



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

FEODALİZMDEN LİBERALİZME AVRUPA'DA DEVRİM HAKKI

Evrin HAZNEDAROĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2023

FEODALİZMDEN LİBERALİZME AVRUPA'DA DEVRİM HAKKI

Evrin HAZNEDAROĞLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Evrin HAZNEDAROĞLU tarafından hazırlanan “Feodalizmden Liberalizme Avrupa’da Devrim Hakkı” başlıklı bu çalışma, 23/12/2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Duygu HATİPOĞLU AYDIN (Başkan)

Dr. Öğr. Üyesi şefik Taylan AKMAN (Danışman)

Doç. Dr. Hamdi Gökçe ZABUNOĞLU (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŐEN
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

O Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren yıl ertelenmiştir.⁽¹⁾

O Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren..... ay ertelenmiştir.⁽²⁾

O Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir.⁽³⁾

...../...../.....

Evrin HAZNEDAROĞLU

¹ "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılmaması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir.* Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Dr. Öğr. Üyesi şefik Taylan AKMAN** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

Arş. Gör. Evrim HAZNEDAROğLU

TEŞEKKÜR

Felsefenin bir kavga olduğu yönündeki söz haklıdır. Hiçbir başarısını tek başına elde etmeyen insanın, bu kavgada eriştiği mevziler de salt kendinin ürünü değil, kendini var ettiği toplumun katkısıdır. Katkı sunanlara edilmemiş her teşekkür bu gerçeğin inkârıdır. Bu sebeple, topluma olan borcumu ortaya koyduğum tezle ifa ederken birkaç ismi özellikle vurgulamak durumundayım. Ders süreci de dahil olmak üzere Hacettepe’de öğrenim gördüğüm süre boyunca bana tam özgürlük tanıyan, şahsıma olan akademik güvenini her zaman dile getiren tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Şefik Taylan Akman’a, tezi yazdığım süre boyunca samimi desteğini asla eksik etmeyen ve çalışma ortamımda kolaylıklar sağlayan Doç. Dr. Hamdi Gökçe Zabunoğlu’na, böylesi bir tezin hazırlanmasının zorluğunu vurgulayarak arzumu perçinleyen ve dikkatini üzerimden asla çevirmeyen Prof. Dr. Ali Murat Özdemir’e, değerli eleştirileri için jüri başkanı Doç. Dr. Duygu Hatipoğlu Aydın’a şükranlarımı sunarım. Yüksek lisansım boyunca manevi ve entelektüel desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Ceren Tuğlu Olpak ve eşi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Olpak’a, tez süresince kendi işinden alıkoyulmak pahasına başını şişirmeme müsaade eden sevgili meslektaşım Arş. Gör. Onur Altunsu’ya, onun gibi yükümü hafifleten araştırma görevlisi çalışma arkadaşlarım Yusuf Berat Baş, Yunus Sayim ve özellikle Elif Başak Kartlı’ya, çeşitli kaynaklara erişimimde yardımlarını esirgemeyen Gözde Karaoğlu ve Meltem Dönmez’e, tartışma arkadaşlarım Begüm Özpay ve Ozan Çorbacıoğlu’na, çok eski bir öğrencisinin sorularına vakit ayıran Dr. Jack Woods ve hiç tanımadığı bir öğrencinin merakına ortak olan arkadaşı Prof. Dr. Kenneth R. Westphal’a, akademik serüvenimin henüz başındayken bana geriden gelenlere kulak verme nezaketini öğreten Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ’a, hukuk felsefesi çalışmak konusunda beni cesaretlendiren Dr. Lars Vinx’e, Doç. Dr. Elvin Evrim Dalkılıç ve Doç. Dr. Hüseyin Can Aksoy’a teşekkür ederim. İlk tezim için mazur görülmesini umduğum bu uzun teşekkür faslında üç kişiyi anmamam olanaksız. 2019’da aramızdan ayrılmamış olsa dünyada tezimi okumaktan en çok keyif alacak kişi olan babama, kendisi 1974 yılında Hacettepe Felsefe Bölümü’yle yolunu ayırmak zorunda kalsa da oğlunun benzer bir yola girişini mümkün kılan anneme, bu yolun birleştiği en uzun yolda yoldaşım olmasımı dilediğim İlke’ye minnettarım.

ÖZET

HAZNEDAROĞLU, Evrim. *Feodalizmden Liberalizme Avrupa'da Devrim Hakkı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2023.

Direnme hakkı günümüzde bilinen ve benimsenen şekliyle siyasal iktidar karşısında sergilenen sivil itaatsizliği değil gerekirse onu ortadan kaldırıp yerine yenisini getirmeyi içeren başkaldırıcı ifade eder. Devrim Hakkı'nın teorik gelişimi incelenirse direnme hakkı ve Devrim Hakkı'nın aynı şeyler değil, bir ve aynı şey olduğu görülecektir. Hukuk ve siyaset filozofların direnme hakkına ilişkin ortaya koyduğu düşünsel birikim tiran kavramını yaratmak ve tiranı devirmekle başlar. Temel iddia tiranın adaletsizliği olduğu için, önce doğru adaletin tespit edilmesi, sonra yanlış adaletin yerine koyulması gerekir. Bu sebeple siyasal iktidarı devirmenin meşru sebebi olarak zaman içinde tanrısal hukuk ve doğal hukuk araç edinilmiştir. Yönetilenlerin yürürlükteki hukukun karşısına tanrısal hukuku koyabilme cüreti gösterip gösteremeyeceği konusunda temel kopuş Hippolu Augustinus ve Aquinolu Thomas felsefelerinde görülür. Bir kez cüret gösterilebildikten sonra, tartışma tanrısallık perspektifinden uzaklaşmaya ve seküler temelde gerçekleştirilmeye başlamıştır. Liberal filozoflar, yaşanan iki aşamayı sentezleyici biçimde, yürürlükteki hukuku doğal hukuk ve tanrısal hukukla birlikte sınyarak siyasal iktidara itaat ve itaatsizlik hakkında yeni bakış açıları geliştirmişlerdir. Avrupa'da bu uğrakta kökleşen toplum sözleşmesi teorisi, iktidar ve yönetileni, Tanrı huzurunda taraf olunmuş bir sözleşme etrafında eşitlemiştir. Kurucu sözleşmeyle belirlenen sorumlulukları yerine getirdiği sürece siyasal anlamda yönetilenden üstün olan iktidar, sözleşmeyi ihlal ettiği andan itibaren yönetilen tarafından eşitiymiş gibi muamele görür. Ya sözleşmenin şartlarına uymak için üzerine düşeni yerine getirir ya da sözleşmenin aslına uygun biçimde ortadan kaldırılarak değiştirilir. Tiranın bozuk adaletinin düzeltilmesinden sözleşme şartlarının tazelenmesi fikrine varan süreçte her filozof Devrim Hakkı'nın koşulsuz savunucusu değildir ancak siyasal iktidarın devrimlere yol açmaması için benimsemesi gereken tutumu ortaya koymuşlardır. Bu birikim sayesinde devrimler rafa kaldırılmış, Devrim Hakkı hak olmaktan çıkarılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Devrim Hakkı, Direnme Hakkı, Toplum Sözleşmesi, Tiran, Doğa Yasası, Tanrı Yasası

ABSTRACT

HAZNEDAROĞLU, Evrim. *Right to Revolution in Europe from Feudalism to Liberalism*, Master's Thesis, Ankara, 2023.

The right to resist, does not mean the civil disobedience displayed against the political authority as it is known and adopted today, but the revolt that includes removing it and replacing it if necessary. If the theoretical development of the Right to Revolution is examined, it will be seen that the right to resist and the Right to Revolution are not separate but one and the same thing. The intellectual accumulation of legal and political philosophers on the right to resist begins with creating the concept of tyrant and overthrowing it. Since the basic claim is the injustice of the tyrant, correct justice must first be determined, and then wrong justice must be corrected. For this reason, divine law and natural law have been used as tools over time as the legitimate reason for overthrowing the political authority. The fundamental break in whether the governed would dare to put divine law against the prevailing law is seen in the philosophies of Augustine of Hippo and Thomas of Aquino. Consequent to daring, the discussion shifted from divinity to secularity. Liberal philosophers have developed new perspectives on disobedience by synthesizing the two stages experienced. Social contract theory equated the governing and the governed around the contract in the presence of God. If it fails to fulfil the contract, the political authority is treated as an equal by the ruled from the moment it violates the contract; and gets removed in accordance with the original contract. From correction of the corrupt justice of the tyrant to restitution of the contract, not every philosopher is an unconditional defender of the Right to Revolution, but they have put forward the attitude that the political power should adopt so that it does not lead to revolutions. This accumulation in political theory eliminated the Right to Revolution.

Keywords

Right to Revolution, Right to Resistance, Social Contract, Tyrant, Law of Nature, Law of God

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İTAATSİZLİĞİN GEREKÇESİ OLARAK TİRANLIK	6
1.1. TİRANLIĞIN DOĞASI	6
1.2. TEOLOJİDE DEVRİMİN İKİ KUTBU	12
1.2.1. Hippolu Augustinus (354-430).....	12
1.2.1.1. Tanrı Kenti.....	13
1.2.1.2. Adalet.....	19
1.2.1.3. İtaat	22
1.2.2. Aquinolu Thomas (1224-1274).....	25
1.2.2.1. Adalet.....	26
1.2.2.2. Yasa	30
1.2.2.3. İktidara Haklı Direnme	35
2. BÖLÜM: İTAATIN TEOLOJISİNDE SEKÜLER KIRILMA	40
2.1. MACHİAVELLİ (1469-1527)	40
2.1.1. İktidarın Kalıcılık Sorunu Olarak İsyân Olgusu	40
2.1.2. Kalıcılık Aracı Olarak Hukuk ve Adalet.....	51
2.2. LA BOÉTİE (1530-1563)	57

2.2.1. Tiranlık Karşıtı Söylevler.....	58
2.2.2. Kulluk Karşıtı Söylev.....	65
2.3. MONTAİGNE (1533-1592).....	74
2.3.1. Yeniliğe Karşı Şüphe	74
2.3.2. Hukuk ve Adalet.....	76
2.3.3. Devlet ve İsyan.....	83
3. BÖLÜM: TEOLOJİYİ KULLANARAK BÜYÜYEN LİBERALİZM.....	92
3.1. HOBBS (1588-1679).....	92
3.1.1. Devletin Kaynağı Olarak Hak ve Doğa Yasası.....	92
3.1.2. Devletin Sonucu Olarak Yasa ve Adalet.....	103
3.1.3. İktidara Haklı Direnme.....	108
3.2. SPİNOZA (1632-1677).....	118
3.2.1. Tanrısallığı ve Tanrı Yasasını Doğru Anlamak	119
3.2.2. Tanrı ve Doğa Yasası	124
3.2.3. Devlet ve Adalet.....	128
3.2.4. Haklı Direnmeye Dair Devletin Ödevleri	134
3.3. LOCKE (1632-1704).....	147
3.3.1. Doğa Yasası ve İnsan	147
3.3.2. İktidar	150
3.3.3. Hukuk	156
3.3.4. İktidara Haklı Direnme.....	160
3.4. ROUSSEAU (1712-1778).....	166
3.4.1. Genel İrade	167
3.4.2. Yasa ve Adalet	176
3.4.3. İktidara Haklı Direnme.....	180

4. BÖLÜM: LIBERAL İTAATİN AKLI VE AHLAKI	191
4.1. SMİTH (1723-1790)	191
4.1.1. Öfkenin ve İtaatin Kaynağı Duygular	192
4.1.2. İktidar ve Adalet.....	196
4.1.3. İktidara Karşı Öfke.....	201
4.2. KANT (1723-1790)	209
4.2.1. Özgürlük: İçsel Yasanın Sonucu	209
4.2.2. Adalet: Dışsal Yasanın Sonucu	214
4.2.3. İktidara Direnme	219
SONUÇ	225
KAYNAKÇA	231
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	239
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	241

GİRİŞ

Modernlik öncesi dönemin siyasal tarihe konu edilebilen metinlerinde devrimler için geliştirilmiş fikirlere rastlanmaz. Devrim fikri, modernliğin de görece günümüze yakın dönemlerinde açık seçik yer bulmaya başlamıştır. Bunun nedeni, arta kalan dönemlerin insanların yönetimlerden asla şikayetçi olmaması, biçimleri ve aktörleriyle yönetimleri lanetlememeleri veya ortadan kaldırılacak olsa iştirak etme arzusunda bulunmamaları değil, basitçe, devrim fikrinin o dönemler için “olanı yenisiyle değiştirme” anlamını taşıyamıyor oluşudur. Bu durumu insanın siyasal ufkunun sığılığına bağlamak gibi bir spekülasyon haksız bir kestirmecilik olarak görülmemelidir. Mevcut biçimleri ve aktörleriyle yönetimleri lanetleyen insanlar tarihin her döneminde pekâlâ vardır ve lanetlerinin nesnesi olan üstün güce karşı takınabilecekleri tutumun, başkaldırıdan daha meşru görülebilecek olan direnmeyle anılabilecek itaatsizlik biçiminde dışa vurulması akla yatkın olandır. Dolayısıyla Sokrates’in idamını isteyen yönetime itaatinin, Platon sayesinde dillere – o itaatin doğruluğunu (veya bir açıdan haklılığı ve haksızlığını) tartıştıran bir – destan olmasından Orta Çağ’a kadar, takribi 800 yıl boyunca direnme hakkının varlığı (veya harekete geçirici haklılığı ve haksızlığı) ciddiyetle tartışılmak üzere kuluçkada beklemiştir. Haklar ve haklılıklar hiyerarşisine (birey-devlet-tanrı şeklinde) oturtulan tartışma zemininde yönetime, yöneticiye ve yönetimin hukukuna ne koşullarda itaat edileceğinin haritasını çıkarmaya çalışan Hippolu Augustinus, takip edilmesi gereken yollara gelecekte Avrupa’yı elinde tutacak Hıristiyanlığı rehber ederek, yönetime karşı başkaldırımı dünyevi yaşantının buhranı olmaktan çıkarıp tanrısallıkla malul tartışmaların imkânsız “somutluğuna” ilişirmiştir.

Bundan itibaren din adamları o buhranı bağrında taşıyan insanları ancak kendi aralarında tartışıp anladıkları kadarıyla teskin edebilirler ve direnmenin haklılığı tartışması artık insanların bu cevaplara ikna olup olmadığı kadar sonuca bağlanabilir. Ne var ki, direnme sadece olanı muhafaza etmeyi hedefleyebilir; eylemin işlevi kolektif bir kopuş yaşanmadıkça bununla sınırlıdır. Bu haliyle yetinilecek olursa başkaldırı bilincine dair gelişim ve direnme hakkı ile devrimler ve *Devrim Hakkı* arasında bağlantı kurulamaz. Direniş, pratik varış noktası itibarıyla muhafazanın ötesini arzulatacak uğrağı içinde barındırır çünkü yönetilenin yönetime karşı girdiğı mücadeleyi yöneten-yönetilen ilişkisinde bir fırsat olarak görmesi, fazlasını ve daha iyisini arzulaması mutlak değilse de kesinlikle muhtemeldir. Öte yandan zor ve direnme arasındaki çelişki direnen lehine sonuçlanmadıkça – ki direnmenin konusuna isim veren başlık yöneten açısından vazgeçilmez nitelikteyse bu gerçekleşmez, itaatsizlik olgusu geçmişte kalan bir itaatsizlikten ibaret olmayacaktır, meğerki direnen itaatsizlikten vazgeçmesin. Çelişki derinleştikçe karşıtların mevzilerini ileri taşıyacakları bir kopuş aksi ihtimallerin elenmesiyle mutlak hal alacaktır. Konu

üzerinde itaatsizlik, belirli bir uğrakta kişi üzerinde itaatsizliğe dönüşmek zorundadır. Kimse eylemini vazgeçmek üzerine kurgulamaz, vazgeçeceğinden emin olduğu şeyi irade etmez veya vazgeçmek için direnmez. Direnme hakkı, günümüzde vazedilen sivil itaatsizliği ve onun demokratik-araçsallaştırmacı kamuoyu denetimi biçimlerini değil, kopuş ihtimalinin dayattığı nitelik itibarıyla *Devrim Hakkı*'nı ifade eder. Devrim hakkının jeneolojisi direnme hakkı içinde yürütülmelidir.

Devrim Hakkı kavramı bu teze başlık edilen kapsamın haricinde tartışılabilir nitelik taşımaz. Öncelikle, herhangi bir mevcut iktidara itaatsizliğin teolojik ve felsefi olarak ayrıntısıyla ilk kez tartışmaya açıldığı Avrupa menşelidir. İkincisi, kurulu düzenlerin devrimler ile çalkalanışının temeli Antik Yunan'da tartışmaya açılmış olsa da, bu olguya "failin" gözünden bakılıp teorisinin hazırlanması feodal üretim tarzının hüküm sürdüğü Erken Orta Çağ'a denk gelmektedir. Üçüncüsü, anılan dönemde iktidara itaatsizliği kuramlaştırma çabası meyvelerini tarih içinde akut biçimlerde vermiş olsa da nihai olarak Fransız Devrimi'nde vermiştir ve sonrası liberalizmin tarihinde – belki de tekrar tohuma dönmek üzere – çürümeye bırakılmıştır. Bu süre zarfında kent devletçiklerinde minör devrimler ve 16.yy'da majör isyanlar, ilki İngiltere'de, ikincisi Amerika'da ve üçüncüsü Fransa'da olmak üzere tarihin akışını değiştirecek devrimler yaşanmıştır. Dolayısıyla söz konusu hakka arkeolojik bir bakış atılacak olursa bulunabilecek en iyi ve belki de tek örnek feodalizmden liberalizme kadar olan süreçte Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Avrupalı düşünürleri egemen gücün buyruklarına itaat etme konusunda en çok çelişkiye düşüren egemen gücü elinde tutan kişinin eylemleri neticesinde belli bir sıfat edinmesi ve bu sıfatı taşıyanın genel veya kuramsal olarak buyruğuna itaat edilmeye layık olup olmamasıdır. Söz konusu sıfat tirandır. Tartışma, kime tiran deneceğinden tirana itaat edip etmemeye ve hatta tirana itaat edilmemesi gerektiğinden itaat edilmemesi gereken tiranların doğmaması için neler yapılması gerektiğine uzanan çapta sürdürülmektedir. Elbette yaklaşımlar düşünürüne bağlı olarak dini, seküler ve karma fikirler eşliğinde gelişmiştir.

Tamamen dini olduğunu söylemek düşünürlere haksızlık olacağından dini yanı ağır basan diye nitelendirilebilecek fikirleriyle direnme hakkına mihenk taşı olan iki düşünürden biri Hippolu Augustinus, diğeri Aquinolu Thomas'tır. Bariz bir Platoncu olan birincisiyle Aristotelesçi olan ikincisi arasında geçen 900 yıl boyunca yönetene itaatın belirleyici fikri Augustinus'un "teozofisi" etrafında biçimlenmiştir. Buna göre biri geçici ve maddi, diğeri kalıcı ve manevi olan iki dünya, iki krallık ve iki siyaset biçimi vardır. Yeryüzü krallığı ya da onun ifadesiyle dünyevi kent, kötülüğün egemen olduğu bir bekleme alanıdır ve Tanrı'nın krallığında yer bulmak isteyen herkes için bir sınanma mekanıdır. Bu sınavı geçmek ve Tanrı Kenti'ne ulaşmak isteyen herkes

Tanrı'nın koyduğu kurallara uyabildiğini göstermelidir. Sınavın temel sorusu kimsenin birbirine kötülük etmeden, kötülüğe kötülükle cevap vermeden, Tanrı'ya olan inancını koruyarak, Tanrı'ya ve yönetme hakkını ondan alan dünyevi yöneticilere itaat göstermekte başarılı olup olamayacağı hakkındadır. Sayılanların her birinde başarılı olamayan kimse oraya ulaşamaz. İşte Aquinolu Thomas, çok bileşenli bu sorunun son kısmını farklı ele alarak Avrupa tarihinde *Devrim Hakkı* açısından temel kırılmanın temel aktörü olmuştur. Ona göre Tanrı'nın ebedi mabedinde huzur bulmayı arzulayan bir müminin yapması gereken yalnız dini doğru yaşamak değil, bunu engellemeye veya bozmaya kararlı görünenlerin de önünün alınmasıdır. Tanrı'ya ve yönetme hakkını ondan alan dünyevi yöneticilere itaat göstermek konusunda Augustinus'la paylaştıkları dinin gereği olarak aynı düşünse de Tanrı'ya sırt çevirmiş yöneticiye itaatin tek ve gerçek Tanrı'nın dinini yıpratacağı öngörüsüyle itaati noktalar. Hıristiyanların yöneticinin itikadını sorgulama cüreti göstermesi Augustinus'un düşüncesi altında da yaşanmıştır ancak Thomas müminlere yöneticiyi itikadına göre yargılama cüreti sunmuştur.

Augustinus ve Thomas'ın hukuk felsefesi bağlamında *Devrim Hakkı*'na açtıkları yolu seküler siyasetin pervasız gerçekleriyle genişleten Machiavelli olmuştur. Herkesin bildiği fakat belki de açıkça dillendirmeyi münasip bulamadığı siyasal olguları kendine has siyaset felsefesi ile ifşa eden Machiavelli, tüm Avrupa tarihinde okurlarını kendisine hayran olanlar ve kendisinden nefret edenler olarak ikiye bölecek kadar meşhur bir düşünür olmuştur. Pek çok düşünür tarafından söyleminin açıklığı sebebiyle tiranların destekçisi konumuna hapsedilmeye çalışılsa bile, benimsediği açıklık, tiranlığın nasıl da siyasetin doğasına içkin olduğunu, tirana itaat etmek istemeyenlerin temelde tiranı yaratmaması gerektiğini ve aksi halde, onu ortadan kaldırmanın da bir işe yaramayacağını gösterme gayretinin aracıdır. Bu gayreti karşılıksız bırakmayanlar Avrupa tarihinde onun kadar ün salabilmiş La Boétie ve Montaigne olmuştur. İlki, ikincisinin yüzünden günümüze çok geç ulaşmış olsa da tirana itaatin tiranın gücüne atfedilen kadrinden çok itaat edilenin değersizliğinden geldiğini söylediği manifestosu sayesinde tiranlığa karşı mücadele ettiğini savunanların vazgeçilmez rehberi olarak şöhret edinmiştir. Siyasal tavır olarak yeniliğin karşısında şüpheciliğin uysal yanını benimseyen ve Avrupa'nın en çok okunan yazarlarından biri olarak ünlenen Montaigne ise sunduğu muhafazakâr çerçeve içinde itaatten yana saf tutmuştur. Anılan üç yazardan hiçbiri hukuk filozofu sayılamayacak olsa da hukuk felsefesinin Devrim Hakkı'nı alakadar eden kısmına etkileri en az diğerleri kadar güçlüdür zira itaatin teolojisindeki seküler kırılmanın baş aktörleri olarak görülebilirler.

Yönetene itaatin teolojik kaynaklarının yaşadığı sarsıntıyı yine teolojinin araçlarını kullanarak kendi felsefelerini büyütme için değerlendiren hukuk filozofları bu tezin kapsamıyla sınırlı

olarak Hobbes, Spinoza, Locke ve Rousseau olmuştur. Spinoza ve Rousseau için kesin konuşmamak gerekse de belli konularda birbirlerine benzerlik belli konularda ayrılık gösteren bu düşünürler aynı zamanda liberal filozofların ilkleri olarak kabul görmektedirler. Her biri felsefesini yönetenle yönetilen arasında var olduğu var sayılan bir çeşit sözleşmeye dayandırmaktadır. Hobbes ve Spinoza dini kaynakları seküler aklın yolunda ustaca inceleyen düşünürler olarak egemene karşı direnme hakkının kesinlikle karşısındadırlar ancak Hobbes'un aksine Spinoza itaatsizliği insanın doğasının parçası olarak görür. Dolayısıyla Hobbes gibi onu baştan reddetmek yerine direnmenin gereklerini ortadan kaldırmayı öğütleyen bir tutum içinde kuramını oluşturmuştur. Hobbes direnmeyi tek ve kesin biçimde yalnızca insanın güvenlik konusundaki doğal arayışına saldırı halinde tanır. Spinoza ise doğal arayışın koşullarını genişleterek bünyevi güvenlikten fikri güvenliğe uzatır. İnsanın fikrine müdahale edecek kadar genişleyen bir egemenliğin yaşamını sürdürmeyeceğini öne sürer. Bu düşünürlere nazaran Locke ve Rousseau direnme hakkını doğurması muhtemel şartlar olgunlaştığı takdirde doğru ve haklı olanın sonuna kadar itaatsizlik olduğunu savunmaktadır. Savunma hatlarını Hobbes ve Spinoza'nın sunduğu değerlerin toplamı olacak şekilde uzattıkları söylenebilir. Fikirleri pratik karşılığını Amerikan ve Fransız devrimlerinde bulmuştur. Smith ve Kant'ın egemene direnmeye ve itaatsizliğe karşı görüşleri tam olarak bu devrimlerin nesnelliğinden etkilenmiştir. Bu kişiler için, önceki sayılanların aksine, direnme hakkının *Devrim Hakkı*'na evrilen sonuçları kabul edilebilir şeyler değildir. Çalışmalarının merkezine ahlakı koyan Smith ve Kant, birbirinden ayrı nedenlerle fakat olumsuzluğu noktasında birleşerek direnme hakkına karşı duruş sergilemişlerdir. Her ne kadar *Devrim Hakkı*'nın hukuk dogmatığında yer edinmesi onlardan öncekiler sayesinde olmuşsa da yorumlanma biçimi Smith ve Kant'ın eseridir.

Tezim *Devrim Hakkı*'nın reel varlığı veya varlığının gerekliliği üzerine bir kanıtlamaya girişmemektedir. Altı çizilmeye çalışılan, *Devrim Hakkı*'nın, tarih içinde ismi açıkça koyulsun veya koyulmasın, arkeolojik takibi hak eden bir soy kütüğü olduğu ve bunun da devrimi arzulayan veya mazur gören insanların fikirleri etrafına örülen direnme hakkı tarafından massedildiğidir; değilse, bu sözde hakkın başarıyla kullanımının zaten böylesi bir hakka ihtiyaç bırakmayacağı, herhangi bir devrimi gerçekleştirebilenin bu doğal hakkın tanıdığı meşruiyete ihtiyaçtan irak olduğu bu çalışmada değinilmesini gerektirmeyecek kadar aşıkardır. "Doğal haklar kuramı tarihin kuytularına süpürülmüşken bir doğal hak olan *Devrim Hakkı* neden hala tartışılmalı" diye sorulabilir. Anlaşılması ve kabullenilmesi gereken şudur: hukukun tarihi insan aklının tarihi olduğu kadar pragmatizmin, hatta oportünizmin de tarihidir. Eşyanın tabiatı öyle vazeder ki, kuytulardan çıkarılıp Nüremberg Yargılamaları ile hukukun normatif birikiminin karşısına pervasızca fırlatılan doğal hukukun, bir kez daha ve bu kez *Devrim Hakkı* başlığında ortaya

çıkmayacağıının kesinliği asla yoktur. Öyle ki bu kesinliğin kendini bulması, yani imkansızlığın kesinleşmesi, bir doğal hak olarak *Devrim Hakkı*'na güvenenler için değilse bile pozitif hak olarak anayasasında görebilenler için hak yitimi anlamına geleceği kadar, hatta daha açık biçimde, pragmatizm sûrunun *Devrim Hakkı* için üflenmesine kesinlikle ihtiyaç duyulacağı anlamına gelir. İnsan aklının icatları olarak hukukun kurumları birer silahtır ve onları sandığa kapatma ehliyetine sahip olanlar anahtarını asla kaybetmezler ve kolaylıkla fark edilemeyen biçimde sanıldığından sık kullanılmaktadır. Günümüzde ihkak-ı hak amacı güden kitlesel halk hareketlerine hak veya terör payesi biçilmesinin arkasında bu anahtarı elinde tutma kudreti gizlidir. Dolayısıyla konu, anahtarı tutanın maksadını bilmenin anahtarın akıbetini anlamak için elzem olması sebebiyle de doğal hakların süpürülmesinden farklıdır.

Basitleştirilerek bakılacak ve tezimin üstlendiği arkeolojik iddia bir kenara bırakılacak olursa, bu çalışma ile gerçekleştirilmek istenen, direnme hakkı denen doğal hakkın barındırdığı devrimci muhtevanın doğumu, gelişimi ve ölümüdür. Tezim, yöneten yönetilen ilişkisini irdelemesi açısından ve istem dışı bir “*constitutionalism*” iddiası da ortaya koyabilir ancak “anayasaları” kurmanın değil yıkmanın fikrini incelediği, yani mahiyeti itibarıyla tam da bu bağıntının hukuki yanının olumsuzlanmasına dair fikirlerin felsefesini gün yüzüne çıkarmayı üstlendiği için anılan alana sadece onu aşmak için temas eder. Bu tez *Devrim Hakkı*'nın, dolayısı ile bir yere kadar direnme hakkının, yani yönetenle yönetilen arasındaki çelişkinin giderimi çabasını incelediği surette Genel Kamu Hukuku sınırlarında yer alır fakat aslolanın hakkın kullanımının adaletle ilişkisi olduğu bir öncül olarak gözetilirse, hak formuna bürünen devrim eyleminin adilliğinin fikri koşulları incelendiği surette Hukuk Felsefesi uğraşısıdır. Filozofların felsefelerini incelerken hukuk felsefesi, siyaset felsefesi ve devlet teorisi ile sınırlı kalmaya gayret edilecektir. Her ne kadar incelenen düşünürlerin akıl, ahlak, bilgi vb. felsefelerinin *Devrim Hakkı* noktasında etkisi olsa da bahsedilen sınırları kapsayıcı biçimde genişletmek en az iki soruna yol açacaktır: fazla saklı nüansları karşılaştırırken ifrata vardırıp hermenötik şemsiye altında niyet okumak ve çalışmanın kapsamını çalışmanın omurgasının taşıyamayacağı kadar ağırlaştırmak. Bunlardan ikincisi, birincinin sonucudur da aynı zamanda.

1. BÖLÜM: İTAATSİZLİĞİN GEREKÇESİ OLARAK TİRANLIK

1.1. TİRANLIĞIN DOĞASI

Tiranlar hakkında antik Yunan'dan günümüze ulaşan fikirler ekseriyetle dönemin varsıllarına aittir.¹ Sonrasındaysa klişe tarifleri devam ettirenler M.Ö. 4.yy'ün yazarlarıdır.² Croix, antik Yunan tiranına şahsi çıkar gözeten ve iktidar arzusuyla kavruan bir despot tanımını getirmekle, VIII. Henry'nin Aragonlu Catherine'den kurtulmasını kolaylaştırmayan Papa'dan dolayı İngiliz Reformu'nun gerçekleştiğini savlamanın aynı kolaycılık olduğunu söylemektedir.³ Strauss modern sosyal bilimlerin sonucu olan bugünkü sosyal bilimlerin tiranlığın ne olduğu konusunda özgüvenle konuşabilmesi için klasik sosyal bilimlere dönüşmesini ve klasik metinlerden faydalanılabileceğini – ki bunu yapıldığında tiranlıktan bugün anlanan ile klasiklerde incelenen tiranlığın birbirinden farklı olduğunu görüleceğini – ifade eder.⁴ Esasen tiranlık, antik Yunan devletlerinde hâkim sınıfın iktidarını elinde tutmasına yarayacak ve keşfedilmesi kümülatif deneyim gerektiren kurumların eksikliğinden ötürü ortaya çıkmış zorunlu bir aşamadır.⁵ Bu kurumların ortaya çıkışı klasik dönem içinde gözlenmektedir.

Yunan kökenli olduğu halde Homeros ve Hesiodos'ta bulunmayan *tiran* sözcüğüne ilk kez MÖ 7.yy'ın ortasında, Paroslu Arkhilokhos'un – çoğunlukla Platon'un Devlet'i sayesinde⁶ tanınan – Gyges'ı anan mısralarında rastlanır.⁷ Sebebi tirana yakışır monarşinin deneyimlenmemiş olması değildir. MÖ 5.yy'a kadar *tyrannos* ve *basileus*'un (kral) çoğunlukla eşanlı kullanılmasından, terimin ardında ikisini farklı şekillerde teorileştirmeyi gerektirmeye ihtiyaç duymayan bir toplumsal bakış olduğu çıkarılabilir.⁸ MÖ 5-6.yy'da yazan Aiskhylos⁹ ve Sophokles'te¹⁰ tiran

¹ DE STE. CROIX, G. E. M., **Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi**, (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 377

² DELACAMPAGNE, Christian, **Filozof ve Tiran**, (çev. İnci Malak Uysal), Epos Yayınları, Ankara, 2003, s. 38

³ DE STE. CROIX, 2014, s. 355

⁴ STRAUSS, Leo, **On Tyranny**, (ed. Victor Gourevitch & Michael S. Roth), University of Chicago Press, Chicago, 2013, s. 177

⁵ DE STE. CROIX, 2014, s. 356

⁶ PLATO, **Republic**, (trans. G. M. A. Grube), Hackett, Indianapolis, 1992, s. 35 (II/359d)

⁷ DELACAMPAGNE, 2003, s. 25; GLOTZ, Gustave, **The Greek City and Its Institutions**, (trans. N. Mallinson), Kegan Paul, New York, 1929, s. 109

⁸ Detaylı ve güncel inceleme için bkz: KÖIV, Mait, "Basileus, tyrannos and polis. The Dynamics of Monarchy in Early Greece", **Klio**, Year: 2016, Vol: 98, No: 1, (s. 1-89), s. 21

⁹ AESCHYLUS, **Prometheus Bound**, (trans. Deborah H. Roberts), Hackett, Indianapolis, 2012, s. xxiv, 35 (745), 47 (962), fn. 68

¹⁰ SOPHOCLES, **Four Tragedies: Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes**, (trans. Peter Meineck & Paul Woodruff), Hackett, Indianapolis, 2007, s. 73 (217), 145 (661)

sıfatının nesnesine kesin kötücül anlam yüklemiyor olması bunu destekleyici niteliktedir. Öyle ki, Sophokles, Oidipus'un tiranlığını dahi ahlaken kınamamaktadır.¹¹ Delacampagne'nin belirttiği üzere, bunun sebebi, o dönemde tiranların iktidara tutunmak için – toplumsal üretimin hakkaniyetli paylaşımını arzulayan ve kendini bu yolda bir tirana teslim etmeye razı olan¹² – *demos* yararına yasalar getirmekten başka çareleri olmaması ve sınıfsal eşitleyici rolü üstlenmeleri olabilir.¹³ Öte yandan yönetimin karakterinin eşitleyici değil dengeleyici olduğunu düşünmek daha isabetlidir zira varlık sebebi sınıfsal farklılıklar olan tiran, farklılıkları tamamen giderir veya belli bir dengede tutmayı beceremezse iktidarda kalması mümkün olamaz.¹⁴ Neticede, ortaya çıkışı *demos*'un varlığına koşut gerçekleşen tiranlık, yoksul ve yaşam şartlarını değiştirmek için gereken siyasal haklardan da yoksun olan sınıfın örgütlenme ihtiyacına çeşitli saiklerle cevap veren üst sınıftan demagogların (*demos*'un liderleri, *demagogoi*¹⁵) elde ettikleri popüler desteği hukuk dışı yollarla yönetimi ele geçirmek için kullanmalarının sonucudur.¹⁶

Periandros ile Thrasybulos arasında geçen, toplumu seçkinlerden arındırmakla ilgili hikâye bunu onayladığı gibi¹⁷ bunlarla dostane diplomasi yürüten Pesistratos'un da aynı yöntemi benimsediği bilinmektedir.¹⁸ Geline aşamada bu iki tiran artık Arkhilokhos, Aiskhylos veya Sophokles'teki gibi ahlaken nötr konuma sahip değildir; basbayağı kötüdürler. Elbette başarısız yöneticiler olan tiranlar olmuştur. Midillili Pittakos¹⁹, Korintli Periandros²⁰, Sikyonlu Kleisthenes²¹ veya Atinalı Peisistratos'un²² iyi ünlerine rağmen, *tiran*'ın nasıl olup da bütünlüklü biçimde kötücül içerik taşıyan bir kavram haline geldiği ilgili yüzyılın hâkim ideolojisi ile anlaşılabilir. Klasik dönem, demokrasinin siyasal ağırlığının en belirgin olduğu ve *polis*'le özdeş özgürlük ortamının karakterini taşıdığı için arkaik dönem bu dönemin fikri kantarında tartılacaktır. Platon demokrasinin doğuşunu halkın fakirliğini görmezden gelen oligarklara karşı yapılan devrimlere

¹¹ DELACAMPAGNE, 2003, s. 26

¹² GLOTZ, 1929, s. 108; DE STE. CROIX, G. E. M., **Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi**, (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 357

¹³ DELACAMPAGNE, 2003, s. 35

¹⁴ ŞENEL, Alaeddin, **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970, s. 109-111

¹⁵ DE STE. CROIX, 2014, s. 367

¹⁶ ŞENEL, 1970, s. 101-103

¹⁷ HERODOTUS, **The Histories**, (trans. Robin Waterfield), Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 242-243 (V/92); ARISTOTLE, **The Politics**, (trans. T. A. Sinclair), Penguin Books, London, 1992, s. 214 (III/xii/1284a17)

¹⁸ GLOTZ, 1929, s. 114-115; ARISTOTLE, 1992, s. 312 (V/v/1350a18)

¹⁹ DIOGENES, Laertius, **Lives of the Eminent Philosophers**, (trans. Pamela Mensch), (ed. James Miller), Oxford University Press, New York, 2018, s. 51-53 (I/74-81); PLATO, **Protagoras and Meno**, (trans. Adam Beresford), Penguin Books, London, 2005, s. 55-60 (341c-345e)

²⁰ DIOGENES, 2018, s. 58 (I/94-97)

²¹ HERODOTUS, 2008, s. 276 (V/126); ARISTOTLE, 1992, s. 353 (V/xii/1315b11)

²² HERODOTUS, 2008, s. 53 (I/59); ARISTOTLE, **The Constitution of Athens and Other Related Texts**, (trans. Kurt von Fritz & Ernst Kapp), Hafner Press, New York, 1974, s. 130-135 (14/1-17/3)

bağlamaktadır.²³ Bu tespitinde haklıdır çünkü oligarşiden demokrasiye barışçıl bir geçiş antik Yunan tarihinde bulunmamaktadır.²⁴ Ne var ki, tiranların ortaya çıkışı için de beraberinde sonsuz köleliği getiren sonsuz özgürlüğün mimarı demokrasiyi sorumlu tutmaktadır.²⁵ Tarih ise tiranları yaratanın oligarşiye karşı çözüm arayan halk olduğunu gösterir. Bir toplumun var olan düzen ile fikri kavgaya girebilme kapasitesi, öncelikle bireylerin toplumsal düzeni doğal düzenden ayırabilme ve doğal düzenin aksine içinde buldukları koşulları değiştirmeye kadir olduklarının bilincine varmalarıyla mümkündür.²⁶

Toplum içinde biriken öfke, kendisini, yönetene karşı ileri sürülecek taleplerden önce şiddet eylemleriyle gösterebilir ve toplum bu eylemleri de onların kaynağını oluşturan talepler gibi hak olarak görebilmektedir.²⁷ *Demos*'un çoğunluğu mülksüzlerden tebarüz ettiğinden, mülk sahibi sınıfın demokrasi hakkındaki başlıca şikâyeti yoksulların zenginler üzerindeki tahakkümüdür.²⁸ Bu tahakkümü aşmak devletin şiddet erkinin karşısına kendi şiddet kapasitesiyle çıkıp koşulları değiştirebilecek kişileri gerektirdiğinden halk tiranlar yaratır. Kral, seçkinleri kollamak için, erdemce ona isnat edilen üstünlüğünün sayesinde seçkinlerin arasından çıkar ancak tiran halkın içinden doğar, seçkinler aleyhine çalışır ve bu yüzden de halka karşı yanlış içine giremez.²⁹ Süreç ise devamlı aynı döngüye sıkışır ve yaratılan tiran yaratılacak bir sonraki tirana kadar hüküm sürebilir. İnsanlar oligarşiyi yıkmak için koçbaşı olarak kullandıkları tiranlığın kullananı da yaraladığını fark edince bu vasıtayı terk etmişlerdir.³⁰ Bu yargıyı ise Yunanlıların demokrasi veya hukuk aşkıyla açıklamak yerine tiranları iş başına getiren sınıfsal ihtiyaçların tiranlık dönemlerinde geldiği hali incelemek daha yerindedir. Durumun esası, değişen ekonomik şartların üst sınıfa karşı sınıfsal çıkar gereği tiran etrafında birleşen alt ve orta sınıfların arasını açması, tiranın getirdiği zoraki sınıfsal uzlaşmanın bu sınıfları artık memnun etmemesi sebebiyle üst sınıfların tiranlık hakkındaki görüşlerini benimsemesidir: tüm yetkiyi kendinde toplayıp halkı köleleştiren gasıplar öldürülmelidirler.³¹

MÖ. 7.'yy'da yaşayan Ezop (Aisopos) ve MS. 1.yy'da yaşayan Phaedrus'un "Kendine Kral Arayan Kurbağalar" masalını ele alış farkında bu açıkça sezilir. Başboşluktan sıkıldıkları için

²³ PLATO, 1992, s. 225-226 (VII/555a-557a)

²⁴ DE STE. CROIX, 2014, s.366

²⁵ PLATO, 1992, s. 234 (VIII/564a)

²⁶ WOOD, Ellen Meiksins, **Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, (çev. Oya Köymen), 3. Basım, Yordam Kitap, İstanbul, 2017, s. 56

²⁷ BERCÉ, Yves-Marie, **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler: XVI.-XVIII. Yüzyıllar**, (çev. Muna Cedden), 1. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 19

²⁸ DE STE. CROIX, 2014, s.360

²⁹ ARISTOTLE, 1992, s. 334 (V/x/1310a39)

³⁰ GLOTZ, 1929, s. 116

³¹ ŞENEL, 1970, s. 106-107

kendilerine bir kral versin diye Zeus'tan talepte bulunan kurbağaların hikayesini anlatan Ezop, onların safdilliliğiyle alay etmek isteyen tanrının su birikintilerine yolladığı tahta parçasının üzerinde rahatça vakit geçirmekten sıkıldıklarında yeni bir kral istediklerini, rahatsızlık duyan tanrının yolladığı su yılanı yüzünden bir daha rahat yüzü göremediklerini ve devamlı zıplamak zorunda kaldıklarını anlatır.³² Aynı anlatı Phaedrus'ta şu hali alır:

*“Atina kendini gösterirken
yasalar önünde eşitlikle
devleti karıştırmış arsız özgürlük
eski dizginleri gevşetmiş başıboşluk,
kaleyi ele geçirmiş zorba kral Peisistratos
çeşitli zümrelerle işbirliğiyle.
Atinalılar ağlayıp sızlarken
başlarına dert olan kölelik yüzünden
(acımasız olduğundan değil de o kişi
büsbütün yük olur diye alışmamışlara),
yakınmaya da başladıklarında
şu masalı anlatmış Aisopos ardından:
"Bataklıkta dolaşırken kurbağalar özgürce
kral istemişler İuppiter'den bağıra çağıra,
gücünü kullansın da gevşek akıllarını
dizginlesin diye. Gülmüş tanrıların babası
küçük bir kalas vermiş onlara. Bataklığa düşünce
birdenbire, devi nime geçmesiyle,
çıkardığı sesle korkutmuş ödlek türü,
serilirken balçıkta uzunca süre batıp da,
bir kurbağa başını çıkarmış durgun sudan sessizce,
herkesi çağırması, kralı gözlemleyince
oraya doğru yüzmüşler yarışircasına
korkuyu atıp onlar üzerlerinden
tahtanın üstüne sıçrayıp çıkmış yüzsüz yığın:
Kirlerince bunu her türlü aşağılamayla
bir kral istemeye yollamışlar İuppiter'e,*

³² AISOPOS, **Masallar**, (çev. İo Çokona), 7. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 33 (LXVI)

vermiş olduğu işe yaramadı diye.
 Bir su yılanı göndermiş o zaman İuppiter;
 yakalamaya başlamış yılan
 yaman dişiyile hepsini teker teker,
 boşuna kaçışmışlar ölümden beceriksizler:
 Sesleri çıkmaz olmuş korkudan bu sefer.
 Mercurius'a başvurmuşlar gizlice
 İuppiter yardıma koşsun diye dertlerine.
 Tanrı şöyle demiş o zaman:
 'Dayanın bakalım kötü krala, iyisine katlanmak istememişsin iz ya.'
 'Siz de, yurttaşlar," demiş, "dayanın buna,
 daha kötüsü geçmesin diye başınıza.'"³³

Kleisthenes'ten yaklaşık iki yüzyıl sonra, yine Sikyon'da, işi herkesin eşitliğini sağlayacak bir anayasa yapmaya niyet edecek safhaya getiren ve *demos* lehine toplumun ayrıcalıklı kesimine savaş açan Euphron, Kleisthenes kadar hayırla anılmamanın ötesinde, Thebes'te öldürüldükten sonra kendisini "kent'in kurucusu" şeklinde onurlandırıp agoraya defneden Sikyonyalıların bile itibarını zedelemiştir.³⁴ Peisistratus'un tiranlığı devralan oğlu Hipparkhos öldürüldüğünde sebebi *demos*'un bıkkınlıkla aldığı bir karar değildi; bu bir Sparta müdahalesiydi ve aristokrat *tiranoktonlar* (tiran katilleri) şahsi saiklerle donanmışlardı.³⁵ Olayın özü itibarıyla pek kahramanca olmadığı aşikar olsa da tiran katillerinin sayısız heykeli dikilmiştir.³⁶ Geline aşamada tiran onurlandırmak kınanırken tiran öldürmenin (*tirannicide*) onurlandırıldığı görülmektedir.

Bahsedilen değişimin en belirgin hale geldiği kaynaklar içinde yaşadıkları dönemin siyasal ve hukuki sistemine ve düşünüşüne etki yaratacak denli büyük eserler koyabilen düşünürlerin eserleridir. Althusser'e göre, her felsefe, ampirik bir doğrulamaya ihtiyaç duymayan bir haklılıkla keyfi tezler ileri sürer gibi görünse de keyfiyetle değil, önceki felsefelerin ileri sürdüğü tezler arasında mücadele ettiği alanla, onların işgal ettiği mevzileri ele geçirmekle ilişkili bir teorik

³³ PHAEDRUS, Gaius İulius, **Masallar**, (çev. Güngör Varınlıoğlu), 1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 4-5 (I/2)

³⁴ XENOPHON, **Hellenica Books VI & VII Anabasis Books I-III**, (trans. Carleton L. Brownson), Heinemann, London, 1921, s. 149 (VII/i.44-46), 173 (VII/ii/6-8), 177 (VII/iii/10-12)

³⁵ THUCYDIDES, **The Peloponnesian War**, (trans. Martin Hammonds), Oxford University Press, New York, 2009, s. xxxiii, 335-336 (VI/53-54)

³⁶ DELACAMPAGNE, 2003, s. 38

kavga aracıdır.³⁷ Kavga Antik Yunan için sona erdiğinde Avrupa ilahiyatında kendine yer bulacak ve dünyevi gereklerin gölgesinde dönüşmeye devam edecektir. Örneğin Dante'nin tasviriyle Brutus cehennemlik olsa da³⁸ zorbayı öldürmenin – örneğin Yudit üzerinden³⁹ – erdem olabileceği de vazedilmiştir.⁴⁰ Sahih kaynaklar üzerinden adaletsiz emre itaat zorunluluğu uzlaşmaz bir tartışma olsa da Hıristiyanlığın diğer kaynaklarında (örneğin apokrif Yeni Ahit'te) buna kesin bir cevap aranabilir. Karanlığın Tiranı'nı (*Turannognophos'u – Tyrannognophos*) mahvetmesi için cehenneme dua eden Philip'e İsa, kötülüğe kötülükle cevap verdiği için kırk gün cennetten sürgün cezası vermiştir.⁴¹ Tiranlığa yaklaşım Orta Çağ'da git gide farklılaşacak, önce dini mahiyet kazanıp sonra anlamını dinsizlik ve zaman içinde seküler olumsuzlukta bulacaktır. Tüm bu değişimi ifade etmek için iki sembol kelime bile yeterli olabilir: yüzük ve göz. Keza bunlar, *Devrim Hakkı*'nın gelişim sürecini dahi ifşa edebilir güçtedir.

Platon'un Gyges'inin Delacampagne'de yarattığı imge, onu tiranlığın formülüne götürmesi açısından önemlidir: görülmeden görmek.⁴² Stolleis Delacampagne'yi veya Delacampagne Stolleis'i okumuş görünmemektedir⁴³ ancak imgesel olsa da birbirini tesadüfen tamamlayan iki yaklaşım bulunmaktadır. Görülmeden görmekle fiziken ve bizzat gerçekleştirilen bir eylem kastedilemez, öyle olsa imgesel olmasının bir anlamı kalmazdı. Tiran tebaasını şahsi gözleriyle değil koyduğu kanunlarla görür, keza kanun da şahsı insan olarak değil eylem ve statü olarak görür; iktidarın gözü kanunlardır. Tiran tebaasını kanunlarla bağlar ama aynı kanunlarla bağlı değildir; tebaasını gösteren kanunlar tiranı göstermez, yani tebaa kanunun gözüne görünür ancak tiran görünmezdir. Bu imgesel formülü Stolleis'in izaha gayret ettiği, tarih içinde somutlaşmış bir metafor ile desteklemek mümkün. Hukukun her yerde oluşunun ifadesi olan *yasanın gözü*, Yeni

³⁷ ALTHUSSER, Louis, “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, (çev. Cemal Bali Akal), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 173-190), s. 175, 181

³⁸ DANTE, **İlahi Komedy**, (çev. Rekin Teksoy), 12. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2011, s. 280, (Cehennem XXXIV/64-66); Dante'nin bu kantosunda Brutus ve Yahuda'nın cehennem en kötü ve son katını paylaşmasının sebebi otoritesini doğrudan Tanrı'dan alan kişilere karşı giriştikleri ihanettir çünkü otoritesini Papa'dan almayan sivil iktidar, onu doğrudan Tanrı'dan alıyor demektir DELACAMPAGNE, 2003, s. 83

³⁹ Yudit (Judith) 13:1-9 ve Yargıçlar (Judges) 5:24-25; Yudit'in Brutus gibi ihanetle suçlanmasına Philippe de Mornay'in sunduğu bir ayrımla cevap verilebilir: “avantajlı savaş hileleri ile kalles ihanetler her zaman dikkatle ayırt edilmelidir” BRUTUS, Junius, **A Defence of Liberty against Tyrants: a Translation of the Vindiciae Contra Tyrannos**, (trans. Harold J. Laski), Harcourt Brace & Co, New York, 1924, s. 97

⁴⁰ BERCÉ, 2003, s. 55

⁴¹ Acts of Philip (Philip'in İşleri) 15

⁴² Yazar bu formülü detaylıca irdeleme yükü altına girmeyip kendisini “tiranın her yerde görünüp hiçbir yerde olmaması” ve alışlageldik “tiranın korkusu” bağlamına hapsedmiştir. Halbuki, Gyges'le bağdaştırdığı formül, kanaatimce yazarın varabildiğinden öte potansiyel barındırmakta. DELACAMPAGNE, 2003, s. 33

⁴³ Filozof ve Tiran'da Stolleis'e veya “yasanın gözü” sembolüne atfı olmadığı gibi Yasanın Gözü'nde de ne Delacampagne'e atfı vardır ne de Gyges'in yüzüğünden bahsedilmektedir.

