

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

KORKU İLE KURULAN DEVLETTE ÖZGÜRLÜĞÜN SINIRI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa ÖZKAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Elif ERGÜN

OCAK – 2020

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

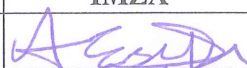
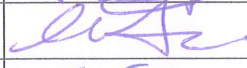

KORKU İLE KURULAN DEVLETTE ÖZGÜRLÜĞÜN SINIRI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa ÖZKAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

“Bu tez 23/01/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Dr. Öğr. Üyesi : Adnan Esenyel	Basarılı	
Dr. Öğr. Üyesi: Elif ERGÜN	Basarılı	
Doç. Dr. Tufan GÖTOK	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı : Mustafa ÖZKAN

Öğrenci Numarası : Y166019105

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

Enstitü Bilim Dalı :

Programı : YÜKSEK LİSANS DOKTORA

Tezin Başlığı : Korku ile Kurulan Devlette Özgürlüğün Sınırı

Benzerlik Oranı : %23

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

23.12.2019
İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbetzler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

23.12.2019
İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr.Ögr.Üyesi Elif Ergün

Tarih:23.12.2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı tamamlamamda sürecin başından itibaren bana her anlamda destek veren eşim Fatma Özkan'a ve bana çalışmam ile ilgili sabırla danışmanlık yapan Elif Ergün hocama teşekkür ederim.

Mustafa ÖZKAN

23.01.2020

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM : ZOON POLİTİKON'DAN NON ZOON POLİTİKON'A	10
1.1. Zoon Politikon Olarak İnsan ve Toplumun Doğallığı: Yunanlılar	10
1.2. Non Zoon Politikon Olarak İnsan ve Toplumun Yapaylığı: Sözleşmeciler	14
1.3. Toplumsallığa Engel Olan Duygular ve Doğa Durumu.....	18
İKİNCİ BÖLÜM: DEVLETİN GEREKLİLİĞİ VE SÖZLEŞMENİN OLUŞUMU	25
2.1. Devletsiz Bir Dünya Olarak Doğa Durumu.....	25
2.2. Korku ile Sözleşmeye Geçiş	30
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KORKU DEVLETİNDE ÖZGÜRLÜK VE GÜVENLİK.....	37
3.1. Devlet ve Yönetimin Niteliği.....	38
3.2. Özgürlük ve Güvenlik Dengesi.....	49
SONUÇ	58
KAYNAKÇA	64
ÖZGEÇMİŞ.....	67

KISALTMALAR

Çev. : Çeviren/Çevirenler

S. : Sayfa/Sayfalar

Vb. : Ve benzeri

Sakarya Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	+	Doktora	
Tezin Başlığı: Korku ile Kurulan Devlette Özgürlüğün Sınırı			
Tezin Yazarı: Mustafa Özkan		Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Elif Ergün	
Kabul Tarihi: 23.01.2020		Sayfa Sayısı: 67	
Anabilim Dalı: Felsefe			
<p>Siyaset felsefesi ile ilgili fikir belirten düşünürlerin önem verdikleri başlıca konulardan biri de devletin ve toplumun nedeninin ne olduğu sorusudur. Bu soru bağlamında fikir üreten siyaset bilimcilerden birisi de İngiliz düşünür Thomas Hobbes'tur. Hobbes, devlet olgusunun sonradan, insanların bir araya gelerek sözleşme yapması ile oluştuğunu savunur. Bunu savunurken, insanların devlet olgusundan mahrum olarak yaşadığı bir duruma atıfta bulunur ve bu duruma doğa durumu adını verir. Hobbes, devlet öncesi döneme atıfta bulunmak amacıyla kullandığı doğa durumunu <i>homo homini lupus</i> yani 'insan insanın kurdudur' temel niteliği ile tanımlar. Hobbes'a göre doğa durumu, yasa ve otoritenin olmadığı, herkesin kısıtsız özgürlüğe sahip olduğu, herkesin her şey üzerinde hak iddia edebileceği ve bu sebeplerle herkesin herkesle savaş potansiyelinde olduğu bir durumdur. Tüm bunlar doğa durumundaki insanda korku oluşturur. Çünkü herkesin her şey üzerinde hak iddia edebileceği bu durumda, biri diğerinin canı üzerinde de hak iddia edebilir. Bu da potansiyel bir savaşı beraberinde getirir. Ancak Hobbes'a göre tüm insanlar doğal akıl gereği bu durumdan kurtulmak isterler ve bir araya gelip sözleşme oluştururlar. Sözleşmenin uygulanabilir olması için de bir otorite belirlerler. O, bu otoriteye devlet adını verir. Bu yüzden Hobbes için devletin nedeni korkudur.</p> <p>Korku, her ne kadar devletin nedeni olarak belirlense de etkisini devlet kurulduktan sonra da hissettirir ve bu etkisiyle devletin devamlılığının garantisi haline gelir. Çünkü devlet durumunda da olursa doğa durumu her an dönülebilir bir niteliktedir. Bu durum Hobbes ile ilgili olan çalışmalarda üstünde çok durulmayan bir husustur. Korkunun etkili olduğu bir devlette özgürlük-güvenlik dengesinin niceliği de önem kazanmaktadır. Her an doğa durumuna dönülebilme olasılığının yarattığı korku dâhilinde, devlet yönetilirken hangi unsurun daha fazla öne çıkması gerektiği farklı bir konu olarak karşımıza çıkar.</p> <p>Bu doğrultuda bu çalışmada temel amaç, korkunun devletin nedeni olduğu kadar, Hobbes için devletin devamının garantisi olarak da görüldüğünü göstermektir. Bu yapılırken siyaset felsefesinin temelini oluşturan doğa durumu kavramı üzerinde sıkça durulacak ve doğa durumunun korku ve devlet ile olan ilişkisine yer verilerek, Hobbes'un devlet anlayışında özgürlük-güvenlik dengesinde hangisinin etkili olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Doğa Durumu, Devlet, Korku, Özgürlük, Güvenlik			

Sakarya University

Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	+	Ph.D.	
Title of Thesis: The Limit of Freedom in a State Established by Fear			
Author of Thesis: Mustafa Özkan		Supervisor: Dr. Öğr. Üyesi Elif Ergün	
Accepted Date: 23.01.2020		Number of Pages: 67	
Department: Philosophy		Subfield: Social Science	
<p>The problematization of the emergence of the state and society is one of the main discussion topics among political philosophers. The British philosopher Thomas Hobbes is one of the political philosophers who put forward an idea regarding that topic. Hobbes argues that the emergence of the state to a founding social contract. He also theorizes a non-governmental natural condition of mankind that he calls as ' the state of nature' in order to explain his ideas about the social contract. Hobbes defines the state of nature as homo homini lupus "A man is a wolf to another man". The state of nature is a "war of all against all," in which human beings constantly seek to destroy each other in an incessant pursuit for power. But Hobbes postulates a "natural reason" by which mankind endeavor to avoid conflict and come to an agreement known as the social contract. That social contract theory requires an external political authority regarding in a manner of practicality. According to Hobbes state is the political authority that establishes peace and stability. Thus, the reason behind the emergence of the state is the sense of fear.</p> <p>Although fear is the reason behind the establishment of the state, it will remain strong after the 'contract' and by so guarantees the survival of the state. Because even after the social contract the threat of returning to the state of nature continues. This aspect of the Hobbes' social contract theory has not been adequately studied by the researchers.</p> <p>In a state where fear is effective, the quantity of freedom-security balance becomes important. Within the fear created by the possibility of returning to the state of nature at any moment, a different issue arises as to which element should come to the fore when governing the state.</p> <p>Accordingly, the main purpose of this study is to show that fear is seen as the cause of the state as well as the guarantee of the continuation of the state for Hobbes. While doing this, the concept of the state of nature, which forms the basis of political philosophy, will be emphasized frequently and the relationship between the state of nature and fear and the state will be tried to show which one is influential on the balance of freedom and security in Hobbes's understanding of the state</p>			
Keywords: State of Nature, State, Fear, Freedom, Security			

GİRİŞ

Yokluğunu düşünmemiz istendiğinde, bizi en çok zorlayacak şeylerin başında devletin olmadığı bir dünyayı hayal etme zorluğu gelebilir. Hele ki insanın tüm yaşam alanlarında devlet etkisini epeyce hissettiği günümüz dünyasında. Bir şeyin yokluğunu düşünürken yaşanan zihinsel hengâme, aslında o şeyin varlığını gerekli kılan önermeleri de bize verebilmektedir. Yani, devletin olmadığı bir dünyayı düşünürken, devletin neden var olduğu ve olması gerektiği ile ilgili önermeleri de irdeleme ihtiyacı belirlemektedir.

Devlet, özünde kolektif bir birlikteliği temsil ettiği için varlığı öncesinde bir topluma ihtiyaç duyar. Toplum ise varlık kazanmak için insana muhtaçtır. Yani, devletin olabilmesi için toplumun, toplumun olabilmesi için de insanın olması gerekir. Bu ise toplumun varlığının başlangıcını irdelemeyi meşru kılar. Böylece toplum doğal bir şey midir, yoksa kurulan bir şey mi? Sorusu ortaya çıkar. Bakıldığında bu soru siyaset felsefesinin ilk problemini oluşturur.

Toplumun doğal bir yapı olduğunu düşünmek onu oluşturan şeyin yani insanın da doğası gereği toplumsal olduğunu iddia etmektir. Çünkü bir şey doğası gereği var ise onu oluşturan şeyin de doğal bir nitelikte olması gerekir (Nitekim Aristoteles kentin doğal oluşunu onu oluşturan şeylerin doğallığına bağlayarak saptar). Bu ise yeni bir problemi meydana getirir: İnsan doğası gereği toplumsal mıdır, yoksa sonradan mı toplumsallaşır? Bu problem, Aristoteles ile zoon politikon (politik hayvan) ve non zoon politikon (politik olmayan hayvan) kavramsallığı ile yeni halini alır. İnsanın doğası gereği toplumsal olduğunu öne sürenler onun zoon politikon olduğunu, sonradan toplumsallaştığını öne sürenler ise onun non zoon politikon olduğunu savunurlar.

Bu problemin felsefe tarihindeki ilk durağı İlkçağ Yunan dünyasıdır. Bu dönemdeki Yunanlı düşünürlerin büyük çoğunluğu insanın zoon politikon olduğunu ve bu doğrultuda toplumun doğal bir yapı olduğunu ileri sürerler. Hatta bu görüş o kadar keskin bir niteliktedir ki Aristoteles, doğası gereği toplumdan uzak olan birinin ya hayvan ya da Tanrı olabileceğini ileri sürer:

“(…) kent doğa gereği var olan şeyler sınıfındandır ve talih eseri değil de doğası gereği kentsiz olan ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlıktır. Böyle bir kişi Homeros’un ayıpladığı kişi gibidir. Kardeşsiz, yarasız, ocaksız” (Aristoteles, 2018: 159).

Yunanlılar toplumsallık görüşünü temelde iki teze bağlarlar. İlk tez, insanın bencil değil de toplumsal bir fayda anlayışına sahip olduğu üzerinedir. Buna göre, insan dünyaya gelmez bir toplumun içine doğar ve tüm istekleri toplumsal bir nitelik kazanır. Bu yüzden arzu ve istekler, toplumsal faydaya hizmet edecek tarzda şekillenirler.

Toplumsallığın dayandığı ikinci tez ise, insanın ihtiyaç sahibi bir varlık olduğu ve bu ihtiyaçları tek başına karşılayamaz olduğu üzerinedir. Buna göre her insan giderilmesi gereken ihtiyaçlar ile dünyaya gelir ve bunların giderilmesi için karşıdakinin varlığı zorunludur. Bu zorunluluk, yeni doğan bir bebeğin hayatta kalabilmek için anneye ihtiyacının olması kadar keskindir. Ya da üremenin tek başına mümkün olmaması ve karşıdakine ihtiyacın olması gibi zaruridir.

Rönesans ile birlikte insan doğasının niteliği konusu yeniden ele alınmaya başlamış ve insan, Yunanlılardaki toplumsallık niteliğinin aksine bencilliğiyle tanımlanmıştır. Örneğin, Machiavelli insanı faydacı ve çıkarıcı olarak tanımlamıştır. *Hükümdar* adlı eserinde insanların çıkarıcılığının derecesini “(...) babalarının ölümünü, miraslarının kaybindan çok daha çabuk unuturlar” (Machiavelli, 1999: 66-67) cümlesiyle ifade etmeye çalışmıştır.

17. Yüzyıla gelindiğinde, bu dönemde de insan doğası gereği bencil olarak tanımlanmıştır. Bu yolla İlkçağ Yunan düşünürlerinin insanın toplumsallığı ve toplumun doğallığı görüşlerine katılmayan ve toplumun sonradan kurulan bir yapı olduğunu, aynı zamanda insanın non zoon politikon olduğunu ileri süren düşünürler olmuştur. Bu düşünürler insanın bencilliğinden hareketle, toplumun sonradan sözleşme yolu ile kurulduğunu öne sürmüşlerdir. Bu tanımlama ile onlar, sözleşme kuramcıları adını almışlardır. Sözleşme kuramcılarının en bilinen isimleri ise John Locke, J.J. Rousseau ve Thomas Hobbes'tur.

Üç düşünür de insanların tarihte asosyal şekilde yaşadıkları, toplumsuz ve devletsiz bir dönemi göstermek için 'doğa durumu' kavramını kullanmışlardır. Doğa durumu kavramının 17. ve 18. Yüzyılda sıkça kullanılmasında o dönem Amerika ve Afrika'ya yapılan seyahatler sonrası oluşturulan seyahatnamelerin de etkisinin olduğu aşikârdır. Bu seyahatler sonrası seyyahlar genelde ilkel ve vahşi insanların asosyal hallerinden bahsetmişlerdir (Thomson, 2000: 65). Tıpkı bu anlatılarda olduğu gibi üç düşünür de doğa durumu olarak adlandırdıkları dönem, insanın tekler halinde toplumdan uzak olarak yaşadığı dönemi anlatmak için kullanılmışlardır.

Locke, genel anlamda doğa durumundaki insanın bencil ama aynı zamanda toplumsal olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Tanrı, bencilce istekleri olan insanı bu isteklerini tek başına karşılamayacağına farkındalığı ile yaratarak onun toplumsallaşmaya meyilli olarak kodlamıştır. Doğa durumundaki insanın en büyük isteği ise mülkiyettir. Bu durumdaki insan kısıtsız özgürlüğe sahiptir ve insan bu özgürlük ile mülkiyet bile elde edebilir durumdadır:

“Doğa durumu insanların kimseden izin almadan ve başka birinin iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda yetkin bir özgürlük durumudur” (Locke, 2004: 5).

Ancak insan doğa durumundaki güvensizlik nedeniyle ne malını ne de mülkünü güvende hissetmektedir. Bu yüzden bir araya gelip sözleşme oluştururlar ve devleti kurarlar. Böylece bireysel isteği olan mülkiyet isteğini, Tanrının kodlaması olan toplumsallık ile birleştirerek güvence altına alır. Bu yüzden Locke için insan non zoon politikondur ve onu toplumsallaştıran şey mülkiyettir. Aynı zamanda toplum da doğası gereği var olan bir yapı değil, mülkiyetin güvencesi için sonradan kurulan bir yapı niteliğindedir.

Her ne kadar edinilen mal ve mülkün doğa durumunda güvencesiz olduğunu savunsa da Locke, doğa durumunu çoğunlukla olumlu bulur. Ancak O, doğa durumuna ne Rousseau kadar mükemmeliyet biçer, ne de Hobbes kadar olumsuzluk yükler. Sadece doğa durumundaki olumlu yönlerin olumsuz yönlerden daha fazla olduğunu savunur ve doğa durumunu şöyle tanımlar:

“İnsanların başkasının iradesine bağlı olmaksızın “doğa yasasının” sınırları içinde eylemlerini düzenleyebileceklerini sahip olduklarıyla kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığını, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur” (Locke, 2012: 9).

Locke, toplum öncesi dönemi adlandırmak için kullandığı doğa durumunun tarihin bir vaktinde yaşanıp sona erdiğini ve tekrar geri dönülemeyecek olduğuna inanır.

Sözleşme kuramcı bir diğer düşünür de J.J. Rousseau’dur. Rousseau da doğa durumu kavramını insanın asosyal olarak yaşadığı dönemi göstermek için kullanır ancak doğa durumu O’nunla birlikte mükemmeliyet kazanır. Rousseau, bu durumun insanlık tarihindeki en özel dönem olduğunu ve insanların toplum haline gelmeden önce çok iyi ve huzurlu olduklarını savunur. Doğa durumundaki bireysel yaşamı şu şekilde tanımlar: “onu bir meşe ağacında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren,

kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum”(Rousseau, 2001: 88). Bu durumdaki insanların hem özgür hem de eşit olduğunu söyleyen Rousseau, tüm sorunların eşitliğin bozulmasıyla başladığını savunur. İnsanların zamanla mülk edinme isteğine girdiğini, mülkiyet ile birlikte de eşitliğin bozulduğunu böylece doğa durumunun sonlandığını ve toplum aşamasına geçildiğini savunur. Yani uygar topluma, mülkiyetin doğa durumundaki eşitliği bozmasıyla geçildiğini belirtir (Rousseau, 2001: 76-77). Bu yolla, O da tıpkı Locke gibi, non zoon politikon olan insanı toplumsallaştıran şeyin mülkiyet olduğunu savunur ve doğa durumuna tekrar dönmenin mümkün olmayacağını belirtir.

İnsanın non zoon politikon olduğunu ileri süren bir diğer düşünür de Thomas Hobbes'tur. Hobbes da Locke ve Rousseau gibi insanın bencil bir varlık olduğunu savunur. Ama Hobbes bu konuda diğer ikisinden daha keskindir ve Yunanlıların iki tezine karşı çıkar. O, Yunanlıların toplumsal faydacı insan yorumuna karşı, “her insan kendi çıkarının peşindedir” (Hobbes, 2007: 22) diyerek insanın bencil olduğunu ileri sürer. O'na göre insanlar bencil arzuları nedeniyle bir araya gelirler. Ayrıca Hobbes Yunanlıların, insanın ihtiyaçları sonrası toplumsallık kodlaması ile dünyaya geldiği yönündeki tezine de karşı çıkar. İnsanların ihtiyaçlarından dolayı değil de doğanın itmesi ile bir araya geldiklerini söyler:

“Bir insanın ebedi bir yalnızlığa tahammül etmesi çok zordur. Zira çocukların yaşayabilmek, yetişkinlerin ise iyi bir yaşam sürebilmek için başkalarının yardımına ihtiyacı vardır. Bundan dolayı ben doğanın itmesiyle başkalarının arkadaşlığını aradığımızı inkâr etmiyorum” (Hobbes, 1994: 24-25).

İnsanın zoon politikon olmadığını söyleyen Hobbes'un bir sonraki amacı insanın nasıl toplumsallaştığını ve toplumun nasıl kurulduğunu göstermektir. O da bu noktada doğa durumu kavramını kullanır. Bu kavram ile insanların tarihin bir yerinde hatta başlangıcında asosyal olarak tek tekler yaşadığını göstermeye çalışır. Ancak Hobbes diğerlerinin aksine bu durumu tamamen kötüleyerek doğa durumu kavramı ile ayrıca devletin kıymetini ve gerekliliğini göstermeye çalışır. Çünkü O'na göre doğa durumunda “ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer”(Hobbes, 1993: 96). O halde doğa durumu kavramı Hobbes için hem insanın non zoon politikon olduğunu göstermek hem de devletin gerekliliğini anlatmak için iki amaçta kullanılır.

İlk amacını yani insanın non zoon politikon olduğunu göstermek için insanın doğa durumundaki duygulanımlarını ve genel karakterini ortaya koymaya çalışır. O'na göre insandaki bazı duygular onun toplumsallaşmasının önüne geçer ve bu duygular otoritenin olmadığı bir durumda kendisini daha çok hissettirir. Bu duygular rekabet, şöhret isteği ve güvensizliktir. Bu duygular insanlar arasında kavgaya neden olurlar. Ayrıca doğa durumunda sahip olunan kısıtsız özgürlük bu duygular ile birleştiğinde ortaya vahim sonuçlar çıkarır. Şan ve şöhret peşinde koşan insan diğerleri ile bu konuda rekabet halindedir ve kısıtsız özgürlüğü ile karşısındakine her şeyi yapabilir. Onun elde ettiği mal ve mülke cebir ile el koyabilir ya da onu öldürebilir. Bu ise şunu gösterir; herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Bu hak, hem karşıdakinin malını ve mülkünü hem de canını kapsar:

“Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Eş deyişle, saf doğa durumunda ve insanlar birbiriyle yaptığı sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce, herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni vermişti. Argüman şöyledir: Birinin istediği bir şey tam da onu istemiş olduğu için bu kişiye iyi gözükür ve bu şey ya onun korunmasına katkıda bulunmaktadır ya da en azından ona öyle gözükmektedir” (Hobbes, 2007: 28-29).

Buradan sonra Hobbes devletin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken bilimden yararlanır ve devlet ile doğa durumu arasındaki ilişkiyi mekanizm ile açıklamaya çalışır. Mekanizm ile evrenin ve içindekilerin sürekli hareket halinde olduklarını belirten Hobbes, insanı harekete geçiren şey olarak da onun doğasında bulunan tutkuları gösterir. Tutkuları insanın eylemlerinin nedeni olarak gösterir ve bu sayede akıl-tutku dengesinde üstünlüğü tutkuya verir. Böylece aklın sadece tutkuyu gerçekleştirirmede bir araç olduğunu savunur. İnsanın en büyük tutkusu olarak da hayatta kalma tutkusunu gösteren Hobbes, aklın en yüce görevini, bu tutkuyu korumak için gerekli ilkeleri oluşturmak olarak belirler. Doğa durumundaki herkesin her şey üzerinde hakkı vardır ilkesi nedeniyle bu tutkunun tehlikeye girdiğini savunur. Bu yolla devletin olmadığı bir durumu gösterir ve devlete bilimsel zemin kazandırmayı amaçlar. Böylece bir bütünü basit öğelerine ve ana hareketlerine indirmeyi destur edinmiş mekanizm bağlamında devleti de basit öğelerine ayırır ve bu kavramla, hayatta kalma tutkusunun zora girdiği bir durumu belirtir. Bu yüzden doğa durumu O'nun için, parçalarına ayrılmış

devletin nedenini ortaya koyacağı bir dönem niteliğindedir. Hobbes bu kavram ile devletin olmadığı varsayımsal bir döneme iner ve bu dönemin niteliklerini göstermeye çalışır. Bu iniş ile Hobbes, doğa durumunun insan için vahim sonuçlar doğuran bir dönem olduğu sonucuna varır. Bir kaos durumu olarak tasvir ettiği doğa durumu, özetle, bireylerin kısıtsız özgürlüğe sahip olduğu, devletin ve yasaların olmadığı, her şeyde herkesin hak iddia edebildiği, güvenlik olgusundan tamamen mahrum olunan, herkesin herkesle savaş durumunda olduğu bir durumdur. Tüm bunlar ise beraberinde korkuyu getirir. Aslında burası Hobbes'un siyaset felsefesinin başlangıcıdır. Çünkü Hobbes devletin nedeni olarak korkuyu gösterir. O'na göre, doğa durumundan sözleşme aşamasına geçişte en önemli etken korkudur. "İnsan insanın kurdudur" diyerek açıkladığı doğa durumunda, insanların en doğal hakkı olan yaşama hakkını güvenlik endişesi ile yaşayamadıklarını ileri sürmektedir. Güvenliğin olmadığı bir ortamda korkunun hâkim olduğunu ileri süren Hobbes'a göre, doğa durumu aynı zamanda bir savaş durumudur. Savaşın olduğu bir durum aynı zamanda bir kaos durumudur. Böylesi bir savaş ve kaos durumunda ise insanların en temel ve doğal hakkı olan hayatta kalma ve yaşama hakkını muhafaza etmek isteyeceklerini söyler. Yaşama hakkının tehlikede olduğu bu durumda, korku nedeniyle insanların kendi haklarını güvence altına almak adına başkalarıyla bir araya gelerek sözleşme yapma mecburiyetinde kaldıklarını ileri süren Hobbes'a göre, sözleşmeyle beraber bireylerin, yaşama haklarının korunması için bir otorite belirlediğini ifade eder. O'nda bu otorite devlettir.

