gibi soyut ve etkisiz tanımlara, ne de Orta Çağ'da olduğu gibi dünyada varlığı söz konusu olmayan etkin bir gücün lütfuna ihtiyaç vardır. Tek etkin güç akıldır.

Hobbes, aynı zamanda kendi siyaset felsefesiyle aslında modern bir siyaset felsefesinin de nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Çünkü ona göre amaç salt bilgi sunmak, teorik bir felsefe ile yetinmek değil, devletin istikrarı toplumsal güvenliğin ve barışın nasıl gerçekleşeceğine dair geliştirmiş olduğu pragmatik öğretiler sistemini sunmaktır. “Hobbes'un endişe duyduğu husus toplum barışıdır, hakikat değil.” (Ebenstein, 2009: 213) Hakikat kişiden kişiye değişeceği için ve de yaratılan hakikatler hiçbir zaman insanlığın yararına olacak şeyleri içermediğinden önemli olan hakikat değil barışın

kendisidir. Barışın korunması toplumsal huzur ve refahın korunması anlamına da geleceği için insan yaşamı için vazgeçilmez olanı gösterir.

İnsanlar barışı ancak kendilerinden yola çıkarak anlayabilirler. Kendilerinin ve benzerlerinin davranışlarını inceleyerek, bilimsel bir çaba içerisinde barışı anlamlandırabilirler. Bundan dolayı Hobbes'a göre insanları barışa yönelten bazı duygular söz konusudur. Bunlar, "ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu." Duyguları bu şekilde açıklayan Hobbes'a göre de akıl, barış şartlarının oluşması için çabalayan en önemli unsurdur. Bu şartların adı da bilindiği üzere 'doğa yasası'dır. (Hobbes, 2016: 103) İnsan kendisinden yola çıkarak etik egoizmi, doğa durumunu, doğa yasasını, toplum sözleşmesiyle devleti yaratarak bunun da yanında düşünerek, araştırarak, üretmek ve çalışarak yani özetle insan ancak insan olarak kendini yaratabildiği ölçüde barışa ulaşabilecektir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde önemli bir düşünce de barışa karşı işlenebilecek suçun affının olmadığıdır. Toplumda bir arada yaşayan insanlar, birbirlerine karşı işlemiş oldukları suçlardan dolayı birbirlerini affetme durumunu gösterebilmelidirler. İnsanlar eğer bağışlayıcı olurlarsa bu durum barışa da olumlu anlamda katkı sağlayacaktır. Ancak burada bir ayırım durumu söz konusu olmalıdır. Eğer bir insan barışa karşı bir suç işlemişse o kişi affedilemez. Barışı istememek de bir suçtur ve bu suçun bağışlanacak tarafı yoktur. (Hobbes, 2016: 120) Bu durumu günümüz siyaseti açısından yorumlanacak olursa barışı istemenin suç olmaması gerektiği sonucuna ulaşmamız gerekmektedir. Doğa durumundaymışçasına herkesin herkese karşı suç işlediği bu ortamda, barış isteği aklın ve cesaretin desteği sayesinde mümkün olabilmektedir. Barış arzusu taşımayanlar ve savaş çığırıklığından vazgeçmeyenleri henüz doğa durumundan toplum durumuna geçememiş insanlar olarak nitelemek de abartı bir niteleme olmasa gerektir.

Yaşadığımız bu çağda bile savaş güzellemesi yapan insanların olmasına şaşmamak gerekir. Çünkü belli dönemler belli düşüncelerin yaygın olarak kabul gördüğü, insanların kim için ne uğruna olursa olsun kitlesel olarak peşlerine düştükleri görüşleri sorgulamaksızın adeta içine düştükleri bir çukur olabilmektedir. Ancak akıl gerçekleri gösterebilecek belki de tek yetidir. Hobbes'un şu ifadesi temelini akıldan alan bir düşünce sisteminin yansıması olduğunu gösterir: "Savaşın hayatı koruması, barışın ise yok etmesi asla mümkün olamaz." (Hobbes, 2016: 124) İlk Çağ'dan bu yana kendisinden uzak durulması gereken, sanki kendisine başvurulduğunda bu durum, insanın acizliğini

göstermiş gibi algılanan bir kavram olan barışın bu cümle ve benzeri cümlelerle Yeni Çağ'da artık nasıl farklı bir duruma evrildiğini görmek şaşırtıcı değildir. Barış, artık aklın gereği olarak görülen siyaset felsefesinde etkin bir kavramdır. Barış gibi tıpkı adalet de birbiriyle ilişkisi bağlamında anlamlıdır ve bunun da yanında adaletin güvenlikle olan bağı sayesinde barışın önemi daha da iyi anlaşılmaktadır.

Adalet toplum durumunun bir kavramıdır. Ama barış, doğal hukukun ve güvenliğin bir aradalığı sayesinde anlam kazanır. Barış, doğal hukuk ve güvenlik kavramları arasındaki net ilişki Hobbes tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "...barışın korunması için doğal hukuk ve doğal hukukun uygulanması için ise güvenlik gereklidir." (Hobbes, 2014: 80) Bu da toplum durumundaki barış anlayışını şekillendiren adalet kavramını verir. Toplum durumunda adaletin sağlanması içinse yasaların etkili olması gerekmektedir.

Hobbes'a göre insanlar toplum sözleşmesi ile kendi yönetim haklarını egemene devrettikleri için bunun karşılığında toplumsal güvenliği ve barışı elde edeceklerdir. Aynı zamanda can güvenlikleri yanında mülkiyetlerinin de tüm insanlara karşı korunmasını isteyeceklerdir. Bunu yapacak olansa yasalardır. Yasalar toplumsal manada insanların tüm edimlerini belirleme hakkına sahiptir. Bu da insanların ödemeleri gereken bedelden başka bir şey değildir. Bunu kabul etmemeleri yani insanların can ve mal güvenliğinin sağlanması karşısında bir bedel ödemeyeceklerini düşünmeleri manasızdır.

Thomas Hobbes'un felsefesinde barış arzusu ödenmesi gereken ne türden bedeller olursa olsun sürer. İnsanlara düşen boyun eğmek ve barış için fedakârlıklarda bulunmaktır. Çünkü barış ancak tek tek insanların istemleriyle oluşabilecek bir şey değildir. Barış ancak genel bir istemenin yani aslında egemen bir erkin istemiyle elde edilebilecek bir şeydir. Egemen bu konuda toplumdaki eğitimi de şekillendirecek ve insanları barış için barış yolunda yönlendirecektir.

Egemenin çocukların eğitimi ve diğer eğitsel meseleler konusunda da sınırsız yetkisi vardır. Devlet, tüm insanların barış adına adeta belli bir form biçim alması amacıyla kurulmuş gibidir. Devletin elinde şekillenecek olan çocuklar gelecek neslin şekillendiricisi olacaktır. Bundan dolayı egemenin her türlü öğretisi ya da görüşün yaygınlaşım yaygınlaşamayacağını belirtmesi noktasında da yetkisi vardır. Hobbes felsefesinde egemenin sansürü doğru yer ve zamanda kullanacağına dair bir iyi niyet durumu söz konusu olmuştur. Russell durumu şu şekilde açıklar: "Hükümdarın belli başlı ilgisinin yurt içi düzeni korumak olduğu ve böylece sansür hakkında, doğruluğu ortadan kaldırmak için

kullanmayacağı tasavvur edilmişti. Çünkü barışa karşı olan öğretiyi doğru olmazdı. (Ne apayrı pragmatist bir düşünce!)” (Russell, 1972: 146) Hobbes’un siyaset felsefesinin temel düşüncesi egemene tanımış olduğu hak ve yetkiyle toplumsal güvenlik ve barışın insanlara sunulmasını sağlamak, aynı zamanda bu sağlananın korunmasının da tüm insanlar için fayda sağlayacağını düşünmektir. Yani egemen de bu sistemin parçasıdır ve dolayısıyla akıllı her insanın düşünebileceği gibi kendini tehlikeye düşürecek herhangi bir şeyi yapmayacağı bilinmektedir.

Aslında tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki Hobbes’un tek amacı, insanlar arasında toplumsal güvenlik ve barışın sağlanabilmesi için egemeni ve devleti görüldüğünden ya da kabul edildiğinden hem daha gerçekçi bir biçimde sunmak hem de bu ikisinin gerekliliğini insanlar için daha çok anlaşılır kılmaktır. Modern insan devleti yaratmakla aslında onu kendine tabi kılmıştır. İnsan kendi can ve mal güvenliğini koruyacak gücü yaratır ve aslında onu yaşamı –yaşamını kolaylaştırması- açısından düşünülecek olursa araçsallaştırır.





## SONUÇ

Toplumsal güvenlik ve barış, siyaset felsefesi disiplini içerisinde ele alınan ve tartışılan neredeyse tüm konularla ilişkili olan iki kavramdır. İnsanlığın, tarihi oluşturmaya başladığından beri temel tezi ya da temel hedefi, daha iyi bir hayatın nasıl mümkün olacağını düşünmek, bunun için çabalamak, ortak iyiyi tespit etmektir.

