

T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE VE SOSYAL POLİTİKA PROGRAMI

TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMCILARINDA
"HAK" VE "ÖZGÜRLÜK" KAVRAMLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BELDE KÖSEOĞLU

081116201

Danışman Öğretim Üyesi:
Yrd. Doç. Dr. Ahu TUNÇEL

İstanbul, Şubat 2012

ÖZET:

Rousseau'nun cumhuriyetçi anlayışının, Locke'un liberalizm düşüncesinin ve Hobbes'un mutlak monarşiye ilişkin siyasal yönetime bakış açısının ortaya konulduğu bu çalışmada günümüzün devlet yapısına ilişkin önemli sorunlarından uzlaşma arayışı tarihsel süreçte incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Toplum sözleşmesi, Hobbes, Locke, Rousseau, devlet, birey/yurttaş, özgürlük-bağımsızlık/eşitlik.

ABSTRACT:

Rousseau's Republican connection, Locke's liberal thought and Hobbes's political administration for the attrition of the absolute viewpoint that are important issues for today's State structure of this study throws are explored the historical process.

Keywords: Social contract, Hobbes, Locke, Rousseau, state, individual/citizen, freedom-liberty/equility.

ÖNSÖZ:

“Siyaset çağdaş toplum için en yaşamsal kurumlardan biridir. Onun kararlarından toplumun tüm kısımlarını belirlemekte, yaptıkları ve yapmadıklarıyla siyaset, toplumun bugününü ve geleceğini belirlemektedir” (Tepe, 2011: 5).

Siyaset, bugüne dair sorunlarına çözüm ararken, yalnızca günlük tedbirlere başvurmaz. Aynı zamanda, varolan sorunlarına kalıcı çözümler bulabilmek için, nesneleştirmek, kavramlaştırmak zorundadır.

Özellikle siyaset felsefecilerine düşen bu görev, bir yandan bugünün varolan siyasi sorunlarına uzaktan bakabilmeyi sağlarken, diğer yandan ister istemez dün, bugün, gelecek arasındaki kavramsal bağları da ortaya çıkartır.

İşte, filozofların dünü, bugünü ve yarını birbirine bağlayan işlevi, bizi, bugünkü yanıt bulunamamış sorunları çözme konusunda tarihi bir kez daha okuma konusunda cesaretlendirmesidir.

Bu çalışma, filozofların izinden giderek bugünün yurttaş – devlet ilişkisini çözümlemek için geçmişi yeniden okumayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda modern devletlerin siyasal iktidarın meşruluk kaynağı olarak toplum sözleşmesi kuramları ele alınmış; Hobbes, Locke ve Rousseau’nun görüşleri, bugün devlet – yurttaş ilişkisine yol göstermek amacıyla yeniden değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada özellikle bana çok büyük emeği geçen ve çalışmalarına büyük bir titizlikle yol gösteren tez hocam Yrd. Doç. Ahu Tunçel’e, her zaman beni destekleyen anneme ve babama sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

I. BÖLÜM

I. LEVİATHAN YA DA “ÖLÜMLÜ TANRI”: THOMAS HOBBS

I. 1. Hobbes'ta Siyasetin Olanakları

I.1. 1. Herkesin Herkesle Savaşı: “Doğa Durumu”

I. 1. 2. Doğa Durumundaki Siyasetin Olanaksızlığından Toplum Sözleşmesine

I. 1. 3. Leviathan: Güvenlik Arayışına Bir Yanıt

I. 2. Hobbes'ta “Hak” ve “Özgürlük” Kavramlarının Temellendirilmesi

I. 3. Değerlendirme

II. BÖLÜM

II. BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN SÖZCÜSÜ: JOHN LOCKE

II. 1. Locke'ta Siyasetin Olanakları

II.1. 1. “Doğal Durum” ve “Doğal Haklar”

II.1. 2. Bireysel Özgürlük ve Siyasal Otorite

II.1. 3. Liberal Devlet

II. 2. Locke'ta “Hak” ve “Özgürlük” Kavramlarının Temellendirilmesi

II. 3. Değerlendirme

III. BÖLÜM

III. MONARŞİDEN CUMHURİYETE: JEAN JACQUES ROUSSEAU

III. 1. Rousseau'da Siyasetin Olanakları

III. 1. 1. “Doğal Durum” ya da Toplumun Yapaylığı

III. 1. 2. Bir İdeal Durum Olarak “Toplum Sözleşmesi”

III. 1. 3. Katılımcı Demokrasi: Toplumsal Eşitliğin Olanığı

III. 2. Rousseau'da “Hak” ve “Özgürlük” Kavramlarının Temellendirilmesi

III. 3. Değerlendirme

SONUÇ

KAYNAKÇA

GİRİŞ:

Günümüzün siyasal ve ekonomik açıdan egemen ideolojisi liberal kapitalizm, devlet ve birey ilişkileri konusunda birkaç yönlü soruna neden olmaktadır. Bu sorunların başında liberal kapitalizmin bireycilik anlayışı gelmektedir. Özellikle liberalizmin bireyi her türden toplumsal ilişkinin dışında kendinde bir tamlık olarak ele alması, bireylerin toplumsal ve siyasal bağlarını zayıflatmakta, yurttaşlık ödevlerini ise giderek gereksiz kılmaktadır. Liberal geleneğin özel alanı genişleterek, ekonomik ilişkiler için toplumsal bir alanın varlığının gereğine duyduğu inanç, kapitalizmin gelişebilmek için liberal siyaset geleneği içerisinde kök salmasına neden olur. Böylece liberal kapitalizm, bir yandan bireyi, değeri ekonomik açıdan ölçülebilen bir dünya ile baş başa bırakmakta; diğer yandan insani tüm değerlerin önüne ekonomi ilkelerini geçirmektedir. Giderek her türden ilişkinin önüne geçen ekonominin egemenliği, bireyleri bütünüyle iktisadi bir değer olarak tanımlarken, devlet ve bireyin ilişkisini de araçsal bir çıkar ilişkisi olarak kurgular. Ulus-devletin sınırlarını aşan küresel sermaye, ister istemez herhangi bir sadakat beslenmesi gerekmeyen modern devletin sınırlarının erimesine göz yummaya neden olur. Üstelik bireyin ekonomik çıkarlarının giderek genişlemesi, devletin ekonomik çıkarlarla karşı karşıya geldiği durumlarda ekonominin belirleyici olarak seçilmesine yol açar.

Bu durum, kapitalizmin, devlet ve yurttaş arasındaki ilişkileri zayıflatarak bireyi herhangi bir korunması olmaksızın sermaye dünyasıyla karşı karşıya bırakır. Giderek genişleyen sermayenin karşısında her türden korunmadan yoksun kalan bireyler, sosyal devletin yerini cemaat ilişkileriyle doldururlar. Böylece yurttaşlığın yerini cemaat üyelikleri alır. Cemaatlerin birer sadakat odağı haline gelmesiyle sosyal haklar yerini yardımlaşma ve inayet ilişkilerine bırakır. Cemaat ilişkileri

giderek toplumsal ve siyasal parçalanmaya, gruplar halinde bölünmeye başlayan bireylerin çıkarlarının karşılaşması nedeniyle iç çatışmalara neden olur. Dahası demokrasi söyleminin farkları içerecek biçimde genişletilmesi, liberal demokrasilerin rejim karşıtı olsun olmasın tüm cemaatleri kültürel hak ve özgürlük söylemiyle korumaya alarak meşru kılması sonucunu da beraberinde getirir. Böylece modern dünya, yurttaşlık karşıtı bir ilişkiler ağıyla örülür.

Sonuç olarak çağdaş dünyaya karakterini veren siyasal ve ekonomik yönelimler, yurttaşlık anlayışını gözden düşürmekte, kamu hizmetini önemsiz hale getirmekte, devlet ve birey ilişkisini görünmez kılmaktadır. Devlet ve bireyi karşı karşıya getiren bu durum, devlet ve yurttaşın uyumundan çok ya devletin ya da bireyin üstünlüğüyle sonuçlanacak bir çatışmayı doğurur. Bu durumda söz konusu çatışmanın çözümüne ilişkin iki yol belirir; ya bütünüyle devlet yok olacak ve bireyler doğa durumunun bağımsızlığına eşdeğer ölçüde geniş ekonomik özgürlükler alanına kavuşacaktır ya da devlet kendinde bir iyi olarak varolurken, yurttaşı da kendinden bağımsız bir korku nesnesi olarak algılayacak ve denetim mekanizmalarını arttıracaktır.

Oysa devlet, bireyleri cemaat ilişkilerinden kurtararak sosyal açıdan bağımsız karar verebilmelerini sağlayacak özgürlüklerini gerçekleştirmenin bir aracı olarak hâlâ büyük önem taşımaktadır. Bu noktada, devlet ve yurttaş arasındaki ilişkiyi yeniden sorgulamak, gözden geçirmek, değerlendirmek, bizi toplum sözleşmesi düşüncesine geri götürecektir. Toplum sözleşmeleri bireylerin özgür iradeleriyle kurdukları devlette, birey ve devlet arasındaki hak ve **özgürlüklerin kaynaklarını** ve sınırlarını belirleme konusunda yol göstericidir.

Bu tezin amacı, toplum sözleşmesi kuramcılarına geri dönerek, devlet ve birey arasındaki ilişkinin sınırlarını yeniden düşünmektir. Bu bağlamda tez boyunca klasik toplum sözleşmesi kuramcılarının görüşleri incelenmiş ve her birinde devlet ve birey arasındaki ilişkinin nasıl kurgulandığı tartışılmıştır.

Tezin birinci bölümünde Thomas Hobbes'un görüşleri ele alınmıştır. Özellikle insan doğasına duyduğu derin güvensizlik Hobbes'u mutlak devleti kurmaya yöneltir. Bu açıdan Hobbes'un devleti, yurttaşları korumak adına, yurttaşlardan bağımsız bir iktidara sahiptir. *Leviathan*'ın en tipik özelliği ise keyfi davranma gücünü elinde bulundurmasıdır. Bu açıdan denilebilir ki, Locke önemle vurguladığı yasa ve Rousseau belirttiği yurttaş katılımı söz konusu olmadığında, yurttaşların özgürlüğünden söz edilemez.

Tezin ikinci bölümü ise, çağdaş siyaset felsefesinde adı liberalizmle özdeşleşen Locke'un toplum sözleşmesi düşüncesine ayrılmıştır. Locke'un önemi her şeyden önce bireyin özgürlüğünün doğal bir hak oluşuna yapmış olduğu vurgudur. Locke, bireylerin özgürlük koşulu olarak da yasaların varlığının gereğini vurgular. Bu açıdan Locke sınırlı bir devlet anlayışını savunurken, Hobbes'un *Leviathan*'ının da sınırlarını gösterir. Sınırlı devlet, bireyin özgürlüğünün ön koşuludur. Yasaların özenle korunması, yukarıda da sözü edildiği gibi, bireylerin topluluklardan bağımsızlığını sağlayarak, bireyleri özgürleştirecek en önemli unsurdur.

Locke'un yasanın önemine ilişkin olarak yapmış olduğu vurgunun önemine rağmen, hâlâ sorulması gereken bir soru daha kalır. Bu da yasanın nasıl yapılacağı ve korunacağına ilişkindir. İşte tezin üçüncü bölümünde görüşleri incelenen Rousseau'nun önemi de buradan kaynaklanır. Tıpkı Locke gibi yasaların önemini

vurgulayan Rousseau, bu yasaları yurttaşların tümünün iradesini içeren genel iradeye bağlayarak, yurttaşların bir ortak iyi olarak genel iradenin oluşumuna katılımlarının gereği üzerinde durur. Böylece Rousseau bir yandan bireyin kendi iradesiyle uyumlu bir irade tarafından yönetilmesini sağlar; öbür yandan siyaseti de ahlaki bir katılım ile tanımlar. Siyaset ve ahlak arasındaki ilişki bireylerin ortak iyiye katılımlarında belirir. Bu açıdan tam da kişiselliğine gömülen günümüz bireyinin siyasete katılımının önemi Rousseau'nun eserlerinde belirir. Siyasal katılım ahlaki tamlık sağlamanın yanı sıra, özgürlüğü korumanın da ön koşuludur. Bu ön koşul bize devletin gerekçesini de sunar. Devlet, Rousseau için, sadece yurttaşların varolan özgürlüklerini korumak için gerekli değildir; aynı zamanda özgür yaşamın başlıca mekânıdır.

Bu tezde görüşleri değerlendirilen her üç düşünür de üç farklı devlet biçimi önerirken, aslında bize devlet konusundaki olanaklar zincirini de ortaya koyma fırsatını verir. Bu açıdan bu tezin amacı, tarihsel bir perspektif sunmakla beraber, tarihi aşan bir yönü de içerir. “Siyasal katılım”, “erdemli siyaset”, “ortak iyi”, “bireysel ve toplumsal özgürlük”, “devlet” kavramları üzerinde düşünmeye davet eden bu tez, devlet ve yurttaş arasında günümüzde bozulan ilişkiyi onarma amacı güderken, modern devletin çoğulcu yapısında yurttaşlık bağlarının nasıl oluşturulabileceği konusundaki tartışmaların da zeminini oluşturur. Başka bir deyişle toplum sözleşmesi düşüncesinin yeniden söz konusu edilmesi, modern çoğulcu devletlerde giderek artan cemaat, topluluk ya da etnik bağlılıkların parçaladığı bağların, rasyonel olarak nasıl kurulabileceği konusunda tarihsel bir çözüm sunma amacını taşır.

I. BÖLÜM

I. LEVİATHAN YA DA “ÖLÜMLÜ TANRI”: THOMAS HOBBS

16. yüzyılın özellikle iç savaşlar, karışıklık ve mutlak otorite arayışı içinde olduğu İngiltere’inde dünyaya gelen Thomas Hobbes (1588–1679), batı siyaset kavrayışına yön veren siyaset felsefesini, bu dönemin etkileriyle oluşturur. Karışıklığa ve iç savaşlara sebep olan dönemsel etkenler üç başlık altında toplanabilir. Bunlar; din-mezhep çatışmaları, sınıf ayrımının sebep olduğu karışıklıklar ve mutlak gücün kime ya da kimlere ait olması gerekliliğinin bir karara bağlanamamış olmasıdır.

Din-mezhep çatışmaları, İngiltere kilisesinin bir devlet kilisesi olmasından kaynaklanır. Dönemin İngiltere kralı I. James bir Katoliktir ve bu yüzden Protestanlığa karşı çıkar. I. James’in bu tutumu İngiliz kiliseleri arasında uyuşmazlığa ve fikir ayrılığına sebep olur.

Dönemin bir diğer sorunuysa egemenlikle ilgilidir. Egemenlik sadece tek bir güce yani krala mı ait olmalıdır, yoksa meclisle ya da parlamentoyla mutlak güç arasında paylaşılmalı mıdır? Egemenliğin mutlak gücün tekelinde toplanması ya da parlamentoyla taç arasında paylaşılması tartışmaları devam ederken; İngiltere’nin bir diğer sorunu sosyal ve ekonomik gelişmelere ilişkin olarak belirir. Özellikle toplum içerisindeki sosyal – ekonomik sınıf farklarının belirleyici olması, söz konusu sınıfların iktidara yönelik etkinliklerini de belirler. Sınıfların çıkarları adına, ya kralın mutlak gücü kendi tekelinde toplamasını ya da parlamentonun yasama etkinliğini üstlenerek mutlakiyet ile gücün paylaşmasını savunan farklı sınıfların varlığı, toplum içinde karışıklığa ve huzursuzluğa yol açmaktadır (Toku, 2005: 179).

Tüm bu karışıklığın içinde yaşayan Hobbes, hem İngiltere'deki iç savaş sebebiyle halkın kiliseye ve soylulara duyduğu nefreti, hem de merkezi devletin acizliğini gözlemlene fırsatı bulmuştur (Hakyemez, 2006: 26). Tüm bu karışıklıklar ve Avrupa'daki diğer devletlerin yönetimlerinin üzerinde yarattığı etkiler, Hobbes'a siyaset felsefesinde tarihsel bir değişim yaratma fırsatı sunar. Hobbes, bu karışıklıklardan hareketle “İngiltere’de önce geniş ölçüde, (egemenin) yetkilerinin Kral, Lordlar, Avam Kamarası arasında bölünmüş olduğu bir görüş yayılmış olmasaydı, halk hiçbir zaman bölünmüş ve bu iç savaşa düşülmüş olmazdı” kanısına ulaşır (Hakyemez, 2006: 26).

Thomas Hobbes, siyaset felsefesini insan felsefesi üzerine kurar. Başka bir deyişle, Hobbes’un görüşlerine yön veren ilke, “devlet neyse insan odur” değil; “insan neyse devlet odur” düşüncesidir. Hobbes’a göre bir devleti anlayabilmek için, öncelikle devleti yaratan insanları anlayabilmek gerekir. İnsan, tarihin bir ürünüdür; bu nedenle Hobbes’a göre siyaset de dahil olmak üzere her türden insan etkinliğinin anlaşılabilmesi, insanın tarihinin bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle Hobbes, insanın geçmişteki eylemlerinin, dolayısıyla devleti oluşturan insanların tarihinin bilinmesinin, geleceğe egemen olmayı ve geleceği yönetmeyi sağlayacak yöntemi sunduğu inancındadır. Ancak yine de Hobbes’un tarih anlayışının, daha çok bir yapıntı (fiction) olduğuna dikkat etmek gerekir.

Bu nedenle düşünce ve gözlemlerini tarihsel bir perspektif içine yerleştiren Hobbes’a göre, siyaset felsefesinin amacı, akıl yürütmelerle ve gözlemlerle neden-sonuç ilişkisini kurup, devlet öncesi doğal durumdaki güvensizliği aşmak ve devlet kurulduktan sonra da barışı ve güveni sağlamaktır.

I. 1. Hobbes'ta Siyasetin Olanakları

I. 1. 1. Herkesin Herkesle Savaşı: “Doğa Durumu”:

Thomas Hobbes'a göre doğa durumu, insanların devlet öncesinde, otoriter mutlak güç ve yasalar olmadan yaşadıkları, “herkesin herkesle savaşı”nın ve “herkesin her şeye hakkı”nın olduğu bir kaos halidir (Toku, 2005: 181). Doğa durumunda insanlar eşittir ve her şeyi kendilerine hak olarak görebilirler. İnsanların her şeye haklarının olduğunu iddia etmelerinin sebebi, yasalarıyla onları sınırlandırabilecek bir devletin olmayışıdır (Hakyemez, 2006: 28). Devletin olmadığı doğa durumunda, toplumsal yaşamın bir ürünü olan sanayiden, tarımdan, ticaretten, sanat ve edebiyattan söz edilemez. Bununla beraber toplumsal yaşamın olmayışı doğa durumuna, şiddet korkusu ve tehlikeyi hakim kılar; insan doğasının yalnız, zavallı, kaba ve bencil yanının ortaya çıkmasına da neden olur (Ebenstein, 2009: 203).

Her şeyi kendinde hak gören insanın bu tutumunun sebebi, kendisini herkesle eşit görmek istemesidir. İnsan doğa durumunda kendisini doğuştan eşit sayar. Ancak bu durumda, “Eşitlikten güvensizlik doğar ve güvensizlikten de savaş doğar” (Günay, 2009: 3). İnsanın, doğa durumundayken yalnız ve bencil oluşu, onda kendi haklarını ve çıkarlarını korumak, diğerlerinde olan ama kendisinde olmayan özelliklere ve güçlere sahip olmak isteği doğurur ve bu istek savaş durumuna yol açar. Böylece doğa durumuna istek ve tutku egemen olur. Akıl ise, bu istek ve tutkuları gerçekleştirmenin bir aracı olarak kullanılır.

İnsanların doğa durumundaki eşitliği daha çok zihinseldir, eşitsizlik ise daha çok bedensel farklardan doğar:

Beden gücü söz konusu olduğunda, en zayıf olan insan ya gizli bir düzenle ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan başkaları ile birleşerek, en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür. Zihin yetilerine gelince... Bu konuda insanlar arasında bedensel güç konusunda olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum (Hobbes, 1998: 121).

Eşitliği doğuran güçler, doğuştan ve yapay olmak üzere iki çeşittir (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 195). Doğuştan gelen güçler, güzellik, zekâ, akıl vb. iken; yapay güçler, zenginlik, şan, şöhret vb.dir. Doğuştan gelen güçler sınırlıdır, yapay güçler ise arttırılabilir. İnsan doğal olarak sahip olamadığı güçleri, sonradan kazanım yoluyla elde eder. İnsanın kendini savunabilmesi ve hayatta sağ kalabilmesi, sahip olduğu güç ile doğru orantılıdır. Bu nedenle insan, savaş durumunda olduğu doğada hem sağ kalabilmek, hem de sahip olduğu güçleri arttırabilmek için çabalar. Sahip olunan gücün yapay yollarla arttırılmasıyla savaşın şiddet ve zorluğu da artar.

Doğa durumunda insanları koruyacak genel bir güç olmadığından, insanların kendilerini koruyabilmek için yapacakları her şey mübahtır. Her şeyin mübah olduğu savaşın üç temel sebebi vardır: Kazanç için rekabet kavgası; güvenlik için güvensizlik, şöhret için şan ve şeref (Günay, 2009: 3).

Başkalarında olan ama kişinin sahip olamadığı için kendisini eşit görememesinden kaynaklanan huzursuzluk duygusu rekabete yol açar. Rekabetin yarattığı çatışma durumu, kişinin kendini korumasını ve eşitliğini savunmasını gerektirir. Başka bir deyişle, kişinin güvenlik ihtiyacı, rekabetin yol açtığı yıkıma

karşı korunma ihtiyacından doğar. Kişinin kendisini bir başkası üzerinden değerlendirmesini gösteren onur duygusu ve şan, şöhret isteği ise savaşın devamlılığının nedenini oluşturur. Aslında bu savaş, kişinin diğerleri üzerinde üstünlük kurma savaşıdır. İnsan etrafındakileri kontrol altında tutup, onlara hükmedip, hakim olabildikçe, kendini güçlü ve güvende hissedecektir. Güvenliğe duyulan ihtiyaç ise insanları toplum halinde yaşamaya yöneltir.

I. 1. 2. Doğa Durumunda Siyasetin Olanaksızlığından *Toplum Sözleşmesi*'ne:

İnsan doğada yalnız ve bencildir. Doğa durumunda kaldığı müddetçe insan yaşam mücadelesinin ötesine geçemeyecek, başlıca amacı hayatta kalmak olacaktır. Doğa durumuna hakim olan bu mücadelede, insanın bencil ve kötü olan doğası açığa çıkar. İnsan her ne kadar akıllı bir varoluşa sahip olsa da, doğa durumundayken hazları ve duygularıyla hareket eder. İnsan, sürekli bir korku ve karışıklık içindeyken, hayatını devam ettirmesini sağlayabilecek, tarım, ticaret, vb. gibi ilerleme sağlayabilecek işlerle uğraşamaz; dolayısıyla insan, doğa durumunda bir kültür varlığı haline gelemez. İnsanın kültür varlığı olabilmesinin yolu öncelikle güvenlik ve korunmasıdır.