Çağ Avrupa'sında kralın adaletine ve egemenliğine atfedilen kutsiyetin iki temel düşüncenin ortaya çıkışına neden olacak biçimde yıpratılmasından sonra ortaya çıkmıştır: egemenliğin kişiler yerine yasalara devriyle nesnelleşmesi ve hukukun hakikat tarafından değil otorite tarafından belirlenmesiyle metafizik temellerinden arındırılması.⁴⁴ Hüküm sürme aracı olarak yasayı, yani tüm kullara yöneltilen emri, kullanmak hükümdarı da sınırlar çünkü yasayla hükmedenin kendisini de yasayla bağlanmıştır.⁴⁵ Kralın hükümranlığında kralın üstünde bir tanrı varsa, yasanın hükümranlığında yasaya hükmeden de bir kişi veya bir şey olmalıdır. Bu kişi veya şey insan olamaz çünkü yasaların yönetiminden değil de kişilerin yönetiminden medet umulması tiranlıkla maluldür.⁴⁶ Buradan şu sonuca ulaşılabilir: yasanın gözü her yerde vardır ve her şeyi görmektedir, doğası gereği kimsenin hükmü altına giremez. Aksi halde yasa herkesi görürken ona hükmeden kişi yasaya görünmez. Görülmeden görmek şeklindeki formülün sağlanması böyle yapılabilir.⁴⁷ Hippolu Augustinus ve Aquinolu Thomas açısından gözünden kaçılmaya çalışılan Tanrı, sonra gelenler açınsındansa yasadır.

1.2. TEOLOJİDE DEVRİMİN İKİ KUTBU

1.2.1. Hippolu Augustinus (354-430)

Adaletin ne olduğunu ve neyin adil olup olmadığını tespit edebilmek için bir Hıristiyan olarak Tanrı'ya ihtiyaç duyan Augustinus, adaletin yegâne kaynağı olarak Tanrı'yı işaret edebilmenin yollarını onun iyiliğinin ispatında arayarak işe girişir. En gerçek ve yüksek adalet Tanrı'nınkiyse adaletin özü olan iyinin en saf ve doğru halinin de Tanrı'da bulunması gerekir ki bu, hiçbir kötülüğün ona isnat ve izafe edilememesiyle mümkündür. Tanrı her şeyi iyi yaratmıştır fakat insan söz konusu olduğunda, insanın özünü mutlak iyilikle değil, insanın seçimleriyle belirlenecek olan değişkenlikle karakterize etmiştir. Bunun sebebi dünyevi kentin kurucusu olan insanın, kendini, Tanrı'nın kentine layık olduğu hususunda ispat edebilmesini sağlamaktır. Dünyevi kentte bu ispatı gerçekleştirebilmek için her türlü zorlukla karşılaşan insan, Tanrı'nın sözlerine kulak kabartır ve onun yolundan gitmeyi benimserse Tanrı Kenti'nde kendine yer bulabilecektir. Bunun için, her ne kadar gerçek barış ve adalet Tanrı Kenti'nde yer alırsa alsın,

⁴⁴ STOLLEIS, Michael, *Yasanın Gözü Bir Metaforun Tarihi*, (çev. Arif Çağlar), 1. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 13, 49

⁴⁵ STOLLEIS, 2021, s. 50-51

⁴⁶ STOLLEIS, 2021, s. 53, 62

⁴⁷ Burada okuyucunun dikkatine sunulması şart olan husus dil tuzağıdır. Türkçe çeviride "görülme" (edilgen) fiili kullanılmıştır ki bunu "görünme" (görünürlük) olarak kabul etmek gerekir zira "görme" eylemi yasallıkla bağlı bir imgedir ve tebaanın hükümdar üzerinde (etken) bir yasal fiili olamaz. Böyle düşünülürse yazara karşı yapılacak bir niyet okumasının da önüne geçilebilir.

dünyevi kentte, çarpık haliyle de olsa da barış ve adalet mümkün olduğu kadar hâkim kılınmalıdır. Tanrı'nın buyruğuna uyarak dünyevi ihtiraslarını bastırabilen ve kendini onun yoluna sokmaya gayret eden insan onun adaletini benimsiyor demektir. Aynısını yapmayı becerebildiği ölçüde dünyevi iktidar da adil olacaktır. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, dünyevi iktidarın da yaratıcısıdır. Dünyevi barışı tesis edecek olan dünyevi iktidar, insanların Tanrı'nın yolundan sapmalarını engelleme ödevini üstlenmiştir. Bu nedenle, sıradan insanlar için yasaklı olan şiddet kullanımı konusunda yetkilendirilmiştir. Eğer şiddet Tanrı için kullanılıyorsa adildir; aksi halde adaletsizdir. Dünyevi iktidarın adaletsiz tatbiki karşısında Tanrı Kenti'ne ulaşmayı hedefleyen Hıristiyan'ın yapması gereken Tanrı'nın yarattığı dünyevi iktidar karşısında sabretmek ve Tanrı'nın adaletine sığınmaktır. Şiddet kullanmaktan yasaklı olan sıradan insanlar dünyevi iktidarı Tanrı'nın yoluna sokmaya kalkışamazlar. İçinde buldukları acı koşullar nelerse, onlara katlanmalı ve Tanrı Kenti'nde yer almayı umut etmelidirler.

1.2.1.1. Tanrı Kenti

Augustinus'un siyasal içerikteki metinleri incelendiğinde 3 sütunlu bir şema görülmektedir: Dini kurullarla siyasal bilgeliğin çelişmemesini sağlayacak ve “Hıristiyan realizmi” şeklinde adlandırılabilir olan birincisi, Hıristiyan ahlakının ve klasik kültürün Romalı siyasal *ethos*'uyla paylaştığı adalet normlarının sürdürülebilirliğidir; ilahi-dünyevi ve günah-necat düalizmini tanımaktan geçen ikincisi, gerçekçi bir yaklaşımla insanları günaha yönlendiren güdülerin kolektif biçimde siyasal yaşama yön vermesidir; aralarında her ne kadar negatif bir ilişki bulunsada pozitif bir beslenme kanalı kurmaya çalışan üçüncüsü, Tanrı Kenti'nin erdemleri hakkında fikir yürüterek dünyevi hayatın takdir edilebilir değerlerini bulmaktır.⁴⁸

Tanrı'yı en iyi yasanın, en üstün adaletin ve en doğru yönetimin kaynağı olarak bilebilmek onu saf ve en üstün iyi belleye bilmekten geçer. Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olup olamayacağının açıklığa kavuşturulması şarttır çünkü mantık, parça-bütün ilişkisi gereği, her şey varlığını Tanrı'dan alıyorsa kötü şeylerin de ondan geliyor olmasını gerektirir. Bu sebeple, kötülüğün kaynağına ilişkin Tanrı haricinde bir şey bulmak gerekmektedir. Kötülüğün Tanrı'dan gelemeyeceği iyi ve kötü kavramlarının insan topluluğu olmaksızın anlamı bulunmamasıyla, doğada kendi başına iyi ve kötü bulunmamasıyla tamamen örtüşür. Teorinin bu manada muradına erdirilememesi olarak iyiye tanrısallık atfetmek ise tamamen teolojik dogmaya mahsustur ve Augustinus'un çıkış noktasının tamamen Kutsal Kitap olması sebebiyle dönemi için mazur

⁴⁸ TESELLE, Eugene, “Toward an Augustinian Politics”, **The Journal of Religious Ethics**, Year: 1988, Vol: 16, No: 1, (s. 87-108), s. 87, 88

görülebilecek bir eksiklik. Bir ruh hali ve başlı başına bir kavram olarak kötülük, Augustinus için bağımsız bir varoluşa sahip değildir; Tanrı'dan kopan bir güçtür.⁴⁹ Tanrısal anlatımın her yerine sirayet eden diyalektiğin farkında olan Augustinus, insan varoluşunun – zıtlıklar değil – karşıtlar (*oppositions* değil – *contrapositions*) arasında gidip geldiğini Kutsal Kitap'tan⁵⁰ çıkarsadığı gibi en büyük karşıtlığın Tanrı'nın kendisinde sembolleştiğini söyler⁵¹: kötünün karşısında iyi, ölüm karşısında yaşam, günah karşısında tanrısallık.⁵² Tanrı'nın mutlak varlığı bu gibi karşıtlıklar sayesinde kötülüğün kaynağını bulmaya yardımcı olabilir. Kötülük olmadan da iyilik var olabilir ancak tersi olmaz; kötülükten tamamen arı olan Tanrı iyiliğin doğruluğunu göstermek istediği için kötülüğe müsaade etmiştir.⁵³ Öyleyse, müsaade edilen kötülüğün kaynağını insanda aramak gerekir.

İnsanın iyi irade sahibi olduğunun göstergesi Tanrı'nın insanı dik yaratmasıdır⁵⁴ ve iyi irade sahibi olan insan Tanrı'nın eseri olduğuna göre kötülükle sonuçlanan eylemin sorumlusu Tanrı değil, iradenin kendisidir.⁵⁵ Dik duran bir canlının Augustinus tarafından iyi irade sahibi varsayılmasının akla en yakın nedeni Adem'in cennetten düşüşüne yol açan yılanı yalnız yatay değil, tüm canlıların en aşağısı olarak kolsuz-bacaksız ve karnının üzerinde sürünmeye mecbur hale getirmesi⁵⁶ olabilir. Bu perspektiften bakınca tek dik duran canlı olarak insanın Tanrı'nın iyi irade vazeden buyruklarını anlayabilecek biçimde diğerleri arasında en üstünü olduğu da açıktır. İnsanın kötü iradesinin ardında doğal bir etkin (*efficient*) neden bulunmaz, iradenin kendisi eksiktir (*deficient*); bu yönüyle kötü olan şeylerin kendiliği değildir, bizzat iradenin Tanrı'ya kusur (*defection*) göstermesi, doğanın düzeni olan üstün iradeye daha azı için sırt çevirmesidir.⁵⁷ İradi kötülüğün temelinde doğal bir neden aranmamalı, kötülük iradenin sergilenmesinde aranmalıdır.⁵⁸ Tanrı'nın yolundan sapan irade kötüdür.⁵⁹ Örneğin gurur, gücü devreden kişinin veya gücün kendisinin değil, kendi gücüne aşırı derecede hayran olan ve daha yüksek bir otoritenin daha adil egemenliğini hor gören ruhun ve iradenin kusurudur⁶⁰ veya günaha rıza

⁴⁹ WOOD, 2017, s. 165

⁵⁰ 2 Korintliler (Corinthians) 6:7-10

⁵¹ AUGUSTINE, **The City of God, Vol.1**, (trans. Marcus Dods), T&T Clark, Edinburgh, 1871, s. 457 (XI/11)

⁵² Sirak (Ecclesiasticus) 33:15

⁵³ AUGUSTINE, **The City of God, Vol.2**, (trans. Marcus Dods), T&T Clark, Edinburgh, 1871, s. 23 (XIV/11)

⁵⁴ Vaizler (Ecclesiastes) 7:29

⁵⁵ AUGUSTINE, 1871a, s. 22 (XIV/11)

⁵⁶ Yaratılış (Genesis) 3:14

⁵⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 490-491 (XII/7-9)

⁵⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 26 (XIV/13)

⁵⁹ AUGUSTINE, **Confessions**, (trans. Thomas Williams), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2019, s. 112 (16:22)

⁶⁰ AUGUSTINE, 1871a, s. 491 (XII/8)

göstermek kötü, rıza göstermeyi reddetmekse iyidir.⁶¹ Tanrı'nın yarattığı her şey iyidir; kötülük iyi şeylerin yozlaşmasından süregelir.⁶² Kötülüğün nedeni insan iradesinin özgür seçimi, insanın kötülükten dünyevi ve ahiri acı çekmesinin nedeniyse Tanrı'nın doğru yargısıdır.⁶³ Burada bir kötülük yoktur. Tanrı'nın ondan yardım istemeyenleri ihmal etmesi adaletinden başka şey değildir.⁶⁴ Ondan yardım isteyenin onun yoluna girmesi gerektiğinden burada da kötülük yoktur. Demek ki, kötülük Tanrı'dan gelmez.⁶⁵

“*Ben hakikatim*” diyen⁶⁶ Tanrı'ya ve onun iradesine göre yaşamak yerine kendi iradesini yaşamın merkezine alan kişi, yaşaması için yaratıldığı biçimde değil, kendi istediği biçimde bir yalanı yaşamaktadır.⁶⁷ İlk günahta görülen de bundan başka şey değildir. İnsan Tanrı'ya göre yaşasa yasak meyveye tenezzül etmeyecektir.⁶⁸ Tanrı'nın istekleri yerine kendi istekleriyle hareket eden filozoflardan kimileri doğanın yasalarını, etikte doğru ve yanlış, mantığın diyalektik kurallarına göre doğruyu, yanlış, tutarsız ve hatalıyı tespit etmeye çalışırken Tanrı'nın yardımıyla büyük keşiflerde bulunmuş ancak kendi başlarına bırakıldıklarında insani zaafının ihanetine uğrayıp ve hataya düşmüşlerdir.⁶⁹ Tanrı bunların bazılarını doğruları gösterse de⁷⁰ buyrulduğu üzere⁷¹ dikkatli olmak ve eğer bir felsefeye yakınlık gösterilecekse tanrısal akla en yakın olanlarının izlenmesi gerekir.⁷² Bunun gerekliliğinin sebebi insanların kolaylıkla yanlış fikirlere kapılıp kolaylıkla Tanrı'nın yolundan sapılabilesidir. İnsan ırkı Tanrı için yaşayanlar ve kendisi için yaşayanlar olarak ikiye bölünür; ilk grup Tanrı'yla birlikte sonsuza dek hüküm sürecek, ikinci grup şeytanla birlikte sonsuz ceza çekecektir; ilk grubun ilk ferdi Kabil ve ikinci grubun ilk ferdi Habil, insan ırkının bu ayrıma tabi olan ilk ebeveynleridir ve bu nedenle Kabil bir kent kurmuşken⁷³ Habil bir tane bile kurmamıştır.⁷⁴ Dünyevi kentnin bina edildiği temel kardeş katli (*fratricide*) olduğundan⁷⁵ ve yerlere göklere sığdırılmayan Roma'nın ilk duvarları bile Lucan'ın

⁶¹ AUGUSTINE, 1871b, s. 304 (XIX/4)

⁶² AUGUSTINE, 2019, s. 111 (12/18, 13/19)

⁶³ AUGUSTINE, 2019, s. 101 (3/5)

⁶⁴ AUGUSTINE, 1871a, s. 51 (II/4)

⁶⁵ AUGUSTINE, 2019, s. 56 (15/24)

⁶⁶ Yuhanna (John) 14:6

⁶⁷ AUGUSTINE, 1871b, s. 6 (XIV/4)

⁶⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 27 (XIV/13)

⁶⁹ AUGUSTINE, 1871a, s. 55 (II/7)

⁷⁰ Romalılar (Romans) 1:19-20

⁷¹ Koloseliler (Colossians) 2:8

⁷² AUGUSTINE, 1871a, s. 321 (VIII/10)

⁷³ Yaratılış (Genesis) 4:17

⁷⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 49-51 (XV/1)

⁷⁵ Yaratılış (Genesis) 4:8

söylediği gibi⁷⁶ kardeş kanıyla sulandığından, dünyanın her yerinde ulusların sürekli zulüm altında olmasına şaşılmamalıdır.⁷⁷

Dünyevi kent İsa Mesih'in öğretileri bir yana dursun, Bakire Meryem'den doğumundan çok önce mahvolmuş haldedir.⁷⁸ Augustinus'un Roma devleti üzerinden dünyevi kent hakkındaki yergisi, belki de eşine ancak 16.yy'da rastlanabilecek bir tirada tanıklık edilmesini sağlar.⁷⁹

“Bizim derdimiz herkesin günlük müsrifliklerini karşılamak için servetini artırabilmesi ve güçlülerin zayıfları kendi amaçları için boyun eğdirebilmesidir. Bırakın fakirler geçimlerini sağlamak için zenginlere kur yapsınlar ve onların himayesinde miskin bir sükunete erişsinler, zenginlerin kendilerine muhtaç fakirleri gururlarına hizmet etmeleri için kötüye kullanmalarına izin verin. Bırakın halk çıkarlarını koruyanlar yerine onlara zevk verenleri alkışlasın. Hiçbir ağır görev emredilmesin, hiçbir pislik yasaklanmasın. Krallar refahlarını doğruluk yerine tebaalarının kulluğuyla ölçsünler. Bırakın eyaletler krallara ahlaki rehberler olarak içten bir saygıyla değil, mülklerinin efendileri ve zevklerinin tedarikçileri olarak çarpık ve kölece bir korkuyla sadakat göstereyin. Yasalar zarar için kişinin kendi şahsındansa malına verilen zararı dikkate alsın. Komşusunu rahatsızlık verene, onun malına, ailesine veya şahsına zarar verene dava açılsın ama kendi işlerinde, herkes kendi ailesiyle ve gönüllü olarak kendisine katılanlarla birlikte, cezasız kalarak istediğini yapsın. Kullanmak isteyen herkese ama özellikle de kendi özel kullanımına ayırmak için çok fakir olanlara bol miktarda halk fahişesi arz edilsin. En büyük ve en ihtişamlı evlerde, dileyen herkesin gece gündüz oyun oynayabileceği, içebileceği, kusabileceği, dağıtabileceği en görkemli ziyafetler sağlansın. Bırakın dansçıların şıkırtıları, tiyatronun yüksek ve utanmaz kahkahaları her yerde duyulsun, en acımasız ve en şehvetli zevklerin heyecanı peş peşe sürsün. Böyle bir mutluluk herhangi biri için tatsızsa, bırakın halk düşmanı olarak damgalanmasın. Hatta bu mutluluğu değiştirmeye veya sona erdirmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunulursa, susturulsun, sürgüne gönderilsin, yok edilsin.”

Dünyanın dört yanına yayılan insanlık ortak doğasının değerleriyle bir şekilde birbirine bağlanmışsa da çoğunlukla herkes kendi menfaatini ve hırsını izlediğinden güçlüler güçsüzleri ezer biçimde kendi hilafına bölünmüş haldedir.⁸⁰ Egemenlik hırsı tüm insanlığı yiyip bitirmektedir.⁸¹ Augustinus, dünyevi devletlerin en şaşalı dönemlerinin ve zenginliğinin, güçlülerin zayıflar üzerinde düzenli tatbik ettiği baskı, zulüm, yoksullaştırma, köleleştirme ve tiranlıktan öte geldiğinin; adalet olduğu farz edilen düzeninse iç çatışmaların ve şiddetin

⁷⁶ Augustinus Romulus'un Remus'u katledişini Lucan'ın “*a brother's blood wetted our city's earliest wall*” dizeleriyle hatırlatmaktadır. Bkz. LUCAN, **Pharsalia**, (trans. Jane Wilson Joyce), Cornell University Press, Ithaca, 1993, s. 6 (I/95)

⁷⁷ AUGUSTINE, 1871b, s. 54 (XV/5)

⁷⁸ AUGUSTINE, 1871a, s. 71 (II/18-19)

⁷⁹ AUGUSTINE, 1871a, s. 72-73 (II/20)

⁸⁰ AUGUSTINE, 1871b, s. 218 (XVIII/2)

⁸¹ AUGUSTINE, 1871a, s. 107 (III/13)

sonucunda doğduğunun farkında olduğu için yönetimin bozulmasına ciddiye atfetmez.⁸² Yönetim biçimlerinin birbirini takip ederek tekrarlanması (*kyklos* veya daha sonraki adıyla *anakyklosis*) Platon'un en akılda kalıcı tasvirlerinden biridir.⁸³ Bir başka coğrafyada Kral Süleyman tarafından da “*güneşin altında yeni bir şey yok*” sözleriyle ölümsüzleştirilmiştir.⁸⁴ Platon'da ve Kutsal Kitap'ta zaman algısı döngüsel olduğu⁸⁵ halde Platoncu ve Hıristiyan olan Augustinus'ta döngüsel tarih anlayışı görülmeyişi şaşırtıcıdır.⁸⁶ Ona göre Süleyman'ın bu sözleriyle, filozoflara göre zamanın aynı dönemlerinin ve olaylarının tekrarlandığı döngüler kastedilmektedir ancak İsa insanlığın günahları için kendini ölüme bir kez teslim ederek tarihin akışını kırdığından beri, tarih daireler vasıtasıyla tekrarlanacağı için değil, onların sahte öğretilerinin izlediği yol dolambaçlı olduğu için, sözü edilen döngüler yalnız günahkarlar için geçerlidir.⁸⁷ Hıristiyanlar içinse yol kelime anlamıyla Tanrı'nın emri kadar açıktır.

Eşit olan ve olmayan şeylerin her birinin doğru biçimde kendi yerinde bulunması düzen kabul edildiği takdirde, barış, düzenin dinginliğini ifade ederek dünyevi ve ilahi görünüm kazanır: insanla insan arasındaki barış, yönetenle itaat eden arasında gerçekleşmesi sebebiyle ailede belirginleşip toplumda da geçerli addolunabilen iyi düzenlenmiş uyumu ifade ederken Tanrı'yla insan arasındaki barış, insanın ilahi yasaya inanç şeklinde gerçekleşen iyi düzenlenmiş itaatidir.⁸⁸ Savaş, kendinden sonraki barış için arzulanır; barışı tehdit edenin niyeti kendini bir savaş halinde bulmak değil, kendine daha uygun bir barışın kurallarını tesis etmektir: toplumdaki ayrışarak komploya girişen asiler isyan çıkarmakla ve haydutlar bir başkasının barışını ihlal etmekle suç ortakları ve kendileri için gereken barışı ararlar.⁸⁹ Gücüne rakip bulunamayacak bir zalimin dahi öldürmeye gücünün yetmediğiyle bir çeşit barış yürütmesi, kendi evinin üyelerine boyun eğdirenle bir şehre veya ulusa boyun eğdirenin arasındaki benzerliğin belirginleştiği noktadır – ki bundan çıkan sonuç, herkesin kendi toplumsal çemberi içinde barışı hakim kılmak zorunda olduğudur.⁹⁰ Herkes kendi düzeni için dinginlik arar.⁹¹ Augustinus böyle söylemekle aslında büyük bir sırrı açığa çıkarmaz, bilakis dillere destan olmuş kadim bir gerçeği hatırlatır. Uruk'a diz çöktüren Gılgamış'ın barışı Enkidu'nun doğuşuyla sarsıldığında onunla arkadaş olmak

⁸² AUGUSTINE, 1871a, s. 68-70 (II/17-18), 113 (III/17)

⁸³ Bkz. PLATO, 1992, s. 213-262 (VIII-IX)

⁸⁴ Vaizler (Ecclesiastes) 1:9-10

⁸⁵ Vaizler (Ecclesiastes) 1:1-9

⁸⁶ AUGUSTINE, 1871a, s. 498-500 (XII/13)

⁸⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 499-500 (XII/13-14); Augustinus aynı yerde “*The wicked walk in a circle*” der. Kendisi atıf yapmasa da Mezmurlar (Psalms) 12:8'e gönderme yapan bir nüktedir.

⁸⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 319-320 (XIX/13)

⁸⁹ AUGUSTINE, 1871b, s. 315-316 (XIX/12)

⁹⁰ AUGUSTINE, 1871b, s. 316 (XIX/12)

⁹¹ AUGUSTINE, 1871b, s. 320 (XIX/13)

dışında çaresi olmamıştır.⁹² İnsanın her şekilde barışı aramayı vazeden doğa yasasına uyması, yapabiliyorsa boyunduruğa almak, olmuyorsa arkadaş olmak şeklinde tezahür eder çünkü Tanrı'ya boyun eğen diğerleriyle eşit olmaktan memnun olmayan insan, Tanrı'nın kuralları yerine eşitlerine kendi kurallarını dayatmanın, onun adil barışı yerine kendi adil olmayan barışını tesis etmenin peşindedir.⁹³

Yaşamın sorunlarından kaçmak için sığımlan ev bile “*kişinin düşmanlarıyla doluysa*”⁹⁴ kentlerin korkudan, kanlı iç savaşlar ve kalkışmalardan azade olması beklenemez zira en iyi arkadaşlıklar söz konusu olduğunda bile insan yaşamı küçümseme, şüphe ve hırgürle bezelidir.⁹⁵ İnsan toplumunun ilk iki çemberi olan aile ve kentte durum böyleyken, bir de çeşitli dillere bölündüğü için hayvanlar kadar bile kolay anlaşamayan insanlık adına, üçüncü ve en büyük toplumsal çember olan dünya, tamamen tehlikelerle doludur.⁹⁶ Tanrı insana dünya üzerinde egemenlik tanıdığına⁹⁷ kastettiği insanın insana değil, akılsız canlılara egemenliğidir; kölelik doğanın değil günahın insana tanıttığı bir durumdur.⁹⁸ Augustinus'un “*hakşinas babalarımız*” diye andığı antik aile babaları (*paterfamilias*) da köle sahibi olmuşlardır ancak bundan çocuklarıymışçasına fayda gören köleleri olmuştur.⁹⁹ Öyleyse buyruk ve itaat vasıtasıyla sağlanan medeni barışın kaynağı güç aşkı değil, başkalarına borçlu olunan vazifenin gereğidir ki zaten Tanrı'nın insanlara yönelttiği iki temel buyruktan biri Tanrı'yı sevmek, diğeri komşuyu sevmektir.¹⁰⁰ Kişi herkese karşı iyi ve yardımsever olmayı öğütleyen bu buyrukların rotasını terk edip hükmetmenin şehvetine kapılırsa insana kölelik etmekten de beter biçimde, şehvetinin kölesi olur, ruhunu harap eder.¹⁰¹ Günah işleyen günahının kölesi olur.¹⁰² Barışı bünyevi uyumun ve iştahların giderilmesinde bulan¹⁰³ akılsız canlılarda görülen akıldan yoksun ruh için barış dünyevi iştahların uyumlu huzurundan ibaretken akıl sahibi ruhun barışı bilgelik ve eylemin uyumudur.¹⁰⁴ Tam da bu yüzden peşine düşülen bilgelik rehberi Tanrı'dan başkası olamaz.

⁹² **The Epic of Gilgamesh**, (trans. Andrew George), Penguin Books, London, 2003, s. 16-17 (II/110-Y/18)

⁹³ AUGUSTINE, 1871b, s. 318 (XIX/12)

⁹⁴ Matta (Matthew) 10:36

⁹⁵ AUGUSTINE, 1871b, s. 308-309 (XIX/5)

⁹⁶ AUGUSTINE, 1871b, s. 310 (XIX/7)

⁹⁷ Yaratılış (Genesis) 1:26

⁹⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 324 (XIX/15)

⁹⁹ AUGUSTINE, 1871b, s. 325 (XIX/16)

¹⁰⁰ AUGUSTINE, 1871b, s. 323 (XIX/14)

¹⁰¹ AUGUSTINE, 1871b, s. 324 (XIX/15)

¹⁰² Yuhanna (John) 8:34

¹⁰³ AUGUSTINE, 1871b, s. 322 (XIX/14)

¹⁰⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 319 (XIX/13)

Barış şeylerin doğal düzeni anlamına geldiğinden savaşın var olabilmek için barışa ihtiyaç duyduğu, yani savaş olmaksızın da barışın var olabileceği ancak barış olmaksızın savaşın var olamayacağı çıkarılabılır ve böylesi bir çıkarımın çıkış noktası kötülüğün varlığını gerektirmeyen doğanın iyilik var olmaksızın tahayyül edilemeyeceğidir.¹⁰⁵ Barışsız yaşayamaması ve dönüp dolaşıp ona varmaya gayret etmesi, insanın, hakikate uymaktan ne denli kaçınırsa kaçınırsın Tanrı'nın hakikatiyle sınanmaktan kaçamayacağıının en belirgin göstergesidir.¹⁰⁶ Barış dünyevi yaşamın en üstün değeriyken Tanrı Kenti için adının anılması gereksiz olan, zaten aşılmış bir ihtiyaçtır.¹⁰⁷ Tanrı'nın yolundan gitmeyen dünyevi kent insanların iradesini dünyevi barışın gereklerine uydurabilmek için medeni itaat ve yönetimin iyi düzenlenmiş ihtiyaç duyar ancak Tanrı Kenti veya onun geçici olarak yeryüzünde Tanrı'nın yolunu izleyen sakinleri söz konusu dünyevi barıştan ölümlülüklerinin dayattığı mecburiyet ortadan kalkıncaya kadar yararlanır.¹⁰⁸ O zamana değin hiçbir ayırım gözetmeyerek dünyevi kentin tüm insanlarını dünyevi barışı korumaya çağırıp mümkün olduğunca iman ve takvayı zedelemeksizin zaruri ihtiyaçların elde edilmesi hususunda insanlar arasında müşterek bir anlaşmayı arzular ve muhafaza eder.¹⁰⁹ İrade ve eylemlerde Tanrı'ya yakın durmak, onun ebedi kentinde yer bulabilmek için gereklidir.¹¹⁰ Kutsal Kitap'ta defalarca tasvir etmekle¹¹¹ Tanrı, müminlere Tanrı Kenti'ne erişmeleri için gereken ilhamı vermiştir.¹¹²

1.2.1.2. Adalet

Medeni yaşamda saikler yalnızca yönetenle yönetilenler arasında değil, yönetilenlerin kendi aralarında da önemlidir çünkü onlar ebedi yasanın vadettiği içsel huzur yerine dünyevi şeylere aşkla bağlıdırlar ve geçici yasaların onlara sağlayabileceği dışsal huzura bel bağlayarak mülkiyete, statüye ve hareket özgürlüğüne arzu duyarlar.¹¹³ İnsanı yaratan Tanrı, ona dünya üzerindeki geçici barışın keyfini sürebilmesi için – sağlık, güvenlik ve arkadaşlık gibi – iyi şeyleri ve bu geçici barışı koruyup kollayabilmesi için de ihtiyaç duyabileceği uygun vasıtaları sağlarken yarattığı adil koşullarda ölümlü durumunun geçici barışını en iyi değerlendirenleri ölümsüzlüğün barışıyla kutsayacaktır.¹¹⁴ İnsan, içinde yaşadığı geçici dünyada ebedi yaşam için eğitilir ancak

¹⁰⁵ AUGUSTINE, 1871b, s. 320 (XIX/13)

¹⁰⁶ AUGUSTINE, 1871b, s. 320 (XIX/13)

¹⁰⁷ AUGUSTINE, 1871b, s. 315 (XIX/11)

¹⁰⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 326 (XIX/17)

¹⁰⁹ AUGUSTINE, 1871b, s. 327-328 (XIX/17)

¹¹⁰ AUGUSTINE, 1871a, s. 493 (XII/9)

¹¹¹ Mezmurlar (Psalms) 46:4, 48:1, 87:3

¹¹² AUGUSTINE, 1871a, s. 437 (XI/1)

¹¹³ TESELLE, 1988, s. 94

¹¹⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 321 (XIX/13)

doğru insan, Tanrı'nın ölümden sonra sunacağı tesellinin bilincinde olarak bu dünyadaki deneyimleri için hayıflanmaz.¹¹⁵ Birincisi tefekkür ve hakikat arayışına, ikincisi gündelik yaşamda kolaylığa ve üçüncüsü bu ikisinin karışımı olan üç tür yaşam biçiminden hangisinin benimsenmesi gerektiği sorunun cevabı hangisinin kişiyi üstün iyiye götürdüğü ile alakalıdır.¹¹⁶ Bahsedilen üstün iyi insandan başkasına ait olmadığına göre beden ve onu yöneten ruhtan oluşan insanın incelenmesi gerekir.¹¹⁷ İnsan için üstün iyi ona mutluluk verendir¹¹⁸ ve insanın ne bedeninde ne ruhunda ne de her ikisinde birden yer alır.¹¹⁹ Yani insana dışsaldır. (1) zevk, (2) huzur, (3) Epicuros'un ikisine birden verdiği isimle keyif ya da – bunları ve geri kalan pek çok şeyi içine alabilen Stoacı bir terimle – (4) doğanın temel nesnelere (*prima naturae*) olarak insanın kendisi veya bir başkası için arzusuna konu edilebildiği dört şey bazen erdeme boyun eğer, bazen eğdirir, bazen onunla birleşir.¹²⁰ Burada erdemden kasıt, insanın yaşamını bilgece düzenleyebilmesidir.¹²¹ Söz konusu bilgelik ise dünyevi ve ilahi perspektifte kaçınılmaz farklılık gösterir. Bilgeliği, bilgeliği yaratan bilgelik – yani en üstün biçimiyle Tanrı'nın kendisi – ve yaratılan bilgelik olarak ayırmak gerekir.¹²² Bir arada yaşayan insanların sahip olmakla sorumlu olduğu bilgelik adalettir, onu yaratansa tanrısal adalettir.

Doğruyu yanlışa, düzeni sapkınlığa tercih eden herkes bilir ki, adil olanın barışının yanında adaletsizin barışına barış bile denemez.¹²³ Kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'nın mesul görülememesi, yani Tanrı'nın kötülük barındırmadığından emin olunması, Tanrı Kenti'nin de kötülük barındırmayacağı anlamına gelir. Öyleyse adaletin en üstünü, üstün iyinin kentinde bulunacaktır. Üstün iyi denilen şey, Tanrı Kenti başlığında sonsuz yaşama erişmek, bunun için de doğru yaşamak anlamı taşır; üstün iyiyi dünyevi yaşamın nüvelerinde aramak tamamen hatalıdır.¹²⁴ Doğruluğun ölçüsü doğru imandan başka şey değildir. Adil olansa Tanrı'ya imanla yaşayandır.¹²⁵ Tam da bu yüzden gerçek adalet İsa Mesih'in yönettiği Tanrı Kenti'nden başka hiçbir yerde mevcut olamaz.¹²⁶ Öte yandan, insanların Tanrı Kenti'ne girebilmek için sınava tabi tutuldukları dünyevi yönetimler ilahi takdirle kurulmuştur.¹²⁷ Dünyevi kentte adalet rehberlik

¹¹⁵ AUGUSTINE, 1871a, s. 41 (I/29)

¹¹⁶ AUGUSTINE, 1871b, s. 296 (XIX/2)

¹¹⁷ AUGUSTINE, 1871b, s. 299 (XIX/3)

¹¹⁸ AUGUSTINE, 1871b, s. 296 (XIX/2)

¹¹⁹ AUGUSTINE, 1871b, s. 294 (XIX/1)

¹²⁰ AUGUSTINE, 1871b, s. 294-295 (XIX/1)

¹²¹ AUGUSTINE, 1871b, s. 300 (XIX/3)

¹²² AUGUSTINE, 2019, s. 233 (15/20)

¹²³ AUGUSTINE, 1871b, s. 316 (XIX/12)

¹²⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 301-302 (XIX/4)

¹²⁵ Romalılar (Romans) 1:17

¹²⁶ AUGUSTINE, 1871a, s. 77 (II/21)

¹²⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 178 (V/1)

edecek olan Kutsal Kitap'tır. Tüm insanlık, Tanrı'nın yarattığı ilk adamdan, tüm uluslar arasında doğru beyanlarının yanı sıra, ilahi öngörüsüyle tüm milletlerin ona itibar edeceğini öngördüğü için haklı bir otoriteye sahip olan Kutsal Kitap'ın inancına göre türemiştir.¹²⁸ Beden ihlal edildiğinde bile ruhun kutsallığı kalacağından beden kutsallığı kaybolmaz ancak ruhun kutsallığı ihlal edildiğinde, bedenin kendisi bozulmadan kalsa da bedenin kutsallığı bozulur.¹²⁹ Bedeni ruha, ruhu Tanrı'ya, dolayısıyla insanı Tanrı'ya tabi kılmak doğanın adil düzenidir çünkü adalet herkese kendinin olanı vermektir.¹³⁰

Augustinus'a göre dünyevi kent doğru ve adil olanın ne olduğu konusunda anlaşmaya varan ve bu konuda çıkarları kesişen kalabalık nüfusu ifade etmez çünkü insanın hükümrancılığının adalet sağlayamayacağını Roma tarihi açıkça cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde kanıtlamıştır.¹³¹ Halk "*ortak bir hak kabulü ve ortak çıkarlar etrafında birleşen bir topluluk*" olarak tanımlandığında, ortak kabul gören hakların varlığı, cumhuriyetin adaletsiz yönetilemeyeceğini ifade eder zira haklı olarak yapılan adaletli olarak ve haksız olarak yapılan adaletsiz olarak yapıldığından, gerçek adaletin olmadığı yerde haktan bahsedilememektedir.¹³² Yani gerçek adaletin olmadığı yerde ortak hak kabulünden ve dolayısıyla da halktan bahsedilemeyeceği, bir araya gelen insanlarsa olsa olsa rastgele bir çokluğu oluşturabileceği için cumhuriyetten de bahsedilemez.¹³³ Tanrı'nın adaleti hak tanıyan adalettir; insan adaletiyse söz konusu hak tanımadan doğar ve Tanrı'nın yolunu izlerse onun adaletini gerçekleştirir.¹³⁴ Tanrı'ya hizmet etmeyen bir toplumsa adil olamaz.¹³⁵ Bazıları yönetirken bazılarının hizmet etmesini adaletsiz bulduğu için cumhuriyeti tercih ettiğini söyleyenlerin belli bölgelerde buna aykırı hareket edip insanları boyun eğdirirken sığındığı argüman – Tanrı'nın insanı, ruhun bedeni, aklın tutkuları yönetmesinden yola çıkmasına benzer biçimde – onları boyunduruk altına alarak günah işlemekten alıkoydukları ve gelişmelerini sağladıkları yönündedir ve kulluk gerçekten de Tanrı'ya hizmet söz konusuysa faydalı olabilir ancak Tanrı'ya hizmet etmeyen birinin adaleti sağlayıp boyun eğdirdiklerine fayda sağlaması mümkün değildir.¹³⁶ Adalet yoksa, krallık denilen şey büyük bir haydut çetesidir; bir araya gelen insanların bir hükümrancılığın otoritesi tarafından yönetildiği, belli bir anlaşmayla birbirlerine bağlandığı, ganimeti üzerinde anlaşmaya varılan kanuna göre bölüştüğü göz önüne alınırsa, haydutlar grubu küçük bir krallıktır zira yeterince

¹²⁸ AUGUSTINE, 1871a, s. 493 (XII/9)

¹²⁹ AUGUSTINE, 1871a, s. 27 (I/18)

¹³⁰ AUGUSTINE, 1871b, s. 304 (XIX/4), 331 (XIX/21)

¹³¹ WOOD, 2017, s. 167-168

¹³² AUGUSTINE, 1871b, s. 331 (XIX/21)

¹³³ AUGUSTINE, 1871b, s. 331 (XIX/21)

¹³⁴ AUGUSTINE, 2019, s. 233 (15/20)

¹³⁵ AUGUSTINE, 2019, s. 40 (9/17)

¹³⁶ AUGUSTINE, 1871b, s. 332 (XIX/21)

güçlenip kendine bir ikamet bulur da kentleri ele geçirir, insanlara boyun eğdirir, üstüne bir de cezasızlık edinirse apaçık biçimde krallık adını alır.¹³⁷

Tanrı'nın insanı kendi suretinde ve ruh sahibi olarak yaratması, onun iradesinin doğrultusundan gidilmesi için verdiği buyruğun açık ifadesi olarak, insanın ruhunun yaratıcısı olan ruhani egemen tarafından ruhuyla yargılanacağını gösterir.¹³⁸ Yıkılmakta olan devletin ardından bakıp ah edenler, yükselen devletlerinin dayanağının en başta basiretli insanların tedbirlerindense şeytani ayartmalar olduğunu göremedikleri gibi huzur ve güvenin tekrar hâkim olmasını umut ederken aslında devletin refahını değil, kendi habis lükslerinin cezalandırılmaksızın devam etmesini arzuladıklarını da görememektedirler.¹³⁹ İştahla dünyevi zevkleri ve geçici şeyler peşinde koşarken başlarına gelen talihsizlikler için Tanrı'yı suçlayanlarsa Tanrı Kenti'nin düşmanlarıdır.¹⁴⁰ Dahası, kendi kusurunu görmeyip başlarına gelen her şeyi kadere bağlayanlar da Tanrı'nın adaletini anlayamamaktadır. Kaderin varlığını yönetimin ve hukukun kurallarını gereksiz, adaleti, iyiyi ve kötüyü anlamsız kılan bir olgu olarak görenler hatalıdır çünkü Tanrı'nın insanların iradeleri de dahil her nedenin bilgisine sahip olması, insanın tercih hakkını, yani özgür iradeyi ortadan kaldırmaz; kaderle özgür iradeyi birbirini dışlar biçimde ele alan aklın günahkâr cüreti bir kenara bırakılmaksızın da bu anlaşılabilir.¹⁴¹ Tanrı'nın güneşi iyiye de kötüye de doğar, yağmuru adaletliyi de adaletsizi de ıslatır.¹⁴² Merhametinden ve öfkesinden herkes nasibini alır ancak bundan erdem ve kusurun aynı şey olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.¹⁴³ Tanrı'nın öğretisi, adaletinin anlaşılmadığı yaşam koşullarında bile faydalıdır.¹⁴⁴

1.2.1.3. İtaat

Augustinus'un siyasal gereklerle ortaya koyduğu teorinin kıvrak bir zekanın tartışmacı ürünü olması sebebiyle Katolikliğin ve Roma İmparatorluğu'nun evrensellik iddialarını zayıflattığı düşünülebilirse de esasen evrensellik iddiası zaten zayıflamış otoriteye imparatorun Tanrı tarafından seçildiği savına başvurmadan meşruiyet kazandırdığı için fayda sağlamaktadır.¹⁴⁵ Hatta, Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesi gerektiği¹⁴⁶ buyruğuna

¹³⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 139-140 (IV/4)

¹³⁸ AUGUSTINE, 2019, s. 267 (22/32, 23/33)

¹³⁹ AUGUSTINE, 1871a, s. 45 (I/33)

¹⁴⁰ AUGUSTINE, 1871a, s. 135 (IV/1)

¹⁴¹ AUGUSTINE, 1871a, s. 191-193 (V/1)

¹⁴² Matta (Matthew) 5:45

¹⁴³ AUGUSTINE, 1871a, s. 10-11 (I/8)

¹⁴⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 347 (XX/1)

¹⁴⁵ WOOD, 2017, s. 167

¹⁴⁶ Markos (Mark) 12:17, Matta (Matthew) 22:21, Luka (Luke) 20:25

göre Tanrı'nın hakkı yalnızca var olduğu için Sezar'ın hakkını bir noktada sınırlandırmaktadır. Kilise'nin seküler bir kurum olduğu düşüncesini vurgulayarak Augustinus, bu buyruğun imparatorun iktidarını sınırlayacak şekilde anlaşılmasının da önüne geçmiştir.¹⁴⁷ Augustinus dünyevi yönetimin doğrudan tanrısal güdümlerde hareket etmese de Tanrı'nın arzusu neticesinde dünyevi gücünü sürdürdüğünü düşünmektedir.¹⁴⁸ Tüm dünyevi yönetimlerin kaynağı Tanrı'dır.¹⁴⁹ İnsanın ortak yaşamı olarak kentin birliği ve ortak yaşamı, yöneticilere itaat edilmesi hakkında genel bir anlaşma ile yönetilmektedir.¹⁵⁰ Her şeyin bileşeni tamamıyla bağlı ve başlangıcı onunla aynı türdeki şeylerin başvuru kaynağı olduğundan kentin bileşeni ve başlangıcı olan aile içinde sağlanan itaatin ve iyi düzenlenmiş uyumun kentinkiyle bağı açıktır: herhangi bir ferden itaatsizlik ederek barışı bozması söz veya şiddetle telafi edilerek adil ve yasal bir ceza bulunmalıdır zira masumiyet yalnızca birilerine zarar vermemekten ibaret olmayıp başkalarının günahtan alıkoyulmasını veya günahının cezalandırılmasını da içerir – ki günaha giren deneyiminden ders aldığı gibi günaha girme ihtimali bulunanlar da caydırılsın.¹⁵¹ Yöneten, dikkatini yönetilenin arzularındansa çıkarlarına vermelidir.¹⁵²

Normalde şiddet, itikadı fark etmeksizin herhangi bir toplumda insanların güvenliğini, dayanışma arzusunu ve geçimini tehdit ederek dünyevi barışı ortadan kaldırdığı ve Hıristiyan ahlakının vazettiği nezakete, bağışlayıcılığa ve kötüye iyiyile karşılık verme erdemine başkaldırı ihtiva ettiği için sorun teşkil eder.¹⁵³ Ne var ki mevzu bahis insan birliğinin barışını korumak olduğunda durum farklıdır. Birlikte erdem ayrılıkta kusur vardır.¹⁵⁴ Kendi yetkisine dayanarak birinin canını alan cinayet işlemişken yasal otoritenin buyruğuna itaatle birini öldüren, devletinin hiçbir yasasına göre cinayetle suçlanmadığı gibi öldürmezse devlete ihanetle ve kanunu küçümsemekle suçlanır.¹⁵⁵ İlahi buyruğa itaat ederek veya Tanrı'nın kanunlarına uygun olarak savaşanlar, kötü insanların kanını kamu adaletini veya hükümetin hikmetini temsil ederek ve bu sıfatla döktüklerinden, Tanrı'nın – kendini veya başkasını – "Öldürmeyeceksin!" emrini¹⁵⁶ hiçbir şekilde ihlal etmemişlerdir.¹⁵⁷ Cennete giden yoldan saptırdığı için suçluya mağdurdan daha çok zarar veren şiddetin kullanımını meşru kılacak olan toplumsal huzura kastedenlere karşı savaş veya

¹⁴⁷ WOOD, 2017, s. 170

¹⁴⁸ WOOD, 2017, s. 169

¹⁴⁹ AUGUSTINE, 1871a, s. 178 (V/1)

¹⁵⁰ AUGUSTINE, 2019, s. 38 (8/15)

¹⁵¹ AUGUSTINE, 1871b, s. 325-326 (XIX/16)

¹⁵² AUGUSTINE, **Augustine: Political Writings**, (ed. E.M. Atkins / R.J. Dodaro), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. xxiii

¹⁵³ AUGUSTINE, 2004, s. xvii

¹⁵⁴ AUGUSTINE, 2019, s. 56 (15/24)

¹⁵⁵ AUGUSTINE, 1871a, s. 37 (I/26)

¹⁵⁶ Çıkış (Exodus) 20:13, Tesniye (Deuteronomy) 5:17

¹⁵⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 32 (I/21)

kurumsal cezalandırma şeklindeki yetkilendirilmiş şiddet kullanımınıdır.¹⁵⁸ Diğer taraftan şiddetin yetkilendirilmiş olması savaş ve cezalandırmanın gerekliliği ile huzur ve bağışlamaya güdümlü Hıristiyan misyonu arasındaki çelişkiyi gidermediği gibi toplumsal yaşamın gerçekleri bu çelişkide Hıristiyan düşüncesinin adalet ve merhamet hassasiyetine üstünkörü bir rüçhan tanınmasına da müsaade etmemektedir; yetkiyi kullanırken günahattan nefret etmeyi fakat günahkârı sevmeyi öğütleyen Augustinus’a göre, yetkiyi kullananın kendisinin de özünde bir günahkâr olduğunu unutmaması gerekir.¹⁵⁹ Başvurulan tedbirin şahsi olmaması, intikam gözetmemesi ve gereken en asgari seviyede tatbik edilmesi şiddet kullanımında meşruiyet sağlayacak olan yetkiyi suiistimal edecek yöneticilerin şiddeti adaletsiz kullanmasına mahal vermemek için hukukun getirdiği sınırdır.¹⁶⁰ Keza Tanrı insanlardan sadece bazı şeylere olan sevgisini dizginlemede sabrı değil, aynı zamanda sevgisini başkalarına bahşetmede adaleti de istemiştir.¹⁶¹

Augustinus’un krallıkların büyük çetelerden farkının adalet olduğu şeklindeki ünlü vecizesinden hareketle yönetenin meşruiyetinin sorgulanabilir kabul edildiği anlaşılmaktadır ancak bu sorgulamanın ufku dardır: tanrının buyruğunun açık bir şekilde ihlal edildiği hallerde bile yönetilenlerin direniş yerine itaatsizliği tercih etmeleri gerektiği ve bir devrime yeltenilse dahi devletin kontrolü için yarışan tarafların erdemler ve günahlar kulvarında yarıştığı unutulmamalıdır.¹⁶² Dinin buyruklarına uygun olarak hukuka boyun eğmesi beklenen her Hıristiyan, halka karşı sorumluluk üstlenmiş olan yönetici, kolluk ve yargıçların belirli bir amaçla şiddet uygulamak için kişi istihdam etme veya yetkilendirme hakkına saygı duymalıdır.¹⁶³ Her ne kadar ruh maddi olandan üstün olsa da – yani dışsal olan içsel olandan değersiz olsa da – maddi olanın ruhsal olanı iyi yönde etkileme imkânı bulunması hata içinde olan insanları nezaketle olmuyorsa zor yoluyla doğru yola sokmanın meşru kılınmasıdır ve bu bir zorlama değil düzeltmedir.¹⁶⁴ Duyulması gereken saygının temeli burada aranabilir. Otoriteye direnen tanrının otoritesine direnmektedir çünkü yeryüzünde her ruhun tabi olduğu yalnız bir otorite vardır: yönetenler sadece kötülük yapanların huzuruna kastetseler de adaletsiz yöneticinin kötülük yaptığı iyi insana huzuru yine Tanrı bahşedecektir.¹⁶⁵ Bunun yerine umudunu kendine bağlayan kişi ruhu ölmüş gibi¹⁶⁶ mağrur, başka bir insana bağlayan kişi aşırı derecede mütevazıdır;

¹⁵⁸ AUGUSTINE, 2004, s. xvii

¹⁵⁹ AUGUSTINE, 2004, s. xxii

¹⁶⁰ AUGUSTINE, 2004, s. xviii

¹⁶¹ AUGUSTINE, 2019, s. 196 (37/61)

¹⁶² TESELLE, Eugene, “Toward an Augustinian Politics”, **The Journal of Religious Ethics**, Year: 1988, Vol: 16, No: 1, (s. 87-108), s. 97 2.CİLT 19. KİTAP 21. CHAPTER A DA Bİ BAK

¹⁶³ AUGUSTINE, 2004, s. xviii

¹⁶⁴ TESELLE, 1988, s. 91

¹⁶⁵ AUGUSTINE, 2004, s. 123 (Sermon 13)

¹⁶⁶ AUGUSTINE, 2019, s. 266 (21/30)

neticeden her ikisi de yıkıcıdır ve umudunu bir insana bağlayan kişi İncil'e göre lanetlenmiştir.¹⁶⁷ Yalnızca onların şahsi menfaat ve ihtiraslarına yenilmeyeceğini düşündüğü için Augustinus, Tanrı'nın veya yönetimin yetkisiyle hareket edenler hariç herkesin, yani sıradan halkın nefsi müdafaa için bile olsa şiddete başvurmasını yanlış bulur.¹⁶⁸ Sıradan vatandaşın toplumsal yaşamda hukuku kendi eline alıp yetkisiz şiddet uygulamaktan imtina etmesi gerekir çünkü tam anlamıyla iyiliksever bir vatandaşın ödevi, bir Hıristiyan'a yaraşır biçimde toplumun huzurunu gözeterek kötülüğe iyilikle yanıt vermektir.¹⁶⁹ Asinin gerçekleştirdiği şiddet kötülüğe verilen kötülük dahi olsa, Tanrı Yasası'na aykırıdır.¹⁷⁰

Tanrı'nın emri insanların vardığı anlaşmalarla veya geleneklerle çelişirse Tanrı'nın emrine uyulmalıdır çünkü nasıl ki insan toplumunun yönetiminde daha büyük bir gücün daha küçük bir boyun eğdirme hakkı varsa, evrenin yönetiminde de herkes Tanrı'ya itaat etmelidir.¹⁷¹ Güçlünün zulmü korku uyandırmak içindir ama korkulması gereken tek varlık Tanrı'dır.¹⁷² İnsanın Tanrı'ya değil de insana boyun eğdirilmeye ısrarla zorlanması karşısında verilecek cevap pasifizm ile sınırlıdır. Bir Hıristiyan, baskı altında olsa dahi itaatle yükümlü, intihardan yasaklıdır; aksi halde ölümden sonraki yaşamı öncekinden daha iyi olmayacaktır.¹⁷³ İnsanın zulüm görmektense kendini dahi öldürememesi tuhaf görünse de sebebi adaletin tanımında yatar. Adalet herkese kendinin olanın verilmesidir. Köle olmaktansa ölmeyi tercih edenleri çok şaşırtır ancak doğanın sesi bir şekilde yenilgiye uğrayan tüm uluslara öldürülmektense galipler karşısında boyun eğmeyi, barış ve güvenliği özgürlüğün önüne koyarak onlara tabi olmayı öğütler ve bu, tamamen, savaşta herhangi birinin boyun eğmesini veya eğdirmesini mümkün kılan Tanrı'nın takdiridir zira Tanrı bazılarını krallıklar bahşederken diğerlerini onlara tabi kılmıştır.¹⁷⁴

1.2.2. Aquinolu Thomas (1224-1274)

Kötülüğün kaynağı konusunda Augustinus'la kısmen örtüşen Thomas, onu büsbütün iradede değil, iradenin yönelimindeki kabiliyette bulur. Tam da bu nedenle insan tanrısal adalete erişemez. Tanrı'nın adaleti onun özür kabul etmez iradesinin yansımasyken insan iradesi uzun erimli iyilerle kısa erimli iyiler arasında ayırım yaparken şaşabilecek niteliktedir. İnsan adaleti

¹⁶⁷ AUGUSTINE, 2004, s. 120 (Sermon 13)

¹⁶⁸ TESELLE, 1988, s. 91

¹⁶⁹ AUGUSTINE, 2004, s. Xxi

¹⁷⁰ AUGUSTINE, 2004, s. 144 (Letter 88)

¹⁷¹ AUGUSTINE, 2019, s. 38 (8/15)

¹⁷² AUGUSTINE, 2019, s. 25 (6/13)

¹⁷³ AUGUSTINE, 1871a, s. 36 (I/25), 38 (I/26)

¹⁷⁴ AUGUSTINE, 1871b, s. 218 (XVIII/2)

davranışlarıyla sağlamaya çalışır. Tanrı'nın davranışlarıysa bizzat evrenin düzenidir ve insan davranışlarının aksine yanlışlık barındırmaz. Bu çerçevede bakıldığında, kişiye hakkını teslim etmekle tanımlanabilecek adaletin taşıyıcısı olan yasaların insan iradesinin mi yoksa Tanrı'nın iradesinin mi sonucu olduğu pekâlâ farklılık doğurur. Adaletle olma konusunda doğru iradeyle yola çıkan her yasa tanrısallıktan koşulları gereğince pay aldığı için payı daha az olan yasalardan üstündür. Dolayısıyla, yasalara dayanarak dünyevi iktidarını sürdürenlerin hem kendileri hem de yönetimi altındakiler için bu hiyerarşiyi gözetmesi gerekir. Augustinus'tan farklı olarak, gözetilmesi gereken bu iradeye aykırı sürdürülen iktidarın doğru yola sokulması konusunda Thomas Hıristiyanları ödevlendirir. Tanrı, dünyevi iktidarı Augustinus'un öngörüsüne koşut bir amaçla yaratmış ve insanların itaati üstünde hak sahibi kılmışsa da itaat söz konusu olduğunda yasaların ve yasakoyucuların hiyerarşisini gözetmek her Hıristiyan'ın yapması gerektir. Keza, dünyevi barış, insanların adil olabilme gayretinin destekleyicisi olarak itaati öngörür ancak Tanrı'nın yolundan saparak dünyevi barışı ihlal eden bizzat dünyevi iktidar olursa onu tekrar doğru yola sokma ödevi görmezden gelinemez. Aksi takdirde iktidarın sahibi, adaletsizliği ile yönetimi altındaki Hıristiyanların adil olabilme fırsatını ellerinden alacak, onların da Tanrı'nın yolundan sapmalarına neden olacaktır.