Görüldüğü üzere, Hobbes'ta devletin oluşumunun temelinde insanlarda oluşan ölüm korkusu vardır. Bu korku, doğa durumundaki güvenlik olgusunun yokluğundan beslenmektedir. Ancak Hobbes'ta devlet ile birlikte korku duygusu son bulmamaktadır. Her ne kadar güvenlik olgusu devlet tarafından sağlanmakta olsa da diğer doğal hak kuramcılarının aksine Hobbes'ta doğal durum her an tekrar yaşanabilme ihtimaline sahiptir. Doğal duruma dönüşün en önemli nedeni ise iç savaştır. Hobbes, yaşadığı dönemde İngiltere sınırları içinde görmüş olduğu iç savaşın da etkisiyle, iç savaş doğa durumuna dönüş olarak nitelendirir. İç savaşın nedeni olarak da iki olgu üzerinde duran Hobbes, ilk neden olarak egemenin bölünmesini ve sınırlandırılmasını gösterir. Bunun önüne geçilmesi için Mutlak Monarşi kavramını ortaya koyar. Mutlak monarşi ile hâkimiyet sadece egemende olacak, egemenlik kilise ve parlamento gibi kurumlar ile bölünemeyecekti. İç savaşın ikinci nedeni olarak ise egemene karşı itaatsizliği gösterir.

Buna çözüm olarak da itaatkârlık erdemini getirir. Hobbes, insanları itaatsizliğe iten en önemli etken olarak ise yurttaşların daha fazla özgürlük istemelerini gösterir. Yurttaşlar egemenin karşısına daha fazla özgürlük isteğiyle çıkarak ona itaatsizlik yaparlar ve iç savaşa neden olabilirler. Burada özgürlük kavramının karşısına güvenlik kavramını getirir ve siyaset felsefesinin önemli problemlerinden biri olan özgürlük-güvenlik dengesi problemine dâhil olur. Fazla özgürlük isteğinin devletin güvenliğine zeval vereceğini, bunun da doğa durumunu tekrar yaşanabilir kılabileceği üzerinde durur. Bu ise insanın korktuğu ve dönmek istemeyeceği bir durumdur. Bu yönüyle, doğa durumunda kendini oldukça hissettiren korku duygusu, sözleşme durumunda da varlığını devam ettirmektir. Özetle korku, Hobbes'un devletinde, devletin varlığının garantisidir, çünkü her an doğa durumuna geri dönülme korkusu, bireylerin devlete olan bağlılığını arttırmaktadır. Bu bağlılık aynı zamanda devletin güvenliği sağlayabilmesi adına bireylerin özgürlüklerinin bir kısmından feragat etmesini de beraberinde getirmektedir.

Görüldüğü üzere Hobbes'un siyaset felsefesi anlayışında korkunun yeri yücedir. O, ortaya koyduğu doğa durumu kavramı ile devletin nedeni olarak korkuyu işaret ederken, mutlak monarşi ve itaat kavramları aracılığıyla da korkuyu devletin garantisi olarak betimler.

Bu noktadan hareketle bu çalışmanın ilk bölümünde, toplumun ve insanın toplumsallığının doğal mı yoksa yapay mı olduğu yönündeki problem ele alınacaktır. Bu yolla Hobbes'un bu konudaki görüşleri Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırılarak belirtilecektir.

İkinci bölümde, siyasete giden yolda ve korkunun oluşumunda insan doğasının etkisi gösterilecek ve korkunun oluştuğu ortam olan doğa durumunun kullanım şekilleri ele alınacaktır. Devamında, doğa durumunun yaratmış olduğu korku sonrası insanların bir araya gelerek sözleşme oluşturması ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde, sözleşme sonrası doğan otorite ihtiyacı sonrası devletin oluşumu gösterilecektir. Aynı zamanda her an doğa durumuna dönülme tehlikesi belirtilecek ve bu sayede mutlak monarşi ve itaat kavramlarının önemine değinilerek, korkunun devletin garantisi olduğu vurgulanacaktır. Bu sayede Hobbes'un devlet anlayışında özgürlük-güvenlik dengesi üzerinden güvenliğin önemi gösterilecektir.

Sonuç bölümünde ise çalışma sonrası ortaya çıkan çıkarımlar belirtilecektir.

Çalışmanın Konusu

Çalışmada Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde korkunun yeri ve önemi ele alınır. Hobbes için toplumun ve devletin doğası gereği var olan bir yapı olmadığı ve sonradan korku etkisi ile kurulduğu gösterilmeye çalışılır. Ayrıca korkunun sadece devletin kurulmasında değil, etkisini devlet kurulduktan sonra da gösterdiği anlatılır. Korkunun Hobbes'un siyaset felsefesinde etkili olmasının altında doğa durumunun etkili olduğu ve doğa durumunun her an geri dönebilecek bir durum olduğu belirtilir.

Çalışmanın Önemi

Hobbes üzerine yapılan çalışmaların birçoğunda devletin nedeni olan korku açıkça gösterilmemiştir. Korkunun devletin nedeni olarak gösterildiği çalışmalarda ise korkunun devletin devamında da etkisini sürdürdüğü ve bu sayede devletin garantisi haline geldiği belirtilmemiştir. Bu çalışmada, korku hem devletin nedeni hem de devletin garantisi olarak gösterilmiştir. Böylece Hobbes'un neden güvenliğe büyük bir önem verdiğini haklılandırılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı korkunun Hobbes için sadece devletin nedeni olmadığını, aynı zamanda devletin devamında da etkili olarak devletin garantisi haline geldiğini göstermektir. Bu sayede özgürlük-güvenlik dengesinde Hobbes'un güvenlikçi olmasının nedenini belirtmektir.

Çalışmanın Problemleri

Siyaset felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Thomas Hobbes'u ele alan bu çalışmada, siyaset felsefesi ile ilgili dört problem temel olarak ele alınmıştır.

İlki, insan zoon politikon mudur yoksa non zoon politikon mudur?

İkincisi, toplum doğal bir yapı mıdır, yoksa sonradan kurulan bir yapı mıdır?

Üçüncüsü, toplumun ve insanın toplumsallaşmasının nedeni nedir?

Dördüncüsü, devlet yönetiminde yönetici özgürlüğe mi yoksa güvenliğe mi daha fazla önem vermelidir?

İlk üç problem çalışmanın ilk ve ikinci bölümünde ele alınmış ve İlkçağ Yunan düşünürleri ile sözleşme kuramcılar üzerinden ifade edilmiştir.

Dördüncü problem ise son bölümde ele alınarak, Hobbes'a göre devletin yönetiminde güvenliğin, özgürlükten daha önemli olduğu gösterilmiştir.

Tüm bunlar ile Hobbes'a göre, insanın non zoon politikon olduğu ve toplumun sonradan kurulduğu, toplumun nedeninin korku olduğu, son olarak da korku ile kurulan devlette özgürlüğün sınırlı olduğu gösterilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmanın ana amacı, Hobbes'un siyaset felsefesinde korkunun her daim var olduğunu göstermek olduğu için bu amaca bağlı olarak ilk önce araştırmanın verileri olacak felsefe tarihindeki konu ile ilgili fikirler doküman analizi ile elde edilmiştir. Daha sonra bilgi içeren bu yazılı kaynaklara tümevarım analizi yapılmıştır. Bunun için öncelikle araştırma sorusu olan Hobbes'ta korkunun önemi ile ilgili olarak bu düşünüre ait eserler okunup, verilerin doğası ve genel görünümü ortaya konulmuştur. Ardından, araştırma sorusuna dayalı olarak ilgili metin ve veri kaynakları içinden veriler kodlanarak, ilgili literatür göz önüne alınarak kodlanan verilerden ana temalar ve alt temalar çıkartılarak, bunlar arasındaki ilişkiler belirlenmiştir. Son olarak, elde edilen bulgular, araştırma sorusunu yanıtlamadaki önem derecelerine göre ilgili metinlerle zenginleştirilerek, yorumlanarak, doğrudan alıntılar ile bulgular desteklenmiştir. Betimsel analizle önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırılmış, özetlenmiş ve yorumlanmış bulgularla araştırma oluşturulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM: ZOON POLİTİKON'DAN NON ZOON POLİTİKON'A

İnsan-toplum ve devlet kavramları bir arada geçtiğinde akla gelen ilk olgu şüphesiz ki siyasettir. Siyaset, felsefe ile birleştiğinde yani siyaset felsefesi olarak şekillendiğinde birçok konu üzerinde kendine problemler belirler. Bu problemlerden biri de devletin temeli olarak görülen toplumun, varlık açısından doğal ya da yapay bir yapı mı olduğu üzerinedir. Toplumun doğal ya da yapay bir yapı mı olduğu üzerine oluşan bu problem beraberinde, insan doğası gereği toplumsal mıdır (zoon politikon) yoksa sonradan mı toplumsallığı kazanır (non-zoon politikon) temelli başka bir problemi doğurur ve bu iki problem, devamında beraber ele alınmak zorunda olan bir birlikteliğe sahip olurlar. Toplumun doğal bir yapı olduğunu savunanlar bu doğrultuda insanın da doğası gereği toplumsal olduğunu ileri sürerlerken, toplumun yapay bir yapı olduğunu savunanlar ise insanın sonradan toplumsal olan bir varlık olduğunu ileri sürerler. Bu konu özelinde, Antik Yunan dönemi başta olmak üzere siyaset tarihinde birçok düşünür farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Platon ve Aristoteles gibi klasik Yunan düşünürleri genel olarak toplumu doğal bir yapı olarak görmüşler ve bunun sonucunda insanı zoon politikon (doğal siyasal canlı) olarak tanımlamışlardır. Hobbes, Locke ve Rousseau gibi sözleşmecî düşünürler ise toplumu yapay bir yapı olarak tanımlamışlar ve bunun sonucunda insanı non zoon politikon (siyasal olmayan canlı) olarak tanımlamışlardır. Ancak, Platon ve Aristoteles gibi toplum ve toplumsallıkta doğallığı öne çıkaranlara en ciddi eleştiri Thomas Hobbes'tan gelmiştir. Hobbes, siyaset felsefesinin bu problemini ele alırken, özellikle Aristoteles üzerinden karşı fikir üretmek için eleştiriler getirmiştir.

Bu doğrultuda bu bölümde, toplumun ve insanın toplumsallığının doğallığı üzerine oluşan problem, meselenin taraflılığı açısından ilk olarak Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Yunan dünyası üzerinden ele alınacaktır. Ardından meselenin diğer tarafına örnek olarak Locke, Rousseau ve Hobbes ele alınacaktır.

1.1. Zoon Politikon Olarak İnsan ve Toplumun Doğallığı: Yunanlılar

Felsefi bir problemde İlkçağ Yunan dünyasının genel kanısı saptanmak istendiğinde Platon ve Aristoteles'in görüşleri temel otoriteler olarak kabul edilir. Bu iki filozofun bir konu üzerinde aynı şeyleri iddia etmesi, çoğunluk tarafından, İlkçağ Yunan'ın genel

kanısı için yeterli sayılmaktadır. Hatta bir konuda diğer düşünürler bu iki filozofun aksini söylemişlerse, sayıca üstün olsalar bile Yunan'ın genel kanısı için yeterli sayılmazlar ve yine bu iki filozofun görüşü genel kanıyı belirler. Ancak, hem bu iki filozofun ortak görüşe sahip olduğu hem de diğer Yunan düşünürlerin büyük çoğunluğu¹nun üzerinde uzlaştığı problemler de vardır. Bunlardan biri de, zoon politikon ve toplumun doğallığı meseleleridir.

Zoon politikon kavramı, ilk olarak Aristoteles'in kullanmış olduğu bir kavram olsa da içerdiği mesele bakımından Aristoteles öncesine dayanan bir konuyu içerir. Genel anlamda zoon politikon, insanın doğası gereği toplumsallığını ifade eder ve Yunan'da insan, doğası gereği toplumsal bir varlık olarak görülür. Bu toplumsallık aynı zamanda siyasallığı temsil eder. Çünkü Yunan dünyasında toplumsallık olgusu insan ile ilişkilendirildiğinde siyasallık ile eşdeğerdir ve toplumsal olan siyasal olanı bilinçdışı bir şekilde ikame etmektedir (Arendt, 1994: 40-41). O halde insan toplumsal bir varlıktır önermesi aynı zamanda insan siyasal bir varlıktır önermesi ile aynı anlama gelmektedir. İnsanın doğası gereği toplumsal (siyasal) bir varlık olduğunu ileri süren Yunanlılar, aynı zamanda toplumun da doğal bir yapı olduğunu savunurlar. Onlara göre toplum doğada hazır olarak bulunur ve insan da bu yapının içine doğar.

Yunan'da toplumun en önemli temsili sitedir. Site, Yunan'da devleti simgeler ve toplumsallık siyasallığı içerdiği için, sitedeki en önemli iş siyasettir. Nitekim Aristoteles de site denilen şey aslında bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır” (Aristoteles, 2018: 155) diye belirtir. Yani, doğası gereği siyasal olan varlığın site içindeki en önemli uğraşı siyaset olmalıdır. ‘Site işi’ denildiğinde akla ilk gelen şeyin siyaset olması gerekir. Buradan hareketle “Yunanlılar site işlerinden ayrı duran insanların eksik olacaklarına inanmış, onları hor görmüşlerdir” (Copleston, 1995: 100). Örneğin “Perikles, *Cenaze Söylevi*'nde şöyle konuşur; “siyasetle ilgilenmeyen adamın, kendi işleriyle meşgul olan biri olduğunu söylemiyoruz, biz onun burada (sitemizde) hiçbir işi olmadığını söylüyoruz” (Uslu, 2007: 174). Nitekim Yunanca' da bireysel zevklerini kamu işlerinin önünde gören ve önem arz edilmesi gereken şeyler, yani site idaresi hakkında ilgisiz ve bilgisiz olan kişileri nitelemek için *idiotes* sözcüğü kullanılmıştır (Freeman, 2003: 254-255).

¹ İnsanın non zoon politikon olduğunu ileri süren Yunan düşünürler de vardır. Başta Epiküros olmak üzere Demokritos ve Aristippos bu gruba giren Yunan düşünürlerdir. Üç düşünürün de ortak savı, insanın bencil isteklere ve arzulara sahip olduğu yönündedir. (Turan, 2005, 248-256), ayrıca bkz. Akarsu, 1998

İlkçağ Yunan’da insanın doğası gereği toplumsal veya siyasal bir varlık olduğunu ileri sürmenin temelinde iki dayanağı vardır. Bunlardan ilki toplumsal faydadır. Onlarda fayda bireyselliği barındırmaz. Çünkü siyaset, topluluğun faydası için uğraşan bir disiplindir. Nitekim Platon, sitenin tümünün yararını gözetmeyen yasa doğru yasa değildir (Platon, 1998, 715b) demektedir. Bu yönüyle site ve yurttaşın iyiliği bir düşünüldüğü için fayda, toplumsallığı tanımını içinde barındırır. Böylece insan ancak mutlu bir sitenin içinde fayda elde ederek mutlu olabilir.

Toplumsallığın ikinci dayanağı ise ihtiyaçlardır. İnsanlar doğaları gereği ihtiyaçları (yeme, içme, barınma, vb.) olan ve bu ihtiyaçlarını tekler halindeyken karşılayamayan varlıklardır. Yunan’da genellikle insan ihtiyaç sahibi bir varlık olarak görülür. Çünkü “Toplum içinde yaşamayan ve kendi kendine yeterli olduğu için, hiçbir gereksinimi olmayan insan ya bir canavardır ya da bir Tanrı’dır” (Ross, 1999: 277). Platon bu konu ile ilgili şunları söyler: “bir devlet, aramızdan kimsenin kendi kendine yetememesinden, başka pek çok şeye (ve kişiye) ihtiyaç duymasından doğar”(Platon, 2005: 369b). Başka bir yerde ise “o zaman türlü türlü ihtiyaçları olan insanlar bunları karşılayabilmek için birbirlerinin yardımına başvururlar; ancak çok çeşitli ihtiyaçları olduğundan, çok sayıda insanı yurttaş ve yardımcıları olarak bir yerleşimde toplarız; bu yerleşim topluluğuna (cemaatine) devlet adını veririz” (Platon, 2005: 369c) diye ifade eder. Aristoteles’e göre ise insan toplumsal hayatın içinden istese de çıkamaz. Doğası gereği ihtiyaç sahibidir ve toplumsallığa mecburdur. Bu yüzden, insanın toplum içerisinde diğer insanlarla sürekli bir ilişki ağı kurmak ve yaşamını buna göre şekillendirmek mecburiyetinde olduğunu belirtir. Aristoteles bu hususu kent- birey ilişkisi üzerinden gösterir ve bunu parçanın bütüne olan ihtiyacı olarak tanımlar. O, kenti bütün, haneyi ve insanı parça olarak görür ve zorunlu olarak bütünün parçalardan önce geldiğini ileri sürer. Çünkü O’na göre bir beden yok edildiğinde geriye ne ayak kalır ne de el. Beden önceden mevcuttur, ayaklar, eller ve diğer parçalar ona sonradan eklenir. Eğer beden olmazsa parçaların ekleneceği bir şey yoktur. Bu sayede tek tek parçaların bir bütüne ihtiyaç duyduğunu söyleyen Aristoteles, insanın da ihtiyaçlarının olduğunu ve bunu sadece toplumsallık ile karşılayabileceğini savunur. Bu ihtiyaçlar sonucunda insanların tümünün “içinde bu tür bir ortaklığa doğru doğası gereği bir dürtünün mevcut” (Aristoteles, 2018: 160) olduğunu ileri sürer. Toplumsal dürtü fikri sofistlerde de karşımıza çıkar. Örneğin, Protagoras da insanın doğal bir dürtüyle toplumsallığa itildiğinden kuşku duymaz (Zeller, 2001: 187).

Genel anlamda bu dürtü toplumsal bir kod ile gelmek gibidir. Bu kod, üreme için karşılık, doğumdan sonra bebeğin açlık ve susuzluğunun giderilmesi için anneye ihtiyacın olması gibi zorunlu bir niteliktedir. Bu yüzden insan, onun ihtiyaçlarını giderebilecek, içerisinde anne ve babanın olduğu bir aile içine doğar. Ancak aile içine doğmak insanın tüm ihtiyaçlarını karşılamaya yetmez ve bu bir siteyi zorunlu kılar. Ancak bu site sonradan kurulmuş bir yapıdan ziyade tıpkı bir ailenin içinde doğmak gibi önceden var olan bir niteliktedir. Çünkü insanların ihtiyaçları onları bir gün bile toplum halinde yaşamamaktan alıkoyar.

Toplumun doğallığı meselesine gelindiğinde, Aristoteles, kentin oluşumunu doğal bir evre olarak niteler. Bu evreleri sırası ile hane-köy-kent şeklinde belirler. Her birinin oluşum aşamasını doğallığa bağlayan Aristoteles, haneyi ilk ortaklık olarak saptar. Bu ortaklığın doğal ve iki tane olduğunu söyleyen Aristoteles, ilkinin üreme için dişi ve erkek, ikincisinin hayatta kalmak için efendi ve köleden oluştuğunu, bu ikisi ile birlikte hanenin oluştuğunu ifade eder. Ayrıca oluşan bu hanenin gündelik yaşamın ihtiyaçları için doğaya uygun olarak bir araya gelen bir ortaklık olduğunu vurgular (Aristoteles, 2018: 157). Sonrasında ise birçok hane doğal bir şekilde bir araya gelerek köyü oluştururlar. “Köy, doğası gereği bilhassa hanenin uzantısı gibidir” (Aristoteles, 2018: 158). Birçok köyden ortaklığın tanımlanması ile birlikte ise kent ortaya çıkar. Aristoteles kentin doğal olduğunu, çünkü tamamladığı hanelerin de doğal olduğunu ileri sürer:

“Birçok köyden oluşan ortaklığın tamamlanmasıyla kent ortaya çıkar ki bu aşamada, deyim yerindeyse, kendine yeterlilik eşğine ulaşmış olur. Kent yaşam için ortaya çıksa da iyi yaşam için var olur. O halde, her kent doğa icabı var olur, şayet ilk ortaklıklar da böyleyse; zira kent onların gayesidir ve doğa gayedir” (Aristoteles, 2018: 159).

Bu sayede Aristoteles kentin, bireylerden önce geldiğini ve onların oldukları şey olmasını sağladığını belirtir. O’na göre kent doğa gereği haneden ve insandan önce gelir. O, temelde insanın toplumsallığını iki nedene bağlar. İlki, insanın siteli olmasındandır ki bundan dolayı tanrı ve hayvan arasındadır. İkincisi ise insanın dil yetisine sahip olmasıdır.

Bu iki nedeni şu şekilde anlatır:

“Tüm bunlardan açığa çıkıyor ki kent doğa gereği var olan şeyler sınıfındadır ve insan politik bir hayvandır ve talih eseri değil de doğası gereği kentsiz olan ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlıktır. Böyle biri Homeros’un ayıpladığı kişi gibidir: ‘kardeşsiz, yarasız, ocaksız’ doğası gereği böyle bir kişi, aynı

zamanda, dama tahtasında yalnız kalmış bir taş gibi savaşa meyillidir. O halde, insanın arı veya diğer sürü daha fazla politik bir hayvan olduğu açıktır. Doğa dediğimiz gibi hiçbir şeyi boşa yapmaz ve hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır. Ses, acı ve hoş olanı bildirir ve bu nedenle diğer hayvanlarda mevcuttur, ancak konuşma yeteneği faydalı ve zararlı olanı, adil olan ve olmayanı ifade etmeye yarar. Zira diğer hayvanlardan farklı olarak iyi ve kötüyü, adil olan ve olmayanı ve bunun gibi diğer şeyleri algılamak insana özgüdür” (Aristoteles, 2018: 9-10).

Görüldüğü üzere Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Yunanlıların çoğu toplumu doğal bir yapı, insanı da doğası gereği toplumsal bir varlık olarak ifade etmişlerdir. Bu savı ortaya koyarken temele iki neden koyarlar. Bu nedenlerden ilki toplumsal fayda ve mutluluktur. Onlar, insanda bireysel çıkar ve bireysel mutluluk diye bir şeyin olmadığını, mutluluğun toplumun ve buna bağlı olarak sitenin mutluluğu ile mümkün olacağını ileri sürerler. İkinci neden ise ihtiyaçlardır. Buna göre, insan ihtiyaç sahibi bir varlıktır ve bu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu yüzden toplumsaldır ve bu farkındalık ile yaratılmıştır.

Yunanlıların bu konudaki fikirlerine katılmayarak toplumun sonradan sözleşme ile kurulduğunu ve insanın sonradan toplumsallaştığını ifade eden düşünürler olmuştur. Felsefe tarihinde sözleşme kuramcıları olarak da bilinen bu düşünürler Thomas Hobbes, John Locke ve J.J. Rousseau’dur. Bu düşünürler arasında Hobbes, Locke ve Rousseau’dan farklı olarak toplum ile ilgili görüşünü ortaya koyarken ilk olarak öncekilerin (Yunanlıların) toplum hakkındaki düşüncelerine karşı çıkmış, sonrasında kendi savlarını ortaya koymuştur. Hobbes, karşı çıkışını özellikle Aristoteles’in verdiği örnekler üzerinden yapmış ve bu doğrultuda insanın non zoon politikon, toplumun da yapay bir oluşum olduğunu ileri sürmüştür.

1.2. Non Zoon Politikon Olarak İnsan ve Toplumun Yapaylığı: Sözleşmeciler

Rönesans ile birlikte insan doğasının niteliği ile ilgili tartışmalar tekrar başlamış ve Yunanlıların aksine bu dönemle beraber insanın fayda konusunda bencil bir hal almıştır. Yunan’daki toplumsal faydacı insan, bu dönemde yerini bencil bir insana bırakmıştır. Nitekim Machiavelli insanı nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarıcı bir varlık olarak tanımlamıştır (Machiavelli, 1994: 106). Rönesans ile başlayan bu tanımlama 17. Yüzyılda da etkisini sürdürmüş ve Yunan dünyasıyla başlayan zoon politikon meselesine

yeni bir boyut kazandırmıştır. Bahsi geçen problem kendisine verilen cevap bakımından 17. Yüzyıla gelindiğinde çok farklı bir hal almıştır. Bu dönemde temel kanı, insanların doğası gereği toplumsal olmadığı ve toplumun sonradan bir araya gelinerek sözleşme dâhilinde olduğu yönündedir. Bu mesele bağlamında, Hobbes, Locke ve Rousseau dönemin en önemli otoriteleri olarak kabul edilirler. Üç düşünür de insanın doğası gereği toplumsal olmadığını ve toplumun sonradan kurulduğunu savunurlar. Bu yolla, insanın asosyal olarak yaşadığı bir döneme atıfta bulunurlar ve bunu doğa durumu diye adlandırırlar.