Yalnız olamasa bile, insanın doğada yaşam mücadelesini tek başına sürdürmesi, insanın doğası itibariyle bir kültür varlığı olmadığını da gösterir. Doğada insan kendi yaşamları dışında kimse tarafından umursanmadığının farkındalığıyla güven inde olmadığını hisseder. Başka bir deyişle doğa, insanın zorunlu kaynakları diğerlerinden fazla edinmek için verdiği savaşım ve mücadelenin alanıdır.

Bu savaş ve m¼cadele, doğa durumunda insanın hem k¼lt¼rel hem de ekonomik açıdan gelişim gösterememesine neden olur. Sonuç olarak insan, hayatını sürdürmek için gereken temel ihtiyaçlarını bile karşılayamazken, daha iyi bir yaşam anlayışını, ahlaki ya da siyasi olarak geliştiremez. Savaş durumunda ne ayrıcalıktan, ne m¼lkiyetten, ne ahlaktan ne de adaletten söz edilebilir (Hakyemez, 2006: 28).

H¼k¼m s¼ren savaş koşulları, insanın hem ekonomik hem de k¼lt¼rel açıdan ilerlemesini engeller. M¼lkiyet g¼vencesinin yokluğu çalışmayı da anlamsız kılar. Başka bir deyişle kişi çalışıp ¼rettięi şeyin m¼lkiyetine sahip olamayacaksa, çalışmasına da gerek kalmaz (Hakyemez, 2006: 28).

S¼rekli korku içinde yaşamaktan, kendini korumaktan ve savaştan bıkan insanların devrettiği haklar çerçevesinde kurulan devletin en önemli g¼revi insanların g¼venlięini sağlamaktır. İnsanın insanlarla olan ilişkilerini belirleyen adalet, hakkaniyet, merhamet gibi duygular, doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir g¼ olmaksızın, kibire, intikama yol açar. O halde Hobbes’a g¼re, herkes için yaşam koşullarını sağlayan bir ¼st¼n g¼ kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle insanı toplumsallaştıran “g¼”t¼r. Bu açıdan Hobbes’a g¼re bir devletin ayakta, sağlıklı bir şekilde kalmasını sağlayabilecek temel kural, uyrukların egemene olan itaatleridir. Bu itaatin gerekçesi g¼venlięin önceliğini insana öğreten doğa yasasıdır. Hobbes’a g¼re doğa yasası, “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğinin d¼ř¼nd¼ę¼ bir ilke ya da genel kuraldı” (Hobbes, 1998: 103).

Thomas Hobbes'a göre doğa yasası iki temel kural içerir: "Barışa kavuşmak için barışı aramak" ve "kendimizi korumak için bütün yolları" kullanabilmek. Bu doğa yasalarını izleyen "bir kimse barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şeyi üstündeki hakkını elden bırakmalı ve başkalarının üstünde, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir" (Hakyemez, 2006: 29). Diğer doğa yasalarından bazıları ise şöyle sıralanabilir;

1- Adalet: İnsanların yapmış oldukları sözleşmeye uymalarıdır. İnsanların yalnız oldukları doğal durumda adalet ve ya adaletsizlikten söz edemeyiz; çünkü adaletin, iyinin ya da kötünün olabilmesi bir bütünlüğe, toplumsallaşmaya ve ortak bir kavram, amaç, çıkar birlikteliğine bağlıdır. Yasa ya da güven duyulan bir gücün yokluğunda, adalet de söz konusu değildir (Hobbes, 1998: 113).

2- Minnettarlık: Adalet nasıl bir sözleşmenin ve toplumsallaşmanın sonucu ise, minnettarlık da iyiliğin sonucudur. Minnettarlık iyilik eden kişiye, o iyiliği yaptığına pişman etmemektir (Hobbes, 1998: 119).

3- Karşılıklı uyum: Bir toplum içerisinde yaşamak, herkesin uygulaması gereken davranış kalıplarını beraberinde getirir. Söz konusu davranış kalıpları karşılıklı uyumu sağlarken, barışı da beraberinde getirir (Hobbes, 1998: 119).

4- Bağışlayıcılık, Affedicilik: Yasalar ve mutlak güçle yönetilen, güven veren bir devlet için, en önemli şey iç barışın sağlanmasıdır. Bu yüzden devlet uyrukları arasındaki uyumu korumalı ve af dileyenler için bağışlayıcı olmalıdır (Hobbes, 1998: 120).

5- Cezalarda ıslah edicilik ve caydırıcılık: Eğer bir toplumda huzur ve güven isteniyorsa, o toplumdaki yanlış yapılan ve güveni sarsacak durumlarda hemen önlem alınmalı ve yasalara karşı gelinen durumlarda cezalar verilmelidir. Cezalar

yeteri kadar caydırıcı olduğunda, huzursuzluğun yaratıldığı ortam da ortadan kalkar (Hobbes, 1998: 120).

6- *İnsanların doğal eşitliği*: Hobbes'a göre insanlar doğa durumunda birbirlerine zarar vermede eşittir (Hobbes, 1998: 120).

7- *Hakkaniyet*: Seçilen hakemin görevini taraf tutmadan, herkese gerektiği kadar hakkı vermeyi ve adil olmayı gerektirir (Hobbes, 1998: 121).

Egemen bir gücün, insanlara hakim olmadığı ve güvenliği sağlayamadığı devlet öncesi doğa durumunda, insanın siyasi olarak gelişmesi beklenemez. Bu durum insanların güvenlik ihtiyacının en üst düzeye ulaştığı noktada sonlanır. Ancak güvenlik ihtiyacı doruğa çıktığında insanlar haklarını kendi içlerinden seçtikleri en güçlü kişiye, yani egemen güce devretmeye razı olurlar. Böylece her bir insan, kendi isteğiyle, yazısız, ancak herkes için genel geçer olan bir sözleşmeye ortak olur. Hobbes'a göre toplum sözleşmesi, uyruklarla egemen arasında yapılan bir anlaşma değil, uyruklarla uyruklar arasında yapılan bir anlaşmadır. Egemen, sözleşmenin bir tarafı değil, sözleşmenin ürünüdür (Ebenstein, 2009: 205). Bu sözleşmeyle insan, doğadaki mutlak ve bir başkasına zarar verebilecek özgürlüğünden vazgeçerek güvenliğini seçer. Bu seçimin bedeliyse doğadaki haklardan vazgeçmektir. Haktan vazgeçmek ancak kendi isteği ile olabilecek bir durumdur; çünkü insanların sözleşmeyle güvenlik için vazgeçtiği haklar olduğu kadar, asla bırakılmayacak temel haklar da vardır. İlk ve öncelikli temel hak ise kendini koruma hakkıdır.

Sözlü toplum sözleşmesiyle oluşan siyasi topluluk, devleti kurmadaki ilk adımdır. İnsanlar kendi içlerinden seçtikleri en güçlüye haklarını devrettikten sonra, egemen herkesten aldığı bu hakları, uygun gördüğü şekilde tekrar himayesindeki insanlara dağıtır. Böylece devlette tüm hak ve özgürlükler doğadakinden farklı olarak

siyasal toplumun bir ürünü haline gelir. Bu durumda siyasal toplum, bireylerin artık sınırlanmış olan hak ve özgürlüklerini güvenlik içinde kullanmalarını sağladığından, öncelik kazanır.

I. 1. 3. *Leviathan*: Güvenlik Arayışına Bir Yanıt:

Sözleşmeyle haklarını devretmeyi kabul eden insan, kendi seçtiği mutlak gücü otorite kabul ettiği anda, ona kayıtsız, şartsız itaat etmeyi de kabul etmiş olur. Aristoteles'in, insanın toplumsal varlık (*zoon politikon*) olduğu düşüncesinin aksine, Thomas Hobbes'a göre insan, doğuştan toplumsal bir varlık değildir. Doğa durumundaki insanları toplumsallaşmaya iten korkuları, hayatta kalma mücadeleleri ve güvenlik arayışlarıdır. Bu açıdan insan doğal olarak değil, tarihsel olarak toplumu kurar.

Doğa durumunda kendini korumak ve yaşamını devam ettirmek için savaşan insan, bu amaçları uğruna doğa durumunda sahip olduğu tüm hakları, kendi rızası ve isteğiyle devredip, sonsuz yetki vererek seçtiği egemen önderliğinde, Hobbes'un *Leviathan* adını verdiği canlı bir organizma olan devleti kurar. Artık bir organizmanın parçası olan insan, doğadaki gibi tek başına değil, *Leviathan*'ın uyruğudur. Uyrukların görevi devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirmek ve devlete itaat etmektir. Hobbes'un otoriter devlet yapısı, yaşadığı dönemin yönetimindeki karışıklıklar ve iç isyanlara bir tepki olarak doğar. Hobbes'un amacı devletin sürekliliği ve uyrukların güvenliğini sağlamaktır; güvenlik ise uyrukları itaate zorlayarak kararlarını sorgulamadan kabul ettirebilen bir egemenin başarısıdır.

Hobbesçu anlayışta devlet, en yüksek otoritedir. Hobbes'a göre, insanları doğal yaşama halinin vahşetinden ve sefaletinden kurtaran devlet, bunu ancak,

insanların hepsini birden korku altında tutacak bir niteliğe bürünerek yapabilir. Doğa durumundaki insanların birbirlerine karşı duydukları korkularını, ortak korkuya dönüştüren devlet, böylelikle sınırsız bir güç haline gelir. Bu sınırsız güç de sadece tek bir egemenin elindedir. Jean Bodin'in de ifade ettiği gibi, egemenliğin ya da artık *Leviathan*'ın en önemli niteliği "bir"lik olmasıdır (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 225). Birlik sağlanabildiği zaman, güç tek elde toplanarak, barış sağlanır ve devlet içindekilerin yaratacağı iç savaşlar önlenmiş olur. O halde Hobbes'a göre devletin devamlılığı egemenliğin birliğine bağlıdır.

Mutlak gücü elinde toplayarak tek hâkim olan egemen, sınırsız gücüne ve yetkisine dayalı olarak yasalar aracılığıyla iş görür. *Leviathan*'ın egemenliği, Rousseau ya da Locke'un görüşlerinin aksine, toplumdaki ya da topluluktan bağımsız bir yapı olarak kendisini gösterir. Mutlak egemenliğin tek sınırsız doğa yasalarıdır. Hakları ve gücü tekelinde toplayan egemen, kendisine devredilen hak ve özgürlükleri, uyruklarına eşit bir şekilde dağıtmakla yükümlü kılar. Böylece egemen tebaasından bağımsız bazı haklara sahip olur. Hobbes egemenin haklarını şöyle saptar:

a) "*Uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler.*" Uyruklar tüm haklarını egemene devrettiklerinden, egemenin kurduğu hükümete tabidirler ve bu nedenle egemen dışında başka bir güç belirleyemez, egemenin izni olmadan başka bir egemeni tanıyamazlar (Hobbes, 1998: 137).

b) "*Egemen güçten vazgeçilemez.*" Uyruklar bir kez egemeni belirledikten ve sözleşmeye dahil olduktan sonra keyfi olarak sözleşmeyi feshedemez, sözleşmeden ayrılamazlar; çünkü sözleşmeden vazgeçilirse tekrar doğa durumuna dönme,

“herkesin herkesle savaşı”na tekrar başlama tehlikesi belirir. Bu durumda Hobbes, Locke’un halka tanıdığı direnme hakkını, *Leviathan*’ın tebaasına tanımaz (Hobbes, 1998: 138).

c) “*Egemenin kuruluşuna karşı gelmek ancak adaletsizlik ile olur.*” Uyrukların kendi istekleriyle ortak olarak seçtikleri egemene karşı gelmelerinin anlamı, sözleşmenin feshedilmesidir. Sözleşmenin olmadığı bir durumda ise, adaletten söz etmek olanaksızdır. Bu durumda adaletsizlik herkesin istediği “ortak güven”i kabul etmemek anlamına gelir (Hobbes, 1998: 139).

d) “*Egemen uyruklar tarafından eleştirilemez.*” Kişiler bir kez sözleşmeyle haklarını devrettikten sonra, egemen tarafından kendilerine verilen hakların azlığı ya da çokluğu konusunda akıl yürütemez, eleştiride bulunamazlar; çünkü haklar hakkında tek söz sahibi, tüm hakların taşıyıcısı olarak egemendir (Hobbes, 1998: 140).

e) “*Egemen yaptıklarından ötürü uyruklar tarafından cezalandırılmaz.*” Egemen olarak seçilmiş kişi, verdiği kararlar ya da yaptığı eylemler nedeniyle uyrukları tarafından cezalandırılmaz. Bu açıdan egemenin üzerinde, onun eylemlerini denetleyecek, sorgulayacak, eleştirecek ya da sınırlandıracak hiçbir üstün güç yoktur (Hobbes, 1998: 140).

f) “*Uyruklara hangi düşüncelerin öğretilceğine karar verecek olan kişi egemendir.*” Devletin ayakta kalabilmesi için, bütün uyrukların aynı barışçıl ve adil düşüncelerle donatılması gerekir. İnsanların eylemleri düşüncelerden doğduğu için uyruklara yalnızca doğruları düşünmeleri öğretilmelidir. Söz konusu doğruyu belirleyen tek güç ise mutlak egemendir (Hobbes, 1998: 140).

g) “Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemenindir ve bu egemenin elinden alınamaz.” Toplumsal ya da doğal durumla ilgili olarak ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözebilecek tek kişi egemendir. Eğer anlaşmazlıklar çözülemezse her bir uyruk diğer uyruğun kendince verdiği cezalara karşı koyamaz. Bu da cezalandırma hakkının sadece egemende olmasını ihlal ederken, doğa durumuna bir dönüşü de gösterir (Hobbes, 1998: 141).

h) “Egemen uygun gördüğü şekilde barış ve savaş yapabilir.” Diğer milletlerle ya da diğer devletlerle savaş ya da barış kararı egemene aittir. Uyuşuklar ise savaş ve barış konusunda söz hakkına sahip değildir. Locke’un bir yüzyıl sonra tanıyacağı ve uluslararası ilişkileri düzenleme yetkisini ifade eden erk, Hobbes tarafından olanaksız olarak değerlendirilir (Hobbes, 1998: 142).

l) “Egemen yasaları yapar ve bu yasalara uymak zorunda değildir.” Egemen yasalarını herkesin güvenini, barışını ve hakkını korumak için yapar. Ancak egemen gerektiğinde bu yasalara uymama hakkına da sahiptir (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 234). Bu açıdan Hobbes’un *Leviathan*’ı Machiavelli’nin *Prens*’ine benzer. Egemenin yasalarının “(...) genel olarak bir öğüt değil, bir buyruk olduğu apaçıktır. Yasaları yapma, bunları uygulatma, uygulanmayanlara gerekirse cezalandırma hakkı, hukuk yapma iradesi egemene aittir. Çünkü devletin en önemli özelliklerinden biri de hukukun olmasıdır” (Hobbes, 1998: 242). Buyrukları sadece egemen verebileceğinden, yasa yapma işi sadece ona aittir. Bu açıdan hukuk, Hobbes’ta kişilerin diğer kişiler ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen tarafsız bir mekanizma değil, egemenin eğilimlerinin bir ifadesi olarak modern anlamından oldukça uzaktır. Egemenden daha üst bir güç olmadığından, ona yasa koyabilecek bir güç de yoktur.

Bu yüzden egemen yasalara uymak zorunda değildir. Ancak her ne kadar yasaları egemen koyuyor olsa da, bu yasaları insan doğasına uygun koyması gerekmektedir.

1) “*Egemene verilen ve devredilen bu haklar bölünemez.*” Egemenin haklarının sorgulanması ve bölünmesi, devletin de yavaş yavaş bölünmesi anlamına gelecektir (Hobbes, 1998: 143).

Hobbes her ne kadar kamusal alanda egemene sınırsız yetki verse de, özel alanda egemeni sınırlar. Egemen uyrukların özel yaşamına, aile içindeki yönetim şekillerine, çalışma isteğine karışamaz. Egemenin herhangi bir uyruğunun özel yaşamına müdahale edebilmesinin tek koşulu, o uyruğun devlete karşı bir suç işlemesidir. Bu açıdan ileride liberal felsefenin kullanacağı bir argüman olarak özel alanın genişliği özgürlüğün de genişliği anlamına gelir.

Hobbes, mutlak yetki ve haklarla donatılan egemenin yöneteceği devletin üç farklı şekilde var olabileceğini savunur. Buna göre, egemenin bir kişi olduğu yönetimlere *monarşi*, egemenliğin toplumdaki herkese ait olduğu yönetimlere *demokrasi*, sadece belli bir kesimin yönetimde etkili olmasına ise *aristokrasi* denir. Bu üç yönetimden memnun olmayan insanlar bu yönetimlere farklı isimler verirler. Örneğin monarşiden memnun olmayanlar ona tiranlık, aristokrasiden memnun olmayanlar ona oligarşi, demokrasiden memnun olmayanlar ise ona anarşi diyeceklerdir (Hobbes, 1998: 146).

Hobbes, tanımladığı devletin üç yönetim şeklinden en iyi yönetimin monarşi olduğunu düşünür. Bunun sebebi, monarşinin makam ve iktidar yarışından, aristokrasi ve demokrasi kadar zarar görmeyecek olduğunu düşünmesidir. Ayrıca, monarşiyle yönetilen devletlerdeki insanların azimli ve tutarlı hareket etmesi daha kolaydır (Ebenstein, 2009: 205). Devletin otoritesinin sağlam tutulabilmesi için

gerekli olan, egemenin, devlet ve uyruklar arasına girebilecek herhangi bir kurum ya da kuruluşa izin vermemesidir. Hobbes, özellikle kilisenin devletin işlerine karışmasını engelleme endişesine sahiptir. Bu nedenle Hobbes'un devletinde kilise, devletin bir şubesi haline getirilmiştir (Ebenstein, 2009: 206). Hobbes, devletin ayakta kalabilmesi için hiçbir zaman egemenin mutlak gücünün bölünmemesi gerektiğini düşündüğünden, dinsel bir iktidarı da dışlar. Gücün paylaşımı ya da diğer devletlerin taklidi karışıklığa ve iç savaşa sebep olacağından, devlet bu durumda, önce içten zayıf duruma düşecek ve ardından da yıkılacaktır.

I. 2. Hobbes'ta “Hak” ve “Özgürlük” Kavramlarının Temellendirilmesi

Hobbes'a göre hak, bir şeyi 'yapmak' ya da 'yapmamak' özgürlüğüdür (Hobbes, 1998: 104). Özgürlük ise, en basit tanımıyla dış engellerin yokluğudur (Hobbes, 1998: 103). Hobbes'a göre özgür bir insan, “gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir” (Hobbes, 1998: 163). Hobbes, özgürlük ve yetenek arasındaki bağlantıyı şöyle açıklar;

ÖZGÜRLÜK veya HÜRRİYET tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir. Çünkü, dışsal bir varlığın engellemesiyle belirlenen belirli bir mekanın dışına çıkamayacak şekilde bağlanmış veya kuşatılmış herhangi bir şey için, onun daha öteye gitme özgürlüğü olmadığını söyleriz (Hobbes, 1998: 162).

Fakat, özgür ve özgürlük kelimeleri, varlıklar dışında bir şeye uygulandıklarında, yanlış kullanılırlar; çünkü harekete tabi olmayan bir şey, engellemeye de tabi değildir; dolayısıyla, sözgelimi, yol serbesttir denildiğinde, yolun özgürlüğü değil, o yolda engelsiz yürüyenlerin özgürlüğü kastedilir. Yine, bir bağış özgürdür dediğimizde, bunun anlamı bağışın herhangi bir özgürlüğü değil, onu vermek için herhangi bir yasa veya sözleşme ile sınırlanmamış olan bağış yapanın özgürlüğü kastedilir (Hobbes, 1998: 163). Isaiah Berlin'inin "negatif özgürlük" tanımı, Hobbes'un özgürlük anlayışını yansıtır. Buna göre kişinin yetenekleri ölçüsünde istediklerini yapabilmesi özgürlüktür. Isaiah Berlin, "negatif özgürlük" ile yetenek arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

Havaya iki metreden daha fazla zıplayamıyorsam, kör olduğum için okuyamıyorsam ya da Hegel'in karanlık sayfalarını anlayamıyorsam bu noktaya kadar köleleştirilmiş ya da bana baskı uygulanmış olduğunu söylemek tuhaf olacaktır. Baskı uygulama, başka türlü eylemde bulunabileceğim alan içinde diğer insanların önceden düşünülmüş müdahalesine işaret eder (Berlin, 2002: 207).

Doğa durumundaki insanın doğal haklarını koruyabilmek için yaptığı her eylem onun özgürlüğü dâhilindedir. Ama insanlar bu doğa durumundan güvenliklerini sağlamak ve barışı aramak için vazgeçip, haklarını içlerinden seçtikleri en güçlüye devrettikleri ve yazısız bir sözleşmeyle bunu onayladıklarında, sınırsız özgürlüklerinden de vazgeçmiş olurlar. Egemen tebaası arasında özgürlüğü eşit olarak dağıtırken, aynı zamanda güvenliği de sağlamış olur. Böylece özgürlüğün güvenliği sınırıyla birlikte belirir. Hobbes'a göre, birinin özgürlüklerinin başladığı yer, diğerinin özgürlüğünün bittiği yerdir. O halde bireylerin özgürlüklerinin korunması, aynı zamanda diğer bireylerin de özgürlüklerinin korunmasıyla

sağlanabilir. Bu durum da yasalarca korunan bir “eşit özgürlük” anlayışı gerektirir (Tunçel, 2011: 23).

Egemenin uygun gördüğü şekilde haklara sahip olan uyruk, egemene ve devlete itaat ettiği sürece özgürdür. Uyrukların özgürlüğü, “yasanın sessizliği”ne dayanır (Hobbes, 1998: 170). Bu açıdan uyruklar, sözleşme yapmayı ve egemene kendi istekleriyle haklarını ve özgürlüklerini devrederken de özgürler. Başka bir deyişle Hobbes’ta insanların en son özgür oldukları eylem sözleşme anıdır da denilebilir.

Hobbes’a göre, uyrukların itaatlik borçları, ancak egemenin uyruklarını koruyabildiği sürece devam eder. Egemenlik devletin ruhudur ve bu ruh devletten bir kere ayrıldığında, bütün organlar hareket yeteneğinden mahrum kalırlar. İtaatin amacı korunmadır. Eğer, bir kimse bu korunmayı, devletin ya da başka birinin kılıcında buluyorsa; doğa, o kimsenin bu güce itaat etmesini emreder. Ancak, tutsaklık durumunda, yaşamı tutsak olduğu egemene bağlıysa, galibin uyuğu olmak şartıyla, yaşamı ve bedensel özgürlüğünü ona bağışlama özgürlüğüne sahiptir (Hobbes, 1998: 171).