1.2.2.1. Adalet

Thomas, Augustinus'un kötülüğün kaynağına ilişkin görüşünden sapsa da yine onun enstrümanlarını kuşanıp kötülüğün kaynağını iradeye yerleştirir. Kötülük, doğal ve münasip iyiliğin yokluğudur¹⁷⁵ fakat herhangi bir şeyin doğal ve münasip mizacındaki özrü, yalnızca onu uygun mizacından çıkaran bir nedenden kaynaklanabilir¹⁷⁶: iyilikten ve iyi niyetten kötülük doğabilmesinden anlaşılabilceği üzere bu neden kazadır; yani, iyilik kötülüğün kaynağı olabilir ancak böylesi durumda kötü – iradenin doğrudan kötüyü arzulamakla değil kendine göre iyi olanı iyi sanmakla malul olmasından görülebileceği üzere – iyinin ezkaza sonucu olur.¹⁷⁷ Elbette bu, Augustinus'un bertaraf etmeye gayret ettiği, üstün iyi olan Tanrı'nın kötülüğe kaynaklık edebileceği sorununa tekraren göz atılmasını şart koşar. Varlığında ve eylemlerinde hiçbir özür bulunmayan Tanrı'nın kaynaklık edeceği tek kötülük iradesinde özür gösteren suçluya yönelttiği ceza için söz konusu olabilir, özrün kendisinde aranamaz.¹⁷⁸ Tanrısız iyi, var olan tüm şeylerin

¹⁷⁵ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-1, QQ. I.-XLVIII.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1914, s. 269 (p. 2-1, q. XXI, art. 1, ans.)

¹⁷⁶ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. XXVII.-XLIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1921, s. 277-278 (p. I, q. XLIX, art. 1, ans.)

¹⁷⁷ AQUINAS, 1921, s. 279-280 (p. I, q. XLIX, art. 1, rep. 2-4)

¹⁷⁸ AQUINAS, 1921, s. 281 (p. I, q. XLIX, art. 2, ans., rep. 1-2)

sebebidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla doğal şeylerde kötülük aranamaz. Şeyleri doğal ve iradi olarak ayırmak gerekir.¹⁸⁰ Bir şey doğaya göre gerçekleştiğinde doğal, iradenin eğilimine göre gerçekleştiğinde iradi denir.¹⁸¹

Şeyler belli bir amaç doğrultusunda iki şekilde faaliyet gösterir: (1) kendi amaçlarının ve amaca giden yolların bilgisine sahip olan insan ve diğer rasyonel yaratıklar gibi kendisini amaca doğru hareket ettirerek; (2) tıpkı yönlendirilmiş bir okun sonunu bilmediği gibi belli bir amaç doğrultusunda başkası tarafından hareket ettirilerek.¹⁸² Harekete, hareket ettirenin neden olduğu, hareket ettirilen bir şeyin eylemi olarak bakıldığında¹⁸³ herhangi bir eylemin etkisi, sonucuna bakılarak değerlendirilebilir çünkü sonuca ulaşılması eylem yoluyla gerçekleşir.¹⁸⁴ Akıl ve iradesi sayesinde (yani özgür iradesi sayesinde) eylemlerinin efendisi olmasıyla akılsız hayvanlardan ayrılan insan tarafından yapılan eylemlerden, yalnızca insan olarak insana uygun olanlara, yani efendisi olduğu eylemlere insani denir; eğer insana yakışan başka eylemler varsa bunlara insanın eylemleri denebilir ama insan olarak insana uygun olmadıkları için insan eylemleri denemez.¹⁸⁵ Hayvanlar söz konusu olduğunda iradi eylem hayvanın doğasıdır¹⁸⁶ ancak insanınki hayvandan ayrıksıdır zira doğal gereksinimler kendi eylemlerinin efendisi olan insanın özgür iradesini ortadan kaldırmaz; kötülük bağlamında sorun seçimin bir amaç değil, amaca giden bir araç olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁷

Bahsedilenlerden kötülüğün kaynağının insan iradesi olduğu anlaşılır fakat Tanrı'nın karşısında kötünün baskın çıkması mümkün değildir. İki sebeple Tanrı'nın ilahi düzenine karşı koyulamaz: (1) genel olarak, her şeyin sebebi olan Tanrı'nın düzeninin doğrultusu yalnız ama yalnız iyidir; (2) özel olarak, doğal ya da iradi olması fark etmeksizin herhangi bir şeyin herhangi bir eğilimi ilk hareket ettiriciden gelen bir tür itkidenden başka şey olmadığından her fail ilahi olarak belirlenmiş amacına sanki kendi başına ulaşır gibi ulaşır.¹⁸⁸ Her şeyin başlangıcı evrenin dışında bir şey olduğuna göre, her şeyin sonu da evren dışı bir iyidir çünkü bir şeyin sonu başlangıcına tekabül

¹⁷⁹ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ CIII.-CXIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922, s. 4 (p. I, q. CIII, art. 1, ans.)

¹⁸⁰ AQUINAS, AQUINAS, 1921, s. 280 (p. I, q. XLIX, art. 1, ans.)

¹⁸¹ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. LXXV.-CII.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922, s. 136 (p. I, q. LXXXII, art. 1, ans.)

¹⁸² AQUINAS, 1922a, s. 5 (p. I, q. CIII, art. 1, rep. 1)

¹⁸³ AQUINAS, 1922a, s. 9 (p. I, q. CIII, art. 3, cont., rep. 1)

¹⁸⁴ AQUINAS, 1922a, s. 10 (p. I, q. CIII, art. 4, cont., ans.)

¹⁸⁵ AQUINAS, 1914, s. 3 (p. 2-1, q. I, art. 4, ans.)

¹⁸⁶ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. L-LXXIV.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922, s. 248 (p. I, q. LXXX, art. 3, rep. 5)

¹⁸⁷ AQUINAS, 1922b, s. 137 (p. I, q. LXXXII, art. 1, rep. 1, 3)

¹⁸⁸ AQUINAS, 1922a, s. 18 (p. I, q. CIII, art. 8, ans.)

ettiğine göre, başlangıcı bilinen şeylerin sonundan habersiz olunması mümkün değildir.¹⁸⁹ Bu yaklaşım, önemini, dünyanın düzeni imanlı insana dert olduğunda gösterir. Dünyevi yönetimin amacı, şeylerin kendi içindeki barışçıl düzeni değil, nihai amacı olan dışsal bir iyiliktir.¹⁹⁰ Nitekim iyinin en büyük temsili olan Tanrı, her şeyi kendisi için yaratmıştır.¹⁹¹ Bu sebeple dünyevi yönetimin ayakta durmasını sağlayan kurallar da iyinin ve iyiliğin etrafında dönecek şekilde belirlenmiştir. Akıl tarafından algılandığı şekliyle iyi, iradenin nesnesidir; Tanrı'nın adaleti Tanrı'nın iradesinden türer.¹⁹²

Adaletin Augustinus'ta görülen “*herkese kendisinin olanı vermek*” tanımı adaletli olması beklenen kişiyi belli edimde bulunmaya borçlu kıldığı için Tanrı'ya atfedilmek noktasında sorunludur. Borç kelimesiyle emredilen şeyin belirli bir zaruretinin veya gerekliliğinin ima edildiği anlaşılırsa tanrısal işleyişte – Tanrı'ya ya da mahlûkata ait olmak üzere iki şekilde var olan – borcun – her iki şekilde de – Tanrı tarafından ödendiği görülebilir çünkü kendisi de dahil her şeyin sahip olması gerekeni kendisi belirlemiş – emretmiştir.¹⁹³ Demek ki, burada söz konusu edilen borç Tanrı için ancak evrenin düzenini ifade edebilir ve bu yerindedir. Nüansı görebilmek ve Tanrı'nın adaletini anlamak öncelikle adaleti anlamaktan geçer. İki tür adalet bulunmaktadır: ilki olan, almak ve vermek söz konusu olduğunda gerçekleşen mübadeleci (*commutative*) adalet, Tanrı'ya atfedilemez çünkü Kutsal Kitap'ta geçtiği üzere¹⁹⁴ kimse Tanrı'ya bir şey vermediğinden ondan bir şey bekleyemez; ikincisi olan, yetkili veya görevlinin herkese konumuna göre hak vermesi, yani dağıtıcı (*distributive*) adalet, evrendeki her şeyin yerli yerinde yaratılmış olması sebebiyle tam da Tanrı'ya atfedilebilir olandır.¹⁹⁵ Tanrı'nın adaleti, evrenin düzenine aittir.¹⁹⁶

Adaletin ölçülük erdemiyle ilgili olduğu, Tanrı'nımsa ihtiras sahibi olmadığı için ölçülülüğe ihtiyacı olmadığı ve dolayısıyla adalete kaynaklık edemeyeceği iddiası – ihtiras konusundaki haklılık payı haricinde – hatalıdır zira ölçülülük arzularla ilgili bir erdemken adalet şeyler üzerinde tasarruf ve şeyleri sahiplerine vermekle ilgili olduğu için duygudan çok irade ile bağlantılıdır.¹⁹⁷ Zaten Tanrı'nın kelamı her şeyin onun iradesiyle gerçekleştiğini söyler.¹⁹⁸ Yine de buradan yola çıkarak Tanrı'nın eylemlerinde belirlediği ölçütün adalet değil de kendi iradesi

¹⁸⁹ AQUINAS, 1922a, s. 6 (p. I, q. CIII, art. 2, ans.)

¹⁹⁰ AQUINAS, 1922a, s. 7 (p. I, q. CIII, art. 2, rep. 3)

¹⁹¹ Özdeyişler (Proverbs) 16:4

¹⁹² AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part I, QQ. I-XXVI**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1911, s. 295 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 2)

¹⁹³ AQUINAS, 1911, s. 295 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 3)

¹⁹⁴ Romalılar (Romans) 11:35

¹⁹⁵ AQUINAS, 1911, s. 294 (p. I, q. XXI, art. 1, ans.)

¹⁹⁶ AQUINAS, AQUINAS, 1921, s. 281 (p. I, q. XLIX, art. 1, ans.)

¹⁹⁷ AQUINAS, 1911, s. 295 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 1)

¹⁹⁸ Efesliler (Ephesians) 1:11

olduğu öne sürülecek olursa, Tanrı'nın iradesinin, onun adalet yasalarında doğruyu ve adili işaret edecek biçimde belirginleştiği unutulmuş demektir.¹⁹⁹ Bunun sebebi itiraz yükseltileceği üzere Tanrı'nın özünün adalet olması değil, Tanrı'nın özü olan iyinin, onun eylemlerinin ilkesi olan adalete vücut vermesidir.²⁰⁰ Adaletin iyilikle rabitası, özel-genel ilişkisidir.²⁰¹ Kaçınılmaz olarak iyinin saf hali olan Tanrı, adildir ve adaleti sever.²⁰² Tanrı hakikattir.²⁰³ Ne var ki, adaletin, iradenin ölçülülüğü olarak hakikatten bambaşka bir konumda olduğu öne sürülerek Tanrı'nın adaletinin hakikatin kendisi olmadığı ileri sürülemez; akıl, şeylerin kuralı veya ölçüsü olduğunda, hakikat, şeyin akla uygunluğundan ibaret olduğundan Tanrı'nın, şeyleri adaletinin yasası olan bilgeliğinin kuralına uygun bir düzende kuran adaletine, yerinde olarak hakikat denir.²⁰⁴ Tanrı'nın tüm eylemleri hakikate dayanır²⁰⁵ çünkü yaptığı her şey, adalet fikrinin yer aldığı uygun düzen ve orantıya göre yapılır.²⁰⁶

Adaletin “*herkese kendisinin olanı vermek*” şeklindeki tanımını kabul eden fakat adaletin taşıyıcısı olan eylemin iradi, kararlı ve daimî olması gerektiğini söyleyen Thomas, tanımını “*bir insanın kararlı ve daimî bir iradeyle herkese hakkını verme alışkanlığı*” olarak genişletir.²⁰⁷ Daimilik mutlak anlamda sadece Tanrı için söz konusu olabileceğinden, kararlılık denen erdem insanın sınırlı ömrü boyunca kararlı biçimde adil olmayı tüm eylemlerinde gözetmesini, yani bunu alışkanlık edinmesini ifade etmektedir.²⁰⁸ Adaletsiz eylemin bireyi adaletsiz kılıp kılmadığı iki şart altında incelenmelidir: (1) eğer kişi akıl veya bilgisindeki bir hata veya özür sebebiyle adaletsizlik yapıyorsa, yani eylemle hak teslimi arasında mütakabiliyet eksikliği varsa, dolaylı adaletsizlikten söz edilir ve onu adaletsiz biri yapmaz; (2) eğer kişi insani hasletlerinin gazabına uğradığı için isteyerek veya istemeyerek adaletsizlik yapıyorsa, yani eylemle alışkanlıkları arasında orantısızlık varsa, doğrudan adaletsizlikten söz edilir ve onu adaletsiz biri yapar.²⁰⁹

Adaletin nesnesi adil olan veya haktır çünkü adalet, diğerlerin ayrı bir erdem olarak, belli durumdaki birinin ilgili duruma göre aynı durumdaki diğerleri ile eşitliğinin gözetilmesidir.²¹⁰ Bu

¹⁹⁹ AQUINAS, 1911, s. 295-296 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 2)

²⁰⁰ AQUINAS, 1911, s. 295 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 4)

²⁰¹ AQUINAS, 1911, s. 295 (p. I, q. XXI, art. 1, rep. 4)

²⁰² Mezmurlar (Psalms) 11:7, 37:28

²⁰³ Yuhanna (John) 14:6

²⁰⁴ AQUINAS, 1911, s. 297 (p. I, q. XXI, art. 2, ans.)

²⁰⁵ Mezmurlar (Psalms) 25:10

²⁰⁶ AQUINAS, 1911, s. 300 (p. I, q. XXI, art. 4, ans.)

²⁰⁷ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. XLVII-LXXIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican -Province), R.&T. Washbourne, London, 1918, s. 114-115 (p. 2-2, q. LVIII, art. 1, ans.)

²⁰⁸ AQUINAS, 1918, s. 114-115 (p. 2-2, q. LVIII, art. 1, rep. 3, 4)

²⁰⁹ AQUINAS, 1918, s. 138 (p. 2-2, q. LIX, art. 2, ans.)

²¹⁰ AQUINAS, 1918, s. 105 (p. 2-2, q. LVII, art. 1, ans.)

gözetim (1) bir insan, durumun doğası gereği, karşılığında eşit değer alabileceği kadar çok şey verdiğinde olduğu gibiyse doğal haktan, (2) duruma dahil olanlar tarafından rıza gösterilir biçimde verdiğinden fazlasını alabildiğinde olduğu gibiyse bir özel veya kamusal anlaşmadan doğan pozitif haktan bahsedilir.²¹¹ Doğal adalete aykırı olmaması koşuluyla insan iradesi, yani pozitif haklar, ortak mutabakata dayanarak bir şeyin adil olmasını sağlayabilir ancak bir şey durumun doğası gereği doğal hakka aykırıysa pozitif hak o şeyi adil hale getiremez.²¹² Hak bir kişinin diğeriyle arasındaki orantılığa dayandığı, yani adaletin farklı biçimleri kişiler arasındaki farklı ilişkilere göre belirlendiği için aile babasıyla karısı arasında aile içi adalet (*domestic justice*), babayla oğul arasında babalık adaleti (*paternal justice*), efendiyle köle arasında (*dominative justice*), hükümdarlar tebaa arasında medeni adalet (*civic justice*) vardır denebilir ve böylelikle bunların haklarının birbirinden farklı olduğu anlaşılmalıdır.²¹³

1.2.2.2. Yasa

Yasa hakkın kendisi değil ifadesidir.²¹⁴ Hakkın ifadesi olarak yasa ile adalet arasında bağ, adaletin de iyiyle ilişkisi sebebiyle, iyilik üzerinden kurulmuş olmalıdır. Yasa insan eylemine, insan eylemi akla, pratik akıl amaca, insan yaşamının amacı da mutluluğa ilişkindir; yani, aklın yönettiği insan eylemlerine dayanmak zorunda olması sebebiyle, mutlulukla olan ilişkiyi gözetmesi gerekenin yasanın, Tanrı'nın her şeyi parçadan-bütüne ve kusurludan-mükemmele kurguladığı düzen içinde evrensel mutluluğu dikkate alması, ortak iyiyi gözetmesi gerekir.²¹⁵ Yasa şeylerin içinde iki şekilde ortaya çıkabilir: (1) kural koyan ve ölçen şeyde, yani akılda; (2) kurula uyan ve ölçülen şeyde, yani bazı yasalar nedeniyle bir şeye meyleden her şeyde – ki böylece yasadaki kaynaklanan herhangi bir meyil, belli varlık gruplarının belli şekilde davranmaya temayül eden üyelerine atfedilen yasalarda da görüldüğü üzere, özü itibarıyla değil ama gerçekleştirilme yoluyla yasa olarak adlandırılabilir.²¹⁶ Eylemlerin kuralı ve ölçüsü olan yasa (*lex*), emrederek veya yasaklayarak insanları belli şekilde davranmaya teşvik eder veya ondan alıkoyar çünkü temelde bağlamaktan (*ligare*) türemiştir ve insanı ilgili davranışla bağlar.²¹⁷ Bu sayede adalet insan davranışında belirir.

²¹¹ AQUINAS, 1918, s. 107 (p. 2-2, q. LVII, art. 2, ans.)

²¹² AQUINAS, 1918, s. 108 (p. 2-2, q. LVII, art. 2, ans.)

²¹³ AQUINAS, 1918, s. 111 (p. 2-2, q. LVII, art. 4, ans.)

²¹⁴ AQUINAS, 1918, s. 105 (p. 2-2, q. LVII, art.1, rep. 2)

²¹⁵ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-1, QQ. XC.-CXIV.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1915, s. 4-5 (p. 2-1, q. XC, art. 2, ans.)

²¹⁶ AQUINAS, 1915, s. 3 (p. 2-1, q. XC, art. 1, rep. 1)

²¹⁷ AQUINAS, 1915, s. 2 (p. 2-1, q. XC, art. 1, cont., ans.)

Yasa kavramı, birincisi insan eylemini düzenleyen, ikincisi zor içeren iki şeyden oluşur.²¹⁸ Düzenleyici ve zorlayıcı iki parçadan oluştuğu için yasaya boyun eğen de iki şekilde tebaa olur: hakkında düzenlenene uyan olarak düzenleyiciye, buyrulana zorlanan olarak zorlayıcıya; ikinci şekilde tabiiyet göstermek “*yasayı kalbinde taşıyanlar*”²¹⁹ için gereksiz olduğundan, yasa denen şey iradesini herhangi bir zor olmaksızın işletemeyen kötü insanları bağlar.²²⁰ Yasayı oluştururken spekülatif akıl tanımdan önermeye, önermeden tasıma veya argümana ulaşarak eylemi ve eylemin ürününü tahayyül eder; pratik akıl ilgili eylem için söz konusu önermeleri yasa kabul eder ancak söz konusu önermeler bazen eylemsel olarak dikkate alınırken, bazen de bir alışkanlık vasıtasıyla akılda muhafaza edilirler.²²¹ Altı tür yasadaki bahsedilebilir: (1) Tanrı Yasası, (2) doğa yasası, (3) beşeri yasa, (4) Eski Yasa, (5) Yeni Yasa ve (6) yalnızca ilk günah için sözü edilebilecek şehvet²²² yasası (*law of 'fomes'*).²²³ Tüm yasalar ilahi yasadaki kaynak bulur ancak – ilahi yasayla çatışmak bir yana – aklın yolundan sapan yasa adaletsizdir ve yasa yerine şiddet niteliğinde olduğu için hükümdar tarafından koyularak yasa görünümünü bir miktar korusa da ilahi yasanın izlerinden yoksundur.²²⁴

Evrenin tüm topluluğu, Tanrı'nın ilahi aklı tarafından yönetilir ve evrenin hükümdarı olan Tanrı şeyleri yönetmesi başlı başına yasa niteliğine sahip olduğu için bir Tanrı Yasası'ndan söz edilebilir.²²⁵ Tanrı Yasası, Eski Yasa ve Yeni Yasa olmak üzere ikiye ayrılır.²²⁶ Elbette bunlar Kutsal Kitap için kullanılan Eski Ahit-Yeni Ahit isimleridir. İnsanın ilk gelişim sürecinde hissedilir ve dünyevi iyi hakkında düzenlemiş olan ilki, ceza korkusuyla insana bedenini kısıtlamayı öğretmişken onu aşarak sevgiyle hükmeden ikincisi, anlaşılır ve göksel iyiyi düzenleyerek insana aklını kullanmayı öğretmiştir.²²⁷ Rasyonel varlık olarak insan hem kendisi hem de başkaları için takdir göstererek ilahi takdirden bir pay aldığı ölçüde ve ona en mükemmel şekilde tabi olduğu için, ilahi akıldan bir paya sahiptir ve bu sayede de kendi uygun eylemi ve amacı için doğal bir eğilim gösterir; insanın ilahi yasaya bu katılımına doğa yasası denir.²²⁸

²¹⁸ AQUINAS, 1915, s. 71 (p. 2-1, q. XCVI, art. 5, ans.)

²¹⁹ Romalılar (Romans) 2:14-15

²²⁰ AQUINAS, 1915, s. 71-72 (p. 2-1, q. XCVI, art. 5, ans., rep. 1)

²²¹ AQUINAS, 1915, s. 3 (p. 2-1, q. XC, art. 1, rep. 2)

²²² “*Fomes*” sözcüğünün doğrudan doğruya Türkçe veya İngilizce karşılığı olmadığı için Thomas'ın “...*this very inclination of sensuality which is called the 'fomes' in other animals has simply the nature of a law...*” açıklaması gereği şehvet şeklinde çevirmek yeterli olacaktır. Keza bir başka bölümde yalnız “*prudence of the flesh*” (örn. etin ölçülülüğü-ihtiyatlılığı) olarak geçmektedir. Bkz. AQUINAS, 1915, s. 20 (p. 2-1, q. XCI, art. 6, ans.), s. 31 (p. 2-1, q. XCIII, art. 3, obj.1)

²²³ AQUINAS, 1915, s. 27 (p. 2-1, q. XCIII)

²²⁴ AQUINAS, 1915, s. 32-33 (p. 2-1, q. XCIII, art. 3, rep. 2, 3)

²²⁵ AQUINAS, 1915, s. 9 (p. 2-1, q. XCI, art. 1, ans.)

²²⁶ AQUINAS, 1915, s. 17 (p. 2-1, q. XCI, art. 5, cont.)

²²⁷ AQUINAS, 1915, s. 1 (p. 2-1, q. XCI, art. 5, ans.)

²²⁸ AQUINAS, 1915, s. 11 (p. 2-1, q. XCI, art. 2, ans.)

Buradaki tarifıyla öznenin insan olmasının sebebi özneliğin yalnız insan tarafından üstlenilebilecek olmasıdır. Akıllı varlıkların yaptığı gibi akılsız hayvanlar da kendi biçimleriyle ilahi akıldan pay alırlar fakat insan açısından ilahi yasaya katılım yasanın tanımından gelen ayrıcalıklı bir uygunluk ihtiva eder: yasa akla ait bir şey olduğu için ancak akıl sahibi yaratığın ilahi yasaya katılmasına tam anlamıyla yasa denebilir.²²⁹

Doğa yasası ilahi yasaya katılımdan başka şey değildir zira Kutsal Kitap'ta yasaları olmasa da kalplerinde yazılı olanı takip eden insanların yasanın gereğini doğal olarak yerine getirdiklerine ilişkin açıklama²³⁰ insan doğal aklın ışığıyla ilahi ışığı kavrayıp iyiyle kötüyü ayırt etmesine ilişkindir.²³¹ Doğa yasanın ilk kuralı iyiyi arayıp kötüden kaçınmaktır; diğer tüm kuralları bunun üzerine bina edilmiştir.²³² İnsan aklı, ilahi aklın buyruğuna – dolayısıyla doğa yasasına da – tam olarak değil, kendi tarzına göre ve kusurlu bir şekilde katılabilir.²³³ Doğa yasası insanın doğal olarak eğilimli olduğu şeylere aittir ve insan akla göre hareket etmeye eğilimli olduğu için her insanda aynıdır ancak akıl denen şeyin spekülatif ve pratik olarak ayrılması herkesin doğa yasasına uymakta aynı başarıyı göstermesinin önüne geçer: spekülatif akıl genellikle olduğundan farklı olamayacak biçimde zorunlu şeylerle ilgilendiği için onların uygun sonuçları tıpkı evrensel ilkeler gibi gerçeği hatasız bulur; pratik akıl ise insan eylemleriyle ilgili olumsal konularla meşgul olduğu için genel ilkelerde zorunluluk bulursa da detaya inildikçe hatalarla karşılaşılır çünkü yeni şartlar eklendikçe akıl tutkular veya kötü alışkanlıklar sebebiyle bocalamaya ve ilkeler hedefinden şaşmaya başlar.²³⁴

Spekülatif akıl yoluyla insan, kendisine doğa tarafından verilmediği için yalnız aklın çabalarıyla elde edebileceği çeşitli bilgileri doğal olarak bilinen ve kanıtlanamaz ilkeler sayesinde edinir ve sonuçlar bulur; aynıısını doğa yasalarına uygulayarak onların genel ve kanıtlanamaz ilkelerinden hukukun diğer temel koşullarına uyulması kaydıyla belirli konuların daha özel belirlenimlerine dair sonuçlar çıkarır ve bunlara insan yasaları denir.²³⁵ Tüm iyeliklerin ortaklığı ve evrensel özgürlük gibi doğa yasasına ilişkin meselelerde beşeri yasalar tarafından değişikli yapılmıştır ancak söz konusu değişiklik kalbi birtakım kişiler sapkınlıkları yoluyla düzeltme adı altında yapılmıştır; değilse, doğa yasasında değişimden iki şekilde bahsedilebilir: birincisi hem ilahi yasa hem de insan yasaları tarafından gerçekleştirildiği üzere insan yaşamının yararına olan birçok şey

²²⁹ AQUINAS, 1915, s. 12 (p. 2-1, q. XCI, art. 2, rep. 3)

²³⁰ Romalılar (Romans) 2:14

²³¹ AQUINAS, 1915, s. 12 (p. 2-1, q. XCI, art. 2, ans., rep. 1)

²³² AQUINAS, 1915, s. 32-33 (p. 2-1, q. XCIV, art. 2, ans.)

²³³ AQUINAS, 1915, s. 14 (p. 2-1, q. XCI, art. 3, rep. 1)

²³⁴ AQUINAS, 1915, s. 47-48 (p. 2-1, q. XCIV, art. 4, ans.)

²³⁵ AQUINAS, 1915, s. 13 (p. 2-1, q. XCI, art. 3, ans.)

doğa yasalarına eklenmesi, ikincisi daha önce doğa yasası olan bir şeyin doğa yasası olmaktan çıkarılmasıdır – ki bu anlamda doğa yasasının temel kuralı ve akılla elde edilen tasımları, yani ikincil ve devam kuralları kesinlikle değişmezdir.²³⁶ Öyle ki, kimi yasakoyucuların adaletsiz yasalarından da görülebileceği gibi, ikincil olanlar bir dereceye kadar kötücül iknalar, zorunluluklara dair yanlış çıkarımlar, günahkar gelenekler veya yoz alışkanlıklarla insandan sökülüp atılabilirse de insan temel kurala daima sadıktır.²³⁷

İnsan davranışının yönlendirilmesi için doğal ve beşeri yasanın yanı sıra – doğa yasasına kendi kapasitesiyle orantılı olarak katılabilen insanın murat ettiği doğaüstü amaç için daha da yüksek bir yola yönlendirilmesine yarayan bir ek yasa olarak özetlenebilecek – ilahi yasaya ihtiyaç olmasının dört nedeni vardır: (1) insana, nihai amacı olan mutluluğu göz önünde bulundurularak akıl barındıran doğasına uygun eylemlerini nasıl gerçekleştireceğini göstermek – ki aksi halde insanın zaten doğa yasalarına ve beşeri yasalara ihtiyacı olmazdı; (2) birbiriyle çatışan insan yargılarına karşın sarsılmaz ve şüphe götürmez konumuyla kesinlik sunmak; (3) yalnızca dışsal davranışlar hakkında yasa oluşturmaya ehil olan insanların içsel davranışları hakkında hüküm getirebilmek; (4) tüm kötülükleri ortadan kaldırmayı amaçlarken geri kalan pek çok iyi şeyi de ortadan kaldırma ve insan ilişkileri için gereken ortak iyinin ilerlemesini engelleme riski barındıran insan hukukunu, yasaklanmamış ve cezasız kalacak hiçbir kötülük bırakmayan bir yasayla sırtlamak.²³⁸

“*Tebaasını yöneten yöneticide aklın dikte etmesi*” olarak tanımlanabilecek her yasanın kendisine tabi olanlar tarafından uyulmasını amaçladığı, bağımlı olan her şeyin erdeminin onun hakkında düzenlenene iyi şekilde bağlı olmasından ve dolayısıyla her uyruğun erdeminin yöneticisine iyi bir şekilde boyun eğmesinden süregeldiği, yasanın uygun etkisinin uyruklarını uygun erdeme yönlendirmek olduğu bir arada ele alınacak olursa yasanın uygun etkisinin kendisine uyanları iyi yapmak olduğu sonucu çıkar zira erdemın işlevi öznesini iyi yapmaktır.²³⁹ Erdeme dair doğal bir eğilimi bulunsa da buna ulaşmak için uygunsuz zevklerinden vazgeçmesi gereken insanların – ama özellikle de gençlerin – alması gereken eğitimden mahrum kalması, ahlaksızlığa meyletmesi veya sözle uslanmaması sebebiyle, korku ve şiddeti içeren kötülük tehdidi vasıtasıyla kötülükten uzaklaştırılması ve diğer insanları rahat bırakması, yani ceza korkusuyla erdemli hale getirilmesi, yasaların insanı disipline etmesidir ve yasalar zor kullanımını gerektirmeyen insanlardansa bu

²³⁶ AQUINAS, 1915, s. 50 (p. 2-1, q. XCIV, art. 5, ans.)

²³⁷ AQUINAS, 1915, s. 52 (p. 2-1, q. XCIV, art. 6, ans., rep. 3)

²³⁸ AQUINAS, 1915, s. 15-16 (p. 2-1, q. XCI, art. 4, ans., rep.1)

²³⁹ AQUINAS, 1915, s. 23 (p. 2-1, q. XCII, art. 1, ans.)

tarzdaki insanlar için gereklidir.²⁴⁰ Yalnızca yöneten kişide değil, aynı zamanda yönetilen kişide olduğu gibi katılım yoluyla da gözlenen yasanın bu görünümü sebebiyle, yönetenle aynı yönü paylaştığı sürece yönetilenlerin her biri yasayı içinde taşır ve kendi başına bir yasadır.²⁴¹ Tekrar etmek gerekirse, yasayı kalbinde taşıyanların ona ihtiyacı yoktur.

Sıradan birisi sadece tavsiyede bulunabileceği ve tavsiyesi tutulmadığı zaman yasanın yaptığı gibi zorlayıcı güce sahip olamayacağı için bir başkasını etkili bir şekilde erdeme yönlendiremez çünkü bahse konu olan zorlayıcı güç, yani yasa koyma yetkisi, yalnız tüm halka veya ceza verme yetkisine sahip olan bazı kamu kişilerinde bulunur.²⁴² Yasa, kusursuz bir topluluğu yöneten yöneticiden kaynaklanan pratik aklın buyruklarından başka bir şey değildir.²⁴³ Ortak yarar adına bir şey buyurmak yetkisi ya bütün insanlara ya da bütün insanların temsilcisi olan birine ait olduğu için yasa yapma işi ya tüm halka ya da tüm halkla ilgilenen bir kamusal kişisindir çünkü herhangi bir amaca yönelen tüm meseleler amacı edinenleri ilgilendirir.²⁴⁴ Tanrı nasıl ki doğa yasalarını insana sahip olduğu zihin yoluyla ve Tanrı Yasası'nı kutsal kitaplarla bildirdiyse, insanın belli kural ve ölçütleri eylemlerine kaynak edinebilmesi, yani aklını tam anlamıyla eylemlerinde kullanabilmesi için, insan elinden çıkma yasaların da insanların akli tarafından bilinir olması gerekir; bu sebeple yasaların yürürlükte olması insanlara duyurulmalarına bağlıdır.²⁴⁵

Bir hükümet şeklinde ikincil yöneticilerin hükümdardan kaynaklandığı ve buyrukların tepeden aşağı inerek dağıtıldığı gibi dünya üzerindeki tüm hukuk, tüm yasalar, doğru akla (*right reason*) dayandıkları sürece kaynağını en büyük hükümdar olan Tanrı'dan ve onun buyruğu olan Tanrı Yasası'ndan alırlar.²⁴⁶ Kimse onu yargılayamayacağı, kendisi de kendini bir şey yapmaya zorlayamayacağı için egemen kişi yasadan muaftır fakat yasanın yönlendirici gücü ve başkalarına getirilen yasaya o yasayı getirenin de uyması bilgeliği gereği hükümdarlar da zorlama olmaksızın, kendi iradeleri gereğince yasaya uymalıdır zira başkalarının omuzlarına yük bindirip parmağını kımıldatmayanları kınayan Tanrı'nın²⁴⁷ nazarında hükümdar da yasayla bağlıdır.²⁴⁸ Yasakoyucunun niyeti ilahi adalete göre düzenlenen ortak iyiye, yani gerçek iyiye yönelikse yasanın etkisi insanları iyi yapmaktır fakat niyeti sadece iyi olan değil, kendisi için yararlı olan, hoşuna giden veya ilahi adalete aykırı olana yönelikse yasa insanları iyi değil, o yönetim neyse

²⁴⁰ AQUINAS, 1915, s. 54-55 (p. 2-1, q. XCV, art. 1, ans., rep. 1)

²⁴¹ AQUINAS, 1915, s. 6 (p. 2-1, q. XC, art. 3, rep. 1)

²⁴² AQUINAS, 1915, s. 7 (p. 2-1, q. XC, art. 3, rep. 2)

²⁴³ AQUINAS, 1915, s. 9 (p. 2-1, q. XCI, art. 1, ans.)

²⁴⁴ AQUINAS, 1915, s. 6 (p. 2-1, q. XC, art. 3, ans.)

²⁴⁵ AQUINAS, 1915, s. 8 (p. 2-1, q. XC, art. 4, ans., rep. 1)

²⁴⁶ AQUINAS, 1915, s. 32 (p. 2-1, q. XCIII, art. 3, ans.)

²⁴⁷ Matta (Matthew) 23:4

²⁴⁸ AQUINAS, 1915, s. 72-73 (p. 2-1, q. XCVI, art. 5, rep. 3)

ona göre iyi yapar; kötülükte beliren bu sözde iyilik Augustinus'un benzetmesiyle açıklanacak olursa böylesi hükümdara iyi haydut denir çünkü işini işinin amacına uygun yapmaktadır.²⁴⁹

Thomas'ın on bin sayfayı bulan *Summa Theologica*'sı neredeyse tamamen Augustinus'a atıflarla dolu olsa da *Devrim Hakkı* açısından itaatın teolojisini *De Civitate Dei*'den yaklaşık sekiz yüzyıl sonra tam da bu noktada bambaşka bir yöne çevirmiştir.

1.2.2.3. İktidara Haklı Direnme

En iyi yönetim biçimi yönetenin tek olduğudur çünkü: (1) bir hükümdarın çokluk üzerindeki niyeti birlik ya da barıştır; (2) birliğin uygun nedeni tekliktir; (3) birkaç, birleşmedikçe birliğin ya da uyumun nedeni olamaz; (4) kendi içinde bir olan şey, birleşmiş birkaç şeyden daha uygun ve daha iyi bir birlik nedenidir; (5) anılan nedenlerle çokluğun bir kişi tarafından yönetilmesi birkaç kişi tarafından yönetilmesinden daha iyidir.²⁵⁰ Dünyanın yönetiminin amacı özde iyi olan, yani en büyük iyi olduğuna göre, dünya yönetimi en iyi yönetim olmalıdır ve bu ancak Tanrı'nın yönetiminde mümkündür çünkü kullar üzerindeki egemenlik Tanrı'ya ait olduğu için, dünya onun takdiri (*providence*) tarafından yönetilir; keza, Kutsal Kitap'ta geçen²⁵¹ tanrı, baba ve efendi sıfatlarının hepsi hükmetmekle ilgilidir.²⁵² Demek ki, evren ve dünya için tek hükümdar Tanrıdır. Krallarsa Tanrı sayesinde hükmeder ve yasa koyarlar.²⁵³ Sonuç olarak dünyevi yönetimin etkisi üç şekilde ele alınabilir: (1) Tanrı'nın iyiliğine öykünüp iyi olarak Tanrı'ya benzemek; (2) Tanrı'nın başkalarında iyiliğe neden olmasına öykünüp başkalarını iyi olmaya sevk ederek Tanrı'ya benzemek; (3) diğer sayısız etki.²⁵⁴

İsa'ya iman Tanrı'nın adaletinin adaletin kaynağı ve sebebiyse²⁵⁵ dünyevi otoriteye karşı tavır İsa'nın adalet düzenini destekleyen tavrı olmak zorunda olduğundan ve bu da üstün emrine itaati gerektirdiğinden, doğru olan dünyevi otoritenin emirlerine uymaktır.²⁵⁶ İster en yüksek otorite olarak hükümdara ister yanlış yapanları cezalandırmak ve doğru davrananları ödüllendirmek için gönderdiği valilere olsun, Tanrı'nın hatırı için her insan otoritesine boyun eğmek, insanlara da bu dünyevi otoritelere tabi olmaları, söylenenlere uymak ve her türlü hayır işine hazır olmak

²⁴⁹ AQUINAS, 1915, s. 23 (p. 2-1, q. XCII, art. 1, ans.)

²⁵⁰ AQUINAS, 1922a, s. 9 (p. I, q. CIII, art. 3, ans.)

²⁵¹ 1 Korintliler (Corinthians) 8:6

²⁵² AQUINAS, 1922a, s. 8 (p. I, q. CIII, art. 3, ans.)

²⁵³ Özdeyişler (Proverbs) 8:15

²⁵⁴ AQUINAS, 1922a, s. 10 (p. I, q. CIII, art. 4, ans.)

²⁵⁵ Romalılar (Romans) 3:22

²⁵⁶ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. CI.-CXL.**, (trans. Fathers of the English Dominican -Province), Burn Oates & Washbourne, London, 1922, s. 39 (p. 2-2, q. CIV, art. 6, ans.)

konusunda öğüt vermek bir görevdir.²⁵⁷ İnsan her zaman Tanrı'nın iradesiyle bağlı olmasa da Tanrı'nın onun irade etmesini irade etmesiyle bağlıdır.²⁵⁸ Tanrı emreder, insanlar yapar.²⁵⁹ İtaatin üç biçimi vardır: (1) itaatle yükümlü olana onma için gereken, (2) adil olan her şeye karşı mükemmel itaat, (3) adaletsiz şeylere de gösterilen düşüncesiz itaat.²⁶⁰ Eğer itaat Tanrı'nın yarattığı mükemmel düzenin bir parçası olarak iyiye dairse adaletin parçasıdır ve Tanrı'ya itaat anlamını taşıdığı için üstün bir erdemdir.²⁶¹ Bu şartı karşılayan bir dünyevi güce direnen, Tanrı'ya direnmektedir.²⁶² Tanrı'nın buyruğu üstün emrine itaat öngördüğü için itaatsizlik tanrı sevgisi hilafına gerçekleştirilir ve ölümcül bir günahtr.²⁶³

Thomas'ın *Devrim Hakkı* kuramında yarattığı kırılmanın üç unsurundan ilki burada belirir. Hükümdarlar kullarla Tanrı arasındaki aracılar oldukları halde²⁶⁴ kimi zaman Tanrı'nın buyruklarına aykırı buyruklar verebilmeleri sebebiyle her halükârda onlara itaat edilmemelidir.²⁶⁵ Konusu bakımından insan doğasını ilgilendiren, yani içsel konudaki emirlere itaat zorunlu olmasa da insani meseleleri ilgilendiren, yani dışsal konudaki emirlere itaat zorunludur ancak yetki bakımından (1) daha üstün bir gücün emri söz konusuysa ya da (2) emrin konusu itaati zorunlu kılmaya yetkili değilse astın üste itaat etmemesi mümkündür.²⁶⁶ İtaatsizlikler arasında da bir hiyerarşi bulunur. Daha üstün iyinin buyruğuna itaatsizlik daha büyük günah olduğu için, Tanrı'nın buyruğuna itaatsizliğin günahı hükümdarınkine karşı yapılandan daha büyüktür.²⁶⁷ Keza Tanrı, insanlara değil, kendisine itaat edilmesini buyurmuştur.²⁶⁸ Augustinus'un haydut-kral analogisine doğrudan atıf yapan Thomas, insanın hayduda boyun eğmek zorunda olmadığını söyler.²⁶⁹

İtaatsizlik uyumsuzluk doğurur. Bir kişinin iradesi bir şeye sınıksız tutunurken diğerininki başka bir şeyle ilgili aynı tutumu gösterdiği için iradelerin belirli bir ayrılığını ifaden uyumsuzluk, kendisinin olanı başkalarına ait olana tercih etmesinden dolayıdır ve birinin başkalarınınkinden ayrılarak kendi düşünce tarzına bağlı kaldığı ve bunu haddinden fazla yaptığı durumda gurur ve

²⁵⁷ Titus'a Mektup (Titus) 3:1, 1 Petrus'un Mektubu (Peter) 2:14

²⁵⁸ AQUINAS, 1922d, s. 35 (p. 2-2, q. CIV, art. 4, rep. 3)

²⁵⁹ Mısır'dan Çıkış (Exodus) 19:8, 24:7

²⁶⁰ AQUINAS, 1922d, s. 37 (p. 2-2, q. CIV, art. 5, rep. 3)

²⁶¹ AQUINAS, 1922d, s. 27 (p. 2-2, q. CIV, art. 2, ans.), 31 (p. 2-2, q. CIV, art. 3, ans.)

²⁶² Romalılar (Romans) 13:2

²⁶³ AQUINAS, 1922d, s. 41 (p. 2-2, q. CV, art. 1, ans.)

²⁶⁴ Tesniye (Deuteronomy) 5:5

²⁶⁵ AQUINAS, 1922d, s. 35-36 (p. 2-2, q. CIV, art. 5, cont.)

²⁶⁶ AQUINAS, 1922d, s. 37 (p. 2-2, q. CIV, art. 5, ans.)

²⁶⁷ AQUINAS, 1922d, s. 43 (p. 2-2, q. CV, art. 2, ans.)

²⁶⁸ Elçilerin İşleri (Acts) 5:29

²⁶⁹ AQUINAS, 1922d, s. 38 (p. 2-2, q. CIV, art. 6, obj. 3, rep. 3)

kibirten kaynaklanmaktadır.²⁷⁰ Bir günah olan uyumsuzluk uyumu doğrudan veya dolaylı olarak iki biçimde bozabilir; ilki, hem ilahi iyiyi hem bir başka insanın iyiliğini doğrudan ekarte ettiği için ölümcül bir günahken diğeri, ilahi iyiyi ve/veya bir başka insanın iyiliğini gözeterek yaptığı eylemin murat ettiği gibi kabul görmemesinden ötürü kazaen uyumsuzluk yarattığından günah değildir.²⁷¹ Ne var ki, birisi bir başkasıyla kendi isteğiyle değil de kendisini kuşatan bir kötülük korkusuyla adeta zorlanarak anlaşır, bu tür bir uyum – yani iradelerin aynı şeye razı olmakta anlaşmaları – gerçekte barış – yani her ikisine de uygun bir konuda hemfikir olunması yoluyla iyi düzenlenmiş uyum – değildir çünkü her birinin kendi iradesiyle uyumundan ve gönül rahatlığından değil, içlerinden birinin korku uyandıran bir nedenle yönlendirilmesinden ve bu kişinin kendi içinde barışa sahip olamamasından doğar.²⁷²

Uyumsuzluğun daha büyük bir türü savaşlarda görülür. Savaşın adil olması üç şarta bağlıdır: (1) savaşın egemen otoritenin buyruğuyla gerçekleştirilmesi, (2) saldırganın defedilmesi gibi haklı bir gerekçeye dayanması, (3) muhariplerin iyiliği büyütme veya kötülükten sakındırma için doğru bir niyete sahip olmaları.²⁷³ Tanrı'nın kötülüğe direnmemek ve hatta uysallık göstermek yönündeki kelamına²⁷⁴ rağmen bazen bir insanın ortak iyi veya karşısında savaştığı kişilerin iyiliği için başka türlü davranması gerekir zira barışı ve iyiliği hedefe koyan böylesi bir savaşla ancak yanlış yoldakiler tekrar doğru yola sokulabilir.²⁷⁵ Savaşta söz konusu olan şiddetle bezeli çatışmanın sıradan insanlar arasında belirenine bozgun denir. Savaşların topyekûn haksız ilan edilememesinden toplumda sıradan bireylerin arasında doğabilecek bozgun (*strife*)²⁷⁶ da topyekûn haksız ilan edilemeyeceğini gibi bir sonuç çıkarmak savaşı başlatabilecek kişilerin yalnız kamusal otorite olabileceğinin göz ardı edilmesi sebebiyle nasıl hatalıysa, sıradan insanlar arasında patlak veren bozgun karşısında uygulanan şiddetin her zaman günah olacağını düşünmek gözden kaçırılmaması gereken şu nüans sebebiyle hatalıdır: eğer kişi şiddeti (1) münasip bir itidalle ve yalnız saldırıyı bastırmak amacıyla kullanıyorsa günah olmayan nefsi müdafaa, kişi

²⁷⁰ AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. I.-XLVI.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1917, s. 484 (p. 2-2, q. XXXVII, art.2, ans.)