Doğa durumu kavramı felsefe tarihinde daha çok 17. ve 18. Yüzyıllarda yaşayan ve siyaset felsefesi ile ilgili görüş ortaya koyan düşünürlerde görülür. Hatta doğa durumu bu dönemin “siyasal düşüncesinin zorunlu teatral özelliklerinden biridir” (Thomson, 2000: 65). Bu yönüyle bakıldığında burada “17. Yüzyılda Avrupa dışındaki vahşi kesimlerden dönen seyyahların anlattıkları etkilidir” (Thomson, 2000: 65). Özellikle Amerika ve Afrika’ya yapılan seyahatler sonrası orada görülen vahşi ve ilkel kabileler hakkında anlatılanlar, dönemin düşünürlerinin bunu devlet öncesi yaşamı temellendirecekleri bir mit olarak kullanmasında etkili olmuştur. Seyyahların anlattıkları etkili olacak ki doğa durumu kavramı üç düşünürde de devlet öncesi döneme atıfta bulunmak için kullanılır. Üç düşünür de ilk olarak Yunanlıların toplumsal fayda fikrine karşı çıkararak insanın bencilliğini ön plana çıkarırlar. Bu bencilliği doğa durumundaki halleri üzerinden değerlendirir ve toplumun doğa durumu sonrasında oluştuğunu savunurlar.

Locke, insanı hem bencil hem de toplumsal olarak niteler (Tannenbaum- Schultz, 2006: 294). Ona göre, insan yaratılış olarak toplumsal değildir, çünkü bencildir. Ancak, Tanrı insana, bir arada yaşama isteği aşılamıştır ve bu yönüyle toplumsaldır:

“Tanrı insanı, yalnız kalmanın, kendi düşüncesiyle iyi bir şey olmadığını anlayacak bir yaratık olarak yaptı; insanı topluma yönlendirdi. İnsanı çok güçlü rahatlık, gereksinim ve eğilim yoluyla topluma yönlendirdi; aynı şekilde toplumu sürdürmesi ve toplum içinde yaşaması için insana anlama yetisi ve dil yerleştirdi” (Locke, 2012: 53).

Böylece, insanın doğası gereği toplumsal olmadığını, ancak ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağına dair bir farkındalık ile dünyaya geldiğini savunur. Bu farkındalık bir eğilim gibidir. Yani bencil olan insan toplumsallığa meyillidir. Bu yönüyle toplumsallık bile bencilliğin ürünü olarak karşımıza çıkar.

Locke doğa durumu kavramını insanın asosyal olarak yaşadığı dönemi göstermek için kullanır. Genel anlamda bu durumu olumlayan Locke, doğa durumu ile ilgili *Hükümet*

Üzerine İkinci İnceleme 'de şunları söyler: Basit yoksul bir yaşam biçiminin eşitliği, insanların isteklerini, küçük mülkiyetlerinin dar sınırlarına hapsederek çok az uzlaşmazlık doğmasına yol açtı ve dolayısıyla uzlaşmazlıklar hakkında karar verecek çok sayıda yasaya gerek duyulmadı: Az sayıda yasa ihlali ile az sayıda suçlunun olduğu bu durumda, adalet eksikliği hissedilmedi” (Locke, 2004: 107). Locke, doğa durumunda insanların kısıtsız bir nicelikte özgür olduğunu savunur. Hatta bu özgürlük ona özel mülkiyeti mümkün kılmıştır. Ancak mülkiyeti de içerisinde barındıran bu özgürlük doğa durumunun bireyselliğinde anlamsızdır. Bu anlamsızlığın ana nedeni güvencesizliktir. Her ne kadar doğa durumunu olumlasa da Locke için, doğa durumundaki kısıtsız özgürlük bir zaman sonra tehlike oluşturur ve insanların mülkiyetinin güvenliğini tehdit eder:

“Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne maruzdur. Herkes diğeri kadar kral, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve hakkaniyet ve adaletin kuvvetli gözetleyicileri olmayanlar daha büyük bölümü oluşturduklarından, insanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz, oldukça emniyetsizdir” (Locke, 2012: 81).

Yani doğa durumu mülkiyetin korunması konusunda eksiktir. Yapılması gereken mülkiyeti güvence altına almaktır. Güvence ise bir sözleşme ile mümkün olabilir. Bunun sonucunda insanlar bir araya gelerek toplumu oluştururlar:

“Özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar ve dolayısıyla insanın, benim genel olarak mülkiyet adıyla adlandırdığım, yaşamlarının, hürriyetlerinin ve servetlerinin karşılıklı korunması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğerr insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir” (Locke, 2012: 81).

Böylece Locke için, insanı toplumsallaştırarak sivil toplumun kurulmasına neden olan etki **mülkiyettir**. Özel Mülkiyetin garantisi için insanlar bir araya gelerek sözleşme oluştururlar ve bu sözleşmeyi uygulaması için devleti kurarlar: “Dolayısıyla insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır” (Locke, 2012: 81).

Doğa durumu kavramını kullanarak insanın asosyal olduğunu savunan bir diğerr düşünür de J.J. Rousseau'dur. Başlangıçta insanların direk toplum halinde yaşamadığını savunur. Bu yönüyle dolaylı olarak Yunanlıların insanların doğar doğmaz toplumun içine doğduğunu fikrine karşı gelir. Çünkü ona göre insanların birbirleri ile toplumsal ilişkileri yoktur: “İlk zamanlarda, yeryüzüne dağılmış durumdaki insanların sahip olduğu tek toplum aile, tek

yasa doğa yasası, tek dil de jest ve kimi eklemlememiş sesler idi. Hiçbir ortak kardeşlik fikriyle birbirlerine bağlı değillerdi” (Rousseau, 2007: 35). Sadece başlangıçta değil insanlar belli bir zaman aralığında da bireysel halde yaşarlar, onun için bu aralık doğa durumudur: Bu durumda olan insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görevler yoktur (Rousseau, 1995: 118).

Locke’da olduğu gibi Rousseau için de doğa durumu olumlanan bir dönemdir. Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda doğa durumunu şu şekilde olumlar: “Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinimi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan...” (Rousseau, 1995: 128). Rousseau’ya göre de doğa durumunda tüm insanlar kısıtsız bir özgürlüğe sahiptir. İnsanlar eylemlerinde özgürdürler ve Rousseau bu özgürlüğü doğallık olarak niteleyerek doğa durumunu olumlar. Doğa durumundaki insan başlangıçta kendi halindedir. Kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek niteliktedir. Ancak zamanla istekler artar ve insan kendi kendine yetemez hale gelir. İnsanın bu durumdaki en büyük isteği özel mülktür ve bunu edinmeye başlar. Zamanla insanlar kendilerine özel mülkler oluştururlar. Mülkiyet ile birlikte insanlar arasında huzursuzluk oluşmaya başlar ve bu huzursuzluklar ile birçok kavga ve çatışma doğmuştur (Rousseau, 1995: 140). Yani savaş insanlar arasında oluşan mülkiyet ilişkisi sonrası oluşur. Bunun sonlanması ve insanların mülklerini korumak istemeleri sonrası sözleşme ile bir araya gelerek toplumu ve devleti oluşturduğunu ifade eder: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘bu, bana aittir’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau, 1995: 135). O halde Rousseau’da da insanı bir araya getirerek toplumu oluşturan unsur **mülkiyettir**.

İnsanın non zoon politikon olduğunu ve toplumun sonradan sözleşme ile kurulduğunu öne süren bir diğer düşünür de Thomas Hobbes’tur. Hobbes da Locke ve Rousseau gibi ilk olarak insanın bencilliğini öne çıkararak, asosyal bir dönem olarak doğa durumunu işaret eder. Ancak Hobbes meseleyi ele almanın taraflılığı konusunda diğer ikisine göre daha sert ve fanatik olarak nitelendirilmektedir. Çünkü Hobbes, geleneksel siyaset felsefesinin insanın doğal olarak siyasi ve toplumsal bir hayvan olduğu varsayımını reddederek, insanın, “doğal olarak siyasi olmayan (apolitik) hatta toplumsal olmayan (asosyal) bir

hayvan olduğunu farz eder” (Strauss, 2011: 199) ve önce diğer görüşü çürüterek meseleye başlar. O, Yunanlıların ortak çıkar ve ortak iyi kavramlarına karşı çıkar.

Hobbes, insanların doğası gereği toplumsal olamayacağı savını (non-zoon politikon) açıklarken, insanda bulunan ve onları kavgaya sürükleyen duyguları ya da tutkuları ileri sürer. Bu duyguları ise doğa durumu kavramı üzerinden destekler. Hobbes, insanlarda var olan birtakım duyguların (rekabet, şan şöhret arzusu, güvensizlik) başlangıçta, onun deyimiyle doğa durumunda, göstermiş olduğu yönelimler ile onun doğası gereği toplumsal bir varlık olmasının önüne geçtiğini savunur. Bu duyguların (insanın toplumsal olmasını engelleyen) doğa durumu ile birleştikten sonra bir kaos durumunu ortaya çıkardığını ve bu kaos durumunun sonucunda insanlar arasında belirgin bir hayatta kalamama korkusunun oluştuğunu ifade eder. Burada ise, insanı toplumsallığa iten nedeni açıklamaya başlar. İnsanı toplumsallığa iten ve Locke ile Rousseau’da mülkiyet olan etki, Hobbes’ta **korkudur**:

“Korkunun yokluğunda insanların toplum yerine hâkimiyete daha yüksek bir istekle sarıldığından hiç kimsenin bir şüphesi olmasın. Bu nedenle büyük ve koklu toplumların kökenine karşılıklı sevgi değil ama insanların birbirine karşı duydukları korkunun konması gerekir” (Hobbes, 2007: 24).

Özetle Hobbes, insanın neden toplumsal olamayacağını bir takım kavga nedeni duygularına bağlar. Bu duygular sonucu oluşan korku ile insanın sonradan toplumsallaştığını ileri sürer. Bu aşamadan sonra korku duygusu Hobbes’un siyaset felsefesinin genel niteliğini en iyi açıklayan duygu olacaktır. Çünkü Hobbes’a göre korku, doğa durumunun sonucu, sözleşme ve devlet olgusunun ise sebebi olacaktır.

1.3. Toplumsallığa Engel Olan Duygular ve Doğa Durumu

Locke ve Rousseau, doğa durumu kavramını, insanın bir dönem asosyal olarak yaşadığını göstermek ve toplumun sonradan kurulan bir yapı olduğunu ifade etmek için kullanışlardır. Hobbes için de kavram bu amaç ile kullanılır. Ancak Hobbes da bu kavramın kullanım amacı sadece bunun ile sınırlı değildir. Hobbes, diğer iki düşünürün aksine doğa durumunu “ne sanat ne yazı ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 1993: 96) diye olumsuzlar. Bu olumsuzlama ile Hobbes doğa durumu kavramını, aynı zamanda devletin kıymetini göstermek için kullanır.

O halde Hobbes doğa durumu kavramını temelde iki amaç için kullanır. Bu amaçlardan ilki insanın neden doğası gereği toplumsal olamayacağı savını belirtmek içindir. Hobbes burada insanın bir dönem asosyal olarak yaşadığını ortaya koymaya çalışır ve bu asosyalliğin nedeni olarak insandaki kavga duygularını öne sürer.

İkinci olarak ise, doğa durumu kavramını devletin meşrutiyetini belirtmek ve devlet öncesi döneme atıfta bulunmak için kullanır. Bu yolla devletin olmadığı bir dünyada neler olabileceğini göstermeye çalışır ve aslında temel amacı devletin gerekliliğini vurgulamaktır.

Zoon politikon meselesi Hobbes'un siyaset felsefesinin ilk problemidir. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun aksine bu meseleye daha sert bir giriş yapar. O, insanın non zoon politikon olduğunu ileri sürmeden önce ilk evvel önceki geleneğin savlarını çürütmeye çalışır. Hatırlamak gerekirse önceki gelenek insanın zoon politikon bir varlık olduğunu ileri sürerken, bunu iki temele dayandırmıştı: toplumsal fayda ve ihtiyaç.

Hobbes ilk olarak toplumsal fayda tezine karşı çıkararak insanın bencil bir varlık olduğunu ileri sürer. Çünkü O'na göre "Her insan kendi çıkarının peşindedir" (Hobbes, 2007: 22). Ortak iyi ya da ortak çıkarın olmadığını, insanlarda sadece bireysel iyi ve çıkarın olduğunu ileri sürer. Ancak bu bencillik insanın doğası gereği kötü olduğu sonucunu vermez. Doğaları gereği mutlu olmak isteyen bir yaratıma sahip olmaları nedeniyle kendilerine fayda getirecek şeylere yönelir, faydasız olandan ise uzak durmaya çalışırlar. Hobbes bu durumu şöyle ifade eder:

"Fakat bu ilkedan insanlar doğaları gereği kötüdür sonucu çıkmaz. Zira iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayacağımızdan, iyilerden daha az sayıda kotu insan olsa bile, dürüst ve iyi insanlar mümkün olan her yolla kendilerini korumak için diğerlerini izleme, onlara güvenmeme, tedbirli olma ve diğerlerinden daha güçlü olma ihtiyacı içindedirler. Yine de, kotu olanların doğaları gereği böyle olduğu sonucuna varamayız. Zira hoşlarına giden her şeyi isteme ve korku ve kırgınlıkla kendilerini tehdit eden kötülüklerden kaçmak veya onları bertaraf etmek için ellerinden gelen her şeyi yapma şeklindeki bu karakter, bir hayvan olarak doğdukları için doğaları gereği, eş deyişle doğuşla gelen, bir şey olsa da, bu durumda genellikle bunların kötü bir şey oldukları düşünülmez. Zira hayvansal bir doğadan kaynaklanan duygular, her ne kadar bunlardan kaynaklanan edimler bazen, eş deyişle göreve zararlı veya aykırı olduklarında, kötü olsalar da, kendi başlarına kotu değildir" (Hobbes, 2007: 12).

Bu doğrultuda insanların bir araya sonradan, başta şan ve şöhret olmak üzere bireysel çıkarlar için ya da çıkarların tehlikeye girmesi sonucu geldiğini ileri sürer ve Yunanlılara göndermede bulunur:

“Toplumsal ilişkiler üzerine kalem oynatan geçmişteki yazarların çoğunluğu, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan olduğunu ya varsayarlar ya da ispatlamaya çalışırlar, Yunanca ifadesiyle *zoon politikon*. Bu temel üzerinden bir sivil öğreti inşa ederler; sanki barışın korunması ve tüm insan ırkının yönetilmesi için insanların bu yazarlar üzerinde fazla düşünmeden yasa dedikleri belli sözleşmelere ve koşullara rıza göstermelerinden fazlasına gerek yokmuşçasına. Bu aksiyon çok yaygın bir şekilde kabul görse de, yanlıştır; bu hata insan doğası hakkındaki gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır. İnsanların birbirlerinin varlığının ihtiyaç duymasının ve insanlarla bir araya gelmekten hoşlanmalarının nedenlerine yakından bakacak olursak, bunun doğa gereği başka türlü olamayacağı değil ama bunun sadece bir tesadüf olduğu sonucuna varırız. Zira insan diğer insanlara karşı doğal bir sevgi besleseydi, eş deyişle onları dostları olarak sevseydi, herkesin herkesi insan olduğu için eşit derecede sevmemesi veya arkadaşlığı diğerlerinden daha değerli ve yararlı insanların arkadaşlığını tercih etmeleri için hiç bir neden olmazdı. Öyleyse doğa gereği, biz onların arkadaşlığını değil ama onlardan gelecek şan ve yararın peşindeyiz. Bu asıl olarak peşinden koştuğumuz şeydir, arkadaşlar ikincildir. İnsanların bir araya gelmekteki amacı karşılaştıklarında yaptıklarından çıkartılabilir. Eğer iş için toplanmışlarsa herkes çıkar peşindedir, arkadaşlık değil. Eğer neden sosyalleşmekse, sevgiden ziyade karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki gelişir; bu, bazen bir hizip için olsa bile, asla iyi niyet değildir” (Hobbes, 2007: 22).

Ayrıca Aristoteles’in hayvanlar üzerinden insana atfettiği toplumsallık niteliğine de yine bencillik üzerinden yanıt verir: “Bu yaratıklar arasında ortak çıkar özel çıkardan farklı değildir ve doğaları gereği özel çıkara eğilimli oldukları için, böylelikle ortak çıkarlara da hizmet ederler. Fakat kendini başkalarıyla kıyaslamaktan zevk alan insanoğlu ancak değerli şeylerden hoşlanır” (Hobbes, 1993: 129).

Hobbes, Yunanlıların insanı *zoon politikon* olarak nitelemesindeki ikinci dayanak olan ihtiyaç olgusuna da eleştiri getirir. O, söz konusu geleneğin tek başına karşılanması mümkün olmayan ihtiyaçları öne sürerek insanın doğası gereği toplumsal bir güdüye sahip olduğu düşüncesini de doğanın itmesi olarak değerlendirir:

“Bir insanın ebedi bir yalnızlığa tahammül etmesi çok zordur. Zira çocukların yaşayabilmek, yetişkinlerin ise iyi bir yaşam sürebilmek için başkalarının yardımına ihtiyacı vardır. Bundan dolayı ben doğanın itmesiyle başkalarının arkadaşlığını aradığımızı inkâr etmiyorum” (Hobbes, 1994: 24-25).

Önceki geleneğe karşı çıktıktan sonra Hobbes, insan doğası üzerine konuşmaya devam eder ve insanın doğasında birtakım duyguların var olduğunu ve bu duygular nedeniyle insanların toplumsal olamayacağını ileri sürer. O, bu duyguları kavga ve savaş çıkaran duygular olarak niteleyerek, şu şekilde saptar: “İnsan doğasında üç temel kavga nedeni buluruz. Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şeref (Hobbes, 1993: 94). Sonrasında ise bu duyguları tek tek doğa durumu ile ilişkilendirerek anlatmaya koyulur.

Hobbes’a göre tüm insanlar doğası gereği en iyiyi arzularlar. “İnsanın arzuladığı şeyi elde etmesine yardımcı olan araç ise kudrettir” (Hobbes, 1993: 68). İnsanlar ise arzularını yerine getirecek kudret için rekabet halindedirler. O’na göre insan, doğası gereği doğada var olan her şeyin üzerinde kudret sahibi olmak ister. Bunu herkesin istemesi de bir rekabeti beraberinde getirir. Bu rekabetin ise zamanla insanlar için olumsuz şeyler doğuracağını savunan Hobbes, en sonunda “Mal, mülk, şeref buyurma veya başka bir kudret konusundaki rekabetin, yarışmaya, düşmanlığa ve savaşa götüreceğini bunun da diğerinin arzusunu engellemek için öldürmeye kadar gideceğini savunur (Hobbes, 1993: 76).

Hobbes’a göre insanların elde etmek istediği en yüce kudretlerden biri şan ve şöhret kudretleridir ki bu kudretler, insanların savaş durumunda olmalarında etkili olan üç nedenden bir diğeridir. O, insanlar için şan ve şöhret elde etme arzusunun önemini şöyle anlatır:

“İnsan davranışlarının üzerine eğilen herkesin deneyimleri açıkça göstermektedir ki, iradi temasların tümü ya karşılıklı bir ihtiyacın ya da şan peşinden koşmanın bir sonucudur; bundan dolayı da, insanlar bir araya geldiklerinde, elde etmek istedikleri şey ya kendileri için bir yarar ya da bir arada bulunduğu insanların gözündeki şöhret veya şandır” (Hobbes, 2007: 23-24).

Leviathan’da ise bu arzu ile ilgili olarak “insan ünlü olmak, yani servet, makam ve herhangi büyük bir işten dolayı tanınmış, saygıdeğer biri olmak ister. Çünkü bu, o kişinin ün yaptığı kudretin bir işaretidir” (Hobbes, 1993: 73) diye bahseder. O’na göre bu arzu hiçbir zaman bitip tükenmez. Doyum noktası yoktur. İnsan elde ettiği şan ve şöhret

sonrası daha fazlasını ister. Bu arzu insanın doğası gereği onda vardır ve Hobbes, bütün insanlarda doğaları gereği bir şan-şöhret arzusu olduğunu şöyle anlatır:

“Doğa gereği tüm insanlar, ama en çok da sıradan gereksinimleri için en az kaygılananlar, şan ve şöhret için yarışır. Boş vakitlerinde bazen birbirleriyle politika tartışır, bazen de Tarih, Hitabet, Siyaset ve benzeri konular üzerine yüzeysel kitaplar okur ve sonunda sahip oldukları zekâ ve bilgi sayesinde en önemli işlerin üstesinden gelebilecek donanımda olduklarına inanmaya başlarlar” (Hobbes, 2007: 165-166).

Bu şan-şöhret arzusu nedeniyle insanlar birbirlerine zarar verme aşamasına kadar gelebilirler. Çünkü O’na göre herkes saygı görmek ister ve saygı görmesine engel olacak şeyi ortadan kaldırmayı niyet eder: “her türden hor görme ve aşağılama emaresi üzerine, doğal olarak herkes elinden geldiğince, kendisini hor gören kişiden zarar verme yoluyla, diğerlerinden de ibret yoluyla cebren daha çok saygı görmeye çabalar” (Hobbes, 1994: 82). Bu ise bir savaş sebebidir.

Hobbes için insanı savaşa ya da kavgaya sürükleyen bir diğer duygu ise *güvensizlik* duygusudur. Bu duygu aslında diğer iki savaş nedeninin sonucu olarak ortaya çıkan ama aynı zamanda kendi başına bir savaş nedeni olabilen bir duygudur. Çünkü şan, şöhret, mal, mülk vb. şeyler için girişilen rekabet sonrası insanlar birbirlerinin canını alma aşamasına gelebilir ama almayabilirler ancak, bu can alma eyleminin farkında olan insan, bu farkında olma durumu nedeniyle kendisini her an güvensiz hisseder ve bu güvensizliği ortadan kaldırmak için karşı tarafın eyleme geçmesini beklemeden işe koyulabilir. Bu ise bir savaş durumunu ortaya çıkarır. Hobbes, güvensizlik duygusu üzerine konuşurken onu başka bir kavram ile birlikte ele alır. Bu eşitlik kavramıdır. *The Elements of Law*’da “insanlar doğası gereği eşittir”(Hobbes, 1993: 77) der. Ancak, O’na göre güvensizlik duygusunun oluşumunda bu kavramın etkisi büyüktür. Çünkü bahsedilen eşitlik sosyal ya da hukuki anlamda bilinen olumsuz bir eşitlik değil, daha çok yetenek ve kabiliyetler üzerine olan ve olumsuzlanan bir eşitliktir. Bu bağlamda Hobbes’taki eşitlik üç konu üzerinedir. Bunlar: amaçlara ulaşım umudu konusunda eşitlik, birbirlerini öldürebilme kabiliyeti konusunda eşitlik ve korunmasızlık konusunda eşitlik olarak sınıflandırılabilir. İlk olarak insanlar doğası gereği yetenekler anlamında eşittir demek Hobbes için, amaçlara erişme umudun da eşittirler demektir. O’na göre amaçlara erişme konusundaki eşitlik insanlar arasında bir probleme neden olmaktadır. Çünkü bir amaca ulaşmak isteyen iki kişinin bu amaç için sahip oldukları umudun eşit olması, onları birbirlerinin üzerine

çıkma için mücadeleye hatta kavgaya yöneltecektir. Bu durum insanları birbirlerinin canını almaya kadar gidecek bir yola götürür. Burada ise ortaya başka bir problem çıkmaktadır. Çünkü insanlar can alma konusunda da yetenek anlamında eşittirler. Hobbes birbirini öldürme konusundaki eşitlikten şu şekilde bahseder:

“İnsanlar doğuştan eşittir. Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür” (Hobbes, 1993: 92).