Siyaset felsefesi ve etik, felsefenin temel disiplinlerindedir ve ortak iyiyi problem olarak ele alan ve soruşturan alanlardır. Ayrıca siyaset felsefesi ve etik, pratik uygulama alanlarındandır. Yaşamla bu anlamda en çok bağı kuran bu alanlarda tartışılan meseleler, her çağ ve her insanı ilgilendirmektedir. Problemler, insani olduğundan siyaset felsefesi ve etik alanlarında sıklıkla tartışılmış ve soruşturulmuştur. Filozoflar da en çok bu iki alan üzerinden yaşamla pratik bağı bulunan meseleleri ele almışlardır. Toplumsal güvenlik ve barış da bu meselelerin başında gelmektedir.

İnsanların en temel ihtiyaçlarından birini oluşturan güvenlik ihtiyacı, siyaset felsefesinin de merkezi bir konusu haline gelmektedir. Bireysel olarak insanın duyduğu bu ihtiyacı karşılama edimi ve isteği, toplumsal anlamda olduğundan daha yalın, daha basit görünmektedir. Çünkü insan yeterince karmaşık bir varlık olduğundan, toplum, bu insanların doğal ya da yapay anlamda toplamından yani daha kompleks bir yapıdan oluşmaktadır. İnsanın doğal siyasal bir canlı olarak tanımlanması görüşünün temeli, toplumda yaşamaya meyilli doğal bir varlık olan insanın kendini bir ailede, bir köyde ya da bir şehirde gerçekleştirebilecek siyasal bir yapı içerisinde tamamlaması olgusuna dayanmaktadır. Ancak ilk insanın yaşantısı ve deneyimleri neticesinde elde etmiş oldukları yani aslında sonradan kurdukları siyasal yapı, bunun aksini göstermektedir. İnsan önce doğaya ve diğer insanlara karşı hayatta kalma mücadelesi vermiş, akli ve evrimsel gelişimi sayesinde de aile, köy ya da devlet gibi yapıları ise sonradan oluşturmuştur.

Toplumun nasıl oluştuğuna dair geliştirilen bakış açısının toplumsal güvenlik sorunsalı üzerinden açıklaması yapılabilir ve bu tezin temel hedefinin başlangıç noktasını da bu sorgulama oluşturmaktadır. Toplum, insanların doğal birlikteliğinden mi oluşmaktadır yoksa yapay bağlarla sonradan mı kurulmakta ya da yaratılmaktadır?

Aslında felsefe tarihindeki tartışmalara bakıldığında bu konunun temelini physei-nomoi dikotomisine dayandığı görülmektedir. Doğa düzeni ve yasa düzeni olarak çevrilebilecek bu iki kavram, bazı filozofların toplumun nasıl oluştuğuna dair kurdukları

tezin başat faktörünü sunmaktadırlar. Toplumun oluşmasında physei ve nomoi arasında kopmaz bir bağ olduğunu savunanlar ile sadece nomoi yani yasa düzeninin önemine dikkat çekenler olarak iki farklı görüş ön plana çıkmaktadır.

Bu tezde görüşleri açıklanmaya çalışılan sofistler, Platon, Aristoteles, Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau arasında bu görüş ayrımı söz konusudur. Görülmüştür ki ilkçağda sofistler ve Platon ile Aristoteles arasında açığa çıkan bu farklılık sonraki filozofların felsefelerine de yansımıştır. Sofistler toplumun oluşmasında ve insanların toplumsallaşmasında doğa düzeni olan physei alanının bir katkısı olmadığını, toplumun ancak yapay bir şey olduğunu ve sonradan insanlarla yaratıldığını düşünmektedirler. Platon ve Aristoteles'e göre ise insanlar doğuştan topluma uyumlu insanlar olarak dünyaya gelirler ve physei ile nomoi arasındaki ilişki de bundan dolayı sarsılmaz bir şekilde korunmaktadır.

Bu noktadan itibaren physei-nomoi dikotomisi yerini yeni bir tartışmaya bırakmaktadır. Doğa düzeni ve toplum düzeni tartışmasıyla insanın anlamı ve konumuna geçilebilir. Çünkü bu ikilik insanın toplum için, toplum adına nasıl bir özelliği olduğunu açıklar: bu zoon politikon ve non-zoon politikon ayrımıdır. Zoon politikon, physei ile nomoi arasında kopmaz bir ilişki olduğunu vurgulayan ve insanın doğuştan siyasal bir canlı olarak dünyaya geldiğini belirten ifadedir. Non-zoon politikon ise, insanın toplumu kendisinin yarattığını ve doğuştan siyasal bir hayvan olarak dünyaya gelebileceğini, aslında topluma karşıt ama toplumla uyumlu yaşamak zorunda kaldığını belirten ifadedir. Zoon politikon, Platon ve Aristoteles gibi klasik Yunan düşünürlerinin benimsemiş olduğu bir anlayışken, non-zoon politikon ise özellikle sofistler ve Hobbes'un siyaset felsefelerinde sistemlerini oturttukları görüş olmaktadır.

Bu noktada insanın zoon politikon olarak kabul edilmesi, etik ve siyaset alanında da bazı belirleyici kuralların, felsefi argümanların kolaylıkla insan zihninde kabul edilmesini ve yerleşmesini beraberinde getirebilmektedir. Yani insan, zoon politikon olarak kabul edildiğinde aslında o genellenmiş, üzerine kurulabilecek tüm etik görüşler de evrensel anlamda tanınabilir kılınmış olmaktadır. Dolayısıyla görülmektedir ki toplumsal güvenlik yaklaşımlarından ilki olan evrenselcilik, aslında temelini tüm insanların birbirine benzemesi ve insan adına siyasal anlamda ortaya koyulabilecek bir öğretinin kabul edilmesi ile açığa çıkmıştır. Burada farklılıklara, görece görüşlere yer yoktur. Etik ve politik pek çok ilke bu sayede açıklanabilir, insanlardan toplumsal bir hayvan olarak

dünyaya geldikleri gerekçesiyle bunlara uymaları beklenebilir, böylelikle kurulan düzenin dışına çıkılmasına izin verilmeden yaşamın güvenli bir şekilde sürdürülebileceği gösterilmeye çalışılmaktadır.

Peki, insan non-zoon politikon bir varlık ise ne olacaktır? Non-zoon politikon bir varlık olan insan, aslında toplumla birlikte kendini yeniden yaratmak durumunda kalmaktadır. Böylesi bir yapıya sahip insan üzerinden yapılabilecek genelleme, evrenselleştirme, etik ilkeler geliştirerek bunun benimsenmesini bekleme gibi durumlar söz konusu olamaz. Çünkü insan bu görüşe göre aktiftir. Bir belirlenim altına girebilecek, kuralları kolaylıkla kabul edip bunları hayatına uygulayabilecek yapıda değildir. Bu tezin ilk bölümünde incelendiği üzere toplumsal güvenlik yaklaşımlarından farkçı bakışın kabul ettiği en önemli paradigmayı bu görüşün de benimsediği sonucuna ulaşılmaktadır: insanlar farklıdır, bireyseldir, karmaşıktır. Duygu durumları, her olay ya da durum karşısında verebilecekleri tepkiler farklıdır. Herkesin aynı anda kabul edebileceği, üzerinde kolaylıkla anlaşabileceği konuların varlığı aslında söz konusu değildir. Bunlar sadece görünürde kabul görmüş şeylerdir. Yüzeysellik olarak tanımlanabilecek bu durum, her çağın en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır.

İnsanlar gerçekten hissetmedikleri şeyleri hissettiğini söyleyerek, gerçekten kabul etmedikleri şeyleri çoğu zaman kabul ettiklerini ifade ederek hayatlarını devam ettirmektedirler. Çünkü bunu yapmadıklarında toplumdaki, aile, arkadaşlık ve iş ilişkilerinden uzaklaşacaklarını düşünmektedirler. Bu da insanı yaşamdaki bütün kavramların yeniden bir sorgulamasını yapmaya itmektedir. Hemen her şeyi yeniden ele alan bir insan, örneğin; sevginin, dostluğun, dayanışmanın, yardımlaşmanın vs. önemini ve yaşamındaki yerini tekrar sorgulamaktadır. Karmaşık hisler ve yoğun duygular arasında kalan insan, işte bu noktada kararını vermelidir. Ya gerçekten bu ilişkiler ağının tamamen içerisinde, ona doğmuştur, kavramların onun ve tüm dünya insanının hayatında anlamı çok büyüktür ya da bunların hepsi sonradan meydana getirilmiş gerçekliklerdir ve tüm bu kavramlar da kişiden kişiye değişiklik göstermektedir.

Peki, barış; sevgi, dostluk, dayanışma, yardımlaşma vs. gibi bir kavram mıdır? İkinci görüşe göre bu kavram, görece bir kavram olarak ilan edilebilir mi? Ya da bu kavram evrenselleştirilebilen, herkesin üzerinde anlaşığı genel geçer bir kavram olarak mı görülmelidir? Bu, gerek bu tez için gerekse yaşam açısından en kritik sorulardan birini oluşturmaktadır.