²⁷¹ AQUINAS, 1917, p. 482 (p. 2-2, q. XXXVII, art.1, ans.)

²⁷² AQUINAS, 1917, s. 382 (p. 2-2, q. XXIX, art.1, ans., rep. 1)

²⁷³ AQUINAS, 1917, s. 501-502 (p. 2-2, q. XL, art.1, ans.)

²⁷⁴ Matta (Matthew) 5:39, Romalılar (Romans) 12:19-21

²⁷⁵ AQUINAS, 1917, s. 502-503 (p. 2-2, q. XL, art.1, rep. 2, 3)

²⁷⁶ “*Strife*” için iç savaş veya iç çatışma sözcükleri uygun değildir, bunlar için “*strife*” genellikle tek başına kullanılmaz ve “*civil strife*” kavramı daha uygundur. Thomas Aquinas'ta ilgili bölümde bir iç savaştan bahsetmemektedir. Dolayısıyla anılan toplumsal çatışma halini ifade etmek için bozgun daha yerinde bir kelimedir.

şiddeti (2) nefret ve intikam duygusuyla kullandığında bağışlanabilir günaha ve (3) öldürme arzusuyla kullandığında ölümcül günaha dönüşür.²⁷⁷

Thomas'ın *Devrim Hakkı* kuramında yarattığı kırılmanın üç unsurundan ikincisi savaşın ve cinayetin istisnasında görülür. Tanrı cinayeti açıkça yasaklar²⁷⁸ ancak kastedilen masum insanların cinayetidir.²⁷⁹ Günahkâr insan ancak hayvanlarla kıyaslanabilir ve hayvanlar insanlar için yaratıldığından öldürülmelerinde zaten mahsur yoktur.²⁸⁰ Bir insan günahları nedeniyle toplum için tehlikeli ve bulaşıcıysa, kamu yararını korumak için öldürülmesi övgüye mazhar ve avantajlıdır çünkü birey toplumun parçasıdır ve Tanrı'nın da söylediği gibi²⁸¹ biraz maya tüm hamuru kabartmaya yeter.²⁸² Dolayısıyla, sıradan insanların ortak iyi için günahkarları öldürmesinin önünde engel yoktur.²⁸³

Savaş ve bozgun ile barındırdığı karşıtlık ögesi bakımından ortaklığı olsa da Kutsal Kitap'ta özellikli bir günah sayılan²⁸⁴ arabozanlık (fitnecilik, ayaklanmaya teşvik, *sedition*) bu özelliğini iki unsur nedeniyle taşır: (1) Savaş ve bozgun karşıt tarafların gerçek saldırganlığını içerirken arabozanlık saldırganlığın hazırlanmasını içerir; (2) savaş dışsal bir düşmanın, bozgun sıradan insanları veya grupları öngörürken arabozanlık, devletin bir kısmının diğer bir kısmına karşı isyan etmesinde olduğu gibi bir halkın karşıt muhalif parçalarını öngörür.²⁸⁵ Arabozucu, toplumu bir tür uyumsuzluk anlamına gelen fitneye kışkırtan ve çoklukta geçici veya seküler birlikler yaratarak toplumun bileşenleri arasında uyumsuzluk doğuran kişi olarak, fitnenin günahını tek başına yüklenmez; aralarına fitne girecek denli birbirlerine muhalif olanlar da günahın yükünden paylarını alırlar.²⁸⁶ Uyumsuzluk ve fitne çıkarmanın cennette yeri yoktur.²⁸⁷ Birliğin zıttı olan arabozuculuğun karşı çıktığı birliğin kanun ve ortak iyinin birliği olması, dolayısıyla adalete ve kamu yararına karşı ve saldırdığı ortak iyinin kendisine sağladığı özel iyiden kat be kat fazla olması sebebiyle diğer günahlardan ve fitneye kananların günahlarından fazla olacaktır; fitne karşısında kendini savunanlar ise fitnenin tarafı olmadıkları için günahsızdırlar.²⁸⁸

²⁷⁷ AQUINAS, 1917, s. 511 (p. 2-2, q. XLI, art.1, ans.)

²⁷⁸ Mısır'dan Çıkış (Exodus) 20:13, Matta (Matthew) 5:21-22, Tesniye (Deuteronomy) 5:17 vb.

²⁷⁹ AQUINAS, 1918, s. 207 (p. 2-2, q. LXIV, art. 6, ans.)

²⁸⁰ AQUINAS, 1918, s. 196 (p. 2-2, q. LXIV, art. 1, rep. 2), 199-200 (p. 2-2, q. LXIV, art. 3, obj. 2, rep. 2)

²⁸¹ 1 Korintliler (Corinthians) 5:6, Galatyalılar (Galathians) 5:9

²⁸² AQUINAS, 1918, s. 198 (p. 2-2, q. LXIV, art. 2, ans.)

²⁸³ AQUINAS, 1918, s. 200 (p. 2-2, q. LXIV, art. 3, rep. 2), 200 (p. 2-2, q. LXIV, art. 8, ans.)

²⁸⁴ 2 Korintliler (Corinthians) 12:20; tüm çevirilerde "*sedition*" sözcüğü tercih edilmemiştir.

²⁸⁵ AQUINAS, 1917, s. 516 (p. 2-2, q. XLII, art.1, ans., rep. 3)

²⁸⁶ AQUINAS, 1917, s. 516 (p. 2-2, q. XLII, art.1, rep. 1, 2)

²⁸⁷ Galatyalılar (Galatians) 5:20-21

²⁸⁸ AQUINAS, 1917, s. 517-518 (p. 2-2, q. XLII, art.2, ans.)

Thomas'ın *Devrim Hakkı* kuramında yarattığı kırılmanın üç unsurundan üçüncüsü de fitnenin istisnasına ilişkindir. Ortak iyi adına savaşmak her ne kadar haklı bir eylem olsa da fitnenin tarafı olarak savaşmanın haklı yanı yoktur çünkü bahse konu taraflar ortak iyi adına değil, ortak iyi pahasına ve tuttukları tarafın iyiliği adına savaşır.²⁸⁹ Ortada bir tiran varsa, ona karşı fitne çıkarmaksızın yerinden edilemeyeceği için, arabozuculuğun bazen ölümcül günah sayılmaması gerektiğine ilişkin Thomas, tiranı devirmenin halka tirandan gördükleri zarardan daha fazla zarar vermeyecekse yaratılan kargaşanın fitne sayılmayacağını zira ortak iyi hilafına kendi yararını gözeterek asıl fitne çıkarmanın tiranın kendisi olduğunu söyler.²⁹⁰

²⁸⁹ AQUINAS, 1917, s. 518 (p. 2-2, q. XLII, art.2, rep. 1)

²⁹⁰ AQUINAS, 1917, s. 518 (p. 2-2, q. XLII, art. 2, rep. 3)

2. BÖLÜM: İTAATIN TEOLOJISİNDE SEKÜLER KIRILMA

2.1. MACHİAVELLİ (1469-1527)

Devrimler ve isyanlar da dahil olmak üzere her türden itaatsizliğin Avrupa'ya Aquinolu Thomas gibilerin araladığı teolojik gedikten dolduğunu düşünmek hatalıdır. Bu düşünse sistematığı olsa olsa gediği büyütmeyle suçlanabilir. Yani, yozlaşmış dünyevi iktidarlar karşısında halihazırda büyüyen ve yayılan itaatsizliklerin sancısı altında sistematize edilmişlerdir. İnsan söz konusu sancıyı dini anlamda duymaktansa dünyevi biçimde tanıklık etmeye yatkın maddi bir varlık olduğu için, aranan çarelerin dinden seküler siyaset alanına taşmaması imkansızdır. İşte bu gerçekliğin yakın tanığı ve tarafı olan Machiavelli, bulunan çarelerin seküler sistematığını incelemiştir. Augustinus ve Thomas'ta görülen tanrısal takdir ve düzenin yerini talih, iradenin yerini erdem olarak gördüğü kabiliyet alır. Tanrısallığın dünyevi aşımının neticesi tanrının takdiriyle hükmetme iradesi ortaya koyan hükümdardan talihi doğru biçimde yönetme kabiliyeti gösteren hükümdara geçiştir. Augustinus ve Thomas'ta Tanrı'nın yolundan saparak dünyevi iktidarın yozlaşması olarak ele alınan koşullar, Machiavelli için erdemin düzgün sergilenememesidir. Dolayısıyla adaleti sorgulanan hükümdarın alaşağı edilmesi bir meşruiyet sorunu değil, iktidarın pratik doğasının sürdürülebilirlik sorunudur. Değilse, iyi denen şey zaten görelî, adil denen şeyse gerekli olandır. Buradan hareketle yasalara dair söylenebilecek tek şey iktidarı güvence altına alıp alamama konusundaki yeterlilikleridir. Sebep Machiavelli'nin tiranlığı uygun görmesi değil, belirli koşulların sonucu olarak doğal addetmesi olduğu için, tiranın kendisiyle uğraşmak tiranlığı doğuran koşullar hakkında düşünce üretmenin yanında önemsiz kalmaktadır. Tirana karşı başkaldırının dindar ve dünyevi adaleti veya iyiliği başkaldırının gördüğü gereklilikte gizlidir, tıpkı tiranın başkaldırını bastırmakta gördüğü gereklilik gibi.

2.1.1. İktidarın Kalıcılık Sorunu Olarak İsyen Olgusu

Machiavelli'yi dünyaya yanlış biçimde tanıtan, bir edebi klasik muamelesi görerek yüzyıllar boyu elden ele dolaşmış eseri Prens ile dört yıl sonra yazdığı, ilki kadar tanınmayan eseri Söylevler'in içerik bakımından ortak noktası nedir diye sorulacak olsa, cevabı iktidarın kalıcılık sorunu olmalıdır. Bu sorunu doğuran iç ve dış tehlikeler karşısında iktidarı elinde tutanların ne yapması gerektiğini söylerken bir yandan da iktidarı ele geçirmek isteyenlerin ne yapması gerektiğinin de ipuçlarını bırakmaktadır. Bu işlevselliğin sebebi, iktidarı tehdit eden olguları belki de çok az siyaset teorisyenin cesaret edebileceği kadar açık dille ifade etmesidir. Neyi nasılsa öyle yazmasının, allayıp pullamamasının ve verili bir sistem için olması gerekeni perdelememesinin

önemi, yönetilenler için, yönetenler için olduğundan daha açıktır. Yöneten bu eserden ne anlıyorsa yönetilen de onu anlayabilmelidir; yani kurallar besbellidir, kim ne gerektiğine inanıyorsa onu yapabilir. Dolayısıyla Machiavelli bir hukuk filozofu olarak anılamayacak olsa da yöneten-yönetilen karşıtlığına yönelttiği berrak bakış açısı hukuk felsefesine, özellikle de bu alanın *Devrim Hakkı*'nı ilgilendiren kısmına etkisi büyüktür. Öte yandan eserlerinin içeriğinin sunduğu imkân açısından bu başlığa katkısının hukuk filozoflarınınki kadar yoğunluklu ve sistematik olamayacağı atlanmaması gereken bir gerçektir.

Prens'in ve Söylevler'in mahiyetini daha iyi anlamak için Xenophon'un Cyrus ve Hieron isimindeki iki lideri ele aldığı *Cyropaedia* ve Hieron eserleri göz önüne getirilebilir. İki eserin içeriği hakkında fikir sahibi olmak için öncelikle vurgulanması gereken Cyrus'un fetihçi bir despot kral olduğu ama yönetimi itibarıyla Hieron'un aksine tiran olmadığıdır.²⁹¹ Delacampagne, Antik Yunan'da *basileus*'u *tyrannos*'tan ayıran farkı iktidarın niteliğinde görmektedir: kralın ailevi ve dini mahiyet taşıyor ve soy zinciriyle devam eder ancak tiran yerini talihle ve cesaretiyle sadece kazanır.²⁹² Yani aralarındaki fark, ahlakilik ve meşruiyet hakkında fikir vermeyen bir iktisap biçiminden başka bir şey değildir. Machiavelli, Prens'teki tezleri ortaya koyuş biçimi itibarıyla tam da bu mirası devralmıştır. Prens'teki çarpıcılığı, Xenophon'un Hieron'undaki pedagojik nüansı en doğru şekilde anlamasına borçlu olduğunu düşünmek mümkündür.²⁹³ Hieron'da kralla tiran (yani gasıp) arasında fark yokmuşçasına iktidarın kaynağı ya da meşruluğu bir kenara bırakılır.²⁹⁴ İkisini ahlaken ayırmaması bakımından Prens için de aynısı geçerlidir.²⁹⁵ Xenophon, Simonides ve Hieron arasında geçen diyaloglarda tiran-tiranlık sözcükleri yerine yönetici-yönetim sözcüklerini tercih eder; hukuk sözcüğünü kullanmadığı gibi adalet sözcüğünü de yalnızca bir kez, onda da işlerin yürütülmesi bağlamında kullanır.²⁹⁶ Benzer tutum Prens'te de görülür.

Söylevler'de *tiranni* kelimesini defalarca kullanan Machiavelli, Prens'te bu kelimeyi yalnızca Otuz Tiranlar'dan bahsederken kullanmış, herkesin bir tiranı gözlemlediği eserin geri kalan kısımlarda *principi* sözcüğünü tercih etmiştir.²⁹⁷ Zaten kitabın özgün ismi İtalyanca prens anlamındaki *Il Principe* değil, Latince "prenslükler üzerine" anlamına gelen *De*

²⁹¹ STRAUSS, 2013, s. 108 (en. 21)

²⁹² DELACAMPAGNE, 2003, s. 26

²⁹³ STRAUSS, 2013, s. 56

²⁹⁴ DELACAMPAGNE, 2003, s. 53

²⁹⁵ DELACAMPAGNE, 2003, s. 94; STRAUSS, 2013, s. 24

²⁹⁶ STRAUSS, 2013, s. 64-65; Strauss bunun sebebinin bir tür "incelik" olduğunu düşünür ancak Delacampagne buna katılmaz DELACAMPAGNE, 2003, s. 153

²⁹⁷ STRAUSS, 2013, s. 64

Principatibus'tur.²⁹⁸ İçerisinde adalet kavramına neredeyse rastlanılmazken tek bir yerde yaklaşık tanımı görülür ki o da Hieron'dakine benzer biçimde gereklilik üzerinedir.²⁹⁹ Tiranlar, eylemlerinden çok trajik ölümleriyle meşhurdur. Cryopaedia Cyrus'un ölümünün nasıl olacağını izah veya en azından ima etmeye girişirken aynı motivasyon Hieron'da görülmez.³⁰⁰ Keza Prens'te hükümdarın değil yönetimin hayati güvenliğinden bahsedilir. Machiavelli, Prens'te önerdiği güçlü egemenliğin götürülerine ilişkin dünyevi ya da siyasal hiçbir konuya ilişmediği için olsa gerek, Hieron'dan bahsetmez, Söylevler'de demokratik yönetim mevzu bahis olduğu için Hieron'dan bahseder; Cyrus'u anlatan Cyropaedia ise hem Prens'te hem Söylevler'de anılmıştır. Yani tirandan Prens'te bahsetmez, Söylevler'de bahseder; ünlü kraldan hem Prens'te hem Söylevler'de bahseder. İki yazarın yaklaşımı arasında tesadüfi bir yakınlık olduğunu yahut bu pedagojik metodun ardında bir strateji olmadığını düşünmek imkansızdır.

Bu yakınlığı irdeleme şansını elde edemeyen pek çok kişi, siyaseti ahlaktan arındırdığı için Machiavelli'yi tiranlığın stratejisti görmeye meyillidir, hatta kimi zaman bilinçli olarak yapılmıştır. Monarkomaklar olarak bilinen Huguenot teorisyenler kral veya tiran diye ayırtmaksızın iktidarın akıbetini şiddete – ve gerektiğinde hileye – başvurmaya koşullayan görüşleri, Ultramonizm'in sembolik vatanı İtalya'nın düşünürü olması ve II. Henry'nin bir Medici olan Catherine ile evlenmesi sebepleriyle, özetle siyasal ajandalarının gereği olarak, Machiavelli'nin yazdıklarını saptırmışlardır: bariz örneği *Vindiciae Contra Tyrannos*'un önsözünü yazan, Anti-Machiavel'in yazarı olan Innocent Gentillet olduğundan şüphelenilen, redaktördür.³⁰¹ Söz konusu örnekte bilinçli bir çarpıtma olduğu aşıkardır zira Brutus'a atıfla mahlasını Stephen Junius Brutus olarak seçen bir yazarın yazdığı tiranlık karşıtı manifestonun önsöz yazarının Brutus Lucius Junius'a Roma özgürlüğünün babası gözüyle bakan³⁰² bir başka yazarı tiranlık savunusu yapmakla itham ettiği gözlenmektedir.

Diğer taraftan, eserlerdeki gizli ve olumlu ajandayı anladığımız söyleyenler de vardır. Spinoza, gerçek bir özgürlük yanlısı olarak görülen ve özgürlüğün nasıl korunabileceği konusunda faydalı görüşler öne süren Machiavelli'nin mutlak yöneticiye iktidarını kurmak ve onu korumak için neler yapması gerektiğini açıkça öğretirken, eğer bilge biriye şu iki örtülü amaç doğrultusunda hareket etmiş olabileceğini söyler: birincisi, tiranı ortadan kaldırma isteğiyle prensin tiranca

²⁹⁸ DELACAMPAGNE, 2003, s. 88

²⁹⁹ MACHIAVELLI, Niccolò, **Hükümdar**, (çev. Necdet Adabağ), 11. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 98

³⁰⁰ STRAUSS, 2013, s. 34

³⁰¹ DELACAMPAGNE, 2003, s. 92, 94-95

³⁰² MACHIAVELLI, Niccolò, **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, (çev. Alev Tolga), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2021, s. 359

davranışları arasında birbirini besleyen bir süreç olduğu ve prensi tiranlaştıran nedenleri ortadan kaldırmak yerine tiranı ortadan kaldırmayı hedeflemenin ne kadar sığ bir görüş olduğunun ispatı; ikincisi, çokluğun tek bir adama sırtını yaslayarak yarattığı prensin herkesi memnun edemeyeceği için devamlı düşman edindiğini ve bu yüzden kendi akıbetini gözeterek çokluğun refahını kollamak yerine kuyusunu kazmaya mecbur olduğunu anlaması gerektiğinin ispatıdır.³⁰³ Rousseau'ya göre Prens, dürüst ve iyi bir vatandaş olarak hedefine ulaşmak için gerçek özgürlük aşkını gizlemek zorunda kalan Machiavelli'nin yöneticiye yol gösterir görünerek yönetilene cumhuriyetçi öğütler verdiği kitabıdır ve ne denli yanlış okuyucuların eline düştüğü Söylevler üzerine yazdıklarıyla barındırdığı çelişkiden kolaylıkla anlaşılmalıdır.³⁰⁴ Gerçekten de Söylevler Machiavelli'yi ne kadar cumhuriyetçi yapabilirse Prens de onu o kadar tiranlık yanlısı yapar.³⁰⁵ Rousseau gibi Machiavelli'nin Prens'inin ardında halka verilen bir öğüt olduğunu düşünen Diderot, bunu fark edemeyen çağdaşlarının hicvi övgü sanarak yanılıya düştüklerini söyler.³⁰⁶

Her halükârda Machiavelli'nin doğru biçimde anlaşılması, başta da değinildiği üzere, söylediklerinin hem yöneten hem de yönetilen için sağladığı avantajın fark edilebilmesine bağlıdır. Prens'in başlangıcında bir dağın yüksekliğini anlamanın en iyi yolunun düzlüklerden bakıldığında, düzlükleri anlamının en iyi yolunun da dağlardan gözlemlendiğinde gerçekleşeceğini söyleyen Machiavelli, Lorenzo de Medici'den başını aşağı çevirmesini istediğinde iki şeyi anlaşılabilir: hak etmediği düzlüklere hapsolmuş olan Machiavelli'yi görmesini istediğini ve dağı en iyi bilen yine kendisi olduğunu.³⁰⁷ Yaptığı girizgahla bir yandan Medici'nin yüceliğini överken diğer yandan kendi bilgeliğinin kaynağı olan metaforu açıklar. Halkı anlamak için hükümdar olmak, hükümdarları anlamak için halk olmak gerekir.³⁰⁸ Öte yandan, “halk olmak gerekir” şeklindeki vurgunun, kendisini halktan biri olarak görmesi olduğu ve halkın bakış açısının da halkın desteği olmadan egemenliğin sürdürülemez olmasından dolayı önemli olduğu

³⁰³ SPİNOZA, Benedictus, **Politik İnceleme**, (çev. Murat Erşen), 1. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 68 (V/7)

³⁰⁴ Ona göre kitaptaki prens Vatikan'ı anlatır ve zaten bu yüzden Vatikan tarafından yasaklanmıştır: ROUSSEAU, Jean-Jacques, **The Social Contract**, (trans. Chirstopher Betts), Oxford University Press, New York, 1994, s. 106 (III/vi); bir başka çeviride Vatikan yerine “the court of Rome” ibaresi kullanılmıştır: ROUSSEAU, Jean-Jacques, “The Social Contract”, **The Social Contract and the First and Second Discourses**, (ed. Susan Dunn), Yale University Press, New Haven, 2002, (s. 149 – 254) s. 205; bir diğer çeviride “Roma sarayı” ifadesi kullanılmıştır: ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, (çev. Vedat Günyol), 26. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s. 68

³⁰⁵ DELACAMPAGNE, 2003, s. 88

³⁰⁶ DIDEROT, “Machiavellianism”, **Encyclopedic Liberty**, (trans. Henry C. Clark & Christine Dunn Henderson), Liberty Fund, Indianapolis, 2016, (s. 353 – 355), s. 354 (Vol. 9)

³⁰⁷ MACHIAVELLI, 2021a, s. 2

³⁰⁸ MACHIAVELLI, 2021a, s. 2

da belirtilmektedir.³⁰⁹ Bunun Avrupa tarihinde Platon'dan başlayarak gelen yönetimin bilgisinin sınıfsallığına karşı bir duruş olduğu apaçıktır.³¹⁰ Düzlük engindir fakat dağ tek ve yücedir. Devlet Adamı'nda bahsedilen kral, Devlet'teki filozof kralın yalın hali olarak, yönetmenin pratik bilgisine sahiptir ve bu bilgiye herkes değil sadece uzmanı sahip olabilir.³¹¹

Machiavelli'nin hükümdara ilişkin bıraktığı ipuçları toplandığında geçmişsiz, unvansız, şöhretsiz, yüce görevleri olmayan, yalnız, toplumsal ve siyasal belirlenimlerden arı, sıradan biriyle karşılaşılır.³¹² Bu sebeple geleneksel siyasal halk-hükümdar eşitliğinin fiili ve tamamen gündelik bir eşitlikle aşıldığı görülür. Halkın her bir ferdi, potansiyel bir hükümdardır. Gerçekten de İtalya'nın kent devletlerine bölünmesinde Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Avrupa içlerine itilmesi ve papalığın elde ettiği dünyevi iktidarının sorumlu olduğu tespit edilirken önemli bir ayrıntı belirginleşmektedir: arta kalan iktidar boşluğunda imparatorlukla iş birliği yapan soylulara karşı ayaklananları Kilise desteklemiştir ve başarıya ulaşan isyanlar sayesinde sıradan vatandaşlar hükümdar olmuşlardır.³¹³ Benzeri olayların siyasal parçalanmadan mustarip olan İtalya'daki sıklığı, hem iktidarını sürdürenin hem de iktidara göz koyanın başarısını mümkün kılanın ne olduğu sorusunu doğurur. Machiavelli, toplumdaki Hıristiyan fatalizminin güçlenip zayıflamasını zamana ve koşullara bağlayarak, daha da önemlisi, kendisinde de gözlemlediği psikolojik bir fenomen biçiminde ele alarak talih kavramını dünyevileştirmiştir. Bu, dünyevi meselelerde talihin rolünü incelemeye giriştiği düşüncelerinde görülmektedir.³¹⁴

Tanrı, dünyevi meselelerde yazgının payını yarıda tutarak diğer yarısında insan iradesini yetkili kılmıştır.³¹⁵ Augustinus'un kötülüğün kaynağı hakkındaki araştırmalarında insan iradesini yetkili görmesine benzeyen bu düşünce, Augustinus'un irade-yazgı karşıtlığından net bir farklılık içerir: her şey yazgıyla önceden belirlenmemiştir ancak irade talihe yön verebilir. Kişinin erdemi iradeye özgülenen payı dolduramayacak zayıflığı gösterirse talih kendi payından o paya taşar. Machiavelli'ye göre – I. Gelasius'un Orta Çağ'a hâkim olan formülüyle açıklanacak olursa – İki Kılıç'tan dünyevi olanı kuşanabilmek, hükümdarın talih karşısında sergileyebildiği erdemle bağlıdır. Böylesi bir vurgu, tanrının kutsal metinlerde yönetici tayin etmek için kullarıyla giriştiği ahdi geri plana düşürür; insan, insanın erdemi ve yetenekleri ön plana çıkar. Böylelikle, erdem

³⁰⁹ DELACAMPAGNE, 2003, s. 88

³¹⁰ BERCÉ, 2003, s. 78

³¹¹ PLATO, *Statesman*, (trans. C.J. Rowe), Aris & Phillips, Warminster, 1995, s. 89, (280a1-a5), 101 (284a5-b1), 123 (292d1), 145 (301a1-b1)

³¹² ALTHUSSER, 2013, s. 186

³¹³ MACHIAVELLI, 2021a, s. 51

³¹⁴ MACHIAVELLI, 2021a, s. 93

³¹⁵ MACHIAVELLI, 2021a, s. 94, 98

yalnızca geleneksel ahlak felsefesinin dayattığı anlamlardan sıyrılmış olmakla kalmaz, mutlaklık taşıyan yapısını kırarak koşula ve zamana göre değişebilen ve değişimi tamamen onu sergileyene bağlı nitelik kazanır. İnsana iyi veya kötü talihi getirecek olan yöntemlerinin zamana uygun olup olmamasıdır çünkü talih zaman içinde değişirken kendisine başarı getirenlerden başka bir yöntemle başarı elde edemeyeceğini düşünen insan değişmekte zorlanır ve bu da yönetimi yok oluşa götürür.³¹⁶ Hükümdara yöneltilen bu açık öğüdün sıradan insanı ilgilendirdiği de aşikardır çünkü iktidarın sonlanması olduğu kadar iktidarın kurulması için de pekâlâ geçerli bir tavsiye barındırır.

Özü itibarıyla talih, onu değiştirme kabiliyeti kişiden kişiye farklılaştığı için, herkes için kişiye özel mahiyet barındırır; herkes egemen olabileceği kendi talihinin baş aktörüdür. Prens'te kullanılan üslubun yalınlığı ve anlatımın somutluğu bir başka ihtiyaçtan daha doğmaktadır. İdeal devlet tasavvuruyla meşgul olanların iyilikle örülü ütopyaları tarihin de kanıtladığı üzere dünyayı sarmalayan kötülük içinde yitip gitmiştir. Halbuki, gerçek dünyanın mutasavver dünyadan bariz farkı hükümdarı imgeleri değil somut gerçekleri takip etmeye mecbur bıraktığı için, iyiliği bilmek fakat lüzumunca tatbik etmek gerekir.³¹⁷ Tebaaları iktidara zarar vermeyecek veya vermek istemeyecek şekilde kontrol etmekten başkaca anlamı olmayan yönetim, iki şekilde icra edilir: iktidara yöneltilmesi olası tüm araçları onlardan koparmak ya da onlara sağlanan yararlar sayesinde akıllarından kendi talihlerine egemen olma fikrini uzaklaştırmak.³¹⁸ İyilik ve kötülük de bu pragmatik bağlamda değerlendirilmelidir. Değilse, İyi ve kötü, farklı gelenekler sebebiyle ülkeden ülkeye zaten değişmektedir.³¹⁹ Yönetimin – bahsedilen manada iyi veya kötü olmak üzere – nasıl icra edildiği, Machiavelli'nin yazınında önemli yer tutacak biçimde, hükümdarın tebaa ile olan ilişkisinin hükümdar açısından niteliğini belirler. Hükümdar sevilen biri mi, yoksa nefret edilen biri mi olacağı bu icrai niteliğe bağlıdır.

Hükümdarın nefret veya sevgiye yol açması demek, uyruklarında ya da kendisinde denetleyemeyeceği tutkulara tabi olması; haliyle – sıradan halk ile üst sınıf antagonizmasında tuttuğu taraf fark etmeksizin – halkıyla kendi arasına mesafe koyması, uyruklarıyla onların denetlenemez tutkuları arasına mesafe koyması demektir.³²⁰ Yani ne nefret edilecektir ne de çok sevinecektir; iktidarı kaybetmeyecek kadar sevilmesi yeterlidir. Burada, tam olarak Aristotelesçi anlamda olmasa da bir orta yol (moderation) sunabilecek araçların yaratılması gerekir ki, en basiti

³¹⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 399, 401

³¹⁷ MACHIAVELLI, 2021a, s. 59

³¹⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 309

³¹⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 215

³²⁰ ALTHUSSER, 2013, s. 187-188

korkudur. Hem sevilmesi hem de korkulması gereken hükümdar, eğer ikisinden birini tercih etmesi gerekiyorsa korkutucu olmayı tercih etmelidir çünkü bir zorunluluk hali olarak sevgi, zorunluluklar ortadan kalktığında değişen menfaatlerle birlikte sonlanacağı halde ceza kaygısından tevellüt eden korku tükenmeyecektir.³²¹ Korku ve sevgi bir doğrunun iki ucu gibi düşünülse de bahsedilen programlı korku ikliminden durumun bu kadar basit olmadığı anlaşılır. Korku standart olandır, nötrdür. Vazedildiği üzere, sevgi kazanılamıyorsa nefret de kazanılmamalıdır.³²²

Sevgi ve nefretin aynı anda toplumun aynı grubundan kazanılamayacağı akılda tutulmalıdır. Bunların birbirini nötrlediği düşüncesi Machiavelli'nin toplumu sevgi ve korkuyu ayrı ayrı tatbik edebilmek üzere bölmeyi akıl edebilmesinden³²³ de anlaşılabilir. Sınıflara bölünmüş bir toplumda hükümdarın yapması gereken bu sınıfları dizginleyebilmek için kurumlar vasıtasıyla denge mekanizması yaratmaktır. İç çatışmaların temel sebebi, halkın adamları ve soylular arasında, birincilerin emir verme ve ikincilerin itaat etmeme arzusundan kaynaklanan ciddi ve doğal düşmanlıklardır.³²⁴ İçlerinden birinin sevgisine mazhar olup da diğerinin nefretini kazanmamak için iktidar araçları olan (yargı gibi) bağımsız kurumların sırtına nefret doğuracak işlerin külfetini bırakması gereken hükümdar, sevgi doğuracak işleri bizzat üstlenmelidir.³²⁵ Sevginin halkı şımartmayla kazanılacağı tahmin edilebilir. Nefret edilmemek içinse açık reçete, hükümdarın uyruklarının malına ve iffetine göz dikmemesi gerektiğidir.³²⁶ Machiavelli'nin tarihsel gözleminin ne denli hayatın içinden ve somut olduğu buradan da anlaşılabilir. 1500'lerde onun bilgisine açık olmasa da³²⁷ Prens'ten takriben 3500 yıl önce yazılmış olan destanın henüz başında gösterilmektedir ki, Gılgamış'a karşı halkının sabrını taşıran tam da bu davranışlardır.³²⁸ Zalimin sahip olduğu barışla mazlumun aradığı barış kaçınılmaz olarak çelişir. Uruk'un koruyucusu ve hatta bir tanrı-kral olması dahi bunu değiştirememişken Orta Çağ'ın mutlak hükümdarının bundan sıyrılabilmesi akli değildir. Machiavelli, Augustinus'un dini sebeplerle eksik bıraktığı tahlili tamamlayarak siyasetin insanlık tarihi kadar eski sınırlarını açıkça dile getirmektedir.

Dikkat edilmesi gereken mal ve iffet konusunun hassasiyettir, yaşam hakkı mevzu bahis değildir. Hükümdar, taraflardan yalnız birinin hayatta kalması gerektiğini düşündürecek biçimde halkı

³²¹ MACHIAVELLI, 2021a, s. 64

³²² MACHIAVELLI, 2021a, s. 64

³²³ MACHIAVELLI, 2021a, s. 8

³²⁴ MACHIAVELLI, Niccolò, **Florentine Histories: Newly Translated Edition**, (çev. Laura F. Banfield and Harvey C. Mansfield), Princeton University Press, Princeton, 2020, s. 105 (III/1)

³²⁵ MACHIAVELLI, 2021a, s. 72

³²⁶ MACHIAVELLI, 2021a, s. 64

³²⁷ Gılgamış destanına ait metinler 19.yy'da keşfedilmiştir.

³²⁸ **The Epic of Gilgamesh**, 2003, s. 4 (I/75-91)

karşısına almamalıdır.³²⁹ Hükümdarın tebaanın yaşamı karşısında verdiği zarar, kişiyi yaşamını tehdit altında hissettiğinde harekete geçiren ve intikam arzusu güdebilmesi için hayatta kalmasını gerektiren, canından edildiğinde hükümdar üzerindeki tehlikeyi kaldıran bir zarardır; mülke ve onura karşı zarardan ise – kimse bir hançer edinemeyecek kadar yoksullaştırılmayacağından ve intikam arzusunu unutacak kadar onursuz kılınamayacağından ötürü – mutlaka kaçınılmalıdır.³³⁰ Yoksullaştırılan tebaanın elinde silahlar kalır; onlar da elinden alınırsa, silahların yerini öfke alır; öfkeli yığın başları kesilirse, Hydra'nınki gibi yeniden doğar.³³¹ Bu sorun halkı silahsızlandırarak da aşılamaz. Devleti güçlendirmek amacıyla halkı büyütüp silahlandırmak yönetilemeyecek kadar güçlendirmek anlamına, yönetebilmek amacıyla küçültüp silahsızlandırmaksa devleti güçsüzleştirmek anlamına gelecektir.³³² Ayaklanma korkusunun kaynağı yönetilenin yönetene karşı nefreti, nefretin kaynağı kötü muamele, kötü muamelenin kaynağı da yönetenin yönetilene zorla hâkim olabileceği yanılgısı veya genel olarak basiretsizliğidir.³³³ Anlaşılacağı üzere basiretsizlik ahlak meselesi değil, beceri meselesidir; klasik anlamda erdem değil, Makyavelist anlamda erdemdir ve erdemi gösteremeyen hükümdar, kalıcılığı talihin isyanlarla dolu yolunda aramak zorundadır.

Hükümdarın nefret kazanmama zorunluluğu bir bakımdan da iç düşmanlardan kaynaklanan bir gereksinime dayanır ve bunlara karşı en etkili silahtır çünkü hükümdara karşı kurgulanan bir darbeye darbecinin yanında bulacağı kişiler hükümdarın müzmin düşmanları olacaktır.³³⁴ Kazanılan genel nefret, ona karşı biriken kişisel nefretin harekete geçişine katkı sağlar: kişisel nefret besleyenler harekete geçecek olanağa sahip olsalar bile, hükümdara gösterilen sevgi, bireysel saldırıdan onu alıkoyar; dahası, normal şartlar altında, intikam için hayatını ortaya koyacak insanlar hükümdar çevresinde nadiren bulunacakken nefret edilen hükümdar bu insanları üreten bir fabrikadır.³³⁵ Unutulmamalıdır ki, bir hükümdarın ölümüne savaştansa komploların yol açmasının sebebi savaş için gereken güç çok az sayıda insanın elindeyken komplo için gereken gücün herkeste bulunmasıdır.³³⁶ Boşluk ve barış toplumu birbirinden ayırırken korku ve savaş onu birleştirir.³³⁷ Savaş ve korku dönemlerinde şikayet eden insanları barış ve huzur dönemlerinin sıkmasından ötürü, içinde yaşadığı yönetimden memnun olmayan insanlar kadar memnun olanlar da değişim arzusu duyarlar; böylesi bir durum toplumun içinde devrim önderlerinin türemesine

³²⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 381

³³⁰ MACHIAVELLI, 2021b, s. 370

³³¹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 315

³³² MACHIAVELLI, 2021b, s. 48

³³³ MACHIAVELLI, 2021b, s. 314-315

³³⁴ MACHIAVELLI, 2021a, s. 70

³³⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 369

³³⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 368

³³⁷ MACHIAVELLI, 2021b, s. 323

neden olur.³³⁸ Önderler hükümdarın gücünden beslenen periferiden de türeyebilirler. Hükümdardan memnun olmayan ve değişiklik isteyenler her zaman bulunduğu ve bulunacağı için halkı kontrol altında tutmak belirli yerellikteki yöneticilerin hükümdara göstereceği mutlak sadakatle sağlanabilir, aksi halde bu yöneticiler halkın değişim arzusundan faydalanıp hükümdara ihanet edeceklerdir.³³⁹

Hükümdarın yozlaşmasını izleyen nefret, korku, şiddet ve tiranlık silsilesinde sinmek zorunda olmayan, silahlanan yığınları peşine takıp tiranı devirttikten sonra itaat edilen görece güçlü insanların akıbeti de tiranlarınkinden farklı olmamıştır çünkü onlardan da bıkan yığınları peşinde sürükleyecek kendileri gibi birileri mutlaka olmuştur.³⁴⁰ Bu gerçek bir yana dursun, isyan halinde böylesi kişiler hem yöneten hem yönetilen için ihtiyaçtır. Lidersizlik bir yığını en güçsüz kılan şeydir çünkü şiddetinden sakınılması zordur ancak atlatılabilirse, özgüveni kırılır ve kolaylıkla sindirilebilir; yine de onu tehlikeli yapan da budur.³⁴¹ Kaybı ve yıkımı dikkatinden kaçırılan, hamasetle süslenmiş yalan kazançların iyi görüntüsüne aldanan bir halk, yanlıştan döndürebilecek iyi insanları da yoksa, kendi sonunu hazırlar.³⁴² Örneğin Caesar'ın kör ettiği kitleler kendilerini köleleştirdiklerini fark edememişlerdir.³⁴³ Dolayısıyla yığının şiddetini azaltmanın yolu, insanları birleştirip kontrol altına alacak, onlar için istikamet çizecek ve olası akıbetleri hakkında endişe hissedip bunu diğerleriyle paylaşacak bir lider belirlemesini sağlamaktır.³⁴⁴ Hatta kendileri yapamıyorlarsa hükümdarın inisiyatif olarak birini belirlemesi gerekir. Ayaklanmanın eşiğindeki halk nasıl ki amacını gerçekleştirmek için yüzünü toplum içinde sivrilen kişilere döner, aynı temayül ayaklanmanın bastırılması için de kullanılabilir. Böylesi durum karşısında, halkın önünde öfkeyi kontrol altına alabilecek saygıdeğer toplumsal figürlerin belirmesi kadar işlevsel bir başka araç yoktur.³⁴⁵

Başta belirtildiği üzere, bir devlet adamı olarak hükümdarın en büyük sorunu kalıcılıktır.³⁴⁶ Bir devletin kalıcılığı açısından önemli olan, ister yönetim kademesinden ister yönetilenler arasından kimsenin, herkesin üzerinde apayrı bir güce ve özel öneme sahip olmamasıdır. Yazarların Caesar veya Brutus'u birbirine karşıt biçimde veya her ikisini de farklı farklı özelliklerinden ötürü övmesine aldanılmamalıdır zira biri tiranlıkla diğeri ihanetle itham edilen

³³⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 438

³³⁹ MACHIAVELLI, 2021a, s. 16-17

³⁴⁰ MACHIAVELLI, 2021b, s. 31-32

³⁴¹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 198

³⁴² MACHIAVELLI, 2021b, s. 182-183

³⁴³ MACHIAVELLI, 2021b, s. 91

³⁴⁴ MACHIAVELLI, 2021b, s. 198

³⁴⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 187

³⁴⁶ ALTHUSSER, 2013, s. 187

bu iki özel yurttaşın suçlanmasını gerektiren ortak özellik elde ettikleri güçtür.³⁴⁷ Yani Machiavelli her ne kadar gücü korumanın teorisini ortaya koysa mutlak gücü öven bir düşünür değildir. Onlarca tanınmış siyasetçi ve filozof arasından ünlü ihanet trajedisi hakkında her iki tarafı da suçlayan böylesi bir yaklaşıma kolaylıkla rastlanmaz. Bu bir kenara not edilmekle birlikte, ikisi arasındaki farkın altı çizilmelidir. Caesar gücünü daha çok güç için kullanır; Brutus ve Cassius'u cinayete götüren özgürlük arzusudur.³⁴⁸ Sözü edilen ahlaki bir fark olmaktan öte, siyasal bir gerçektir. Verili bir toprağın halkı özgürlüğün ne olduğunu bilmiyorsa, onlara sonradan egemen olmak daha kolaydır.³⁴⁹ Eğer aksi durum söz konusuysa, halk tarumar edilmedikçe isyanların gerekçeleri özgürlük talepleri etrafında örülecektir.³⁵⁰ Özgür bir halkın arzularını yıkıcı kılan baskı veya baskı tehdididir.³⁵¹ Örneğin Cumhuriyetler mutlak yönetimlerle kıyaslandığında halk, hükümdara halkı tepelemekten başka seçenek bırakmayacak kadar isyana meyillidir, özgürlük anısı ve intikam hevesiyle doludur.³⁵² Özgürlüğü elinden alınan halkın onu geri kazanmak arzusu karşısında, tiranlığı bırakmadıkça hiçbir hükümdar kendini koruyamaz ve bırakmadıkları için de neredeyse hiçbiri kendini koruyamamıştır.³⁵³

Tekrar Gılgamış örneğine dönülecek olursa, *Devrim Hakkı*'nın ilişkilendirilebileceği şekilde şu nükte ortadadır: yönetilenler için Gılgamış'a karşı başvurulabilecek Aruru gibi tanrılar bulunduğu gibi Machiavelli'nin hükümdarına karşı Hıristiyan tanrısı şikâyet merciidir. Her ne kadar destandaki gibi “doğrudan” müdahale edecek bir tanrı bulunmasa da Orta Çağ İtalya'sında bu düşünüş Avrupa'nın kalanından farklı olmayacaktır. İlahiyat alanında *Devrim Hakkı*'nın meşruiyeti çoktan taraftar kazanmıştır. Bu defa Enkidu yerine ruhban sınıfın desteklediği halk hükümdara saldıracaktır. En tehlikeli şey, temelde özgürlük düşmanı olmalarına, asıl niyetleri özgürlük getirmek değil rakiplerini yenip hükümdarlığı gasp etmek olmasına rağmen, hizip kışkırtıcılarının ve önderlerinin devleti savunuyor veya halk için en iyisini istiyor görünümü altında, amaçlarına dini görünüm vermeleridir.³⁵⁴ Diğer yandan aynı mekanizma halka karşı hükümdar tarafından da işletilebilir. Din bir dünyevi itaat vasıtasıdır. Hıristiyanlık veya Hıristiyanlık üzerinde hakimiyet kuran bir takım kötü niyetli kişilerce getirilen yorumu, insanların özgürlük arayışını törpüler: özgürlüğün intikamını almaktansa dünyevi olana sırt dönerek

³⁴⁷ MACHIAVELLI, 2021b, s. 65

³⁴⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 370

³⁴⁹ MACHIAVELLI, 2021a, s. 7

³⁵⁰ MACHIAVELLI, 2021a, s. 19

³⁵¹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 39

³⁵² MACHIAVELLI, 2021a, s. 20

³⁵³ MACHIAVELLI, 2021b, s. 370

³⁵⁴ MACHIAVELLI, Niccolò, **Florentine Histories: Newly Translated Edition**, (çev. Laura F. Banfield and Harvey C. Mansfield), Princeton University Press, Princeton, 2020, s. 110 (III/3)

kayıplara katlanmayı vazeder.³⁵⁵ Aracın kullanmanın meşruiyeti aracın işlevselliğinden gelir. İnsanlar basit ve akli şeylerle harekete geçirilemediği için bir toplumu iyiye ve doğruya sevk edecek yasalar hükümdarın kendinden daha üstün bir otoriteye (örneğin Tanrı'ya) dayandırılmalıdır zira Tanrı korkusunun olmadığı yerde bu boşluğu hükümdar korkusu doldurmak zorunda kalır.³⁵⁶ Dinin araçsallaştırılması böylelikle yönetimin sağlığının da ölçüsü olabilmektedir: kutsal ibadetlere halk tarafından atfedilen önemin seviyesi yönetimin bozulma seviyesini gösterir.³⁵⁷ Bu pragmatik dünyevileştirme Yeni Çağ'ın eşiğinde Tanrı'nın dünyasıyla yeryüzü dünyasının ayrılmasının sonucudur.³⁵⁸ Machiavelli'nin icadı değildir, o yalnızca yüksek sesle söylemiştir çünkü bir siyasetçi olarak insan davranışının şu somut gerçeğini ilk elden deneyimlemiştir: halkı bir fikre inandırmak, onları o fikre akılla bağlamaktan daha kolaydır.³⁵⁹

İyi yönetimin filizlenişinden çürüyüşüne, yönetim biçimleri arasında bir sıralama gördüğü gibi, bu sıralamanın döngüsel biçimde tekrara düştüğünü kabul eden Machiavelli de Platon ve Aristoteles'i takip etmiştir.³⁶⁰ İlgisini ise özellikle iktidarların değişim sebebi olarak ayaklanmalara ve iktidarların elde edilmiş biçimlerine çevirmiştir. Prens'te, demokratik yönetim biçimlerini bir kenara bırakarak³⁶¹ mutlak yönetimlerin peşine düşen Machiavelli, yeni hükümdarlıkları tamamen yeni olanlar ve el koyularak kurulanlar şeklindeki ikili ayrımla, soy bağı ile devam eden hükümdarlıkların karşısına koyar.³⁶² Köklü bir iktidarın sahibi olan hükümdarın belirli bir bölgenin halkı için yeni olması da mümkündür, buna karma hükümdarlık denir.³⁶³ Karma hükümdarlıkların ortaya çıkma sebebi eskisine karşı silaha sarılan halkın muktediri yenilemekte gördüğü yanılığlı faydadır.³⁶⁴ Söz konusu yanılığ karma hükümdarlıklar için söylenenleri zaman ötesi perspektifle incelemeye olanak sağlayabilir. Burada ciddiye alınması gereken bir sezdirme vardır. Halk yönetimin daha iyi bir versiyonunu ancak yönetenin daha iyi versiyonunda arayabilmektedir. Yönetenin daha iyi versiyonunun yönetimi daha iyi kılamayacağına, basitçe ifadeyle “gelenin gidene aratacağına” ilişkin ampirik bilincin yokluğu halinde yönetimin kendisinde, yani rejimde değişiklik aranamaz. Rejim değişikliği denen şeyin alelade görünümü de bu durumda yeni gelenden beklenecek değişikliklerden fazlası olamaz.

³⁵⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 226-227

³⁵⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 70-71

³⁵⁷ MACHIAVELLI, 2021b, s. 73

³⁵⁸ STOLLEIS, 2021, s. 51

³⁵⁹ MACHIAVELLI, 2021a, s. 23

³⁶⁰ BERCÉ, 2003, s. 40

³⁶¹ Bkz. MACHIAVELLI, Niccolò, **Discourses on Livy**, (trans. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov), University of Chicago Press, Chicago, 1996.

³⁶² MACHIAVELLI, 2021a, s. 3

³⁶³ MACHIAVELLI, 2021a, s. 5

³⁶⁴ MACHIAVELLI, 2021a, s. 5

Halk, anılan bilince erişene kadar iktidardan gelecek iyiliği ancak muktedirin iyiliğinde arayabilecek bir yanlıgı içindedir. Machiavelli bu yanlıgılı adetin farkındadır.

Bir hükümdarın iktidarı dolayısıyla bozulmuş bir yönetim, o hükümdar tüm soyuyla birlikte ortadan kaldırılsa da asla özgürlüğünü kazanamaz çünkü halk bozanın tek kişi olması gibi, düzelterek o özel kişinin arayışıyla yanlış kararlar verir – ki gerçekten de, böylesi bir yönetimde, toplumun yasayla kontrol edilemeyen kimi bileşenlerini sınırlamak için gücü kişide toplama eğilimi zorunlu olarak ortaya çıkar.³⁶⁵ Bunun en bayağı görünümü, toplumun uzlaşmaz kutuplarının herkes adına özgürlük tahsis edecek yasalar getirmeye yanaşmayıp karşı kutba saldırtabileceği kişiye tüm otoriteyi teslim ederek tiranlığın taşlarını döşemesidir.³⁶⁶ Halkın tiranlık karşısında duyduğu nefretin ve özgürlüğe düşkünlüğünün özü, özel kişilerin gördüğü zararın ortak iyi tarafından sağlanan yararlarla giderilebildiği yönetimlerin aksine, özel kişinin yarar görmesinin halka zarar vermekten başka yolu olmamasıdır.³⁶⁷ Toplumun ayrıcalıklı kesimlerine güvenerek iktidara gelen bir tirana onların hırs ve ihtiraslarını asla tatmin edemeyecek olmanın güvensizliği musallatken ayrıcalıklıların düşmanlık gibi basit yollarla kolaylıkla tatmin edilebilen sıradan halkın desteği kendilerinin de düşmanlık görecekleri eşiğe kadar tirana güvenlik sağlar.³⁶⁸ Hayatta kalan bir tiran güvenliğini sağlamak için daha da sertleşeceği için ona karşı girişilen komplonun, ister şahsi ister ülke için olsun, kimseye faydası olmaz.³⁶⁹ Bu, başlı başına tiranisi karşıtı bir öğüt olarak değerlendirilirse eksik yorum yapılmış olur. Machiavelli siyasal cinayetler hakkında ahlaki hüküm getirmemekle kalmadığı, başlanılan işin yarım bırakılmaması gerektiğini açıkça dile getirmektedir. Bir durumu gidermek için alınan hiçbir tedbir yarım bırakılmamalıdır.³⁷⁰

Machiavelli devrimin bir hak olmasından yana değildir ancak devrimlerin sebebinin haklılığını doğal zorunlulukmuşçasına neden-sonuç ilişkisiyle ele alarak kimsenin yapamayacağı raddedeki bir dürüstlikle itiraf eder.