Thomas Hobbes’un özgürlük çözümlenmeleri, kendisinden sonra gelen liberal anlayışına yol gösterir. Liberal devletin bireyi, özellikle, Amerika’nın Bağımsızlık davasında 18. yüzyıla kadar neredeyse unutulmaya başlanmış olan Hobbes’un özgürlük çözümlenmelerinde ortaya çıkar. Hobbes’un özgürlüğü, her türlü müdahalenin yokluğu olarak tanımlaması, keyfi yönetimleri ve yasaları özgürlüğe karşı tehdit olarak görmesi, onu Amerika Bağımsızlık Savaşında önemli bir konuma koyar (Tunçel, 2010: 41).

Hobbes'un cumhuriyetle yönetilen Lucca'nın yurttaşlarıyla mutlak monarşinin hüküm sürdüğü Konstantinopolis'in yurttaşları arasında, özgürlük açısından fark olmadığını ileri sürmesi, keyfilik içermeyen yasaların sınırlaması ile bir mutlak monarkın keyfi yönetimi arasında fark gözetmediğinin göstergesidir. Hobbes'un özgürlük tanımını kendisine çıkış noktası olarak alan Lind de Amerikan kolonilerindeki Britanya tebaası ile Britanya yurttaşlarının özgürlüklerinin aynı olduğunu ileri sürer; çünkü her iki ülkedeki yurttaşlar da yasalarla sınırlıdır. Böylece Lind'e göre sömürgeci yasal bir sistem ile özgürlük arasında içkin bir çelişki bulunmaz; bu nedenle Amerika'nın bağımsızlık isteği, Amerika'yı daha özgür kılmayacaktır (Tunçel, 2010: 41).

I. 3. Değerlendirme

Thomas Hobbes'un doğa durumundan toplumsal duruma geçiş yapan insan, özgürlüklerini ve haklarını devreder. İnsan toplumsallaşırken kendi içindeki en güçlüyü egemen ve mutlak güç kabul ettikten sonra da ona kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verir. Böylece devlet, Hobbes'a göre itaat ilişkisi temelinde kurulur. Doğa durumundan, toplumsal duruma geçip devlet kuran insan, artık bir birey olmaktan çıkıp, uyruğa dönüşür.

Thomas Hobbes'un öngördüğü her ne kadar kayıtsız şartsız itaat, giderek devleti totaliter devlet yönetimin ve egemen dışındaki herkesin uyruk olması, insanı köleleştirmeye başlar. Sadece egemenin istediği şekilde düşünmek, onun uygun gördüğü şekilde eylemlerde bulunmak, akıllı bir varlık olan insanın düşünmeden sadece boyun eğerek yaşamasına sebep olacaktır. İnsanlar eylemlerini düşüncelerini harekete geçirerek yaparlar. Eğer her eylemlerinin ne olacağına egemen karar

verirse, insan özgür olmaz. Hobbes'un *Leviathan*'da yaptığı özgürlük tanımına göre özgürlük, "dış engellerin yokluğudur" (Hobbes, 1998: 103). Bu durumda devletin bir dış engel olduğunu söylersek, bu durumda sözleşmeyle devlet kurmaya karar veren insan, özgürlüğünden de vazgeçmiş olur. O halde bireylerin özgürlüklerinin korunabilmesi, aynı zamanda diğer bireylerin özgürlüklerinin de korunabilmesiyle olanaklıdır ki; bu da anayasal temellere dayalı bir "eşit özgürlük" anlayışını gerektirir (Tunçel, 2011: 23).

Hobbes'ta özgürlük ve haklar doğa durumundayken kendini gösterir. Sivil ve toplumsal durumlarda uyruklar hak ve özgürlüklerini, egemenin uyruklarına uygun gördüğü kadar paylaşmasıyla elde ederler. Toplumsal düzende ise, bir vatandaşın özgürlüğü, sadece egemenin yasaları düzenlerken yasaklamamış olduğu işlerdedir (Yenisoy, 2006: 76).

Locke'un düşüncesinin tersine Hobbes'ta devlet araç değil amaçtır. Locke'ta devlet güvenliğimizi sağlamak için sadece bir güçken, Hobbes'ta devlet güvenliği sağladığı kadar, otorite kurarak herkesi bir arada tutmayı ve barışı sağlamalıdır. Doğa durumundan toplum durumuna geçen insan, devlete katılıp yurttaş olmak yerine, devletin ve egemenin dediklerini ve görevlerini yerine getiren uyruk olur. Toplum sözleşmesini kabul edip toplumsal hayata geçen ve devleti kuran insan, Hobbes'taki uyruk konumunun aksine; Locke'ta birey, Rousseau'da ise yurttaş olur.

Hobbes'a göre önemli olan devletin içindeki huzurun ve güvenliğin sağlanabilmesidir. Bunun için de devletin çıkarları gözetilmeli, herkes egemene itaat etmelidir. Böylece devlet yıkılamayacak ve insanlar tekrar doğa durumunun kargaşasına ve savaş durumuna dönmek zorunda kalmayacaklardır.

Bütün olarak ele alındığında Hobbes'un pratik etkisi, mutlak devlet öğretisinin güçlenmesine sebep olmuştur (Ebenstein, 2009: 210). Ayrıca Hobbes, devletin olağan işlerin yürütülmesini arzu eder. Devletin olağan işlerinin başında da, yurttaşların düzenini ve güvenliğini sağlamak gelir (Ebenstein, 2009: 211). Hobbes'un devletinin bir başka özelliği de, totaliter değil otoriter olmasıdır. Zengin ve parlak olanlar, fakir ve sönük olanlardan yasalar önünde farklı değildirler. Kanun önünde eşitlik, devlete karşı şahsi güven duygusunu da beraberinde getirir. Hobbesçu devlette, otorite siyasal alanda yoğunlaşır ve orada kalır (Ebenstein, 2009: 211).

II. BÖLÜM

II. BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN SÖZCÜSÜ: JOHN LOCKE

II. 1. Locke'ta Siyasetin Olanakları:

Modern düşünce geleneğinin biçimlenmesinde en etkili filozoflarından biri olan John Locke (1632–1704), yaşadığı dönemin İngiltere'sindeki İç Savaş, Glorious Devrimi, Hoşgörü Akti... vb. gibi olayların etkisiyle oluşturduğu felsefesiyle İngiltere'nin günümüzdeki yönetim düzenini belirleyici bir düşünce sistemi oluşturur. Locke'un felsefesini oluşturmada dönüm noktası, Shaftesbury Kontu Lord Ashley ile tanışmasıdır. Klasik liberalizmin kurucusu kabul edilen Locke, Shaftesbury Kontu aracılığıyla, döneminin İngiltere'sinin iç ve dış ticareti hakkında bilgi edinir. Bu sayede Locke, devlet yönetiminin en önemli unsurunun ekonomik refah olduğunu ve bir toplumun kapasitesinin ekonomik refahla bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerekliliği görüşünü geliştirme olanağı bulur (Dunn, 2008: 21). Locke, her ne kadar 18. yüzyılın Aydınlanmacı düşünürlerinin görüşlerini ve modernizmini yansıtırsa da, aslında 17. yüzyılda yaşayan bir düşünürdür ve bu nedenle döneminin siyasi olaylarının etkisiyle eserlerini kaleme almıştır.

1667'ye kadar, Locke'un felsefe yazıları iki önemli konuyu içermektedir; bunlar bireysel özgürlük ve hükümetin bireysel özgürlükleri güvence altına almasıdır (Arnhart, 2003: 272). Bu konuları ele alan eserlerinden ilki, 1660 ve 1661 yıllarında yazdığı, ama yirminci yüzyıla kadar yayımlanmayan *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'ydi; ikincisiyse, 1664 yılında üzerinde çalıştığı, *Doğa Yasasına İlişkin Deneme*'dir. Locke'un bu eseri de, tıpkı ilk eseri gibi yirminci yüzyıla kadar yayımlanmamıştır (Dunn, 2008: 21).

1660'lı yılların sonlarına değin Descartes ve Gassendi'nin felsefeleriyle ilgilenen Locke, bu tarihten sonra uygulamalı bilimlere yönelir. Uygulamalı bilimler üzerine çalışmaları Locke'a disiplinli gözlemler yaparak doğanın gizemlerinin çözülebileceği konusunda ilham verir. *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler* başlıklı çalışmasında Locke, insanların, kendi yeteneklerini incelemelerini ve bu yetenekler sayesinde, hangi nesnelere kavrayıp hangilerini kavrayamayacaklarını anlamalarının önemini ortaya koyar (Dunn, 2003: 22).

1670'li yıllara gelindiğinde Locke, kendisini İngiltere'nin siyasi bir aktörü olarak bulur. Locke, İngiltere'nin kendi içerisindeki hükümet krizi süresince, krallığa karşı ulusal politik bir hareket düzenler. Kraliyete karşı düzenlenen bu imha hareketinin başına geçen Locke, kraliyet otoritesindeki anayasal hakların sınırlandırılmasını ve Katolik olan James'in tahta çıkmasını engellemeye çalışır. Locke ve düzenlediği bu harekete katılan yandaşları (özellikle Sharpsbury Kontu) hükümete karşı gelme, toplumsal düzeni bozma ve halkı kışkırtma suçlarından arandıkları için, İngiltere'den kaçmaya çalışırlar. Siyasal bir kimliği olmadığı için Locke, diğer yandaşları gibi yakalanmaz; sadece izlenir. 1683 yılında Hollanda'ya geçmeyi başaran Locke, her ne kadar II. Charles tarafından hain ilan edilse de, tehlikeyi atlattığı olur.

Locke'un bu aktif siyasi kimliği, felsefesi üzerinde de etkilerini gösterir. 1600'lü yılların ikinci yarısında İngiltere'nin yaşadığı krizi değerlendirdiği *Hükümet Üzerine İki Deneme* çalışmasında Locke, monarşiye karşı halkı savunur. Eser, yazıldığı dönem bakımından değerlendirildiğinde halkı yoğun bir biçimde kışkırtma ve isyana teşvik yoğun biçimde hissedilir (Dunn, 2008: 25).

Hollanda'daki sürgün yıllarından sonra 1688 yılında İngiltere'ye dönen Locke'un, en önemli üç eserini bu yılda yayımlandığı görülür. Bunlar; *Hoşgörü Üzerine Mektup*, *Hükümet Üzerine İki Deneme* (Londra'da isimsiz olarak yayımlanmıştır. 20. yy da ise kendi adıyla yayımlanmıştır) ve *İnsan Anlığına İlişkin Deneme*'dir (Dunn, 2008: 26). Yazıldığı dönemde oldukça ses getiren eserleri ve düşünceleriyle Locke, Avrupa Aydınlanmasının hem en başarılı hem de en trajik bir düşünürlerinden biridir. Locke'un yaratmak istediği kültüre inanmak ve ona uygun yaşamaya çalışmak, büyük ölçüde ulus – devletlerin kuruluşu aşamasında, parçalanmalara yol açmıştır. Locke'un istediği ortak kültür yaşamı, onun istediğinin aksine, Avrupa Aydınlanmasında yerini, kültür ve ulus - devletlerin çıkar çatışmalarına bırakır (Dunn, 2008: 36).

II. 1. 1. “Doğa Durumu” ve “Doğal Haklar”:

John Locke da Thomas Hobbes gibi, sivil toplum öncesinde bir “doğa durumu”ndan söz eder. Hobbes'un doğa durumundan farklı olarak, Locke'un doğa durumunda insanlar, doğanın tüm nimetlerinden eşit olarak faydalanır ve eşit yetkileri kullanma hakkına sahiptir. Kimseye bağlı olmadan ya da kimsenin buyruğu altına girmeden insanların eşit olarak yaşadıkları doğa durumu, aynı zamanda bir özgürlük ve barış durumudur (Tunçay, 2002: 263). Doğa yasasının geçerli olduğu bu doğa durumu, Locke'a göre, “insanların bir başkasından izin almaksızın ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın, doğa yasasının sınırları içerisinde, eylemlerini düzenlemede, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmada tam bir özgürlük durumudur” (Toker, 1989: 221). Doğa durumu, aynı zamanda her türlü güç

ve yargı hakkının karşılıklı olduğu, kimsenin bir diğerinden fazlasına sahip olmadığı bir eşitlik durumunu da gösterir. Locke bu durumu şöyle açıklar:

Keza bu durum bir eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmayacağı biçimde karşılıklıdır. Doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın daha açık bir şey olamaz (Locke, 2004: 6).

İnsanların tümünün birbirlerine eşit olarak doğa yasalarına tabi olduğu Locke'un doğa durumu tasvirine, barış hakimdir. Hobbes'un "insan insanın kurdu"dur olarak tasvir ettiği doğa durumuna karşılık Locke'un doğa durumu bir "altın çağ"dır.

Doğa durumundaki özgürlük, insanların doğa yasasının izin verdiği şeyleri, izin verdiği ölçüler dahilinde yapabilme özgürlüğüdür (Tunçay, 2002: 221). Doğa durumunda "herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir" (Locke, 2004: 7). Sağduyunun verdiği bu gerekçe nedeniyle insanlar, kimseden izin almadan, kimsenin iradesi altında olmadan, doğa yasasının belirlediği sınırlar içerisinde eylemlerini düzenleme, mallarını, kişilik ve davranışlarını uygun buldukları gibi kullanarak yaşamlarını sürdürme açısından tam özgürlük içerisindedirler (Tunçay, 2002: 221).

Doğa durumunda insanların yaşamları konusundaki kararlarını etkileyen tek sınır, doğa yasasıdır. İnsanlar bir tek doğa yasasına karşı gelme konusunda özgür değildirler; dahası "doğa yasası, doğa durumundaki barış, eşitlik ve özgürlüğün güvencesidir" (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 165). Eksiksiz bir eşitliğin

olduğu, kimsenin kimseden daha üstün olmadığı, başkası üzerinde yargı hakkının bulunmadığı doğa durumunda, doğa yasalarına göre, bir kişinin yapabildiğini diğerlerinin yapmaya hakkı vardır (Kriegel, 2010: 103).

Doğa yasası, Hobbes'a göre güç, zor ve aldatma durumlarını içerirken, Locke'a göre doğa yasasının anlamı tamamen farklıdır. Locke'a göre doğa yasasının içeriği üç konuyla sınırlı olarak belirir: Tanrı ve hakları, insanın Tanrı ile ilişkisi ve tüm insanların akıllı yaratıklar olarak temel eşitlikleri. Bu yasa insan akli tarafından bilinebilir, evrensel ve ahlaki nitelikli bir yasadır (Copleston, 1991: 135). Bu durumda, Locke'a göre doğa yasası aslında "akıl"dır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 165). Doğa yasasını ortaya koyan, ona uyulmasının gerekliliğini kavrayan ve ona göre davranan aynı insandır. İnsanın akıllı olması, aynı zamanda onun vicdanlı olmasını da sağlar. Bu sayede insanın oluşturduğu doğa yasası, insanların davranışlarını düzenlerken, bir kimsenin başka birinin yaşamına, özgürlüğüne ya da mallarına yönelik zarar verici eylemlerinin de sınırını çizer.

Doğa yasaları, olması gereken ideal düzeni gösterdiği için "normatif" bir içerik taşırlar; dahası her yerde aynı olduğundan ve değiştirilemez olduğundan "evrensel"dirler (Kriegel, 2010: 165). Bu açıdan Locke'a göre doğa yasası insan akıyla olduğu kadar Tanrı iradesiyle de ilişkilidir. Nitekim Locke'a göre doğa durumundaki eşitlik ve özgürlük durumu Tanrı'nın iradesinden dolayı olanaklıdır. Bunun sebebi Tanrı'nın herkesi benzer yeteneklerle ve yetilerle yaratmış, donatmış olmasıdır. Böylece Locke, doğa durumundaki eşitlik ve özgürlüğü, doğa yasasına ve Tanrı'nın iradesine bağlı olarak açıklarken, doğa yasası ile Tanrı'nın iradesi arasındaki bağlantıyı çözüme görevini de akla yükler (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün,

2005: 166). Locke'a göre insanı diğer canlılardan ayırt eden niteliği olan akıl, insanın hak eşitliğinin farkına varmasını da sağlar. İnsanların eşitliğinin ve haklarının sebebi, Tanrı tarafından benzer biçimde insan olarak yaratılmalarıdır.

Her ne kadar Locke'a göre, doğa durumunda barış hüküm sürse de, "bir kimse, kim olursa olsun –yasadışı bir toplumda herkesin yaptığı gibi – hakkı olmadan kuvvet kullanırsa, bu kuvveti kendilerine karşı kullandığı kişilerle savaş durumuna girer. Bu durumda bir önceki bütün bağlar ortadan kalkar; başka bütün haklar sona erer ve herkesin kendisini korumaya ve saldırana karşı direnme hakkı" doğar (Tunçay, 2002: 253). Savaş, bir yok etme ve düşmanlık halidir. O halde doğa durumunda eşit ve özgür olan, barış içinde yaşayan insan, sahip olduğu haklara karşı bir tehdit gördüğünde, kendisini savaşın yıkıcılığı içinde bulur.

İnsanların eşitliği de doğa yasasına bağlılıktan ileri gelir. Eşit olabilmenin temel şartı, doğa durumunda, başkalarını kendine tabi kılacak bir üstün iradenin olmayışıdır. Bu üstün iradenin yokluğu Hobbes'ta doğa durumunu, "herkesin herkesle savaşı" halini doğurur (Copleston, 1991: 135). Locke'a göre ise "zor, haksız olarak uygulandığında, bir savaş durumu yaratır; ama bu doğa durumu ile özdeşleştirilmemelidir" (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 167). Savaşın meşru olabileceği tek durum, hükmetmek ve köleleştirmek için şiddete başvurana karşı direnme hakkının kullanılması durumudur (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 171). Locke'u toplum sözleşmesi görüşüne yönlendiren, Hobbes'taki gibi bir savaş durumu değil, üstün bir iradenin yokluğunda, herkesin yargılanma ve cezalandırma konusunda eşit haklara sahip oluşudur (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 171).

Bunun sonucu olarak da siyasal otoriteyi tesis etmek bir zorunluluk halidine gelir (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 171).

II. 1. 2. Bireysel Özgürlük ve Siyasal Otorite:

Locke'a göre savaş durumunu ortaya çıkaran neden, yargı ve cezalandırma gücünü elinde tutan, herkesten daha üst bir iradenin olmadığı durumda, herkesin kendi yargılama ve cezalandırma hakkına sahip oluşudur.

Bir kimse, başka bir kişinin özgürlüğünü elinden almak istediği zaman, ikisini de soktuğu savaş durumunda, özgürlüğünü korumak isteyen yapacağı her türlü saunma, kendi hakkı olmadan başkasının haklarını almak isteyeneye karşı uygulayacağı cezalandırma hakkını doğurur ve bu hak doğa yasasına uygundur. Cezalandırma durumunda, cezalandırılacak kişinin yapması gereken, soğukkanlı şekilde ve temiz bir vicdanla cezalar vermesidir. Locke'a göre cezalandırmanın amacı, doğa yasasını bozan kişinin ileride aynı hatayı yinelememesi için pişmanlık ve korku uyandıracak şekilde olmalıdır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 171). Cezalandırma, caydırıcı nitelikte olmalı ve herkes için de ders çıkaracak özellikler taşınmalıdır: "Ancak hakkı ihlal edilen kişilere tanınan bu cezalandırma yetkisi bazı sorunları beraberinde getirebilir. Örneğin; öç alma, kendisinin ve yakınlarının lehine karar verme gibi insani zaaf lar yüzünden aşırı bir durum ortaya çıkabilir. Bunun sonucu da karışıklık ve düzensizliktir. Bu ortamda, insanlar özgür olmalarına rağmen, korkular ve sürekli tehditlerle dolu doğa durumunu bırakmayı isterler. İşte bu durum insanların siyasal toplumu oluşturmalarına neden olmuştur" (Eroğlu, 2010: 5). Locke'a göre, insanları, özgürlüklerini ortadan kaldıran ve haklarına karşı tehdit

olarak gördükleri şiddet durumundan ancak “akıl” kurtarabilir. Bu aynı zamanda siyasal iktidarın sınırlarının belirlenmesinde de temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Bu durumda, doğa durumunda kurulan siyasi iktidar, doğal hakları korumakla görevlidir ve bu görev iktidarın sınırlarını çizer. Sınırlanmamış, keyfi, üstün ve mutlak bir gücün varlığına karşı koymak ve güvenliği sağlamak amaçlı davranmak, doğanın insana verdiği akılcı bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle bu direnme ve tehditlere karşı olma doğa yasasının bir gereğidir (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 171). Locke’un, insanın doğadan sahip olduğu ve ihlalinin cezalandırmayı gerektirdiğini düşündüğü üç temel hak vardır. Bunlar; mülkiyet, yaşam ve özgürlüktür.

John Locke’a göre mülkiyet, her şeyden önce bir “hak”tır. Locke bu durumu şu şekilde açıklar:

Doğal us bize insanların kendilerini koruyup ayakta tutmaya ve ona bağlı olarak da, doğa onlara yaşamaları için ne veriyse ona göre yemeye, içmeye ve o çeşitten başka şeyler yapmaya hakları olduğunu söyler. Tanrı esininden ise, Tanrının bu dünyada Adem’e, Nuh’a ve oğullarına neler verdiğini öğreniyoruz. Davut Peygamber’in insanların oğullarına toprağı verdi dediğı (mezmur, CXV, 16.) Tanrının, toprağı insan soyuna ortak olarak vermiş olduğu açıkça görülüyor (...) Malların mülkiyetini saptamak ve korumak zorsa da, Tanrının toprağı Adem’e ve onun soyundan gelecek olanlara ortak olarak verdiğini varsayılırsa, bundan evrensel bir hükümdar dışında hiçbir insanın sırf kendinin olan bir mala sahip olamayacağı sonucu çıkar (...) İnsanlara toprağı ortak olarak vermiş olan Tanrı onlara aynı

zamanda usu da vermiş ve bunu yaparken her ikisini de yaşam için en yararlı ve en rahat bir biçimde kullanmalarını amaçlamıştır (Kriegel, 2010: 117).

Mülkiyet, insanı doğa mallarını emeğiyle edinmesini sağlayan doğa yasasına dayanır, devlet de bunları korumakla görevlidir (Kriegel, 2010: 117). *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta Locke, mülkiyet ile devleti bir arada açıklar. Locke'a göre devlet, cumhuriyetçilerden farklı olarak, sivil çıkarları koruyan yani, "hayat, özgürlük, sağlık ile para, arazi, ev, eşya ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyeti"ni koruyan güçtür (Kriegel, 2010: 117).