Barış kavramı için geliştirilen iki yaklaşım türü, bu sorunun cevabının ortaya çıkması için yardımcı olmaktadır. Negatif barış ve pozitif barış, barışa nasıl yaklaşıldığının ayrımını yaptıracak farkındalığı sağlamıştır. Barıştan gerçekten ne anlaşılması gerektiğini bilmek kavramı soruşturmak açısından da çok faydalı bir girişimdir. Barış, kısa süreli, savaşın yıkıcı etkisini bir nebze olsun hafifletici, geçici bir çözüm müdür yoksa hayatın savaş ya da savaşlardan sonraki halinin her açıdan zenginleştirilmesi, geliştirilmesi, savaşın bir ihtimal halinden bile çıkarılması, zihinlerdeki savaş algısının yerini tamamen barış algısına terk etmesi midir?

Bu sorularla birlikte bu tezde yer alan filozofların toplumsal güvenlik ve barış ilişkisine dair görüşleri ile Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış hakkındaki görüşlerini kısaca karşılaştırarak ulaşılan sonuçları ortaya koyabilmek mümkündür.

Sofistler ile Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde ele aldığı neredeyse hemen her düşünce benzerlik göstermektedir. İnsanın eşitliği, insanın değişmez doğasının olmaması, toplumun ve devletin yapay olması, insanın non-zoon politikon olması, toplum sözleşmesine benzer düşüncenin gelişmesi, ahlakın neliği ve özellikleri vb. kısaca siyaset ve etikte tartışılan hemen her düşüncede benzerlik söz konusudur. Ancak sofistler, dönemleri itibariyle kendilerinden kaç yüzyıl sonra geliştirilecek düşüncelerin ilk nüvelerini sunmakla felsefi anlamda onurlansalar da, modern felsefede yasa fikrinin gelişmesiyle kendi görüşlerinden daha fazlasının elde edildiği görülmektedir. Özellikle Lykophron'a göre de sözleşme benzeri bir düşünceyle insanların toplum düzenine geçmeleriyle yasa oluşturmuş olmaları Hobbes'un felsefesiyle benzerdir. Ancak Hobbes, bu yasaların etkin bir biçimde uygulayıcısı ve denetleyicisi olarak egemeni kabul etmektedir.

Bir egemenin varlığı düşüncesi ya da tüm bir toplumun hemen her hareketinin denetleyicisi olarak egemenin kabul edilmesi gerektiği düşüncesi, belki de sofistlerin özgür ruhlarına ters bir anlayışı da geliştireceği için kabul görmemiş, bu konuda –bu, düşüncede bir ilerleme ise- ilerleme sağlanmamış olabilir. Bu noktada toplumsal güvenlik ve barışın nasıl sağlanacağı noktasındaki farklılık da gözler önüne serilmiş olmaktadır. Toplumda güvenlik ve barışın sağlanması gerektiği noktasında bile olsa insanların kendinden üstün her yönden güçlü bir insanı kabul etmesi gerekeceği düşüncesi, sofistlerin insanlar arasındaki temel eşitlik anlayışlarına da ters düşmektedir.

Ayrıca sofistler, dönemi Antikitede yabancı olarak kabul edildiklerinden Antik Yunan'daki bu sosyal ve sınıfsal eşitsizliği de kabul etmemektedirler. Sofistlere göre toplum bir çeşitlilikler toplumu olarak var olduğunda, olabildiğinde gerçek bir toplum olacaktır. Çünkü insanlar olması gerekenin ne olduğuna dair fikir yürüttüklerinde evrenselleştirilebilir olarak gördükleri bir düşünce sistemi geliştirmekteler ve kendi bakış açılarını tek gerçeklik olarak sunmaktadırlar. Bu da toplumdaki çeşitliliği, farklılığı, bir anlamda zenginliği yok etmektedir. Temel bir eşitsizlik anlayışının hakim olduğu coğrafyalarda gerçek bir barış durumunun yaşanması da söz konusu olamaz. Barış sadece negatif bağlamda ele alınır ve ortada felsefi anlamda kazanılmış bir barış, ihtimal dahilinde bile değildir. Dolayısıyla bu noktada sofistlerin eşitsizliğe karşıtlığı tezinden pozitif barışın önemi de tekrar düşünölebilmektedir. Denilebilir ki sofistlerin eşitsizlik düşüncelerinin toplumsal güvenlik ve barış ilişkilerine yansıyacak yönü toplumsal güvenlik yaklaşımlarından farkçı yaklaşıma benzer olarak ortaya çıkmaktadır.

Etik alanın da bu anlamda sorgulanabilirliği önem kazanmaktadır. Sofistlerde görece anlayışın yerleştiği ve geliştiği ilk disiplin epistemolojidir. Bilgi eğer görece hale gelirse ortada evrenselleştirilebilecek ne etik anlayış kalır ne de din anlayışı. Dolayısıyla bu anlamda herkesin üzerinde anlaşabileceği kavramlar ya da etik davranışlar durumu söz konusu olamaz. Hobbes da bu noktada sofistlerden farklı düşünmemekte hatta etik egoizmi gündeme getirerek işi bir kademe daha da ileri taşımaktadır. Ancak Thomas Hobbes'un felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış nasıl sağlanacak sorusu akla geldiğinde kendisi moral ilkeler olarak da kabul edilebilecek doğa yasaları keşfetmektedir. Yani etik, bu işin içerisinde yer almalıdır, bu bir gerekliliktir, çünkü temelinde konu insandır. Sonuç olarak denilebilir ki, Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi, sofistlerin toplumsal güvenlik ve barış anlayışlarına birçok açıdan benzese de farklı bir seyirde ilerlemektedir. Çünkü Thomas Hobbes, siyaset felsefesinde geliştirmiş olduğu birçok kavramı sisteminde fayda sağlaması açısından kullanarak, hedefi olan devletin kurulması ve egemenin güç ve yetkisinin sorgulanamazlığı düşüncesine ulaşmak istemektedir.

Bu noktada Platon ile Thomas Hobbes'un siyaset felsefeleri arasında ulaşılan sonuçlara geçilebilir. İki filozof arasındaki benzerliğin egemen güç noktasında oluştuğu görölmüştür. Her ne kadar Platon'un filozof kralı ile Thomas Hobbes'un egemeni arasında ciddi manada siyasal açıdan yapısal farklılıklar bulunsa da sofistlerden farklı olarak toplumu yönetmesi gereken bir güç olduğu konusunda görölmektedir ki her iki filozof da

hemfikirdir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde ise, Platon'un görüşleriyle Thomas Hobbes'un görüşleri arasındaki temel karşıtlık, physei-nomoi dikotomisi ve etik siyaset alanı arasındaki bağlantıdır. Her iki filozof da aslında insandan hareket ederek düşüncelerini geliştirmişlerdir. Hobbes, insanı bencil olarak tanımlarken, Platon ise, idealar öğretisiyle birlikte ideal, gerçek insan anlayışına uyması gereken bir insan anlayışı ortaya koyar. Bu hedefe ulaşabilecek insanlar ve bu hedeften uzakta kalan insanlar ayrımı da söz konusudur ve bundan dolayı insanlar arasında eşitsizlik vardır. Toplum da tek tek insanların yine bir amaç uğruna bir araya gelmeleriyle oluşacaktır. İnsan doğal bir varlıktır ve toplum da aslında tek tek insanlardan oluştuğundan doğaldır ve bu ikisi arasında kopukluk söz konusu olamaz. Eşitsizlik toplumla şekillenmekte ve devletin varlığı da bu noktada önem kazanmaktadır.

Etik ve siyasal alanda yaşanan problemler ise yine bu insan doğasındaki eşitsizlik görüşüne dayanmaktadır. Çünkü bilgiden yani ideadan her insan aynı payı almamış ve bundan dolayı da sorunlar açığa çıkmaktadır. İnsan ancak kendini ne kadar iyiye yöneltirse o kadar mutlu ve huzurlu bir toplum yapısı oluşacaktır. Bu iyiye yönelme de insan ruhundaki eşitsizlikten beslenen her insanın toplumdaki kendi yeri ve görevini bilmesi ve bunu yerine getirmesidir. İdeal devlet düzeni ancak her insanın kendi değeri ve yerini bilmesi ve daima iyi için çalışmasıyla açığa çıkacaktır. Toplumsal güvenlik ve barış ise, toplumdaki iş bölümünün bütünlük sağlanmasıyla kazanılmaktadır. Toplumsal güvenliği sağlamak koruyucular sınıfının, barış ise filozof kralın görevidir. Mayasında altın bulunan filozof kral, doğumundan ölümüne değin ideal devlet düzeni adına eğitim almış kişidir ve doğası gereği tüm insanlar için ideal insanı ifade etmektedir. Thomas Hobbes'un egemeniyle benzer yetkilere sahip olabilen filozof kralın dayanak noktası ideal insan olmasıdır. Ancak Hobbes'un egemeninde bunu görebilmek mümkün görünmemektedir. Çünkü insanlar arasında eşitsizlik söz konusu değildir ve egemen de bir insandır. Sadece yetki ve idare açısından bir üstünlüğü bulunan egemenin bunları kötüye kullanması söz konusu da olabilir ve böylesi bir durumda halkın itirazı söz konusu olacaktır.