Herkesin birbirini öldürme konusunda eşit olması demek ortaya başka bir eşitliği çıkarır: Korunmasızlık konusunda eşitlik. Çünkü herkes öldürme kabiliyetinde eşitse aynı zamanda herkes aynı derecede korunmasız demektir. Birbirini öldürmek isteyen iki kişi düşünüldüğünde, A kişinin öldürebilme kabiliyetinin derecesi B kişinin korunmasızlığının derecesini, B kişinin öldürebilme kabiliyetinin derecesi A kişinin korunmasızlığının derecesini verir. İkisi de öldürme kabiliyeti konusunda eşit oldukları için, haliyle korunmasızlıklarının derecesi de eşit olur. Buradan bakıldığında bu da bir sorun teşkil eder. Çünkü korunmasızlık konusunda eşit olduğunun farkında olan insan, henüz saldırıya uğramadan diğerinin canını almak isteyecektir. Tüm bu eşitlik şekilleri yukarıda bahsedilen güvensizlik duygusunu oluşturur. Hobbes bu durumu şöyle anlatır:

“Eşitlikten güvensizlik doğar. Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederlerse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar” (Hobbes, 1993: 93).

Güvensizlik duygusu ile birlikte ise ortaya savaş çıkar. Çünkü herkes eşitse elde etmek istedikleri şey için diğerinin üstüne çıkmak isteyecektir ve haliyle, aynı şeyi elde etmek isteyen kişiler birbirine düşman olur ve biri diğerini yok etmeye çalışabilir. Tek taraflı ya da karşılıklı öldürmesi isteği ise savaşı beraberinde getirir. Özetle eşitlik güvensizlik, güvensizlik ise savaş doğurur:

“Güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkasına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti almasından başka akla yatkın bir yol yoktur: ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna genellikle cevaz verilir” (Hobbes, 1993: 93).

Hobbes’a göre bu savaşın süresi çok uzundur. Çünkü her iki taraf da eşittir. Bu durum birebir eşit güçlerdeki iki takımın beraberliğe razı gelmemesi gibidir. Kazanana kadar yapılan bu mücadelede güçler eşit olduğu için beraberlik bozulmaz: “savaşan tarafların eşitliği yüzünden bir zaferle sonuçlanamayacak bir savaş, doğa gereği ebedidir; zira bizzat galip gelenler sürekli en güçlünün bile uzun yıllar yaşayabilmesinin bir mucize olarak görülmesi tehlikesinin tehdidi altındadır” (Hobbes, 2007: 31). Özetle bu savaş devam etmesi durumunda sonsuza kadar gidebilir. Ta ki bir taraf başka yollarla bu eşitliği bozana kadar. İnsan ise her daim mutluluğu arayan ve bu arayışta kendine fayda sağlayacak şeylerin ardından giden bir varlık olduğu için bu savaşa son vermek isteyecektir.

Görüldüğü üzere Hobbes için insan, bencil ve doğasında birtakım kavga özellikleri olan bir varlıktır. Bu nitelikler onun doğası gereği toplumsal olmadığının en önemli göstergeleridir. Ayrıca o doğası gereği mutlu olmak ister ve bu istek doğrultusunda kendi faydası için eyler. Yani, insanın toplum aşamasına geçmesi için kendi fayda ve mutluluğuna hizmet edecek şeylerin olması gerektiğini savunur. Doğa durumu ise bu geçişin gerçekleşmesi için insanı hareket ettirecek tüm olumsuzlukları içerisinde barındırır. Çünkü mutlu olmak isteyen insanın en büyük arzusu hayatta kalabilme arzusudur. Doğa durumunda ise insan hayatı tehlikededir. Çünkü herkesin şan ve şöhret, mal ve mülk konusunda rekabet halinde olduğu bir ortamda güvensizlik kol gezmektedir. İnsanın böyle bir ortamda mutlu olması imkânsızdır. Buradan sonra ise yapılacak olan şey bellidir: bencil olan insan, mutlu olabilmek için toplum aşamasına geçmek zorundadır (toplum aşamasına geçiş bile bir bencilliğin ürünüdür). Bu ise devlet ile mümkündür. Hobbes, bu aşamada devletin neden gerekli olduğunu doğa durumu kavramının ikinci kullanım amacı ile göstermeye çalışır.

İKİNCİ BÖLÜM: DEVLETİN GEREKLİLİĞİ VE SÖZLEŞMENİN OLUŞUMU

Doğa durumu kavramı, insanın asosyal olarak yaşadığı bir dönemi gösterme amacının yanı sıra Hobbes için devletin gerekliliğini göstermek için de kullanılır. O, bu yolla, devletin olmadığı bir ortamda yaşanabilecek olumsuzlukları göstermeyi amaçlar. Böylece devletin kıymetini belirtmek ister. Bu noktada bilime yaslanarak aynı zamanda siyasete ve devlete bilimsel bir kesinlik kazandırmayı amaçlar. Neden-sonuç ilişkisinde devleti, doğa durumunun sonucu olarak görür. Bu sonucu yani devleti haklılandırmak için de doğa durumunu olumsuz bir dönem olarak gösterir. Doğa durumundaki tüm olumsuzlukları otorite eksikliği ile ilişkilendiren Hobbes, bu olumsuzluklar sonrası ortaya korku duygusunun çıktığını belirtir. Doğa durumunda oluşan bu korku, sonunda öyle bir hal alır ki, insanların geleceğe dair hayal kurma, mal- mülk edinme ve huzurlu bir hayat gibi arzularını tehlikeye sokar. Bunun sonucunda ise insanlar sözleşme oluşturarak bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak isterler.

Dolayısıyla bu bölümde, devlet ve doğa durumu arasındaki bilimsel ilişki sonrası devletin gerekliliği hususu ele alınacak, ardından, doğa durumu ile oluşan korku sonrası insanların bir araya gelerek sözleşme oluşturmaları gösterilecektir.

2.1. Devletsiz Bir Dünya Olarak Doğa Durumu

Hobbes'un doğa durumu kavramını kullanmasında ki ikinci neden de devletin kıymetini göstermektir. Bilindiği üzere Hobbes'ta doğa durumu tarihte yaşanmış bir olay değildir. Bu amaçla Hobbes, doğa durumu ile tüm yasalar ortadan kaldırılmış olsa, hayatın neye benzeyeceğinin düşünülmesini ister. Devlet ve yasalar olmadığı takdirde insan hayatını bekleyen şartları göstermeye çalışır ama bunu yaparken insandan hareket ederek devlete ulaşmaya çalışır. Nitekim *Human Nature*'de "yasaların ve politik olanın doğru ve açık bir şekilde ifade edilmesi için, insanın doğasının ne olduğuna bakmamız gerektiğini belirtir" (Hobbes, 2005: 1). Bu noktada Hobbes'un doğa bilimi anlayışı devreye girer. Hobbes çağındaki bilimsel gelişmelerin² de etkisiyle doğayı ve insanı yorumlama konusunda

² Hobbes, 17. Yüzyılda Galileo ve Bacon'ın bilimsel çalışmalarından etkilenmiştir. Özellikle Galileo'nun Kopernik'in evrenin merkezinde güneşin olduğu görüşünü destekleyen kanıtları ile birlikte evrenin hareket etmeye devam eden, durmak değil de hareket halinde olan bir nitelikte olduğu görüşüne sahip olmuştur (Tannenbaum-Schultz, 2006: 238).

evrenin hareket halinde olduğunu savunan mekanik bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısı, şeyleri incelerken “onları en basit öğelerine ya da hareketlerine indirgeyerek her bir şeyi incelemek ve belirli sonuçların veya başka hareketlerin vuku bulduğu şartları test etmek üzerinedir” (Tannenbaum-Schultz, 2006: 238). Bu yolla, modern bilimin metodolojisini beşerî bilimlere alanına uygulayarak, sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo’nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş; toplumu parçalarına ayrılıp birleştirilebilme esasından hareketle ele almış ve böylece politikaya kesinlik kazandırarak, toplum düzeninin ne olduğunu ve nasıl kurulacağını göstermeye çalışmıştır (Cevizci, 2007: 51). Aslında Hobbes’un temel amacı siyaset ile bilimi birleştirerek, siyasete bilimsel bir zemin hazırlamaktır. Buradan hareketle Hobbes, devletin gerekliliğini göstermek için mekanik bir doğa anlayışı ile bütünü parçalara ayırarak nedenlere gider. Bir bütün olan devleti de parçalarına ayırmak ve varlığını mümkün kılan nedenleri belirlemek temel amaçtır. Hobbes bütün olanı yani devleti parçalarına ayırır ve nedeni olarak da doğa durumu sonucu oluşan korkuyu gösterir. Bu bağlamda devlet ve doğa durumu arasındaki ilişkiyi mekanik bağlamda şöyle anlatır:

“Zira bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saatte ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılabilir; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmasak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da birada yaşamak istediklerini anlamamız, gerekmektedir” (Hobbes, 2007: 11).

Görüldüğü üzere Hobbes, devletin nedenini ortaya koymaya çalışır. Burada mekanizm kadar bağlı olduğu İngiliz Empirizmi’nin etkisi de büyüktür. Bir empiristin yapması gerektiği gibi neden-sonuç ilişkisine ulaşmaya çalışır. Doğadaki her şeyin nedeni olduğunu düşünen bir empirist için devletin nedenine inmeyi düşünmek en doğal haktır. Buradan bakıldığında doğa durumu Hobbes’ta devletin neden gerekli olduğunu ileri sürmek, devletin nedenini ortaya çıkarmak için kullanılır. Eğer devlet, Aristo ve Platon’un söylediği gibi doğası gereği var olan nedensiz bir şey ise, insanlar için gerekli olandan ziyade zorunlu olan olacaktır. İç savaş görmüş ve bütün olumsuzluklarını tatmış

Hobbes'un devlet anlayışındaki yurttaş için, gerekli olana itaatin zorunlu olana itaatten daha değerli olacağı aşikârdır. Çünkü insanlar zorunlu olanın kıymetini bilmezler, ama gerekli olanın kıymetini bilmek için ellerinden geleni yaparlar. Böylece Hobbes, yaşanmışlıklarının da etkisiyle yurttaşların devletin kıymetini bilmesini anlatmayı amaçlar. Bundan dolayı doğa durumu kavramı devletin sonradan insanların gereklilik üzerine kurduğu yapay bir olgu olduğunu anlatmaya çalışır.

Devletin gerekliliğini anlatmaya çalışan Hobbes, haliyle devletin gerekliliğini zorunlu kılan ve devletin öncesini temsil eden koşulları belirtmek zorundadır. Bir şeyin gerekli olması demek aynı zamanda o şeyi gerekli kılan şeyin de olumsuz ya da kötü olması demektir. Hobbes bu olumsuzluğu doğa durumu ile bağdaştırır. Çünkü O'na göre devlet iyidir ve gereklidir, doğa durumu kötüdür, bu yüzden devleti gerekli kılar. Bu yolla diğer iki sözleşmeciden ayrılır. Rousseau ve Locke için doğa durumu, sözleşme yapılmadan hemen önce bir savaş durumuna dönüşürken, Hobbes'ta ise doğa durumu başından sonuna kadar bir savaş durumudur. Aslında temel fark, Locke ve Rousseau'nun Hobbes'un aksine bireyselliği toplumsallığın önüne çıkarmasından kaynaklanır. Burada incelenmesi gereken ise Hobbes'un doğa durumu kavramı ile toplum olgusunun farklılığıdır.

Genel manada toplum: aynı toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan ve temel ihtiyaç ve çıkarlarını gidermek için iş birliği yapan insanların tümüne verilen addır. Doğa durumu ise Hobbes'ta, insanların toplum halinde değil de tekler halinde yaşadığı döneme verilen addır. Bu yüzden insanlar çıkarlarını iş birliği ile değil tamamen bireysel bir şekilde sağlarlar. Hukuki manada değerlendirildiğinde bahsi geçen iş birliği belli yasaları temsil etmektedir. Yani, toplum halinde yaşamak için belli başlı kuralların olması, bu sayede çıkarlara ters düşecek şeylerin yapılmaması üzerine bir iş birliği. Doğa durumu ise içinde hiçbir kuralın olmadığı bir yasa yokluğunu temsil eder. İnsanın diğerine karşı olan eylemlerini belirleyen ya da sınırlayan güç yasa olduğuna göre, doğa durumunda insan eylemlerini sınırlayan ya da belirleyen bir güç yoktur. Haliyle insan eylemlerinde özgürdür. Bu özgürlük ise kısıtsız bir niceliğe sahiptir. İnsanın kısıtsız özgürlüğe sahip olması aynı zamanda onun kısıtsız hakka sahip olması da demektir. Bu yüzden Hobbes bu durumu, herkesin her şey üzerinde hakkının olduğu durum olarak tasvir eder. Bu kısıtsız haklar içerisinde insan için en yüce hakkın doğal akıl gereği yaşama hakkı olduğunu belirtir. Ancak yasaların olmadığı bir dönemde yaşama hakkı, *hayatta kalma*

hakkı olarak evrilir. O halde bu durumda insanın en büyük gayesi doğal hakkı olan hayatta kalma hakkı üzerinedir. Doğal durum, insanın, kısıtsız özgürlüğü ile doğal hakkını hiçbir otorite olmadan korumaya çalıştığı dönemin adıdır. Dolayısıyla herkes kendi varlığını koruma hakkına sahipse, zorunlu olarak, “Gerekli araçlar, insanın kendisinin öyle olduğuna hükmettiği şeylerdir” (Hobbes, 2007: 29). Bir yasanın olmadığı bu durumda, insanın kendi varlığını korumak için hangi araçların gerekli olduğuna hükmedecek bir sınır koyucu unsur da yoktur. Dolayısıyla hayatta kalabilmek için yapılan her şey mubahtır, hatta yasa olmadığı için adildir:

“Her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta da doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden, kaçınmak zorunda kalır; bu, taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur. Bundan dolayı, birinin bedenini ve uzuvlarını ölüme karşı savunmak ve onları korumak için elinden gelen her şeyi yapmasında saçma, anlaşılmaz ve doğal akla aykırı hiçbir şey yoktur. Ve doğal akla aykırı olmayan bir şey, herkesin kabul ettiği gibi, adil bir şekilde ve bir Hakka dayanarak yapılır. Zira hak kavramı ile kesin olarak kastedilen şey, insanın tüm doğal yetilerini doğal akla uygun bir şekilde kullanabilme özgürlüğüdür. Bundan dolayı doğal hakkın ilk temeli herkesin elinden geldiğince yaşamını ve uzuvlarını korumasıdır” (Hobbes, 2007: 27-28).

Bu hakkı muhafaza etmek için insan her şeyi yapar ve tüm eylemler bencilcedir³. Hak doğrultusunda hayatını korumak isteyen insan diğer insanların da bu amacı gütmelerinden ötürü bir tehlike ve korku ortamındadır. Çünkü herkes kendi hakkını koruma çabasıdayken bir diğerinin tehdidi altındadır. Bu hakkın korunması için yapılan her şeyin adil ve mubah olması birinin diğerinin canı da dâhil her şeyi hakkında hak sahibi olmasına sebep olur. Bu vaziyet şu şekilde ifade edilir:

“Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Eş deyişle, saf doğa durumunda ve insanlar birbiriyle yaptığı sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce, herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni verilmişti. Argüman şöyledir: Birinin istediği bir şey tam da onu istemiş olduğu

³ Bu hak dâhilindeki bencillik doğadaki her şeyi kapsar niceliktedir. Çünkü “özgürlük her insanın kendi doğasını korumak için, istediği gibi kendi gücünü kullanma hakkıdır. Hobbes’un bu durumu doğanın içindeki insanlara atfetmesi, ‘böyle bir durumda her insanın her şeye, hatta bir annenin vücuduna bile’ her koşulda bir hakkı olduğu konusunda ısrarı ile açıkça ortaya konur” (Gauthier, 1979: 549).

için bu kişiye iyi gözükür ve bu şey ya onun korunmuşum katkıda bulunmaktadır ya da en azından ona öyle gözükmektedir” (Hobbes, 2007: 28-29).

Herkesin her şey üzerinde hakkının olması doğa durumundaki başka bir niteliği de gösterir: Herkesin herkesle savaşı. Çünkü herkesin her şey üzerinde hak iddia etmesi karşısındakinin canının da kapsar. Bundan dolayı “doğa durumu, içinde noksansız hakların bulunması olgusuyla vasıflandırılır” (Strauss, 2011: 216). Bu yüzden de herkes diğeri ile savaş durumuna geçer. Ancak bu savaş aktüel değil potansiyel bir vaziyettir. Ancak herkes bu potansiyelin farkındadır. Hobbes bunu, “nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur” (Hobbes, 1993: 94) diye örnekler. Buradan da anlaşılacağı üzere Hobbes’ta savaş durumu sürekli bir mücadele değil, mücadeleye sürekli hazır olma durumudur.

Herkesin her şey üzerinde hakkının olması özel mülkiyetin imkânsızlığını da beraberinde getirir. Aynı zamanda bir şeyin üzerinde herkesin hak iddia etmesi, o şeyin üzerinde hiç kimsenin sahiplik iddia edemeyeceğini de gösterir. “Mülkiyetin, egemenliğin, benim ve senin ayırımının bulunmaması; sadece, herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır” (Hobbes, 1993: 96).

O halde doğa durumu sınırsız özgürlükle başlayan ve herkesin her şey üzerinde hak iddia etmesi ile devam eden süreçte herkesin herkesle savaşı ile vasıflandırılır. A.P. Martinich Hobbes’un doğa durumunu şu şekilde özetler:

“Özgürlük kişinin istediği gibi davranma hakkıdır. Yalnızca yasalar özgürlüğü kısıtlayabilir. Doğal durumda hiçbir yasa yoktur. Dolayısıyla doğal durumda özgürlük üzerinde hiçbir kısıtlama yoktur, bu yüzden de herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Kısacası hiçbir şey yasak değilse, o zaman herkesin her şey üzerinde, hatta başka bir insanın bedeni üzerinde de hakkı var demektir” (Martinich, 2013: 167).

Herkesin herkesle savaşı sonrası insanlar arasında korku oluşur. Çünkü doğal hakkı olan yaşama hakkı tehlikeye girer. Hobbes’a göre insanın en büyük korkusu ölüm korkusudur. Bu yüzden insan yaşamak ister. Bu sebepler sonrasında ise bu istek zora girer. Çünkü herkesin herkes ile savaşı herkesin ölüm korkusunu arttırırken, aynı zamanda yaşama ihtimalini de azaltır. O halde Hobbes için “hayatta kalmak adına yapılan bu savaş

kârsızdır; çünkü her bireyin, asıl amacı olan kendi hayatını sürdürme ihtimalini azaltır” (Gauthier, 1979: 551).

İnsanın yaşamaktan sonra en çok istediği diğer şey ise mal mülk edinme arzusudur. Zaten Hobbes’a göre tüm savaşın asıl nedeni de budur. “Ve gördüm ki, savaş ve her türden felaket, şeyler üzerindeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır, zira insanlar bunları kullanmak için şiddetli bir mücadeleye girerler ve doğaları gereği insanların kaçınmaya çalıştığı bir durumdur bu” (Hobbes, 2007: 4). Çünkü “böylesi ortak bir hakkın insanlara hiçbir faydası yoktur. Zira bu hakkın etkisi neredeyse bu hakkın hiç olmaması ile aynıdır. Zira biri bir şey için bu benim diyebilse bile, eşit hakka ve eşit güce dayanarak aynı şey üzerinde iddia sahibi olan komşuları yüzünden, bu şeyin tadım çıkaramaz” (Hobbes, 2007: 30). Bu durumdan kaçınma isteği duygular ile birleşerek, insanları, kendilerini güvence altına almaya itecektir. Bu da barış isteğidir. O halde “insanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir” (Hobbes, 1993: 96). Hobbes, insanların bu korku durumundan çıkarak barışı sağlayabilmeleri için doğa yasasına atıfta bulunur ve bu yasanın akıl ilkeleri ile birleşerek oluşturulacağını savunur. Yani, Hobbes için insanları doğa durumundan sözleşme aşamasına geçiren itici güç, korkudur.

2.2. Korku ile Sözleşmeye Geçiş

Şüphesiz ki felsefe tarihinde insan duyguları üzerine en çok konuşan düşünürlerin başında Thomas Hobbes gelmektedir. O, kendi siyaset felsefesini oluştururken özellikle de doğal hak kuramında duyguların önemini oldukça hissettirir. Doğa durumundan sözleşme durumuna geçişin temelinde duyguların (korkunun) etkili olduğunu ileri süren Hobbes’a göre, toplum ve devlet olgusunun çıkış noktası da duygulara (korkuya) dayanmaktadır. Hobbes’a göre tüm insanlar mutlu olmak isterler. Duyguların amacı da insanın mutlu olması yönündedir. Aynı zamanda daha önce de belirtildiği üzere insan doğası gereği bencildir. Bu iki nitelik birleşince ortaya şu sonuç çıkar: İnsan, mutluluğu kendisine fayda gördüğü şeylerde bulabilir. Ancak mutluluk Hobbes için Aristo ve Platon’un iddia ettiği gibi nihai değildir. Çünkü arzuları sona eren bir insan olamaz. Evrenin ve içindeki her şeyin sürekli hareket halinde olduğunu savunan bir mekanist için bu düşünce gayet doğaldır. Çünkü Hobbes’a göre insan evrenin içindedir ve o da sürekli hareket halindedir.

Onu harekete geçiren ve hareketini sürekli kılan şey ise bitmek bilmeyen arzularıdır. Bundan dolayı Hobbes için “mutluluk, bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyiştir (Hobbes, 1993: 76). Özetle Hobbes için insanın doğadaki hareketinin itici kuvveti arzuları, tutkuları ya da duygularıdır. “Çünkü tüm klasik felsefeciler gibi Hobbes da duyguları, bir canlının, kendini dünyaya yönlendirmesinin ve dünyayı deneyimlemesinin bir yolundan ziyade, şeylerden etkilenmesinin ya da onlara tepki vermesinin yolları olarak düşünür” (A.P. Martinich, 2013: 151).

Mutluluğun dönemselliği üzerine inceleme yapıldığında Hobbes’a sorulacak soru şudur: İnsan doğa durumunda mutlu mudur? Hobbes’un buna cevabı kesin bir dille hayırdır. O’na göre hayatının amacı mutluluk olan insan doğa durumunda bundan mahrumdur. Doğa durumunda insan mutsuzdur. Doğa durumundaki insan, hayatta kalma ve kendini tatmin etme güdülerinin arasında sıkışmış durumdadır. Bu da insan için doğa durumunun kötü bir nitelikte olduğunu gösterir. Arends bu durumu şöyle anlatır:

“Hobbes için, *Bellum omnium contra omnes* veya “herkesin herkese karşı savaşı”, yani devletin doğuşundan önce var olan ve devletin doğuşuna yol açan “doğa durumu”, şu nedenlerle olumsuz bir şekilde tanımlanmaktadır: a) “herkesin komşusuna karşı savaşı”, b) kişilerin mallarını çocuklarına varisleri olarak bırakmasının imkânsızlığı, c) güvenliğin- olumlu bir şekilde herkes tam ve mutlak özgür olduğu için- tam yokluğu” (Arends, 2009: 22).

Görüldüğü üzere doğa durumunda insanlar güvende değildir. Güvende olmadıkları için de kendi faydalarına olan, iyi bir hayat sürme arzusu, mal ve mülk edinme isteği gibi temel mutluluk öğelerinden mahrumdurlar. İnsan ise bu arzuları elde etmek ister. Bunları elde etmek için ise önce güvenliğini sağlamak zorundadır. Çünkü bu güvensizlik onu korunmasız kılar. O halde insan korunmak ister ve bu isteğini gerçekleştirmesi için bir kudret tarafından korunmayı amaçlar. Hobbes, insanların bir kudret tarafından korunma istemelerinin nedenlerini *Leviathan*’da tek tek anlatır⁴.