Locke'un "mülkiyet" hakkına tanıdığı öncelik, insanın kendini koruma ödevi ve hakkına bağlı olarak anlaşılmalıdır (Copleston, 1991: 163). Mülkiyet sadece somut şeylere sahip olma değil, aynı zamanda insanların hak kazanmasıdır. İnsanların haklarının olmadığı yerde, adaletten ve devletten söz etmemiz de mümkün olmayacaktır. İnsanın hakkı olan bir şeyin, onun elinden alınması ise "haksızlık"tır. (Dunn, 2008: 58) İnsanın yaşamını sürdürmesi hakkına bağlı olarak, ihtiyacı olan şeyleri mülk edinmesi, doğal hak olarak yorumlanmalıdır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 180). Mülk, emek anlamına geldiğinden, bir üstün güç tarafından korunması gerekir (Copleston, 1991: 136). Mülkiyet hakkı, ancak siyasal bir toplumda korunabilir ve düzenlenebilir. Çağdaş liberalizmin mülkiyet anlayışından farklı olarak Locke'a göre mülkiyet hakları, doğrudan işgücünün üzerine kurulmalıdır. Bu durum Locke'un işgücünün, insana iyilikten başka bir şey getirmeyeceğine olan inancından ileri gelir (Dunn, 2008: 55).

(...) işgücü özel olarak sahip olunanla ortaklaşa sahip olunan şeyler arasındaki farktır; işgücü kişinin bedeni ve elleriyle gerçekleşir. İşgücü hiç

tartışmasız işgücünü gerçekleştiren kişinin kendi mülküdür ve bu iş gücünün maddesel nesnelere karıştırılmasıyla - avcılık, toplayıcılık, tarlanın sürülüp ekilmesi- kişi çalıştığı işten ve ürettiklerinden hak sahibi olur. Üzerinde çalışılacak maddeyi ve işgücünü beraberinde getiren 'İnsan Yaşamının Koşulları' özel mülkiyet kavramlarını da beraberinde getirir (Dunn, 1998: 55).

Locke'a göre, insanların doğa durumundan toplumsal duruma geçmelerinin nedeni; mülkiyetlerinin her türlü tehlikeye karşı sürekli bir şekilde koruma ihtiyacıdır. Mülkiyet kavramı, hem somut olarak elde ettiklerimiz ve edeceğimiz hem de doğuştan gelen bütün haklarımızı kapsar. Bu nedenle, insanın gücü böyle geniş kapsamlı bir kavramı korumaya yetmeyebilir. Mülkiyeti koruma ihtiyacından doğan devletin hakları da sınırlı olmalıdır. Böylece hem mülkiyet hem de bireysel özgürlüklerin korunması sağlanır.

İnsan doğa durumunda söylenildiği kadar özgürse, kendi kişiliğinin ve mallarının mutlak efendisiyse, en büyüğe eşitse ve hiç kimsenin buyruğu altında değilse, özgürlüğünden niçin ayrılınsın? (...) Buna verilecek cevap açıktır: Doğa durumunda böyle bir hakkı olmakla beraber, bu hakkı kullanması güvenlikten uzaktır ve durmadan başkalarının saldırılarına uğrayabilir (...). Özgür olduğu halde içinde bulunduğu, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu durumu terk etmeyi istetir ve benim mallarının korunması için, zaten birleşmiş ya da birleşmeyi aklına koymuş olan başka kimselerin toplumuna girmeyi araması ve dilemesi boşuna değildir. Bundan dolayı, insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır; doğa durumunda ise pek çok şey eksiktir (Tunçay, 2002: 253).

Bu noktada Locke'un toplum sözleşmesi görüşüyle, Hobbes'un toplum sözleşmesi görüşü arasındaki en önemli fark belirir. Hobbes'a göre doğa durumundan devletli yaşama geçişte, insanların bütün haklarından vazgeçerek mutlak bir güç verdiği egemenin uyruğu olmayı kabul ederek kurduğu devletin aksine, Locke'ta devlet, zaten doğa durumundayken barış içinde, eşit ve özgür yaşayan insanların, bu yaşamlarını devam ettirebilmeleri ve mülkiyetlerinin korunabilmesi için kurulmuştur. Hobbes'ta devlete karşı görevlerimizi hesap sormadan yapma ve itaat esasken, Locke'ta devlet doğal hakları korumanın aracıdır. Bu açıdan Hobbes'un kendinde bir amaç haline getirdiği devlet, Locke'ta araçsal olarak ele alınır. Locke'a göre devlet, tüm insanların yaşamını, özgürlüklerini ve onların sahip oldukları mal varlığını güvence altına almalıdır (Dunn, 1998: 62). Hobbes'un her şeyin düzenleyicisi olarak *Leviathan* adını verip tanrısallaştırdığı siyasal iktidarın egemenlik alanını, Locke, genelin iyiliği ile sınırlandırır (Çetin, 2002: 7).

II. 1. 3. Liberal Devlet:

Devlet insanların, doğa durumunda eşitlik ve özgürlüklerini, güven içinde yaşayabilmelerini, doğal haklarını sürdürebilmelerini ve koruyabilmelerini sağlamak için kendi rızalarıyla yaptıkları bir sözleşmenin sonucudur. Hobbes'taki devlet – birey ilişkisinde bireyin kayıtsız şartsız uyrukluğu kabul edişi, Locke'ta yerini eşit ve özgür bireylere bırakır. Locke'un sözleşmesinde, insanlar, doğal haklarından sadece güvenlikleri, eşitlikleri ve özgürlükleri için vazgeçerek devleti kurarlar. Başka bir deyişle, Lockeçu anlayışla özgürlük ancak özgürlük adına sınırlanabilir. Doğal

haklardan vazgeçiş, egemene gözü kapalı bir şekilde boyun eğmekle değil, yetkileri sınırlandırılmış yönetime sahip bir devlette son bulur. Hobbes'ta uyruklarla egemen arasında herhangi bir sözleşme yoktur; sözleşme, uyrukların kendi arasındadır. Locke da tıpkı Hobbes gibi, sözleşmeyi, bir hükümet kurmak değil, bir toplum kurmak isteyen insanların yaptıkları anlaşma olarak görür. Bu ortak noktaya rağmen gene de Locke'un amacı Hobbes'unkinden farklı olarak mutlak egemen devlet değildir. Locke'ta devlet, onu kuran toplumun amaçlarının bir aracıdır (Ebenstein, 2009: 225). Devletin amacı, insanların doğa durumundaki yaşayışlarından çok daha güvenli bir şekilde yaşamalarını sağlamak, özgürlük ve haklarını korumaktır.

Locke, haklardan vazgeçme ve sözleşme konusunda önemli bir noktaya dikkat çeker. Bu dikkat çektiği kavram “rıza”dır (Çetin, 2002: 194). Locke'a göre, doğa durumunda eşit ve bağımsız olan insanların, kendi rızaları olmadan bir siyasal gücün iktidarına tabi olmaları söz konusu değildir; aksine toplum ve devleti kuran yine yurttaşların kendi rızalarıdır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 194). Locke'un sözleşmeye ve siyasal topluma geçişi sağlayan iki rıza kavrayışı söz konusudur: *Açık ve örtük*.

Açık rıza, toplumu oluşturmak için herkesin haklarını seçtikleri yönetime devredişini sağlayan ortak rızadır. Örtük rızaysa, sözleşmeyle geçilen siyasal hayattaki kararların, çoğunluğun kararlarına göre alınmasını sağlayan rızadır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 194): “bir toplum oluşturmak üzere açık rızalarıyla birleşen insanlar, daha sonra çoğunluğun iradesine uyacakları konusunda örtük rıza gösterirler” (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 194). Kendi rızalarıyla haklarından vazgeçip, sözleşmeyi kabul eden insanların bir araya getirdikleri topluluk artık siyasal bir topluluktur ve bunlar devleti oluştururlar.

Hobbes, toplum birliğini devam ettirmek için zorlamanın ihtiyaç olduğu düşüncesinden öylesine kuvvetli etkilenmiştir ki, hükümet olamayan bir toplum düşünemez. Bu yüzden Hobbes'a göre, devlete karşı gelmek ya da devleti içten parçalamak, sözleşmeyi bozmak, sonunda doğa durumunu yeniden ortaya çıkarır. Hükümetin bozulması Hobbes için bütün düzen ve düzenliliğin sonu anlamına geldiğinden, bu bozulmayla beraber tekrar medeni olmayan, doğanın barbar haline dönüleceğini düşünür. Locke ise, devlet ve toplum arasında öylesine kesin ayrımlar yapar ki, bu hem klasik liberalizmin başlıca öğretilerini gösterir hem de Locke'ta iki tür sözleşme olabileceğini akla getirir (Ebenstein, 2009: 229). Çünkü iki tür rızayla devleti ve yönetimini oluşturan Locke'a göre, insanlar, ilk rıza ile doğa durumundan çıkmayı ve bir toplum olmayı kabul ederken, ikinci sözleşme ile yönetim biçimine karar verirler (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 195).

Locke'un, açıkça iki tür sözleşmeden bahsetmemiş olmasına rağmen "orijinal sözleşme"de çoğunluğun (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 195) iradesinin kabul edilmemesi durumunda, sözleşmenin hükümsüz kalacağını ileri sürmesi, iki ayrı sözleşme öngördüğü yolundaki düşünceleri güçlendirir. Bu durumda Locke, doğa durumundan toplumsal duruma geçişi ve toplumsal durumda bir iktidar kurarak, yönetimi oluşturmayı bir sözleşmede belirtirken, aslında bunlar farklı iki sözleşme olarak da algılanabilir. Tüm bu tartışmalara rağmen, yine de Locke'un görüşlerinin önemi, doğa durumundan toplum durumuna geçişte ve siyasal toplumun kurulmasında, iktidarın çoğunluk tarafından belirlendiği bir devleti öngörmesidir.

John Locke'a göre devlet:

(...) kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan topluluğudur. Sözünü ettiğim bu sivil çıkarlar, hayat, özgürlük,

sağlık ve bedeninin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri maddi şeylerin mülkiyetidir (Locke, 2009: 32).

Toplumun amaçlarını gerçekleştirmesinin bir aracı olarak devleti kurgulayan John Locke'un mutlak monarşiye karşı olmasının sebebi, mutlak monarşinin hiçbir medeni yönetime uymaması ve tek bir kişinin yani sadece kralın özgür olmasıdır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 229). Tek kişinin özgür olduğu bir yönetimse, Locke'un devlet tasvirine asla uymayacaktır.

Devletin en önemli görevi, yurttaşların kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir ortam sağlamaktır. İnsanların doğuştan özgür olduklarına inanan Locke'a göre devletin amacı, insanların özgürlüğünün devamının sağlanmasıdır. O halde Locke'a göre devletin meşruluğunun, yurttaşlarının özgürlüğünü güvence altına almasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Özgürlüğe dayanan bir devlet argümanı olan meşrutiyet arayışı, liberal ve demokratik devlet geleneklerinin temel ilkesini oluşturur (Türküne, 2010: 55).

Özgürlükleri koruyan bir liberal devlet anlayışının savunucusu olan John Locke, aynı zamanda çağdaş demokrasilerin çoğunluk ilkesini de siyasal yönetimlerin temeli haline getirir. "Toplumun tüm iktidarı"nın elinde tutan çoğunluk, Locke'a göre, yasa yapmak için tüm iktidarı kullanabilmenin yanı sıra, kendi atadığı görevlileri de yapılan yasaları uygulaması için görevlendirir. İngiltere'nin devlet yapısını örnek alan Locke'a göre devlet, çoğunluğun seçtiği yönetim şekliyle yönetilmelidir. Bu açıdan devlet ile onun yönetimi farklı kavramlardır (Timuçin, 2010: 62). Devlet bağımsız bir yapıdadır. Ona göre Latince'deki "*civitas*" insan topluluğunu en iyi ifade eden sözcüktür; devleti *civitas*la birleştiren Locke, yönetimi

ise *civitasın* görevlendirdiği hükümetle özdeşleştirir. Bu açıdan *civitas* yasama, hükümet ise yürütme gücünün temelini oluşturur.

Locke'a göre, devletin nasıl işlemesi gerektiğini gösteren güç, çoğunluğun egemenliğinin bir uzantısı olan yasamanın elindedir. Yasama, tüm halkın mülkiyetinin korunması adına etkinlikte bulunur:

İnsanların topluma girmelerinin en büyük amacı, mülkiyetlerini barış ve güvenlik içinde kullanmak olduğundan ve bu amaca ulaşmanın en önemli araç ve vasıtası, bu toplumda oluşturulmuş yasalar olduğundan, bütün devletlerin ilk ve temel pozitif yasası yasama iktidarının oluşturulmasıdır. Yasamayı yönetecek ilk ve temel doğa yasası da, toplumun ve (nihayetinde kamusal yararı oluşturacak olan) toplum içindeki her kişinin korunmasıdır (Locke, 2004: 111).

Yasama gücü diğer güçlerin üzerindedir, ancak devamlı olmak zorunda değildir. Sadece gerektiği zaman, çoğunluğun kararıyla yasa yapılarak keyfi olmayışı garanti altına alınır:

Yasama ister bir ya da daha çok kişinin elinde olsun, ister sürekli olarak ya da aralıklarla toplansın, yine de her devlette egemen iktidar olduğundan; ilk olarak, insanların yaşamları ya da kaderleri üzerinde keyfiliğe sahip değildir ve olması da kesinlikle olanaklı değildir. Yasama, topluma katılan her bir üyenin iktidarının, yasamacı diye adlandırılan kişi ya da kurula aktarılmasından başka bir şey olmadığından, yasamacı, doğa durumunda bulunan kişilerin, topluma girmeden önce sahip olduklarından ve topluluğa aktardıklarından daha fazlası değildir (Locke, 2004: 113).

Yürütme ve yargının önemi de yasama etkinliğine bağlı olarak ortaya çıkar; çünkü hem yürütme hem de yargı bu yasaların sürekli şekilde uygulanmasını sağlayıcıdır. Locke yasama ile yürütmenin farkını şöyle açıklar:

(...) hemen ve kısa zamanda yapılan yasaların sürekli ve geçerli bir gücü olduğundan ve sürekli ve görevde bulunmayı gerektirdiğinden, böylece yetke gücüyle yapılan ve kalıcı olan yasaların yürütülmesine bakan bir erkin hep var olması zorunludur. Böylece yasama ve yürütme erkinin genelde ayrılığı gerçekleşir” (Timuçin, 2006: 68).

Dikkat edilirse Locke’a göre yasama gücü Hobbes’taki gibi tek bir kişinin değil, birden fazla yasa koyucunun kararını içerir. Bu nedenle de Locke’un devleti bir egemenin tekelinde değildir.

Locke’a göre, keyfi hükümdarların, kanun karşısında acımasız ve hoyrat olabilme ihtimaline karşı halk, toplum sözleşmesini her an bozma hakkına sahiptir (Ebenstein, 2009: 230). Toplum sözleşmesinin bozulması, toplumsal durumun bozulup tekrar insanların doğa durumuna dönecekleri anlamını taşımaz; aksine devletin çözülmesi, sadece hükümeti yürürlükten kaldırır. Halk, memnun olmadığı yönetime karşı direnme hakkına sahiptir. Locke bu direnme durumunu şöyle açıklar:

Yasa bir başkasının zararına olmak üzerine ihlal edilirse, yasanın bittiği yerde, tiranlık başlar. Yönetimde olan kişi, kendisine yasayla verilen iktidarı aşarsa ve emri altında bulunan gücü, yasaların izin vermemesine rağmen, özneleri kuşatmak için kullanırsa, bu hareketi ile bir yönetici olmaktan çıkar ve yetkisiz hareket ettiğinden dolayı, başka birinin hakkına güçle tecavüz eden herhangi birine yapıldığı gibi, kendisine karşı gelinebilir” (Locke, 2004: 169).

Locke sadece belli hallerde değil, halkın, yöneticinin keyfi ve yanlış olarak yaptığı her türlü davranışa karşı direnme hakkını tanır. Locke'a göre, "yönetici, yetkilendirilmiş bile olsa, yasa yerine kendi iradesini kural yaparsa; yöneticinin emir ve eylemleri, halkının mülkiyetlerinin korunmasına yönelik değil de kendi ihtiras, hınç ve açgözlülüğünün ya da diğer çarpık tutkularının tatmin edilmesine yönelikse tiranlık söz konusudur" (Locke, 2004: 167). Tiranlığın bireylerin özgürlüklerini koruma altına alınmadığını, sadece tek bir egemenin keyfi yönetimini gösterir. Locke'a göre, böyle bir durumda halka düşen, yönetime boyun eğmek değil, direnmektedir.

Locke, her ne kadar halka direnme hakkı verse de, bu hakkın sınırlarını da çizer. Kralın, prensin yönetime getirdiği kişilere karşı halkın direnme hakkı mevcuttur, ama bu durum kralın kişiliğini ve "otorite"sini ortadan kaldırmaz; yönetimin ve yöneticinin varlığını tehlikeye sokmaz: "(...) yöneticinin yaptığı yasadışı eylemler sürdürülürse ve yasayla sağlanacak çözüm, aynı iktidar tarafından engellenirse, bu tür açık tiranlık eylemlerine rağmen, yine de, aniden ya da önemsiz olaylar üzerine direnme hakkı, hükümeti bozmayacaktır" (Locke, 2004: 173). Başka bir deyişle, direnme hakkının keyfi çıkarlar sağlamak amaçlı kullanılması, hükümetin yıkılmasını ya da dağılmasını gerektirmez. Bunun yanı sıra, eğer kişinin uğradığı haksızlık karşısında, hakkını arayabilecek ve bu durumu çözüme ulaştırabilecek yasal yollar varsa, kişinin direnme hakkı yok olur. Ancak yasal yolla çözülemeyecek ve yaşamına karşı bir tehlike söz konusu olduğunda, kişi, savaş durumuna sokulmuş olduğundan direnme hakkını kullanabilir (Locke 2004: 172).

II. 2. Locke'ta "Hak" ve "Özgürlük" Kavramlarının Temellendirilmesi

Düşünceleriyle liberalizme temel argümanlarını sağlayan Locke'a göre, insanlar doğuştan eşit ve özgürdürler. Locke'a göre insanların, doğa durumundan toplum ve siyasal duruma geçmelerine neden olan, doğuştan gelen bu özelliklerini ve haklarını koruma ihtiyacıdır. Locke'a göre insanlar, herkesin ortak iyiliği için doğa durumunda sahip oldukları yasama ve yürütme güçlerinden vazgeçerler. Bu vazgeçiş sonucunda, insanın doğa durumunda sahip olduğu özgürlükleri sınırlanmış olur. Ancak bu durum, sadece temel hak ve özgürlüklerin rahat, eşit ve huzurla yaşanabilmesi için koruma, yasama, yürütme ve cezalandırma haklarından vazgeçme ve bu yetkileri devlete devretme durumudur (Copleston, 1991: 139). Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un aksine Locke, özgürlüğü sadece doğa durumundaki bir özellik olarak görmez. Locke'a göre özgürlük, doğa durumundan sivil topluma geçildiğinde, hâlâ devam eden bir haktır. İnsanlar, doğa durumunda hiçbir şekilde köle olmadıkları gibi, sivil topluma geçmeyi kabul ettikleri için de özgürlüklerinden vazgeçmiş sayılmaz ve köleleştirilemez.

Locke'a göre doğa durumundaki özgürlük, herhangi bir otoriteye bağlı kalmadan yalnızca doğal hukuka bağlı olan özgürlüktür. Toplum içerisindeki özgürlükse, sadece insanların rızalarıyla kurulan devlete ve meşru otoriteye bağlı kalmak demektir (Toku, 2005: 223). Locke'a göre doğa durumundaki özgürlük, baskılardan ve engellemelerden uzak durmaktır (Toku, 2005: 218). Özgürlük, insanların istediği şeyi istediği anda yapması anlamına gelmemekle beraber, kişinin, kişiliğini, haklarını, mülkiyetini doğal hukukun izin verdiği ölçülerde uygulamasıdır.

Buradan çıkarılabilecek sonuç, doğa durumundaki özgürlüğün teminatının doğal hukuk oluşudur.

Bu açıdan Hobbes'taki doğal özgürlüğün yarattığı "insan insanın kurdu"dur anlayışıyla özetlenen durumun aksine; Locke, doğal özgürlüğün herhangi bir kuralsızlık yaratacağını düşünmez. Bunun sebebi, Locke'un doğa durumundaki özgürlük anlayışının doğal hukukla sınırlı bir "bireysel özgürlük" oluşudur. Bireysel özgürlükte, kişi, kendi sınırları içerisinde özgürken, kendinden başka birinin sahip olduğu bir şeyi imha etme özgürlüğüne ve hakkına sahip olamaz (Toku, 2005: 219). Locke'un özgürlük anlayışı, özellikle kendisinden iki yüzyıl sonra yaşayan John Stuart Mill, Benjamin Constant ve Alexis de Tocqueville gibi ünlü düşünürlerin özgürlük anlayışına kaynaklık eder. Locke, özellikle Isaiah Berlin'in "negatif özgürlük" olarak adlandırdığı, yeteneklerimiz elverdiğince özgür olma durumunu tanımlar. Kişi, yeteneklerinin el verdiği ölçüde özgürdür. Liberallere göre doğal yeteneklerinin gelişebilmesi için, özel yaşamla kamu alanının bir sınırla çizilmesi ve birbirinden ayrılması gerekir (Berlin, 2002: 207).

Locke, hak ve özgürlük kavramlarını birlikte içerecek biçimde "mülkiyet" olarak adlandırır. Başka bir deyişle, Locke'a göre mülkiyet, hak ve özgürlüklerin tamamıdır (Locke, 2004: 26). İnsanların, doğal hukuk çerçevesinde özgür, rahat yaşadığı doğa durumundan, toplumsal duruma geçme ve devleti kurma nedeni, mülkiyetlerinin korunması ve güvenliklerinin sağlanmasıdır.

Mülkiyetli koruyacak ve güveni sağlayacak olan devlet, insanların özgürce seçimleri ve rızalarıyla kurulur. Locke, "üstün güç herhangi bir kişiden onun rızası olmadan malının tek bir parçasını bile alamaz" derken, rızanın önemini bir kere daha

vurgulamış olur (Russell, 2004: 186). Devlet ve otorite, insanların haklarını ve özgürlüklerini koruma amacını taşımalıdır ve bu nedenle de devlet yönetimi asla mutlak otorite ya da keyfi yönetim biçiminde olamaz (Toku, 2005: 231). Halk, keyfi yönetimle karşılaştığında, yöneten kişileri ya da yönetim biçimlerini yahut her ikisini de kendi güvenlikleri ve iyilikleri için en uygun saydıkları şekilde değiştirebilme hakkına ve özgürlüğüne sahiptir (Ebenstein, 2009: 231). Başka bir deyişle insanlar “direnme hakkı”na sahiptirler. Bu durumda Locke, yönetimlerin keyfi olmaması için bazı sınırlamaların konulması gerektiğini öne sürer.