Antik Yunan kapalı bir toplum yapısına sahip olduğundan dış ilişkiler genellikle savaş ile anılmaktadır. Önemli olan daha çok iç savaşın engellenmeye çalışılmasıdır. Bu noktada Hobbes'un siyasetiyle benzerlik kurulabilir. Ancak görülmüştür ki gerek toplumsal güvenliğe gerekse de barışa bakış konusunda karşıtlıklar söz konusudur. Özellikle barışın bir ara form, bir ateşkes ifadesi olarak kabul gördüğü Platon'un siyaset

felsefesi ve ayrıca yine savaşın doğal bir yöntem olarak görülmesi, Hobbes felsefesinden uzak olduğunun göstergesidir.

Aristoteles'in ise Platon'un öğrencisi olması itibariyle siyaset felsefesi ve etik alandaki görüşleri, temel konularda hocası Platon'un görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Hobbes'un klasik felsefeye olan karşıtlığını en çok besleyen filozof ise Aristoteles'tir. Aristoteles'e göre insanlar, toplumda bir arada ve dayanışma içerisinde yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk onların doğaları, zoon politikon varlıklar olmalarından kaynaklanmaktadır. Toplum düzenine en çok uyum gösteren varlık insandır ve insan bu özelliği sayesinde varlığını korumaktadır. İnsanın doğal bir içgüdüyle oluşturduğu toplum, insanın ne olduğuna bağlı olarak gerçekleşir. Yani insan ne ise devlet de odur ve insanın tüm faaliyetlerinin ortak taşıyıcısı devlettir. İnsan erek sahibi bir varlıktır, daima iyiyi amaç edinmektedir. Devletin de tıpkı insan gibi bir ereği vardır, adaletin yardımıyla iyiye ulaşmayı hedef haline getirmiştir.

Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi noktası ise tıpkı Platon'un görüşlerinde olduğu gibi ikili bir yapı sergilemektedir. Aristoteles için de toplumsal güvenlik, Antik Yunan'ın güvenliğinin sağlanmasından ibarettir ve devletin koruyucu gücü bunu gerçekleştirmektedir. Barış ise savaş sonrası yaşanan bir durumdur ve yaşanan savaşların nedeni barışın sağlanmak istenmesidir. Yapılan okumalar sonucunda denilebilir ki toplumsal güvenlik konusunda, Aristoteles'in siyaset felsefesi ile Thomas Hobbes'un görüşleri noktasında sadece yetkinin kimde olacağı konusunda bir ayrım mevcutken, barış konusunda Thomas Hobbes'un pozitif barış, inançlı bir barış tasavvuruyla Aristoteles'in savaşız barış düşünülemez düsturu arasında net bir karşıtlık söz konusudur.

Ayrıca bir diğer farklılık yönetim şekilleri noktasındadır. Thomas Hobbes monarşinin en ideal yönetim şekli olduğundan bahsederken, Aristoteles ise bir tür katılımcı demokrasi olarak ifade edilebilecek, tüm insanların zoon politikon doğalarını gerçekleştirmeleri gereken bir siyaset anlayışından bahsetmektedir ve onu benimsemektedir. Hobbes'a göre monarşi dışındaki tüm yönetim şekillerinde bir iç savaş potansiyeli bulunmaktadır. Çünkü tek kişinin yönetimi altında alınan kararlar tek bir bakış açısını yansıtacak, çokluğun ya da elitlerin görüşleri ise daimi bir kargaşaya yol açabilecektir. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi açısından da en iyi olan tek kişinin yönetimi ile sağlanacak güvenlik ve getirilecek barıştır.



Modern felsefeye geçiş aşaması olarak kabul edilen süreçte, Rönesans sonrası gelişen felsefede etkili isimlerden biri de bu tezde görüşleri ele alınan Grotius'tur. Hugo Grotius, Thomas Hobbes'u toplum sözleşmesi ve doğa yasası konularında öncelemiş bir filozoftur. Grotius'a göre doğal yasa, doğru aklın ilkelerinden oluşmakta ve insanın kendiliğinden sahip olduğu bir yasadır. Hobbes'un doğa yasası kavramlaştırmasıyla benzerlikler gösterse de Grotius'un doğal yasasını çıkardığı kaynak, Hobbes'un siyaset felsefesinin karşısında olduğu, insanın doğal toplumsal bir hayvan olduğu görüşüdür. Bu noktada birbirlerinden farklılık göstermektedirler. Grotius'a göre insan adeta toplumsallık ihtiyacı içinde doğmuş bir varlıktır. Doğal yasa da aklın ilkelerinden oluşur ve insana toplumda nasıl hareket etmesi gerektiğini ahlakın özüne de dayanarak ortaya koymaktadır. İnsan doğası konusunda da Hobbes'un düşünceleri arasında bağdaşmazlık söz konusudur. Grotius, insan doğası konusunda Hobbes gibi bencil bir yapıdan bahsetmez. Ona göre insan doğası iyidir ve aslında aklın yönlendirmesiyle insan, hep daha iyisini de hedeflemektedir. Etik alan da bu aklın ilkeleriyle paralellik kurarak anlamını ortaya koymaktadır.

Grotius'a göre savaşın yıkıcı bir doğası vardır ancak toplum bunun sonucunda barışa ve mülkiyet açısından rahatlığa kavuşacaksa savaş gereklidir. Barışı ise sadece yaşanan coğrafyayla sınırlandırmayan Grotius, tüm dünya insanların barış içerisinde yaşayabilecekleri bir dünya tasavvuruna ve isteğine sahiptir. Özellikle geliştirmiş olduğu uluslararası hukuk anlayışıyla da temel hedefinin bu olduğu anlaşılabilir. Sonuç olarak, Thomas Hobbes'tan farkını bu açıdan da ortaya koyan Grotius, Hobbes'un felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde temel konuyu oluşturan iç savaş gibi sınırlı bir alanın çok ötesine çıkarak, uluslararası ilişkileri incelemiş ve bu alanda eserler vermiştir.

Thomas Hobbes ve John Locke'un siyaset felsefeleri arasındaki farkı ise, toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi noktasından hareketle ortaya koyabilmek mümkündür. John Locke özellikle siyaset felsefesindeki temel görüşleriyle Thomas Hobbes'tan etkilenen filozoflardandır. Toplum sözleşmesi düşüncesinin gelişimi, devletin toplumsal güvenlik ve barışı sağlamadaki etkin gücü, seküler bir dünya düzeninin benimsilmeye çalışılması gibi konularda iki filozof arasında benzerlikler kurmak mümkündür. Ancak Locke modern liberalizmin kurucusu olarak kabul edildiğinde, Hobbes'un özellikle devlet baskısı ve egemenin tek söz sahibi kişi olması gerektiği düşüncesi ile devleti bireyin yanında önceleyen bir bakış açısı sunması ikisi arasındaki temel farkı gözler önüne sermektedir.

Özellikle bireylerin özgürlüğü ve özel mülkiyetin adeta tek hedef ve yaşam biçimi haline geldiği Locke felsefesi, kendini bu açıdan Hobbes'un felsefesinden uzaklaştırmaktadır.

Thomas Hobbes'un devleti kurmada ilk basamağı olarak kabul edilebilecek doğa durumu anlatısı noktasında da John Locke'un görüşleri ile arasında farklılıklar bulunmaktadır. John Locke'a göre de devletin oluşması ve ortaya çıkmasında doğa durumu anlatısından yararlanılabilir, bu gereklidir. Ancak doğa durumunda insanlar, Hobbes'un anlattığı gibi sürekli bir savaş halinde değildirler. Çünkü insanlar arasında eşitlik durumu söz konusudur, herkes hemen hemen aynı konumda olduğundan savaşmayı gerektirecek bir durum yoktur. Doğa durumunda savaş sadece bir potansiyel olarak mevcuttur. Bu potansiyel, insanlarda gerilim yaratmıştır ve devlet böylelikle oluşturulmuştur. Hobbes'un siyaset felsefesinde devlet adeta bir amaçken, Locke'un siyaset felsefesinde devlet, insanların barış ve huzur içerisinde can ve mallarının korunmasının yanında, özgürlüklerin hukuk çatısı altında güvende olduğu bir araçtır. Hobbes mutlak bir devlet egemenliğini uyrukların uyması gereken kurallarla sağlam kılmaya çalışırken, Locke devletten çok bireyin hak ve özgürlüklerini ön plana çıkararak devleti sınırlandırma yoluna gitmiştir. Konu güvenlik ekseninde oluşturulacak olursa görülür ki kısaca Hobbes'ta devletin güvenliği ön plana çıkarken, Locke'ta ise bireyin can ve mal güvenliği ön plandadır. Locke'a göre aynı zamanda bir toplumda barışı sağlayacak ve onu koruyacak olan güç de devlettir ve anlaşılan devlet bu konuda bile olsa insanlar üzerinde baskı mekanizmalarını devreye sokamaz. Locke felsefesinde bireylerin özgürlüğü ve istenci çok büyük önem arz etmektedir.