2.1.2. Kalıcılık Aracı Olarak Hukuk ve Adalet

“Şimdi silaha sarılmak, vatandaşların evlerini yakmak ve soymak, kiliseleri yağmalamak arasında bir tartışma yapsaydık, bunun üzerinde düşünülmesi gereken

³⁶⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 90, 97

³⁶⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 153-154

³⁶⁷ MACHIAVELLI, 2021b, s. 225-226

³⁶⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 154-155

³⁶⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 385

³⁷⁰ MACHIAVELLI, 2021b, s. 313

bir mesele olduğuna karar verenlerden biri olur ve belki de sessiz yoksulluğu tehlikeli kazancın önüne koymayı kabul ederdim. Ancak çoktan silahlar çekildiği ve birçok kötülük yapıldığından, bana öyle geliyor ki, silahların bırakılmaması ve kendimizi işlenen kötülüklerden nasıl koruyacağımızı düşünmemiz gerektiği konusunu göz önüne almamız gerekiyor. Kesinlikle inanıyorum ki başkaları bize öğretmezse, zorunluluk yapar. Görüyorsunuz ki bütün şehir bize karşı kin ve nefretle dolu: vatandaşlar bir araya geliyor; Signoria her zaman yöneticilerden taraf. Bize tuzaklar kurulduğuna ve sığınaklarımıza karşı yeni güçler toplandığına inanmalısınız. Bu nedenle aramız ve müzakerelerimizde amaçlamamız gereken iki şey var: biri son günlerde yaptıklarımız için cezalandırılmamızı inkânsız kılmak, diğeri ise daha özgürce ve geçmişte sahip olduğumuzdan daha memnun yaşayabilmektir. Bu yüzden, bana kalırsa, eski hatalarımızın bağışlanmasını yenilerini yapmalı, kötülükleri katlamalı, kundakçılık ve hırsızlığı çoğaltmalı ve bu konuda yoldaşlarımızın sayısını artırmak yararımızdır çünkü çok kişi hata yaptığında hiç kimse cezalandırılmaz, küçük hatalar cezalandırılrsa da büyük ve ağır olanlar ödüllendirilir; ne kadar çok kişi acı çekerse o kadar azı intikam peşinde koşar çünkü külli yaralara cüzi olanlardan daha büyük bir sabır gösterilir. Böylece kötülükleri çoğaltmakla daha kolay affedilecek ve özgürlüğümüz için arzuladığımız şeylere sahip olmamızın yolunu açmış olacağız. Ve bana öyle geliyor ki, emin bir kazanım yolundayız çünkü bizi engelleyebilecek olanlar dağınık ve zenginler: onların ayrılıkları bize zafer verecek ve zenginlikleri, bizim olduklarında, kazanımlarımızı koruyacak. Bizi kınayacakları asil kanları sizi yıldırmasın; çünkü aynı başlangıca sahip olan tüm insanlar eşit derecede asildir ve doğa tarafından tek bir usulle yaratılmıştır. Hepimizi çirilçiplak soyarsanız aynı olduğumuzu görürsünüz; bize onların elbiselerini, onlar da bizim elbiselerimizi giydirirseniz onlar değil biz asil görüneceğiz çünkü sadece fakirlik ve zenginlik bizi eşitsiz kılar. Birçoğunuzun vicdan azabıyla yapılan işlerden tövbe ettiğini ve yeni işlerden kaçınmak istediğini duymak beni çok incitiyor ve kesinlikle, eğer bu doğruysa, olduğuna inandığım adamlar değilsiniz çünkü ne vicdan ne de rezillik sizi yıldırnamalı çünkü kazananlar, hangi yolla kazanırlarsa kazansınlar bundan asla utanmazlar. Ve vicdana kulak asmamalıyız çünkü bizdeki gibi açlık ve hapis korkusunun olduğu yerde cehennem korkusu olamaz ve olmamalıdır. Ama insanların yaşantısını incellerseniz büyük zenginliklere ve büyük güce gelenlerin hepsinin bunları ya hileyle ya da zorla elde ettiklerini ve sonrasında, hile veya şiddetle gasp ettikleri şeyleri elde etmenin çirkinliğini gizlemek için sahte bir isimle kazanç diyerek saygın hale getirdiklerini göreceksiniz. Ve biraz sağduyu ya da fazlaca budalalıkla bu yöntemlerden kaçınanlar, her zaman kulluk ya da yoksulluk içinde boğulurlar. Vefasız ve yiğit olmadıkça kulluktan, açgözlü ve dolandırıcı olmadıkça yoksulluktan kurtulamadıklarından sadık kullar her zaman hizmetkar ve iyi adamlar her zaman fakirdir. Tanrı ve doğa, insanlığın bütün servetlerini sanayiden daha çok tecavüze ve iyi sanatlardan çok kötülere maruz kaldıkları yerin ortasına koyduğundan insanların birbirini yiyip bitirdiği ve daha azını yapabilenlerin her zaman mahvolduğu ortaya çıkar. Bu nedenle, bize fırsat verildiğinde kişi güç kullanılmalıdır; çözülen yurttaşların, mütereddit Signoria'nın ve yılgın yöneticilerin tekrar bir araya gelip ruhlarını toparlamadan önce kolayca ezilebilecekleri daha büyük bir fırsatı talih bize sunamaz. Sonuç olarak, ya kentin tamamının prensleri olarak kalacağız ya da o kadar büyük bir parçasına sahip olacağız ki, sadece geçmiş hatalarımızı affettirmekle kalmayıp onları yeni yaralarla tehdit etmemizi sağlayacak yetkiye sahip olacağız. Bu yolun cüretkâr ve tehlikeli olduğunu itiraf ediyorum ancak zorunluluk bastığında cüretkarlığa sağduyu denir ve adanmış insanlar büyük işlerdeki tehlikeyi asla hesaba katmazlar çünkü tehlikeyle başlayan girişimler her zaman ödülle biter ve tehlikeden tehlikesiz kaçılmaz. Ayrıca, zindanların, işkencelerin ve ölümlerin hazırlandığını gören biri için öylece durmanın bunlara

*karşı kendimizi güvenceye almaktan daha korkulması olduğuna inanıyorum çünkü ilkinde kötülükler kesin, diğerinde ise şüphelidir. Defalarca üstlerinizin açgözlülüğüne ve yöneticilerinizin adaletsizliğine ağıt yaktığınızı duydum! Şimdi sadece kendimizi onlardan kurtarmanın değil, aynı zamanda onların sizden daha çok ağlayıp korkacakları şekilde üstleri haline gelmenin zamanıdır. Durumun bize sunduğu fırsat anlaktır ve gittiğinde onu geri kazanmaya çalışmak boşuna olacaktır. Düşmanlarınızın hazırlıklarını görüyorsunuz. Onların düşüncelerinin önüne geçelim. Hangimiz tekrar silaha ilk sarılan olursa, düşmanın yıkımı ve kendinin yücelişiyle, şüphesiz galip o olacaktır. Bundan birçoğumuz için onur ve hepimiz için güvenlik gelecek.*³⁷¹

Machiavelli iddiasına göre yukarıdaki isyan nutku, bir parçası oldukları ve diğer loncalar arasında en çok bileşene sahip olduğu için en güçlüleri olan Yün Loncası'nın yöneticilerinden beklediği adaleti bulamayan, emeklerinin karşılığını alamayan veya ustası tarafından baskı görenler arasından isimsiz bir plebe aittir. Kendisinin doğaçlamış olması muhtemel bu alıntı, çalışmanın bu bölümünde söylenecek her şeyin gerçek yaşamdan alınan sarih bir özeti gibidir.

Söylevler'de adalet tanımlanmaz. Nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı ise hukuk felsefesi alanı için ipucu barındırır. Bir araya gelen insanlar kötüyü ve zararlıyı teşhis ederek iyi ve yararlı olanı temin edecek yasaları yapmaya koyulduktan sonra adaleti anlamaya koyulmuştur.³⁷² Machiavelli'nin adaletin anlaşılmasını kronolojik olarak yasadan sonraya bırakması okuruna bir tanımın ipuçlarını verir. Adalet, iyiliğin ve kötülüğün taşıyıcısı olan eylem karşısında gösterilen tepkilerin yasaya göre yerindeliği gibi görünmektedir. Prens'te de adalet konusunda tanımlamaya girişmeyen Machiavelli, tek bir yerde haklılığın tanımını yapıyor gibi görünmektedir: Gerekli olan, haklıdır.³⁷³ Hakkı tanıyan ne tanrısal akıldır ne tanrı yasasıdır ne Tanrı'dır. Bu tanım gereksinimi duyanın haklı olabileceği anlamını beraberinde getirmektedir. Yöneten yönetimini sürdürmekte gerek gördüğü gibi yönetilen yönetimi ortadan kaldırmakta da gerek görebilir. Her ikisinin de haklı olabileceği anlamı çıkar. Neticede, bir tanım getirilecek olursa, meşruiyeti onu koyandan daha üstün bir iradeye dayanmayan yasaya adalet denmektedir. Dolayısıyla, Machiavelli hükümdarın güvenliğini garanti edenin barış ve adalet içinde yaşattığı yurttaşları olduğunu söylediğinde³⁷⁴ kastının tamamen hükümdarın erdemi olduğu anlaşılmalıdır.

Anılan tanımın elbette bazı sonuçları olacaktır. Örneğin, Machiavelli'ye göre Medeni hukuk denilen şey, antik hukukçuların kanılarıdır.³⁷⁵ Bu yaklaşım yüzeysel bir tahlille İtalyan hukukunun Yunan köklerine yapılmış bir tahlil veya eleştiri gibi durabilir, hatta tam olarak öyle

³⁷¹ MACHIAVELLI, 2020, s. 121-124 (III/13)

³⁷² MACHIAVELLI, 2021b, s. 31

³⁷³ MACHIAVELLI, 2021a, s. 98

³⁷⁴ MACHIAVELLI, 2021b, s. 67

³⁷⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 22

de olabilir fakat geri planda, siyasi yazın içinde yasaya atfedilen önem açısından, geleneksel yaklaşımlardan çok daha manevracı bir tutumdur. İyi veya kötü talihi getirecek olanın kişilerin zamana ve şarta uygun hareket etmesi olduğu hatırlanacak olursa, yasa bir noktaya kadar gelenektir ve gelenekler takip edilmek zorunda değildir. Gerekli olanın hak olmasından hareketle denebilir ki hukuk siyasettir. Yasanın Tanrı Yasası'nın şemsiyesi altına sokulduğu, devletin halk ve hükümdar tarafından Tanrı'ya verilen bir sözün çıktısı olarak anlaşıldığı bir dönemde böylesi bir görüşün ne kadar marjinal olduğu yine Machiavelli tarafından doğrulanır. Keza hükümdar, onu bir söz vermeye iten şartlar ortadan kalkmışsa sözünden dönebilir.³⁷⁶ İnsanlar yeminlerine uymak için değil karşısındakileri daha iyi aldatmanın aracı olarak kullanırlar zira din ve Tanrı korkusu zaten işlevini yitirdiği için verilen bir yemin ancak yemin edene fayda sağladığı müddetçe tutulur.³⁷⁷ Hükümdarın verdiği sözden dönmesinin sebebi kamusal konulardaki mecburiyetin ortadan kalkması olabileceği gibi nedeni mecburiyet olmaksızın diğer sözler de tutulmak zorunda değildir ve bunun utanılacak hiçbir yanı yoktur.³⁷⁸ Antlaşma bozan, bunu çıkar için yapar.³⁷⁹ Söz konusu çıkar devletin kalıcılığı olduktan sonra hükümdarın utanmasını gerektirebilecek tek şey bunu elde edememektir.

Yasanın kaynağı onu koyan iradenin siyasi manevralarıdır ancak bu tek taraflı ve rijit bir olguyu ifade etmez. Siyasal yaşam, belli manevralar ve bunların – hükümdarın basiretine bağlı olarak – öngörülebilir veya öngörülemez dönütleriyle örülen zorunluluklarla doludur. Zorunluluk, hata ayıklamaya yarayabilecek bir elektir. İyi bir anayasa üzerine bina edilmemişse de iyiye dair ısrarı olan yönetimlerde karşılaşılan umulmadık olaylar ve zorunluluklar, onlara gereksindikleri yenilikleri göstererek geleceğe yönelik yasalar yapılmasını sağlar.³⁸⁰ Bir bakıma yasanın kaynağı toplumsal krizler, iyi yasaların kaynağıysa toplumsal çatışmalardır.³⁸¹ Machiavelli için ayaklanmalar hukuk kitaplarından daha öğreticidir fakat bunun bir şartı vardır. Yalnız devletin tümü birden bozulmamışsa, yani hükümdarın yozluğu henüz halka sirayet etmemişse, ayaklanmalar ve benzeri karışıklar yararlı olabilir.³⁸² Örneğin iktidarın bir isyana kurban verilmiş olması sanılacağı kadar kötü bir şey değildir çünkü isyancılar artık belli olduğu için, önceki deneyimce eğitilen hükümdar, kimleri sindirmesi gerektiğini bilerek yönetiminin zaaflarını giderebilir.³⁸³ Halk da bozulmuşsa ayaklanmanın bir getirisi olmayacaktır çünkü kimsenin ömrü

³⁷⁶ MACHIAVELLI, 2021a, s. 67

³⁷⁷ MACHIAVELLI, 2020, s. 110 (III/3)

³⁷⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 503-504

³⁷⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 207

³⁸⁰ MACHIAVELLI, 2021b, s. 30

³⁸¹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 39

³⁸² MACHIAVELLI, 2021b, s. 91

³⁸³ MACHIAVELLI, 2021a, s. 6

kötü alışkanlıklar edinmiş bir halka tekrar iyi alışkanlıklar kazandıracak kadar uzun olmadığı gibi, iyi alışkanlıkları baz alarak yaratılmış yasaların kötü alışkanlıklar edinen halka uygulanabilirliği bulunmamaktadır.³⁸⁴

İyi yasaların ardında çatışmalar olduğu gibi halkın günahlarının ardında da hükümdarın hatalarının yarattığı zorunluluklar yatar.³⁸⁵ Yönetimde bozulma hasıl olmadıkça yurttaşlar hükümdara karşı bir girişim fikriyle donanmazlar.³⁸⁶ Yığınların güvenilmez olduğu tarihle sübut bulsa da tutarsız doğalarının mütevazı kölelikle kibirli despotluk arasında salınıp durduğu şeklindeki köklü yanılmanın sebebi insan için yasanın önemini kavrayamamaktan gelir; bahse konu tarihsel önyargı, yasayla düzenlenmemiş bir prensin kınanabilirliği ile yığınunki arasında fark olmadığı gerçeğini kaçırana aittir.³⁸⁷ Eğer bir fark aranacaksa bu yalnızca fiili olacaktır. İyi yasalarla donatılmış bir halk en az bir hükümdar kadar minnettar, basiretli ve kararlı olabileceken yasalardan azade bir hükümdar aynı durumdaki halktan daha nankör, basiretsiz ve döneke olabilir zira doğası aynı olan bu insanlar arasındaki olumsuzluğa yatkınlık farkını yaratan altında yaşadıkları yasalara saygı gösterip göstermeme hususundaki seçim şanslarıdır.³⁸⁸ Hükümdarın elindeki güç yatkınlık hususundaki dengesizliğin sebebidir. Yasalardan sıyrılmış bir hükümdarı aynı konumdaki halktan daha kötü kılan yahut halkı daha iyi yapan şey, kendini yasayla sınırlandırmama kararı alan halkı tekrar iyiye sevk edecek iyi kişilerin her zaman var olma olasılığına karşılık kötü bir hükümdarı tekrar yola sokacak tek şeyin silah olmasıdır.³⁸⁹ Hükümdar için her zaman yaptığı en kötüdür, yapabilecekleri değil zira güç onda olduğundan kötülük etmeyi bırakması halinde her zaman en büyük kötülüğü hatırlanacaktır. Öte yandan yasayla sınırlanmamış halkın yaptıkları değil yapabilecekleri (örneğin bir tirana vücut vermek) korkutucudur.³⁹⁰

Halkı yasayla sınırlandırabilmenin aracı cezalardır. Ceza toplumun her kanadına verilen bir gözdağıdır. Yönetime kasteden kişilerin yasal yollarla baskı altına alınması yerine karşıt görüşlülerin öfkesine terk edilmesi yurttaşların birbirinden zarar göreceği korkusuna, bu korku sonucunda savunma yolları aramalarına, savunma için partizanlar doğmasına, partizanlardan da devleti yıkacak hizipler türemesine neden olur.³⁹¹ Ne zaman bir hizip baskın çıkıp diğerini sürse

³⁸⁴ MACHIAVELLI, 2021b, s. 92

³⁸⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 463

³⁸⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 389

³⁸⁷ MACHIAVELLI, 2021b, s. 199-201

³⁸⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 202

³⁸⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 204

³⁹⁰ MACHIAVELLI, 2021b, s. 204

³⁹¹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 52

bir yenisinin ortaya çıkma sebebi, özgür yaşama göre değil, galip gelen hizbin hırsına göre düzenlenmiş yasalar, tüzükler ve medeni düzenin kamu için değil kişisel fayda için gerçekleştirilmesi, savaşlar, anlaşmalar ve dostlukların ortak zafer için değil, birkaç kişinin memnuniyeti için kararlaştırılmasıdır.³⁹² İyi insanlar zorunluluktan, kötü insanlar tamah ve hırstan ötürü sevdikleri ve gününe bel bağladıkları hiziplerin parçası olurlar.³⁹³ Hükümdar yönetimde düşmanlıklar olmamasını sağlayamayacaksa da en azından hizipleri engellemelidir zira her toplumsal bölünme yönetime zarar vermez: hizipler ve partizanların eşlik ettiği bölünmeler zararlıyken bunlar olmadan sürdürülenler yararlıdır.³⁹⁴

Dolayısıyla yönetime kasteden yurttaşlara suç isnat etme yetkesine sahip olmanın iki değerli sonucu vardır: yurttaşları suç işleme korkusuyla devlete karşı işlere teşebbüs etmekten caydırma ve teşebbüs etse dahi yurttaşlar arasında bu kişilere karşı büyüyen partizanca öfkenin bir anda boşalmasını engelleme.³⁹⁵ Ceza, bir araya gelerek birbirinden cesaret bulan yığınları birbirine dair güvensizliğe sürükleyip sindirebilecek bir araçtır çünkü birlikteliklerinden gelen gücü seyreletecek olan her birinin tehlike karşısındaki kişisel akıbetine dair endişeleridir.³⁹⁶ Cezanın ağırlığı konusundaysa açık bir öğüt bulunmaktadır. İntikamı alınabilir bir ceza vermektense, kimsenin intikamı aklına getiremeyeceği cezalara yönelmeli ve ram olanların başkaldırı için cesaret bulamaması sağlanmalıdır.³⁹⁷ Bu kimsenin bir hançer edinemeyecek kadar yoksullaştırılmayacağını ve intikam arzusunu unutacak kadar onursuz kılınmayacağını bilmenin neticesidir. Yasaların belirli periyotlarla yenilenerek güçlendirilmesi ve cezalandırılma anılarının toplum hafızasında taze tutulması gerekir, aksi halde, geçen zaman içinde alışkanlıkları değişen ve yasaları ihlal etmeye başlayan halkın içinde suçlular öylesine birikerek bir araya gelir ki, yönetimi tehlikeye atmaksızın onları cezalandırmak imkansızlaşır.³⁹⁸ Devleti kalıcı kılacak şey, yasalarını gereklere uygun biçimde yenileyerek bozulmayı geri sardırmasıdır.³⁹⁹

Yukarıda adalet kavramının, iyiliği ve kötülüğü yüklenen eyleme verilen tepkinin yasaya uygunluğu olabileceğinden söz edilmiş, siyasal açıdansa adaletin ne olduğuna dair verilebilecek en yalın yanıtın gerekli olan şey olduğu belirtilmiştir. Yani adaleti sağlamak bir yerde yasaya uygun şekilde hareket etmek anlamı taşırken, yeri geldiğinde de ne insan yasasının ne Tanrı

³⁹² MACHIAVELLI, 2020, s. 110 (III/3)

³⁹³ MACHIAVELLI, 2020, s. 110 (III/3)

³⁹⁴ MACHIAVELLI, 2020, s. 276 (VII/1)

³⁹⁵ MACHIAVELLI, 2021b, s. 51

³⁹⁶ MACHIAVELLI, 2021b, s. 197-198

³⁹⁷ MACHIAVELLI, 2021a, s. 8

³⁹⁸ MACHIAVELLI, 2021b, s. 356

³⁹⁹ MACHIAVELLI, 2021b, s. 443

Yasası'nın umursanmaması, hesap verilmesi sorumluluğundan azade biçimde sadece lazım gelenin uygulanmasıdır. Bu yüzden, ihtiyaç halindeki özne, eğer yapabiliyorsa, eyleminin sonuçlarını kabullendirebildiği sürece haklıdır ve aksini söyleyecek kimse çık(a)madığı sürece adildir. Yine yukarıda, böylesi tefekkürün kaçınılmaz olarak yöneten yönetimini sürdürmekte gördüğü gerek kadar yönetilenin de yönetimi ortadan kaldırmakta gerek görebileceği sonucunu doğuracağı vurgulanmıştır. Çalışmanın Machiavelli ile ilgili kısmının buraya kadar biriktirdikleri şu sonucu doğurur: hükümdar kalıcı olmak istiyorsa adaleti yasa ile sağlayacaktır; talihe erdemle bir çentik atmak isteyen sıradan insan içinse adalet gerekliliktir. Siyasetin nesnelligi bunu emreder. Belki de tam da bu yüzden Machiavelli adalet hakkındaki görüşlerini bir kez daha fakat bu kez Messer Rinaldo'nun sözleriyle tekrarlar: savaş gerekliyse adildir ve başka çıkış yolu yoksa silaha sarılmak dindar bir eylemdir.⁴⁰⁰

2.2. LA BOÉTIE (1530-1563)

Augustinus'un dünyevi iktidara itaati öğütleyen doktrininin tanrısallık vasıtasıyla kötürüm bırakılmasının siyasal etkileri Avrupa'yı olanca gücüyle sarsarken, iktidar karşıtları Thomas'ın kisvesine bürünüp Machiavelli'yi yoz iktidarların vaizi ilan etmişlerdir. Esasen Machiavelli'nin gerekli olan adildir formülüyle hareket eden isyancıların ortak noktaları, felsefenin de yardımıyla tanrısız hukuku yorumlayarak mevcut iktidarların sahiplerini itham etmektir. Az çok birbirini tekrar eden fakat Reform düşüncesinin anayasal olarak yönetilenler tarafından anlaşılması için oldukça değerli bu ithamlardan geriye devrimci addedilebilecek manifestolar kalmıştır. Devamlı tekrarlanan doğrultuları sebebiyle kısırlaşmaya mahkûm olan bu ürünlerin arasında bir tanesi, La Boétie'nin manifestosu, bakış açısındaki yenilikle hepsinden ayrı bir yer edinir. Machiavelli'yi doğru anlayan bir düşünür olarak La Boétie, tiranlığın sebeplerini anlamak için araştırmasını insan özeline yoğunlaştırır. Tiran kendinden menkul dünyevi iktidar sahibini değil, bir bütün olarak tiranlığın sürdürülmesini sağlayan sıradan bir insanı ifade eder. Bu bütünü yaratan tiranın tiranlığını sürdürme becerisi değil, tiranlıktan medet umanlarla tiranlığa başkaldırmayanların tiranlığa müsaade etme basiretsizliğidir. La Boétie'den devrimlere özgülenecek fikirler beklenmesiyse düş kırıklığına gebe zira basiretsizliğin karşıtı onun için başkaldırı değildir, basitçe tiranın isteklerine göz yumulmasıdır. Başkaldıranların amacı da zaten, öyle veya böyle, kendilerinin tiran oldukları bir dünyevi iktidar tahayyülüdür. Tiranlıklar siyasal iktidarların

⁴⁰⁰ MACHIAVELLI, 2020, s. 194 (V/8)

neredeysse hepsinin bünyevi yatkınlığıdır. Bunun da katkısıyla, La Boétie kimseye devrim vb. itaatsizlik biçimleri öğütleyemez.

2.2.1. Tiranlık Karşısı Söylevler

Reform'u takiben ve özellikle 1560 sonrası şiddet olayları⁴⁰¹ neticesinde yönetene itaatın nerede biteceği ve isyanın ne zaman meşruiyet kazanacağı çerçevesinde yürütülen tartışmalarda tiranın öldürülmesi hakkındaki antik düşünceler gün yüzüne çıkmaya, derinleştirilmeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır.⁴⁰² Bu dönemde – özellikle Monarkomaklar tarafından – halk arasında yaygınlaştırılmak ve siyasete yön vermek maksadıysa pek çok metin kaleme alınmıştır.

Theodore Beza (1519-1605) tarafından 1574'te kaleme alınan De Jure Magistratum, herkes gibi yöneticilerin de Tanrı'nın yasası ile bağlı olduğunu, Tanrı'nın istekleri hilafına verilen emirlerin On Emir'den ilkinde, yani her şeyden önce Tanrı'dan korkup ona inanılması gerektiğine, aykırı olduğu ile başlar.⁴⁰³ Bu aşikâr durum haricinde, elbette tebaa yöneticinin her kararını irdeleyemez çünkü karmaşık konularda hüküm getirmek yönetilenlerin algısının ötesindedir.⁴⁰⁴ Yine yöneticinin emrinin Tanrı'nın isteğine aşikâr biçimde ters düştüğü durumlarda emir reddedilmeli, bu eylemden yasaklanırsa da itaatsizlik gösterilmelidir.⁴⁰⁵ Eğer sıradan vatandaş haksızlığa alt yöneticilerden biri tarafından uğramışsa üst yöneticiye şikayetini dile getirebilir ancak ne olursa olsun şiddete yönelemez; haksızlığa uğrayan yine bir alt yöneticiyse ve hükümdarın açık iradesi dışında bir durum varsa hafif vasıtalar denendikten sonra silaha başvurulabilir.⁴⁰⁶ Buraya kadar izah edilenlerden ötürü Beza kimseyi isyana teşvik ettiği şeklinde bir sonuç çıkmasını istemediğini, aslolanın elbette dualarla Tanrı'ya sığınmak olduğunu ancak yöneticilerin otoritesi tiranlıktan kurtarılıp istikrara kavuşturulmadıkça toplumsal barışın kurulamayacağını hatırlatmaktadır.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Katolikler ve Huguenotlar arasındaki 1562-1598 Fransız Din Savaşları, 1566'da başlayan Hollanda Ayaklanması vb.

⁴⁰² BERCÉ, 2003, s. 55

⁴⁰³ HOTMAN, François / BEZA, Theodore / MORNAY, Philippe du Plesis, **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century**, (trans. Julian H. Franklin), (ed. Julian H. Franklin), Pegasus, New York, 1969, s. 101

⁴⁰⁴ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 101

⁴⁰⁵ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 102

⁴⁰⁶ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 102-103

⁴⁰⁷ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 103

Halkın yönetici(ler)den önce geldiğini ve yönetici(ler)in halk için yaratıldığını anlamak için çobanın sürü için yaratıldığını görmek gerekir.⁴⁰⁸ Çoban örneğinin üç çarpıcı yanı vardır. Birincisi, Platon'un Devlet'te "adalet güçlünün işine gelendir"⁴⁰⁹ tanımını izleyen çoban-sürü tartışmasında⁴¹⁰ çobanın yalnızca sürünün iyiliğini erdem edinmesidir. İkincisi, Zebur'da Tanrı'nın çoban olarak tasvir edildiği mezmurun⁴¹¹ hem Hıristiyan hem Musevi toplumu için büyük kültürel önem arz etmesidir. Üçüncüsü ise Tevrat'ta Davut'un çoban olduğunun söylenmesidir.⁴¹² M.Ö. 380'de yalnızca analogi amacı taşıyan bu mantık yürütmenin etkisinin 1574'te aynı olacağını düşünmek yanlış olacaktır. Arkasındaki niyet bilinemeyecek olsa da⁴¹³ Beza'nın bu örnekle metne propaganda gücü kattığı açıktır.

Yönetenin halk için var olduğundan hareketle, bazıları tarafından öğütlendiğinin⁴¹⁴ aksine halkın boynunu yönetenin kılıcının altına koyarak dualarla yetinmesini reddeden Beza, dualara ek olarak gerektiğinde şiddete başvurulabilmesinden yanadır.⁴¹⁵ Egemen, yönetime geldiğinde kendi şartlarını bildirir bir andı içmez, hali hazırda var olan bir yemini tekrar eder; kendi şartlarını koyma yetkisi zaten yoktur çünkü yemini edene kadar egemenlik yetkisi yoktur.⁴¹⁶ Kral yemini bozarsa ne olacaktır? Yukarıda değinildiği üzere sıradan insanların yönetene karşı şiddet kullanması uygun değildir çünkü herkes toplum sözleşmesinden doğan itaat sözünü unutursa bir tiranı devirmek için binlercesi tiranlığa soyunacaktır.⁴¹⁷ Öte yandan, ister gönüllü ister zorla bir edilmiş olsun, hakkaniyetle çelişen her yemin bozulmalıdır.⁴¹⁸ İşte bu noktada egemenle aynı

⁴⁰⁸ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 104

⁴⁰⁹ PLATO, 1992, s. 14 (I/338c)

⁴¹⁰ PLATO, 1992, s. 19-21 (I/343a-345e)

⁴¹¹ Mezmurlar (Psalms) 23:1

⁴¹² 1 Şemuil (Samuel) 17:34

⁴¹³ bkz. YARDENI, Myriam, "French Calvinism and Judaism", **Reformation & Renaissance Review**, Year: 2004, Vol: 6, No: 3, (s. 294-312).

⁴¹⁴ Bahsedilen "bazıları" kimdir sorusunun cevabı metinden çıkarılamasa da kaynağı İsaiah 53:7 ve Psalms 44:22 olarak görülebilir. Her ikisinde de "ölüme kurbanlık koyun gibi yürümekten" erdem biçiminde bahsedilmektedir. Keza, Tanrı'nın Kuzusu (*Lamb of God – Agnus Dei*) denilerek John 1:29 ve John 1:36'da İsa'nın çarمیha "kuzu kuzu" (uysallık erdemini kuşanmış biçimde) çıktığı anlatılmaktadır. Ek olarak, koyun imgesinin takdir edilmediğini ipucunu veren bir kullanım görülmektedir. 1574'te Fransız hukukçu François Hotman tarafından yazılan Franco-gallia'da Aristoteles'in Politics'ine atıfla mutlakiyetçilik eleştirilmektedir. Aristoteles spesifik olarak "koyun" imgelemine kullanmayıp vahşi hayvanları kastettiği halde, Hotman ona atıfla "yalnızca kralın takdirine ve keyfine göre yönetilen krallıklar, özgür ve aklın ışığına sahip insanların değil, daha yargılama kudreti olmayan koyunların ve vahşi hayvanların hükümetleridir" demektedir. ARISTOTLE, 1998, s. 93-98 (III/15,16); HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 67

⁴¹⁵ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 104-105

⁴¹⁶ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 111

⁴¹⁷ Beza, bu hususta 1579'da Buchanan'ın da atıf yapacağı Aziz Pavlus'un vecizesine atıf yapar. HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 109

⁴¹⁸ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 107

yemini paylaşanlar, yani alt yöneticiler, yetkilerini egemenden değil egemenlikten aldıkları için korumaya yemin ettikleri şey için silahlanabilirler.⁴¹⁹

George Buchanan (1506-1582) aynı konuyu 1579'da yazdığı *De Jure Regni Apud Scotos*'ta incelemiştir. Tiranın öldürülmesi, yasal yönetici ile tiran arasındaki farkı anlayamama ve hükümdara olan bağlılıkları nedeniyle cahil çokluğun bir yandan sevinirken diğer yandan da yasal yöneticilerinin başına gelen felakete üzölmelerine neden olur; öyleyse, krallarla tebaaların birbirlerine karşı ödevlerinin ve tiranların doğasının irdelenmesi gerekir.⁴²⁰ İnsanların mağaralarda, rastgele, kanunsuz, meskensiz, başıboş, sürüler halinde yaşadıkları ve yaşantılarını kolaylaştıracak ortak menfaatler etrafında toplanmak zorunda kaldıkları bir dönem tüm ulusların ortak kaderinin parçasıdır.⁴²¹ İnsanları doğal olarak bir arada yaşamaya iten birbirlerini kullanarak görecekları fayda değil, Tanrı'nın insan aklına iyiyle kötüyü ayırabilecek ilahi ışığı katmasıdır ki, buna kimileri doğa derken kimileri doğa yasası demektedir.⁴²² İnsan topluluklarının temel oluşumunda fayda bir yan nedendir; hatiplerin veya hukukçuların dağınmık haldeki insanları bir araya toplamasıyla oluştuğu sanılan toplumların esas oluşum nedeni insanlar arasında adalet ve hakkaniyeti hakim kılmak isteyen Tanrı'nın insanları bir araya getirerek devlet denen yapılar altında birleştirmesidir.⁴²³

Doğa yasasına göre birisi eşitleri üzerinde otorite kurma hakkına sahip değildir zira, eğer öyle olsa, itaat etmenin ve emir vermenin getirilerinin de eşit olması gerekir.⁴²⁴ Tebaa muktedirin iktidarından itaatinin karşılığını almalıdır. İnsanlığın faydasına olan tüm yasaların tek bir ilahi bilgeliğten kök aldığı varsayarsak, yönetmenin bilgeliğine mükemmel seviyede sahip olabilen insanlar doğal kral (a king by nature) olabilirlerdi ancak bu mümkün olmadığı için insanlar mümkün olan en yakın seviye ile yetinmek zorundadırlar ve seçtikleri birini kral ilan ederler.⁴²⁵ İnsanlar özgürlükleri konusunda krallardansa yasalara güvenmelidirler çünkü yasaları oluşturan halktır ve krallar hükümlerini keyiflerine göre değil yasalara göre verirler.⁴²⁶ Bir heyet kuran halk,

⁴¹⁹ HOTMAN / BEZA / MORNAY, 1969, s. 110-111

⁴²⁰ BUCHANAN, George, **De Jure Regni Apud Scotos: A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland**, (trans. Robert Macfarlan), Portage Publications, Edinburgh, 2016, s. 5

⁴²¹ Diyaloglarda Thomas Maitland'ı bu şekilde düşünmeye iten Kiklopların Homeros'un anlatısına göre yaşadığı dönemde İtalya'nın ve dünyanın kalanının aynı şekilde hayatta kaldığı yönündeki inancıdır. BUCHANAN, George, **De Jure Regni Apud Scotos: A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland**, (trans. Robert Macfarlan), Portage Publications, Edinburgh, 2016, s. 6-7; ayrıca bkz. HOMER, **Odyssey**, (trans. Stanley Lombardo), Hackett Publishing, Indianapolis, 2007, s. 64-65 (9/103-112)

⁴²² BUCHANAN, 2016, s. 7-9

⁴²³ BUCHANAN, 2016, s. 9

⁴²⁴ BUCHANAN, 2016, s. 12

⁴²⁵ BUCHANAN, 2016, s. 14

⁴²⁶ BUCHANAN, 2016, s. 16

kralla “en üstün yasanın halkın refahı olduğu”⁴²⁷ ilkesi etrafında birleşerek genel iyiyi (general good) güdümlen bir genel yasa hazırlamalıdır ve bunu yorumlayan kral kendisi için iyi olanı değil, yine genel iyiyi gözetmelidir.⁴²⁸ Hukuk kisvesiyle sınırsız ve hatta onurlu bir soyguna göz yumulacağına hiç hukuk olmaması yeğdir.⁴²⁹

Burada gündelik siyasi söylemin ötesinde geçilerek Aziz Augustinus’un adaletsiz krallık haydut çetesidir benzetmesine atıf yapıldığını farz etmek akla yatkındır.⁴³⁰ Öyleyse tiran nedir? Tiranı yetkisi her yönden sınırsız, hukukla bağlı olmayan ve yargılanamayan şeklinde tanımlayan kadim uluslar aslında tanrıları tarif ettiklerinin farkında olamayacak bir naiflik içindeydiler; hukukla veya zorla gelmiş olmak da bir tiranı tanımlamaya yetmemektedir çünkü hukukla gelen de tiranlık yapabilir; asıl olan yönetenin yönettiği ile ilişkisini incelemektir.⁴³¹ Buchanan, Aziz Hrisostomos’un (Chrysostomos) bir tiran yerine kendisine direnmenin Tanrı’nın buyruğuna direnmek anlamına gelebilecek gerçek hükümdarlar ilişkisi kurulması yönündeki vaazının, Aziz Pavlus’un (Paul), kralın Tanrı’nın kötülüğü cezalandırmak için kılıcını kuşanan hizmetkarı olduğunu söylemesine cevap verdiğini fakat yine de kötü hükümdarların haydutlar gibi cezalandırılmaması gerektiğini söylemektedir.⁴³²

1579’da Basel’de⁴³³ (İsviçre) basılmış bir Huguenot yayını olan *Vindiciae Contra Tyrannos*⁴³⁴ bir Fransiskan olan Jean Bouchet tarafından Tanrı’ya ve devlete karşı suçları sebebiyle III.Henry için kullanılmıştır.⁴³⁵ Henry’nin düşürülmesini ve öldürülmesini *de facto* değil *ipso facto* önerdiği için yönetimin ortadan kaldırılmasının teorileştirilmesi bakımından önem taşıdığını söylemek doğru olacaktır. Bir diğer önemi ise açıkça anlaşılacağı üzere Fransız Protestanları’nın yayımladığı bu metnin Katolikler tarafından da kullanılıyor olmasıdır. Katolik parti, metni, bir parti üyesince öldürülen II. Henry ve bir deli tarafından öldürülen IV. Henry’nin yönetimini tiranlığa mal etmek

⁴²⁷ CICERO, **On the Commonwealth and On the Laws**, (ed. James E. G. Zetzel), Cambridge University Press, New York, 1999, s. 159 (3/8)

⁴²⁸ BUCHANAN, 2016, s. 25, 27, 28

⁴²⁹ BUCHANAN, George, **De Jure Regni Apud Scotos: A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland**, (trans. Robert Macfarlan), Portage Publications, Edinburgh, 2016, s. 28

⁴³⁰ AUGUSTINE, 1871a, s. 139 (IV/4)

⁴³¹ BUCHANAN, 2016, s. 39-41

⁴³² BUCHANAN, 2016, s. 55

⁴³³ Metnin basım yeri ve tarihi konusunda kuvvetli deliller bulunsa da yazarı belirsizdir. Barker, yazarın Aziz Bartalmay Yortusu Katliamı felaketzedelerinden Philippe du Plessis-Mornay olabileceğini söylemektedir. Gerçekte kim olursa olsun, seçilen Stephen Junius Brutus mahlası Gaius Julius Caesar anırtması sebebiyle manidardır. Bkz. BARKER, Ernest, “The Authorship of the *Vindiciae Contra Tyrannos*”, **Cambridge Historical Journal**, Year: 1930, Vol:3, No:2, (s. 164 – 181); bir diğer fikir mahlasın Domitianus’un katili Stephanus ve Tarquinus Superbus’u sürgüne yollayan Lucius Junius Brutus’un isimlerinin karışımından elde edildiğidir. DELACAMPAGNE, 2003, s. 92

⁴³⁴ “A Defense of Liberty Against Tyrants” adıyla çevrilmiştir.

⁴³⁵ BERCÉ, 2003, s. 56

için araçlaştırmıştır.⁴³⁶ Yazarı olan Philippe du Plessis-Mornay, Protestan Navarralı Henry'nin (daha sonra Katolik olacak olan müstakbel IV. Henry) hem Katoliklerden hem Protestanlardan destek görebilen arkadaşıdır.⁴³⁷ Adaletli olmayan bir hükümdara direnmenin adil olup olmadığı ve direnmeye nereye kadar uzanabileceği sorusuna vereceği cevabın hukuktan üstün olmadığı bilen adil hükümdarların değilse bile kendi iradesinden ve keyfinden başka hukuk tanımaz tiranların kabul etmeyeceğini söyleyen Mornay, yine çoban imgesine başvurarak, adil hükümdarların da tiranlardan çobanın kurttan nefret ettiği gibi nefret ettiğini öne sürer.⁴³⁸

Doğası gereği özgürlüğü seven ve kölelikten nefret eden, itaat etmekten çok emretmek için doğmuş insanlar, başkaları tarafından yönetilmeyi isteyerek değil, ancak ondan bekledikleri bazı özel ve büyük kazançlar için kabul eder.⁴³⁹ Hükümdarlar hem devleti hem de kişileri her türlü zarardan adaletle korumak ve silah zoruyla savunmak için yaratıldıkları için Aziz Augustinus lord ve efendi sıfatlarını başkalarının iyiliğini ve yararını gözetenlere uygun görmüştür.⁴⁴⁰ Kimse başında taç ve elinde asayla doğmadığından, kimse kendi kendine hükümdar olamaz ve halk olmaksızın saltanat olmaz; öte yandan bir hükümdar olmadan da halk halktır ve varlığını sürdürebilir.⁴⁴¹ Halkın omuzlarında yükselip devletin sorunlarını omuzlamaları için kralları yaratan halktır.⁴⁴² Krallığın memurları, yetkilerini devletin meclisindeki halktan alırlar.⁴⁴³ Devlet işlerinin yürütülmesinde, adaletin yerine getirilmesinde, kraliyet otoritesine ve gücüne katılımda hükümdarın emrine tabi olan her memur gibi hükümdar da memurların en yükseği olarak halkın adilane çıkarlarını koruyan bir memurdur.⁴⁴⁴ Yani halk hükümdardan üstündür.

Şaul tüm halkın rızası olmadan kral ilan edilememiştir.⁴⁴⁵ Davut ve ona verilen vaat göz önüne alınırsa, İsrail krallığının kalıtsal olmadığı ve belirli kişileri göz hatırlanacak olursa da tamamen seçime bağlı olduğu anlaşılabilir.⁴⁴⁶ Tanrı kralları seçerken hiçbirinin yasanın üzerinde olduğunu da söylememiştir. İnsanlar ve hükümdarlar yasa önünde eşittir. Hükümdarlara yasaların koruyucusu ve yürütücüsü olmaları, yasalar olayları tam olarak öngöremeyeceklerinden dolayı, kimi zaman eksikleri tamamlama görevi verilmiştir; yasaların üzerine çıkmaması ve kendisi

⁴³⁶ DELACAMPAGNE, 2003, s. 100

⁴³⁷ FONTANA, Biancamaria, **Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais**, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2008, s. 79

⁴³⁸ BRUTUS, s. 117-118

⁴³⁹ BRUTUS, 1924, s. 139

⁴⁴⁰ BRUTUS, 1924, s. 140

⁴⁴¹ BRUTUS, 1924, s. 122

⁴⁴² BRUTUS, 1924, s. 118

⁴⁴³ BRUTUS, 1924, s. 126

⁴⁴⁴ BRUTUS, 1924, s. 127

⁴⁴⁵ BRUTUS, 1924, s. 119

⁴⁴⁶ BRUTUS, 1924, s. 121

yasaya itaatten muaf görmemesi için de halk ona danışmanlar ve üyeler atamıştır.⁴⁴⁷ Hükümdar asla yasanın kendisi değildir. Yasanın yalnızca gözeticisi ve uygulayıcısı olarak hükümdar, sadece yasanın hükmettiği kişilere karşı zora başvurabilir; aksi durumda, yasanın koruyucusu unvanı yerine, yasayı ve eşitliği ihlal edenlerin anıldığı iğrenç isimle anılan bir tirandır.⁴⁴⁸ Bu durumda da buyruk meşruiyetini yitirir. Hükümdarın adaletsiz buyruğundansa Tanrı'ya itaat etmenin doğru olduğunu öne sürmenin doğrudan isyana dini kılıf bulmak olduğuna kanaat getirmek peşin hüküm olur. Açıklanmaya çalışılan birinden biri tercih edilecekse bunun Tanrı'dan başkası olamayacağı, Augustinus'un şablonu ile ilerlenirse, devleti tercih etmemenin devlete değil hırsızlar çetesine itaatsizlik olduğudur.⁴⁴⁹ Daha basit izah edilecek olursa, yasa, iyi bir krala anlam ve yaşam veren bir ruh, kral da yasanın işlevini yerine getiren ve gücünü sergileyen bir beden olarak düşünüldüğünde, ruha itaat etmek bedene itaat etmekten çok daha makuldür.⁴⁵⁰

Hükümdarın buyruğunu yerine getirmemenin zoru doğuracağı, zor kişilere yöneltildiğindeyse boyun eğmenin genel olarak itaat ilişkisinin mütemmim cüzü olduğu açıktır. Adaletsizse ne buyruğun kendisine ne de buyruğa itaatsizliğin müeyyidesine boyun eğmemek temel problem olarak uyrukların karşısına çıkar. Doğa yasası tüm hayvanlara buyurduğu gibi insana da yaşamını ve onsuz yaşamın değeri olmayan özgürlüğünü her tür zarar ve şiddete karşı korumayı buyurduğundan, insanın kendisini savunmasının hukuksuzluk olduğunu söyleyen doğa yasasını sorguluyor demektir.⁴⁵¹ Herhangi bir teklif, şiddet veya hileyle bunu insanların elinden almaya kalkanlar, buna direnenlere yasaları çiğnemek, kafirlik ve hainlik isnat etseler de bilinen tüm yasalar tirana karşı silaha sarılmayı emreder zira hiçbir yemin, ahit kamusal veya özel güç adil biçimde insanları bu haktan alıkoyamaz; buna sıradan insanlar da dahildir çünkü yöneten tiran olursa ne o hükümdardır ne de direnenler asi.⁴⁵² Tüm nasihatleri kulak ardı edip herhangi bir endişe taşımaksızın keyfince belirlediği işler doğrultusunda şiddetini sürdüren hükümdar, tiranlık suçunu bile isteye üstlenir ve ona tiranlığın kapılarını aralayan yetki veya hukuk neyse, aynıları ona karşı koymanın yollarıdır.⁴⁵³

Tanrı'nın yönetilenlerin faydasına kullanılsın diye verdiği yönetim yetkisini insanların vicdanına zorla yön vermek yoluyla aşan muktedir, belli ki, dünyevi yönetimle yetinmeyip gözünü cennetin

⁴⁴⁷ BRUTUS, 1924, s. 144

⁴⁴⁸ BRUTUS, 1924, s. 152

⁴⁴⁹ BRUTUS, 1924, s. 105

⁴⁵⁰ BRUTUS, 1924, s. 145

⁴⁵¹ BRUTUS, 1924, s. 105

⁴⁵² BRUTUS, 1924, s. 191

⁴⁵³ BRUTUS, 1924, s. 197

fethine dikerek kendini İsa Mesih'in yerine koymaktadır.⁴⁵⁴ Sonrasında asi ve hain ilan edilecek olsa bile ona direnmek yerine, Tanrı'nın verdiği yetkileri Tanrı'nın isteği hilafına kullanan muktedirin emirlerine boyun eğen insanların yaptığı (Kralların Kralı) Tanrı'nın hakkını (bir basit kral olan) Sezar'a vermektir.⁴⁵⁵ Hükümdar yalnızca Tanrı'nın temsilcisi olduğu için egemenliğini nereye kadar sürdüreceğini bilmek yönetenlerin, onlara nereye kadar itaat edileceğini bilmek yönetilenlerin vazifesidir.⁴⁵⁶ Tüm krallar “onurumu bir başkasına bırakmam”⁴⁵⁷ diyerek mutlak egemenin kendisi olduğunu söyleyen Tanrı'nın varlığını ikrar etme, hukukunu ve iyiliği kılıçla korutma vasıtası ve vassalıdır.⁴⁵⁸ Kral Yoaş'ın (Yehoda) hikayesinde anlatıldığı üzere⁴⁵⁹ kralın hükümranlığını yaratan (biri Tanrı-kral-halk arasında imzalanarak halkı Tanrı'nın kulları kılan, diğeri kral-halk arasında imzalanarak taraflara adilane yönetim ve itaat borcu yükleyen) iki anlaşma vardır ve Şaul'un (Tâlût) tahtı yıkıldıktan sonra buyrulduğu gibi⁴⁶⁰ Tanrı'nın hukukuna uyanın krallığı muttarid olacakken uymayanınki yok olacaktır.⁴⁶¹

Tanrı'ya başkaldıran krala direnmeyen halk, kralın suçunu kendi suçu yapar çünkü ilkinin suçu şirk ve sadakatsizlikken ikincisininki ihmal, iştirak ve aptallıktır.⁴⁶² Her ikisinin akıbetinin aynı olacağı konusunda Şaul'un ardından İsmail (Şemuil) ikazda bulunmuştur.⁴⁶³ Herkesin kendi günahından sorumlu olması gerektiği hükmü ortada olduğu halde⁴⁶⁴ Şaul'un hikayesi vasıtasıyla gördüğümüz halkın suçunun kamusal olduğudur.⁴⁶⁵ Bu durumda Tanrı'nın hukukunu hiçe sayan krala karşı direnmek haklıdır, bu haklı direniş esnasında tirandan gelen neyse müteakiliyet esastır.⁴⁶⁶ Aziz Augustinus'un “krallıklarla soygun çeteleri arasındaki farkın adalet olduğuna” ilişkin görüşünden⁴⁶⁷ ve “yaratıcı Tanrı'dansa kötü ruhlara hizmet eden adil midir” sorgulamasından⁴⁶⁸ hareketle, tirana boyun eğmeyenlerin devlete değil soygun çetelerine sırt döndüğü sonucu çıkarılmaktadır.⁴⁶⁹ Hükümdarın halka izafe edilen konumu gereği tiranlık ederse halka karşı isyan ettiği söylenebilir ve halkın, temsilcilerinin efendisi olduğu not edilirse *Lex Julia (de civitate latinis et sociis danda)* içinde örneği bile vardır: halka şiddet uygulayanlar üzerinde

⁴⁵⁴ BRUTUS, 1924, s. 66

⁴⁵⁵ BRUTUS, 1924, s. 66-67

⁴⁵⁶ BRUTUS, 1924, s. 67

⁴⁵⁷ İsaiah 42:8

⁴⁵⁸ BRUTUS, 1924, s. 70-71

⁴⁵⁹ 2 Kings 11:17

⁴⁶⁰ 2 Samuel 7:12-13, 1 Kings 2:4, 1 Kings 6:11-12, 1 Kings 9:4-9

⁴⁶¹ BRUTUS, 1924, s. 71,73, 75, 104

⁴⁶² BRUTUS, 1924, s. 91

⁴⁶³ 1 Samuel 12:25

⁴⁶⁴ Jeremiah 31:29-30, Deuteronomy 24:16, Exodus 32:30-35

⁴⁶⁵ BRUTUS, 1924, s. 94, 96

⁴⁶⁶ BRUTUS, 1924, s. 96; halka bazı yöneticiler, din adamları ve özellikle başrahip de dahildir s. 99, 102.