Ancak bir kudret tarafından korunma altına alınmak yine de güvenliği sağlamaz. Çünkü herkesin korunması altına geçtiği kudret sahipleri farklı olabilir. Bu ise, bu kez kudret sahipleri arasındaki savaşı beraberinde getirir. O halde aynı toprak parçası üzerinde yaşayan tüm insanları koruması altına alan tek ve en büyük kudret sahibi bulunmalı ya da belirlenmelidir. Bunun gerçekleşmesi için ise önce bir sözleşme oluşturulması gerekir.

⁴ Bkz. Hobbes, 1993: 73-78

Sözleşmenin oluşabilmesi için de doğal hak bırakılıp doğa yasasına kolektif bir içerikle geçilmesi gerekir. Çünkü doğa durumunda doğal hakların geçerlidir ve çok sayıda olan doğa yasaları işler halde değildir. Doğa yasaları ne zaman işler hale gelir ise savaş o zaman sona erer⁵. Görüldüğü üzere bu geçiş bir vazgeçme niteliğindedir. Hak ile hareket etme yerine yasa ile hareket etme aşamasına geçilecektir.

Hobbes Leviathan'da doğal hak kavramı ve doğa yasası kavramını açıklar. O'na göre doğal hak: "kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür" (Hobbes, 1993: 96). Doğa yasası ise: "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır" (Hobbes, 1993: 96). Hobbes'a göre bu iki kavram aynı şeyler değildir⁶. "Hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; Yasa ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir" (Hobbes, 1993: 96-97). Bu iki kavram arasında fark olduğunu söylemesi Hobbes için önemlidir. Çünkü Hobbes hakkın kaynağını doğal ilişkilerde yani toplumda arayan Aristotelesçi geleneğe karşı gelerek, kaynağı insan doğasında yani bireyde arar (Douzinas: 2015: 86). Bu hareketi siyaset felsefesi tarihi açısından devrim niteliğindedir. Çünkü "Hobbes bu hamlesiyle bireyi toplumsal düzenden ayırdı ve modernitenin öznesi ve yasanın kaynağı olarak merkeze yerleştirdi. Klasik gelenek insan toplulukları içindeki ilişkileri gözlemleyerek doğuştan gelen hakkı keşfetmişti" (Douzinas, 2015: 86). Önceki gelenek insanı doğası gereği toplumsal gördüğü için hakkı, toplumsal ilişkilerden çıkarmışlardır. Hobbes ise insanın doğası gereği toplumsal olmadığını sonradan toplumsallaştığını savunarak hakkın, insan doğasının gözlemlenmesiyle belirleneceğine inanır. Yani, "doğal hak, politik topluluğun uyumlu düzeninde değil, Robinsonvari bir figürün doğal karakteristiklerinde aranacaktır" (Douzinas, 2015: 87).

Hak ve yasa arasında ayırım yapan Hobbes'a göre doğa durumunda yasa olmadığı için insan sadece doğal hakkı üzerinden hareket eder. O halde aradaki savaşın bitirilmesi ve

⁵ Doğal hak ve doğa yasasının uyumsuzluğu için ayrıca bkz. Lessnoff, 1986: 52.

⁶ Bu iki kavramı birbirinden ayıran Hobbes, bu yönüyle "hak (Dikaion, jus) ve yasa (nomos, lex) arasında ayırım yapan Aristotelesçi gelenekle hala temas halindedir ve doğanın saygınlığını birinciye atfeder" (Douzinas, 2015: 86).

sözleşme oluşturulması için doğal hak bırakılıp doğa yasasına ulaşılması ve bağlı kalınması gerekir. Buna rağmen, Hobbes'un iki kavramı da aynı ilkedен türettiği açıktır: Hayatta kalma arzusu. Bu arzuyu insanın en yüce arzusu olarak saptayan Hobbes, bu saptamayı yaparken insanda var olan devinim yolları üzerinden hareket eder. O'na göre insanda yaşamsal ve istençsel devinim olmak üzere iki farklı devinim türü vardır. İlki yani yaşamsal devinim kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım vb. devinimleri kapsar. İkincisi yani istençsel devinim ise Zihinde tasarlanarak gerçekleştirilen gitmek, konuşmak, el ve kolları oynatmak gibi devinimler istençli devinimlerdir (Hobbes, 1993: 46). Hobbes'a göre ikincisi ilkinin yardımcısıdır. Önemli olan yaşamsal devinimi gerçekleştirmektir yani hayatta kalma devinimini. Bu yüzden istençli devinim, yaşamsal devinimi sürdürmenin yardımcısı olarak sunulur. Buradan da anlaşılacağı üzere insanın en yüce arzusu hayatta kalma arzusudur ve bu arzu doğal hak ve doğa yasasının türediği temel ilkedir. Bu ilke bağlamında doğal hakkı ile hareket eden insan bunu her yolu mubah görerek korurken, yasa ile birlikte bunu barış ile müdafaa eder. Her ne kadar bu iki kavramı aynı ilkedен türetse de Hobbes her fırsatta bu iki kavramın birbiri ile zıt olduğunu belirtir. O'na göre doğa yasasını izlemeyi seçen biri doğal hakkını kullanmaz, doğal hakkını kullanmaya karar vermiş biri de doğa yasasına uymaz. Çünkü doğal hakkı üzerinden hareket eden insan akıldan izole edilmiş ve sadece tutkuları üzerinden hareket eden bir niteliktedir. Akıl sadece hayatta kalmak adına karşıdakinin canını almak için gerekli olan taktik ve hile için devrededir. Dolayısıyla doğa yasasının devreye girmesi için aklın tutkulara yol göstermesi gerekir. Çünkü doğal hak üzerinden hareket eden insanın herkesin herkesle savaşı nedeniyle hayatta kalma arzusu tehlikeye girmiştir. O halde akıl bu tutkunun tehlikeye girmemesi için ona yol göstermelidir.

Hobbes'a göre insanların çoğunda etkin olan unsur akıl değil de tutkulardır. Kendi deyimiyle “insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır” (Hobbes, 1993: 140). Bu görüş Hume'un akıl tutkuların kölesidir⁷ sözüyle paraleldir. Tutku ile akıl arasındaki ilişki bir kral ile zeki bir kâhinin arasındaki ilişki gibidir. Efendi ister, kâhin ise onun isteğinin yerine gelmesi için kafa yorar. Yani, tutku ister, akıl onun isteğinin yerine gelmesi için gerekli olanları ona sunar. Bu yüzden doğa yasasının getirdiği ilkeler

⁷ Hume'a göre tutku ve akıl ilişkisinde, akıl, tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekir. Hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka görevleri süremez. Bu yüzden akıl, tutkuların iyi ve kötü olup olmadıklarında yardımcı olabilir (Hume, 1978: 275-282)

akıldan ziyade tutkuların hoşuna gitmelidir. Yoksa doğa yasası kendini etkin kılamaz. Buna binaen doğa yasası tüm tutkuların en güçlüsünden çıkarılmalıdır. Aslında Hobbes burada tutkuyu tutku ile sınırlandırmak ya da kontrol etmekten bahseder. Bu doğrultuda Hobbes diğer tutkuları kontrol edecek en güçlü tutkuya ulaşmaya çalışır. Bakıldığında bu yüce tutkuyu belirleyen yine de akıl olacaktır. Ve akıl en güçlü tutku olarak ölüm korkusunu belirler. Çünkü tüm insanların en yüce arzusu yaşama arzusudur ve bu yüzden onlar ölümden korkarlar. Buradan hareketle tutkular arasındaki mücadeleyi belirtmek için şu akıl yürütmeyi yapmak doğru olacaktır:

En yüce tutku hayatta kalma tutkusudur ve doğa durumunda hayatta kalmak için her şey mubahtır. Her şey mubah ise karşındakinin canını almanda sakınca yoktur, bu yüzden karşındakinin canını alma isteğın onu da hayatta kalmak için eyleme geçirir. O halde karşındaki ile potansiyel bir savaş içerisindeydir ve savaş potansiyeli ölüm korkusu demektir ve insan en çok bundan korkar.

O halde doğa yasası da buradan yani hayatta kalma arzusuna bağlı olarak ölüm korkusundan çıkarılmalıdır. Buradan hareketle yasanın oluşumu şu şekilde gerçekleşir: Doğa durumunda hayatta kalma arzusu, bunun için her şey mubahtır ve herkesin her şey üzerinde hakkı vardır ilkesi nedeniyle tehlikeye girmiş ve ölüm korkusu oluşmuştur. O halde hayatta kalma arzusunun önüne geçilmemesi için yasanın korku etkisiyle akıl önderliğinde oluşturulması gerekir. Tam da bu noktada hayatta kalma arzusu ve aklın güçlerini birleştirerek en doğru ilkeyi ortaya çıkaracağını savunur. Çünkü 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 koruyabileceğini düşündüğü bir ilkedir” (Hobbes, 1993: 96). Görüldüğü üzere akıl, tutkunun gerçekleşmesi için bir araç konumundadır. İnsanın en büyük tutkusu olan yaşama tutkusu ölüm korkusu ile tehlikeye girince güvence altına alınmak ister ve burada devreye akıl girer. İnsan bir araya gelmenin kendisi için daha faydalı olduğunu anlar. Bu sayede yasa oluşur ve şu hali alır:

Yasa, kendini koruma hakkı için her şey mubahtır doğal hakından herkesin hayatta kalma umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına dönüşür. Bu kuralın ilk bölümü yani barışı aramak ve izlemek doğa yasasını içerirken, ikinci bölümü yani bütün yolları kullanarak kendini

korumak doğal hakkı içerir (Hobbes, 1993: 96). Yani insan, en yüce arzusu olan hayatta kalma arzusunu artık barışı sağlama ve koruma yasası ile koruyacaktır.

Hobbes için özgürlük bittiğinde ufukta barış görünür” (Martinich, 2013: 267). Hayatta kalmak olarak temellenen yüce arzuyu korumak için artık barışın gerektiği ve insanların bundan sora doğal hak yerine bu hakkı korumak için doğa yasası ile hareket edeceklerini söyler. Bu doğa yasası aynı zamanda sözleşmenin ilk yasasıdır. Bu yasanın ardından artık insanların barışı koruması gerekmektedir. Barışı korumak için de herkes, kendisi gibi düşünenler ile birlikte hayatta kalabilmek için kullanabileceği kısıtsız özgürlükten vazgeçip, her şey üzerindeki hakkını bırakmalıdır. Böylece sözleşme oluştuktan sonra ikinci doğa yasası şu şekilde tanımlanmalıdır; bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir (Hobbes, 1993: 97). Hobbes, bu yasadaki hakkını bırakma kavramının iki şekilde olabileceğini belirtir. Feragat etme ve devretme. Ama bu feragat ve devrediş bile, kendine fayda ilkesi⁸ ile çelişmesi durumunda sınırlandırılır:

“Bütün haklar devredilebilir nitelikte değildir. Bir insan hakkını devreder veya ondan ferağ ederken; ya buna karşılık kendisine de bir hak devredilmesini bekler veya bundan ötürü başka bir fayda sağlamayı umar. Çünkü bu iradi bir eylemdir ve herkesin iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamaktır. Dolayısıyla hiç kimsenin, herhangi bir söz veya işaretle, bırakmış veya devretmiş kabul edilemeyeceği bazı haklar vardır. İlk olarak, insan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara direnmek hakkını bırakmaz; çünkü bu hakkı bırakmakla, kendisi için herhangi bir yarar elde etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aynı şey, yaralanmak, zincire vurulmak ve hapis edilmek için de söylenebilir” (Hobbes, 1993: 98-99).

Hobbes için feragat ve devrediş karşılıklı olarak yapılan eylemlerdir. İnsanlar haklarını (barışı engelleyen haklar) karşılıklı olarak devrederler. Bu sayede herkes her şeyin üzerindeki haklarından karşılıklı olarak feragat ederler ya da, o hakkın korunmasını karşılıklı olarak birbirlerine devrederler. Tam da bu nokta artık sözleşme aşamasına geçişi bildirir. Çünkü Hobbes’a göre sözleşme; karşılıklı olarak hakların devredilmesidir

⁸ Bu fayda ilkesi, bireyin, kendi yararına olan her şeyi yapma ilkesi olarak anlaşılmalıdır. Burada bahsedilen fayda, kendini koruma hakkı üzerinden nitelendirilmelidir. Çünkü bu hak kişinin doğal hakkıdır. Bu hakka ters düşen şey kendine fayda ilkesine ters düşmektedir.

(Hobbes, 1993: 99). Sözleşme ile birlikte insan doğa durumundaki mutsuzluğundan da sıyrılmaya başlar. Ancak bencilliğinden sıyrılamaz. Zaten sözleşmeye geçiş de aslında bu bencilliğin ürünüdür. Sadece işlevi değişmiştir. Sözleşmenin oluşmaya başlaması ile birlikte ortaya üçüncü bir doğa yasası çıkar. **Adalet**. Bu yasaya göre insanlar yaptıkları sözleşmeyi yerine getirmelidirler.

Üçüncü yasa ile birlikte yasanın uygulanabilmesi için gereken otoritenin ihtiyacı belirir. Çünkü sözleşmeye riayet edilmezse sözleşme boşunadır ve anlamsız sözcükler yığındır. Uyulmaz ise, herkesin her şey üzerindeki hakkı devam eder ve bu savaş durumunun devam ettiğini gösterir. Çünkü herkesin her şeyde hakkı varsa, mülkiyet yoktur, mülkiyet yok ise, bunun elde edilmesi için yapılan tüm eylemler de adaletsiz olarak sayılmaz. Hobbes, bu noktada devreye egemen olgusunu sokar. Çünkü ona göre, “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez” (Hobbes, 1993: 127). Bu durum korkunun sözleşme aşamasında da devam ettiğini gösterir. Karşı tarafın sözleşmeye uymayacağı üzerinedir bu korku. Bu korkunun yenmesi için de bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Bu sebeple egemen, barışın ortaya çıkması ve korunmasını amaçlayan bir otorite konumundadır. O halde barışa giden yolda gerekli olan, doğa yasasının uygulanmasıdır. Doğa yasasının uygulanması içinse, egemen gereklidir. Bu bağlamda, egemen, adaleti ve güvenliği sağlayabilecek şey olarak değerlendirilmelidir” (Arends, 2009: 23). Hobbes ise bu egemene devlet adını verir. O’nun için Devlet, bireylerin, oluşturdukları sözleşmeye bağlı kalmasını sağlayan, aksi durumda yaptırım ve ceza uygulayacak otoritenin kendisidir. O halde barış, anlaşmalarla değil, anlaşmalara uyulmadığında verilen cezalar ile sağlanır. Bunun için de bir kontrol mekanizmasına, onun deyimiyle devlete ihtiyaç vardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KORKU DEVLETİNDE ÖZGÜRLÜK VE GÜVENLİK

Çalışmanın birinci bölümünde Hobbes için devletin yapay olduğu, ikinci bölümünde ise devletin kurulumunda korkunun etkili olduğu gösterilmiştir. Bunun yanı sıra korku, Hobbes için sadece devletin nedeni olarak karşımıza çıkmaz. Hobbes'un siyaset anlayışında korku duygusu her daim var olduğu için bir devlete sahip olursa bile doğa durumu her an dönülebilir potansiyelindedir. Bundan dolayı doğa durumu korkunun tehdit unsuru olarak görev edinir. Doğa durumuna tekrar dönülebilir olması Hobbes'u diğer sözleşmecî düşünürlerden ayıran temel husustur. Çünkü Locke ve Rousseau'da doğa durumu yaşanıp bitmiş ve bir daha geri dönülmesi mümkün olmayan bir vaziyet niteliğindedir.

Hobbes için korkunun sürekliliği, O'nun devlet yönetimine bahşettiği gücün niceliği konusunda büyük bir önem arz eder. Devletin olmadığı her anı doğa durumu olarak nitelendiren Hobbes, bu sayede devletin gerekliliğine atıfta bulunur. Devletin gerekliliği hususunda ise güçlü bir devleti işaret eder (Hobbes, 1993: 151-154). Çünkü doğa durumuna dönülme ihtimali devletin gücünün niteliği ile ters orantılıdır. Devletin gücü ne kadar fazla olursa, doğa durumuna dönüşün ihtimali o kadar az olur. O halde doğa durumuna tekrar dönülmemesi için devletin olabildiğince güçlü olması gerekir.

Hobbes için bir devleti zayıflatan iki önemli etken vardır. Bunlardan biri egemenin bölünmesi, diğeri ise yurttaşların özgürlüğüdür (Hobbes, 2007: 93-97). Bir devlette yurttaşların özgürlüğünün niceliği ne kadar fazla ise devlet o kadar güçsüzdür. O halde fazla özgürlüğü devlet için tehdit olarak görür. Bu aşamada özgürlüğün karşısına güvenliği getirir ve bu yolla siyaset felsefesinin temel dinamiklerinden biri olan özgürlük-güvenlik dengesi konusuna dâhil olur. Hobbes, yurttaşların özgürlük derecesinin fazlalığının devletin güvenliğine ve dolayısıyla yurttaşların güvenliğine tehdit olduğunu savunur (Hobbes, 1993: 157-158). Fazla özgürlük isteğinin devleti zayıflatarak iç savaşa sebep olabileceğini, bunun da doğa durumuna tekrar dönülmesine neden olacağını belirtir. Bu ise doğa durumunun genel niteliğini bilen insan için korkunç bir olasılıktır. O halde korku, devletin sadece nedeni değil devamının garantisi niteliğindedir. İnsanlar doğa durumuna tekrar düşmekten korktukları için devletin varlığının devamını isterler.

Hobbes'a göre bunu isteyen insan özgürlük sevdasından vazgeçerek devletine itaat etmelidir.

Bu bağlamda bu bölümde ilkin, korkunun sürekliliği nedeniyle devletin gerekliliği ve bunun için gerekli olan yönetim şeklinin niteliği ele alınacak, İkinci olarak da böyle bir ortamda (korkunun sürekli olduğu) özgürlük-güvenlik dengesinin nasıl işleyeceği gösterilecektir. Böylece çalışmanın başlığı olan “Korku ile Kurulan Devlette Özgürlüğün Sınırı” problemi bu bölümle açığa kavuşacaktır.

3.1. Devlet ve Yönetimin Niteliği

Hobbes'un siyaset felsefesinde devlet olgusu olumsal bağlamda önemli bir yere sahiptir. Kuvvetle karşılaşmaz ise sonsuza kadar özgürce hareket edebilecek olan atomlara benzettiği insan için, devleti onun başına gelen en iyi şey olarak niteler. O'na göre insan da hiçbir kuvvetle durdurulmadığı sürece özgürce eyleyebilen bir varlıktır ve tüm kötülüklerin ana kaynağı budur. Dolayısıyla kısıtsız özgürlük durumu olarak tasvir ettiği doğa durumu bunun en iyi örneği konumundadır. O'na göre özgürce eylemenin karşısına çıkarak onu dizginleyebilecek kuvvet yalnızca yasalardır. Doğa durumunda yasalar olmadığı için, özgürlüğü kısıtlayan bir otorite de yoktur. Otorite yokluğu ise doğa durumundaki korkunun ana sebebidir. Hobbes, bu otorite yokluğunun doğurduğu sonuçları üç başlıkta ele alır. İlkinde ahlakın yokluğunu, ikincisinde güvenliğin yokluğunu, üçüncüsünde ise mülkiyetin yokluğunu gösterir.

İlk olarak otorite yoksa **ahlak** da yoktur. Otoritenin olmadığı bir ortamda iyi ve kötü olarak niteleyeceğimiz bir ahlaki ölçüt yoktur. Bu nedenle “doğa durumunda hakkın tek ölçütü çıkardır” (Hobbes, 2007: 29). Bu ortamda iyi ve kötü, herkesin bireysel arzularına hizmet etme koşuluyla faydalı ve faydasız olacak şekilde bencil bir içeriğe sahiptir. İyi ile kötünün faydalı ve faydasız olarak bir hal aldığı bu dönemde, herhangi bir zorlukta da bu ölçüt göz önünde bulundurulurken herkes kendisine faydalı olanı tercih eder (Hobbes, 2007: 28-30). Bu, bir başkasının canını almayı gerektirse bile. Can alan kişi belli bir yasa ve otorite olmadığı için bu yaptığından dolayı ne ahlaksız ne de suçlu sayılır. Bu tıpkı hırsızlığın kötü bir şey olduğu öğretilmeyen ya da ölçütlenmeyen bir çocuğun bu eylemi gerçekleştirdiğinde ahlaken bundan sorumlu tutulamayacağı gibidir.

Otorite yokluğunun neden olduğu ikinci sonuç da **güvenliğin** yokluğudur. Bir otorite yoksa insanların eylemlerini sınırlandıracak itici bir güç de yoktur. Bu durumda herkes

kendi sınırını kendi belirler. Hobbes'a göre "İnsanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve birbirlerinden korkarlar, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar"(Hobbes, 2007: 11). Kendi başının çaresine bakma durumu ise beraberinde korku ve güvensizlik getirmektedir. Bu noktada Hobbes, sınırsız özgürlüğün karşısına güvenlik olgusunu çıkarır. İnsanlara birbirlerinin bedeni üzerinde bile hak sahipliği veren bu sınırsız nicelikteki özgürlüğün, bir güvenlik problemi oluşturacağını söyleyen Hobbes, dahası bu özgürlüğün iki taraftan birinin yaşama özgürlüğünü kısıtladığını ileri sürmektedir. Özgürlüğünü yaşayamama durumu bir güvenlik isteğini de beraberinde getirir. "Bu istek ise toplum içinde uygulamaya dökülünce "iktidar isteği" biçimine dönüşür" (Şenel, 1995: 323). O, yukarıda belirtilen otorite olarak devleti gösterir. Hobbes, devletin yokluğunda herkesin herkesle savaş halinde olduğunu ileri sürmektedir:

"Devlet olmadıkça herkes herkese karşı savaş halindedir. Buradan şu açıklıkla görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve savaş herkesin herkese karşı savaştır. Çünkü savaş sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur" (Hobbes, 1993: 94).

Aslında Hobbes tıpkı sözleşmenin oluşmasında olduğu gibi devletin oluşmasında da ana faktör olarak korkuyu gösterir. O'na göre doğa durumunun taşıyıcısı ve sonucu olan korku, sözleşmeye ve devlet aşamasına geçişin de sebebidir. Aynı zamanda bu yolla hem toplumun ve devletin kuruluşunda başka nedenler arayanlara hem de devletin ve toplumun doğası gereği var olduğunu savunanlara (Platon, Aristoteles) karşı çıkar. Bu sayede devletin ve toplumun var olan değil de kurulan yapılar olduğunu, bunda da korkunun etkili olduğunu ileri sürer:

"Şöyle bir itiraz yapıldı: İnsanların karşılıklı korku yoluyla bir toplum içinde birleşecekleri doğru değildir; tersine eğer birbirlerinden gerçekten bu kadar çok korkmuş olsalardı, birbirlerini görmeyebile tahammül edemezlerdi. Bu itirazı yapanların korkmanın gerçekten korkmaktan başka bir şey olmadığına inandığını düşünüyorum. Fakat bu kelimeyle gelecekteki kötülöklere ilişkin tüm öngörülerini kast ediyorum. Buna göre sadece kaçmak değil ama aynı zamanda korkudan doğan güvensizlik, kuşku, tedbirli olma ve önlem alma da korkmuş bir insanın

karakteristik özelliklerdir. Yatağa giderken insanlar kapılarını kilitlerler; yolculuğa çıkmadan önce silahlarını alırlar çünkü soygunculardan korkarlar. Ülkeler, komşularının korkusuyla, sınırlarını kulelerle, şehirlerini surlarla korur. “Savaşa tamamen hazır en güçlü ordu bile, zaman zaman barış görüşmelerine girişir. Çünkü birbirlerinin gücünden ve yenilme riskinden korkarlar. İnsanlar koktukları için tedbir alırlar -eğer başka çareleri yoksa kaçarak ve saklanarak ama çoğunlukla silah ve savunma araçları kullanarak; bunun sonucu ileri doğru bir adım atma riskini aldıklarında, herkesin diğerlerinin zihnini anlamaya çalışmasıdır. Ve sonunda dövüşürlerse, zaferin neticesi olarak bir devlet doğar; eğer bir anlaşmaya varırlarsa, devlet bir uyumun neticesinde kurulur” (Hobbes, 2007: 25).