Rousseau da Locke ile benzer görüşlere sahiptir ancak onun eşitsizliğin kökeni üzerine yapmış olduğu inceleme ve toplum sözleşmesi üzerine daha fazla eğilmesi bu anlamda farkını açığa çıkarmaktadır. Özellikle Rousseau da Locke gibi doğa durumu anlatısı üzerinde durur. Ona göre doğa durumu asla bir savaş durumu olarak resmedilemez. Çünkü doğa durumu ilk insanların yaşantısı üzerine kafa yormak demektir ve bu çok basit, yalın bir yaşantı anlamına gelir. Hobbes'un ifade ettiği gibi bu durumda insanlar hep daha fazlasını isteme, bu istemeden doğacak rekabet duygusu ve şan, şeref tutkularının olması gibi durumların hiçbirinin yaşanması ihtimali söz konusu değildir. Çünkü insanlar kendi ürettiklerini tüketmeye çalışarak ancak yaşamda kalabilmektedirler ve bu diğer duygu, tutku durumlarının hemen hepsi toplum düzeninin beraberinde getirmiş olduğu durumlardır. İnsanların toplum durumuna geçmeden bunları deneyimlemesi imkânsızdır. İnsanlar imkânlar açısından birbiriyle eşittir ancak bu sadece aralarında barışa imkan

sağlamaktadır savaşa değil. Hatta bu durum insanların birbirleriyle yardımlaşarak dayanışma sağlaması ve gelişmeye ancak bu şekilde imkan sağlamasını beraberinde getirebilir. Bu durumda da toplumda yaşanabilecek aslında her kötülüğün müsebbibi uygarlaşma ve dolayısıyla toplum durumuna geçiştir. Ancak bu, toplumsal evrim açısından bakıldığında da son derece gereklidir.

Özellikle bir de Rousseau felsefesinde özgürlük, Hobbes'un felsefesinden farklı olarak çok büyük bir öneme sahiptir. İnsandaki özgürlük ve bu özgürlükle birlikte toplumsal insanı yaratma süreci, Rousseau felsefesinin toplum sözleşmesi fikrine de yansıyan en önemli ayrıntısıdır. Görülmektedir ki Rousseau, insanın toplumsallaşmasında Hobbes'un felsefesindeki gibi korkunun değil özgürlüğün başat faktör olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü insan ancak aklı sayesinde eyleyebilen ve özgürlüğünü de aklı ile yetkin hale getirebilen varlıktır. Toplum sözleşmesi insanın tam da kendini yetkin hissettiği anda kendi iradesine sahip çıktığı için gerçekleştirdiği bir anlaşmadır. Toplum sözleşmesi bireylerin korku esasına dayalı egoist istekleriyle eyledikleri bir sözleşme değil, zaten toplumsallığa evrimsel bakımdan açık olan insanın özgürlük ve akıl sayesinde kavuştuğu temel bir paradigmadır.

Eşitsizlik, Thomas Hobbes felsefesinde ancak toplum durumunda yasalarla gündeme gelen bir durumdur. Rousseau'nun felsefesinde de eşitsizlik toplum sonrası yaşanan durumda gündeme gelmektedir. Tam da bu nedenden dolayı Hobbes felsefesinde ifade edilen doğa durumundaki savaşa sebep olan unsurlar toplum durumunda söz konusu olmakta, dolayısıyla herkesin herkese karşı savaşı aslında türlü doyumsuzlukların yaşandığı uygar insanların yaşantısında yer almaktadır. Savaş, toplum durumunun olumsuz anlamda getirisiidir. Barış ise toplum sözleşmesiyle siyasal anlamda yeniden yaratılan insanın cumhuriyet yönetimi altında nefes almasıdır. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi de bu anlamda özgür insanın akıl ve vicdan muhasebesi ile tüm kötülükleri gördüğü halde iyiliği korumaya çalışarak geliştirdiği yurttaşların birliğiyle anlamlı hale gelecektir.

Thomas Hobbes'un her iki filozofla yani Locke ve Rousseau ile özellikle özgürlük konusunda görüş ayrılığına düştüğü görülmektedir. O, geliştirmiş olduğu sistemi ve siyaset felsefesi uğruna ne yazık ki kendi canını korumak için hakkından feragat ederek devlete teslim olan ve her an ölümüne karar verebilecek olan egemenin elinde özgürlüğünü yok eden insan görüşü sunar. İnsanın özgürlüğünü yok saymak aslında onun iradesini tanımamak gibi bir sonucu da beraberinde getirir. İnsan davranışları bu bakış açısından

incelendiğinde egoizme ulaşmak daha kolay hale gelebilmektedir. Thomas Hobbes'un insan hakkındaki görüşleri aslında genel olarak yeni bir insan anlayışının şekillenmesine de katkı sağlamıştır. Yeni bir insan anlayışı aslında yeni bir bilimsel metodun ve bilimsel çalışmaların da sonucudur ve bu ikisi birbirini beslemektedir. Her olayın bir nedeni ve bir sonucu vardır. Felsefenin tüm disiplinlerinin nedensellik ilkesi ile bağdaşacak şekilde düşünülmesi gerekmektedir. Yeni bir insan anlayışı siyaset felsefesinde yer alan birçok problemin de ne şekilde ele alınması gerektiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Bu çalışmada toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin öncelikle insan açısından önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Kavramların neler olduğu soruşturularak insan faktörüne dayalı ortaya çıkan yaklaşımların Thomas Hobbes felsefesine kadar olan seyri incelenmiş, Thomas Hobbes sonrası görüşlerle de bütüncülük sağlanmaya çalışılmıştır.

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış arasındaki ilişki ise onun felsefi kavram veya kavramlaştırmalarıyla daha açık hale gelmiştir. Tezin temel hedefi Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde yer alan doğa durumu, doğa yasası, toplum sözleşmesi, devlet ve egemen kavramları ile toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin kurulmaya çalışılmasıdır. Bu da kısaca şu şekilde sağlanmıştır: Thomas Hobbes'un doğa durumu anlatısına dayanarak toplumsal güvenlik ve barış ilişkisine dair görüşlerini ortaya koymasının kökenini physei-nomoi dikotomisinden hareketle gelişen zoon-non zoon politikon ayrımı oluşturmaktadır. İnsan non zoon politikon olarak belirlendiğinde temel kaygısı –güvenlik- yaşamda olmanın nasıl korunacağı sorusunun akılla ilişkisinin kurulması neticesinde yasaya ihtiyacı olduğu görülmektedir. Doğa yasası ise, toplum durumundaki yasanın önceleyicisidir, aynı zamanda da doğa durumunun sadece siyasi bir argüman olarak kalmamasını sağlamak, ahlak ile olan bağının kurulmaya çalışılmasıyla da yeni insan anlayışını sergilemek için açığa çıkmaktadır. Çünkü barış da iki alanın birlikteliği, yani hem siyaset hem de etik alanın birlikteliğini gerektirmektedir. Hedef barışı aramak ve onu toplumsal alanda kurmak olduğunda ise toplum sözleşmesi ve devlet açığa çıkmaktadır. Thomas Hobbes'un siyaset felsefesiyle kurmak istediği temel düşünce, ülkesini dönemi iç savaşın kargaşasından kurtarmak ve kendi sistemini oluşturana kadar gelişen felsefenin ona göre yetersizliğini göstermektir.

Filozofun doğa durumu anlatısını siyaset felsefesinin başlangıç noktası haline getirmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü bütün sözleşmeciler filozoflar böylesi bir başlangıç noktasına ihtiyaç duymak durumundadırlar ki sistemleri gereği insanların sözleşmeyi

neden ortaya koydukları anlaşılabilir. Hobbes'un diğerlerinden farkı, bu durumu sürekli bir savaş durumu olarak açıklamasıdır. Thomas Hobbes'un doğa durumunu insanlar arasında sürekli bir savaş durumu olarak görmesinin en önemli nedeni, klasik felsefeye olan karşıtlığından beslenen insanlar arasındaki eşitlik düşüncesi ve aynı zamanda da insanın bencil yapısıdır. İnsan, hem bencil hem de fiziksel veya zihinsel anlamda eşit güce sahip olduğundan kaosun ortasında kalmıştır. Nitekim günümüz dünyası açısından bu düşünce ele alınacak olursa Hobbes'un doğa durumu anlatısından tüm dünya insanının henüz çıkamadığı düşünülebilir. İnsanlar bir devlet yapılanması içerisinde de yine bencildirler ve siyasal anlamda ulus devlet oluşturmaları açısından bakıldığında neredeyse birbirleriyle eşit olan ülkelerde yaşamaktadırlar. Ancak yine de devletler bu manada bakıldığında bencil hırs ve istekleri uğruna savaş çıkarmaktan çekinmemektedirler. Devletler Hobbes'un düzenlemek istediği manada sistemde yerlerini almalarına rağmen yani toplumsal güvenlik ve barışı kurmaları gerekirken yine soğuk ya da sıcak sürekli bir çatışma içerisindeyler. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisindeki hassas dengenin nasıl kurulması gerektiği noktası bu açıdan bakılacak olursa eksik kalmış görünmektedir.

Doğa yasası, doğa durumu ve toplum durumu arasında bir geçiş kavramıdır. Güvenliğin nasıl sağlanacağı ve barışın elde edilmesi için neler yapılabileceği yasaların varlığıyla mümkün görünmektedir. Bu kavramlaştırma aslında toplumsal güvenlik ve barışın hemen hemen benzer iki kavram olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Çünkü doğa durumundan çıkan insan, güvenliğini sağlamak adına barış arzusuna tutunmaktadır. Güvenlik ve barış bu noktada beklenendir.