II. 3. Değerlendirme

Kişisel hak ve özgürlüklerin korunması amacıyla devletin sınırlandırılmasını isteyen liberal ideolojinin anahtar düşünürlerinden biri olan Locke, hak ve özgürlüklerin doğuştan geldiğine ve herkesin eşit doğduğuna inanır (Türköne, 2010: 231). Temelde tutkularına göre davranmamayı başarmış, aklını doğru kullanabilen birey, doğa yasasının gerektirdiklerini uygulama konusunda da bir adım atmış olur. Aklını doğaya uygun kullanma düşüncesi, Locke’tan önce Stoacılar tarafından ortaya atılır. Locke, Stoa felsefesinden ve özellikle Seneca’nın bu konudaki fikirlerinden etkilenir. (Timuçin, 2006: 22). Doğa yasasına uygun davranışlar sayesinde insanlar, eşitliklerini ve haklarını korumaya devam edebilirler. Locke’a göre doğa yasası, bu özellikleriyle “düzen” sağlayıcı bir işlev görür (Timuçin, 2006: 28). Hobbes’un doğa durumundaki “herkesin herkesle savaşı”nın yarattığı kaos halinin aksine, Locke’un doğa durumunda, düzen ve barış hakimdir. Akılları sayesinde düzeni bulmayı başarabilen, “bütün insanlar, başkalarının haklarını çiğnemekten ve birbirlerine zarar

vermekten alıkonabilir ve insanların barış içinde yaşamasını ve korunmasını öngören doğa yasası”nı gözetirler (Locke, 2004: 8).

Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*'de eğer doğa yasasını denetleyecek veya uygulatabilecek birileri yoksa bunun gereksiz bir yasa olacağını savunur. Bu nedenle, Locke, herkesi, diğerlerine karşı doğa yasasının uygulamasını sağlama ödeviyle görevlendirir, doğa yasasına uymayanınsa gerektiğinde cezalandırılabilirliğini öne sürer (Locke, 2004: 8). İnsanlar, her hakta eşit oluğu gibi cezalandırma hakkında da diğer insanlarla eşittirler. Başka bir deyişle, doğa durumunda her bir kişi diğeri üzerinde iktidara sahiptir (Locke, 2004: 8).

Doğa durumundaki düzenin sivil toplumda da devam edilebilmesinin yolu insanların “rıza”larının sivil toplum düzeni adına alınmasıyla ilişkilidir. Rıza olmadan, zoraki bir şekilde doğa durumundan toplumsal duruma geçiş ise zorbalıktan başka bir şey değildir.

Rızalarıyla, haklarından vazgeçip, toplumsal hayata geçerek daha sonra devleti kuracak olan insanlar, bu sayede doğa durumundayken sahip olmadıkları “güven” hissini yaşarlar. Devletin sağladığı güven, sadece insanlar arasındaki savaşı engellemekle kalmaz, aynı zamanda hak ve özgürlüklerinin eşitliğini de korur.

Locke, bu hak ve özgürlükleri genel anlamda “mülkiyet” olarak adlandırır. Mülkiyet kavramı özellikle *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'de daha dar ve somut bir anlamda ele alınır. Bunun sebebi, Locke'un, çalışmanın yazıldığı dönemdeki İngiltere'nin iktisadi durumuyla yakından ilgili olmasıdır (Timuçin, 2006: 37). Locke, mülkiyetle emek arasında bir paralellik kurar. Mülk edinme insan yaşamı için zorunludur. İnsanın kendi kendisini koruyabilmesi, edindiği mülk oranıyla aynıdır.

Locke'a göre her bir kişinin doğal yaşam hakkı olduğu için edinilen mülk de insanın doğal hakkıdır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 180).

İnsanlar arasında her şekilde eşitliğin korunması gereğini savunan Locke'a göre, doğa durumundaki her insan kendi kendisinin iktidarı olduğundan, eşitliği sağlayacak yasaların uygulanması zor olabilir. Hatta bu durum ileride anlaşmazlığa ve savaş durumuna sebep olabilir. Locke, savaş halinin oluşmaması ve insanların barış içinde yaşayabilmeye devam edebilmeleri için, bireyler tarafından ortak olarak seçilen mutlak bir gücün, yasama, yürütme ve cezalandırma edimlerini tarafsız bir şekilde uygulamasını öngörür. Hobbes'un egemen gücüne verdiği sınırsız yetki ve bu yetkileri veren insanların uyruk olarak o güce kayıtsız itaat edişlerinin aksine; Locke, mutlak egemen gücü sınırlar. Bunun sebebi, bireylerin haklarından vazgeçerek kurmaya karar verdikleri devletin amacının, sadece özgürlüğün devamını sağlamaya yönelik oluşudur.

Devlet, tüm bireylerin özgürlüğünü eşit kılmak amacıyla, özellikle "yansız" da olmak zorundadır. Özellikle, günümüzdeki çağdaş demokrasilerin çokkültürlülük söyleminin en önemli sorun olarak tartıştığı yansız yönetim kavrayışı, Locke'un siyasal anlayışının temel ilkeleri arasında yer alır. Locke, özellikle devletin yansız oluşunu *Hoşgörü Üzerine Mektup* isimli çalışmasında ortaya koyar:

Tanrı, hiç kimseye bir başkasını kendi dinine zorlamaya yönelik açık bir otorite vermemiştir. Ve bir güç, insanların rızasıyla yönetime de devredilemez, çünkü hiç kimse, iradesini, hangi inancı veya ibadeti benimseyeceğini ona emrecek başka herhangi bir (ister hükümdar olsun, ister vatandaş) seçimiyle öyle körü körüne terk edecek kadar kendi selametiyle ilgisini kesemez. Çünkü hiç kimse, istese bile, imanını başkasının emirlerine uyduramaz. (...) Ruhların iyiliği, yetkisi

sadece dış kuvvete bağlı olduğu için siyasi yönetime ait olamaz; hâlbuki hakiki ve kurtarıcı din. Onsuz Tanrı için her şeyin makbul olmadığı aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlıdır (Locke, 2009: 33).

Locke, devletin din konusunda yansız olmasının yanı sıra, kilise ve devlet otoritelerini de ayırt eder. Bunun en açık göstergesi, devlet yönetiminin değişmesi durumunda kilise yönetiminin de değiştirme zorluğunun olmayışdır. Dini bir toplumun gayesi, Tanrı'ya toplu olarak ibadet etmektir. Bu ibadetlerin amacı da, sonsuz hayatı kazanmaktır. Bu, Locke'a göre sivil mülkiyet ve dünyevi mallarla ilgili değildir. Dini topluluğa herhangi bir gücün uygulanmaması gerektiğini savunan Locke, gücü de tamamen siyasi otoriteye ait olarak değerlendirir (Locke, 2009: 39). Böylece Locke için din, bütünüyle toplumsal bir nitelik gösterirken, siyasetten ayrı tutulur.

Locke, laik bir devlet yönetimini tasvir eder. Bu açıdan din ve siyasi otoritenin cezalandırma şekli ve sonuçları karıştıramamalıdır. Din, yönetim içine sokulmadığı gibi, yönetim de dinin işlerine ve uygulamalarına karışmamalıdır. Din ve siyaseti büsbütün iki ayrı alan olarak tasvir eden Locke'a göre, kabul edip inandığı dinin gerekliliklerini yerine getirmeyen, dine aykırı davranan kişiye verilen dinsel ceza veya dinden aforozdur ve bu durum o kişinin sivil yönetimdeki konumunu ve çıkarlarının korunmasını etkilemez (Locke, 2009: 40).

Devletle din işleri birbirinden ayrılmışken, Locke, devletle toplumu da kesin bir çizgiyle ayırır. Locke'a göre devlet çözüldüğü zaman, toplumun da çözüleceği ve Hobbes'un düşüncesi gibi, doğa durumuna dönüleceği beklenmez. Devletler genelde dıştan gelen bir kuvvet ya da fetihle çözümler. Ancak içeriden bir çözülme olmuşsa,

Hobbes'un beklediği gibi bir kaos yaşanmaz. Bir sözleşmeyle kurulan toplumun çözümediği durumda, sadece yönetim değişir ve yeni bir hükümet kurulması beklenir.

Locke'a göre insanlar, keyfi yönetimlere karşı "direnme hakkı"nı geniş anlamda mülkiyetin korunması amacıyla kullanırlar. "Özellikle, 17. yüzyıl düşünce yapısı içindeki, bu konudaki değerlendirmeler ulusçuluğun gelişimi içinde mutlak yönetim düzeninin gelişimi ve serveti koruma çabası çerçevesinde ortaya çıkar" (Timuçin, 2006: 79). Direnme hakkı Locke'un zamanının ötesine geçen bir görüştür. Direnme hakkı, devletin görevlerini yerine getirmediğine dair bir durum oluştuğunda, onu yönetene karşı hesap sorabilme durumudur (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005: 180). Locke'ta devletle ya da onu kuran insanlarla ilgili her konu asla keyfi olamayacağından, direnme hakkı da asla keyfi amaçlar uğruna kullanılamaz. Toplumun ortak çıkarlarını gölgeleyen ya da devletin görevlerini yerine getiremeyip, amacının dışına çıktığı zamanlar dışında devlet bozulamaz.

Sonuç olarak Locke, genel düşünceleriyle, ardından gelen liberal düşünürler kadar liberal kurumsallaşmaları da büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle İngiltere'de Hobbes'la birlikte faydacı yaklaşıma öncülük eden Locke, kendisinden sonra gelen birçok düşünürün yol göstericisidir. Locke'un bir özelliği de kendi zamanından ve yaşadığı yönetimden oldukça ileri bir düşünüş olan "direnme hakkı" düşüncesini ortaya koymuş olmasıdır.

III. BÖLÜM

III. MONARŞİDEN CUMHURİYETE: JEAN JACQUES ROUSSEAU

Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin öncüsü olan Jean Jacques Rousseau, (1712–1778) Aydınlanma Çağının önemli düşünürlerinden biridir; Rousseau aynı zamanda döneminin en acımasız eleştirmenlerinden de biridir (Wokler, 2003: 14). Rousseau, çağının kültürel olarak gerilemesiyle kötülüğün siyasal kökenlerine ait düşüncelerini ilk olarak, *Sanat ve Bilim Üzerine Söylev* adlı yapıtında ortaya koyar. Rousseau, bu eserinde, insanın atalarının son derece iyi ve güçlüyken, Bilimlerin ve sanatların getirdiği ilerlemeyle, kültürün ironik bir şekilde yozlaştığını ileri sürer. Böylece Rousseau'nun ilerleme ve uygarlık eleştirisi başlar. Rousseau bu eleştiriye diğer eserlerinde de sürekli olarak gösterir. Örneğin *Emile* bir pedagoji eseri olmakla birlikte, Rousseau'nun uygar toplumdaki kaçışının adeta bir bildirgesidir. Yine *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda doğa durumundaki insan ve uygar toplumda yaşayan insan karşılaştırması yaparak, döneminin kültür ve siyasetinin yozlaştırıcı etkisini gözler önüne sermeyi amaçlar.

Rousseau'nun hem *Emile* hem de *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eserlerindeki saptamasına göre insan doğası kötü değildir. Hobbes'un insanın toplumdaki önce kötü olduğunu düşünmesine karşı çıkan Rousseau'ya göre, insanı kötü yapan, toplumsal sürecin içine girmesidir. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eserinde ortaya koyduğu budur. Bu eser, ilk insanlardan itibaren tarihsel süreci inceleyerek, insanların neden eşit olmadıklarına ışık tutmayı amaçlar. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, yanlış toplumsallaşmanın yarattığı yanlış siyasetin eleştirisidir. Nitekim *İtiraf* adlı eserinde, her şeyin politikaya bağlı olduğunu

düşünür. Halkın kararlarını ve yaşayışını belirleyen şey yönetimdir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde eserinde, halkın egemenliğine ilişkin derin bir kuram oluşturmayı ve insanların arasındaki eşitsizliğin giderilmesinin nasıl sağlanacağını ortaya koymayı dener (Damrosch, 2005: 11). Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* eseri sosyolojik bir çalışmayken, *Toplum Sözleşmesi*, onun ideal toplumsallaşmayı felsefi olarak ifade ettiği eseridir. *Toplum Sözleşmesi* Fransız Devrimine öncülük ederken, Rousseau'nun ikinci söylevi kendinden sonraki dönemlerde tarih ve sosyoloji alanlarına ilişkin derin bir etki yaratmıştır (Wokler, 2003: 24).

III. 1. Rousseau'da Siyasetin Olanakları

III. 1. 1. “Doğal Durum” ya da Toplumun Yapaylığı:

Rousseau, insanların, eşitlik ve özgürlüklerini kaybettikleri toplumsal duruma nasıl ulaştıklarını anlayabilmek için, doğal insana ve doğa durumuna kadar geri giderek, bu sorunların nedenlerini anlamaya çalışır (Tunçel, 2010: 191). Adeta Descartesçi bir deneme olan bu geri gidiş, Rousseau'ya insan doğası hakkında bilgilenme fırsatı tanır. Böylece Rousseau öncelikle insanın doğasının yaratılışının özelliklerine ulaşmayı ve onun yaşadığı doğa durumunu betimlemeyi amaçlar.

Rousseau'ya göre doğa durumu, yani ilk insandan uygar ya da toplum içinde yaşayan insana kadar olan süreç, barışın hüküm sürdüğü durumdur: “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (Rousseau, 2008: 119). Doğa durumundaki insan, hem yalnızdır hem de kendi başına

yaşamını sürdürebilecek güçtedir (Timuçin, 2008: 62). Doğa durumundaki insanın kendini koruma ve hayatta kalma mücadelesinin, onun temel ihtiyacı ve arzusu olduğu konusunda Hobbes'la hemfikir olan Rousseau, Hobbes'a göre yalnız ve bencil olan insanın özünde iyi olduğunu savunur (Arnhart, 2003: 332). Rousseau'nun insanların özünde iyi olmalarını savunması, Hobbes'un “insan insanın kurdudur” ve doğa durumundaki “herkesin herkesle savaşı” anlayışına karşı bir eleştiri niteliğinde olduğu kadar, onun doğayla kurduğu romantik ilişkinin de bir dışavurumudur. Yalnız yaşayan ve yeme, içme, barınma, türünü devam ettirme ve hayatta kalma gibi temel gereksinimlerini karşılamak dışında bir şeye ihtiyacı olmayan doğal insan, bu gereksinimlerini, doğada kolayca ve bolca karşılayabileceği için, uygar insanın sahip olduğu, rekabet ve ilerleme arzusundan uzaktır ve bu nedenle, kendinden başka bir insana zarar verecek durumda değildir (Ağaoğulları, 2006: 42).

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda Rousseau insanı doğa durumundaki hayvandan ayırt eden en temel özelliğini merhamet olarak gösterir ve doğal insanın barışçılığı görüşünü de pekiştirir:

Hobbes'un fark edemediği başka bir ilke var ki bu, insana belli şartlarda kendi onurunu ya da kendini muhafaza arzusunun sertliğini yumuşatmak için verildiğinden, bu onun doğmadan önce iyi yaşaması için sahip olduğu çaba ve hızı, hemcinslerinin sıkıntı çektiğini görmekten duyduğu tiksintiyle hafifletir. Ben, insan erdemlerinin en aşırı eleştiricisi olan kişinin bile tanımak ve kabul etmek zorunda kaldığı biricik doğal erdemi insana tanımakla korkulacak bir çelişmeye düştüğümü sanmıyorum. Bizim kadar zayıf, felaketlere bizim kadar konu varlıklara karşı merhametten söz ediyorum (Rousseau, 2008: 118).

Merhamet sayesinde insan, iyi yaratılışlı olmasının yanı sıra, eziyet görene ya da acı çekene karşı hiç düşünmeden yardıma koşar ve tek tek bireylerdeki kendini sevme etkinliğini de hafifleterek türünün korunmasına yardımcı olur. İnsanın özünü toplumsallıktan kopuk olarak değerlendiren ve Rousseau'ya göre, doğa durumunda toplumsal ahlakın, yasaların, gelenek ve göreneklerin yerini acıma ve merhamet erdemleri alır (Timuçin, 2008: 70). İnsanın bu nitelikleri toplumsal ahlakın değil, doğanın bir ürünüdür.

Rousseau da Hobbes gibi, doğa durumunu “ahlak öncesi” bir durum olarak saptar. Ancak yine de doğal insan acıma ve merhamet duygularına sahip olduğundan, hemcinslerine karşı saldırgan bir tutum içerisinde değildir; başka bir deyişle insanın doğası toplumsal ahlakın yokluğunun yerini tutabilecek niteliktedir. Rousseau'yu, Hobbes'un doğa durumundaki insana ait bir özellik olarak gördüğü “homo homini lupus”^{*} anlayışından ayıran, insanın doğa durumundaki merhamet ve acıma duygularıdır. Ancak yine de doğa durumunun ahlak öncesi bir durum olması sebebiyle, doğal insanın davranışları da iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez (Ağaoğulları, 2006: 46).

Hobbes'un insan doğasında kendini gösteren rekabet duygusu, Rousseau'ya göre doğanın değil, toplumun yarattığı bir durumdur. Rousseau'ya göre doğa durumundaki insan ancak ihtiyacı olduğu kadarına arzular. Oysa ki Hobbes'un doğal insanı her zaman diğer insanlarla bir güç savaşı içerisinde. Hobbes, savaş durumundan kurtulmak ve barışı sağlamak için, insanın yapay bir güç veya “ölümlü tanrı” yaratarak, her bir kişiyi diğerlerinden korunması gerektiğini varsayar. Bu

* “insan insanın kurdudur”

sayede tüm insanlar “ölümlü tanrı”ya, *Leviathan*’a tabi kılınabilecek ve eşitsizliğin yarattığı zararlı sonuçlar ortadan kalkabilecekti. Rousseau’ya göre eşitsizlik, doğa durumunda rekabet ve birbirini karşılaştırma gibi bir durum söz konusu olmadığından, insanlar arasında eşitsizlik kavramından söz edemeyiz. Hobbes’a göre doğada varolan eşitlik, Rousseau açısından sadece toplumsal yaşama özgüdür; doğada ise farklar söz konusudur. Bu açıdan Rousseau’nun durumu hem Hobbes hem de Locke’tan farklıdır. Eşitlik ya da eşitsizlik Hobbes ve Locke açısından doğanın bir gereğiymiş, dolayısıyla da bir doğal hak ya da haksızlık durumu yaratabilecekken, Rousseau için her iki kavram da ancak toplumsal yaşamda ortaya çıkabilir.

Rousseau’ya göre, Hobbes’un doğa durumunu savaş durumu olarak değerlendirmesinin nedeni, insan doğasına ilişkin yanlış görüşlere sarılarak gerçek gözlemin önemini farketmemesidir. Locke ise, mülkiyet gibi bir kavramı, toplumsal insana değil, doğa durumundaki insana atfettiği için Rousseau tarafından eleştirilir. Rousseau’ya göre Hobbes ve Locke, doğal insana, onun ancak toplum içinde kazanabileceği bir dizi özelliği atfettikleri için, özgün tavır ve davranışlarımıza ilişkin olarak ortaya koydukları tablo fazlasıyla katı ve sert olmuştur (Ağaoğulları, 2006: 65).

Rousseau’nun doğal insanı toplumsal insandan çok hayvansal bir yaşam sürer. İnsan soyunun devamlılığı, aynı zamanda insanı hayvandan ayırt eden nitelikler olan merhamet ve acımaya bağlıdır. Rousseau, merhamet ve acımaya ek olarak doğal insanın türünün korunmasını sağlayan bir özellikten daha söz eder. Bu özellik “kendini sevme”dir. Kendini sevme, insanın gerçek gereksinimlerini ortaya

koymasını zorunlu kılar. Kendini sevmenin doğal bir duygu olması nedeniyle, onda, yapaylık ya da aşırılık yoktur. Böylece doğal durumunda insan, sınırlı gereksinimlerini karşılamaktan hoşnut olacak ve daha fazlasını istemeyecektir. Rousseau, doğa durumundaki “kendini sevme”nin karşısına, toplumsallaşmayla beraber ortaya çıkan “özsevgisi”ni (bencillik) koyar. Özsevgisi, insanın gereksinimlerinin çeşitlendiği ortamda kendinde olanın üstünde kendine değer vermeye ve başka insanlarla rekabete girmesine yol açan toplumsal bir duygudur (Timuçin, 2008: 45).

Doğa durumundaki her şeyi, doğal, bozulmamış, saf olarak gören Rousseau’ya göre yapaylık ve bozulma toplumsal yaşamın bir ürünüdür. İnsanları hayvanlardan ayırarak toplumsal yaşama ulaştıran en önemli iki özellik ise, “yetkinleşme” ve “olgunlaşma”dır (Rousseau, 2008: 103). Hayvan nasılsa öyle kalır, asla gelişmez, gelişmeye ihtiyaç da duymaz. İnsansa, “yetkinleşme” ve “olgunlaşma” gibi yetileri sayesinde değişip, gelişme gösterir. Özellikle yetkinleşme sayesinde insan, dışsal koşulların değişmesine uyum sağlama aracı olarak etkinlik kazanır. Yetkinleşme yetisi, insanı sürekli bir gelişme içerisine iter. O zamana kadar uyumakta olan akıl, konuşma, iletişim kurma gibi yetiler harekete geçer ve bunun sonucunda, insan geri dönüşü olmayan bir yola girer.(Ağaoğulları, 2006: 48). Ama bu değişimler her zaman iyiye ulaşacak diye bir durum söz konusu değildir. Rousseau’ya göre, yetkinleşme ve olgunlaşma yetileri doğal insanı medenileştirerek toplumsallaştırırken; toplumsallaşan insan, toplumsallığın içerdiği, rekabet, açgözlülük ve bencillik gibi özellikleri kazanır (Ağaoğulları, 2006: 48). Rousseau’ya göre insan doğası itibariyle, toplumsal yaşama yatkın olmadığı için de, uygarlaşmaya başladığı andan itibaren bozulmaya başlar (Timuçin, 2008: 72).

İnsanların bozulmasının ilk tohumları “mülkiyet”le beraber atılır. Mülkiyet uygar toplumun kurucusudur: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir!*’ diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau, 2008: 133). Rousseau’nun mülkiyetle ilgili bu düşüncesi, liberal kuramın doğa durumuna atfettiği özel mülkiyet anlayışına karşı, doğa durumundaki son noktayı ve sivil toplumun ortaya çıkışındaki ilk noktayı gösterir. O halde mülkiyet, doğa durumunda ortaya çıkan bir kavram değil, uygar insanın yarattığı ve toplumsal yaşamın bir ürünüdür (Timuçin, 2008: 191).

Rousseau’ya göre mülkiyetin ortaya çıkışı, sadece eşitsizlik ve eşitsizlik düşüncesinin belirmesi değil, doğa durumunun da artık sona ermesi anlamına gelir. İlkel durumdan toplumsal duruma geçiş oldukça uzun bir süreçtir. Doğa durumunun tam olarak bitişi, insanların siyasal toplumu oluşturmalarıyla son bulur (Ağaoğulları, 2006: 50).