Aslında Hobbes, sadece aktüel bir korkudan bahsetmez. İnsanlar mevcut durumdan hareketle potansiyel korkular üretirler. Herkesin herkes ile savaşı nedeniyle geleceğe yönelik umutsuzluk gibi. Ya da herkesin her şey üzerinde hak iddia etmesi nedeniyle gelecek nesillere mal ve mülk bırakmamak gibi. Dolayısıyla savaş aktüel bir korkudur ve onun yarattığı sonuçlar potansiyel korkular türetmektedir. Böyle bir savaşın olduğu ortamda güvenlik duygusunun olmadığı da düşünülürse, çalışma, tarla işleme, denizcilik, ticaret ve kısacası sosyal yaşamda olması gereken hiçbir şeyin olmasına da gerek yoktur. Çünkü herkesin her şeyde hakkının olması demek, birinin diğerinin malı ve canı üzerinde hak iddia etmesi demektir. Kısacası devletin olmadığı yerde üçüncü olarak **mülkiyet** de yok demektir. Hobbes bu fikriyle Locke ve Rousseau’dan farklı düşünür. Locke ve Rousseau’da doğa durumunda insanlar mülkiyet edinebilmektedir. Sadece mülkiyetin güvencesi yoktur. Hobbes’ta ise mülkiyetin olabilmesi için önce güvenliğin olması gerekir. Çünkü güvenliğin olduğu yerde adalet vardır. Adalet denilen olgunun da varlığını kurulmuş zorlayıcı bir güce dayandıran Hobbes, tüm bu olguların varlığı için “devlet” olgusunu zorunlu kılar. Böylece ortaya şu sonuç çıkar: Locke ve Rousseau’da mülkiyet devleti yaratırken, Hobbes’ta devlet mülkiyeti yaratır O halde devletin birinci görevi, adaleti yürüterek güvenliği sağlamak ve dolaylı olarak da mülkiyeti korumaktır:

“Devletin amacı bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve daha mutlu bir yaşam sürmek; yani, insanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye zorlayacak belirgin bir güç olmadığında,

insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır” (Hobbes, 1993: 127).

İnsanların güvenliğini sağlamak devletin başlıca önceliğidir. Güvende olan insanlar aynı zamanda mutlulardır. Zaten O, devletin tanımını yaparken, devleti güvenliği temin ederek mutluluğu sağlayan irade olarak tanımlar ve devletin olabilmesi için insanların tüm güç ve kudretlerini devretmesi gerektiğini belirtir:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkım bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir” (Hobbes, 1993: 129-130).

Aynı zamanda devlette yaşamının doğa durumundan çok daha iyi olduğunu belirten Hobbes devlet ile insanların dış düşmanlara karşı korunma, iç barışın korunması, kamusal güvenlikle uyumlu olduğu ölçüde zenginlik sahibi olmak; masum özgürlüğün tam bir şekilde kullanılması gibi bu yaşama dair tadını çıkarabilecekleri güzel şeylerin olduğunu belirtir (Hobbes, 2007: 174.). Hobbes tüm bunların devamı için egemenin sahip olacağı gücün, nicelik ve nitelik düzeyine atıfta bulunur. Yukarıda bahsedilen refahın sağlanması ve devam etmesi devletin gücü ile paraleldir. Devletin gücünü belirleyen şey ise yönetim şeklidir. Hobbes bunun üzerine konuşurken önce dünyada var olan yönetim türlerini anlatır. O’na göre dünyada üç farklı yönetim türü vardır. Yönetim, “halkın temsilcisi bir kişi ise Monarşi, bir araya gelecek olan herkesten oluşan bir heyet ise Demokrasi, sadece bir kesimin heyeti ise de Aristokrasi adını alır” (Hobbes, 1993: 139). Hobbes bu üç yönetim türünden en uygunu olarak Monarşiyi gösterir ve bunu yaparken diğer ikisi ile onu kıyaslayarak ilerler. Bu kıyaslamayı da altı madde ile yapar.

İlk kıyasını temsiliyet başarısı üzerinden yapar ve monarşinin diğer iki yönetim türüne göre yurttaşlarını daha iyi temsil ettiğini ileri sürer:

“Halkın kişiliğini temsil eden veya onu temsil eden meclisin bir üyesi olan her kimse, aynı zamanda kendi kişiliğini de temsil eder. Kamu çıkarını sağlamak için siyasi kişiliğinde dikkatli olsa da; kendisinin, ailesinin, akrabalarının ve arkadaşlarının özel çıkarını sağlamakta daha az değil, daha fazla dikkatlidir ve kamu yararı özel çıkarla çatıştığında da, özel çıkarını tercih eder genellikle: çünkü insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır. Buradan, kamu ve özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde, kamu çıkarının en fazla geliştiği sonucu çıkar. Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir sadece. Çünkü düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya yoksulluk veya muhalefet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin, ne görkemli, ne de güvenli olabilir: demokrasi veya aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok, zararlı görüşlerden, haince eylemlerden veya iç savaştan etkilenir” (Hobbes, 1993: 140).

İkinci kıyası yöneticinin tavsiye dinleme konusunda ulaşabileceği kitlenin niceliği üzerinden yapar ve monarşide yöneticinin diğerlerine oranla daha çok kişiden tavsiye alabileceğini belirtir:

“Halkın kişiliğini temsil eden veya onu temsil eden meclisin bir üyesi olan her kimse, aynı zamanda kendi kişiliğini de temsil eder. Kamu çıkarını sağlamak için siyasi kişiliğinde dikkatli olsa da; kendisinin, ailesinin, akrabalarının ve arkadaşlarının özel çıkarını sağlamakta daha az değil, daha fazla dikkatlidir ve kamu yararı özel çıkarla çatıştığında da, özel çıkarını tercih eder genellikle: çünkü insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır. Buradan, kamu ve özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde, kamu çıkarının en fazla geliştiği sonucu çıkar. Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir sadece. Çünkü düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya yoksulluk veya muhalefet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin, ne görkemli, ne de güvenli olabilir: demokrasi veya aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok,

zararlı görüşlerden, haince eylemlerden veya iç savaştan etkilenir” (Hobbes, 1993: 140).

Üçüncü kıyası, verilecek ya da alınacak kararlarda oluşabilecek çelişkilerin niceliği üzerinden yapar. Ona göre, karar alınacağı ya da verileceği zaman kararlar hususunda bir çelişki meydana gelmezken, diğer yönetim biçimlerinde bolca çelişki ortaya çıkabilir:

“Bir monarkın kararları, insan doğasının çelişkileri dışında, hiçbir çelişkiye tabi değildir; meclislerde ise, insan doğası yanında, bir de kalabalıktan gelen çelişkiler ortaya çıkar. Çünkü alınmış olsaydı kararın sağlam bir şekilde sürmesini sağlayacak olan bir kaç kişinin bulunmaması ki güvenlik, ihmal veya özel engeller nedeniyle olabilir veya karşıt görüşteki bir azınlığın gayretkeş görüntüsü, dün karar verilmiş olan her şeyi bugün bozar” (Leviathan, s. 141.).

Dördüncü kıyası, alınacak kararlar sırasında düşülecek anlaşmazlıklar üzerinden yapar. O’na göre, kıskançlık veya menfaat nedeniyle bir monark kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşemez; bir meclis ise düşebilir, o kadar ki bu bir iç savaş bile çıkarabilir” (Hobbes, 1993: 141).

Beşinci kıyası, yapılacak kayırmaların niceliği üzerinden yapan Hobbes’a göre monarşide yapılacak olan kayırmanın diğer ikisine oranla çok daha az olduğunu ileri sürer:

“Monarşide şu sakınca vardır; herhangi bir uyruk, gözde bir kişinin veya bir dalkavuğun zengin edilmesi uğruna, tek bir adamın gücüyle, bütün sahip olduklarından yoksun kılınabilir ki bunun büyük ve kaçınılması imkânsız bir sakınca olduğunu kabul ediyorum. Ancak bu, egemen güç bir mecliste olduğu vakit de meydana gelebilir: çünkü bir meclis de aynı kudrete sahiptir ve nasıl bir monark dalkavuklar tarafından yanlış yola sürüklenebilirse, meclis de hatiplerin kötü fikirlerine ve yanıltmalarına açıktır ve meclis üyeleri birbirlerinin dalkavukları haline gelerek, birbirlerinin hırs ve tutkularına sırayla hizmet ederler. Monarkların gözdeleri sayıca az olduğu ve bunların kendi akrabaları dışında kayıracak kimseleri olmadığı halde; bir meclisin gözdeleri sayıca çoktur ve meclis üyelerinin akrabaları, bir monarkinkilerden çok daha kalabalıktır. Ayrıca, bir monarkın hiçbir gözdesi yoktur ki monarkın dostlarına iyilik, düşmanlarına da kötülük etmesin. Hatipler; yani, egemen meclislerin gözdeleri ise, kötülük yapmak için büyük güce sahip oldukları halde, iyilik yapmaya pek fazla güçleri yoktur. Çünkü insanın doğası öyledir ki suçlamak, bağışlamaktan

daha az hitabet gerektirir ve mahkûm etmek, bağışlamaya kıyasla, adalete daha çok benzer” (Hobbes, 1993: 141).

Altıncı ve son kıyas ise, olası ölümlerde yönetimin kime bırakılacağı konusunda yaşanacak kargaşa durumu üzerindedir ki bu Hobbes için doğa durumuna tekrar dönüştür. Yöneticisiz geçirilen bir gün bile doğa durumu ile özdeştir. Çünkü sözleşmeyi ve yasaları kontrol edecek kimse kalmaz ortada. Bu kargaşanın ise vesayet ya da onun deyimiyle tevarüs hakkı olması itibariyle monarşide olmayacağını ama diğer iki yönetimde olabileceğini ileri sürer. Yönetimi vesayetle devralacak kişinin⁹ buna uygun olmasa bile (küçük bir çocuk bile olsa) bunun yaratacağı sıkıntıların giderilebileceğini aksi durumunda bile (nezaret edilerek) diğer iki yönetim türünde oluşacak sıkıntılardan daha az sıkıntı oluşturacağını öne sürer:

“Monarşide, egemenliğin bir çocuğa veya iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayan birine intikal edebilmesi bir sakıncadır ve işte bundandır ki, egemenin gücünün kullanımı, onun kişiliği ve yetkisinin yöneticileri ve koruyucuları olarak, onun hakkına istinaden ve onun adına hüküm sürecek olan bir başka kişi veya heyetin elinde olmalıdır. Ancak, egemen gücün kullanılmasını bir kişi veya heyete bırakmakta sakınca vardır demek; herhangi bir yönetimin kargaşa ve iç savaştan daha sakıncalı olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla, öne sürülebilecek bütün tehlike, bu kadar şerefli ve kazançlı bir makam için birbirlerine rakip olabilecek kişilerin çekişmesinden doğma-lıdır. Bu sakıncanın, monarşi dediğimiz yönetim biçiminden kaynaklanmadığını göstermek için, önceki egemenin, ya vasiyetname yoluyla açıkça ya da, böyle durumlarda geçerli olan âdeti değiştirmeyerek, zımnen, veliaht oğluna nezaret etmesi için birini tayin etmiş olduğunu düşünelim: işte o zaman bu sakınca, eğer olursa, monarşiye değil, uyrukların hırs ve adaletsizliğine atfedilmelidir ki bu hırs ve adaletsizlik, halkın, görevleri ve egemenlik hakları konusunda iyi eğitilmemiş olduğu her yerde, aynıdır” (Hobbes, 1993: 142).

Leviathan'daki kıyasların yanı sıra *De Cive*'de, monarşinin diğer türlere göre üstünlüğünün en açık göstergesi diye ifade ettiği şu kıyası bildirir: “En mutlak Monarşinin bir devlet için en iyi durum olduğunun en açık göstergesi; sadece kralların değil ama aynı

⁹ “Erkek evlatlar eşit ve güç bölünemez olduğundan, erkek evlatlar arasında en yaşlı olan onun yerini alacaktır. Zira eğer bir yaş farkı varsa, daha yaşlı olan daha fazla tercih edilir; çünkü doğanın yargısına göre yaş daha büyük olan daha akıllıdır (ki gerçekte de durum genellikle böyledir). Ve bundan başka bir yargıç da yoktur. Ama tüm kardeşlerin eşit olduğu düşünülecek olunursa, veliaht kura yoluyla belirlenir” (Hobbes, 2007: 135).

zamanda halka veya asillere tabi devletlerin de savaşı idare etmek üzere tüm gücü tek bir kişiye vermeleridir ve bu güç mümkün olan en mutlak güçtür” (Hobbes, 2007: 149). Ayrıca Hobbes, Monarşinin en uygun yönetim şekli olduğu ile ilgili bizlere ilahi meseleler ve tarihteki birtakım olaylar ile ipuçları verildiğini ifade eder:

“Monarşiyi bize tercih edilen biçim olarak sunan belli argümanları göz ardı edeceğiz; çünkü bunlar akla değil ama örneklere ve başkalarının söylediklerine dayanmaktadır: evrenin tek bir Tanrı tarafından yönetilmesi; Antiklerin Tanrıların yönetimini Jüpiter’e vererek Monarşik biçimi tercih etmeleri; toplumsal ilişkilerin ve ulusların ilk evrelerinde, hükümdarların verdiği kararların yasa telakki edilmesi; Yaratılıştaki Tanrı tarafından kurulan Pederşahi yönetimin Monarşi oluşu; diğer yönetim biçimlerinin, fesat sonucu yıkılan Monarşinin küllerinden, insan yapaylığı ile kurulması; Tanrı’nın halkının krallarca yönetilmesi gibi” (Hobbes, 2007: 139).

Devlet yönetiminde en uygun yönetim biçimi olarak monarşiyi gösteren Hobbes, monarşinin de kendi içinde farklı uygulamış şekillerine ayrıldığını ileri sürer. Ancak kendisinin en iyi olduğunu iddia ettiği monarşi şekli *Mutlak Monarşi*dir. Mutlak Monarşi, Hobbes için egemenin hiçbir güç tarafından sınırlandırılmadığı en üstün olanın monark olduğu yönetim şeklidir. O’na göre egemen güç bütün devletlerde mutlak olmalıdır. Başka bir mercii¹⁰ ile sınırlandırılmamalıdır. Çünkü “iktidarı sınırlanmış olan kral, onu sınırlamak yetkisine sahip olandan veya olanlardan daha üstün değildir ve üstün olmayan da, hükümlan yani egemen değil demektir” (Hobbes, 1993: 144). Her türlü sınırlamanın iktidarı veya egemeni ikiye böleceğini savunur:

“Birçokları iktidarın bölünmemesi gerektiğini düşünür; ama onun kısıtlanmasını ve belli sınırlar içinde tutulmasını ister. Bu yeterince adildir. Ama kısıtlı ve sınırlı denildiğinde, bundan bölünmüş kavramını anlıyorlarsa, farklılıkları bir anlam ifade etmeyecektir. Bizzat ben de, sadece kralların değil ama aynı zamanda

¹⁰ Hobbes için bu mercii kilisedir. “Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde iki kılıç ismiyle bilinen, “maddi ve manevi iki kılıcın” var olduğunu ileri süren geleneksel kabul uzun tartışmaların tam ortasında yer almıştır. Manevi kılıcın temel ve maddi kılıca üstün olduğu zira ruhun maddeye, Tanrı Devleti’nin dünya devletine, ebedi hayatın dünya hayatına üstünlüğü gibi Hıristiyanlık-Platon karması argümanlar ileri sürülmüştür. Böylece Kilise bu iki kılıcın da kendisinde birleştiğini ama dünyevi olanı krallara kendi adına kullanması için tevdi ettiğini savunmuştur. Bu dünyevi otoritenin meşruiyetinin, iktidarın ancak Tanrı’dan gelen ilkesinin papanın tavassutu ile imparator veya krallara aktarılmasıyla mümkün olduğu anlamına gelmektedir” (Erincik, 2016: 12). O ise buna karşı çıkar ve bunun egemeni böldüğünü ileri sürer. Buna cevaben “Ölümlü Tanrı” olgusunu ortaya koyar ve devletin tanrısal güce sahip olan ölümlü bir yapı olduğunun ileri sürer.

meclislerin de haksızlık yapmaktan kaçınmalarını, görevlerini anımsamalarını, doğal ve ilahi hukuk sınırları içinde kalmalarını dilerdim. Ama bu ayrımı yapanlar, egemenlerin başkaları tarafından sınırlandırılmasını ve kısıtlanmasını ister. Ama bu, sınırlandırılanlar iktidara ortak olmadan mümkün olmayacağına göre, bu, iktidarın bölünmesidir, sınırlandırılması değil” (Hobbes, 2007: 110).

Hobbes’un mutlak monarşiye verdiği önemin altında şüphesiz ki şahit olduğu İngiliz iç savaşı da etkilidir¹¹. “16. ve 17. yüzyıllar İngiltere’sinin siyasal geçmişi incelendiğinde, bu yüzyıllarda iktidarın monarşide karar kılması ve bireysel özgürlüğe artan ilgi karşılaşılan önemli olaylardan sadece birkaçıdır. VIII. Henry 1534’te papalık otoritesini reddedip İngiltere Kilisesi’nin başına geldiğinde devlet iktidarı için merkezileşme süreci de başlamıştır” (Hodallogulları, 2017: 406). Bu süreçte, Parlamento ile Kral arasındaki siyasal çatışma artmıştır. Bir süre sonra iç savaş başlamıştır. Parlamento, kurduğu özel bir mahkeme ile kralı yargılamış ve Kral I. Charles, 30 Ocak 1469’da idam edilmiştir. Görüldüğü üzere bu iç savaşta da egemenlik kral ile parlamento arasında bölünmüştür. Buradan hareketle egemeni sınırlandırmanın onu aynı zamanda böleceğini savunur. Bu yüzden Hobbes için “egemen dünyadaki ölümlü tanrıdır: çünkü ona devredilen zorunlu güçler mutlak, bölünmez ve ebedidir” (Tannenbaum-Schultz, 2006: 246). Egemenin önemi yücedir, onun olmaması durumunda insanların savaş durumuna tekrar düşebileceğini, bu yüzden onun mutlak olması ve yurttaşların ona itaat etmeleri gerektiğini belirtir:

“Egemen güç bütün devletlerde mutlak olmalıdır. Benim fikrimce, hem akıldan hem de Kutsal Kitaplardan şu husus açıkça görülüyor ki egemen güç, ister monarşide olduğu gibi tek bir adamda olsun, ister halk devletinde ve aristokratik devlette olduğu gibi, bir mecliste olsun, insanların hayal edebilecekleri kadar büyük bir şeydir. Bu kadar büyük bir güçten pek çok kötü sonuçlar doğabileceği düşünülse bile, bunun yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile

¹¹Yaşamı içinde görmüş olduğu iç savaş sadece monarşiye verdiği önem için değil O’nun tüm siyaset felsefesine etki etmiştir. Örneğin “doğa durumu” fikri. İç savaş sonrası egemenin zayıflatılması ile birlikte oluşan kargaşa, onun “doğa durumu” varsayımını ortaya atmasında etkili olmuştur. Bu yüzden Hobbes’un siyaset ile ilgili görüşlerinin değişimini ya da daha sert bir hal almasını sağlayan iç savaş olduğu kabul edilmektedir. Nitekim “*De Corpore ve De Homine*’de ortaya konduğu şekliyle Hobbes’un genel felsefesi, İngiliz İç Savaşı fiilen patlak vermeden çok önce, ahlaki anlaşmazlıklarla yakından alakalıdır. *De Cive*’de ise ahlaki anlaşmazlıklar, ahlaki kurtarmak için, siyaseti dâhil ettiği bir çözüm olarak kaleme alınmıştır. Bunun yanı sıra “*Leviathan* İngiltere’de kargaşalı bir iç savaşı ve I. Charles’ın başının kesilmesini gören bir on yılın sonunda, 1651 de yayınlanmıştır” (Thomson, 2000: 63).

sürekli bir savaş durumunda olması, çok daha kötüdür. İnsanın bu dünyadaki hayatı asla sorunsuz olmayacaktır; fakat bir devlette, uyrukların itaatsizliğinden ve devletin varlığını borçlu olduğu sözleşmelerin ihlalinden kaynaklanmayan hiç bir büyük sorun yoktur. Her kim ki egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterse, kendini, onu sınırlayabilecek başka bir güce; yani, daha büyük bir güce tabi kılmak zorundadır” (Hobbes, 1993: 152-154).

Görüldüğü üzere egemenin olmaması doğa durumuna tekrar dönmek manasına gelmektedir. Bu, doğa durumunun her daim dönülebilecek bir durum olduğunu gösterir. Bu ise korkunun sürekliliğinin göstergesidir. Hobbes’a göre doğa durumunda oluşan korku duygusu her daim vardır. Ancak devlet halindeyken bu duygu kendini beklemeye alır. Ne zaman ki devlet durumundan ayrılmaya neden olacak bir durum olursa işte o zaman doğa durumuna tekrar dönülür. Buradan bakıldığında korku, hem doğa durumundan çıkılmasının yani devlet aşamasına geçişin itici gücü hem de devletin sürekliliğin garantisidir. Burada sorulması gereken soru şudur: devlet durumundan doğa durumuna düşmeye (O’na göre doğa durumu kötü bir durumdur ve o aşamaya geçiş aslında bir düşüştür) neden olan sebep veya sebepler nelerdir? Hobbes’a göre doğa durumuna tekrar düşmenin en büyük sebebi *iç savaştır*. “Bununla beraber devletin de sonu gelir ve evrensel kargaşa geri döner” (Hobbes, 2007: 95). İç savaşın da iki nedeni vardır. İlki yukarıda bahsedilen egemenin bölünmesi durumudur. Bu yüzden Hobbes “güçlü bir hükümetin gerekliliğine inanmış ve kendisine göre tüm iç savaşları önleyebilmek için mutlak egemenlik görüşünü desteklemiştir” (Ben-Amittay, 1983: 164). Zaten Martinich’in de söylediği gibi *Leviathan*’da monarşiyi desteklemeyen ve isyanı lanetlemeyen bir sayfanın dahi yoktur (Martinich, 2013: 246). İkinci sebep ise egemenine itaatsizliktir. Bunun olmaması için egemene verilen mutlak hakka, yurttaşlar tarafından itaat edilmesi gerekir. Bu durumu şöyle anlatır: “Bu hakkın verilmesinin boşa çıkmaması için, egemen yöneticinin payına düşen mutlak hak da, en az yurttaşların payına düşen itaat kadar devletin yönetimi için önemlidir. Çeşitli nedenlerle zaman zaman haklı olarak reddedilse de, bu itaate biz basit itaat adını vereceğiz; çünkü bu olabilecek en büyük itaattir” (Hobbes, 2007: 95). Aslında Hobbes için kişinin itaatkâr olması demek, devletin güvenliği karşısında özgürlüğünden belli oranda feragat etmesi demektir. Buradan da anlaşılacağı üzere yurttaşlar için en yüce erdem, yaptıkları sözleşmeye ve haklarını devrettikleri kişiye itaat etmektir. O’na göre itaatkâr bir tebaa tam manasıyla sulh ve sükûna kavuşabilir (Zabunoğlu, 1957: 24). Hobbes itaatın önemine vurgu yapmak için

özellikle *Leviathan*'da sık sık dini referanslar ve argümanlar kullanır. İyi bir Hristiyan'ın kurtuluş için dini inanç ve doğal yasaya itaat etmesi gerektiğini savunur. İnsanların egemene itaat etmedikleri takdirde cezalandırılacaklarını da belirtir ve bu duruma yine dini bir referans getirerek Adem ve Havva örneğini verir.

“Dünya ilk yaratıldığında, Tanrı'nın Adem ile Havva üzerindeki hakimiyetinin sadece doğal olmadığı ama aynı zamanda bir sözleşmeye de dayandığı doğrudur; ki buradan görüleceği gibi, doğal aklın buyurdukları dışındaki tüm itaatlerin sadece sözleşme, eş deyişle kişinin kendi rızası, yoluyla gösterilmesi gerekmektedir. Ama bu sözleşme anında hükümsüz hale geldiğinden ve bir daha yenilenmediğinden, *Tanrı Krallığı'nın* (ki buradaki konumuz budur) kökeni başka bir yerde bulunmalıdır. Geçerken belirtmek gerekirse, *iyi ve kötünün bilgisi* ağacından yenilmeyeceği buyruğu (burada yasaklanan ister *İyiye* ve *Kötüye karar verme* olsun isterse bir ağacın meyvesi olsun) ile Tanrı, emrinin *İyi* veya *Kötü* olup olmadığı tartışılmadan, basit bir itaat talep etmiştir; zira bu buyruk olmadan, ağacın meyvesinin doğasında, yenildiği takdirde ahlaken kötü, eş deyişle *günah*, olan hiçbir şey yoktur” (Hobbes, 2007: 228).