⁴⁶⁷ AUGUSTINE, 1871a, s. 139 (IV/4)

⁴⁶⁸ AUGUSTINE, 1871a, s. 331 (XIX/21)

⁴⁶⁹ BRUTUS, 1924, s. 105

hakimiyeti bulunan efendileri tarafından görevinden alınabilir veya yasanın öngördüğü şekilde cezalandırılabilir.⁴⁷⁰ Burada hükümdara karşı koyma eylemini kimlerin üstlenmesi gerektiği sorunu doğar.

Tanrı herkesi eşit yaratsa da kimileri Tanrı'ya hizmet konusunda diğerlerinden üsttedir ve onların cürümlerinden sorumlu tutulacak biçimde yetkilendirilmiştir; özel kişilerse (yani sıradan insanlar) güç sahibi değildir, kamusal buyruk hakkı veya şiddet erki yoktur, bu yüzden de Tanrı onlara kılıç hakkı bahsetmemiştir.⁴⁷¹ Krallığın refahının gözetilmesi konusunda hükümdarın yemini neyse memurlarınki de odur.⁴⁷² Hükümdar yeminini tutmazsa ahit boşa düşer ve halk itaat yükünden kurtulur.⁴⁷³ Bunun olmaması için krallığın memurları ahdin koruyucuları olarak tirana dönüşen hükümdarı yasaya göre yargılamalı, bu yapılamayacak kadar güçlenmişse ve başka çare de kalmamışsa görevleri gereği silahla baskı altına almalıdırlar.⁴⁷⁴ Eğer tiranlık tiranı ortadan kaldırmak için zor kullanmaktan başka yol kalmayacak bir temel edinmişse onu kamu barışının ve devletin düşmanı belleyip halkı silaha çağırarak ve savaşın tüm araçlarıyla tirana saldırmak adildir.⁴⁷⁵ Dahası özel kişiler tiran karşısında halk tarafından yetkilendirilmedikleri için silaha sarılamazlar ancak halkla aralarında herhangi bir sözleşme ya da anlaşma olmadığı için unvansız olarak mütecaviz eylemde bulunan tiranlara karşı herkesin karşı çıkma hakkı vardır ve bu tarz tiranlar adil bir prensin zayıflığını ve tembelliğini kötüye kullananlardan, tebaalarına zalimce hakaret edenlere kadar değişiklik gösterir.⁴⁷⁶

2.2.2. Kulluk Karşıtı Söylev

Devrim Hakkı'nın düşünsel gelişimi Machiavelli için olduğu gibi La Boetie'nin yanlış anlaşılması pahasına ilerlemiştir.⁴⁷⁷ Oysa, kulak kabartılsa her ikisi de Hieron'u doğru şekilde okumuştur; öyle ki, La Boetie kötülükten sakınmak isteyen tiranın sistematik kötülük tatbik etmeye mecbur olduğunu söyleyen bu incelikli metni her tiran okumuş olsa Tanrı'ya şükürler edeceğini söyler.⁴⁷⁸ Machiavelli bir tiranı esasen ayakta tutanın halkın rızasından yararlanması

⁴⁷⁰ BRUTUS, 1924, s. 197

⁴⁷¹ BRUTUS, 1924, s. 110

⁴⁷² BRUTUS, 1924, s. 206

⁴⁷³ BRUTUS, 1924, s. 199

⁴⁷⁴ BRUTUS, 1924, s. 212

⁴⁷⁵ BRUTUS, 1924, s. 197-198

⁴⁷⁶ BRUTUS, 1924, s. 213

⁴⁷⁷ DELACAMPAGNE, 2003, s. 86

⁴⁷⁸ LA BOÉTIE, Etienne de, "Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev", (çev. M.A. Ağaoğulları), **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, (der. M.A. Ağaoğulları), 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, (s. 17 – 65), s. 42

olduğunu gösterirken kulluğun sadece gönüllü olabileceği sonucuna açıkça varmamış olabilir ancak La Boétie bu çıkarımı “kör kör parmağım gözüne” tavrıyla ortaya koymuştur.⁴⁷⁹ İlki rızanın zor veya hileyle nasıl elde edildiğini hem halka hem hükümdara öğretirken ikincisi rıza göstermemenin zorluğunu anlatır.⁴⁸⁰

Düşünürün Söylev’i yazarken Avrupa’yı sarsan Monarkomaklardan etkilenmediğini söylemek yanlış olacaktır. Örneğin, Mornay ile birebir aynı tarihsel hatırlatmayı yaparak tiranların isyanları önlemek için halkı nasıl zevk ve eğlence düşkünü yaptığını, neredeyse aynı kelimelerle ifade eder.⁴⁸¹ Öte yandan, söylevlerin geneliyle karşılaştırıldığında en büyük fark olmasa da en belirgin Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev’in konusunu tiran veya tiranlığın siyasal rejimler içindeki teorik-bilimsel yerinden ve tiranın buyruklarına itaatın siyasal-teolojik mahiyetinden ziyade, ona kulluk edenlerin oluşturduğu periferinin ilk halkasından son halkasına kadarki tebaalara seslenişin oluşturmasıdır. Üslubu da siyasal kavga vermekten çok akla ve vicdana doğrultulan bir yakarışa benzer. İçerik anlamında iktidarın dış görünüşleri yerine özüne yöneldiği halde 16.yy’dan 19.yy’a kadar militan maksatlarla değerlendirilmiştir.⁴⁸² Doğal hukuk felsefesi akımı içinde büyük başarı ve kalıcılık yakalayan monarkomaklarınkinden daha radikal ve çağını aşan görüşleri, siyaset sahnesinden ilginç bir zamanlama ile silinmiştir.⁴⁸³ Temmuz Devrimi’ni (1830) takiben Lammenais’in önsözünüyle tekrar gün yüzüne çıkarılıncaya (1835) değin, Delacampagne’nin deyimiyile, “Montaigne’nin Denemeler’i, üç yüzyıl boyunca, Söylev’in ‘mezarı’ olacaktır.”⁴⁸⁴

İnsanlığın nasıl tiranlar arasında kaldığını görmek için evvela parmak basılması gereken boyun eğmekle kulluk etmenin, yönetilmekle kendini teslim edip ezilmenin farklı şeyler olduğudur.⁴⁸⁵ Öte yandan birinciler her zaman ikincilere dönüşme eğilimi gösterir. Seçimle, fetihle veya verasetle iktidar elde eden üç çeşit tiran bulunur: halkın iyi insanları yanlıyla hükümdar ilan edip onlara boyun eğerek kötülük yapabilecekleri güce taşıdığı tür olan ilki, üstünlüğün tadını alınca iktidara kazık çakar ve her türden tiranı geride bırakacak evlatları mütevaris iktidarlarında özgürlüğün tadını henüz unutmamış halkı uysallaştırılması gereken hayvanlar olarak görüp daha sert baskılar; ikinci tür, fethettiği ülkenin uyruklarına üzerinde hak kurduğu av hayvanı gibi

⁴⁷⁹ DELACAMPAGNE, 2003, s. 89

⁴⁸⁰ AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “La Boétie ve Siyasal Kulluk”, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, (der. M.A. Ağaoğulları), 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, (s. 65 – 127), s. 89

⁴⁸¹ Karş. LA BOÉTIE, 2011, s. 41; BRUTUS, 1924, s. 185

⁴⁸² AĞAOĞULLARI, 2011, s. 66-67

⁴⁸³ DELACAMPAGNE, 2003, s. 95, 100

⁴⁸⁴ DELACAMPAGNE, 2003, s. 99, 100

⁴⁸⁵ LA BOÉTIE, 2011, s. 20

davranır; doğumundan itibaren tiranlığın sütüyle beslenip o doğayı taşıyan üçüncü tür, halkı babasının terekesindeki serfler gibi görerek mizaçlarına göre değerlendirmeye kalkarlar.⁴⁸⁶ Öyleyse problem, tiranlar doğuran ve yaşatan insanlığı tanımamakla, onun ne olduğunu bilmemekle başlar.

Hayvan da dahil duygusu olan her şey özgürlüğü arayıp bağılıktan bunaldığı halde talih, insana varoluşunun temelini unutturmuştur.⁴⁸⁷ İnsanın nasıl gönüllü olarak kulluk ettiğini anlamak öncelikle bunu kabul etmekten geçer. Özgürlüğü eşitliğin önüne koyan klasik Liberal görüşün aksine, La Boétie için özgürlük eşitliğin basit bir sonucudur.⁴⁸⁸ Tanrı'ya vekaleten insanları yöneten doğa, herkesi benzer biçimde tasarlarken birbirine üstün gelebilecek farklılıklar içinde fakat bu farklılıkların birbirine tehdit olacağı değil, sevginin koşulladığı dayanışma ile birbirini tamamlayacağı şekilde yaratmıştır.⁴⁸⁹ Dünya denen yuvayı benzerleriyle paylaşmasının neticesi olarak insan, kendini diğerlerinde görüp tanıyarak ve onlarla iletişime geçerek kardeşlik içinde yaşama iradesini ortaklaştırır.⁴⁹⁰ Söz konusu kardeşlik kimsenin kimseye kul olmaması gerektiğinin ve herkesin kendisinin efendisi olduğu özgürlüğün yadsınmaz doğallığının kanıtıdır.⁴⁹¹ İnsan doğadan öğrendikleriyle doğal haklarını gözeterек yaşasa kimsenin kulu olmayacak, itaat ettiği tek otorite ebeveynleri olacaktır.⁴⁹² Sadece özgürlüğünün sahibi değil savunucusu da olan insanı köleleştirmek, ona zarar vermeksizin mümkün değildir ve böylesi haksızlıktan daha fazla doğaya aykırı bir şey de yoktur; bunu göremeyen herkes doğasını unutacak kadar yozlaşmıştır.⁴⁹³

Bir kere kul olan halk, özgürlüğünü tekrar kazanmaktan mahrum kalır çünkü onu başta zor veya hileyle kaybetse de birbirini takip eden kuşaklar boyunca özgürlüğün hatırı git gide silikleşir ve öncekilerin kahırla yerine getirdiği buyrukları içtenlikle sürdüreceğ hale gelir.⁴⁹⁴ Bu sebeple yozlaşma belli açılardan doğaldır. Belli bir kertede tiranlık halkı öylesine kul eder ki insanlardan itaatsizlik beklemek imkansızlaşır.⁴⁹⁵ Tazelenmezse yok olabilen doğanın, sürekli tekrarlanan ve gönüllü kulluğun ilk nedeni olan geleneklerle örülü eğitim karşısındaki gücü sınırlıdır.⁴⁹⁶ Doğası gereği insan özgür olmak istese de eğitim insan doğasını dönüştürür fakat bu doğasının özü değil,

⁴⁸⁶ LA BOÉTIE, 2011, s. 19-20, 30-31

⁴⁸⁷ LA LA BOÉTIE, 2011, s. 30

⁴⁸⁸ DELACAMPAGNE, 2003, s. 98

⁴⁸⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 27

⁴⁹⁰ LA BOÉTIE, 2011, s. 28

⁴⁹¹ LA BOÉTIE, 2011, s. 28

⁴⁹² LA BOÉTIE, 2011, s. 27

⁴⁹³ LA BOÉTIE, 2011, 28

⁴⁹⁴ LA BOÉTIE, 2011, 32-33

⁴⁹⁵ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 81

⁴⁹⁶ LA BOÉTIE, 2011, s. 33

yoğlaşmış halidir artık.⁴⁹⁷ İşte kimi insanlar gözlerini tiranlarla ve tiranlık görenekleriyle açmışlardır. Kulluğun içine doğup da kendini özgür sanan bu insanların hor görülebilecek bir yanı yoktur.⁴⁹⁸ Bunlar bunun değışebileceği bir gelecek tahayyül etmeksizin ellerindekiyle yetinir, mevcut şartları kendi doğaları bilirler.⁴⁹⁹ Hoş görülmeleri ve bağışlanmaları gerekir çünkü insan bilmediği şey için kötü hissedemez.⁵⁰⁰ Doğasından özgürlüğün tamamen silinmediği insanın dahi zor veya hile karşısında tiranlığı kabul edeceğini ise göz ardı etmemek gerekir.⁵⁰¹ Böylelikle, nasıl tiranların ortaya çıkış biçimine göre üç türü varsa, insanların da tiranlığı benimserken üç sebep tarafından belirlendiği görülür: hileyle seçim yaptırılanlar, şiddetle boyun eğdirilenler, doğumla kabul ettirilenler.

Öte yandan insanlığın siyasal doğası fizik yasaları gibi aynı koşullarda her zaman aynı sonucu verecek şekilde işlememektedir. Aşağılık halk tabakalarının – iktisadi-sosyal bir sınıfı değil, pejoratif manada, ram olmanın bedeli olarak yazarın kınamasını kazanan her sınıftan yordakçıyı karşılar⁵⁰² – aksine, ne kadar kökleşmiş olursa olsun eğitim ve göreneklerin haksızlığı haklı kılmayıp büyüten yapıda olduğunu gören ve tamamıyla yitirilmiş olsa bile özgürlüğü arayan insanlar da vardır.⁵⁰³ Demek ki sorulması gereken bir diğer soru özgürlüğe sırt dönmenin sebebinin ne olup ne olmadığıdır. La Boetie'ye göre korku geçerli bir cevap olamaz. Birkaç kişinin bir kişiden kendini sakınması anlaşılabilir bir şeydir ancak milyonu bulan sayıda insanın bir kişiye katlanması korkaklığın ötesinde bir erdemsizliktir zira tiran denilen erkekçik, ne bir düşman ordusu ne Herakles veya Samson'dur, ulusunun hem en alçağı hem de en feminen kişisidir.⁵⁰⁴ Tiranın erkinin ve tiranlığını tatbik edebilmesinin dayanağı, milyonlarca insanın korkması değil, hülasa sayıca üstün oldukları halde anlaşılmaz biçimde ona katlanmasıdır.⁵⁰⁵ Yapılması gereken de katlanmaya son vermektir.

Bunu demekle bir çeşit eylemselliğin telkin edildiği düşünülmemelidir. Bilakis, düşünürün beklentisi eylemsizlik nevinden bir tutumdur. Suç işledikçe güçlenen tiran beslendikçe büyüyen ateş gibidir ve kendi dahil tüketecek hiçbir şey kalmayınca kadar durmaz, bu sebeple yapılması gereken onu beslemeye son vermektir.⁵⁰⁶ Yok oluşu ondan bir şeyler götürmekle değil ona bir

⁴⁹⁷ LA BOÉTIE, 2011, s. 38

⁴⁹⁸ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 90

⁴⁹⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 33

⁵⁰⁰ LA BOÉTIE, 2011, 37-38

⁵⁰¹ LA BOÉTIE, 2011, s. 32

⁵⁰² AĞAOĞULLARI, 2011, s. 90

⁵⁰³ LA BOÉTIE, 2011, 38-39

⁵⁰⁴ LA BOÉTIE, 2011, 20-21

⁵⁰⁵ LA BOÉTIE, 2011, 18-19

⁵⁰⁶ LA BOÉTIE, 2011, s. 24

şeyler vermemekle alakalıdır; savaş ve direniştense kulluk etmemek yeterlidir.⁵⁰⁷ Her şeylerini teslim etmeseler var olamayacak tiranla, her şeylerine el koyulurken elinde avucunda kalan ufak tefek şeylerden mesut olabildiği yanılığın düşen ve bu yanılıyla yine el koyulacağını bile bile canla başla didinen insanlar arasında bir ezme-ezilme ilişkisi varsa, bu apaçık biçimde yardımlıkta teccüm eden gönüllülüğe ve anlaşmaya dayanır.⁵⁰⁸ Baskının ardında rızadan başka şey yoktur ve rızayla kalırsa daha iyidir zira daha acı olanı, insanların rıza göstermeyen karşısındaki tutumudur. Sadece arzulanmakla tiranın elinden alınabilecek olmasına rağmen, yokluğu ölümü kurtuluş saydıracak denli yaşamı değerli kılan ve bu değeri kanla ölçülen özgürlüğü arzulamayı suç gören ulusların varlığı utanç vericidir.⁵⁰⁹

La Boétie tiranı kişidense şey gibi görmeye meyillidir. Tiran olarak kişiden bahsedildiğinde iktidarın tepesini işgal eden insandan bahsedildiği gibi kişinin yönetimi olarak devlet kastedildiğinde, kişi olan tiran ve onun yardımlıklarının tamamını kapsar biçimde auctoritas (iktidar ilkesi veya meşruiyet ilkesi) ile potestas (iktidarın kullanılışı) birleşimi bir “şey” akla gelmelidir.⁵¹⁰ Yani tiran, tiranı ayakta tutan herkesin ve her şeyin bir bileşimidir. Reformasyon düşüncesinin tiranı karşısına alan teorisi böylelikle bambaşka bir boyut kazanır zira tiran-tebaa karşıtlığında adaletsizliğe itaat ederek günaha ortak olmak kesintili bir süreci ifade ederken tiranla yapısal olarak bir olmak tamamen girift bir oluş anlamı taşır ve günahların ilk elden ortaklaşmasıdır. Söylev, bu yönüyle tüm tiranlık karşıtı manifestolardan farklı bir kategoriye oturur.

Kaide tiranın hükmü altındaki insanların düşünce özgürlüğünden mahrum ve birbirinden kopuk yaşamaları olsa da, tarih ülkelerinin kötü insanların elinde mahvına şahit olmakla yetinmeyip onu kurtarmaya girişen insanların istisnalarını da barındırır.⁵¹¹ Yani bir yanda özgürlük istedikleri için suçlananlar, diğer yanda özgürlük isteyenleri suçlayanlar vardır. Bir iyiliğe kavuşmak isteyen cesur insanlar için tehlikeler ve akıllı insanlar için de zorluklar önemsizken iyiliği sadece dilemeyi bilen, onun için ne iyiliğe kavuşmayı ne de zorluğa katlanmayı göze alan insanların dilediği iyiliği gerçekten arzulama erdemi bile alçaklığı tarafından elinden alınmıştır.⁵¹² İşte, gönüllü kulluğun ikinci nedeni de tiranlık yönetiminde insanların alçaklaşması ve efemine olmasıdır çünkü

⁵⁰⁷ LA BOÉTIE, 2011, s. 22-23

⁵⁰⁸ LA BOÉTIE, 2011, s. 25

⁵⁰⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 23

⁵¹⁰ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 111

⁵¹¹ LA BOÉTIE, 2011, s. 40-41

⁵¹² LA BOÉTIE, 2011, s. 24

özgürlüğün kaybedilmesi insanların içindeki onurlu bir ölümü köle gibi yaşamaya tercih ettiren ateşi söndürerek cesaretlerini koparıp götürür.⁵¹³

Bahsi geçen erdemden yoksun insanların hem baskıyı görenler hem de onu gerçekleştirenler arasında var olduğunun bilinmesi gerekir. Tiran ilk grubu kontrol altında tutmak için farklı, ikinci grup için farklı yöntemler benimser. Örneğin halkın kendi yarattığı yalanlara inanmayı sevdiğini bilen ve kendilerine kötülük edenlere nasıl katlanabildiklerine hayret ettiğinden, hiç değilse birkaç tanrısalılık safsatasına başvurarak aşağı halk tabakalarını insandan üstün olduğuna inandırmıştır.⁵¹⁴ Bu tespiti Machiavelli de yapmıştır. Zaten La Boétie'nin politik olana dair laik yaklaşımı – Padova'lı Marsilio ve Bodin'den başka – Machiavelli'nin devamı niteliğindedir.⁵¹⁵ Özellikle ikinci gruptakilere yönelen önlemler, tiranlığı asıl ayakta tutandır. Özgürlüğe öykünen insanlar olduğu gibi tiranlıktan fayda gördüğünü düşünen insanlar da vardır ve tiranlığı koruyanlar korkuluk gibi dikilip bir grup beceriksizden kapıları koruyan muhafızlar, süvariler, piyadeler ya da silahlar değil, bu bir avuç insandır; gözüne girdikten sonra kendi sinsilikleriyle veya tiranın emriyle ona sokulan, tiranın gaddarlığına ve çıkarlarına ortak olan bu bir avuç insan, ellerinin altında kendilerine tirana davrandıkları gibi davranacak daha fazla insan bulundurur, onlar da üstlerinin arzularını gerçekleştirmelerini sağlayarak kendilerini garantileyecek daha fazla kişiyi himaye ederler, onlar da aynısı altlarındaki yüz binlere varan hırslı insana yaparak esas tiranın altında tirancıklar oluştururlar.⁵¹⁶ Köleleştirilen halk, bu kişilerden daha özgürdür çünkü ne de olsa sadece kendilerine söyleneni yaparlar; öte yandan bu insanlar için tiranın emrini yerine getirmekten ziyade onun çıkarına geleni önceden tahmin edip benliklerini aynılaştırarak onu hoşnut etmek zaruridir.⁵¹⁷

Sıradan halkın kulluk ederken gösterdiği basiretsizlik tiranın etrafına kümelenen tirancıklarda da görülür. Tiran, mal, mülk ve eğlence sunduğunda kendini satan ayak takımı yitirdiğinin en azından belli kısmını geri aldığını düşünür ancak akıl edemediği baştan bunları kaptırmasa onlara da bir şey veremeyeceğidir.⁵¹⁸ Ondan nemalanmak için etrafını sararken “bu benimdir” diyebilmelerini engelleyecek gücü kendi elleriyle verdiklerini göremeyen bu insanlar, en büyük düşkünlüğü zenginlik olan tirana karşı işlenecek en büyük suçun da zenginlik olduğunu, onun etrafında serpilen nice zenginlerin hem malını hem canını hükümdarın eliyle kaybettiğini, zenginleşmek için körükledikleri acımasızlığın kendilerinden öncekileri bulduğu gibi dönüp

⁵¹³ LA BOÉTIE, 2011, s. 41-42

⁵¹⁴ LA BOÉTIE, 2011, s. 47-48

⁵¹⁵ DELACAMPAGNE, 2003, s. 98

⁵¹⁶ LA BOÉTIE, 2011, s. 52-53

⁵¹⁷ LA BOÉTIE, 2011, s. 55

⁵¹⁸ LA BOÉTIE, 2011, s. 45

dolaşıp kendilerini de bulacağını fark etmemektedirler; fark edebilenlerinse kendilerini garantileyebilmek için tek çıkar yollarının tiranı öldürmek olduğunu tiranın bildiğini ve bu yüzden de önce davranıp onları öldüreceğini görememektedirler.⁵¹⁹ Kendilerini geçici olarak kurtarabilseler bile bir sonraki tiranın etrafını sarma gayretindeki tirancıklar onların yerine ve zenginliğine göz dikeceğinden yok oluşları yalnızca zaman meselesidir.⁵²⁰ Tiranın yerini daha makul biri alırsa muhtemelen bunlar da yaşanmayacaktır ancak bahsi geçen menfaat çetelerinden nefret edenler yalnız tiran ve kendileri gibiler değildir. Başlarından geçen musibetten ötürü tiranı sorumlu tutamayıp sadece görebildiği kişileri suçlamayı becerebilen halkın zihninde, öldürseler de huzura eremeyeceği bu kişiler tüm günahlarıyla isim isim kayıtlıdır ve tam da bu ünleri sebebiyle öldürülseler ya da ecelleriyle ölseler dahi kuşaklar boyunca hatırlanacaklardır.⁵²¹

Anlaşılacağı üzere, insanları kardeşlik sürmeleri için yaratan doğanın buyruğunu çiğneyenler bir araya dost olarak değil suç ortağı olarak geldiğinden, ortaya çıkan arkadaş topluluğu değil komplodan ibaret bir toplamdır.⁵²² Bunun için özel türden bir yozlaşma gerekmez. İnsanların ilk elden belirlediği veya varlığına göz yumduğu bir otoritenin buyruklarını kabul etmesiyle başlar her şey. Birinde birlikteliğin suç ortaklığı ve sakinme, diğerinde dostluk ve sevmeye üzerine kurulu olduğu iki tür toplum vardır.⁵²³ Devletin bünyevi istidadının ikinciyi yaratma daha müsait olduğu, akli olanınsa ilkini sürdürmek olduğu aşıkardır. Devlet insan için bir varlık koşulu veya kader olmadığı gibi irrasyonel yaşamdan rasyonele geçişin de tamamen tersidir.⁵²⁴ Bu yaklaşım toplumu devlet perspektifinden bireye önceleyen Aristotelesçi geleneğin siyasal kullanımına ve onun dayanağı olan “akıl kendini keşfi” şeklindeki izahata açık bir başkaldırıdır. Dolayısıyla devletlerin birbirine tercih edilir yanı da bulunmamaktadır. Dilediğinde kötü olmayı seçebilme gücüne sahip bir efendinin tebaası olmak yeterince kötüyken birden fazla efendiye tabi olup olmamanın, her şeyin tek kişiye bağlanması sebebiyle devlet dahi sayılamayacak olan monarşiyle diğer rejimlerin kıyaslanması anlamsızdır.⁵²⁵ Zaten Söylev’in yeniliği olması gereken yönetim biçimini sorgulamak yerine hükümdar düşüncesini doğrudan karalamasından gelmektedir.⁵²⁶

Antik geleneğin Platon ve Aristoteles’ten Yeni Çağ’a taşındığı biçimde tiranlığı bir referans noktası olarak görmek hatalıdır çünkü rejim ne olursa olsun tiran denilen bizzat egemendir,

⁵¹⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 56, 58

⁵²⁰ LA BOÉTIE, 2011, s. 60

⁵²¹ LA BOÉTIE, 2011, s. 61-62

⁵²² LA BOÉTIE, 2011, s. 59

⁵²³ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 113

⁵²⁴ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 76-77

⁵²⁵ LA BOÉTIE, 2011, s. 18, dn. 3

⁵²⁶ DELACAMPAGNE, 2003, s. 96

tiranlık da siyasal iktidardan ötesi değildir.⁵²⁷ Machiavelli de rejim hususunu umursamaz ama sebebi tam tersidir: La Boétie için ne olursa olsun her rejim gayrimeşrudur; Machiavelli için var olabilen her rejim türü fark etmeksizin meşrudur.⁵²⁸ Efendi-kul ilişkisinin hangi siyasal rejim altında nasıl düzenlediğiyle ilgilenmeyen La Boetie'nin sorun ettiği şey hükümdarın yasanın neresinde durduğu değildir. Bahsini ettiği tek yasanın insan nefsinin ve özgürlüğünü koruma zorunluluğu dayatan doğa yasası olmasından anlaşılan efendi-kul ilişkisini düzenleyen araçların başlıcası olan yasa kavramıyla ilgilenmediğidir. Ne var ki, Söylev'de tirana can veren kaynağın halktan sağıldığını anlatırken, dikkatine mazhar olabilse Stolleis'i şaşırtabilecek, Yasanın Gözü metaforu açısından çağının kat be kat ötesinde bir ipucu bırakmıştır. Bir bedeni, iki eli, iki ayağı ve iki gözü olan tiran bedenini halktan alır, onların verdiği ellerle onları döver, onların ayaklarıyla onları ezer ve en önemlisi halkın gözleriyle halkı gözetler.⁵²⁹ Görünürde ifade edilen halkı gözetleyen görevlilerin halkın arasından çıkması kadar basit bir gözlemken geri planda tiranın gözünün, yani gasp ettiği Yasanın Gözü'nün aslında halkın gözü olduğu, çağına (ve Fransa'nın içinde bulunduğu döneme) hiç de uygun olmayan bir zamanda çıkarsanabilmektedir. Şaşırtıcı derecede anakronik olmasının sebebi metaforun Tanrı kökenli olmasıdır, her şeyi gören gözler insandan türemez.

Söylev'i yazmasına 1548-49 Guyenne vergi isyanının acımasızca bastırılmasının neden olmuş olabileceği belirtilmiştir.⁵³⁰ Diğer yandan metinde buna yer vermemiş olması, ekonomik sebeplerle ayaklanan alt sınıfların bu ekonomik sebeplere doğru düzgün siyasal çerçeve çizememesi ve günahı siyasi rejime mündemiç devlette göremeyip onun aracı aktörlerinde veya yordakçılarında aramasına önemsememe şeklinde verdiği bir tepki olabilir.⁵³¹ Tarih sınıf savaşlarının olduğu kadar rotasız isyanların da tarihidir. Gerçekten, her yerde olduğu kadar Fransa'da da halklar ortak bir temayül veya bilinçsizlik örneğiyle ve "*aldatılmış kral*" veya "*gizli kral*" sanrılarıyla, hükümdarı ya da rejimi sorumlu tutamadıkları pek çok ayaklanmaya imza atmışlardır.⁵³² Bunun da ötesinde, gerçek bir rejim değişikliği olsa dahi yazar için övülesi yanı olamaz çünkü devrimi getirebilecek popülist bir hareket olsa olsa kulluğun daha da sevinçle benimsendiği yeni bir rejim doğurabilir.⁵³³ Bu yüzden de Brutus ve Cassius'u özgürlüğün bedelini canlarıyla ödeyen insanlar olarak gören La Boetie, aynı eylemlerde bulunan ve çoğu

⁵²⁷ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 107

⁵²⁸ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 70

⁵²⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 25

⁵³⁰ DELACAMPAGNE, 2003, s. 96

⁵³¹ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 116

⁵³² Kavramlardan ilki iyi kralı çevresindeki kötü kişilerin kandırıldığını, ikincisi aynı kişilerin kralı belirli sebeplerle esir tuttuklarını veya alıkoyduklarını ifade eder. Her iki durumda da kral masumdur ve adaleti tekrar sağlayabilir. BERCÉ, 2003, s. 47-50

⁵³³ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 82

başarısız olan “türdaşlarının” başlarına gelenleri hak ettiğini söyler çünkü çoğunun niyeti esasen tiranın hükmüne öykünmeleridir ve özgürlüğün kutsiyetini kötü niyetlerine kalkan edinmişlerdir.⁵³⁴

Temel sorunu belli bir tirandan kurtulmakta değil, insanı kul haline getiren ve bu yüzden her biçimi tiran sıfatını hak eden hükümdar kavramından kurtulmakta gören La Boétie için tiranların cezası dünyevi değil – Brutus’e özel ceza öngören Dante’ye zıt olarak tiranlara ve tirancıklarına cehennemde özel ceza öngörür biçimde⁵³⁵ – ilahi olabilir sadece.⁵³⁶ Her ne kadar akla yatkın gelse de buradan devrimleri faydasız bulduğunu çıkartmak tefrit, faydalı bulabileceğini düşünmekse ifrat olacaktır. Eldeki en açık sonuç siyasal manada dünyevi çözüm önermediği, insanlığın kül halinde belirli bir bilişsel olgunluğa erişmesini dilediğidir. Dahası, *Devrim Hakkı*’na nokta atışı ve olumlu katkı sunmasını beklemek de eserin yetersizmiş gibi algılanmasına yol açar zira tiran karşıtı diğer söylevlerin sunduğunu La Boetie’den bekleyen biri karşısında yalnızca karamsarlıkla süslü bir edebi metin görecektir; olansa toplumun devletin varlığı ve yokluğu karşısındaki durumunun bilgi eksikliğiyle incelenmesi kadar sade bir durumdur.⁵³⁷ Krallar hakkında ileri geri konuşmaktan Fransız devletini devirmemek için kaçındığı da metinde açıkça belirtilmiştir.⁵³⁸

Söylev’in içinde Devrim Hakkı’na ilişkin gizli bir ipucu da bulunur. Bir ulus savaş sonucu esaret altına alınır da kulluğa zorlanırsa, kazara doğan kulluk karşısında şaşkınlık ve yakınmadansa sabırla talihin sunacağı daha güzel günlere hazırlanılmalıdır.⁵³⁹ Bu öğütte “yakınmama” vurgusu Hıristiyan geleneği için sanıldığından fazla önem taşır zira Kutsal Kitap şikâyet etmeyi günah saydığı gibi sayısız yerde müteşekkir olunmasını ve sabredilmesini emreder; aksi Tanrı’ya karşı isyandır.⁵⁴⁰ Aynı ayetlerin devrim ve isyan karşıtı maksatla kullanılageldiği açıktır. La Boetie, işgal karşısında bile isyan önermez. Dahası, insanın kendini yük hayvanından tekrar insana dönüşmek için doğal hakkını geri almaktan daha çok değer vermesi gereken hiçbir şey olmadığı halde, özgürlüğün geri kazanımı ciddi maliyetleri beraberinde getirecekse, insanları bu yönde harekete geçmeye teşvik etmediğini de açıkça söyler; çelişkili biçimde, vazettiği yalnızca halkların güvenliğe özgürlükten daha çok değer vermemesidir.⁵⁴¹

⁵³⁴ LA BOÉTIE, 2011, s. 40-41

⁵³⁵ LA BOÉTIE, 2011, s. 62

⁵³⁶ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 117

⁵³⁷ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 83

⁵³⁸ LA BOÉTIE, 2011, s. 50

⁵³⁹ LA BOÉTIE, 2011, s. 19

⁵⁴⁰ Filipililer (Philippians) 2 :14-15, Koloseliler (Colossians) 3 :17, Sayılar (Numbers) 14:26-35, 2 Selanikliler (Thessalonians) 3:5 vb.

⁵⁴¹ LA BOÉTIE, 2011, s. 23

2.3. MONTAIGNE (1533-1592)

Siyasal iktidara karşı ayaklanmanın meşrulaştırıldığı tarihsel süreç La Boétie’de nasıl bir düşünsel iz bıraktıysa Montaigne’de tam tersi gerçekleşmiştir: iktidarın ayakları daha yere basan bir yorumuyla ona duyulan ihtiyacın daha muhafazakâr bir açıklaması. Avrupa’nın süregelen değişimi esnasında toprak aristokrasisinin düzeni git gide bozulurken aristokrasiyeye kıyısından eklemelenen bir varsıl olarak Montaigne kurulu düzene var gücüyle tutunma çabasındadır. Geliştirdiği araç olan şüphecilik, dünyevi iktidarı sarsmak için kullanılan, doğal veya tanrısal, her türden hukukun araçsallığını ifşa ederken dünyevi iktidarın Fransa’da yürürlükte bulunan hukukunun bu türden sarsıntılara ne kadar müsait şartlar yarattığını sorgulama dürüstlüğü de kazandırır. Ne var ki bu dürüstlük benimsediği Augustinusçu iktidar perspektifiyle sınırlanır, onu Machiavelli’nin nesnellğine taşımaz. Devletin içine düştüğü yozluğun en berrak haliyle farkında olan Montaigne’ye göre adaleti getirme iddiasındaki yasaların çoğunlukla keyfi olduğu düşüncesine rağmen, onları sorgulayıp yenilerini getirmeye aday olmak herkesin haddi değildir. Yenilikler asla eskisinden daha iyi koşullar yaratamazlar. Hele hele dine dayandırılmaya çalışılan Thomas’ınki gibi yenilikler adalet konusundaki keyfiliklerin doğurduğu sorunlar göz önüne alındığında tanrısal yasaları çarpıtma kabiliyetleri bakımında çok daha sakıncalıdır. Augustinus’un yaptığı gibi, İsa’nın filozoflara karşı öğüdünü yineler ve filozofların fikirlerine karşı dikkatli olunması gerektiğini söyler. Akıllı bir vatandaş yeniliklerden şüphe edip tarafsız durmalı, iyi bir Hıristiyan Tanrı’nın kalamından başka felsefe benimsememelidir.

2.3.1. Yeniliğe Karşı Şüphe

Machiavelli gibi Montaigne de bir hukuk filozofu değildir. Ne var ki, gerek La Boétie’nin ölümünden sonra metinlerini bıraktığı en yakın arkadaşı olarak bu metinlere karşı sorumluluğunu nasıl üstlendiği, gerek o dönem Fransa’daki entelektüel ve siyasal ağırlığı sebebiyle *Devrim Hakkı* bağlamına alınabilecek şekilde söylediklerinin incelenmesi büyük fayda sağlayabilir. Montaigne modern şüpheciliğin kurucusu kabul edilmelidir.⁵⁴² Denemeler – Diderot’nun Ansiklopedi’sinden ve Montesquieu’nün Yasaların Ruhundan önce – *eski rejim (ancien régime)* eleştiri yapan ilk Fransızca eserse bile Montaigne’nin gerçek fikirlerini açıkça sergilemeye hazırlıksız veya gönülsüz olması sebebiyle bu unvanı elde edememiştir.⁵⁴³ Bu sebebin arkasındaki saikin görünür olduğunu iddia etmek niyet okumaya gireceğinden, eserin eleştiri tonunu belirleyen iki temel

⁵⁴² HORKHEIMER, Max, **Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings**, (trans. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey), MIT Press, Cambridge, 1993, s. 266

⁵⁴³ FONTANA, 2008, s. 4

özellik üzerinde durmak yeterlidir: birincisi, adından da anlaşılacağı üzere metin birbirinden bağımsız denemeler formatında, aralarındaki bağı okurun kurmasını mecbur bırakacak şekilde ve belirli bir metottan yoksun eklemeler şeklinde yazılmış olmasıdır; ikincisiyse, Diderot veya Montesquieu'nün aksine, kesin doğrular belirlemektense her şeye şüpheyile yaklaşım ardında defaatle soru işaretleri bırakmış olmasıdır. Siyasi ve hukuki söylemi bu iki özelliğin etkisinde serpilir ve belki de aynı nedenle kısıtlanır.

İnsan düşüncesi mutlak şeyler yerine önyargı ve alışkanlıklardan tebarüz ettiği için hiçbir görüşün diğerinden daha iyi olamayacağını savlayan felsefi şüpheciliğin pratik biçimi, geleneksel karşısında sempati ve ütopya karşısında güvensizlik aşıladığı ölçüde mevcut gelenek ve kurumlara aykırı davranmayı asla tavsiye edemez ve bu yüzden yıkıcı değil, muhafazakardır.⁵⁴⁴ Montaigne'de bu kolaylıkla fark edilir. Fanilere ilişkin her şey kusurla örülü olduğu için dünyevi yönetimin kusurlarını suçlamak ve ulusun kadim geleneklerini küçümsemek kolaydır fakat değişiklik yapıldığında mahvolan koşulların yerine daha iyilerini koymaya çalışanlar hüsrana uğramışlardır.⁵⁴⁵ Dolayısıyla bilge birisi, yeni bir öğretinin ortaya çıkışını, bir zamanlar eşit derecede yaygın olan başka bir kesin yargının bir öncekini devirdiğinin, yani bunun da yerine bir başkasının geleceğinin ayırında olarak karşılamalı ve birbiriyle yarışan kesin yargılardan hangisinin doğru olduğunu belirlemeye kalkmamalıdır.⁵⁴⁶ Bir insanın fikirlerinin peşine takılıp birbiriyle çekişen kışkırtıcı gruplara karışmaktansa şüphe içinde kalarak birine bağlılığı süresiz biçimde ertelemek ve tantanadan uzak durmak yeğdir zira çoğunluğun desteğini alan bir öğretinin safında bile olsanız dahi onu savunmak yüzlerce rakibe saldırmayı gerektirir.⁵⁴⁷

Hangi görünümde olursa olsun yeniliğin yıkıcılığından ders çıkarmak gerekir ki Fransa'nın perişan haline tek başına yol açmadıysa da yenilikler – Reform ve Din Savaşları – yıkıcı olayların tamamına ebelik etmiştir.⁵⁴⁸ Bu sebeple ünlü bir Thuriu yasasını hatırlatmakta fayda görür: yasaya göre bir yasayı tadil edecek kişinin değişikliği savunmak üzere halkın önüne boynunda ilmekle çıkacaktır; değişiklik kabul edilirse salıverilecek, kabul edilmezse de idamı kolay olacaktır.⁵⁴⁹ Montaigne'e göre Fransız yasalarının ortalama bir asilzade için baskıcı bir yanı yoktur. Böyle birisi monarşinin baskısını ömründe bir ya da iki kez üstünde hisseder çünkü esas boyun eğme,

⁵⁴⁴ HORKHEIMER, 1993, s. 270-271

⁵⁴⁵ MONTAIGNE, Michel De, **The Complete Essays**, (trans. M.A. Screech), Penguin Books, London, 1993, s. 745 (II:17)

⁵⁴⁶ HORKHEIMER, 1993, s. 268

⁵⁴⁷ MONTAIGNE, 1993, s. 562 (II:12)

⁵⁴⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 134 (I:23)

⁵⁴⁹ SICULUS, Diodorus, **Books 11-12.37.1: Greek History 480 – 431 B.C. – the Alternative Version**, (trans. Peter Green), University of Texas Press, Austin, 2006, s. 203 (12.17.2-4)

kulluk ederek şeref ve zenginlik kazanmayı sevenlerin onu hoş görmesi halinde geçerlidir; öte yandan “*ocağının başına çömelmekle yetinen ve evini çekişmeler ya da davalar olmadan nasıl idare edeceğini bilen adam Venedik Dükü gibi özgürdür.*”⁵⁵⁰ Sarfedilen bu bilgece fakat naif sözlerin arkasında, başına çömelebileceği ve üzerinde kazanı kaynayan bir ocağı olmayan insanların veya belirli davaları gütmenden o ocağın başında çömelmesi mümkün olmayan insanların olabileceğinin Montaigne tarafından göz ardı edilmesinin yattığı gün gibi ortadadır. Böylesi bir görüşü, kendisine tanınanlardan fazlasını talep etmeden yaşamını sürdüremeyeceğine inanan insanların benimsemesi kolay olamaz.

Bu yaklaşım özgürlüğü ve köleliği legal-nesnel bir durum olmaktan çıkarıp zihinsel ve ruhsal açıdan ele alan Stoacı çağrının yankısıdır.⁵⁵¹ Şüphencilüğün antik biçimi neoplatonizm ve Hıristiyan çileciliğinin (*asceticism*) taşlarını döşemişken Horkheimer’ın deyimi ile “*zengin stoacılığı*” (“*stoicism of the rich*”) yapan ve servetiyle eğitimi feodal düzenin gerilemesinin sonucu olan Montaigne’de şüphencilik, burjuva mülkiyetinin devamı için mevzi olan mutlakiyetçiliğin başlangıç noktasıdır.⁵⁵² Keza her ne kadar monarşiyi belli konularda suçlasa da suçladığı konulara getirilecek çözümün onda olduğu konusundaki güvenini asla yitirmemiştir. Denemeler’de, değişim ve yeniliğin ne kadar kötü olduğu, onlardan daha iyi olamayacak kadar kötü bir sistem olmadığı esprisiyle ifade edilmektedir.⁵⁵³ Bir şey bozulduğu takdirde ilkelerden fazla uzaklaşmadan düzeltilebilir fakat büyük değişikliklere girişip kusur düzeltmek isterken her şeyi mahvetmek bir hastayı iyileştireyim derken öldürmekle eşdeğerdir; hasta bir devlette değişiklik arayışı adaletsizlik ve tiranlık getirir.⁵⁵⁴ Bir devleti yenilikten başkası yıkamaz, tüm büyük devrimler devleti sarsar ve kargaşa doğurur.⁵⁵⁵

2.3.2. Hukuk ve Adalet

Montaigne ve Machiavelli arasında siyasal güç ve insan motivasyonu konusunda şüpheci ve büyü tanımaz anlayışa, insan ilişkilerinde şansın rolüne dair güçlü bir farkındalık ve klasik antik çağın başarılarına derin bir hayranlığa sahip olmaları yönünden benzerlik vardır fakat bazı ortak referanslar ve metodolojik görüşle sınırlı olarak yüzeyseldir çünkü o, Aziz Bartalmay Yortusu

⁵⁵⁰ MONTAIGNE, 1993, s. 297 (I:42)

⁵⁵¹ MANNING, C. E., "Stoicism and Slavery in the Roman Empire". **Band 36/3. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Stoizismus)**, (ed. Wolfgang Haase), De Gruyter, Berlin-Boston, 2016, (s. 1518-1544), s. 1521-1522

⁵⁵² HORKHEIMER, 1993, s. 271-273

⁵⁵³ MONTAIGNE, 1993, s. 745 (II:17)

⁵⁵⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 1084-1085 (III:9)

⁵⁵⁵ MONTAIGNE, 1993, s. 1084-1085 (III:9)

Katliamı sonrasında Huguenot ve Katoliklerin çoğunun ortaklaştığı anti-makyevelizm (*anti-machiavellism*) konvoyuna katılmamasından da anlaşılacağı üzere, Machiavelli'yi bir siyaset teorisyeni olarak değil, ilham verici bir Roma Cumhuriyeti tarihçisi olarak okumuştur.⁵⁵⁶ Araştırmalarının başlangıç aşamasında Denemeler, antik cumhuriyetlerin deneyimlerini modern siyasi olaylar ve koşulların tartışılmasında birer örnek olarak kullanılması bakımından Machiavelli'nin Söylevleri'nin ardındaki gayretten pek uzağa düşmemektedir ancak insan etkileşiminin devingen ve karmaşık gerçekliğine spesifik cevaplar verebilmek için fazla genel ve soyut kalması sebebiyle toplum ve siyasal kurumlar hakkında sorular sunmak yerine şüphecilik kapı araladığı felsefi paradoksları eşleyen ayrıksı bir türe evrilmiştir.⁵⁵⁷

Denemeler, doğal hukukun değerleriyle insan toplumunun pratik uygulamaları arasındaki gerilimi ustaca resmettiği ölçüde insan hukukunun temelini doğal hukukta olduğu görüşünü yavaş yavaş ama etkili bir şekilde ortadan kaldırırken, Hıristiyan devletlerin ve Hıristiyan yöneticilerin ilahi bir düzenin yeryüzündeki koruyucuları ve uygulayıcıları oldukları iddiasının inandırıcılığını da sarsmıştır.⁵⁵⁸ Eserde adaletin ve hukukun dünyevi tahlilini teolojik baskı unsurlarından ayırt etmek ne kadar zor olsa da eserin hukuk vurgularının ardındaki saik Hıristiyanlık sathının savunması değil, toplumu ve hukukun üstünlüğünü savaş ve gücün kötüye kullanılmasıyla harap olmuş bir yazgıdan ayıran dünyevi hattın savunmasıdır.⁵⁵⁹ Nihayetinde toplumsal normların ortaya çıkışında tutarlı bir tasarım yoktur, insanların tüm düzenlemeleri havai ve keyfidir çünkü insanlığın deneyimleri göstermiştir ki toplumlar genellikle birbirine karşıt ve çelişkili uygulamaları desteklerler.⁵⁶⁰ Siyasal topluluğun nasıl idare edilmesi gerektiğine ilişkin temel pratiklerin ne kadar akla uygun olduğu konusunda toplumsal görelilik vardır denebilir. Fransızlara göre barbarları ne kadar akılcıysa barbarlara göre de Fransızları ne kadar akılcıdır: sözgelimi, bir toplumun gerektiğinde rejim değiştirmesi, istediklerinde krallarını tahttan indirmeleri, hükümete yaşlıları atamaları veya genel olarak kamuya bırakmaları o toplumun kültürel meselesidir.⁵⁶¹

Bu halde, Hıristiyan toplulukların Hıristiyan olmayan topluluklardan bir üstünlüğünün olmadığı fark edilecek olursa görülecektir ki, Tanrı'nın yaratılıştaki koyduğu doğa yasaları var olsa da insan yasalarının işaret ettiği doğal yasa veya Tanrı Yasası adı altında vazedilen şeyler dünyevi amaçlara hizmet etmek için tasarlanan bir mizansendir.⁵⁶² İnsanların içinde yaşadığı mağaranın

⁵⁵⁶ FONTANA, 2008, s. 57-58

⁵⁵⁷ FONTANA, 2008, s. 12

⁵⁵⁸ FONTANA, 2008, s. 143

⁵⁵⁹ FONTANA, 2008, s. 44

⁵⁶⁰ FONTANA, 2008, s. 37

⁵⁶¹ MONTAIGNE, 1993, s. 126-127 (I:23)

⁵⁶² FONTANA, 2008, s. 142

düzeninde⁵⁶³ ve yönetiminde gözleyebildiği yasalar tüzüklerden farksızdırlar çünkü – akıyla Tanrı'nın yasanını sorgulamaya kalkan, yani Tanrı'nın eylemde bulunurken kendini insan mantığının onun eylemlerini anlayabileceği şekilde sınırlamış olduğunu sanan – insanın yasa diye anladığı şeyin evrensel yasa ile ilgisi yoktur.⁵⁶⁴ Bu kabiliyet eksikliği en kolay şekilde medeni yasalarda görülür. Bazı iyi ya da affedilebilir eylemlerin yasa dışı olması gibi bazı kusurlar da yasalardır; hatta, senato kararları ve halk oylamasıyla izin verilen suçlardan gözlemlenebileceği üzere pek çok ahlaksızlık yasanın izni bir yana, bizzat kışkırtmasıyla gerçekleştirilir.⁵⁶⁵ Sebep açıktır: insanlar doğal, evrensel ve daha asil olan gerçek hukukun ve mutlak adaletin aslına değil, herhangi bir millete özgü ve siyasi gereklerle sınırlı suretine vakıf olabilirler.⁵⁶⁶

Adaletsizlik ve tahakküm doğaya içkin değildir: Doğa insanları yoksun ve vahşi bir yaşama tabi tutsa da sadece – imtiyazlılarla hayatı hiç değerinde olanlar, abartılı zenginlerle sefiller, zalimlerle kurbanlar, efendilerle köleler gibi trajik toplumsal tezatlar ve adaletsizliklerle bezeli – medeniyet insanlara içi yiyeceklerle dolu evlerin eşliğinde aç bırakılmayı, güçlülerin kibirlerine ve hırslarına kurban edilmeyi, kimi belirsiz doktrinlerin kanıtlanması için işkence görüp idam edilmeyi sunabilir; doğada yaşayan insan şiddet ve zulme muktedirse de adalete veya dine hizmet ediyor gibi görünen insanın riyakarlık ve kibirle kurbanlarını aşağılayan suçları işlemesi ancak medeni yaşamda mümkündür.⁵⁶⁷ Görüntü, Augustinus'un “düşüş” yaklaşımıyla bire bir örtüşür. Öte yandan, Augustinus'un, insanların günahkâr doğasının ve asi tutkularının onları Tanrı'nın yasanını izlemekten alıkoyduğu, pozitif hukuk ve siyasi otoritenin tam da onları kendi başlarına beceremedikleri bu ilkelere uymaya zorlama işlevine sahip olduğu şeklindeki savının ilk kısmı doğru olsa da ikinci kısmı hatalıdır: Montaigne, Tanrı'nın adaletinin kralların adaletinden örtüşmez biçimde ayrıldığı kanısıyla, genel olarak dünyevi otoritenin Tanrı Yasası'nın uygulanması için aracı olduğunu, özel olaraksa Fransız yasalarının tanrısal yasaların tecessümü olduğunu kabullenememiştir.⁵⁶⁸

Geleneksel adalet yahut insan adaleti, yargıları ve fikirleri bambaşka olan insanların bir arada yaşayabilmesini mümkün kılacak ortak kurallar sunmak bakımından ihtiyaçtır fakat bireysel akıl ve vicdanın zorunlulukları hüküm sürmeliyken toplumun yerleşik geleneklerinin ikinci sırada yer alması gerekir.⁵⁶⁹ Dolayısıyla kişi, mutlak adaletin özürlü taklidi olan bir yasanın – yani yapay

⁵⁶³ Açıkça Platon'a nazire yapmaktadır.