Toplum sözleşmesi, insanların -doğa yasalarının yönlendirmesiyle elde ettiği- toplumsal güvenlik kaygısının yok olmasını sağlayacak ve insanları barış isteğine ulaştıracak en önemli faktördür. İnsanlar doğa yasalarının ikili yapısının -ahlak ve akıl- işlerliği ile kendilerini güven içerisinde tutacak bir güce ihtiyaç duyduklarından kendi yönetme haklarından vazgeçmektedirler. Bu kavramlaştırma tek tek insanlar üzerinden ve filozofun siyaset felsefesi açısından yorumlanacak olursa aslında imkansız gibidir. Akıl ve ahlak ile bir nebze ikna edici formüller sunulmuş olsa da insanın bencil doğası, doğa durumundaki vaziyetinden farksız değildir. Tek bir kişinin egemenliği, sonsuz ve sınırsız yetkisi altında yaşayacak insan topluluğunun, yapısal olarak bencil istekler peşinde koşan bir karaktere sahip olmaması gerekmektedir. Ayrıca bu topluluğu sürekli bir birlik içerisinde tutacak gücün kendisi de yine korku faktörü olacaksa paradoksal bir girdabın içerisinde kalınmış demektir.

Bu noktada Thomas Hobbes'un felsefesine karşı geliştirilebilecek eleştirileri sunmak gerekmektedir. Hobbes'un insan hakkındaki görüşleri de hem özgürlük üzerinden hem de etik açıdan etik egoizmi benimsemesi üzerinden eleştirilebilir. Hobbes'un insan hakkındaki kabulü tezi açısından yarar sağladığından ortaya çıkmış gibidir. Çünkü insanın doğuştan bencil olduğu kabulü, insanların özgeci davranışları karşısında çürümektedir. Hobbes bu konuda insanların aralarında fedakârca, özgeci, iyimser ve empatik olarak isimlendirdikleri davranışların aslında öyle olmadığını, görünürde bir anlamı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu özgeci davranışların evrende hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsanlar pek çok durumda fedakârlık yapmakta ve bunu da herhangi bir hesaba ya da plana göre yapmamaktadır.

Muhtemelen böylesi bir eleştiri karşısında Thomas Hobbes'un cevabı insanların insan doğasına dair klasik görüşlerin dışına çıkamadığından kaynaklanan bir bakış açısına sahip olduğundan gerçeği göremedikleri olacaktır. Neden-sonuç ilişkisine dayalı olarak bilimsel bir kaygı ile her olaya yaklaşıldığında insani boyutun biraz dışına çıkmak da söz konusu olabilir. Davranışlarında, eylemlerinde insanların hep bir hesap ya da sebep-sonuç ilişkisi kurduğu düşünülecek olsa fedakârlığın ne olduğuna dair ya da bir annenin evladına duyduğu güçlü sevgi, ölümü göze alabilecek kadar gelişen duygu dünyasını açıklayan herhangi bir şey söylemek mümkün olmazdı ancak bunların yaşandığı bilinmektedir.

Barış da insanların tarihten bugüne yaşadıkları tüm acıların sonrasında sonsuz inanç ve istekle ulaşmak istedikleri en büyük hedeftir ve bu hedef uğruna insanlar sadece hayatlarını korumak amacıyla değil, mutlu olmak, kendilerini her zaman güvende hissetmek için çabalamaktadırlar. Bu çabaları kendileri ve tüm diğer insanlar için çok büyük fedakârlıkları ifade etmekte, zaman zaman ölümü dahi göze aldıklarını göstermektedir. Barış, insanların davranışları, ülkede güvenliğin önemi, etik ve politik kaygıların yarattığı gerilim, ekonomik ilişkiler gibi konuların nedenleri ile sonuçlarının karşılaştırılması noktasında elde edilebilecektir. Önemi de böylelikle korunacaktır. Kendinden önceki felsefelerin barışı sağlamadaki yetersizliklerine neden olarak Hobbes, bilimsel metodun keşfedilememesi ve bunun kullanılmamış olmasını göstermektedir. Ona göre gerek insan davranışları gerekse de toplumda yaşanan sosyal siyasal olaylar hep nedensellik ilkesinden hareketle düşünülmelidir.

Geliştirmiş olduğu siyaset felsefesinde kullandığı bilimsel metot sayesinde Thomas Hobbes, barışa ulaşabilmek adına birtakım kavram ya da kavramlaştırmalar icat

etmektedir. Bunların başında da doğa durumu anlatısının yanında doğa yasası kavramlaştırması yer almaktadır. Tezin giriş kısmında değinilmiş olduğu üzere physei-nomoi dikotomisinden izler taşıyan bu kavramlaştırma, Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu kavramlaştırma ile Hobbes, doğa durumu anlatısından kurtulmak maksadıyla doğa düzeni ile yasa düzenini birleştirerek hareket etmekte, sonrasında ise toplum durumuna geçişte bizzat sadece yasa düzenini ele alarak doğa düzenini dışlamaktadır.

Dikkat edildiğinde görülecektir ki bunu siyaset felsefesinde özellikle kritik filozoflar sıklıkla gerçekleştirmektedir. Asabiye kavramıyla İbn Haldun, doğa yasası kavramlaştırmasıyla Thomas Hobbes, antagonizma kavramıyla da Immanuel Kant, insanların toplumsal değişimlerini vurgulamada kritik öneme sahip kavram ve kavramlaştırmaları kullanmışlardır. Her üç filozofun kullandığı kavram ya da kavramlaştırmalarda bir birleştirme ediminin izleri bulunmaktadır. Asabiye, hem bedevi yaşantısından hem de hadari yaşantısından beslenerek oluşturulur ve bu ikisi birbirine karşıttır. Yine aynı şekilde doğa yasası, hem doğaya özgü yaşantıdan hem de yasa ifadesiyle topluma özgü yaşantıdan beslenir ve karşıttır. Son olarak antagonizma da insanın halini anlatan birbirine zıt iki özelliği bünyesinde taşır: toplumdışı toplumsallık. Üç filozofun da temel hedefi kendi çalışmalarını toplum adına sunmuş olmaları ve toplumu inceleyerek geliştirmiş oldukları metotla bunu sergilemeleridir.

Ancak bu noktada özellikle doğa durumu anlatısı ile barış arasındaki ilişkiye odaklanılacak olursa akla bazı sorular gelebilir. Hobbes felsefesinde insanlar doğa durumundan akıl ve arzu, duydukları nefret ve en önemlisi de korku neticesinde kurtulmuşlardı. Ölüm korkusu, insanları, yapay bağlarla kurdukları bir toplumsallıkta bulamayacak, insanlar böylelikle kendilerini daha çok güvende hissedeceklerdi. Sadece ölüm korkusu yani yaşama duyulan istek ve doğal aklın yönlendirmesiyle insanlar, yapay bir devleti ve egemeni yaratarak toplum durumuna adapte olmaya çalışırken doğa durumunda hiç yaşamadıkları, yaşayamadıkları barışı nasıl kurgulayacaklar veya isteyecekler? Doğal akıl bunu kendiğinden nasıl sağlayacak? Toplum durumu sonradan yaratılan bir durum olduğundan yapay insan, yapay devlet ve yapay yasalarla toplumsal güvenlik ve barış arasındaki kurulması gereken bu ilişki, hiç yoktan nasıl sağlanacak? Hiç yoktan sağlanmasının mümkün olmadığını gördüğümüz ve bilindiği bir konuda egemenin yeri ve statüsü de bu anlamda düşünülebilir.

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde ele alınan ve tartışılması gereken temel unsur ise egemendir. Egemen, Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinin incelenmesi noktasında en önemli araçtır. Sonsuz, sınırsız ve mutlak bir yetkiye sahip egemen anlayışı, siyaset felsefesi açısından ve özellikle de toplumsal güvenlik ve barış açısından çok büyük çelişkiler barındırmaktadır. Thomas Hobbes'un egemenin mutlak olması gerektiği düşüncesi, barışı isteyen insanların kabul etmesi gereken düşüncedir. Ancak mutlak bir egemenin sonsuz yetkiye sahip iktidar olduğu yaşantıda barışçıl bir hayat gerçek manada ne kadar mümkün olacaktır? Barış koşullu bir yapıya bürünmekte pozitif barışın getirisi olan mutlu bir yaşam, Hobbes'un felsefesinde egemene itaat olmadan mümkün olmayacak bir yaşamdır. Elde edilen bu sonuç, Galtung'un pozitif barış yaklaşımıyla ilişkili ele alındığında insanların güvenlik ihtiyacının daha baskın olduğu görülmektedir.