Egemene cezalandırma yetkisini verenin yine yurttaşlardır. Sözleşme ile birlikte bireyler kendi rızası ile egemene barışı koruması için haklarını devretmişlerdir. Bu yüzden egemen sözleşmenin bir tarafı değildir ve barışı korumak için gereken her şeyi yapabilir. Bu tıpkı efendi köle ilişkisindeki gibidir¹². Çünkü “köleler istençlerini efendinin istencine tabi kılmışlardır. Bundan dolayı da, Efendi yaptığı her şeyi onların rızasıyla yapmıştır ve rıza gösteren birine de haksızlık yapılamaz” (Hobbes, 2007: 124). Yurttaş da tıpkı kölenin yaptığı gibi istencini egemene tabi kılar ve egemen yaptığı her şeyi onların rızası doğrultusunda yapar.

Hobbes, sözleşme ile birlikte bireylerin sadece haklarını değil aynı zamanda güç ve kuvvetlerini de egemene devrettiğini belirtir. Ancak bu, yurttaşların tek başlarına tamamen güçsüz ve kudretsiz olduğu anlamına gelmez. Kudret ve güç bakımından egemeninkinden daha az kudretli ve güçlü oldukları anlamına gelir. Hatta tüm yurttaşların kudret ve güçlerinin toplamı bile egemenininki kadar olamaz. Olmasını kabul etmenin iç savaşı da olabilir görmekle paralel olduğunu savunur. Bu yüzden yurttaşların güç ve

¹² Hobbes her ne kadar yurttaşı, egemene itaat etmesi sebebiyle efendisine itaat eden köle ile bir tutmadığını söylese de vermiş olduğu birçok örnekte bu iki olguyu beraber kullanır. Bkz. Hobbes, 2007: 124 ve 153. O, bahsi geçen örneklerle, yurttaşın yöneticisine, kölenin de efendisine itaatini bir gören ifadeler kullanır.

kudretlerinin sınırını bilmelerini, bu doğrultuda özgürlük sevdası içinde olmamaları gerektiğini savunur. Görüldüğü üzere Hobbes'ta devlet durumunda da olursa doğa durumu denilen kargaşa ve korku dolu duruma geçiş her an gerçekleşebilir potansiyeldedir. Bunun olmaması için ise ilk olarak egemenin bölünmemesi, ikinci olarak insanların mutlak bir güç ile taçlandırdıkları egemenlerine itaat etmeleri gerektiğini belirtir. İnsanları egemenlerine itaat etmemeye iten güç olarak da özgürlük duygusunu gösteren Hobbes, devletin güvenliği için, insanların özgürlüklerinden ödün vermeleri gerektiğini savunur.

3.2. Özgürlük ve Güvenlik Dengesi

Bilindiği üzere özgürlük ve güvenlik dengesi siyaset felsefesinin temel dinamiklerinden biridir. Özgürlük-güvenlik dengesi temelde, bir ülkeyi yöneten kişinin, bu iki olgudan hangisine daha fazla (niceliksel olarak) önem vermesi gerektiği ya da hangisini ne derecede kullanması gerektiği ile ilgilidir. Daha fazla açmak gerekirse, yönetici halkını yönetirken, halkının özgürlüğüne mi daha fazla önem vermeli, yoksa devletin güvenliğine mi? Çağdaş ideoloji kısmen ne kadar özgürlük varsa o kadar iyidir görüşündedir (A.P.Martinich, 2013: 266). Örneğin Locke, “insanın özgürlüğünün kısıtlanmadığı aynı zamanda da keyfiliğe ve despotizme kaymayacak bir dizginlenmiş otorite hayali kurmaktadır” (Senemoğlu, 2017: 199). Hobbes ise bu konuda fazlasıyla güvenlikçi taraftadır ve bu görüşün kökeniyle mücadele eder. Hobbes'un devlet yönetiminde güvenliğe fazlaca değer verip, özgürlüğe asgari bir alan tanınmasının altında yine korku duygusu yatmaktadır. Çünkü bilinir ki bir şeyin sebebi o şeyin devamında da etkisini gösterir. Bu yüzden sebebi korku olan devletin, ilerleyişinde de korku etkilidir. Özgürlük ve güvenlik dengesine gelindiğinde korkunun etkisi çoğunlukla teraziye etki eden ağırlık niteliğindedir. Özgürlük ve güvenliğin ağırlıklarını ya da niceliklerini belirleyen temel unsur korkudur. Çünkü istenmeyen ve kötü olan doğa durumu her vakit gerçekleşebilecek potansiyeldedir ve Hobbes'a göre bunun nedeni, özgürlük güvenlik dengesinde özgürlüğün niceliğinin artmasıdır. İnsanlar ise bu durumdan korkarlar ve devlete sarılırlar. Bu nedenle doğa durumuna düşme korkusu devletin güvencesidir. O halde Hobbes'ta özgürlük ve güvenlik dengesinin niceliğinin saptanmasında en önemli belirleyici korkudur. Bu minvalde, bu üç kavramın (korkunun, özgürlüğün ve güvenliğin)

teker teker Hobbes için ne anlama geldiklerine ve devlet yönetimi konusunda ne denli önem arz ettiklerine bakmak faydalı olacaktır.

Önceki bölümlerde, Hobbes'un siyaset felsefesinde korkunun kurucu unsur olduğu ve bununla kalmayıp etkisini her an devam ettirdiği ortaya konulmuştu. Hobbes'un belirttiği üzere: “doğal hak gereği, haklı olduğu her durumda korku bir faktördür” (Hobbes, 2007: 174). Devletin devamında etkili olan korku, bu alanda etkisini en fazla özgürlük-güvenlik dengesinde gösterir. Çünkü Hobbes'un siyaset anlayışında siyaseti temellendirmek maksadıyla kullanmış olduğu ve vahşi ve berbat bir dönem olarak gösterdiği doğa durumu her an dönülebilir niteliktedir ve bunda özgürlüğün fazlalığı temel etkidir. Doğa durumunun geri gelebilir olmasını, David Thomson'un Hobbes'un görüşünü kastederek oluşturduğu şu dizileri bizlere en iyi şekilde açıklar:

“Bir savaş koşulu olarak doğa durumu uzak geçmişte bulunan yarı tarihsel bir mit değildir; her gün yanından geçip gittiğimiz ve minnettar olarak fakat akılsızca unuttuğumuz, her zaman mevcut olan bir boşluktur o. İyi yönetilen devletlerde, mutlu bir biçimde yaşarız ki onun bir çözüm olduğunu ve neye çözüm olduğunu unuturuz. Fakat böylece bir ayaklanma, rakip ordular arasında bir fetret dönemi, Kongo'da olduğu gibi bir dizi isyanlar ve yabancı karışıklıklar ya da daha şiddetli endüstriyel ve ırksal krizler ortaya çıkabilir. Medeni insanların bu doğa durumuna en yakın oldukları zamandır” (Thomson, 2000: 70).

Hobbes, doğa durumuna tekrar dönmeye temel neden olarak gösterdiği iç savaşın zemininde fazla özgürlük talebi üzerine oluşan güvenlik açığının yer aldığını savunur. Bu yüzden doğa durumuna tekrar dönülmemek istiyorsa devletin tek tek yurttaşların özgürlüğünden çok güvenliğe önem vermesi gerektiğini savunur. Bu yönüyle korku, özgürlük-güvenlik dengesinde belirleyici unsur olarak karşımıza çıkar:

“Zira eğer herkes doğal hukukun gerektirdiği gibi, başkalarına kendisi için talep ettiği kadar bir özgürlük tanısaydı, herkesin hakka dayanarak her şeyi yapabileceği doğa durumu geri dönerdi ve doğa durumunun ne olduğunu bilselerdi, herhangi bir sivil boyun eğmeden daha kötü olan bu durumu reddederlerdi. Eğer biri sadece kendisinin özgür, diğerlerinin kısıtlı olmasını talep edecek olursa, talep ettiği *Hâkimiyetten* başka nedir ki?” (Hobbes, 2007: 144).

De Cive'de geçen bu cümleden kasıt, doğa durumu denilen o korkunç duruma dönmek istemiyorsan özgürlüğünden feragat et ve hâkimiyete yani güvenliğe kendini teslim et

şeklindedir. Bu yüzden devlet yönetiminde temel prensiplerden biri olan özgürlük-güvenlik dengesinde temel belirleyeci korkudur.

Özgürlük, Latince 'de sua *sponae*: dış etki olmaksızın kendinden hareket eden manasına gelmektedir. Bu kavram Roma'da üst sınıf insan olması dolayısıyla özgür olan kişi manasına gelen *liber* kavramı ile evrilir ve son olarak, köle (*servus*) olmayan, kendi isteğine göre hareket edebilen manasına gelen *libertas* kavramıyla son halini alır (Özlem, 2014: 87). Özgürlük kavramının felsefe tarihinde kullanım alanlarına baktığımızda bu kavramı daha çok siyaset ve ahlak alanlarında görsek de, ontoloji, teoloji ve doğa bilimlerinde de kullanımı görülmektedir. Bu kavram özellikle 17. Yüzyılda siyaset ve ahlaktan çok, mekanizm temelli olarak doğa bilimlerinde etkin şekilde kullanılmış, hatta siyaset ve ahlakta bulunduğu anlamı doğa bilimlerindeki kullanım şekli belirlemiştir. Bu dönemde özgürlüğün doğadaki hali beşerî ilimlere de sirayet etmiştir. Bu doğrultuda mekanist bir doğa anlayışının hüküm sürdüğü bu yüzyılda genel kanı: “doğada her şey doğa yasalarının tam bir belirlenimi altındadır. Doğada katı bir mekanizm hüküm sürmektedir. İnsan da bu tam belirlenimin ve mekanizmin hükmettiği doğanın bir parçası olarak, özgür olamaz. İnsanın isterse başka türlü eyleyebileceği (irade, seçim) düşünülemez” (Özlem, 2014: 88) şeklindedir. Bir 17. Yüzyıl düşünürü olan ve mekanik doğa anlayışını benimseyen Hobbes da bu görüştedir. Hobbes *Leviathan*'da özgürlüğü: “dış engellerin yokluğu” (Hobbes, 1993: 96) olarak tanımlar. Hobbes için bu kavram iyi şeylerden ziyade kötü şeylerin nedeni olarak gösterilir. Hobbes, özgürlük kavramını daha çok doğa durumu ile özdeşleştirir ve doğa durumundaki tüm kötülüklerin temel nedeni olarak saptar. O'na göre insanlara doğa durumunda karşısındakinin canı üzerinde bile hak tanıyan şey kısıtsız özgürlüktür. Bu yüzden tamamen özgür olmak korkunç bir şeydir ve üzerine övgüler yağdırılan özgürlük ile kasıt edilen yurttaşların değil devletin özgürlüğüdür:

“Yazarların övdüğü özgürlük, özel insanların değil, egemenlerin özgürlüğüdür. Eski Greklerin ve Romalıların tarihlerinde ve felsefesinde ve politika hakkındaki bütün bilgilerini onlardan almış olanların yazılarında ve konuşmalarında sık sık ve saygıyla anılan özgürlük, tek tek insanların özgürlüğü değil, devletin özgürlüğüdür. Devletin özgürlüğü, toplumsal yasalar ve devlet hiç olmasaydı her bir insanın sahip olacağı özgürlükle aynı şeydir. Onun etkileri de aynıdır. Nasıl ki efendi-siz İnsanlar arasında, herkesin komşusuna karşı sürekli savaşı varsa; oğula

gececek veya babadan gelecek miras yoksa mallar veya topraklar üzerinde mülkiyet yoksa güvenlik de yoksa sadece, tek tek her insanda tam ve mutlak bir özgürlük varsa: birbirine bağılı olmayan devletlerde de, her devlet, ama her insan değil, yani onu temsil eden kişi veya meclis kendi çıkarına en uygun bulduğu şeyi yapmak için mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Fakat, böylece, sürekli bir savaş halinde, muharebe hatlarında, sınırları silahlanmış olarak ve topları civardaki komşularına çevrilmiş vaziyette yaşarlar. Atinalılar ve Romalılar özgürdüler; yani, özgür devletlerdi: fakat tek tek insanlar kendi temsilcilerine direnmek özgürlüğüne sahip oldukları için değil; onların temsilcisi, başkalarına direnme ve onları istila etme özgürlüğüne sahip olduğu için” (Hobbes, 1993: 158).

Şüphesiz ki Hobbes’un devletin özgürlüğünden kastı yöneticiye verilen hakların niceliğidir. Yönetici devleti yönetirken ne kadar fazla hak ve olanak özgürlüğüne sahip olursa yurttaşlar da o kadar özgür olur. Nitekim bir önceki bölümde bahsedilen “Mutlak Monarşi” bunu kapsamaktadır. Yetki konusunda olağanüstü özgürlüklere sahip olan ve yönetme özgürlüğü başka bir mercii ile sınırlanmayan bir devlet yönetimi, özgür bir devlete örnek niteliğindedir. Böyle bir devlette yurttaşlar da bir o kadar özgürdür, çünkü yetki gücü yüksek olan bir monark, yurttaşlarının, hayatta kalma, mal ve mülk edinme, vb. konularda özgürlüğünü sağlayarak onları mutlu eder (Hobbes, 2007: 136-137). Bu yüzden Hobbes için yurttaşın özgürlüğü, bir eyleme etkinliğinden çok yaşamı içinde birtakım şeylere sahip olabilme etkinliğidir ve gerçek özgürlük isteği aslında hâkimiyet talebidir ve bu monark ile mümkündür:

“Zira Monarşi, en az Demokrasi kadar böylesi bir özgürlük ile bir arada var olabilir. Zira özgürlük şehrin kapılarına ve kulelerine en büyük harfler ile yazılmış olsa bile, burada söz konusu olan bireylerin değil ama şehrin sahip olduğu özgürlüktür, halk tarafından idare edilen bir şehirde, bunun Monarşi ile idare edilen bir şehirde olduğundan daha iyi bir şekilde ortaya konmasını sağlayacak bir hak yoktur. Bir yurttaş, eş deyişle bir tebaa, özgürlük talebinde bulunduğu anda, özgürlük adı altında asıl talep ettiği şey Hâkimiyettir, ama cahilliklerinden dolayı bunu asla göremezler” (Hobbes, 2007: 144).

O halde özgürlük yurttaşlar için sınırsız eyleme etkinliği olarak tasarlanan bir olgu değildir. Aksine, bunun imkânı bir güvenlik sorununa neden olur. Zaten fazla özgürce eylemenin nelere sebep olduğu doğa durumuyla görülmüştür. Hobbes aslında sınırsız

özgürlük ile doğa durumunu bir görmektedir ve fazla özgürlüğün çok da olumlu bir şey olmadığını hatta çok berbat bir şey olduğunu savunur:

“Devletin koşulları dışında, gerçekten de herkes en eksiksiz özgürlüğe sahiptir ama bu onların bir işine yaramaz. Ve bunun nedeni, sahip olduğu özgürlük nedeniyle özgür istencinden kaynaklanan her şeyi yapabilen birinin, aynı zamanda, özgürlüğe sahip başkalarının istencinden kaynaklanan her şey yüzünden acı çekmesidir” (Hobbes, 2007: 137).

Bu nedenle Hobbes, devlet yönetiminde yurttaşın yönetici karşısında özgürlüğünün kısıtlanması gerektiğini belirtir. Ama bu kısıtlılık yurttaşın devlet karşısında köle olarak niteleneceği anlamına gelmez, çünkü “istediğini yapmaktan ceza tehdidi ile alıkonan biri, köleliğin baskısı altında değildir; bu şekilde sadece yönetilmekte ve hayatının devamı sağlanmaktadır” (Hobbes, 2007: 132). Bunca kısıtlamaya rağmen Hobbes için Mutlak Monarşi ile bile yönetilse tüm yurttaşlar özgür bireyler olarak nitelendirilebilirler. Çünkü devlet onların içinde güvenle hareket edebilecekleri bir mekân niteliğindedir: “içinde az çok hareket edebileceği bir mekâna sahip olan herkes, küçük bir hücrede tutulan bir insana kıyasla, az çok bir özgürlüğe sahiptir” (Hobbes, 2007: 133). Nitekim her ne kadar kısıtlı hakları olsa da bir devlet halinde yaşamak, kısıtsız özgürlüğün olduğu doğa durumunda yaşamaktan çok daha iyidir. Kısıtlanmış haklar sayesinde biri diğerinin canı üzerinde hak iddia edemez:

“Bir devlette herkes güven içinde kısıtlı haklarının tadını çıkarır. Devletin dışında, herkes herkes tarafından öldürülebilir veya gasp edilebilir; devlette ise, sadece bir kişi tarafından. Devletin dışında, bizi koruyan sadece kendi kuvvetimizdir; devlette ise herkesin kuvveti. Devletin dışında, hiç kimse çalışmalarının neticesinden emin olamaz; devlette ise, herkes bundan emindir” (Hobbes, 2007: 137).

Kısıtlı haklar üzerinden Hobbes, asgari seviyede de olsa yurttaşların da egemene karşı bazı koşullarda itaatsizlik yapabilme özgürlüklerinin olduğunu bildirmektedir. Bu itaatsizliğin temelinde hayatta kalma hakkı vardır. Zaten insanlar bu hakkı korumak için sözleşme oluşturmuşlardır: “toplum sözleşmesi de dâhil olmak üzere hiçbir sözleşme ediminin yurttaşı hayatından, hayatını koruma araçlarından ve kendisi için iyi olan bir durumdan yoksun bırakacak şekilde oluşturulmamasının nedeni budur. Yurttaşın öyleyse, en temel ve devredilemez haklarının başında hayat hakkı gelir” (Hobbes, 1993: 160).

Buradan hareketle yurttaşların özgürlük alanını hayat hakkı doğrultusunda belirler ve bu hak doğrultusunda yurttaşların egemene karşı itaat etmeme özgürlüklerinin oldukları birtakım asgari haklar belirler: Bu haklardan ilki: “Uyruklar, kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler” (Hobbes, 1993: 161) şeklindedir. Hayat hakkının insan için en temel hak olduğunu zaten sözleşme ve devletin bu hakkın tehlikeye girmesi sonucu oluştuğunu her defasında belirtir. Dolayısıyla hayat hakkı tehlikeye girdiğinde devletin ve sözleşmenin bir manası yoktur. Bu yüzden uyruklar, egemenin onların hayatlarını talep edecek buyruklarına itaat etmeme özgürlüğüne sahiptirler. İkinci hak: uyruklar kendilerine zarar vermeye zorlanamazlar (Hobbes, 1993: 161) şeklindedir. Bu durum da hayat hakkına aykırı bir durumdur ve bireyler buna zorlanırlar ise egemene itaat etmeme özgürlüğüne sahiptirler:

“Egemen, adalete uygun olarak mahkûm edilmiş bile olsa bir kimseye, kendisini öldürmesini, yaralamasını veya sakatlamasını veya ona saldıranlara direnmemesini veya gıda, hava, ilaç, veya onsuz yaşaması mümkün olmayan başka bir şeyi kullanmaktan kaçınmayı emrederse; o kimse, itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir” (Hobbes, 1993: 161).

Yurttaşların egemenin emirlerine itaat etmeme özgürlüğünü haklı kılan üçüncü hak: Uyruklar, gönüllü olarak teşebbüs etmedikleri sürece, savaşmaya da zorlanamazlar (Hobbes, 1993: 161) şeklindedir. Savaşmaktan korkmanın anlaşılabilir bir durum olduğunu, erkeksi bir eylem olarak bilinen savaşta, kadınsı cesareti olan erkeklerin savaşmaktan çekinebileceğini ileri sürer. Nitekim bu kişiler savaşmaya zorlansalar bile kaçacaklardır ve kaçmaları halinde itaatsizlik değil onursuzluk yapmış olacaklardır. Bundan dolayı yurttaşlar korktukları için savaş emrine itaat etmeme özgürlüğüne sahiptirler.

Hobbes yurttaşlara tanıdığı bu asgari itaatsizlik ve özgürlük alanı dışında, onlara bu konuda hemen hemen başka bir imtiyaz tanımaz. Bunların dışında yapılacak itaatsizliğin aşırı özgürlükçülük olacağını savunur. Yani, fazla özgürlük isteğinin yurttaşlar ile yönetici arasındaki arayı açarak onları itaatsizliğe iteceğini savunur. Oysa bir yurttaşın en büyük erdemi yöneticisine itaattir. İtaatin önemini göstermek için Hobbes sık sık kutsal metinlerden örnekler verir: “Aziz Pavlus, Titus’a yazdığı mektupta şöyle demektedir: Yöneticilere ve yönetimlere bağlı olmaları, söz dinlemeleri gerektiğini imanlılara anımsat” (Hobbes, 2007: 154). Pavlus’tan verdiği bir başka örnek şu

şekildedir: “İnsanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma Rab adına bağımlı olun Çünkü Tanrı'nın isteği budur” (Hobbes, 2007: 155). Böylece itaate ilahi bir nitelik yükleyen Hobbes, itaatsizliğin aşırı özgürlükçülüğe, bunun da güvensizliğe yol açacağını savunarak, devlet içinde önemli olanın güvenlik olduğuna dikkat çeker.

Güvenlik, “Latince *se* (olmaksızın) ve *cura* (endişe) kelimelerinin birleşmesinden oluşan *securitas* kelimesinden türemiştir. Dikkatli bir biçimde tercüme edildiğinde, *securitas*, endişeden uzak olma ve sükûnet anlamına gelmektedir” (Arends, 2009: 5). *Securitas* kavramı kazandığı anlam bakımından dönemin genel niteliklerinden etkilenmiştir. Nitekim Roma İmparatorluğunun ilk zamanlarında siyasi bir içeriğe sahip olan *securitas*, kilise etkisinin bir hayli olduğu Roma'nın son dönemlerinde dini yansımalara sahip olan ve “Hristiyan yazarlar tarafından yaratılan, 4. ile 7. Yüzyıllar arasında ortaya çıkan ve bilgi durumunu ifade eden bilişsel yeni bir kelimeye, *certitudo*'ya aşamalı olarak geçmiştir” (Arends, 2009: 18). Kilisenin zayıflamaya başlamasından sonra “kavram, Thomas Hobbes'un döneminden başlayan ikinci aşamada, modern devletin büyük paradigmatik sözcüklerinden biri haline gelmiştir. Güvenlik bu aşamada, iç savaşların önlenmesi hedefine hizmet eden otoriterin doğuşu ile ilişkilendirilmiştir” (Arends, 2009: 5). Aynı zamanda Hobbes'ta *securitas* kavramı *security* olarak yeni bir şekle bürünmüştür.

Güvenlik kavramı, içerdiği olumsuzluk bakımından Hobbes'un siyaset felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu olumsuzluk, devletin devamlılığı hususunu içermektedir. O'na göre güvenlik, devletin varlığını devam ettirmesini sağlayan bir olgudur. Devletin devamının en büyük düşmanı iç savaş olduğu için kavram, Hobbes'ta genellikle “iç savaşları önleme hedefi” (Arends, 2009: 5) olarak karşımıza çıkar.