⁵⁶⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 585-586 (II:12)

⁵⁶⁵ MONTAIGNE, 1993, s. 898 (III:1)

⁵⁶⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 898 (III:1)

⁵⁶⁷ FONTANA, 2008, s. 15

⁵⁶⁸ FONTANA, 2008, s. 43

⁵⁶⁹ FONTANA, 2008, s. 43

adaletin – körü körüne peşine takılmamalı, adaleti yasaya kurban vermemelidir. Burada, Platon'un Crito'da vazettiğinin⁵⁷⁰ dışına taşırılarak aynı konudaki felsefi paydanın Aristotelesçi payına geçilir. Sokrates büyük bir şahsiyettir ama yasaya gereğinden fazla saygı gösterir.⁵⁷¹ Montaigne, esasen yasaların kendinden menkul değeri bulunmayan, belirli insan gruplarının önyargılarına tutundukları sürece varlığını sürdürebilen ve yalnızca geleneksel düzenlemeler olduğunu söylerken diğer yandan, toplumu korumak ve keyfi yönetim riskinden kaçınmak için yasalara ne pahasına olursa olsun saygı gösterilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini iddia ederek hukukun kökenine ve doğasına ilişkin yorumuyla çelişkiye düşüp⁵⁷² Sokrates'in yaptığını yapıyor gibi görünmektedir. Ne var ki, durum tam olarak bundan ibaret değildir.

Pratik hukuk alanındaki geçmişi, hukuk alanındaki söylemlere aşinalığı, hukukun doğasına ve kökenine karşı ısrarlı ilgisinden ötürü insanlık tarihindeki farklı evreleri belli türdeki yasal kurumlara ilişkilendiren Bodin'e yakınlığı açıkça hissedilmekle birlikte, Montaigne, Machiavelli'nin sosyal ve bireysel davranışın tahmin edilebilir kalıplarını (neredeyse) bilimsel terimlerle tanımlama girişimine daha az ikna olmamıştır.⁵⁷³ Machiavelli'nin yolundan gidilecek olursa, adaleti en azından yasaların düzgün işletilmesi olarak anlamış olması mümkündür. Bu sebeple adalete ilişkin fikirlerini, hukuka dair şikayetlerini sıralayarak derlemek mümkündür: Roma Hukuku ve geleneksel Fransız feodal hukukunun eğreti bileşiminden oluşan ve monarşinin müdahaleleriyle kontrolü imkansızlaşan adli bir garabet olması; ne kadar yasa çıkarılırsa çıkarılsın insan eylemlerinin tümünün kapsamayacağı aşikâr olduğu halde birbiriyle çelişen lüzumsuz miktarda yasa bulunması; en basit vasiyetin yahut sözleşmenin dahi dilin kapalılığı ve yabancı dil muhtevası itibarıyla anlaşılabilir halde olması; halkın uzmanların pahalı yardımına başvurmaksızın kanuni metinleri okuyup anlayamayacak olması; yasaların yalnızca aptal değil, aynı zamanda eşitlikten nefret ettikleri için adil ve tarafsız olamayacak insanlar tarafından hazırlanması; mahvolan hukuk tekniğinin müsavi biçimde bunları yorumlayıp idare edecek kurumların da yozlaşması; yargıçlar sınıfının “Dördüncü Zümre”⁵⁷⁴ kabul edilecek kadar güçlü olduğu şartlarda Üçüncü Zümre'den sadece fakirlerin hukukun katılığına tabi tutulması, yanlış hüküm verilmiş olsa dahi farklı mahkemelerin birbirlerinin kararlarının aksine kararlar almaktan

⁵⁷⁰ PLATO, **Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo**, (trans. G.M.A. Grube), 2nd Edition, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2002, s. 46-48 (44b-46a)

⁵⁷¹ Ne var ki, Crito'nun müteakip sayfalarında ilgisini çekmemesi imkânsız olan toplum sözleşmesi teorisinin arkaik hali hakkında Montaigne – *Devrim Hakkı*'na karşı yaklaşımını daha fazla aydınlatmamıza yardımcı olacak da olsa, maalesef – görüş belirtmez. MONTAIGNE, 1993, s. 898 (III:1)

⁵⁷² FONTANA, 2008, s. 43

⁵⁷³ FONTANA, 2008, s. 12

⁵⁷⁴ Üç sınıflı toplum yapısından hareketle yapılan bir dolaylamadır. Birincisi ruhban sınıfı, ikincisi soylular sınıfı, üçüncüsü (zengin veya fakir) sıradan insanlardan oluşan Fransız toplumu için bkz. BOSSENGA, Gail, “Estates, Order and Corps”, **The Oxford Handbook of the Ancien Régime**, (ed. William Doyle), Oxford University Press, Oxford, 2012, (s. 141-166), s. 141

çekinmesi; cezaların ağırlığının ve infaz şekillerinin Hıristiyan vicdanını rahatsız eder ve insanlığın ortak duygularını ihlal eder biçimde suçun kendinden daha günahkâr olması; esasında akut gelişen bu gaddarlıkların iç savaşıyla birlikte siyasi ve dini soruşturmalarda kronik bir görüntü haline gelerek şiddetlenmesi ve rutinleşmesidir.⁵⁷⁵

Ona göre kimse Fransız yasalarından daha yaygın, kaba ve düzenli biçimde suç işleyemez.⁵⁷⁶ Öyle ki Fransız modasından daha sabit olmayan⁵⁷⁷ yasaların bizzat kendisi yozlaşmış uygulama biçimlerine katkıda bulunmaktadır.⁵⁷⁸ Vatandaşlar belli bir durumda haklarının yasa karşısındaki konumunun ne olduğunu açıklık ve kesinlik içinde öğrenmek istediklerinde hukukçuların kendinden emin bir cevap verebilmesinin yolu o vatandaştan daha çok para almasına bağlı hale gelmiştir.⁵⁷⁹ Tüm bunlara rağmen Montaigne, Şarlman'ın Fransa'ya Roma Hukuku uygulama teşebbüsüne ilk itirazı yapma görevinin Gaskonyalı hemşerisine düşmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirir.⁵⁸⁰ Bu kanaatin geri planında şüphencilik ve muhafazakarlık işlemektedir. Geleneksel hukukun, bir tanesine dokunulsa yapının tamamını bozacak biçimde birbirine kenetlenmiş bambaşka parçalardan oluşması dolayısıyla, değiştirilmesinden sağlanacak faydanın doğacak zarardan fazla olabileceğine her zaman kuşkuyla yaklaşılmalıdır.⁵⁸¹ Kendisi de aşırı yozlaşma ve git gide kötüleşme meylindeki canavar ve barbar Fransız hukukunu, eğer onu tamamen yok etmeden düzeltmenin bir yolu olsaydı, bunu seve seve yapabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸²

İnsanın, doğa durumundaki hayvansı halini geliştirmek için gösterdiği çabanın, insan doğasının açgözlülük, aldatma, zalimlik ve hırs gibi yalnızca en sapkın özelliklerini belirginleştirmesinden yakınsanabileceği üzere, bu canlı türü barış ve adalete yönelik ısrarlı bir çaba gösterebilmekten acizdir ki bu tablonun en acı yanı, bunun vaftiz edilerek Tanrı'nın lütfuna ve Hıristiyan kurtuluşuna layık görülenler için de geçerli olmasıdır.⁵⁸³ Tanrı'nın yasasına dair kesin bir bilgiye erişimi olmayan ve içeriği hakkında hiçbir zaman bir anlaşmaya varamayacak olan insanlar, Tanrı Yasası'nın onlara öğütlediği doğru ve yanlışları ancak bariz bir adaletsizlikle karşılaştıklarında içgüdüsel olarak vicdanlarında bulurlar çünkü dünyevi yasaların alakasızlaştığı ve masumların gerçek acılarına şahadet edilen bu gibi hallerde içsel adalet duygusunun insanlardan silinmeyen

⁵⁷⁵ FONTANA, 2008, s. 27-29

⁵⁷⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 1216 (III:13)

⁵⁷⁷ MONTAIGNE, 1993, s. 745 (II:17)

⁵⁷⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 1216 (III:13)

⁵⁷⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 638 (II:12)

⁵⁸⁰ MONTAIGNE, 1993, s. 132 (I:23)

⁵⁸¹ MONTAIGNE, 1993, s. 134 (I:23)

⁵⁸² MONTAIGNE, 1993, s. 745 (II:17)

⁵⁸³ FONTANA, 2008, s. 15

en yüksek adaletin yansısında işlediği anlaşılır.⁵⁸⁴ İşsel adalet merceğinden bakıldığında yasalara uyma ödevi, insanı, türdeşlerinin önyargılarını paylaşma gerekliliği ve tanrısal adaletin izdüşümüyle yönünü bulan bireysel vicdanın mutlak özerkliği arasındaki gerilime maruz bırakır.⁵⁸⁵ Yine de yapılması gereken bellidir. Yetkisi medeni kuralları yönlendirmek veya icat etmekle değil izah etmek ve yaymakla sınırlı olan hukukçunun yerleşik kamusal düzenlemelerini şahsi fikirlerinin istikrarsızlığına tabi kılması ve hiçbir devletin hoş görmeyeceği medeni kuralları Tanrı'ninkilere karşı sırtlanması haksızdır çünkü insan aklı medeni yasalara fazlasıyla dahil olsa onların yargısının yargıcı hala Tanrı'nın hukukudur.⁵⁸⁶ Yasayı koyanınsa kral olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Yasa koyucunun bu bozuk hukuk sistemiyle ne yapabileceğini, hukukun tebaa ile kral arasındaki konumunun ne olduğunu Montaigne'nin kendisinden öğrenmek zor olsa da ilişkilerinden çıkarsamak mümkündür. Fransız örfi hukukçusu Antoine Loisel'in (1536-1617) "*tacın en yüce, hatta en tanrısal bölümüdür*" şeklinde ifade ettiği adalet, iyi yönetimin temel ilkesi ve Hıristiyan bir hükümdarın ilk ödevidir.⁵⁸⁷ Merkezi yönetimin ne politika güdebildiği ne de hukukun üstünlüğünü tesis edebildiği Din Savaşları süresince Guyenne Adalet Divanı açılışları için yaptığı konuşmalar, geleneksel kraliyet adaletinin güçlendirilmesinin bayağı anarşi ve sayısız hizip sebebiyle mutlakiyetçi eğilimlere sahip bir hukuk felsefesi lehine nasıl terk edildiğini inceleme fırsatı sunması açısından önemlidir.⁵⁸⁸ Xenophon Kiropedi'de (Cryopaedia), kralın oğlu, kardeşi veya "gözü" yıkılıyor dediğinde ortalıkta bulunmadığı ima edilenlerin aslında önemli sebeplerden orada bulunmayan kişiler olduğunu anlatır.⁵⁸⁹ Yani Göz, kardeş ve oğulla aynı periferide yer alır. Kralın gözü diye bahsedilen kral adına halkı ve bölgesel yöneticileri gizlilikle gözetleyen pek çok kişiye verilen görevli isimdir.⁵⁹⁰ Loisel buradan uyarladığı ve açılışlarda anlattığı hikâyelerde, Perslerin "kralın oğlu geliyor, kardeşi ve Gözü" diye bağırıldığını söyleyerek gözün kişiye ve devlete yol gösteren adaleti temsil ettiğini vazedir.⁵⁹¹ Bu konuda gözü adalet bağlamında ele alan Pers hakimiyeti altındaki Yunanlarla ortaklık göstermektedir. Aristofanes'in Akharnialılar (Archarnenses) oyununda Göz rolünde Pseudartabas isimli bir görevli

⁵⁸⁴ FONTANA, 2008, s. 43

⁵⁸⁵ FONTANA, 2008, s. 44

⁵⁸⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 137 (I:23)

⁵⁸⁷ BERCÉ, 2003, s. 46

⁵⁸⁸ PARSONS, Jotham, "The Political Vision of Antoine Loisel", **The Sixteenth Century Journal**, Year: 1996, Vol: 27, No: 2, Summer, (s. 453-476), s. 453-454, 459

⁵⁸⁹ Aynı bölümde bunların XENOPHON, The Cryopaedia or the Institution of Cyrus and the Hellenics or the Grecian History, (trans. J. S. Watson & Henry Dale), George Bell & Sons, London, 1876, s. 273 (VIII/6/16)

⁵⁹⁰ XENOPHON, 1876, s. 245 (VIII/2/10-12)

⁵⁹¹ PARSONS, 1996, s. 461-462

bulunmaktadır.⁵⁹² Yunanların kahkahalarına mazhar olan oyunda Pseudartabas ismi *pseudo* (sahte/yalan) sözcüğü ve Eski Persçe'deki *rta-banu* (adalet) sözcüğünün birleşiminin Yunan'laşmış hali olarak Pers kralının gözü "*sahte adalet*" karşılık gelir.⁵⁹³ Öte yandan Loisel'in savladığı tam da böyle olması gerektiğidir. Takip edilmesi gereken kralın gözüdür ve emirleri adaletin en büyük özüne yol açan şekilde göstermelik değil, tamamen ve evrensel⁵⁹⁴ biçimde uygulanmalıdır.⁵⁹⁵

Montaigne yönetilenlerle yönetenler arasında ortak olabilecek insani kusurların siyasal mahiyetini göz ardı etmektedir. Ona göre yönetilende kabahat sayılacak bir davranış, onu bir kral gerçekleştirdiğinde yasayı küçümseyen ve hor gören bir tiranın davranışdır.⁵⁹⁶ Burada, Machiavelli'nin bir dağın yüksekliğini anlamak için düzlüklerden bakmak gerektiği gibi yöneteni anlamak için yönetilenlerin arasında olmak gerektiğine ilişkin kurduğu analojinin çarpık bir versiyonu görülmektedir: Bir nokta ne kadar yüksek ve parlaksa üzerindeki leke o kadar büyüktür.⁵⁹⁷ Yani ortada siyasal anlamda çözülmesi gereken çok da büyük bir bulmaca da yoktur: halk da eyler, kral da eyler; halk yanlış eylerse kabahat olur, kral yanlış eylerse tiranlık olur. Machiavelli'nin Cyrus ve Hieron'un geri planında saklı nüansı anlamakta gösterdiği siyasal-pedagojik başarıyla da Montaigne'de karşılaşılmaz. Görülen, bundan ziyade yüzeysel olarak, bir stoacının diğerini (Xenophon) olumlamasından ibarettir: Cyrus, değeri emir alanlardan daha büyük değilse, hiç kimsenin emir verme hakkına sahip olmadığını söylerken iyi bir noktaya değinmiştir çünkü insan kanaatinin zayıflığının yeni ve bulanık meseleler karşısında çektiği zorluğu bir yana, kendisini yönetirken envaiçeşit zorlukla karşılaşan insanın başkalarını yönetmekte karşılaşacağı zorluk bile emretmektense itaat etmenin, yönetmektense yönetilmenin ve yalnızca kendine karşı sorumlu olmanın insana büyük bir huzur getireceğinin göstergesidir; dahası, Hieron'un mustarip olduğu üzere, bol buldukları dünya nimetlerinden aldıkları marjinal faydanın git gide düşüşünden ve hiçbir yerde özgürce davranabilmenin huzurunu tadamamalarından görüleceği gibi krallığın pek matah bir yanı da yoktur.⁵⁹⁸

⁵⁹² ARISTOPHANES, *Acharnians*, (ed. S. Douglas Olson), Oxford University Press, New York, 2004, s. lxvi

⁵⁹³ BALCER, Jack Martin, "The Athenian Episkopos and the Achaemenid 'King's Eye'", **The American Journal of Philology**, Year: 1977, Vol: 98, No: 3, Autumn, (s. 252-263), s. 257

⁵⁹⁴ Buradaki evrensel sözcüğüne dikkat çekmek durumundayım. Fransız monarkının evrensel hakimiyeti bulunmadığına göre bu sözcük en fazla katolizmi karşılayabilir.

⁵⁹⁵ PARSONS, 1996, s. 464

⁵⁹⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 296 (I:42)

⁵⁹⁷ MONTAIGNE, 1993, s. 296 (I:42)

⁵⁹⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 294, 296 (I:42), 1040-1041 (III:7)

Bir despot olan Cyrus'tan tiran Hieron'a sığıyarak içsel huzur vadeden itaate övgü düzmek aşikar biçimde La Boétie ne savlamışsa tersidir. Öte yandan, bu figürleri kullanması okuyucuya Loisel'in mahkemelerde Xenophon'dan beslenerek yaptığı konuşmalar konusunda bir fikir verebilir. Loisel Montaigne'nin arkadaşıdır ve yakınlıkları Loisel'in yakın meslektaşı Pierre Pithou'nun Montaigne'nin gezi arkadaşı olmasından da anlaşılabilir üzere mesleki-siyasal sebeplerin ötesindedir.⁵⁹⁹ Denemeler Loisel'in yansımalarıyla doludur ve Loisel'in siyasal görüşleri Montaigne'nin verdiği yönde ilerlemiştir.⁶⁰⁰ Aquinolu Thomas'ın kendi Hıristiyan perspektifinden *Devrim Hakkı*'na sunduğu katkı, *Pseudartabas*ların hâkim olduğu bir rejime nasıl çare bulunacağıdır. Horkheimer'a göre de Huguenotlarla Guisardlar arasındaki düşmanca atmosferde kütüphanesine çekilen itaat yanlısı Montaigne'deki "*şüpheli hoşgörüden gizli polis rejimine uygunluk gelir.*"⁶⁰¹ Bu rejim tam da Stolleis'in bahsettiği, 19.yy'ın başında karikatürize edilen, yasanın gözüne polis kıyafeti giydiren yönetim anlayışının 16.yy'daki görüntüsüdür.⁶⁰² Yani Horkheimer'a göre Montaigne kralın Gyges yüzüğünü takıp görünmeden görmesini isteyerek doğrudan *Pseudartabas*ların safına düşer.

2.3.3. Devlet ve İsyân

Fransa'da Yüz Yıl Savaşı'nın bitişini takip eden görece barışçıl dönemin sona erdiği ve burjuvazinin yükseldiği 1533 yılında başlayan hayati mutlakiyetçiliğin güçlendiği yıllara denk gelmektedir.⁶⁰³ Yasaların efendisi olmasalar bile yoldaşı olan krallara sevgi veya saygı göstermek onların erdemlerine ilişkin bir şeyken onlara tabi olmak ve itaat etmek, üstlendikleri görev itibarıyla, uyrukların kralların tümüne karşı eşit borcudur.⁶⁰⁴ Öyle ki krallar öldükten sonra dahi yaptıklarının tartışılmaya açılması, siyasal olarak, dönemin şahidi olan halk ve icraatlarının kötü krallarla karıştırılmamasını isteyen krallar için olduğu gibi adaletin ölen kralın şanı ve varisleri üzerinde tecelli etmesi açısından fayda getirir de (değersiz bir kralın dahi) sağlığında (gönülsüzce de olsa) yapılması gerekenler bellidir: sabırla tahammül etmek, günahlarını örtmek, otoritesi uyruğun desteğini gerektirdiğinde kayıtsız eylemlerini onayla desteklemek.⁶⁰⁵ Ülkesinin

⁵⁹⁹ HOFFMANN, George, "Was Montaigne a Good Friend?", **Men and Women Making Friends in Early Modern France**, (ed. Lewis C. Seifert & Rebecca M. Wilkin), Ashgate, Surrey and Burlington, 2015, (s. 31-60), s. 43; örneğin, Loisel Roma Hukuku yanlılarıyla Fransız geleneksel hukukunu destekleyen hukukçular arasındaki tartışmalarda ikinci safta yer alırken Montaigne bu tartışmada saf tutmamıştır. FONTANA, 2008, s. 27

⁶⁰⁰ PARSONS, 1996, s. 473

⁶⁰¹ HORKHEIMER, 1993, s. 292

⁶⁰² STOLLEIS, 2021, s. 14-15

⁶⁰³ HORKHEIMER, 1993, s. 266

⁶⁰⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 12 (I:3)

⁶⁰⁵ Burada söylenenlerde bir ironi görünmemektedir. Sonraki iki paragrafta Montaigne Neron'un yüzüne günahlarını sayan iki basit askerin ruhunun yüceliğini teslim ederken kötü bir kötü bir kralın ardından

yasalarına uyan biriyle onu değiştirmek isteyen biri arasındaki en temel fark ilkinin basitliği, itaati ve talihsizliği mazeret edinebilmesi, ikincisinin sağı solu belli olmayan davranışlarıyla yargılama hakkını gasp edecek olmasıdır.⁶⁰⁶ Bu fikri bütünlük içinde Montaigne – feodalizmin iflasıyla özgürleşen – burjuvaziden yükselen yeni soylu sınıfın bir ferdi olarak kendini bütünüyle soylu olarak görmüş ve mutlak yönetimin yanında saf tutmuştur.⁶⁰⁷

Hıristiyan dininin öğütlediği tüm adil ve faydalı davranışların arasında en bariz olanı Titus ve Romalılar'da⁶⁰⁸ açıkça görüleceği üzere egemene itaat etmek ve sivil yönetime destek vermektir.⁶⁰⁹ İsa isyan etmek yerine bu akla ölümüne kadar boyun eğdiğinde⁶¹⁰ siyasal düzen bağlamında insanlığın kurtuluşunu sağlamak ve onları günaha karşı korumak için Tanrı'nın bilgeliğini yansıtan örnek bir davranış göstermiştir.⁶¹¹ Sosyoekonomik yasaların ve krizlerin kader ya da doğa yasası olarak görüldüğü bir düzende, gizli bir anlama olan inanç ortadan kalkmayacağı için, din, farklı sınıfların üyelerinin yaşamlarında farklı roller oynar: toplumun yükünü sırtlananları devrimden olduğu kadar umutsuzluktan da uzak tutması gereken bir teselli olabilir fakat görüldüğü üzere, egemen sınıfın bireyinin kişisel ilişkilerini veya bir bütün olarak toplumun burjuva örgütünün ilişkilerini onaylayabilmektedir.⁶¹² Ne var ki, kullananın lehine kitleleri yatıştırma aracı olabilen din olgusu, aynı zamanda onları ayaklandırma aracıdır. Din Savaşları bunun en açık örneği olarak Montaigne'nin denemelerine konu olmuştur.

Reformistlerin Fransa'ya getirdiği kamu barışını sarsmadan gerçekleştirilemeyecek derecede kötülükle dolu ve küstah, büyük meselelerde iç savaş ve siyasi çalkantıları beraberinde getirecek kadar ahlak yozlaştıran fikirlere sahiptir.⁶¹³ Montaigne'e göre – Bodin'e paralel olarak – sorun Protestanlığın dini yönü değil siyasal yönüdür.⁶¹⁴ Vicdanların ve inançların sözde reformu bahanesiyle, bizatihi bir kötülüğü gidermek için getirilmiş yasanın içinde kamunun kusurlarını daha nazik isimlerle aklamaya ve gerçekleri perdelemeye yarayan her türden kötü eyleme giriş ve mazeret bulunur.⁶¹⁵ Bir Hıristiyan'ın dini şevki onu iyiliğe, nezakete, ölçülülüğe değil de nefrette

dökülen gözyaşlarının aşağılığının altını çizer. Yani her ne kadar günahların tiranın yüzüne sayılması takdir edilmeliyse de bunu yapamamayı değil, bunu kral öldükten sonra yapamamayı hor görür. MONTAIGNE, 1993, s. 12 (I:3)

⁶⁰⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 136 (I:23)

⁶⁰⁷ HORKHEIMER, 1993, s. 268, 292

⁶⁰⁸ Titus 3:1, Romalılar (Romans) 13 :1-7

⁶⁰⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 136 (I:23)

⁶¹⁰ Filipililer (Philippians) 2:8

⁶¹¹ MONTAIGNE, 1993, s. 136 (I:23)

⁶¹² HORKHEIMER, 1993, s. 286

⁶¹³ MONTAIGNE, 1993, s. 135 (I:23)

⁶¹⁴ HORKHEIMER, 1993, s. 276-277

⁶¹⁵ Montaigne ilgili pasajdaki durumu Thukydides'in kendi döneminin iç savaşına yaptığı bir yorum yoluyla tespit eder ve reform vurgusu ("Yet the intention is to reform our consciences and our beliefs!") Din Savaşları'ndan Reform'u sorumlu tuttuğunun bir başka kanıtıdır. MONTAIGNE, 1993, s. 134 (I:23)

ustalaştırarak biçimde düşmanlığa ve isyana götürüyorsa kötülüğü kökünden kazımak için doğan Hıristiyanlık kötülüğü gizleyen, besleyen ve teşvik eden bir hale gelmiş demektir.⁶¹⁶ Tanrı'nın yardım borcu şahsi tutkulara değil Hıristiyan dinine ve inancına olduğu için, adaleti bir avukatın yaptığı gibi süs veya perde olarak kullanıp ağzına sakız edenin, onu kalpten dava edinerek benimsemeyenin, Tanrı'dan göreceği bir yardım yoktur ve bu yüzden, savaşlarla kuşatılmış Fransa'nın başındaki adaletsizlikte de doğal düzene aykırı hiçbir şey yoktur çünkü insanlar inanmadıkları şeyleri inanıyormuş gibi vazederken inancın anlamını bile bilmeyen insanlar, dini silah edinen bu insanların peşine takılmışlardır.⁶¹⁷ Dini kullananların onu büyük keyfiyetle eğip bükmesinin yarattığı korkunç küstahlık kendisini toplumsal karmaşa esnasında gösterir: resmi bir teklif olarak bir uyruğun dinini savunmak için hükümdarına karşı isyan etmesine ve silaha sarılmasına izin verilip verilemeyeceği tartışması.⁶¹⁸

Kendini bir arabulucu yahut diplomat rolüne büründüren Montaigne'nin tarafsızlığı köklerini önyargıyla dolu insan zihninin kusurluluğu ve fikirlerin olası yanlışlığı gibi şüpheli endişelerden aldığı kadar dünyevi veya gündelik tercihlerden de almaktadır. Tanrı'nın sözüne uymanın insan davranışının temeli olması gerekse de Machiavelli'nin siyasetin seküler doğasına ilişkin gerçekçi çıkarımı Montaigne tarafından da paylaşıyor gibidir. Kamusal çıkar, insanın, ihanet etmesini, yalan söylemesini ve katletmesini gerektirebildiği için o doğrultuda hareket etmek cesur ama onurunu ve vicdanını feda edebilecek kadar da uyumlu ve itaatkâr insanların işidir; kendisi gibi zayıf insanlara göre değildir.⁶¹⁹ Hem Parisli sulta hem de Huguenotlarla görüştüğü ve Bourdeaux'deki yöneticiliğini örnek bir tarafsızlıkla gerçekleştirdiği not edilmek kaydıyla, Montaigne'in "Katolizm'i sıkı sıkıya benimseyen Fransız devletinin dinini kabul eden"⁶²⁰ bir muhafazakar olduğu belirtilmelidir.⁶²¹ Bu nedenle tarafsızlığını biri şahsına diğeryise arabuluculuğun konusuna ilişkin iki durumla sınırlandırmaktadır. Görüşlerini tamamıyla saklayarak taviz vermek ve kendini hayal kırıklığına uğratmaktansa müzakereleri yarı yolda bırakmaktadır.⁶²² Öte yandan, tarafsız kalmanın, iç çatışmalara aldırmadan fikirlerini kendisine saklamının ve devlet bölündüğünde hiçbir tercihte bulunmamanın iyi veya onurlu bir yanı yoktur

⁶¹⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 494-495 (II:12)

⁶¹⁷ MONTAIGNE, 1993, s. 494 (II:12)

⁶¹⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 494-495 (II:12)

⁶¹⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 892 (III:1)

⁶²⁰ Bu aşamada, gösterilen muhafazakarlığın ana akım Hıristiyanlığa içkin olmadığını vurgulamak şarttır. Montaigne, Reform'a ilgi duymamasına da sebep olacak ölçüde, Fransiskan geleneğe açıkça aykırı, ahlaki ve pratik temeller üstüne bina edilmiş, evrenseli arayan, kendine has fakat yine de radikal sayılabilecek bir dini görüşe sahiptir. FONTANA, 2008, s. 142

⁶²¹ HORKHEIMER, 1993, s. 269

⁶²² MONTAIGNE, 1993, s. 893 (III:1)

zira insanın zorunlu olarak şu ya da bu tarafa katılmaya karar vermesi gereken durumlarda böyle bir davranış ihanet anlamına gelmektedir.⁶²³

İnsanlar arasındaki dramatik koşulların determinist anlamda zorunlu veya geri döndürülemez olup olmadığı şeklindeki Augustinusçu soruya verilecek cevap kritik önem taşır. İnsanlığın kaderinin öngörülebilir biçimde git gide çürüyen bir modele göre ilerlemesi gerektiğini düşünmek Tanrı'nın insanlığın kaderi hakkındaki hükmünü bilmek anlamında küstahlık ve O'nun sonsuz merhametine olan inancın eksikliğinin tecessümü olduğu için, adaletsizlik asla tarihsel veya antropolojik bir zorunluluk olarak kabul edilmemelidir.⁶²⁴ Bunun yerine, kötülüğün kaynağının insan iradesinde yattığı şeklindeki Augustinusçu sav Augustinus karşıtı biçimde araç edinilerek söylenebilir ki, şahsi sorumluluk gerektiren insan eylemleri evrensel değil bireysel sapkınlık ürünüdür ve adaletsizlik daima belirli insan eylemlerinin ve seçimlerinin neticesidir.⁶²⁵ Bu görüş, elbette “düşüş” ve “ilk günah” hakkındaki teolojik görüşlerin suçların ve cezaların şahsiliği ilkesiyle yadsınması şeklinde algılanabilir ancak Hıristiyanlığın tarihi kadar eski olan bu tartışmaya⁶²⁶ gerek kalmamaktadır. Adaletsizliğin ve şiddetin çok yaygın olduğu bir durumda sadece fenalığı başlatanlar ve yordakçıları değil, korkaklığa, kayıtsızlığa veya atalet düşenler de dahil herkes sorumluluktan pay alır.⁶²⁷ Montaigne'yi taraf seçmek zorunda bırakan şeylerden biri de budur.

Bodin'in savaşın devamı hakkında karşı oy kullandığı 1576 birleşiminde oydaşı Pierre de Blanchefort savaşın ne kadar din dışı olduğunu ve dini sapkınlıkla mücadelenin yalnızca şiddetten geçmediğini izaha girişir.⁶²⁸ Buna göre, Hıristiyanlığın krala itaati emrettiği halk krala ne kadar tabiyse, Tanrı'nın birbirine düşen kulları birleştirmekle görevlendirdiği kral da o kadar Tanrı'ya tabidir ve bu görevi şiddeti seçerek ihmal etmek yıkımdan başkasını getirmez.⁶²⁹ Blanchefort'un Reformcu dini görüşü açıkça reddetse de Reformcularla aynı noktadan hareket ettiği konuşmasında Hıristiyan dininin Augustinus'tan Thomas sonrasına kadar koruduğu geleneğin, dönemin zihniyetince inkar edilemeyeceği birikimi bulunmaktadır. Oysa Montaigne Augustinusçu birikimle bağını burada da koparır. İlk günahla kirlenen ve git gide çürüyen insanlığı haklı olduğu sürece şiddet vasıtasıyla da olsa toplumsal düzen içinde tutmakla görevlendirilen despot dünyevi iktidar fikri hatalıdır çünkü ne kadar haklı görülürse görülsün,

⁶²³ MONTAIGNE, 1993, s. 894 (III:1)

⁶²⁴ FONTANA, 2008, s. 16

⁶²⁵ FONTANA, 2008, s. 16, 125

⁶²⁶ Exodus 20:5, 34:6-7, Deuteronomy 5:9, and 1 Corinthians 15:22; karşı. Deuteronomy 24:16 and Ezekiel 28:20

⁶²⁷ FONTANA, 2008, s. 17

⁶²⁸ FONTANA, 2008, s. 80

⁶²⁹ HOLT, Mack P., “Attitudes of the French Nobility at the Estates-General of 1576”, **The Sixteenth Century Journal**, Year: Winter 1987, Vol: 18, No: 4, (s. 489 - 504), s. 502

şiddetin toplum ahlakını yıpratıcı niteliği⁶³⁰ iktidar menşeli olduğunda terse işlemektense misliyle artar.⁶³¹

Montaigne çatışma ortamı yüzünden yüzlerce defa o gece öldürüleceğini düşünerek yatağa girdiğini, kısa ve acısız bir son için talihle pazarlığa oturduğunu, iç savaşı diğer her savaştan kötü kılanın ne olduğunu gösterir biçimde kendi evinde bir nöbetçiye dönüştüğünü söylemektedir.⁶³² Büyük bir toplumsal huzursuzluk varsa hükümdar zorunluluk nispetinde değişiklikler getirip getirmemeye karar vermelidir.⁶³³ Huzursuzluk şiddette tecessüm ederse tercihini farklı bir sebeple yapmak zorunda kalacaktır. Kural tanımayan, faydasına olan her şeyi mübah gören ve hukuku çıkarına alet edinenlere karşı verilen mücadelede, şiddet yoluyla tanıtılan bir şeye yenilik denirken her zamanki kurallara uymak, tehlikeli ve adaletsizdir zira varoluşu ortak rızaya dayanan sağlıklı bir devlette bu tarz anormal olaylar öngörülmediği için, hukukun yolu kanunsuz yollara direnmek için iyi olamayacak kadar ağır, soğuk ve sınırlıdır.⁶³⁴ Ne var ki, Machiavelli'nin “talihe cüretkâr meziyetler taşıyan türden erdemle hâkim olma” şeklindeki ahlaki öğüdüne de aşına olan Montaigne, öngörülemez insan ilişkilerinin Stoacı kurgusuna cevap ararken “onursuzluğun onurluluktan daha fazla zafer getirmediği” gibi bir ampirik sonuca vardığı için bundan uzaklaşarak, tarihin cilvelerini belirleyen bu ilişkilerde korku ve güvensizliğin yerini kabullenicilik ve iş birliğinin almasını sağlayan duygunun ahlaki dayanaklarını aramaya koyulmuştur.⁶³⁵ Mevcut durumda, klasik ideal ahlak tanımlarının da alternatiflerinin de işlevselliği şüphe götürür niteliktedir. Öyleyse, yapılması gereken ne kınanabilir pragmatizm ne de doğrudan şiddetle yanıt vermek olacaktır; çözüm isyanı ortadan kaldıracak hukuki enstrümanları hazırlamakta gizlidir.⁶³⁶

Tercih ettiği yöntemin sebebi, o dönemde – Makyavelizm’le ilişkilendirilen – devlet aklı geleneğinin yalan ve hileyi olağan, kabullenilir ve kullanışlı görmesi neticesinde halkın kurumlara ve birbirlerine karşı güveninin kaybolması, Fransız toplumun yozlaşmasıdır.⁶³⁷ Yani Montaigne'nin Machiavelli'yle bütünleşen, ahlakiliği bir yana bırakan ve faydacı diye anılabilecek devlet aklı öğretilerine olan itirazı yazarın kişiliğine değil, daha geniş bir çağdaş zihniyete yöneltilmiş kınamadır.⁶³⁸ Keza Fransa'nın şahit olduğu iç savaşa tepeden tırnağa

⁶³⁰ MONTAIGNE, 1993, s. 185 (I:26)

⁶³¹ FONTANA, 2008, s. 125

⁶³² MONTAIGNE, 1993, s. 1098 (III:9)

⁶³³ FONTANA, 2008, s. 42

⁶³⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 138 (I:23)

⁶³⁵ FONTANA, 2008, s. 105-106, 126

⁶³⁶ FONTANA, 2008, s. 42

⁶³⁷ FONTANA, 2008, s. 112

⁶³⁸ FONTANA, 2008, s. 58

yoğlaşmış devletin ve adaletin getirdiği çözümler hastalık yayan bir ilaç gibidir: fitneyi tedavi etmek ister ama fitneyle doludur, itaatsizliği cezalandırmak ister ama itaatsizlik örneğidir, yasaları korumayı hedefler ama isyanın bir parçasıdır.⁶³⁹ Ruhban sınıfının günahları ve Kilise'nin ahlaki değerlerinin çürümesi insanların dinsel sapkınlıkları kucaklamasına nasıl neden olduysa adaletin bozulmasının da toplumsal huzursuzluğa ve isyanlara öyle neden olduğunu belirten⁶⁴⁰ l'Hospital'den Montaigne bir yetenek ve alışılmamış erdem örneği olarak bahseder.⁶⁴¹ Dolayısıyla bir yandan devletin siyasi yapısı hukuk vasıtasıyla ve itina ile düzeltilirken diğer yandan dini isyan için silah edinenlerle yüz yüze gelmek gerekir.

Denemelerin en uzununu olan "Raymond Sebond Hakkında Savunma"da özünde ruhsal meselelerde aklın ışığını kullanmayı öğütleyen – ve 1558'de Papa IV. Paul'un yasakladığı Theologia Naturalis'ini Fransızca'ya çevirdiği – bir Thomist olan Sebond'un düşüncelerine ayırmıştır.⁶⁴² Çevirisini yapıp hakkında bir savunma (apologiae) yazmasının nedeni Pierre Bunel'in bu eseri Luthercilere karşı panzehir olması umuduyla babasına vermesi ve babasının vasiyeti üzerinedir.⁶⁴³ Bu amacı gerçekleştirirken ortaya çıkan görüntü Montaigne göre teoloji için aklın kullanılmasının bir değeri olmadığıdır.⁶⁴⁴ Bu, haklı ama Sebond özelindeki motivasyon bilinmedikçe kestirmeci bir çıkarımdır. La Boetie'ye yapıldığını düşündüğü gibi Sebond'un da Protestanlar tarafından kötüye kullanılmasını istemeyen Montaigne, bahsi geçen denemede Sebond'un görüşlerinin ardındaki akılcılığı yıkmaya çalışarak iç savaşın Protestan saflarını bu düşünsel silahtan mahrum bırakmayı denemektedir.⁶⁴⁵ Vardığı sonuç dini meselelerde filozofların değil dini önderlerin takip edilmesi gerektiğidir.⁶⁴⁶ Tanrı, kullarını İsa yerine geleneklerle dünyevi ilkelere dayanan felsefelerle kapılmamaları konusunda uyarmaktadır.⁶⁴⁷ Aynı ikazı Augustinus da tekrarlamıştır. Yani, Savunma'da genel rasyonalistleri karşısına alır fakat Sebond'a dayanarak geleneksel otoritenin dini ve politik alanlardaki üstünlüğünü sorgulayanları bilhassa hedef görmektedir.⁶⁴⁸

İnsanın, aklına güvenerek bilgi arayışına koyulmasının en bariz neticesi cennetten düşmesine neden olan Şeytan'ın bilgi vaadine kapılmasında gizlidir: cehaletin Hıristiyanlık tarafından

⁶³⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 1178-1179 (III:12)

⁶⁴⁰ Michel de l'Hospital, "Harangue au Parlement de Rouen", in Discours pour la majorité de Charles IX, ed. Robert Descimon, s.107'den aktaran FONTANA, 2008, s. 30

⁶⁴¹ MONTAIGNE, 1993, s. 751 (II:17)

⁶⁴² MONTAIGNE, 1993, s. xxi-xxii

⁶⁴³ MONTAIGNE, 1993, s. 489-490 (II:12)

⁶⁴⁴ HORKHEIMER, 1993, s. 274

⁶⁴⁵ GRAY, Floyd, "The "Nouveaux Docteurs" and the Problem of Montaigne's Consistency in the Apologie de Raymond Sebond", **Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures**, Year: 1964, Vol:18, No:1, (s. 22-34), s. 27-28

⁶⁴⁶ MONTAIGNE, 1993, s. 137 (I:23)

⁶⁴⁷ Colossians (Kolosaliler) 2:8

⁶⁴⁸ GRAY, 1964, s. 28

şiddetle savunulması onun inanç ve itaate uygunluğundan gelir zira tüm erdemler Tanrı'ya karşı saf itaatten doğarken tüm günahlar gurur (*pride*) kaynaklıdır.⁶⁴⁹ Sebod'u yorumlamakta varılan noktanın cehalet önerisi olmasının sebebi bilgiyi yıkıcı gücünden yoksun bırakmak, sivil ve dini itaate geri dönüşe zemin hazırlamaktır çünkü babasının kuşağının “aklı” kendi kuşağının savaşının tohumlarını içerir.⁶⁵⁰ Yapılması gereken “Alışkanlıklar ve Geleneksel Hukuku Kolaylıkla Değiştirememeye Üzerine” isimli denemedeki gibidir. Bodin'in Methodus'unun açık etkisi altındaki⁶⁵¹ bu denemeyi, Aquinolu Thomas'a karşı, kötü olduğunda dahi bir yaşamaya uymamanın daima haksız olduğu pozisyonunu savunmak için yazmıştır.⁶⁵² Dini meselelerde dinle bağdaşmayan felsefeler benimsenemez. Bir Hıristiyan'a en yakın felsefe, şeyleri bilinir ve davranışları iyi kılan Tanrı'nın en yüce olduğunu söyleyen felsefe olmalıdır.⁶⁵³ Montaigne bu prensibin takip edilmesi gerektiğini vaaz eder.⁶⁵⁴ Bu prensip savaşın taraflarını III. Henry suikastına kadar (1589) krala karşı isyan hakkını koruyan Protestan cumhuriyetçiler ve geleneklere uygun biçimde tahta gelen hükümdara itaat etme ahlaki yükümlülüğünü savunan Katolik monarşistler olarak ikiye böler.⁶⁵⁵ Montaigne ikincisinde yer almaktadır.

Guyenne Kolej'inde öğretmenlik yapan George Buchanan ve onun yerine gelen Marc-Antoine Muret⁶⁵⁶ (sonra latinleştirilen ismiyle Marcus Antonius Muretus) Montaigne'nin mürebbiliğini yapmışlardır.⁶⁵⁷ Buchanan'ın mutlakiyet ve tiranlık karşısındaki tavrı anayasacılık alanında üne sahiptir. Ast-üst veya hükümdar-tebaa rollerinin birbirlerine karşı davasının inandırıcı yanı yoktur çünkü kişisel çıkarların önyargısız düşünceye imkân tanımamasından ve her zaman birbirlerinden “koparacakları” bir şey olduğundan, bu karşıtlığın özü gereği birbirlerine çekişme ve rekabetle bağlıdırlar.⁶⁵⁸ Bu sonuca biri öğretmeni olan Buchanan, diğeri Mary Stuart için Buchanan'a karşı “*Adversum Georgi Buchani dialogum, De iure regni apud Scotos, pro regibus Apologia*” başlıklı bir savunma hazırlayan Adam Blackwood sayesinde varılmıştır.⁶⁵⁹ Halkın adamına (*the people's man* – Buchanan'ın lakabı) kalsa kralın durumu bir arabacıdan beterdir; monarşiste kalsa

⁶⁴⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 543-544, 555 (II:12)

⁶⁵⁰ GRAY, 1964, s. 31-32

⁶⁵¹ FONTANA, 2008, s. 36

⁶⁵² DELACAMPAGNE, 2003, s. 86

⁶⁵³ AUGUSTINE, 1871a, s. 318-319 (VIII/9)

⁶⁵⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 544 (II:12)

⁶⁵⁵ GRAY, 1964, s. 24

⁶⁵⁶ BLOEMENDAL, Joe, “Tyrant or Stoic Hero? Marc-Antoine Muret's Julius Caesar”, **Recreating Ancient History: Episodes from the Greek and Roman Past in the Arts and Literature of the Early Modern Period**, (ed. Karl A. E. Enekel, Jan de Jong, Jeanine De Landtsheer), Brill, Leiden, 2001, (s. 300-318), s. 304

⁶⁵⁷ Buchanan'ın Montaigne'e gösterdiği özen ona verdiği eğitimin metodunu kitaplaştırma yönündeki arzusundan anlaşılabilir. MONTAIGNE, 1993, s. 195 (I:26)

⁶⁵⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 1040 (III:7)

⁶⁵⁹ FONTANA, 2008, s. 117

egemenliği ve gücü Tanrı'dan da üsttedir.⁶⁶⁰ Muret'in görüşleriye hukuk alanında tanınmasa da Montaigne üzerindeki tahmini etkisi sebebiyle kısaca göz atılmasını hak eder. Cicero'nun ve Pagan nesrinin yeniden düşünülmesi gerektiği Karşı-Reformasyon (Katolik Reformu veya Katolik Uyanışı) ortamı içinde Muret, hayranı olduğu Alexander Severus'un Platoncu ve Cicerocu yolunu takip etmiştir.⁶⁶¹

Buchanan gibi Muret de Guyenne Koleji'nde Latince oyunlar sahneye koymuştur ve bunların en ünlüsü Montaigne'nin de önemli rollerden birini üstlendiği, 1547'de sahnelenen Julius Caesar isimli tragedyadır.⁶⁶² Tiran öldürme (*tyrannicide*) bağlamında Brutus'a dair zıt yaklaşımlara bu çalışma içinde sıklıkla değinilmiştir. Muret'in Sezar-Brutus antagonizması bu bağlamda berrak bir siyasal konumlandırma içermez ancak oyunun içinde çıkarım yapmaya imkân veren ipuçları bulunmaktadır. Brutus'un sahneleri incelendiğinde koronun aşikâr desteğini aldığı, Sezar'ın ölümüyle halkın artık rahat bir nefes alabileceğinin vurgulandığı, Brutus'un ölümüyle Romalı vatandaşların büyük üzüntü duyduğu gözlenir⁶⁶³; buna karşılık Sezar'ın varlığı Brutus'un haklılığı çerçevesinde incelenmek yerine ölümden dahi korkmayan tiranın erdemleri etrafında şekillenen, ülkesine soğukkanlı ve inançlı biçimde gösterdiği sadakatinin övüldüğü, cennette son bulan örnek bir yaşamın Stoacı perspektiften resmedilir.⁶⁶⁴ Bu noktada Montaigne'in muhafazakar şüpheciliğinin yahut – Horkheimer'in deyimiyle – “zengin stoacılığının” kökleri basitçe görülür.⁶⁶⁵ Tragedyada her iki figür de kendi sebepleriyle, kendi pencerelerinden haklıdır; bir düstur diğerinden haklı değildir ve açıkça taraf tutulması gerekmemektedir. Brutus halkın desteğini, Sezar cenneti kazanır. Nihayetinde, Montaigne'nin yaptığı gibi, monarşiye gereken paye verilmiş olur. Üstelik Bedeline bakmadan kötülükten kurtulmaya çalışarak Sezar'ı öldürenlerin Roma devletini düşürdükleri durumdan pişman oldukları gibi sadece kötüyü ortadan kaldırmayı öneren kişi amacına ulaşamaz çünkü iyilik derhal ve mutlaka kötünün yerini almaz; yerine daha büyük bir kötülük doğabilir ve bilinen kötülük her zaman denenmemiş yahut bilinmeyen kötülükten yeğdir.⁶⁶⁶ Bu yaklaşım da muhafazakâr şüphecilikle tamamen uyumludur.

⁶⁶⁰ MONTAIGNE, 1993, s. 1040-1041 (III:7)

⁶⁶¹ DEL GIOVANE, Barbara, “Marc-Antoine Muret and His Lectures on Cicero's De Officiis”. **Reading Cicero's Final Years: Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century**, (ed. Christoph Pieper & Bram van der Velden), De Gruyter, Berlin-Boston, 2020, (s. 197-220), s. 198, 208

⁶⁶² MONTAIGNE, 1993, s. 198 (I:26)

⁶⁶³ BLOEMENDAL, 2001, s. 307-308

⁶⁶⁴ BLOEMENDAL, 2001, s. 314, 317

⁶⁶⁵ Montaigne'nin de Brutus'un Roma'nın özgürlüğünü korumaya gayret ettiğini düşündüğü ve sevdiği bir tarihsel figür olduğu belirtilmelidir. MONTAIGNE, 1993, s. 399 (II:3), 465 (II:10), 811 (II:31), 1259 (III:13)

⁶⁶⁶ MONTAIGNE, M1993, s. 1085-1086 (III:9)

Montaigne'nin reformistler karşısındaki konumunu görmek için Beza konusundaki tutumuna da bakılabilir. Montaigne'nin çağın en iyi Latin şairlerinden ve ilahiyatın en hırçın reformist görüşlerinin savunucusu diye nitelendirdiği Beza'nın kitapları, sonraları Vatikan'da seçkin bir konum da edinecek olan Dominikan kanonik hukukçu Sisto Fabri tarafından kafirlik sebebiyle kınandığında Montaigne bunu haksız bulmuş ve Fabri'nin eleştirilerine hedef olmuştur.⁶⁶⁷ Öte yandan Montaigne görüşünden geri adım atmamış ve kendini şu argümanlarla savunmuştur: hırsızın kaval kemikleri çirkin veya fahişenin kokusu kötü olmak zorunda değildir.⁶⁶⁸ Yani Montaigne'nin savunusu kesinlikle Beza'nın siyasal duruşuna ilişkin değildir, kafirlik sebebiyle sansürlenenin sanatı olmasına karşıdır.