Aslında insanlar en temel amaçları olan kendini koruma durumunu elde etmek için barışı isterler. Bu, barışın tanımını ve kapsamını açıklamak noktasında çok önemlidir ve Hobbes'a düşmektedir. İnsanlar canlarını kurtarmak için barışı kurmak amacıyla Leviathan'ı yaratıp egemene tüm gücü ve yetkiyi verirler. Ancak bu barış ya daha çok ölüme sebep olursa? Yani egemen temel hedefi olan barışı klasik görüşteki gibi savaş üzerinden düşünme yoluna girer ve o yönde eylese ne olacaktır? Ki gerek çağımızda ve gerekse ondan öncesinde yaşanan birçok katliam, kendisinde sınırsız yetki veya güç bulunduğunu düşünen, bunu iddia eden insanlar tarafından gerçekleştirilmiş ve hala da gerçekleştirilmektedir.

Thomas Hobbes'un egemeninin bu kişilerden farklı biri olduğu düşünülse, kendisi barış ve güvenlik timsali biri olarak tasarlanırsa ve bu herkes tarafından kabul edilse bile egemenin bu konuya nasıl vakıf olacağı noktasında birçok soru işareti mevcuttur. Egemen de bir insandır ve o da tıpkı diğer eşitleri gibi doğa durumundan çıkacaktır. Yönetim işinde ne kadar uzmanlaşabilecektir? Platon'un *Devlet*'inde bu, en azından insanların ellili yaşlarına kadar süren, işin uzmanları tarafından aldıkları bir eğitimle sağlanabiliyordu. Hobbes, egemenin alması gereken ideal yönetim adına geliştirilebilecek bir eğitim durumundan bahsetmemektedir.

Velev ki böylesi bir eğitimin alınmış olduğu da ortaya konmuş olsun, peki, son tahlilde egemenin kim olacağına karar verecek merci nasıl belirlenecektir? Böylesi bir merci tespit edildiğinde egemenden daha yüksek statüde biri ya da birilerinin olabileceği



kabul edilmiş olur ki bu da Hobbes felsefesi açısından imkânsızdır. Egemen tektir ve gücü sınırsızdır, üstünde her bakımdan üstün bir güç bulunmamaktadır. Egemen, Hobbes felsefesinde insanüstü güce sahip bir varlık gibi sunulmaktadır. Bu durum ne kadar mümkündür? Bu görüşün biraz fazlası, insanı, mistik bir egemen varlığı tanımına sevk etmez mi? Bu kadar yetki tanınan birinin insan kalabilmesi için doğa durumu mefhumundan geçmemiş olmaması gerekmez mi?

Bunların da ötesinde insanlar, egemene kendilerini savaş durumundan kurtarması ve onlara barış içerisinde bir yaşam sunması için kendi haklarını bir sözleşme ile devretmişlerdir. Neticede egemen ölümlü bir tanrı olduğundan biraz önce de bahsedildiği gibi idealar âleminden vs. gelmediğinden somut, yaşam içerisinde yer alan, bir bedeni olan, doğa durumundan çıkan herhangi bir insan olduğundan, Hobbes'un insan tanımından ya da insan hakkındaki genel görüşünden de nasibini alacaktır. Bu durumda her şeyden öte toplumsal güvenlik ve barışın yaşanması ve sağlanması adına kurulacak devlette egemen, bencil, hırs ve istekleri uğruna yetkiyi kendi istediği gibi kullanma eğiliminde olursa ne olacaktır? İnsanların ölümden kaçarak sığındıkları yapı, onları daha çok ölüme, zulme ya da facialara sürüklerse ne olacaktır? Thomas Hobbes'un toplumsal güvenlik ve barış ilişkisinde en büyük role sahip egemen üzerinden geliştirmiş olduğu iyi niyet teorisi, Hobbes'un ulaşmasını beklediği hedef açısından önemlidir ancak bu hedefin kendisine zarar verecek ve onu belki de yok edecek güce sahip olduğu da aşikardır.

Tüm bunlara rağmen Thomas Hobbes, çağının en önde gelen isimlerinden biridir ve siyaset felsefesinde ortaya koymuş olduğu görüşleriyle günümüz dünyasında da tartışılan birçok görüş ve düşünce açısından da kayda değer bir filozof olduğunu göstermektedir. Hobbes'u yaşadığımız çağ ile fazlasıyla ilişkili bir şekilde anlamak mümkündür. Bir önceki yüzyıl da bu yüzyıla birlikte vahşetin yüzyılıdır. O, çağının en büyük sorunlarından biri olan iç savaşın durması için, bir çare arayışına girilerek siyaset felsefesini sunmuştur. Onun yalnızca bu amaç ile hareket etmiş olması bile felsefe aracılığıyla geliştirilen emeğinin ne denli değerli olduğunu göstermektedir.

Onun özellikle barış üzerinden geliştirmiş olduğu tezleri kayda değerdir ve döneminin çok çok ötesinde bir düşünce dünyasına sahip olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. O sadece anlık, geçici, silik bir barış yerine devlet eliyle gerçekleştirilecek inançlı bir barışın mümkün olabileceğini düşünmüş ve sistemini bu düşünce üzerine kurmuştur. Bu anlamda bakıldığında aslında o, bu açıdan da felsefi

anlamda bir devrim gerçekleştirmiştir. Çünkü insanların klanlar halinde yaşarken eline sopayı ilk alanın devlet haline geldiği andan itibaren gelişen tüm devlet felsefelerine karşın Hobbes, devleti barışla ve barıştan hareketle tekrar yaratır ve sisteminde bundan dolayı savaşa hiçbir şekilde yer vermez.

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi adına bir formül geliştirilecek olsa bunu sonuç olarak şu şekilde belirtmek mümkündür: toplumsal güvenlik + barış = devlet. Toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi, siyaset felsefesinin ve felsefe tarihinin en önemli inceleme alanı olmuştur. Ancak bu tezde ulaşılan sonuç, Hobbes'un bu konudaki önemini yine gözler önüne sermektedir. Thomas Hobbes'tan önce toplumsal güvenlik ve barış ilişkisi ile devlet sıklıkla incelenen, sorgulanan bir konudur. Ancak bu kavramlar bir anlamda ya araçsallaştırılmış, bu anlamda -özellikle barış açısından- bir sonuca ulaşılamamış ya da hayali bir unsur olarak felsefe tarihinde yer etmiş, gerçeklikle ilişkisi kurulamamıştır. Thomas Hobbes, bu iki kavramı hem araç olmaktan çıkarmış hem de gerçeklikle ilişkisini kurarak devleti başat faktör olarak yeniden sunmuştur. Yani Hobbes'la birlikte aslında devlet, Galtung'un pozitif barışına benzer şekilde barışı isteyen ve hedefleyen, bu dünya içerisinde seküler bir yapıya sahip olarak şekillenen, savaşı tamamen dışlayan -bu açıdan da bir ilk olan- en önemli unsurdur. İnsan da barışı istemede devleti yaratmasıyla aslında kendisini de tekrar yaratmış, kendi gücünün farkına varmış ve kendi türünün gelişmesine bu anlamda katkı sağlamıştır.

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde toplumsal güvenlik bir başlangıç noktasını oluşturmuş barış ise ulaşılması gereken bir son olmuştur. Bu ikisinin birlikteliği devletin varlığının nedenini oluşturmaktadır. Günümüz ve gelecek adına düşünülecek olursa insanların ne sadece toplumsal anlamda kendilerini güvende hissetmeleri ne de basit ve içi boş bir barış istemiyle daha iyi bir yaşam düşlemeleri yeterli olacaktır. Beş yüzyıl öncesinde devletin varlığı ya da egemenin etkinliği hem toplumsal güvenliği hem de barışı sağlamada yeterli görülebilir. İçerisinde bulunduğumuz çağda bundan çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bunun için toplumsal güvenliğin ve barışın gerçek manada neyi ifade ettiği tekrar tekrar düşünülmeli, yaşadığımız çağ ile hemen her açıdan bağı kurularak sıklıkla irdelenmelidir.



## KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 53-55, 61, 64-65.
- Ağaoğulları, M. A. (Editör). (2016). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 70, 76, 136, 430.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (Dördüncü Baskı). Ankara: İmge Kitabevi, 183, 189-191.
- Ağır, B. S. (2015). Güvenlik Kavramını Yeniden Düşünmek: Küreselleşme, Kimlik ve Değişen Güvenlik Anlayışı. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 11 (22), 100, 107, 111.
- Akal, C. B. (1998). *İktidarın İç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 149, 157.
- Akal, C. B. (Derleyen). (2000). *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 160.
- Akan, Ö. (2011). Hukuk Devletinde Bireyin Özgürlüğü ve Devletin Güvenliği Çatışması. *Hukuk Gündemi Dergisi*, 24, 29.
- Aktaş, Ö. ve Safran M. (2013). Evrensel Bir Değer Olarak Barış ve Barış Eğitiminin Tarihçesi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 17 (2), 135.
- Arends, J. ve Frederik, M. (2009). Homeros'tan Hobbes ve Ötesine: "Güvenlik" Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları. (Çev. Burcu Yavuz). *Uluslararası İlişkiler*, 6 (22), 3, 5, 7, 11, 15, 18.
- Aristophanes, (1966). *Barış (Eirene)*. (Çev. Azra Erhat). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 42-43.
- Aristoteles, (2014). *Atinalıların Devleti*. (Çev. Ari Çokona). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40.
- Aristoteles, (2014). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi, 12, 14, 27, 72, 152, 189, 231, 276.
- Aristoteles, (2015). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 91-92.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 55.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (Üçüncü Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 8-10, 58, 64, 423, 430.
- Atılğan, G. ve AYTEKİN, A. (Hazırlayanlar). (2014). *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, İstanbul: Yordam Kitap, 230.
- Bilgin, N. (1999). *Kollektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 5-6.