Rousseau’ya göre doğa durumunun sona ererek, doğal insanın uygarlaşma ve toplumsallaşma yolundaki değişimiyle bozulma ve yozlaşma da başlar. Toplumsal durum artık kavgaların, şiddetin ve savaşın belirmesine neden olur. Toplumsallaşan insan, güvenliğini de yitirmiş demektir. Özellikle zenginler, güç yoluyla elde ettiklerinin, kendilerine karşı kullanılabileceğinin de farkındadırlar. Rousseau’ya göre insanlar arasındaki eşitsizliği yaratan zengin ile yoksulun arasındaki uçurum artması, yozlaşmanın en açık ifadesidir. Yozlaşmanın sebebi, toplumsal insanın arzularının ortaya çıkışı ve bu arzuların tatmininin, kişisel yeteneklerinden çok maddi güce bağlı olmasıdır. Zenginler yetenekli olsalar bile bunu kullanmak yerine, yoksulun emeğini kullanmayı tercih eder (Silier, 2007: 67). Bu durumun yarattığı

eşitsizlikten kurtulabilmenin tek yolu “siyasal toplum”u kurmaktır (Ağaoğulları, 2006: 56). Toplumsallaşma sürecinde olan ve siyasal toplumu kurmaya başlayan insanın, toplum içindeki yeni varoluş biçimi, doğasının dışına çıkar; başka bir deyişle, insan, doğa durumundaki birbirlerinden bağımsız olan özgün ilişki biçiminden çıkarak, toplumsal köle anlamındaki ikinci doğasına sahip olur (Ağaoğulları, 2006: 60). Toplum, insanın doğasını yok etmez; ancak, sürekli onunla bir çatışma içine girer. Rousseau’ya göre bu çatışma hali de kötülüklerin doğmasına yol açar. (Ağaoğulları, 2006: 61).

Mülkiyet keşfedildikten sonra, doğada olmayan insan ilişkileri de, köle-efendi ilişkilerine benzer bir hal alır. Zengin yoksulu köleleştirirken, kendisi de yoksulun emeğine bağımlı hale gelir. Bu durumun ilerlemesi özgürlüğün yitirilmesine işaret eder (Tunçel, 2010: 192). Rousseau’ya göre, doğal özgürlüğün yitirilmesinin sebebi, insanların, mülkiyetin yanı sıra, kendi kendine yetme ve özsaygısı gibi özelliklerini bir kenara bırakarak başkalarının fikirlerine bağımlı hale gelmesidir (Arnhart, 2003: 338). Rousseau, insanların birbirinin fikirlerine bağımlı olarak yaşamasını *Siyasal Fragmanlar*’da şöyle dile getirir: “(...) ama bir zaman geldi ki mutluluk duygusu görelî oldu ve insanlar kendilerinin mutlu olup olmadıklarını başkaları aracılığıyla değerlendirmeye başladılar. Ve gene bir zaman geldi bireyin refahı herkesin yardımına bağılı oldu ve çıkarlar öylesine örtüştü ki, herkesin uymak zorunda bulunduğu ve başkalarının sırtından yaşamaya yönelik çabaları sınırlayan ortak bir engel oluşturma zorunluluğu doğdu” (Rousseau, 2008b: 36).

Rousseau, mülkiyetle beraber gelişmeye ve değişmeye başlayan insanların, eşitsizlikleri ve kötülükleri giderebilmek için tarihi geriye doğru işletip doğa

durumuna dönmelerinin değil, toplumu yeniden örgütlemelerinin daha doğru olacağını savunur. Bu yeni toplumsallık, insanı kul - köle eden burjuva toplumu değil, eşitliği ve özgürlüğü yeniden kazandırabilecek bir siyasal düzenlemeyi içerir. Böyle bir toplumu kurmak için gerekli olan ancak ve ancak yalancı olmayan gerçek bir toplum sözleşmesidir (Ağaoğulları, 2006: 68).

III. 1. 2. Bir İdeal Durum Olarak “Toplum Sözleşmesi”:

Rousseau'nun düşüncesine göre, toplum sözleşmesinin yapılmasının sebebi, “(...) insanlar yeni güçler yaratmadıklarına göre ve yalnızca varolan güçleri birleştirip kullanmaktan öteye geçemediklerine göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey bir araya gelerek direnişi kıracak bir güç birliği oluşturmaktır, bu güçleri tek bir itici güçle yönetmek ve uyum içinde yönlendirmektir” (Rousseau, 2007: 68). Bu sayede insanlar, canlarını ve mallarını ortak bir güçle savunabilir ve koruyabilirler. Bu anlaşma öyle bir biçimde yapılmalıdır ki, onda her kişi bir yandan herkesle birleşirken öte yandan da yalnızca kendine hükmeden, başeğen ve doğadaki kadar özgür kalabileceği bir anlaşma olsun (Rousseau, 2007: 69). Rousseau'ya ideal toplum kurma fırsatı veren bu sözleşme tarihsel bir sözleşme değildir. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde “ideal siyasi toplumu” yaratacak bu sözleşmeyi mümkün kılan koşulların neler olduğu üzerinde durmaz, sözleşme anı toplumu yaratmanın sıfır noktasıdır. Böylece sözleşme yoktan var edilir (Ağaoğulları, 2006: 74).

Rousseau, toplum sözleşmesi yapılmasının gerekliliğini şöyle açıklar: “(...) toplumun her üyesi kendini bütün haklarıyla baştan sona topluma bağlar. Çünkü her şeyden önce her kişi kendini tümüyle topluma verdiği için durum herkes için aynıdır, durum herkes için aynı olunca bunun başkalarının zararına döndürmekte

kimsenin bir çıkarı yoktur” (Rousseau, 2007: 69). Böylece her birey kendini tamamen topluma verdiğiinden ve herkes aynı durumda olduğundan, kimse kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her bir üyesi, başkalarına tanıdığı hakkın aynısına sahip olduğundan, kendisini diğer bireylerle eşit görür ve böylece her birey, kendisini güvende ve güçlü hisseder. İnsanlar, özgür doğdukları ve kendi kendilerinin efendisi oldukları için sözleşmeye ancak gönüllü olarak katılırlar. Sözleşmeye gönüllü katılma hali, bu sözleşmenin ancak oybirliği durumuyla geçerlik kazandığını gösterir. Oybirliğiyle kabul edilen sözleşme, insan kalabalığını toplum haline dönüştüren aynı zamanda bireysel olan iradelerinin bütünüdür (Ağaoğulları, 2006: 79).

İnsanlar toplum sözleşmesi yaparak doğal özgürlüklerini ve isteyip elde edebileceği şeylerle ilgili sınırsız kaybetmekle beraber, toplumsal özgürlükleri ve elde ettiği şeylere sahip olmayı kazanırlar (Rousseau, 2007: 74). Sözleşme insanlara toplumsal özgürlüklerini korumanın yanı sıra, ahlaksal kişiliklerini geliştirme fırsatını sunar. Bu sayede insanlar “akıl üzerine kurulu yeni bir toplum” yaratmış olurlar (Ağaoğulları, 2006: 84). Yaratılan bu yeni toplumla insanların doğası değişir; insanın davranışlarındaki içgüdüünün yerini adalet alır ve bu değişim insana eylemde bulunma olanağı tanırken, eskiden yoksun olduğu ahlaklılığı toplumsal ve siyasal yaşamın merkezine koyar. Ödevin sesi fiziksel gücün yerini alınca ve hukuk da isteklerin yerine geçince, doğa durumunda yalnız kendini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak ve eğilimlerini dinlemeden önce aklına danışmak zorunda kalır (Rousseau, 2007: 73). Böylece insan, yarattığı yeni kurumlar sayesinde mutlak varoluşunu yok edip göreceli bir varoluşa ulaşırken, benliğini de ortak birlik içinde konumlandırır. Artık kendini ‘bir’ olarak düşünen insanın yerini, bütünü içinde kendini birliğin parçası olarak algılayabilen insan almıştır (Ağaoğulları, 2006: 85).

Toplum sözleşmesini oluşturan ve bencilliğinden sıyrılıp da “yurttaş” olmayı kabul eden insan, sözleşmenin özü gereği kendi iyiliğini düşünmeyi bir kenara bırakarak, “ortak iyi”yi düşünmeyi, buna uygun karar verip, görev ve ödevlerini yerine getirmeyi kabul eder. Rousseau bu noktada bireylerin kendi iyilerini bir kenara bırakarak, ortak iyiye öncelik tanımalarını, yurttaşlık anlayışına ilişkin erdem düşüncesiyle korur (Ağaoğulları, 2006: 93). Yurttaşın iradesi ortak iyiyi ve toplumsal çıkarları düşünüp ona uygun kararlar vermesini sağlar. Dolayısıyla, insanın iradesi kendine dönük bir kişisel iradeyken, yurttaşın iradesi doğrudan doğruya bütünün iradesiyle bağlantılı bir hal alır. Bu açıdan genel irade, bireylerin yurttaşa dönüşmesidir (Ağaoğulları, 2006: 96). Genel irade toplumsal bütünün ortak benliğine aittir (Rousseau, 2007: 83) ve bu yolla ortak iyiyi amacına ulaştıracak genel olanı gözetir iradenin kendisidir.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde genel iradenin tanımını asla bozulmayan, saflığını yitirmeyen ve değişemeyen olarak açıklar: “genel irade her zaman doğrudur ve yok edilemez” (Rousseau, 2007: 88). Rousseau, “devletin güçlerini devletin kuruluş amacına yani herkesin iyiliğine yalnızca genel istem yönlendirebilir: çünkü özel çıkarların karşıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse bu çıkarlar arasındaki uyum da bunu olanaklı kılmıştır. Toplumsal bağı kuran bu değişik çıkarlar arasındaki ortaklığı” (Rousseau, 2007: 83). derken genel iradenin ortak bir düşünce ve çıkar ilişkisinin birleşmesiyle oluştuğunu öne sürer. Bu ortaklığı kuransa, genel iradenin aklın bir ürünü oluşudur. Genel iradenin hep aynı kalışı ve değişmemesi, onun, ancak mutlak akılla bağlantısı düşünüldüğünde olanak kazanır (Ağaoğulları, 2006: 88).

Rousseau, genel iradeyle halkın iradesinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Genel irade, ortak çıkarları kollayıp ona göre kararlar verirken, halkın iradesi kısmi bir iradedir ve bu nedenle özel çıkarları kollar, kısmi kararlar alır. Bunun sonucu olarak da sadece halkın iradesinin göz önünde bulundurulması, fikir ve çıkar ayrılıkları yüzünden bölünmelere ve halkın kendi arasında gruplaşmalar yaratmalarına sebep olur. Eğer halk yeterince aydınlatılmamışsa halkın vereceği kararlara güvenmek doğru olamayacaktır; çünkü aydınlanmamış bir halk kendi çıkarlarını haklı bularak verdikleri ortak kararları da genel irade olarak görebilir (Rousseau, 2007: 87). Ancak aydınlanmış bir toplumun bireyleri kişisel çıkarlarının tutsağı olmaksızın ortak iyinin ne olduğunu anlama yetisine sahip olabileceklerdir (Ağaoğulları, 2006: 96).

Toplum sözleşmesi, siyasal gücü, onu kabul eden tüm üyelerinin üzerinde genel iradeye verir. Bu durum, genel iradeyi üst bir konuma getirmekle beraber, yasalar da dahil herşeyin belirleyicisi olmasını sağlar (Timuçin, 2008: 124). Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi:

Yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik sağlar ki herkes aynı koşullar altında bağimlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir. Böylece sözleşmenin özü gereği her egemenlik edimi yani genel istemin her gerçek edimi tüm yurttaşları eşit derecede yükümlü kılar ya da kayırır, öyle ki egemen yalnızca ulusun bütünüdür tanır ve onu oluşturanları hiçbir şekilde birbirinden ayıramaz (Rousseau, 2007: 89).

Siyasal bütünü ya da devletin var olabilmesi için orada egemenin olmasını şart koşan Rousseau'ya göre, egemen, yurttaşların yani halkın bütünüdür. “Bunun sonucunda egemenliğin kayıtsız koşulsuz halk olduğu anlaşılır. Egemenlik, halkın genel iradesinin işleyişidir” (Ağaoğulları, 2006: 99). Rousseau'ya göre, “toplum

sözleşmesi kendi üyelerinin üzerinde siyasal yapıya mutlak güç verir; ve bu güç genel istemce yönlendirilmiş olarak, söylediğim gibi egemenlik adını alır” (Rousseau, 2007: 88). Rousseau’ya göre, doğada özgürlük değil, ötekine bağlı olmama vardır. Özgürlük bu bağımlı olmamanın toplumda yeniden kurulmasıdır. Egemenlik halkın devredemeyeceği bir hakkıdır. Başkasına devredilen egemenlikle sadece genel irade devredilmekle kalmaz, devlet de ortadan kalkar (Ağaoğulları, 2006: 100). Egemenliğin devredilemez ve başkası tarafından temsil edilemez hali, onun bölünemez olduğunu da gösterir (Ağaoğulları, 2006: 103).

Egemenliğin bir kez kurulduğunda bölünemeyeceği gibi aktarılmaz da oluşu, genel iradenin hakim olduğu bütünlüklü bir yapının kurulmasını sağlar. Özel bir eylem ya da özel bir kişi yasaya konu olamayacağı gibi yasayı da oluşturamaz. Rousseau’ya göre “(...) prens yasaları üzerinde midir diye sormanın da bir anlamı yoktur, çünkü o devletin üyesidir; yasa adaletsiz olabilir mi diye düşünmek anlamsızdır, çünkü hiç kimse kendine adaletsiz davranamaz; insan hem özgür olur hem de yasalara uyabilir mi diye sormak da anlamsızdır, çünkü yasalar istemlerimizin göstergeleridir” (Rousseau, 2007: 87). Bu durumda Rousseau, özgürlüğün koşulu olarak, Hobbes’un aksine, yöneten ve yönetilenin aynı yasaya boyun eğmesi biçimindeki antik anlayışı yeniden canlandırır. Yasalar genel iradenin sonuçları oldukları için, onlara itaat edildiğinde insanların özgürlükleri yok olmaz, aksine devam eder (Rousseau, 2008b: 50)

Bu açıdan tıpkı Locke gibi, Rousseau için de yasa özgürlüğün varlığının ve sürdürülmesinin ön koşuludur. Genel irade her şeyin üzerinde olduğu için yasayı oluşturabilecek olan bütünlüklü yapı da sadece odur (Timuçin, 2008: 129). “Hakları ödevlerle sunmak ve adaleti konusuna yönlendirmek için sözleşmeler ve yasalar

gereklidir” (Rousseau, 2007: 95). Böylece eşitliğin kurucusu ve adaletin yönlendiricisi yine yasadır.

Rousseau, yozlaşmanın önlenmesinde yasaların kötülükler konusunda caydırıcı olmasının yanı sıra, erdemini teşvik edilmesinin de önemini vurgular. Bunu *Siyasal Fragmanlar*'da bir örnekle açıklar:

Bir yabancı Spartalıya Lykurghos'un ana baba ya da hükümdar katilleri için uygun gördüğü ceza konusunda ne düşündüğünü sorar ve şu cevabı alır: Taygetos Dağı'nın tepesindeki Eurotas'tan su içirebilecek olan bir sığırı otlatma cezası. Yabancı böyle bir sığırın nerede bulunabileceğini sorduğunda ise aldığı cevap şudur: Sparta'da böyle bir cinayet ne kadar kolay işlenebilirse o kadar kolay bulunacaktır böyle bir sığır da. Korku kötü insanları, haydutları engelleyebilir ama bir halkın yozlaşması büyük suçlarla, cinayetlerle başlar ve bu ilk işaretleri yok etmek için yasaları bütün gücüyle etkili kılmak gerekir (Rousseau, 2008b: 52).

Rousseau'ya göre, genel iradenin kendisini cisimleştirdiği yasa eşitliğin ve özgürlüğün garantisidir. Eşitsizlik, doğal düzenin bir parçası olarak meydana gelmez, kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde gören bencil bireylerin oluşturduğu toplumsal yozlaşmanın bir sonucudur. Nitekim toplum sözleşmesi de, bu eşitsiz düzeni sağlayan bireysel çıkarlarını bir kenara bırakarak, haklarını devreden halkın, ortak yarara uygun ve herkese eşit olarak uygulanacak olan yasaların oluşturulmasıyla elde ettikleri yeni toplumsal düzenin kurucusudur (Tunçel, 2010: 199).

Rousseau, sözleşme sonucu yapılan yasaları düzenlediği ilişkilere göre sınıflar: İlk yasa ilişkisi egemenle devletin arasındaki ilişkiyi belirleyen *siyasal yasalardır*. Eğer bunlar akla ya da genel iradeye uygunlarsa, *temel yasalar* ya da *anayasa* adını alır. Böylece Rousseau egemenin tüm eylemlerini denetim altına

olarak sınırlar ve böylece özgürlükleri keyfi müdahaleden korumuş olur. İkinci tür yasalar, toplumun üyelerinin bütünle olan ilişkilerini belirleyen *medeni yasalar*dır. Bu yasalar, her bir üyeyi diğerinden gelebilecek keyfi müdahaleye karşı koruyarak, üyelerine kişisel özgürlük sağlar. Üçüncü tür yasaysa, insanlarla yasa arasında olan *ceza yasaları*dır. Bu üç yasa belirlendikten sonra, bunlara yazılı olmayan dördüncü bir yasa eklenir. Bu yasa, insanların yüreklerine kazınan, görenekler, alışkanlıklar ve halkoyudur (Rousseau, 2007: 116). Burada Rousseau, Locke'un siyasal düşüncesinde savunduğu gibi yasama gücünü halkla ilgili bir güç olarak görür. Hükümetse (yürütme) egemenin aracıdır (Timuçin, 2008: 133).

Rousseau hükümeti, “uyruklar ve egemen arasındaki karşılıklı görüşme için kurulan bir yapıdır ve yasaların yürütülmesiyle, hem toplumsal hem siyasal özgürlüğün sürdürülmesiyle yükümlüdür” şeklinde tanımlar. Yürütme gücünün yasal kullanımını hükümet ya da yüce yönetim olarak adlandıran Rousseau, bu yönetimle yükümlü olan kişilere de prens ya da yüksek yönetici adını verir. Böylece Rousseau için yönetici ya da prens, kamu memurundan öte bir anlam taşıyamaz. Egemenden buyrukları alan hükümet, bunları halka iletir. Devletin dengede kalabilmesi için hükümet, egemen ve yurttaşların arasındaki güç paylaşımının eşit olması gerekir (Rousseau, 2007: 127). Bu eşitliğin sağlanabilmesi için de halkın sayısının arttığı ölçüde yöneticilerin sayısının azalması sağlanmalıdır. Aksi durumda, yöneticilerin sayısı artış gösterirse, hükümet halka karşı güçsüz bir duruma düşer. Rousseau, hükümet (yürütme), yasama ve yargıyı belirli bir biçimde farklı sınıfların eline vererek, eskilerin denge ve denetleme mekanizmasını modern koşullarla bir kez daha oluşturur.

Rousseau'ya göre üç farklı yönetim biçimi söz konusudur. Rousseau, bir devlet için en iyi yönetim biçimini tarihe aşkın olarak belirlemekten kaçınır. Ona göre ideal yönetim, nüfusa, coğrafi konuma, tarihe uygun olarak belirlenir. Mutlak yönetim zengin ülkelere, soyluluk ya da aristokrasi orta düzeydeki ülkelere, demokrasiye yoksul ülkelere uygundur. Rousseau'ya göre bu uygunluğun sebebi, vergi yüklerinin devlet şekillerine göre farklılaşmasıdır: “(...) halkın hükümete uzaklığı ne kadar artarsa vergiler de o ölçüde ağırlaşır: böylece demokraside halk daha az vergi yükü altına girer, soylulukta vergi ağırlaşır, mutlak yönetimde en büyük ağırlığına ulaşır. Buna göre mutlak yönetim, yalnızca zengin uluslara, soyluluk zenginlikte olduğu gibi büyüklükte de orta durumdaki devletlere, demokrasi küçük ve yoksul devletlere uygun düşer” (Rousseau, 2007: 151).

Rousseau'ya göre, devlet yönetimini belirleyen bir başka etken de devletin coğrafi konumudur. Bu konuda Montesquie'nun (Bknz. Mont. Kanunların Ruhü) izlerini süren Rousseau'ya göre iklim ile toplumsal düzenin liderlik biçimi arasında bir ilişki bulunur. “Güney'i cumhuriyetler Kuzey'i zorba devletler kaplamış olsa da ne olursa olsun iklimin etkisiyle zorbalık sıcak ülkelere, barbarlık soğuk ülkelere, iyi bir toplum düzeni de ılıman bölgelere uygun düşer” (Rousseau, 2007: 154).

Yönetimlerin doğasını belirleyen bir diğer etken ise devletin nüfusuyla ilgilidir. (Wokler, 2003: 103). Orta büyüklükteki devletlere uygun düşen, küçük bir azınlığın yönetimdeki idare şekli aristokrasi; büyük devletlere uygun düşen, yürütmenin tek elde toplanmasıyla oluşan yönetim monarşi; içlerinden bozulmadan devamının sağlanması en zor olan, yönetim işini halkın tümünün ya da büyük bir bölümünün üstlendiği yönetimse demokrasidir (Ağaoğulları, 2006: 145). Böylece yönetim biçimlerini farklı tesadüfi etkenlere bağlı olarak açıklayan Rousseau'ya

göre, Avrupa'ya en uygun yönetim biçimi halkın yönetime katılma yoluyla özgür kalabileceği tek yönetim biçimi olan demokrasidir.

III. 1. 3. Katılımcı Demokrasi: Toplumsal Eşitliğin Olanaklığı:

Rousseau, ancak genel iradeyle belirlenen bütün yönetim biçimlerinin meşru olduğunu ileri sürer. Yönetim biçimlerinin genel irade tarafından belirlenmesi, halk egemenliğini gösterir. Ancak salt demokrasi, halkın tam mesaiyle çalışan memurlar gibi kamusal politikaları uygulayıp yönetmek için sürekli konseylerde kalmasını gerektiren, devleti yozlaşma ve iç savaş karşısında dayanıksız hale getiren bir yönetim biçimidir (Wokler, 2003 97). Demokrasi çoğunluğun yönetimidir ve bu nedenle genel irade ve çoğunluk arasında farkın bulunduğu durumlarda “çoğunluğun tiranlığı”na yol açabilir. İyi bir demokrasi çoğunluğun çıkarlarından çok, ortak yarara uygun kararlar almalıdır. O halde yönetimde önemli olan, hükümet erki ne şekilde düzenlenirse düzenlensin, kurulan hükümetin genel iradenin amaçları doğrultusunda uygulamalarda bulunmasıdır. Başka bir deyişle genel irade, çoğunluğun iradesinin sınırını oluşturur.

Genel iradenin devamlılığının sağlanması, halkın özgürlük ve erdeminin desteklenerek, bireyin yurttaşa dönüştürülmesiyle olanaklıdır (Ağaoğulları, 2006: 151). Rousseau'ya göre, erdem tanımı da tam bu noktada belirir. Rousseau, erdemi, bireysel iradenin genel iradeye uyumu olarak tanımlar. Bu durumda Rousseau'ya göre, genel irade, bireysel iradeyi tümüyle içermelidir.* “Yurttaşlara, iyi oldunuz demek yetmez; onlara iyi olmayı öğretmek gerekir; ve bu bağlamda ilk ders olan

* Yurttaşları genel iradeye uyma konusunda teşvik eden en önemli konu, vatan sevgisi ve eğitimin yönlendiriciliğidir.