Güvenlik kavramı temelde Hobbes için devletin kuruluşu ile başlar. Çünkü devlet, doğa durumu nedeniyle oluşan güvenlik isteğini karşılamak amacıyla kurulur. “Zira bir devlet kendi için değil ama yurttaşları için kurulur. Ama bu, bu veya şu tekil yurttaş için alınmamalıdır. Böylesi bir egemen, evrensel olan yasalar aracılığıyla yurttaşların güvenliğini sağlar” (Hobbes, 2007: 172). O halde bir devlette “halkın güvenliği en üst yasadır” (Hobbes, 2007: 172). Devlet kurulduğu andan itibaren egemenin yapacağı ilk iş güvenliği sağlamak ve muhafaza etmektir. Muhafaza etme aşamasında karşısına çıkan engelleri bertaraf etmek onun en doğal hakkıdır. Hobbes, güvenliğin muhafazası konusunda engel teşkil eden temel unsur olarak özgürlüğü saptar. O halde devlet

güvenliği sağlamak istiyorsa hem yasalar ile kısıtsız özgürlüğün önüne geçecek hem de fazla özgürlük isteğinde bulunanlara müdahale edecektir. İlk olarak yani özgürlüğün yasalar aracılığı ile kontrol altına alınması hususunda, Martinich'in de belirttiği üzere, "Hobbes için güvenlik, özgürlüğün yasalarla kısıtlanmasına dayalıdır" (A.P.Martinich, 2013: 266). Hobbes, kısıtsız özgürlüğün henüz müdahale aşamasına geçmeden yasalar ile kısıtlanması düşüncesindedir. Özgürlüğün kısıtlanmasının yurttaşlar tarafından yadırganmaması gerektiğini, bu kısıtlamanın "tıpkı doğanın nehrin akışını durdurmak için değil ama onu yönlendirmek için yarattığı setler gibi görülmesi gerektiğini ve bu özgürlüğün ölçüsünün yurttaşların ve devletin iyiliğine" (Hobbes, 2007: 181) olduğunu savunur. İkincisi yani yasalar yetmiyor ya da yasanın dışına çıkılıyorsa, bu aşamada Hobbes, devletin, kendi güvenliğini tehdit edecek her türlü bireysel hürriyete karşı güç uygulayabileceğini savunur: "Her şeyi kendi özgür istencimize göre ve dokunulmazlıkla yapmanın genellikle özgürlük olduğu düşünülür; bu şekilde hareket edememek ise kölelik olarak görülür. Ama bu tanım devlet için böyle olamaz ve insan ırkının barışı ile beraber var olamaz; zira hükmetme gücünün ve zorlama hakkının bulunmadığı bir devlet yoktur" (Hobbes, 2007: 131). Bu güç uygulama devletin güvenliği için öldürmeye kadar varabilir. Nitekim burada Hobbes yine kutsal metinlere atıfta bulunarak şu örneği verir: "Önderler Yeşu'ya Bize buyurduğun her şeyi yapacağız diye karşılık verdiler. Bizi nereye gönderirsen gideceğiz. Her durumda Musa'nın sözünü dinlediğimiz gibi, senin sözünü de dinleyeceğiz. Yeter ki Musa ile birlikte olmuş Tanrın RAB seninle olsun. Sözünü dinlemeyen, buyruklarına karşı gelip başkaldıran ölümle cezalandırılacaktır" (Hobbes, 2007: 155). Hobbes, güç uygulama ve müdahale etme hakkının sözleşmede var olduğunu ve insanların bunu başta kabul ettiklerini belirtir. Bu yüzden Arends'in de Hobbes'un güvenlik anlayışına atfen söylediği gibi, "güvenlik, anlaşmalarla değil, anlaşmalar gözetilmediği için verilen cezalarla sağlanır" (Arends, 2009: 23). Hobbes, Aksi durumda yani kısıtsız özgürlüğe karşı müdahalede bulunulmaz ise bunun güvensizliği beraberinde getireceğini savunur.

Hobbes, güvenliğin devlete, özgürlüğün ise doğa durumuna ait bir genel nitelik olduğunu ifade eder. O'na göre devlette hâkim olan akıl iken doğa durumunda hâkim olan tutkulardır. Bu sebeple güvenlik isteği aklın, özgürlük isteği ise tutkuların ürünüdür: "Devletin dışı tutkuların, savaşın, korkunun, yoksulluğun, kötülüğün, yalnızlığın, barbarlığın, cehaletin, vahşiliğin; devlet ise aklın, barışın, güvenliğin, zenginliğin,

toplumun, iyi beğenilerin, bilimin ve iyi niyetin hüküm sürdüğü bir imparatorluktur” (Hobbes, 2007:137). Bu minvalde, fazla özgürlük talebinin akıldan yoksun olarak tutkular ile hareket etmek olacağını belirtir. Bunun ise tutkuların hâkim olduğu doğa durumuna dönmeye neden olacağını savunur. Doğa durumunu vahşi, kötü ve insanların mutsuz olduğu bir dönem olarak gören Hobbes, bu yüzden fazla özgürlüğün insanları mutsuz edecek koşullar yarattığını savunur. Doğa durumunun karşısına devleti koyan Hobbes, haliyle, devlet içinde insanların mutlu olacağını belirtir. Özgürlük doğa durumunun, güvenlik de devletin ana karakterini yansıttığı için, özgürlük nedeniyle oluşan mutsuzluğun karşısına güvenlik ile gelen mutluluğu koyar. O’na göre güvenlik aynı zamanda mutluluktur: “Güvenlikten anlaşılması gereken sadece her koşul altında yaşamın sürdürülmesi değil ama mümkün olduğunca mutlu bir yaşamdır. Zira sözleşmeyle kurdukları devletlere insanlar koşullar el verdiğince güzel bir hayat yaşayabilmek için gönüllü bir şekilde dâhil olurlar” (Hobbes, 2007: 173). O halde yurttaşlar, korkunç doğa durumu şartlarına dönmek istemiyorlarsa ve devlet içindeki mutluluğun sürekliliğini arzu ediyorlarsa, devletin kendilerinin özgürlüğünden kısıp, güvenliği arttırmasına razı olmalıdırlar. Aksi durumda korku ellerini üstlerinden hiç çekmeyecektir.

Görüldüğü üzere Hobbes’ta devletin kuruluşunda etkili olan korku, etkisini devletin ilerleyişinde de göstermektedir. Bu etki en çok, devletin yönetiminde bir denge olarak görülen özgürlük-güvenlik dengesinde kendini hissettirir. Çünkü doğa durumu Hobbes için her an dönülebilecek bir potansiyeldedir ve bu duruma dönmenin en önemli nedeni fazla özgürlük ve hak talebiyle ortaya çıkan iç savaştır. Fazla hak ve özgürlük talebi egemene itaat etmeyi zorlaştırarak iç savaşa neden olur. İç savaş ise doğa durumunun geri gelmesi demektir ki insanlar bundan çok korkarlar. Bu minvalde, özgürlüğün yurttaşları felakete sürükleyeceğini, bu yüzden de güvenliğe daha fazla önem verilmesi gerektiğini ifade eder. Zaten doğa durumunun korkusunu yaşayan akli başında insanların buna itiraz etmeyeceklerini belirtir. Bu yüzden Hobbes’un devlet yönetimindeki iki uçlu terazisinde (bir ucunda özgürlük, diğer ucunda güvenlik bulunur) ağırlık maddesi korkudur. Ve O, ağırlığı özgürlüğe koyarak güvenliği üste çıkarır. Özetle korku, Hobbes’un devletinde, devletin varlığının garantisidir, çünkü her an doğa durumuna geri dönülme korkusu, bireylerin devlete olan bağlılığını arttırmaktadır. Bu bağlılık aynı zamanda devletin

güvenliği sağlayabilmesi adına bireylerin özgürlüklerinin bir kısmından feragat etmesini de beraberinde getirmektedir.

SONUÇ

Felsefe tarihinde devlete en çok değer atfeden düşünürlerin listesi yapılırsa, şüphesiz ki listenin ilk sıralarına Thomas Hobbes yazılır. Hobbes için devlet, yapılabilecek her şeyin imkânını veren şeydir. Çünkü Hobbes, devlet olmadan ne bilimin ne hukukun ne ahlakın ne de sanatın olabileceğini savunur. Devletin olduğu bir dünyada malın, mülkün, umudun, huzurun ve akla gelebilecek her olumlu şeyin olabileceğine inanır (Hobbes, 2007: 174). O'ndan kendisi için bu kadar önemli bir olgu olan devleti tek kelime ile tanımlaması istense, vereceği cevabın güvenlik olacağı tartışılmaz bir gerçektir. O'nun için devlet ile güvenlik aynı anlamı taşımaktadır. Çünkü dört satır önce kurulan ve devleti öven cümlelerdeki tüm devlet ibareleri kaldırılırsa ve yerine güvenlik ibaresi konulsa aynı anlamı verecektir. Yani aynı zamanda güvenliğin olmadığı yerde ne bilimin ne hukukun ne ahlakın ne de sanatın olabileceğini savunur. O halde "Güvenlikten anlaşılması gereken sadece her koşul altında yaşamın sürdürülmesi değil ama mümkün olduğunca mutlu bir yaşamdır (Hobbes, 2007: 173). Şahit olduğu iç savaş ile devletin ne kadar kıymetli olduğunu görecektir ki iç savaş ile birlikte siyaset ile ilgili düşünceleri daha katı bir hal alır. Bu doğrultuda amacı devletin gerekliliğini göstermek ve güvenliğin ne kadar kıymetli bir olgu olduğunu belirtmektir.

Hobbes, devletin kıymetini göstermek için devletin olmadığı ve onu aratacak bir döneme atıfta bulunur. Bu döneme doğa durumu adını verir. Bu dönemi *homo homini lupus* yani insan insanın kurdudur ilkesi ile tanımlar. Bu dönemde herkes tutkuları ile hareket eder ve bu tutkular benciledir, çünkü Hobbes'a göre insan doğası itibariyle kötüdür. Bu ibare aslında Hobbes'un felsefesinin ilk önermesidir. Tüm sistem bu önerme üzerine inşa edilir. Bakıldığında Hobbes, tüm sistemini psikolojik ve öznel bir saptama üzerine kurmuştur. Çünkü insanı doğası gereği iyi olarak tanımlayan düşünürler de vardır. Rousseau ve Locke buna en iyi örneklerdir. Bu yüzden Hobbes'un tamamen kişisel deneyimlere odaklı bir öznel saptama üzerine sistemini kurması eleştirilecek başlıca husustur. Temel amacı olan, siyasete bilimsel bir kesinlik kazandırma isteği bu sübjektif saptama ile sekteye uğramaktadır.

İnsan doğasını kötü ve bencil olarak tasvir eden Hobbes, doğa durumundaki insanın tutkusuna ulaşmak için karşısındakini öldürme hakkı olduğunu ileri sürer. Çünkü bu dönemde insan kısıtsız özgürdür ve ona yasak ve sınır koyan bir otorite yoktur. Otoritenin

olmadığı bu dönemde güvenlik de yoktur ve bu sebeple “ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer”(Hobbes, 1993: 96). O halde sanat, hukuk ve bilim gibi insan hayatını ilgilendiren disiplinler varlığını güvenliğe borçludur. Güvenliğin varlığı ise bir otorite ile mümkündür. O bu otoriteye devlet adını verir.

Aynı zamanda Hobbes, doğa durumu kavramı ile devletin sonradan kurulan bir yapı olduğunu ifade etmeye çalışır. Devletin doğası gereği var olduğunu savunan İlkçağ Yunan düşünürlerine karşı devletin sonradan kurulduğunu ileri sürer. Aslında bu yolla doğa durumu kavramını kullanmasındaki diğer amaca kuvvet kazandırır. Çünkü bir şey doğası gereği var ise onu yok etmek mümkün değildir ve bu nedenle kıymeti bilinmez. Ancak bir şey kurulabilen bir nitelikte ise o şey aynı zamanda yıkılabilir bir şey niteliğindedir. Bu yüzden kıymetinin bilinmesi gerekir. Hobbes için de zorunlu olanın kıymeti yoktur ama gerekli olan kıymetlidir. Bu doğrultuda O'nun için devlet zorunlu olan değil gerekli olandır.

Devletin ve toplumun sonradan kurulan yapılar olduğunu ileri süren Hobbes, bunu insanın doğası ile temellendirir ve insanın da doğası gereği toplumsal olmadığını ileri sürer. O'na göre insan doğası gereği bencil ve kavgacıdır. Bu nitelikler onun toplumsallığına engeldir. İnsan ancak bu niteliklerin kontrol altına alınması ile toplum haline gelebilir. Kontrol haline alınmadığı sürece birbirleriyle kavgaya tutuşur ve bireysel şekilde yaşamaya devam ederler. Doğa durumunda kontrol mekanizması olmadığı için insanların kavgası süreklidir. Bu şekilde insan duyguları ile doğa durumunu ilişkilendirir ve bu durumu asosyal bir durum olarak niteler. İnsanın doğasında rekabet, şan şeref isteği ve güvensizlik gibi kavgaya neden olan duygular vardır. Bu duygular bir otorite ile şekillenmediği sürece bencil bir vaziyette işler ve toplumsallığa engel olur. Hobbes'a göre bu duyguların tetikçisi kısıtsız özgürlüktür. Şan, şeref, mal, mülk vb. şeyler için rekabet içinde olan insanlar kısıtsız özgürlük nedeniyle doğadaki her şeyi sahiplenirken aslında hiçbir şeyi sahiplenemezler. Çünkü senin bir şeyi isteme özgürlüğün, karşı tarafta da vardır. Bu yüzden bu durumda herkesin her şey üzerinde hakkı vardır:

“Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Eş deyişle, saf doğa durumunda ve insanlar birbiriyle yaptığı sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce,

herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni vermişti. Argüman şöyledir: Birinin istediği bir şey tam da onu istemiş olduğu için bu kişiye iyi gözükür ve bu şey ya onun korunmasına katkıda bulunmaktadır ya da en azından ona öyle gözükmektedir” (Hobbes, 2007: 28-29).

Kısıtsız özgürlüğe sahip olan insan, istediği bir şeyi elde etmek için her eylemi yapmaktan özgürdür. Bu, karşısındakini öldürmeyi gerektirse bile. Bu durum ise herkesin herkes ile savaş halinde olduğunu gösterir. Çünkü yattığın yer bir ağacın altı bile olsa, karşıdan biri gelip onu senden talep edebilir. Kendine yatacak ve yaşayacak bir yer bulmak için karşısındakini yok etmen gerekir. Ancak bu savaş, sürekli bir çatışma hali değil, daima hazır olmayı gerektiren bir niteliktedir. Biri senin ağacını senden talep edene kadar barış içerisindeydir ama her an birinin geleceğinin de farkındasındır. Bu yüzden her gün karşısındakinin gelme ihtimaline karşı savaşa hazır bir şekilde beklemek zorundasındır. Bu ise sürekli bir huzursuzluk halini temsil eder. Tıpkı her anını diken üzerinde yaşamak gibi. Hobbes bu durumu sürekli korku halinde olmak diye tanımlar. Bu durumdaki insan “(...) yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitlet; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitlet” (Hobbes, 1993: 19). Anksiyete niteliğindeki bu korku, insanı çözüm arayışına iter. Tamamen tutkuları ile hareket eden insan, en büyük tutkusu olan yaşama isteği tehlikeye girince aklını devreye sokar. “Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir” (Hobbes, 1993: 96). İnsanlar korkularını sona erdirmek için sözleşme yaparlar ve bir nevi barış imzalarlar. Böylece toplum kurulur. Ancak, karşısındakinin sözleşmeye riayet etmeyeceği ile korkmaya devam eder. Bu nedenle bir otorite belirleme ihtiyacı belirir ve bu otoriteden sözleşmeyi yürüterek barışı devam ettirmesi talep edilir. Talep edilirken ise kısıtsız özgürlükten feragat edilmesi istenir. Böylece otorite, insanları aralarında yaptıkları sözleşmeye zorlayacak bir güç olarak ortaya çıkar. Bu otorite Hobbes için devlettir. İnsan bu şekilde korkuyu sonlandırmayı amaçlar.

Hobbes’a göre doğa durumu her an dönülebilecek bir durum niteliğindedir. Doğa durumunun geri dönülebilir olması korkunun sona ermediğinin göstergesidir. O halde devlet halinde de olursa korku insan hayatında hep vardır. Ancak devlet ile bu korku kendini beklemeye alır. Hobbes bu aşamadan sonra korkuyu devletin devamının garantisini

olarak belirler. Doğa durumu gibi tüm olumsuzlukları içerisinde barındıran bir duruma tekrar dönmek istemeyen insan devletin devamını istemek zorundadır.

Hobbes'a göre doğa durumuna tekrar dönülmesine neden olan en büyük olgu iç savaştır. İç savaş doğa durumunu tekrar yaşamaktır ve temelde iki şey iç savaşa neden olur. İlki, egemenin bölünmesidir. Hobbes, devleti yöneten kişinin yani egemenin tek olması gerektiğini savunur. Ne kilise ne de parlamento tarafından sınırlandırılmaması gerektiğine inanır. Aksi halde egemenin bölüneceğini, bunun çok seslilik yaratacağını ve yurttaşları birçok parçaya böleceğini belirtir. Gruplara bölünmüş yurttaşlar ise karşı grup ile savaşarak iç savaşa neden olur. Bunun için yurttaşların tek bir kişi ya da kuruma bağlı olmaları gerektiğini savunur ve ortaya mutlak monarşi kavramını koyar. O, *Leviathan* ve *De Cive*'de var olan yönetim şekillerine kıyaslayarak en iyi yönetim olarak monarşiyi belirler. Monarşide de farklı uygulama şekillerinin olduğunu belirten Hobbes, en iyi monarşinin, yetki gücünü tek bir egemene veren ve hiçbir yapı ile sınırlandırılmayan mutlak monarşi olduğunu savunur. Bu sayede iç savaşa karşı set çekileceğini savunur.

Hobbes, iç savaşın ikinci nedeni olarak itaatsizliği gösterir. yurttaşların egemene itaatsizlik yapmaları sonucu iç savaşın oluşacağını ve böylece doğa durumuna tekrar döneceğini savunur. Yurttaşları itaatsizliğe iten şeyin ise özgürlük isteği olduğunu belirtir. Hobbes bu aşamadan sonra özgürlük-güvenlik dengesi probleminde dâhil olur ve doğa durumunu korkunun tehdit unsuru olarak kullanarak tarafını belli eder.

Hobbes'a göre bir devletin yönetiminde egemenin önem vermesi gereken başlıca şey güvenlidir. Çünkü devlet, insanların doğa durumundaki güvenlik eksikliğini gidermek için kurulmuştur. Bu sebeple "bir devlette halkın güvenliği en üst yasadır" (Hobbes, 2007: 172). O'nun için güvenliği tehdit eden en önemli etken ile özgürlüktür. Halkın özgürlüğüne verilen önemin niceliği arttıkça o devletin güvenliği azalır. Zaten doğa durumunu olumsuz hale getiren şeyin kısıtsız özgürlük olduğunu, özgürlüğün doğa durumunda kaldığını ve devlette hüküm sürecekt olanın güvenlik olmasını gerektiğini ifade eder. Hatta fazla özgürlük talebinde bulunursa yurttaşa devlet tarafından güç uygulanabileceğini, bunun sözleşmede olduğunu belirtir. Zira insanlar, sözleşme ile kısıtsız özgürlüklerinden vazgeçeceklerini, aksi takdirde uygulayıcı güç tarafından müdahale edileceğini kabul etmişlerdir. Eğer aksi yönünde eylemde bulunmayı tercih

ederlerse bunun devletin güvenliğini zayıflatarak doğa durumuna tekrar dönülmesine sebep olacağını vurgular:

“Zira eğer herkes doğal hukukun gerektirdiği gibi, başkalarına kendisi için talep ettiği kadar bir özgürlük tanısaydı, herkesin hakka dayanarak her şeyi yapabileceği doğa durumu geri dönerdi ve doğa durumunun ne olduğunu bilselerdi, herhangi bir sivil boyun eğmeden daha kötü olan bu durumu reddederlerdi. Eğer biri sadece kendisinin özgür, diğerlerinin kısıtlı olmasını talep edecek olursa, talep ettiği *Hâkimiyetten* başka nedir ki?” (Hobbes, 2007: 144).

Sonuç olarak Hobbes’un siyaset anlayışında toplumun ve devletin kurulmasındaki itici güç devletsiz bir dönem olarak ortaya koyduğu doğa durumundaki oluşan korkudur. Ancak insan devlet içinde yaşasa bile korkmaya devam eder. Çünkü doğa durumu her an dönülebilir bir potansiyeldedir. Doğa durumuna tekrar dönülebilir olması ise egemenin gücünün niceliğini belirler. İnsanlar doğa durumuna tekrar dönmek istemiyorlarsa egemenin gücünü sorgulamayacak ve özgürlük talep etmeyeceklerdir. Yani insanlar korkuyu her an enselerinde hissetmelidirler. Aslında Hobbes’un tüm siyaset felsefesi şu cümle ile açıklanabilir: korktuğun kadar özgürsündür.

KAYNAKÇA

- Arends, J. Frederik M., (2009). Homeros'dan Hobbes ve Ötesine: "Güvenlik" Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, c. 6, sayı: 22, s. 3-33.
- Arendt, Hannah, (1994), *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şeren, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, B, (1998), *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Aristoteles, (2018), *Politika*, Çev. Özgüç Orhon, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Ben Amittay, J., (1983), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. M.A Kılıçbay- L. Köker, Savaş Yayınları. Ankara.
- Cevizci, Ahmet, (2007), *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Copleston, Frederick, (1995), *Felsefe Tarihi Yunan ve Roma Felsefesi*, c. 1, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Douzinas, Costas, (2015), *İnsan Haklarının Sonu*, Çev. Kasım Akbaş-Umre Deniz Tuna, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Freeman, Charles, (2003), *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi, Ankara.
- Gauthier, David, (1979), Thomas Hobbes: Moral Theorist, *Seventy-sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association*, c. 76, sayı: 10, s. 547-559.
- Günay, Mustafa Kemal, (2009), Hobbes'ta Doğa Durumu Çözümlemesinin Eleştirisi, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: ¼
- Hobbes, Thomas, (1993), *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hobbes, Thomas, (2005), *Human Nature*, Osmania University.
- Hobbes, Thomas, (2007), *De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul.
- Hobbes, Thomas,(1994), *The Elements of Law*, Natural and Politic, Oxford University Press, Oxford.
- Hodaloğulları, Zeliha, (2017), Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 52, s. 404-412.
- Hume, David, (1978), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby- Bigge, P. H. Nidditch (Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Lesnoff, Michael, (1986), *Social Contract*, Macmillan, London.

- Locke, John (2004), *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara.
- Locke, John, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme; Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, 2. Baskı, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara.
- Machiavelli, (1999), *Hükümdar*, Çev. Mehmet Özay, Şule Yayınları, İstanbul.
- Martinich, A.P., (2013), *Thomas Hobbes*, Çev. Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2005), *Devlet*, Çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.
- Platon, (1998) *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 2 Cilt, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Rousseau, J. J., (1995), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J., (2001), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, 6. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J.J., (2007), *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çev. Ö. Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Ross, David, (2011), *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Senemoğlu, Olkan, (2017), Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi, *İnsan ve Toplum Dergisi*, c. 7, sayı: 1, s. 187-221.
- Strauss, Leo, (2011), *Doğal Hak ve Tarih*, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul.
- Şenel, Alâeddin, (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, “*Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*”, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Tannenbaum, D. - Schultz, D. (2006), *Siyasi Düşünce Tarihi*, “*Filozoflar ve Fikirleri*”, Çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara.
- Thomson, David, (2000), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Süleyman Kor vd., Şule Yayınları, İstanbul.
- Turan, Esra Yıldız, (2015), İlkçağ Felsefesinde Faydacılığın Temelleri, *Atatürk İletişim Dergisi* Sayı: 8, s. 249-258.
- Uslu, Serdar, (2007), *Platon'da Düzen Sorunu*, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul.

Zabunoğlu, Yahya Kazım, (1957) Thomas Hobbes, Hayatı, Eserleri ve Hukuki Fikirleri, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı:1, s. 219-240.

Zeller, Eduard, (2001), *GreK Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydođan, İz Yayıncılık, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

1993 yılında Ankara'nın Altındağ ilçesinde doğan Mustafa Özkan, İlköğrenimine Avcılar/İstanbul'da Salih Şükriye Yoluç ilköğretim okulunda başladı. Orta öğrenimini aynı ilçedeki Şehit Şerife Bacı Lisesi'nde görerek, 2011 yılında mezun oldu. 2012 yılında, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü kazandı ve 2016 yılında bu bölümden mezun oldu. Ayrıca 2013 yılında Çift Ana dal Programı ile Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde öğrenim görmeye hak kazandı. 2016 yılında Felsefe bölümünden, 2017 yılında ise Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. 2016 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladı. Halen Sakarya Üniversitesinde öğrencidir.