- Birdişli, F. (2011). Ulusal Güvenlik Kavramının Tarihsel ve Düşünsel Temelleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31 (1), 150-157, 161, 163.
- Brauch, H. G. (2008). Güvenliğin Yeniden Kavramsallaştırılması: Barış, Güvenlik, Kalkınma ve evre Kavramsal Dörtlüsü, *Uluslararası İlişkiler*, 18 (5), 2, 28.
- Cevizci, A. (2002). *Etige Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 98, 207.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 249, 388, 461.
- Colombo, F. (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). (2005). *Bir Barış Kültürü Var mıdır?* (ev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 64, 66.
- Coşkun, S. (2016). Batı Felsefesinde Barış Kavramı, *Felsefelogos Dergisi*, 20 (61), 105.
- Coşkun, V. (2003). Güvenliği zgrlkte Aramak. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8, 1-10.
- Cranston, M. (Editör). (1995). *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*. (ev. Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 54, 57.
- Dinçer, D. (2010, Ekim). *Toplumsal Güvenlik Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Ulusal Güvenlik Boyutlarıyla İncelenmesi: Kolektif Kimliğe Yönelik Tehditler*. Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 375-377.
- Ebenstein, W. (2009). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. (ev. İsmet zel). İstanbul: şule Yayınları, 39, 213.
- Erhat, A. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 154.
- Galtung, J. (April, 2015). Violence, Peace, and Peace Research. Journal of Peace Research, Vol. 6. Web: <http://www.jstor.org/stable/422690> 14 Eylül 2018'de alınmıştır.
- Goff, J. (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). *Orta ağ Avrupası'nda Barışın nemi*. (ev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 46.
- Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 282.
- Grewal, B. S. (August, 2003). Johan Galtung: Positive and Negative Peace. School of Social Science, Auckland University of Technology. Web: [http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive Negative Peace](http://www.activeforpeace.org/no/fred/Positive%20Negative%20Peace) adresinden 29 Mayıs 2017'de alınmıştır.
- Grotius, H. (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*. (ev. Prof. Seha L. Meray). İstanbul: Say Yayınları, 12, 37, 197, 202, 378.
- Gürüz, A. (1955). Hobbes, şahsiyeti ve Siyasi Fikirleri, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12 (1), 299, 300-301, 306, 308.

- Güvenç, B. (1995). Barış Kültürü mü Yoksa Barış İçin Kültür mü? *Cogito Dergisi*, 2 (3), 27.
- Heywood, A. (2013). *Siyaset*. (Çev. Bican Şahin). Ankara: Adres Yayınları, 177.
- Hill, C. (2016). *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*. (Çev. Uygur Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları, 103.
- Hobbes, T. (1987). *De Cive*. (Ed. Howard Warrender). New York: United States by Oxford University Press, 25, 62.
- Hobbes, T. (1969). *The Elements of Law: Natural and Politic*. (Ed. Ferdinand Tönnies). London: Frank Cass and Comp., 44.
- Hobbes, T. (2014). *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (İkinci Baskı). (Çev. Cihan Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları, 2, 35, 62, 84, 131, 179, 181.
- Hobbes, T. (2016). *Leviathan* (On dördüncü Baskı). (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12, 58, 102, 119, 128, 202, 241, 329, 487.
- Kant, I. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, (çev. Y. Abadan & S. L. Meray), Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 17, 24, 29.
- Kökden, U. (1995). Barış: Bir Uygarlık Sorunu. *Cogito Dergisi*, 2 (3), 33.
- Küçükalp, K. ve Cevizci A. (2010). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (iSAM), 51, 52.
- Locke, J. (2007). *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. (Çev. Fahri Bakırcı). Ankara: Kırılmaç Yayinevi, iii, iv, 87, 111.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (Çev. Fahri Bakırcı). Ankara: Ebabil Yayınları, 8, 11, 17-18, 113, 139, 143.
- Locke, J. (2012). *Hosgörü Üstüne Bir Mektup*. (Beşinci Baskı). (Çev. Melih Yürüşen). Ankara: Liberte Yayınları, 43, 64.
- Martinich, A. P. (2013). *Hobbes*. (Çev. Akın Terzi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1-2, 10, 23, 51, 166, 204, 385, 413.
- Montaigne, M. (2011). *Denemeler*. (Yirmi Birinci Baskı). (Çev. Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 50.
- Önal, M. (2010). *Dünya Yurttaşlığı, Barış ve Kardeşlik Üzerine Düşünceler Immanuel Kant Örneği*. Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 122.
- Platon, (2001). *Protagoras*. (Çev. Nurettin Şazi Kösemihal). İstanbul: Sosyal Yayınlar, 15, 23-30.
- Platon, (2007). *Yasalar*. (Üçüncü Basım). (Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür). İstanbul: Kabalcı Yayinevi, 34.

- Platon, (2010). *Diyaloglar*. (Yedinci Basım). (Çev. Teoman Aktürel). İstanbul: Remzi Kitabevi, 564.
- Platon, (2014). *Devlet Adamı*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları, 19, 28, 35, 88, 99, 114.
- Platon, (2016). *Devlet*. (Otuz Birinci Basım). (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8, 18, 43, 61, 143, 238, 273, 315.
- Plotnik, R. (2009). *Psikolojiye Giriş*. (Çev. Tamer Geniş). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 333.
- Ricoeur, P. (2005). (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). *Giriş Yazısı*. (Çev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 31.
- Rivière, F. (2005). (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). *Takdim Yazısı*. (Çev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 12-13.
- Romilly, J. (2005). (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). *Antikçağ'da Barış*. (Çev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 41.
- Rousseau, J. J. (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. Rasih Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları, 65, 85, 119, 140, 176.
- Rousseau, J. J. (2016). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 3-4, 7, 15, 24, 31, 48, 55.
- Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi 3*. (Çev. Muammer Sencer). Ankara: Bilgi Yayınevi, 137, 141, 146, 151.
- Sarıca, M. (1983). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 17.
- Spinoza, B. (2011). *Teolojik-Politik İnceleme*. (Çev. M. Kazım Arıcan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 71-72, 282, 230-231, 288.
- Sunmez, B. (Temmuz 2015). <http://ukbadergisi.com/2015/07/barisi-anlamak/> adresinden 30.09.2017'de alınmıştır.
- Sorell, T. (2007). Hobbes's Moral Philosophy, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (Ed: Patricia Springborg). Cambridge: Cambridge University Press, 146.
- Şener, B. (Aralık, 2013). *İnsanlığın Olağan Durumu "Savaş" ve Bir Medeniyet Hali "Barış" Üzerine*. V. Uluslararası İlişkiler Konferansı 'Barış ve Güvenliğin Yeniden İnşası, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 583.
- Türk Dil Kurumu Web Sitesi, Büyük Türkçe Sözlük, <http://www.tdk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 15.01.2017).
- Timuçin, A. (2011). *Gençler İçin Felsefe Tarihi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Bulut Yayınları, 155, 156, 260.

- Torun, Y. (2005). *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 25, 31, 34, 101, 106, 111.
- Tosun, C. M. (2015). Gözetleyenin Hukuku. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Bahar 19, 231.
- Tunçel, A. ve Gülenç, K. (Editörler). (2014). *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 94.
- Turanlı, K. (2011). *Barış Hakkı ve Hayata Geçirilmesi Sorunu*, Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 18, 132.
- Warburton, N. (2015). *Felsefenin Kısa Tarihi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları, 92.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (Beşinci Basım). (Çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar, 41, 85, 210, 212.
- Wiesel, E. (Hazırlayan: Françoise Barret-Ducrocq). *Giriş Yazısı*. (Çev. Devrim Çetinkasap). 'Evrensel Kültürler Akademisi Barışı Hayal Etmek' Uluslararası Forum, Aralık 2002, 24.
- Yorulmaz, M. (2014). "Değişen" Uluslararası Güvenlik Algılamaları Bağlamında Türkiye-Yunanistan İlişkilerinde "Değişmeyen" Güvenlik Paradoksu. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 3 (1), 107, 111.
- Zarakolu, C. D. (2013). *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Belge Yayınları, 88, 104, 106.
- Zelyüt, S. (2010). *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*. (İkinci Basım). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 28, 35.





## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : SUNMEZ, Büşra  
Uyruğu : T.C.  
Doğum tarihi ve yeri : 02.01.1991 - Eskişehir  
Medeni hali : Bekâr  
e-mail : busra.sunmz@gmail.com

### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi/Felsefe	Devam ediyor
Lisans	Anadolu Üniversitesi/Felsefe	2015
Lise	Gazi Meslek ve Teknik Anadolu Lisesi	2009

### Yabancı Dil

İngilizce

### Yayımlar

“Felsefede Barış ve Barış Felsefesi” V. Uluslararası Felsefe Kongresi, Ekim, 2018.



*GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..*