örnek yararlanması gerek tek araç değildir: vatan sevgisi çok etkilidir; çünkü daha önce de söylediğim gibi bireysel iradesi genel iradeyle her anlamda uyumlu olan insan erdemlidir ve sevdiğimiz insanların istediklerini biz de canı gönülden isteriz” (Rousseau, 2008b: 143).

Eğitim genelde tutkuları dizginleme görevi üstlense de, Rousseau’nun hedefi, insanda olan tutkuları tamamen ortadan kaldırmayı istemez. Ona göre bazı tutkular akıl tarafından onaylanabilir, bazıları ise onaylanamaz. Yurttaşlık ve vatanseverlik akıl tarafından onaylanabilen tutkulardır. Bu yüzden tutkular, kişinin iradesinde olabildiği sürece iyidirler. Rousseau’ya göre tutkuları hissetmek kişinin elinde değildir; ancak onların kontrolü kişinin iradesindedir. İnsanın erdemi, tutkularını dizginleyebilmesidir (Tunçel, 2010: 120).

Erdem^{*}, özgürlük ve eşitliği koruyan genel iradenin korunması ve sürekliliği yurttaşlardan bazı ödevleri üstlenmelerini talep eder. Ancak bu, bireyin büsbütün topluma adanması da değildir. Rousseau’ya göre yurttaşlık ödevleri yurttaşların kişisel çıkarlarıyla bağlantılıdır. Rousseau, kendimiz adına bir şey yapmadan başkaları adına bir şey yapamayacağımızı savunur. Bu düşünceden ortaya çıkabilecek iki sonuç vardır. Birincisi, Rousseau’daki yurttaşların ödevlere katılımı, “insanın varoluş koşuluyla ilgisinden dolayı içkin bir değer değil, bireyin çıkarı ile ilişkili bir değer” kazanır. Buradan hareketle Rousseau’nun bireyin çıkarını reddetmediği sonucuna ulaşılabilir. İkinci olarak, Rousseau’nun yurttaşlara yüklediği katılım ödevinin bireysel çıkarları korumak niteliğinde olduğu ileri sürülebilir. Bu sayede, özgürlüğü sürdürmeyi sağlayan siyasal yapıların bozulması

* Rousseau’nun erdem tanımı ve bu erdemin eğitim yoluyla aşılmasının gerektiği görüşü, sıklıkla Rousseau’nun ideal yönetiminin ütopyik ve totaliter olduğu şeklinde eleştirilmesine neden olu

önlenir (Tunçel, 2010: 206). Yurttaşlar erdemli davranmaz, yani kendiliğinden katılmaları gereken kamu işlerine ilgi göstermezlerse, bunun sonucunda topluluk iyi olan düzenini ve özgürlüğünü kaybeder. Rousseau'ya göre, yurttaşların erdemli davranışları uygulamıyor oluşu, onları kötü yapmanın yanı sıra akılsız da yapar (Tunçel, 2010: 207).

Yurttaşların ödevlerinin en başında siyasal katılım ödevi gelir. Katılım konusunda özellikle Roma Cumhuriyetinden örnekler veren Rousseau, yurttaşların sadece anayasanın belirlenmesindeki ve temsilcilerin seçimindeki katılımının yeterli olmayacağını, katılımının sürekli kılınmasının gerekli olduğunu savunur (Tunçel, 2010: 207).

Yurttaşlık katılımı sadece özgürlük ve eşitliği koruyan bir mekanizma değildir. Katılımın bir diğer işlevi yurttaş bilincinin aşılmasıdır. Rousseau, hükümetin iyi olmasının, buna bağlı olarak devletin de kuruluş amacından sapmadan devam etmesinin tek koşulu olarak, bütün bireylerin “yurttaşlık bilinci”ne sahip olmaları gerektiğini ileri sürer (Rousseau, 2008b: 151). Başka bir deyişle siyasal düzenin devamı, yurttaşlık bilincinin gelişmiş olmasına bağlıdır.

Özgürlük, erdem ve yurttaşlık arasında sıkı bir bağ oluşturan Rousseau'ya göre, sivil yasalar yurttaşları erdemli davranışlara yönlendirir; bu sözleşmenin bir kısmıdır. Diğer kısmıysa, yurttaşların, ödev – çıkar çatışmasına rağmen, erdemli davranışlarından vazgeçmeyişiyle sağlanır. Bu açıdan sivil yasalar kişisel çıkarlara ve tutkulara rağmen rasyonel davranışı destekleyerek, ahlaki özgürlüğü sağlar. Ortak iyinin sürekli kılınmasını sağlayan da bu ahlaki özgürlüktür: “Ahlaki değerler, aklın bedenine tutkularına egemen gelmesi sonucunda ulaşılabilecek bir özgürlüğü de beraberinde getirir. Başka bir ifadeyle, ahlaki özgürlük içsel bir sestir ve bu ses kişiyi

akıl varlığı olarak özgür kılar” (Tunçel, 2010: 218). Bu durumda Rousseau'nun siyasi olanı ahlaki olanla temellendirdiği söylenebilir.

Ahlaki olan, aynı zamanda akılla ilişkilidir Bu durumda Rousseau'ya göre yöneten ve yönetilenin erdemleri de aynı olmalıdır* (Rousseau, 2008b: 220). Böyle bir farkın olmayışı, yöneten ve yurttaş arasındaki bütünlüğü sağlarken, yurttaşların eşit katılımının da garantisini oluşturur. Böylece eşit katılım, yurttaşlık bilincini de destekler.

Yurttaşlık bilinci hem yasaların oluşturulmasında yurttaş katılımını sağlar hem de yurttaşların yasalara uymasını garanti altına alır. Yine de yurttaşlık bilinci, erdemli davranma yolunda, yasanın dışsal gücünün bağlayıcılığından çok daha etkili bir iç disiplin sağlar; çünkü yasalar, her ne kadar iyi ve mükemmel yapılabilsede, insanın tutkularının kötüye kullanamayacağı yasayı yapmak imkânsızdır. Başka bir deyişle yurttaşlık bilincinin kişisel çıkarlara üstün gelişi ancak ahlakla sağlanabilir. Rousseau, her bireyin yasaları içselleştirmesini sağlamak amacıyla, yasaların sadece soyut insanı temsil eden akla değil, somut insanı niteleyen duygulara, yüreğe, ruha seslenmesi gerektiğini savunur. Yasaları kendi ruhunda duyumsayıp benimseyen kişi, kendini bütün benliğiyle yurttaş olarak algılar; yaratılan bütünün ayrılmaz bir parçası olarak görür ve mutlak genel iradeye yönelerek gerçek bir yurttaş olur (Ağaoğulları, 2006: 152).

Rousseau'ya göre, yurttaşlar ancak birbirlerine karşı duygusal bir yönelim sağladıklarında gerçek yurttaşlara dönüşürler. Bireyleri çıkarları yüzünden değil de, akılla denetim altına alınmış tutkuları sayesinde topluma bağlayacak ve hepsini

* Rousseau'nun yöneten ve yönetilenin aynı erdem sahip olduğuna ilişkin görüşlerine karşın, Platon gibi demokrasi karşıtı pek çok filozof yöneticilerin özel erdemlerini ayırt eder. Bu yöneticiye itaatin, yönetilene de itaat ermenin gereğini açıklar. (Bkz. Platon, *Devlet*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.)

bütünün ayrılmaz üyeleri yapacak duyguları yaratma konusunda Rousseau, tekrar tarihe bakar. Özellikle büyük yasacılar olarak gördüğü Musa, Lykurgos ve Numanın uygulamalarından çıkardığı sonuç, devletin üyelerini birbirine bağlayacak iki temel duygunun önemidir. Bunlar, vatanseverlik ve dindaşıktır (Ağaoğulları, 2006: 153).

Rousseau, vatanseverliğin nasıl elde edilebileceğini “hakların erdemli olmasını mı istiyorsunuz, o halde, işe, onlara vatani sevdirmekle başlayalım” (Rousseau, 2008b: 122) diyerek açıklar. Yurttaşlara güçlü vatanseverlik duygularının aşılması, ortak bir kültürün yayılıp, bireylerin bu ortak kültürü özümsemesiyle oluşturulur. Vatanseverlik duygusu bireylerin iradelerini genel iradeyle uyum içine sokar (Ağaoğulları, 2006: 153).

Toplumun bir ulus haline getirilmesi, yani bireylerin vatanını sevmeye yönlendirilebilecek gerçek birer yurttaşa dönüştürülmesi, çocukluktan başlayarak yapılacak gerçek bir eğitimle sağlanır (Ağaoğulları, 2006: 153). Rousseau, gerçek diye nitelediği eğitimin devlet eliyle verilmesi konusunda ısrar eder: “Eğitim ruhlara öyle bir ulusal biçim vermeli ve insanların kanıları ile beğenilerini öylesine yönlendirmelidir ki, herkes, sevgiyle, tutkuyla, zorunlulukla vatansever olsun.” (Ağaoğulları, 2006: 154). Böylece Rousseau’ya göre, insanlara âdeta yeni bir doğa kazandıran “gerçek eğitim”, “kamusal” ya da “ulusal” olmak zorundadır (Ağaoğulları, 2006: 155).

Kamusal eğitim, “meşru devlet yönetiminin temel eylem ilkelerinden birisidir” (Tunçel, 2010: 222) ve kamuoyunun düzenlenip derlenmesiyle tamamlanır. Bunun sebebi, vatanseverlik duygularını besleyen, gelenek, görenek ve alışkanlıkların, yaratılıp sürdürülmesi, kamuoyunun ise bu vatanseverlik duygularını sürdüreceği şekilde oluşturulup, yönetilmesine bağlıdır. Devletin, kamuoyunu

yönlendirmesiyle geleneklerine iyice bağlanan ve kendine özgü yeni gelenekler oluşturan insanların hepsinde aynı vatana ait oldukları bilinci güçlenir. Bu sayede, her bir birey kendini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak görür ve her bireyde olan kendini sevme ile özsevgisi arasındaki çelişki de ortadan kalkmış olur* (Ağaoğulları, 2006: 155). Rousseau'ya göre eğitim öyle verilmeli ki, herkes içsel bir tutku ve sevgiyle vatansever kılınmalıdır. Aşılana vatan sevgisi sayesinde insan, vatani için yaşar ve vatani olmadığına artık o da bir hiçtir, ölüden beterdir (Tunçel, 2010: 222). Birey, kendini toplumun bir parçası halinde göreceği için, kendini sevme, kişinin, halkın genel beğenileri çerçevesinde beğenilmeye çalışmasını da sağlar.

Vatanseverlik duygusunu aşılama bir başka yöntem de, herkesin bir araya gelerek keyif aldığı ortak durumlar (bayramlar, oyunlar, gösteriler) yaratmaktır (Ağaoğulları, 2006: 156). Rousseau'ya göre bu etkinlikler, semboller üzerine kurulu bir söylem kullanarak, insanların yüreklerine ve ruhlarına seslenip, hayal güçlerini harekete geçirerek, erdem, eşitlik, ahlak veya vatan gibi soyut kavramları yurttaşlar arasında somut sembollerle ikame eder. Böylece oluşan ortak sembollerle yurttaşlar arasında duygu ve düşünce birliğini sağlar. Herkesin bir araya geldiği bayramlar, insanları birlik haline getirmenin yanı sıra insanlar arasında eşitlik duygusunu da yaratır. Rousseau için önemli olan kurumların eşitlikçi yapısının olmaması değil, insanların ortak bir ruh hali içinde kendilerini eşit görmeleridir (Ağaoğulları, 2006: 156).

* Bu nokta oldukça dikkat çekicidir. Bugün bir pedagoji kitabı olarak kabul edilen ünlü eseri *Emile*'de, bir 'negatif eğitim' anlayışı oluşturan Rousseau, toplum kuramını ortaya koyduğu diğer eserlerinde kamusal/ulusal bir eğitimden söz eder. Bu ilk bakışta bir çelişki olarak görülebilir. Ancak *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabı hatırlanacak olursa, Rousseau'nun eleştirisi açıklık kazanacaktır. Rousseau'nun buradaki eleştirisi toplum ya da eğitime yönelik değil, yanlış toplulaşma ve çarpık eğitim anlayışınadır.

Yurttaşları birbirine bağlayarak devleti bir arada tutmayı sağlayacak bir başka noktaysa, yurttaşların ortak bir din altında birleşmeleridir. Rousseau'ya göre:

Devletin gerçek gücünü kendi üyelerinden alabilmesi için, inançlarını devlet zoruyla, dini tören ve dogmalarla baskı altına almaksızın, her yurttaşın kendi görevini sevmesini sağlayan bir din ile yoğrulmalıdır. Devlet kendi mensuplarından, yalnızca kamusal bir sosyallik duygusu yaratmak adına amacıyla hükümdar tarafından öngörülen ve tamamen uygar olan bir ibadet biçimini talep etmeli ve bu ibadetin prensipleri yalnızca, sınırsız bir güce sahip olan zeki ve hayırsever bir tanrısallığı, toplum sözleşmesi ve yasaların kutsallığını ve hoşgörüsüzlüğe getirilecek yasakları kapsmalıdır (Ağaoğulları, 2006: 157).

Rousseau, cumhuriyetin devamlılığı için, Hıristiyanlık dininin gösterdiği erdemlerin yeterli olamayacağını ileri sürer. Rousseau'ya göre, Hıristiyanlık, siyasal ve teolojik sistemleri birbirinden ayırt ederek, yurttaşlarına öteki dünyada olacak cenneti vaadederken, cennete gidebilme koşulu olarak da bu dünyadaki kölelik koşullarını hazırlar. “Hıristiyanlığın yurttaşlardaki özgürlük tutkusunu yozlaştırıcı etkisine karşın, Rousseau'nun zihninde canlandırdığı din düşüncesi, yurttaşların topluma bağlılıklarını pekiştiren bir toplum dinidir” (Tunçel, 2010: 221). Rousseau'nun “yurttaşlık ya da toplum dini” adını verdiği bu din, topluma özgü bir devlet dinidir ve toplum sözleşmesiyle yaratılan yapıyı besler. Yaratılan bu yurttaş dini, kendinden önceki dinlerin tüm olumlu özelliklerini alıp, olumsuz özelliklerini dışlayan bir dindir (Ağaoğulları, 2006: 156). Yurttaşlık dini, yurttaşların vatan sevgisini öncelemek üzere onlardan katılımlarını sağlayarak, Rousseau'nun doğrudan demokrasi anlayışını perçinler.

Demokrasinin sıklıkla doğrudan kuramcısı olarak anılan Rousseau, salt demokrasinin monarşiye benzer tehditler barındırdığını ve bu nedenle tam yetkin bir

yönetim biçimi olamayacağını savunur. Daha önce de belirtildiği gibi, eğer demokratik güç halkın egemenliği anlamına gelseydi, yasaları yapan egemen güçle yürütme gücünü temsil eden egemen güç birbirinden ayrılmamış olurdu (Tunçel, 2010: 124). Bu nedenle, sınırlandırılmış bir demokrasiyi ifade eden “demokratik cumhuriyet” en iyi yönetim biçimidir. Demokraside halkın çoğunluğunun aldığı kararın doğru ve yanlış olduğuna genel irade karar verir ve böylece cumhuriyetin erdemleri, demokrasinin çıkarlarını dizginleyerek, alınan kararların ortak iyiye göre uygulanması sağlanır.

Bu noktada Rousseau'nun temel sorunu, bireysel özgürlük ile siyasal otoritenin nasıl uzlaşabileceğidir. Bu uzlaşma, Rousseau'ya göre, ancak kendi yaşamını yönetme hakkına sahip olan insanın, siyasal otoriteyi gönüllü rızasının kabulü sonucuyla sağlanır (Arnhart, 2008: 346). Meşru sosyal düzen, gönüllü birliktelikten elde edilebilecekse, bunu sağlayabilmenin tek koşulu da, halkın kendi kendini yönetebildiği, cumhuriyetçi ve katılımcı demokrasidir (Arnhart, 2008: 346).

Rousseau, demokratik katılımı özsel ve işlevsel olarak ikiye ayırır. Katılım özsel olarak toplum sözleşmesi sonucunda genel iradeyi oluşturma sürecinde gereklidir. İşlevsel katılımsa, yurttaşlık bilincinin gelişiminin ve yozlaşmanın önlenmesinde önemlidir. Bu açıdan Rousseau'da katılım, Aristoteles'in yönetici sorumluluğu alma anlamındaki birebir yönetime katılım anlayışından çok, yürütücü güç olan egemeni denetleyip kontrol altına alma ve yurdu koruma anlamlarını kazanır. Rousseau'ya göre, liderlerin, genel iradenin yani kamusal iradenin lehinde hareket etmesi gerekir. Bu iradeyi gösterebilecek lider ise, erdemli olmak zorundadır. O halde Rousseaucu cumhuriyet, katılımdan çok erdemli yöneticileri iş başına getirecek uygulamaları içerir (Tunçel, 2010: 225).

Rousseau monarşiyi de salt demokrasiye benzer bir gerekçeyle reddeder. Monarşide tıpkı salt demokraside olduğu gibi yasama ve yürütme güçleri tek elde toplanır. Bu eleştiriyiyle beraber Rousseau, cumhuriyet düşüncesinin ana hatlarını oluşturur. Cumhuriyetçi anayasanın temeli ve meşruluğu genel iradeden kaynaklanır. Genel irade, bir yanıyla yurttaşların iradelerinin bütününe oluşturan toplum sözleşmesini ortaya koyarken, diğer yanıyla da yurttaşların birbiri üzerindeki olası tahakkümlerini engeller. Rousseau'nun cumhuriyetçiliği belirli bir yönetim biçimine değil, siyasal kurumsallaşmanın devamlılığına dayanır. Bu kurumsallaşma yasa temelli sağlanabilir. Yasa, adaletin temel ilkesi olmalıdır ki, yurttaşların eşitlik ve özgürlüğünün koruyucusu olabilsin (Tunçel, 2010: 225).

Böyle bir adaletin sağlanabilmesi, karma bir yönetimin benimsenmesine bağlıdır. Karma yönetim biçimi, “yarı monarşi, yarı demokrasidir; yani halkın egemen olduğu ve yürüyücü gücünü halk tarafından bilgece erdemleri ve dürüst karakterleri nedeniyle seçilen küçük bir yönetici gruba emanet edildiği yönetim biçimi olarak yorumlanan aristokrasidir” (Tunçel, 2010: 225).

III. 2. Rousseau'da “Hak” ve “Özgürlük” Kavramlarının Temellendirilmesi

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'ne “İnsan özgür doğar ve her yerde zincirler içindedir” (Rousseau, 2007: 57) cümlesiyle başlar. Ona göre “özgürlüğümüzden vazgeçmek insan olma niteliğinden vazgeçmektir (...)” (Rousseau, 2007: 57) . Rousseau'nun tanımladığı şekliyle özgürlük, Locke'un doğal özgürlüğünden farklı olarak toplumsal bir özgürlüktür. Bu açıdan Rousseau'nun özgürlüğü, Isaiah Berlin'in kavramsallaştırmasıyla pozitif özgürlüktür (Silier, 2007: 47). Isaiah

Berlin'e göre pozitif özgürlük, "özgürlükle bireyin belirlenmiş bir alanda dış müdahaleden arınmış olması 'negatif' özgürlüğünü değil; toplumun tüm yetkinliklerine sahip üyelerinin sadece bir kısmının değil tamamının her vatandaşın hayatının her aşamasına müdahalede bulunacak kamu gücünde bir payları olması"dır (Berlin, 2002: 242). Pozitif özgürlüğün üstünlüğü insanın kendi yaşamına egemen olabilmesidir. Pozitif özgürlüğü koruyacak iki özgürlük alanı vardır: Ahlaksal özgürlük (kişinin kendi kendini bilinciyle yönetebilmesi) ve siyasal özgürlük(kişinin başkalarıyla birlikte yaşadığı toplumsal yaşamı demokratik olarak yönlendirmesi) (Silier, 2007: 77).

Açıkça pozitif özgürlüğü savunan Rousseau'nun, özgürlüğü toplumsal olarak tanımladığı halde niçin insanların özgür doğdukları sorulabilir. Bu noktada Rousseau'da bağımsızlık ve özgürlük kavramları arasında çizilen çizgiyi belirginleştirmek gerekir. Rousseau, insanın bağımsız olduğunu söylerken, insanın doğa durumundaki haline gönderme yapar. Doğa durumundaki ilk insan, toplumsal yapılar ortaya çıkmadan önceki haliyle bütünüyle bağımsızdır; ancak doğada bir özgürlük bilincine sahip değildir. Doğa durumundaki bağımsızlık hali, mutlaktır. Zorunluluk yasası, insanların ihtiyaçlarını karşılamada doğaya bağımlılıklarını ve ihtiyaçlarını diğerlerine muhtaç olmadan giderebilmelerine işaret eder (Tunçel, 2010: 211). Rousseau özgürlüğün ilk biçimi olan doğal bağımsızlığı, doğal insanın kendi kendine yeten bir yaşam sürdüğü ve başkalarına muhtaç olmadan bağımsız olarak ihtiyaçlarını karşılayabildiği bir durum olarak tanımlar (Silier, 2007: 54).

İnsan güvenliğini sağlamak için uygar topluma geçer. Ancak uygar topluma geçişle beraber insan, kendi güvenliğini koruma altına alırken, istediği şeyi yapma

hakkını yitirir (Silier, 2007: 54). İnsanların zincire vuruluş nedeni de bu toplumsal yaşama geçiştir. Rousseau'ya göre, doğa durumundaki bağımlı olmama, insanın, sadece bugünü yaşayıp, geçmiş ve gelecekle hiçbir bağına olmadığı serbestlik durumudur. Doğa durumunda, yetersiz bir özgürlük durumu bulunur. Başka bir deyişle doğadaki bağımsızlık, başkalarına boyun eğmeden, serbest ve bağımlı olmadan rastgele arzularla aynı anlamdadır (Silier, 2007: 61). Ancak, bu türden bir durum, güvenliğin yokluğu anlamını da taşır.

Uygarlığın gelişmesi ve toplumsal yapıların oluşturulmasıyla, ilkel insanın bağımsızlığı giderek zincire vurularak yok olur. Toplumsal etkiler, insanın doğal bağımsızlığını elinden alır, ancak onun yerine başka tür özgürlükler koyar (Silier, 2007: 47). Rousseau, doğal bağımsızlığın tam anlamıyla yeniden elde edilmesinin imkânsız olduğunu düşünmesine rağmen, toplumsal yaşamda olabildiğince doğadakine benzer bir özgürlük alanı oluşturmayı dener. Rousseau'nun amacı, toplumsal alanda bireylerin birbirleri üzerindeki tahakkümüne son vermek ve böylece insanları birbirine bağımlı olmadıkları bir toplumsal yaşama ulaştırmaktır. Bu amaç doğrultusunda model olarak Geneva halkını inceler. Geneva, insanların birbirini tanıyacak ve sevecek kadar küçük olduğundan, halk sosyal dayanışma içerisinde birleşir. Burada halkın kendisi tek egemendir ve herkes eşit olarak yasalara sahiptir (Arnhart, 2008: 338).

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde insanların doğal özgürlüklerini kaybetmelerinin sebebini, özel mülkiyetlerini koruma arzularında değil, insanların açgözlü ve kendini beğenmiş bir hale gelmelerinde bulur (Silier, 2007: 63). İnsanlar medenileşip, uygarlaştıkça, doğa durumundaki kendi kendine yeterlilik

duygusundan uzaklaşarak, rekabet ve kıskançlık duygularına kapılırlar. Güvenlik sorunları, rekabet ve kıskançlık yaratmaya başlar ve kişileri kendilerini başkalarının gözünden değerlendirerek, kendi kendilerine yabancılaşırlar. İnsanların bu yabancılaşmadan kurtulmalarının yolu, toplum sözleşmesini imzalayarak, herkesin eşit olduğu bir düzende yaşamalarını sağlamaktır. Böylece doğal özgürlüklerini kaybeden bireylerin kazancı toplumsal özgürlük olur.

Rousseau'ya göre uygar insan hem özgür hem de mutlu olabilir. Bunu sağlayacak olansa, kişinin gerçek ihtiyaçlarını bilmesi ve karşılama gücüdür (Silier, 2007: 62). Kendini tamamen bütüne adadığında ve toplum sözleşmesine dayalı bir topluma uygun şekilde bağımlılıklarından kurtulduğunda, insan, yalnızca kendi kendisine boyun eğerek yaşayabilir (Taylor, 2002: 261). Rousseau'ya göre insanlar toplum sözleşmesini kabul ederek doğal bağımsızlıklarını yitirdiler, ama bu sayede, doğal özgürlüğün sağlayamadığı güveni geri kazandılar (Rousseau, 2007: 74).

Bu güvenliği sağlayan ise, aynı zamanda ortak yararın hizmetindeki devlettir. Böyle bir devletin şu an varolmaması, bundan sonra da varolmayacağı anlamına gelmez (Silier, 2007: 72). Rousseau, özellikle *Toplum Sözleşmesi* eserinde olması gereken devletin, başta yaşam hakkı olmak üzere, yurttaşlık haklarına dönüşmüş olan tüm bireysel haklarını gözetip korunmasını sağlamak olarak açıklar. Bunun için de gerekli olan, halkın egemen olduğu ya da başka bir deyişle halkın iradesinin sonucu olan yasaların bireysel istekleri denetleyip düzenlediği bir siyasal toplumun oluşturulmasıdır (Ağaoğulları, 2006: 169).

Rousseau, doğa durumundan toplumsal duruma geçen insanın, doğal masumiyetinin kaybolmasıyla, hem iyi hem de kötü eylemlerde bulunabilme

yeteneğine sahip ahlaksal bir özneye dönüştüğünü savunur. İnsan, ancak tutkularının esiri olduğunu fark edip, iradesini güçlendirerek kendisinin efendisi olduğu bilinciyle eylemlerini iyi yönde değiştirebilirse, “ahlaki özgürlüğü”nü edinme fırsatını elde edebilir. Ahlaki özgürlüğün temeli, insan doğasında temel olarak var olan özgür iradenin gelişmesi ve bu sayede kişinin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesidir; ahlaksal özgürlük, ödev ve çıkar ilişkilerine rağmen, ortak iyiyi devam ettirme isteğiyle, vicdanını dinleme isteğini ortaya çıkarır. Rousseau’ya göre akıl, insanın uygarlaşmasıyla beraber gelişir. Özgür irade de aklın gelişimine paralel olarak gelişir.

Rousseau’ya göre gerçek özgürlük, kuralsızlık ya da başıboşluk değil, kendi kurallarını ortaya koyabilme ve kurallarla kendini yönetebilme yeteneğiyle, yani özgür iradeyle, ilişkilidir (Ağaoğulları, 2006: 75). Locke’ta bireysel özgürlük, bir yandan halkı temsil ederken, diğer yandan da geniş oranda iktisadi faaliyetlere adanmak üzere, insanların özel yaşamlarının peşinde koşmaları için onları özgür bırakmak anlamına gelen bir yönetime ihtiyaç duyarken; Rousseau, insanların sadece yasa yapımına doğrudan katılımında gerçek özgürlüğe kavuşabileceklerini savunur (Arnhart, 2008: 326). Böylesi bir özgürlük için sadece dışsal sınırlandırmaların olması yetmez; bu özgürlük benlik üzerinde efendiliği ve kendine hakim olup, yasalara uygun yaşamayı da gerektirir (Arnhart, 2008: 342). Her bireyin özgürlüğünün sınırı, diğerinin özgürlüğünün başladığı noktadır. Bu karşılıklı sınırları belirleyen de yasaların bozulmazlığının güvencesidir. Yasa, bireyin özgürlüğünü, yasa dışında oluşabilecek her türlü müdahaleye karşı korur (Tunçel, 2010: 215). Yasaların yurttaşları sınırlandırıyor oluşunun, özgürlükleri etkileyebileceğini düşünenlere karşı Rousseau cevabını *Toplum Sözleşmesi*’nde verir: “İnsan hem özgür

olur hem de yasalara başeğebilir mi diye sormak anlamsızdır, çünkü yasalar istemlerimizin göstergeleri”dir (Rousseau, 2008b: 50). Rousseau’nun özgürlüğü yasallıkla beraber ele alışı, onun cumhuriyetçiliğinin temelini oluşturur. Cumhuriyet, keyfi yönetimler karşısında yasaların egemenliğini savunan bir yönetim ilkesidir. Rousseau bu ilkeyi şöyle açıklar: “İnsan yasalara tabi olsa da özgürdür ve bir insana bağımlı olursa özgür olamaz; çünkü bu durumda başkasının iradesine itaat ederim ama, yasalara itaat ettiğimde sadece genel iradeye itaat etmiş olurum ve bu genel irade benim olduğu kadar herhangi birinindir. (...) yasalar hiçbir biçimde tercih yapmadıklarından herkes eşit durumdadır ve dolayısıyla ne efendi ne de köle vardır” (Rousseau, 2008b: 50).

Daha önce de vurgulandığı gibi, Rousseau’nun temel sorunu, bireysel özgürlük ile siyasal otoritenin nasıl uzlaşabileceğidir. Bu uzlaşmayı, kendi yaşamını yönetme hakkına sahip olan insanın, siyasal otoriteyi gönüllü rızalarıyla üretebilmesi sağlar (Arnhart, 2008: 346). Böylece, halk, katılımcı hale gelirken, kendi kendini yönetme hakkına sahip olması sağlanır.

III. 3. Değerlendirme

Rousseau, toplum anlayışını oluştururken, kendinden önceki 17. yüzyıl düşünürleri gibi doğal bir durum anlayışını da ortaya koyar (Timuçin, 2008: 139). Bu sayede, ilk insanın özelliklerini saptayarak, toplumsal durumdaki insanların arasındaki eşitsizliğin neden olduğunu açıklamaya çalışır. Rousseau yorumcuları, onun doğa durumunu üç farklı şekilde değerlendirirler. Gerçekçi yoruma göre doğa durumu, tarihin başlangıcında görülen antropolojik bir olgudur. Normatif bir yorumlarsa, doğa durumunun tarihsel olmamakla beraber sadece bir varsayımdan

ibaret olduğu söylenebilir. Bir başka yorumsa, doğa durumunun hem antropolojik bir durum olduğuna hem de toplumsal durumdaki bozulmaları anlayabilmemiz için, toplumsal durum olmasaydı yaşamımızın nasıl olacağını varsaydığımız bu iki yorum arasında gidip gelmektedir.

Her ne kadar tıpkı diğer 17. yüzyıl düşünürleri gibi bir doğa durumu saptasa da, Rousseau çağdaşlarından farklı olarak bir doğa yasası açıklamasına girmez. Bunun sebebi, ahlaki temelleri ortaya koyan ve yasa olduğu düşünölen herhangi bir açıklamanın doğa durumuyla değil, toplumsal durumla ilgili oluşudur (Silier, 2007: 50).

Rousseau, doğa durumundaki insanı ani ruhsal değişiklikler göstermeyen insan olarak açıklarken, karşıtı durumundaki tüm olumsuz özellikleri toplumsal insana yükler. Toplumsal durumdaki bu insan, sürekli rekabet halinde, bencil ve açgözlüdür. Eğer insan, bu özellikleriyle yaşamaya devam ederse, kendi yıkımını hazırlayacaktır. Bundan hareketle Rousseau'nun çağının en önemli eleştirmenlerinden biri olduğu söylenir. Rousseau, Aydınlanmanın hem en büyük sözcülerindendir hem de Aydınlanma çağında toplumunda yaşayan sosyal bozulmaların farkındadır.

Toplumsal bozulma, insanın toplumdaki zayıflıklarından dolayı meydana gelir. Mülkiyetin ortaya çıkışı da bu bozulmayı daha da kolay hale getirmiştir. Rousseau, bu bozulmayı düzeltmek için eğitimin yanısıra, insanın yeni ortaklaşmaya dayalı düzende uzlaşılın yasaların gereğini yaparak toplumsal özgürlüğü kazanılmasını amaçlar (Timuçin, 2008 140).

Rousseau'ya göre bireyler, savaş durumundan kurtulup yaşamlarını güvence altına almak ve kaybettikleri doğal bağımsızlıklarını toplumsal özgürlüğe çevirebilmek amacıyla devleti kurmuşlardır. Devletin görevi, bütün üyelerin eşitliğini ve özgürlüğü sağlayacak olan “ortak yarar”ı kurmak ve korumaktır (Ağaoğulları, 2010: 166).

Her ne kadar Rousseau, devleti bir güç tekeli olarak kuramının ortasına yerleştiriyorsa da, onun asıl önem verdiği devletten çok, yurttaşlara dönüştürülmüş bireylerin hakları, özgürlükleri ve eşitlikleridir. Devlet, yasalarla iş görür, otoritesini yalnızca kamusal alanlarda kullanır ve ortak iyiyi sağlamak dışında bir işlevi yoktur (Ağaoğulları, 2010: 166). Rousseau'nun devleti amaçtan çok, bu yurttaşların hak ve özgürlüklerini sağlayan bir araçtır.

Devlet bireyler için vardır ve ortak iyinin gerçekleşmesi toplumdaki her bireyin kendisini mutlu ve güvenlik içerisinde hissetmesiyle sağlanabilir. Daha önce de vurgulandığı gibi, Rousseau için önemli olan, yaşam hakkı başta olmak üzere yurttaşlık haklarına dönüşmüş olan bireysel hakların gözetilip korunmasıdır. Bunu sağlayacak olansa, halkın iradesinin koyduğu genel iradeyle oluşturulan yasaların, siyasal toplumun üzerine çıkarılmasıdır (Ağaoğulları, 2010: 169). Rousseau'nun ideal toplum düzenini “birimiz hepimiz, hepimizi birimiz için” diyerek de açıklayabiliriz (Silier, 2007: 89).

Bu idealin gerçekleşmesi konusunda pek umutlu gözükmeyen Rousseau, hayalindeki toplumu anlattığı *Toplum Sözleşmesi* kitabından beş sene sonra Marquis de Mirabeau'ya yazdığı mektupta bu umutsuzluğunu şu sözlerle dile getirir:

Yasayı insanın üzerinde yerleştiren bu yönetim biçimi maalesef gerçekleşmezse, ki gerçekleşmeyeceğini düşündüğümü bütün açıkyürekliliğimle itiraf ediyorum o zaman, kanımca, öteki uca giderek insanı olabildiğince yasanın üzerine çıkartıp keyfi despotizmi, mümkün olabilecek en keyfi despotizmi kurmak gerekir. Despotun Tanrı olmasını isterim. Tek kelimeyle söylemek gerekirse, en katı demokrasi ile en yetkin Hobbizm (Hobbes'un sistemi) arasında katlanabilecek bir orta yol görmüyorum. Çünkü devleti sürekli bir iç savaş durumu içine sokan insanlar ile yasaların çatışması bütün siyasal durumların en kötüsüdür (Ağaoğulları, 2010: 169).

Rousseau, en katı demokrasiyle en keyfi despotizm arasında ortak bir yol görememektedir. Bunun sebebi, insanların yasalarla çatışma içerisine girer girmez, birbiriyle savaştıkları kötü bir durumun ortaya çıkma tehlikesidir.

Bu mektuba bakarak Rousseau'nun çok da umutsuz olduğu düşünülmemelidir. Rousseau, yozlaşmış toplumların kurtulabilmesi için gerekli olanın, devrimle sağlanabileceğini ileri sürer. Nitekim Rousseau, ölümünden on yıl sonra gerçekleşen Fransız Devrimine önderlik eden görüşleriyle, günümüze değin etkisini devam ettirir.

SONUÇ:

Tarihsel süreç incelendiğinde, eski çağdan günümüze kadar gelen süreçte filozofların “siyasi iktidar” ve “olması gereken devlet” hakkında farklı görüşler ortaya koydukları görülür. Bu görüşler, yaşadıkları dönem ve tarihsel koşulları bakımından değişiklikler gösterse de, tüm bu filozofların ortak çabası, siyasi iktidarın ideal örgütlenmesine yöneliktir. Siyasi iktidar, bir toplum ya da sınırları belirgin bir grupta, uygulanacak kararları almada en yüksek güçtür. (Tunçel, 2011b: 32). Bu nedenle, siyasi iktidarı belirleyen kişilerin en üst düzeyde bilgili ve tarafsız olmaları, bunun yanı sıra yurttaşların ortak yararlarını göz önünde bulundurmaları bir gereklilik olarak belirir.

Toplum sözleşmelerinin yazılış gerekçesini de bu ortak yarar oluşturur. Az önce de belirtildiği gibi, içinde buldukları tarihsel koşullar filozofların siyasal iktidar ile yurttaş arasındaki ilişkileri belirlemede etkilidir. Bu açıdan Hobbes güvenlik, Locke “özgürlük” ve Rousseau “eşitlik” peşinde koşan görüşlerini kendi tarihsellikleri içerisinde biçimlendirmişlerdir. Ancak yine de her üç düşünürün de ortak noktaları, rasyonel bir örgütlenme ile yurttaşların siyasal bağlarını oluşturmaktır. Bu sonuç özellikle günümüz açısından önemlidir.

Bu sonucun önemi iki başlık altında toplanabilir. İlk olarak liberal kapitalizmin giderek bireycileşen dünyasında siyasal katılım ve kamu hizmeti düşüncesinin giderek gözden düşmüş olmasıdır. Siyasal katılımın yok oluşu siyaseti giderek belli bir zümrenin elinde toplanan teknokratik bir işe çevirir. Halkın katılımının olmadığı bir siyaset, ancak ve ancak özgürlüğün yasa koyucu ve karar alıcılar tarafından deneyimlendiği, yurttaşların ise sadece konulan kurallara boyun eğdiği bir köle-efendi ilişkisine dönüşme riski taşır.

Öte yandan siyasette varolamamak, tıpkı *İnsanlık Durumu* eserinde Hannah Arendt'in belirttiği gibi, eylem alanından dışlanmak, bir nesne koşulunda yaşamak anlamlarını içerir. Oysa toplum düşüncesi, Rousseau'nun anımsattığı biçimiyle içkin olarak kendi kaderini tayin hakkını önceler ve bireyleri eyleme davet eder. İster Hobbes gibi sadece başlangıçta insanları siyasal bir eylemde bulunma biçiminde belirlesin, isterse Rousseau gibi yurttaşlarından sürekli bir siyasal yönelimi talep etsin, sözleşme düşüncesi siyasal açıdan insanın kendi kendisini belirlediği ve bu açıdan da gelecek için hâlâ belirleme umudunun olduğu düşüncesine yöneliktir.

Ayrıca dikkat edilirse sözleşme sonucunda kurulan birlik, bir etnik ya da dini bir birlik değildir. O halde toplum sözleşmesinin ikinci bir işlevi de rasyonel ya da rızaya dayalı bir toplumsal yapıyı öncelemesidir. Oysa günümüzde giderek etnik bölünmelerle parçalanmış bir dünya ile karşı karşıyayız. Toplumun salt etnik ya da dini temelde kuruluşu ve bireyin içkin olarak bu topluluğun değerlerini taşıyor olduğu varsayımı yani kolektif bilinçaltının aşırı vurgulanışı, özgür iradenin değerini ortadan kaldırırken, bireyleri de topluluk geleneklerine mahkûm eder. Toplum sözleşmesiye her şeyden önce gönüllü ve rızaya dayalı toplumu önceleyerek, bireyin özgür iradesine günümüzde kaybettiği değeri hatırlatır. Başka bir deyişle toplum sözleşmesi, devletlerin etnik ya da din temelinde değil, iradi olarak kuruldukları gerçeğini gözler önüne sererken, giderek parçalanmış toplumları genel irade temelinde kaynaştırma amacını taşır.

Sözleşme düşüncesinin bir başka uyarıcı yanı da devletler açısından değerlendirilebilir. Günümüzün devletleri, özellikle derin devlet ilişkileri içerisinde, kendi hukukunu yaratma eğilimindedir. Büyüyen devlet, gücü de tıpkı *Leviathan*'da

olduğu gibi salt kendi gücü ya da çıkarı için kullanma yolunu da seçebilir. Bu durumda devlet, yurttaşlarını dışlayan kendinde bir tamlık göstererek, her şeyin devlet haline geldiği bir bütünlüğün ifadesi olur. Oysa toplum sözleşmesi içinde bulunulan durumun, tarihin zorunlu bir sonucu olmadığını hatırlatarak, insanların yeni bir sözleşme yapabileceği kanısını uyandırır. Buna ek olarak özgürlükleri ve eşitlikleri korumayan bir devlete karşı Locke'un tanıdığı direnme ve sözleşmeyi bozma hakkı, bugünün büyüyen devletlerini sınırlama açısından olanaklar sunar. Unutulmaması gereken bir değer olarak Locke, devletlere yurttaşların özgürlüklerini korumada araçsal ödevler yüklerken, yurttaşları da devletin ödevlerinde yerine getirilen sahip çıkma konusunda bilgilendirir.

Sonuç olarak, günümüzün şartları göz önünde bulundurulduğunda, siyaset felsefesine yön veren bu üç filozofun düşüncelerinin tekrar incelenmesi, hak ve özgürlük tanımlarının tekrar yorumlanması bize, giderek yerini bağımlılık ve çıkar ilişkilerine bıraktığı dünyamız için uyarıcı anlamlar taşır.

KAYNAKÇA:

- Ağaoğulları, M. A. (2006). *Ulus – Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. & Köker, L. (1998). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A & Köker, L. (2000). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. Zabcı, F. Ç. Ergün, R. (2005). *Kral – Devletten Ulus – Devlete*, İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları,
- Arnhart, L. (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi*. çev. A. K. Bayram. İstanbul: Adres Yayınlar/ Siyaset Dizisi.
- Berlin, I. (2002). “İki Özgürlük Kavramı”. *Cogito*, 32. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 202-253.
- Bouncer, D. & Kelly, P. (2003). *Political Thinkers: From Socrates to the Present*. Oxford: Oxford University Pres.
- Corcuff, P.(2008). *Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar*. çev. A. U. Kılıç. İstanbul: Versus Kitap Yayınları.
- Cullen, D. (1993). *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Nothern Illinois University Press.
- Çetin, H. (2002). “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2.

- Ebenstein, W. (2009). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yayınları.
- Eroğlu, M. (2010) “John Locke’un Devlet Teorisi”, *Akademik Bakış Dergisi*, sayı: 21.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. çev. S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hoffman, P. (1999). *Freedom , Equality, Power: The Ontological Consequences of the Political Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Newyork: Peter Lang Publisher.
- Günay, M. K. (Ocak, 2009) “Hobbes’ta Doğa Durumu Çözümlemesinin Eleştirisi”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı:1/4.
- Kriegel, B. (2010). *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*, çev. Z. İlkelen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Locke, J. (2009). *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme*, çev. M. Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, çev. F. Bakırcı, Ankara: Nobel Basımevi.
- Rosen, M. & Wolff, J. (2006). *Siyasal Düşünce*. çev. S. Çalışkan & H. Çalışkan. İstanbul: Dost Kitap Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Bir Konuşma*. çev. R. N. İleri. İstanbul: Say Yayınları / Düşünce Dizisi.

- Rousseau, J. J. (2008). *Ekonomi Politik Üzerine Bir Söylev*. çev. İ.Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2005). *Toplum Sözleşmesi*. çev. M. Tahsin Yalım. İstanbul: Devrin Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008). *Siyasal Fragmanlar*. çev. İ. Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- Russell, B. (2004). *Batı Felsefesi Tarihi-3*, çev. M. Sencer, İstanbul: Say Yayınları.
- Savran, G. (1987). *Sivil Toplum ve Ötesi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Silier, Y. (2006). *Özgürlük Yanılsaması- Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Yayınevi.
- Taylor, C. (2002). “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”. *Cogito*, Sayı: 32. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 255–288.
- Tepe, H. (2011). “Önsöz”, *Siyaset Felsefesi II*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, No. 2383, , s. VI.
- Timuçin, A. (2008). *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Toker, N. (1989). “Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un Yönetim Üzerine İki İncelemesinin Yeri”, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Tunçay, M. (2002). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi, Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul:

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunçel, A. (2011). “İktidar ve Devlet”, *Siyaset Bilimi’nde Kuram – Yöntem –*

Güncel Yaklaşımlar, ed. Doç. Dr. A. Baral Dural, İstanbul: Kriter Yayınları.

Tunçel, A. (2011). “Özgürlüğün Üç Yüzü: “Siyasal Özgürlük” Sorununa Çağdaş

Yaklaşımlar”, *Felsefe Söyleşileri V-VI*, ed. B. Çötüksöken, A. Tunçel,

İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi Yayınları No:49.

Türköne, M. (2010). *Siyaset*, İstanbul: Opus Yayınları.

Wokler, R. (2003). *Rousseau, Düşüncenin Ustaları*. çev. C.Atila. İstanbul: Altın

Kitaplar Yayınevi.

Yenisoy, E. (2006). “Thomas Hobbes’ta “Yasa” ve “Özgürlük” Kavramları”, *Kaygı*,

sayı: 6.

ÖZGEÇMİŞ:

1986 yılında İstanbul'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde 2004 yılında başladığı lisans eğitimini 2008 yılında tamamladı. 2009 yılında İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Piyano Anasanat Dalı Piyano Bölümünden mezun oldu. Aynı yıl yılında Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe ve Sosyal Politika Yüksek Lisans programında öğrenim görmeye başladı. 2011 yılında Royal Academy of Music Okulunun Grade 8 Piyano sınavını başarıyla geçerek diploma sınavlarına katılmaya hak kazandı.