Nihayet, Montaigne'nin *Devrim Hakkı* konusundaki görüşlerini en fazla berraklaştıracak ilişkisi La Boétie ile olamıdır. Çok sevdiği arkadaşı La Boétie'nin genç yaşta yazdığı ve tanışmalarını sağlayan Söylevi'nin tiranlara karşı özgürlüğü onurlandırmak için yazıldığını ancak diğer insanların yanlıgılarında haksız da olmayarak bu eseri – “Birine Karşı” (Against One – Contr'un) – başkaldırı çağrısı şeklinde ele aldığını söylemektedir.⁶⁶⁹ Asya halklarının tiranlara kölelik etmelerinin sebebinin hayır demeyi bilmemeleri olduğu hakkındaki Plutarkhos'un sözünün, La Boétie'ye Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev'i için gereken başlangıcı sağlamış olabileceğini söyler.⁶⁷⁰ Söylev'i, ulusal siyaseti daha iyiye götürüp götürmeyeceğini irdilemeden değiştirmek niyetiyle kötüye kullanırken asıl kişiliğini tanımadıkları yazarının itibarını zedeleyenlerin anlaması gereken şey, Montaigne'ye göre, daha önce yüzlerce benzeri yazılmış bu eserin bir çocuğun elinden çıktığıdır.⁶⁷¹ Aslında, insanların bilmediği La Boétie, özgürlüğe düşkünlüğünün ve Sarlat'ta doğmuş olmak yerine haklı olarak Venedik'i tercih edecek olmasının ötesinde, içine doğduğu hukuka ruhunun derinliklerinden gelerek uyacak ve itaat edecek biridir.⁶⁷² Yeteneklerini zamanının kargaşalarını ve yeniliklerini kızıştırmak yerine onları defetmek için kullanacak kadar kendisini ülkesinin barışına adanmış, ondan daha iyi bir vatandaş yoktur.⁶⁷³ Yanlış anlaşılmasına sebep olan şey La Boétie'nin aklının yüzyıllar ötesi için biçimlenmiş olmasıdır.⁶⁷⁴ Montaigne, kendisini ve arkadaşını cumhuriyet kışkırtıcılığı şüphesinden arındırmak istemektedir.

⁶⁶⁷ MONTAIGNE, 1993, s. 1119 (III:9), 1145 (III:10)

⁶⁶⁸ MONTAIGNE, 1993, s. 1145 (III:10)

⁶⁶⁹ MONTAIGNE, 1993, s. 206-207 (I:28)

⁶⁷⁰ MONTAIGNE, 1993, s. 176 (I:26)

⁶⁷¹ MONTAIGNE, 1993, s. 218 (I:28)

⁶⁷² MONTAIGNE, 1993, s. 219 (I:28)

⁶⁷³ MONTAIGNE, 1993, s. 219 (I:28)

⁶⁷⁴ MONTAIGNE, 1993, s. 219 (I:28)

3. BÖLÜM: TEOLOJİYİ KULLANARAK BÜYÜYEN LIBERALİZM

3.1. HOBBS (1588-1679)

Montaigne yazın sistematiğinde ne kadar dağınıksa Hobbes o kadar tertiplidir. Bu tertip içinde, yazılı hukuku doğa yasası ve Tanrı Yasası karşısında ele alış biçimi, tüm dağınıklığına rağmen Montaigne'nin yüzeysel çabasının kıymetini belirginleştiren bir görünüm kazanır. Montaigne gibi Hobbes'un da Thomas'a mesafeli durduğu kolaylıkla gözlemlenebilir fakat bunun sebebi, elbette İngiltere ve Fransız reel siyaseti de etken olarak, dini iktidarda yaşanan büyük sarsıntılar değil, doğrudan Platon ve Aristoteles arasında yapılan fikri seçimdir. Aristoteles'i felsefeyi mahvetmekle itham eden Hobbes, Platon'a olan tutkusu sebebiyle ister istemez Augustinus ve Montaigne ile aynı yörüngede bulunur. Haklar sistematiği açısından ise her ikisinden de fersah fersah ileri bir ürün ortaya koymuştur. Doğa yasasının Tanrı Yasası ve yürürlükte yasa arasında sağladığı köprüyü siyasal iktidarın varlık koşullarını açıklamak için kullanan Hobbes, doğa yasalarının geçerli olduğu koşullardan toplum sözleşmesiyle çıkışı devletin meşruiyet kaynağı haline getirmiştir. Bunu gerçekleştirirken Machiavelli'nin aksine siyasal iktidarı zorunluluk kavramıyla değil de tesadüfiliğin içinde ele almış, arka planda tanrısallık bulunan bir dokunulmaz bir konuma yerleştirmiştir. İnsanları siyasal iktidarı yaratmaya iten korku, onun aynı zamanda hem sürekliliğinin hem de ilgasının nedenini oluşturur. Doğasının gereği olarak bir araya gelen insanların devlet karşısında tek gücü yine doğalarının niteliğidir. İnsanlara doğaları sayesinde elde edemeyecekleri adaleti tanıtan ve sağlayan devlet, kendi adaleti ile bağlı değildir ve buna zorlanamaz. Tanrı'nın adaleti gereği kendi adaletini düzeltmek konusunda zorlanıp zorlanamayacağı hakkındaysa tartışmayı tanrısallık boyutunda değil, devletin pratik araçları boyutunda değerlendirir. Hangi felsefelerin ve dini görüşlerin toplumda yayılabileceğine karar verecek olan devlettir. Bunlara dayanarak işi devrime vardırmaya çalışan düşman bellendir. Devlete itaatsizliğin tek gerekçesi temel sözleşmeye aykırılıktır.

3.1.1. Devletin Kaynağı Olarak Hak ve Doğa Yasası

Hobbes devleti anlatırken kullandığı metodolojide öncelikle doğa durumundan başlayarak doğanın yasalarını ve insanın doğadan gelen haklarını inceler. Doğa yasası devletin varlık sebebidir. Diğer yasa türlerininse başka mahiyetleri vardır ve anlaşılabilmeleri doğa yasasının anlaşılmasına bağlıdır. Ancak hak kavramından *Devrim Hakkı*'ni doğurtabilmek için bu

metodolojiyi tersyüz etmek pahasına öncelikle hangi yasanın nereye oturduğu gösterecek haritayı önceden sunmak uygun olabilir. Hobbes'un kaynağına göre hukuk ayrımı aşağıdaki gibidir:⁶⁷⁵

1. İlahi hukuk (*divine law*)

- a. Doğal hukuk (*natural law*): ebedi kelim (*eternal word*) yani doğal akıl (*natural reason*) vasıtasıyla Tanrı'nın her insana lütfettiği, ahlak yasaları olarak da bilinen hukuk.
 - i. İnsanların doğal hukuku (*law of nature*)
 - ii. Devletlerin doğal hukuku (*law of nations*): ulusların hakkı (*jus gentium*) olarak da bilinen ulusların yasadır (*lex gentium*).
- b. Pozitif hukuk (*positive law*): peygamber kelamı (*prophetic word*) vasıtasıyla Tanrı'nın özel olarak Yahudi toplumuna siyasetin ve ibadetin nasıl gerçekleştireceğini buyurduğu ve bu yüzden ilahi medeni yasalar (*divine civil law*) şeklinde adlandırılacak hukuk.

2. Medeni hukuk (*civil law*)

- a. Kutsal medeni yasalar (*sacred civil laws*): pozitif hukukun değinmediği hususlarda kutsal konulara nasıl yaklaşılacağına ilişkin olduğu için dini yasalar (*ecclesiastical laws*) şeklinde adlandırılacak hukuk.
- b. Seküler medeni hukuk (*secular civil law*): basitçe medeni yasalar.
 - i. Dağıtıcı hukuk (*distributive law*): kişinin kendine ait şeyi kullanırken başkasına engel teşkil etmesini veya kendisinin engellenmesini engelleyen yasaklayıcı hukuk (*prohibitive law*).
 - ii. Cezalandırıcı hukuk (*vindicative law*): dağıtıcı hukuku ihlallerini müeyyidelendiren emredici (*imperative*) ve cezai (*penal*) hukuk.

Bu noktadan itibaren yasalar arasındaki hiyerarşiyi anlaşılır kılmak için Hobbes'un yaptığı gibi yola doğal hukuktan çıkılmalıdır. Bunun içinse doğa durumu incelenmelidir. Doğa durumu temelde bir eşitlik ve korku durumudur. Bu bakış ilk başta anlamsız görünebilir zira kimi insanlar güç bakımından diğerlerinden üstündür. Üstün olan ya da olduğunu iddia eden hile ya da diğer tehdit altındaki kişilerle birleşerek alt edebilecek zayıf insanlar bulunması, insanları doğada güç

⁶⁷⁵ HOBBS, Thomas, **Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, (çev. Deniz Zarakolu), 1. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, s. 188-190 (XIV/4-7)

bakımından eşitler.⁶⁷⁶ İnsanlar arasındaki asıl eşitsizliği yaratan medeni yasalar bir kenara bırakılıp düşünülürse fark edilecektir ki, insanların birbirine karşı korkusunun temelini oluşturan, en güçsüz insanın dahi en güçlü bilineni basitçe öldürebilmekteki kudretini yaratan bünyevi kırılabilirlik ve insanların birbirine zarar verme arzusunun birleşimidir.⁶⁷⁷ Ne kadar aciz bir bedene sahip olduğunu bilen insan, içindeki zarar verme arzusundan dolayı diğerlerinin de aynı arzuyu taşıdığını bilmekte ve kendisi için korkmaktadır. Korkuyu doğru tanımlamak gerekir. Kabaca bir şeyden kaçınma eyleminin ardında zarar görme beklentisinin bulunmasıdır⁶⁷⁸ ancak yalnızca mevcut tehlikeden kaçış olarak algılanmamalıdır; müstakbel ve muhtemel tehlikeler karşısında insanı şüphe ve güvensizlik duygusuyla her tür ihtiyati fikre ve eyleme iten bir olgudur.⁶⁷⁹

Nesnelerin kendi doğalarında bir şeyin iyi, kötü veya değersiz olduğuna ilişkin kural bulunmaz; insanın iştah kabarttığı ve arzuladığı iyi, nefret ettiği ve kaçındığı kötü, hor gördüğü değersizdir.⁶⁸⁰ Kendisi için iyi olanı arzulamak, başta ölüm gelmek üzere tüm kötülüklerden kaçınmak, insan için en doğal zorunluluktur.⁶⁸¹ Kişinin kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyler arzu nesnelere ve bunlar kaçınılmaz olarak ortaklaşır. Bir şeyin aynı anda birden çok kişi tarafından istenmesi fakat o veya bu sebeple paylaşımın ya da bölüşümün gerçekleştirilememesi, ekseri olarak insanların birbirine tehdit oluşturmasının nedenidir.⁶⁸² Doğa durumundaki birbirini yok etme yeteneğinin eşitliği, arzu nesnelere erişimdeki umut anlamında da insanları eşit kılar ve ister bir edimi ister bir varlığı, belirli şeyleri arzulayan insanları birbirinin hedefi haline getirerek tamamıyla güvensiz bir ortam yaratır.⁶⁸³

Doğal hak, insanın doğal olarak sahip olduğu eyleme yetisini, doğal akla uygun biçimde kullanabilme özgürlüğüdür ve bu özgürlüğü sergileyebilmek için gereken araçları kullanma hakkını da zorunlu olarak barındırır.⁶⁸⁴ Eyleme ve bunun için gereken şeylerden faydalanma bir haksa, herkes el uzatma cüretinde bulunduğu arzu nesnesi üzerinde hakka sahiptir. Öte yandan herkesin olan kimsenidir. İnsanlar arasında – daha doğru bir tabirle insanlar karşısında – ileri sürülme ve tanınma açısından, doğa durumundaki hakların varlığı ile yokluğu arasında fark yoktur, varsayımsaldırlar ve bu nedenle de herkesin herkese karşı hakkını dayatma gayreti içinde

⁶⁷⁶ HOBBS, Thomas, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, (çev. Semih Lim), 22. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2022, s. 99 (I/12)

⁶⁷⁷ HOBBS, 2007, s. 26 (I/3)

⁶⁷⁸ HOBBS, 2022, s. 52 (I/6)

⁶⁷⁹ HOBBS, 2007, s. 25 (I/2)

⁶⁸⁰ HOBBS, 2022, s. 50 (I/6)

⁶⁸¹ HOBBS, 2007, s. 27 (I/7)

⁶⁸² HOBBS, 2007, s. 27 (I/6)

⁶⁸³ HOBBS, 2022, s. 100 (I/13)

⁶⁸⁴ HOBBS, 2007, s. 28 (I/7-8); HOBBS, 2022, s. 103 (I/13)

olduğu, süreğen bir savaş hali hakimdir.⁶⁸⁵ Emegın ve gayretkeşliğin de hiçbir değeri yoktur çünkü emek nesneye aidiyet kazandıramaz; bu fiili bir durumdur ve nesne emek sarf edenin olduğu kadar onu arzulayan bir başkasınıdır. Getirisi belirsiz olan zihinsel ve fiziksel üretimin yerini ölüm tehlikesi ve korkusunun aldığı savaş halinde “*insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.*”⁶⁸⁶ Doğa durumundaki insanın becerebildiği her yolla kendini savunmayı içeren ilk hakkı, yani her şey üzerindeki hakkı veya savaş hakkı, güvenliğini garantileyecek bir şey olmadığı sürece geçerlidir.⁶⁸⁷ Bu hak devam ettiği sürece kimsenin insana doğanın bahşettiği doğal ömrü tamamlaması mümkün değildir.⁶⁸⁸

Savaş, şiddet ve hileyi barındıran eylemlerle tebeyyün edilen bir mücadele halinin ötesinde, başkaları üzerindeki hakimiyetini artırmak zorunda olan insanı mücadeleye iten iradenin sürerlik arz ettiği zaman bütünü olarak anlaşılmalıdır.⁶⁸⁹ Geline nokta da iki şey netlik kazanır: birincisi bazıları için iyi olanın bazıları için iyi olmadığı, ikincisiyse insanların eşit ölümcüllüğü sebebiyle savaş halinin kimse için iyi olmayacağıdır. İstenilen ya da kaçınılan şeylere yakıştırılan sıfatlardan ibaret olan iyinin ve kötünün mevcudiyeti üzerinde anlaşamama hali, bir yandan insanları savaş durumuna sürüklerken aynı zamanda barışın ne kadar gerekli olduğunu idrak etmelerine, onu kurup kollamak için gereken erdemlerle onu zedeleyecek ayıpları keşfedip hayatlarına uygulamalarına olanak verir.⁶⁹⁰ Yani güncel iyide ortaklaşamamanın bizzat kendisi doğa yasaları vasıtasıyla geleceğe dair iyinin ne olduğunu ve ahlak yasalarını yaratır.

Doğal aklın bir parçası olan doğru aklın, insanın kendini tehlikelerden sakınması hakkındaki buyrukları doğa yasasıdır.⁶⁹¹ Dolayısıyla insanın, akılla bulunduğu, barışın gerçekleştirilme şartları olarak anlaşılabilirler.⁶⁹² Temel doğa yasası barışı aramak, değilse savaş için uygun araçları (şey veya kişi) edinmektir ve diğer tüm doğa yasaları insan aklının bu güvenlik arayışından türemiştir.⁶⁹³ Güvenlik arayışı, kendini tehdit altında hissetmek istemeyen insanın durmak bilmeksizin, şiddet veya hileyle, ta ki tehdit hissetmeyene kadar başkaları üzerinde hakimiyet kurma arayışıdır.⁶⁹⁴ Doğa durumunda herkes itaat etmediği veya hakimiyet altına almadığı herkese düşmandır.⁶⁹⁵ Öte yandan herkesin herkesi hakimiyet altına alamayacağı, böylesi

⁶⁸⁵ HOBBS, 2007, s. 30 (I/11-12)

⁶⁸⁶ HOBBS, 2022, s. 101 (I/13)

⁶⁸⁷ HOBBS, 2007, s. 79 (V/1)

⁶⁸⁸ HOBBS, 2022, s. 104 (I/14)

⁶⁸⁹ HOBBS, 2022, s. 101 (I/13)

⁶⁹⁰ HOBBS, 2007, s. 61-62 (III/31-32)

⁶⁹¹ HOBBS, 2007, s. 34 (II/1)

⁶⁹² HOBBS, 2022, s. 103 (I/13)

⁶⁹³ HOBBS, 2007, s. 35 (II/2)

⁶⁹⁴ HOBBS, 2022, s. 100 (I/13)

⁶⁹⁵ HOBBS, 2007, s. 128 (IX/3)

girişimin kimseye fayda sağlamadığı en varılması sonuçtur. Kendisi için iyi olana güdümlü insan, herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu şartlardan kurtulmak için müttefikler aramaya doğası tarafından zorlanır.⁶⁹⁶ Bundan belirlenim anlamı çıkarılmamalıdır. İnsanları bir araya getiren insan doğasının yarattığı determinist bir zorunluluk değil tesadüftür.⁶⁹⁷ İnsan, doğal hukukun barışı sağlamak için gereken hükümlerine ancak barışı istiyorsa ve onu getirmesi mümkünse uyacaktır⁶⁹⁸ ve bu doğrusal bir zincirin mutlaka gerçekleşecek halkası değildir. İnsanı barışa götürecek doğru akıl doğal aklın bir parçası olsa da doğa tarafından önceden tanımlı bir anda bahşedilmez.⁶⁹⁹

Barışı tesis edebilmeyi hedefleyen temel doğa yasası, ittifaklar kurabilmek adına bir araya gelenlerin (her birinin hak saydıkları) her şey üzerindeki haklarından feragat etmesini zorunlu kılar.⁷⁰⁰ Neyin hak olduğu, kimin hangi hakkın sahibi olduğu ve buna kimin karar vereceği henüz çözüme ulaşmamış bir sorundur. Kutsal Kitap'ın da açıkladığı üzere,⁷⁰¹ doğa durumunda herkesin her şey ve herkes üzerinde, kendi yargıçlığı şeyler hakkında ne hüküm vermişse, tasarrufta bulunma ve yararlanma hakkı vardır zira hakkın (*ius*) tek ölçütü çıkardır (*utilitas*).⁷⁰² Yani bir amaca dönük doğal hakkın kullanılması için yapılacak eylemlerin ve gereken araçların neler veya gerekli olup olmadığı konusunda, doğal akıl gereği herkesin kendi yargıcı olması doğa yasasıdır.⁷⁰³ Kişisel yargıçlığın doğa yasasına göre hakkaniyete uygun olduğuna hükmettiği bir hakkı kullanmaktan feragat edip bunu karşıdakine apaçık bildiren kişi, esasen, o hakkı gaspına hakkaniyetle direnme hakkından vazgeçtiğini göstererek hakkını devretmiş demektir; Hobbes'a göre buradaki nüans, devredilen hakkın doğa yasası gereği zaten (önceden de) karşıdakinin hakkı olması sebebiyle, karşıdakine yeni bir hakkın tanınmaması, sadece devri yapanın direnmeme eylemi olmasıdır.⁷⁰⁴

Burada duraksayıp anlatılanlara geniş bir perspektiften bakmak gerekir. İnsana boyun eğdirenin ya korku ya da güven olmasından ötürü biri kaynağını doğal güçten alan ve kökeni de doğal olan, diğeri kaynağını tarafların kararlarından alan ve kökeni tasarımsal olan iki devlet türü vardır: kendi iradesiyle edindiği yurttaşlara efendi olan despotik devlet ve yurttaşların kararıyla efendi

⁶⁹⁶ HOBBS, 2007, s. 31 (I/13)

⁶⁹⁷ HOBBS, 2007, s. 22 (I/2)

⁶⁹⁸ HOBBS, 2007, s. 79 (V/1)

⁶⁹⁹ HOBBS, 2022, s. 43 (I/5)

⁷⁰⁰ HOBBS, 2007, s. 35 (II/3)

⁷⁰¹ Judges (Yargıçlar) 17:6

⁷⁰² HOBBS, 2007, s. 28-29 (I/10)

⁷⁰³ HOBBS, 2007, s. 28 (I/9)

⁷⁰⁴ HOBBS, 2007, s. 35-36 (II/4)

olarak atanan siyasal devlet.⁷⁰⁵ Bundan hareketle, insanlar üzerindeki hakimiyetin üç şekilde kurulduğu görülür: (1) insanı güçlü tarafa itaate zorlayan şartların güçsüz tarafı buyruklara uymaya söz vermesi karşılığında canının bağışlanması ve sınırlı bir fiili özgürlük elde etmesi, (2) insanların barış ve güvenlik için hakimiyetini sözleşmeyle kabul ettikleri bir devlet yaratması, (3) anılan iki devlet türünde ortak hakimiyet altına girme türü olan doğum.⁷⁰⁶ Öyleyse buraya kadar anlatılanlarla varılmak istenen devlet oluşumu, barışın zorla tesis edildiği değil veya içine doğulduğu değil, zorun insanı doğru akıl vasıtasıyla barışa ulaştırdığı oranda, bunlardan ikinci türü hedeflemektedir. İnsanların güvenliği temin edecek bir yapı oluşturmak için sözleşmeleri, sözleşmenin muhtevasını birbirlerine devredecekleri hakkı oluşturacakları yapıya devretmeleri siyasal devletin özüdür.

Kişilerin haklarının karşılıklı devrini derhal ifa etmesi akit (*contractus*) anlamına gelip ifayla birlikte sona ererken ifanın güven konusu bir edim olacak şekilde süreklilik arz eden sorumluluğa dönüştüğü hak devri biçimi ahit (*pactum*) anlamına gelir.⁷⁰⁷ Dolayısıyla, herkesin teker teker herkese karşı verdiği söz ifa edilmekle sonlanmayacak olduğundan ve insan ömrünü kapsayan bir güvene dayandığından verilen söz ahit niteliği taşır. Yukarıda bahsedildiği üzere insanların şeyler üzerinde hak iddia etme gücü ve bu gücü gerçekleştirebilmek için kullandığı tüm araçlar insanların hayatta kalma imkanları gibidir. Tüm yurttaşların imkanlarını devrederek özgülediği buyruk verme hakkına (*jus imperandi*) dayanan egemenlik yetkisinin (*summam potestatem*) yaratılması, o andan itibaren tebaa olarak anılacak yurttaşların hakimiyeti (*dominium*) elinde tutan egemen güce (*summum imperium*) karşı direnme hakkından vazgeçmesi anlamını taşır.⁷⁰⁸ Barışı hâkim kılacak devlete gösterilmesi gereken rızaya çokluğun bileşenlerinden biri(leri) tarafından karşı koyulursa, devlet bu kişi(ler) olmadan ve bun(lar)a karşı en temel doğal hak olan savaş hakkını mahfuz tutarak kurulacaktır.⁷⁰⁹

İradelerin ortak amaç etrafındaki birleşiminin kalıcı olabilmesi için bunların arasından bir kişinin (veya belirli kişilerin), herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme gereği, herkesin iradesini kendisine (veya kendilerine) tabi kılması ve oluşan bu iradeye direnmeyeceğinin sözünü alması gerekir.⁷¹⁰ İrade sözüne ise tekrar dikkat çekmek gerekmektedir zira burada oluşturulmak istenen şey yepyeni bir tüzel kişinin bileşenleridir. Bir sözleşmeyle belirli bir edim için birleşseler de şahsi çıkarları karşısında birleşen kişi sayısı kadar iradi edim barındıran, bu sebeple de kendi içinde her

⁷⁰⁵ HOBBS, 2007, s. 85 (V/12)

⁷⁰⁶ HOBBS, 2007, s. 122-123 (VIII/1-3)

⁷⁰⁷ HOBBS, 2007, s. 38 (II/9)

⁷⁰⁸ HOBBS, 2007, s. 84 (V/11)

⁷⁰⁹ HOBBS, 2007, s. 89 (VI/2)

⁷¹⁰ HOBBS, 2007, s. 83 (V/6-7)

şeyin herkese ait olduğu doğa durumu devam eden, tekil bir varlık yerine bir bayağı birleşimi oluşturan insanlara devlet değil çokluk (*multitudo*) denir.⁷¹¹ Toplum, insanların bir araya toplanması kadar basit bir bileşim değil de birlikteliğe dair kuvvetli bir inancı ve sözleşmeyi gerektiren bir ittifak olduğu için, insanı toplum kurmaya uygun kılan onun doğasından gelen birtakım hasletler değil, eğitilebilir aklın iradesidir.⁷¹² Çokluğu halka dönüştürecek olan, belirli bir iradi edim konusundaki sözleşmeyle tek tek her birinin iradesinin, tamamının iradesi kabul edilen biri(leri)nin iradesine tabi kılınması ve ona tanınan buyurma yetisinin muhtevasının tekleşmiş irade kabul edilmesidir.⁷¹³

Doğal devlet türünde insanların yaşam hakları karşılığında bir otoriteye ram olduğu anlaşılma ile birlikte, siyasal devlette tesis edilen barışı koruyacak ve güvenliği daim kılacak mekanizma bulunmuyor gibi görünmektedir. İnsanların kendi aralarında sağladıkları uzlaşma (*consensio*) neticesinde kurdukları birliktelik (*societas*) doğa yasalarını uygulamaya koyabilmeleri için gereken güvenliği tek başına sağlamaz çünkü birlikteliği doğuran genel çıkar ile birlikteliği sağlayanların kişisel çıkarlarının çelişmesi durumunda uzlaşımın ortadan kalkmamasını sağlayacak korku unsurundan yoksundur.⁷¹⁴ Korku yoksa, insanlar birbirine, yani topluma sarılmaktansa, hakimiyet arzusuna kapılırlar.⁷¹⁵ Hobbes'un parça bütün ilişkisi içinde anlamlandırmaya çalıştığı insan devlet ilintisinde temel ilke, belirli bir gücün korkusuyla tümünden dizginlenmedikçe birbirlerine karşı güven yerine korku duyan insanların, doğal zorunluluğun dayattığı bir hakkaniyet tanımı içinde, öz kaynaklarına bağlı ve herhangi bir himayeden bağımsız olarak, hayattan ne anlayıp ne ders çıkardıysa onunla varlığını devam ettirmeye çalıştığıdır.⁷¹⁶

Öyleyse yurttaşların korkusunun kaynağını tekleştirmek gerekir. Yurttaşların barış ve güvenliğe içkin iradesini zora dayandırmaksa siyasal devletin kurucu paradigması olmadığından, hali hazırda bu yola yönelmiş iradeleri kullanmak ve buna uygun bir devlet tanımı yapmak gerekmektedir. Ne tek bir hipotetik yurttaş ne de tümünün birlikteliği olarak anlaşılmasa, farklı isimle anılması gereken devlet (*civitas*), “iradesi belli sayıdaki insanın yaptığı sözleşme gereği külli irade olarak kabul edilen, onların imkanlarını barış ve güvenlik için kullanma hakkına sahip tek bir kişi” olarak tanımlanmalıdır.⁷¹⁷ Egemen gücü kendinde toplayan kişi(ler)in iradesi,

⁷¹¹ HOBBS, 2007, s. 87-88 (VI/1)

⁷¹² HOBBS, 2007, s. 25 (I/2)

⁷¹³ HOBBS, 2007, s. 89 (VI/1-2)

⁷¹⁴ HOBBS, 2007, s. 81 (V/4)

⁷¹⁵ HOBBS, 2007, s. 24 (I/2)

⁷¹⁶ HOBBS, 2007, s. 11 (Önsöz/10)

⁷¹⁷ HOBBS, 2007, s. 84 (V/9)

devletin iradesi ve tüm yurttaşların iradesi aynı şeydir.⁷¹⁸ Herkesin iradesinin kendine tabi kılındığı ve boyun eğilen kişi(ler), herkesin imkanlarını kullanma hakkını devralarak, kendinde tecessüm eden külli iradeyi tekil iradeler karşısında korku aracına dönüştürmek için kullanır.⁷¹⁹

Madem insanları bir devlet bünyesinde ittifaka zorlayan şey doğanın dayattığı korkudur ve korku sözleşmelerde iradeyi sakatlar, öyleyse toplum sözleşmesi sakat bir ahit midir? Hobbes, korkuyla sakatlanmış sözleşmeleri batıl kılanın korkunun bizzat kendisi değil, edimlerin yasal olup olmaması olduğunu belirtmektedir; eğer öyleyse, sözleşme geçerlidir.⁷²⁰ Doğal hukuk açısından düşünüldüğünde bu vargı, edimlerin ifa silsilesi sebebiyle mantığa tamamen uygundur. Tarafların yapma veya yapmama edimleri doğa yasası altında, herkesin her şey üstünde hakkı olduğu için zaten “yasal” niteliktedir, sonrasında medeni duruma geçilir. Korkunun iradeyi sakatladığı sözleşmeler medeni yasaya içkin sözleşmelerdir, doğal yasaya değil. Sözleşmeyi sürdürmenin kaynağı olarak korkuyu görmekse zaten bir itiraz olamaz zira sözleşme bu niyetle yaratılmıştır.

Bu şekilde netleştirilebilir: sözleşme, asli olarak sözleşmeye uymak için kurulurken ferî unsur olan korku, uyma eylemini güvenlik altına almaya yarayan araçtır. Örnekleri bizzat hayatın içinden çıkarılabilir. Dost ülkelere karşı sınır garnizonları inşa eden devletlerden evdeki hizmetçisine karşı gece çekmecelerini kilitleyen insana değin tüm örnekler insanın insana karşı evrensel güvensizliğinin ilamıdır.⁷²¹ Diğer yandan, asgari güvensizliğin baki olması sözleşmeye uymamanın bahanesi olamaz. Sözünü tutmayacak biriyle sözleşme yapmak, ifanın karşılığı olan edimin anlamlı olduğunun ama sözleşme yapmanın anlamsız olduğunun kabulü olacağından, söz vermenin anlamını ve dolayısıyla kalıcı barışı korumak adına herkes verdiği sözde durmalıdır.⁷²² Bu, savaş ve barış hallerinin kesin hatlarla birbirinden ayrılması için elzemdir. Dolayısıyla (ikinci)⁷²³ doğa yasası, barışı sürdürmenin akli bir ilke olması sebebiyle, sözleşmelere uymayı buyurur.⁷²⁴ Keza Tanrı'nın evine, sonucundan acı duyacak olsa bile sözünden dönmeyenler konuk olabilir.⁷²⁵

⁷¹⁸ HOBBS, 2007, s. 98 (VI/14)

⁷¹⁹ HOBBS, 2007, s. 83 (V/8)

⁷²⁰ HOBBS, 2007, s. 41 (II/16)

⁷²¹ HOBBS, 2007, s. 11-12 (Önsöz/11)

⁷²² HOBBS, 2007, s. 47-48 (III/2)

⁷²³ Hobbes tarafından on dokuz adet belirlenen doğa yasalarının hepsini incelemektense, *Devrim Hakkı* ile bağıntısını koruyacak biçimde, toplumsal manası siyasal anlamda daraltılmış doğa yasalarını incelemek daha doğru olacaktır. Bu sebeple metinde her bir doğa yasasına ayrı ayrı değinilmemiştir.

⁷²⁴ HOBBS, 2007, s. 47 (III/1)

⁷²⁵ Psalms (Mezmurlar) 15:1

Buraya kadarki kısım özetlenecek olursa doğal durumun acımasız korku ikliminden kurtulmak isteyen insanlar, doğanın kendilerine bahsettiği doğru akıl vasıtasıyla ilk doğa yasası olan barışı keşfetmiş, bunu mümkün kılabilmek içinse her biri bir diğerine söz vermek kaydıyla herkesi dizginleyecek olan devlet ismindeki tüzel kişiyi oluşturmuştur. Dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır. Bunlardan ilki devletin sözleşmenin tarafı değil sonucu olduğudur. Yurttaşların birbirlerine verdikleri sözün sonucu olarak, sözleşme sonrasında eylemleri sözleşme gereği ve herkes adına devleti ilgilendirir. İkinci noktaysa bahsi geçen sözleşmede Tanrı'nın isminin hiç anılmamış olmasıdır. Oysa yöneten ile yönetilen arasındaki toplumsal sözleşme fikrinin evveliyatında yaratıcı ile yarattığı kullar arasında akdedilen kuralları işaret eden dinsel bir nitelik bulunmaktadır.⁷²⁶ Augustinus ve Thomas, devletin kaynağı olarak Tanrı'nın da içinde bulunduğu üçlü bir ahitten bahseder. Hobbes'a göre kutsal kitaplar vasıtasıyla Tanrı tarafından kendisine belirli bir ahdi kabul etme veya istişare etme yetkisi verilmemiş kimse, Tanrı'yla yapılan bir ahdin tarafı olamaz.⁷²⁷

Anlaşıldığı üzere, yurttaşın yükümlülüğü kendi rızasıyla yarattığı devlete itaat, devletin yükümlülüğüyse yurttaşların barış ve güvenliğidir. Yurttaşlardan başlanacak olursa, ilk söylenmesi gereken, (onuncu) doğa yasası gereği herkesin eşit itaat borcu altında olduğudur. Kişinin kendisi için istediğini karşıdakine uygulama ve kendisi için istemediğini karşıdakine uygulamama şeklindeki, "altın kural" olarak da bilinen ahlaki yasayı çağırıştırır. Buna göre haklar dağıtılırken taraflara adil olunmalı, başkasına sunulan haktan fazlasını kişi kendisi için istememelidir.⁷²⁸ Tüm doğa yasalarının kavranılabilir özü, akli kullanarak, tereddüde düşüldüğünde kendisine karşı belirli bir edimde bulunulacak olan kişinin yerine kendini koymaktır.⁷²⁹ Zaten Tanrı'nın emri de insanın, kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına öyle davranmasıdır.⁷³⁰ Bir yurttaşın kendisine sunulandan fazla özgürlük talep etmesi hakimiyet arzusuna delalettir çünkü diğerlerinin görece kısıtlanmasından başka bir anlama gelmez.⁷³¹ Açıkça görülen, insanın doğa durumunda eylemde bulunurken başkalarını daha az umursadığı, daha özgür olduğu gibidir. Ne var ki bu özgürlüğün kullanımının canı pahasına olduğu, ne sürece keyfini çıkarabileceğininse muğlak olduğu unutulmamalıdır.

Doğa durumundaki özgürlük ve medeni durumdaki özgürlük arasındaki farkın ne olduğunu anlamak için tanıma gitmek daha doğru olacaktır. Hür iradeyle her şeyin gerçekleştirilmesi

⁷²⁶ BERCÉ, 2003, s. 87

⁷²⁷ HOBBS, 2007, s. 39 (II/12) I

⁷²⁸ HOBBS, 2007, s. 55-56 (III/15)

⁷²⁹ HOBBS, 2007, s. 59 (III/26)

⁷³⁰ Matthew (Matta) 7.12

⁷³¹ HOBBS, 2007, s. 144 (X/8)

anlamında kullanılan ve bu kullanımla dünya üzerinde herhangi bir devletin varlığına izin vermeyen özgürlüğün basit ve doğru tanımı hareket önünde dış engel bulunmaması⁷³² olduğundan, özgürlüğün önündeki engeller ikiye ayrılır: (1) duvarlar ya da zincirler gibi dışsal olması sebebiyle bir köleyle bir yurttaş eşit derecede etkileyen mutlak engeller ve (2) hareketin kendisini değil cezai tehditle onu gerçekleştireni engelleyen keyfi engeller.⁷³³ Keyfi engeller insanın yaratılışı kadar eski ve anlaşılırdır.⁷³⁴ Kadın yılanı meyveleri yiyebileceklerini ancak Tanrı'nın onlara eğer meyveleri yerlerse öleceklerini söylemesi gibidir. Hasılı, kuralı Tanrı'nın bizzat tefhim etmesi onları engellememiştir, meyveyi yemiştirler. Dolayısıyla ihlal durumunda doğacak müeyyideyi kabullenen bir sözleşme ile himaye altına girmek kimseyi köleleştirmez. Belki de bu sebeple Hobbes kendini çok fazla özgürlük isteyenlerle çok fazla otorite isteyenler arasında konumlandırmaktadır.⁷³⁵

Özgürlüğün sınırını devletin belirlediği açıktır, itaatın sınırysa doğa yasası tarafından belirlenir. Doğal hukuka göre belirli bir zorunluluğun gereği olan, barışı güvence altına alan veya kişinin kendini korumasını odağa alan davranışlar akli davranışlardır ve bundan dolayı, kimi edimler görünüş itibarıyla doğa yasasının ihlali gibi görünebilse de esasen ifası olabilir.⁷³⁶ Temel doğa yasası olan barışı aramak, insanın vücut bütünlüğünü tehditlerden esirgeme hakkının neticesidir. Öyle ki yaşam olmaksızın barışın anlamı yoktur. Hiç kimsenin, kendisinin ölümüne veya yaralanmasına neden olacak bir zarara direnmemeyi ihtiva eden bir sözleşmeyle bağlanması söz konusu olamaz.⁷³⁷ Devleti yaratan sözleşmenin bir şartının da bu olduğu söylenemez çünkü doğal akla aykırıdır. Dahası, iki kötünden daha az kötü olanı seçmek en tabii insan davranışıdır. Kesin bir ölümle karşılaşmakla direnmeden ölmek gibi iki biçimde belirginleştirilebileceği üzere, direnmemeye yükümlülüğü, iki kötünden daha az kötü olanı seçme yükümlülüğüdür ve bir insandan iki kötü içinden daha kötü olanı seçmesi beklenemez.⁷³⁸

Devletin bazı yükümlülükleri vardır ancak bunlar sözleşme sebebiyle doğmaz. Devletin sözleşmeye taraf olmadığı, sonuç olduğu yukarıda belirtilmiştir. Devlet yurttaşlar için kurulduğundan, egemen gücü kullananlar doğru aklın yolunda – yani İlahi Yasa'ya, doğal yasaya ve ahlaki yasaya uygun biçimde – halkın güvenliğini sağlamak zorundadır zira bu egemen güç

⁷³² HOBBS, 2022, s. 103 (I/14)

⁷³³ HOBBS, 2007, s. 132 (IX/9)

⁷³⁴ Genesis (Yaratılış) 3:1-3

⁷³⁵ Francis Godolphin'e yazdığı 15/25 Nisan 1651 tarihli mektupta yaptığı işi bu iki gruptan sıyrılmak olarak tanımlar. HOBBS, 2022, s. 15

⁷³⁶ HOBBS, 2007, s. 60 (III/27)

⁷³⁷ HOBBS, 2007, s. 42 (II/18)

⁷³⁸ HOBBS, 2007, s. 43 (II/18)

için en üst yasadır.⁷³⁹ Egemen gücün hissedildiği tüm eylem ve işlemlerde bu yasaya riayet edilmesi devletin kurucu yasasının gereğidir. Öte yandan devleti kuranların yalnızca korkudan ve güvensizlikten kaçınmak için sözleşme altına giriştikleri düşünülmemelidir. Barış, içinde mutluluğu da barındıran bir yaşamı ifade eder. İnsanların arzu ettiği şeylere ulaşabilmekteki sürekli başarısı mutluluktur⁷⁴⁰ ve devlet bu başarıyı mümkün kılacak şartları sağlamalıdır. Devleti kuran sözleşme, doğa yasaları gereği, egemen gücü kullananın yurttaşların güzel bir yaşamın zevkine varabilmesine yarayacak koşulları sağlamasını mecbur kılar ve bunun aksi, bir gasbın egemen gücü ele geçirmesinden farksızdır.⁷⁴¹ Yurttaşlar dört tür şey tadını çıkarabilirler, diğer devletin kendilerine sunabileceği dört tür mutluluk kaynağı vardır: ilk ikisi iç ve dış tehditlerden korunma, üçüncüsü kamusal güvenlikle örtüşür varlık edinebilme, dördüncüsü özgürlüğün zararsız ve tam kullanımı.⁷⁴²

Halkı savunmanın öncülü olan önceden uyarılma ve hazırlık iki şey gerektirir: ikincisi dış tehlikelere karşı önceden kaleler inşa etmek gibi basit bir anlam taşır; ilkiyse, insan ruhunun taşıdığı algılanabilir ve anlaşılabilir gizleri “*egemen gücü insan ruhuna yönelmiş ışık huzmeleri gibi kullanarak*” siyasi görüşe açık hale getirecek, toplumun zararlı kişileri ve onların planları hakkında bilgi toplayacak istihbarat ajanlarının yetiştirilmesidir.⁷⁴³ İnsan ruhuna yönelen ışık huzmesinin ne olduğu konusunda, yakın olmanın da ötesinde, isabetli bir tahmin yürütülebilir. Işık ve göz imgeleri Orta Çağ’da sıkça ilişkilendirilmiş olsa da iki imgenin birleşiminin, muhtemelen mutlakiyetçiliğin siyasal ikonografisi sebebiyle, Hobbes’un eserler verdiği 17.yy’da yaygınlaştığı bilinmektedir.⁷⁴⁴ İki imgenin birleşimi olan ışık saçan göz her şeyi gören Tanrı’nın gözüdür⁷⁴⁵ ancak 16.yy’daki din savaşlarıyla ilahiyatın etkinliği azalıp devletin ki arttığında herkesle birlikte hükümdarı da izleyen Tanrı’nın gözü, onun dünyevi valisi olan hükümdarın yetkisine sunulmuştur.⁷⁴⁶

Antoine Loisel’in Guyenne meclisinde yaptığı konuşmanın saikini aydınlatan yukarıdaki betimleme, bu iki imgenin birleşimi olan Yasanın Gözü’nün doğasında oluşacak değişimin habercisi olan nüansı içinde taşır. Herkesi gören Yasanın Gözü, Hobbes’ta hükümdarı görmeyen bir göz, hükümdarın gözüdür. Hükümdarın gözü yurttaşlar arasındaki adaletsizliği görür,

⁷³⁹ HOBBS, 2007, s. 172 (XIII/2-3)

⁷⁴⁰ HOBBS, 2022, s. 57 (I/6)

⁷⁴¹ HOBBS, 2007, s. 174 (XIII/6)

⁷⁴² HOBBS, 2007, s. 173 (XIII/4)

⁷⁴³ HOBBS, 2007, s. 174 (XIII/7)

⁷⁴⁴ STOLLEIS, 2021, s. 22

⁷⁴⁵ Proverbs (Özdeyişler) 15:3

⁷⁴⁶ STOLLEIS, 2021, s. 52

kendisinin adaletsizliğini görecek bir başka gözse yoktur. Bu sebeple adaletin Hobbes için neyi ifade ettiği incelenmelidir.

3.1.2. Devletin Sonucu Olarak Yasa ve Adalet

Esasen, Leviathan'ın kapağı Hobbes'a göre adaletin ne olduğu hakkında temel bir ipucu vermektedir. Adaletin kaynağı olan Tanrı'nın Gözü, teslis çağrışımı sebebiyle Hıristiyan modası gereği bir üçgenin içine yerleştirilir.⁷⁴⁷ Kapakta bulunan dev insan da aynı moda gereği üçgen formu oluşturacak biçimde tasvir edilmiştir.⁷⁴⁸ Üçgenin tepesinde hükümdarın gözleri bulunur. Buradan adaletin kaynağının hükümdar olduğu hiçbir zorlama bakış açısı gerekmeksizin çıkarsanabilir. Yine de adaletin ne olduğunu anlamak için belli gizemleri çözmek yerine Hobbes'un kendi görüşlerine başvurmak daha yerinde olacaktır. Hobbes'u, insanlığı süregelen bir savaştan çıkararak sözleşme kavramını göz önüne almaya iten adalet hakkındaki "demode" tanımdır. "*Herkes hakkı olanı verme iradesini göstermek*" anlamına gelen adalet, kimin neyin üzerinde hakkı olduğu, hakkın bir başkasında değil de neden o kişide olduğu şeklindeki soruları beraberinde getirirken cevaben bunun kaynağında doğayı değil insanların yarattığı sözleşmeleri görmek, yeni bir soruyu, sözleşmeyi doğuran doğal zorunluluğun ne olduğu sorusunu doğurmuştur.⁷⁴⁹ Devletin ortaya çıkış sürecinde bahsedildiği üzere bu, herkesin kendi iyisini ve kötüsünü tayin ettiği, hakkın ve haksızlığın ölçüsünün insanın kendisinden başkası olmadığı, herkesin kendi yargııcı olduğu doğa durumunun barıştan yoksun şartlarıdır. İnsanlar, "kendine göre" iyiden "herkese göre" iyiye akli bir geçiş yapmak ve iyiyi tayin etme hakkını itaat ettikleri egemen güce devretmek zorunda kalmışlardır.

Bu akli geçişin varış noktası, hakkın ve haksızlığın tahlili kişilerin kendi yargıçlıklarına bırakıldığında herkes ilgili hakkı kendisinde görmeye meylettiği için hakka ilişkin tartışmalarda üçüncü tarafın hakemliğine ram olmayı şart koşan (on beşinci) doğa yasasından başka şey değildir.⁷⁵⁰ Aynı varış noktasına başka yollardan da gidilebilir. Böylelikle iyiyi kötünün, haklıyla haksızın üçüncü tarafça belirlenip buyruğa dönüştüğü daha rahat görülebilir. İnsanlar doğa

⁷⁴⁷ STOLLEIS, 2021, s. 22-23

⁷⁴⁸ Hobbes'un hükümdarının içinde bulunduğu üçgen formu ifşa eden Skinner aynı modaya bir başka örnek olarak Abraham Bosse'un *Les consolations de l'ame*'in (1651) iç kapağındaki gravürünü örnek gösterir. Bkz. SKINNER, Quentin, "Hobbes's Leviathan Frontispiece: Some New Observations", **Aby Warburg at 150 (13-15 June 2016)**, Warburg Institute, London.; aynı modanın ve adaletin taşıyıcılığı iddiasının sonucu olarak şaşırtıcı örneklere de rastlanır. 1524-1525 Alman Köylü Savaşı'nın önderlerinden Thomas Müntzer'in Christoffel Van Sichem tarafından 1608'de resmedildiği gravürde Müntzer'in bedeni bariz biçimde üçgen formundadır ve üçgenin tepesinde Müntzer'in gözü bulunur.

⁷⁴⁹ HOBBS, 2007, s. 4

⁷⁵⁰ HOBBS, 2007, s. 57-58 (III/20-21)

yasalarını doğal akılla keşfettikleri gibi Tanrı'yı da doğal ışık sayesinde bilirler.⁷⁵¹ Kutsal Kitap'taki tüm yasaklar, herkesin her şey üzerindeki hakkının ilgasını ifade eder.⁷⁵² Bu herkesin kendi yargıçlığını bitiren, yargıçlığı o andan itibaren Tanrı'nın yapacağına açık ifadesidir. En yüksek hakka dayanarak emirler veren Tanrı'nın Kutsal Kitap'taki yasaklarından anlaşılacağı üzere, yapılması ve yapılmaması gerekenleri bir hakka dayanarak emreden sözüdür.⁷⁵³

Tanrı'yla insanlar arasında olduğu gibi devletle yurttaşlar arasında, güç sahibi olanın direnemez durumda olana verdiği buyruk yasadır.⁷⁵⁴ Devleti kurmakla yurttaşlar kendilerinin yargıcı olma hakkını devrettikleri gibi insanlar arasındaki anlaşmazlıkların nedeni olan neyin iyi, yararlı, adil, onurlu vb. olduğunu tespit etme yetkisini egemen güce devrederler ve egemen gücü kullananın bunlara dayanarak verdiği buyruklar medeni yasaları oluşturur.⁷⁵⁵ Bu buyruklar egemenin yurttaşla duyurulan iradesidir⁷⁵⁶ ve edimlerin gerçekleştirilebilme şartlarını taşırlar.⁷⁵⁷ Yasalara uyma yükümlülüğü tüm yasalardan daha eskidir ve bu nedenle doğa yasası tüm medeni yasalara uyulmasını gerekli kılar.⁷⁵⁸ Üstelik Tanrı, iyi ve kötüyü ayırt etme yetkisini devlette görmektedir.⁷⁵⁹ Öyleyse adaletin kavranabilmesi için devletin yasalarının Tanrı'nın yasalarıyla ilişkisinin doğru kavranması gerekir.

En üstün hakkın sahibi olan Tanrı'nın yasalarının en üstün yasalar olduğu aşikardır. Tanrı'nın kendi iradesiyle çelişen, yaratıcısı olduğu bir doğadan bahsedilemeyeceğinden, ebedi kelamla ulaştırılan doğa yasaları İlahi Yasa ile örtüşür. Tanrı tarafından insana bahşedilen ve doğru aklın taşıyıcısı olan doğal akılla kavrandıkları için ahlak ve doğa yasaları ilahi yasalardır; İsa'nın tüm yasaları da doğanın öğretileridir.⁷⁶⁰ Vahiy veya peygamber kelamı ile ulaştırılan pozitif yasalarsa, doğal aklın kavrama eşiğinin üzerinde bir muhtevaya sahip olabilse de ihtiva ettiği şey doğal akla aykırı olamaz.⁷⁶¹ Doğal akla aykırı hiçbir şey, peygamberler tarafından öğütlenmez. Tüm bunların arasında medeni yasanın vasfını doğru anlamak gerekir. Hırsızlık, cinayet, zina ve her türden

⁷⁵¹ HOBBS, 2007, s. 44 (II/21)

⁷⁵² HOBBS, 2007, s. 67 (IV/4)

⁷⁵³ HOBBS, 2007, s. 63 (III/33)

⁷⁵⁴ HOBBS, 2007, s. 185 (XIV/1)

⁷⁵⁵ HOBBS, 2007, s. 92 (VI/9)

⁷⁵⁶ HOBBS, 2007, s. 100 (VI/15)

⁷⁵⁷ HOBBS, 2007, s. 92 (VI/9)

⁷⁵⁸ HOBBS, 2007, s. 193 (XIV/10)

⁷⁵⁹ 1 Kings (Krallar) 3.9

⁷⁶⁰ HOBBS, 2007, s. 65 (IV/1-2), 74 (IV/24)

⁷⁶¹ HOBBS, 2022, s. 96 (I/12)

haksızlığın hem doğa yasalarında hem de medeni yasalarda yasaklandığı aşikardır ama fark medeni yasaların neyin hırsızlık, cinayet, zina ya da haksızlık olduğuna karar vermesidir.⁷⁶²

Medeni yasaların tipiklik unsurunun belirleyicisi olması doğa yasalarına aykırı olabilecekleri anlamına gelmez. Doğa yasaları mutlaktır: kibir, nankörlük, şefkatsizlik, ahde vefasızlık veya haksızlık gibi yasaklanan şeyler medeni yasa açısından asla yasal olamayacak, zihnin vicdani yasalar şeklindeki emirleri olan erdemler de asla yasa dışı olmayacaktır.⁷⁶³ Mutlak olan yasalar üzerinde tartışma yolu kapalıdır. İlahi Yasa’da ve doğa yasalarında uzlaşmaya yer yoktur zira öyle kurulmuş olsalardı bu ebedi yasalar kaldırılabilirlerdi; uzlaşma medeni yasaların özelliğidir.⁷⁶⁴ Öte yandan, İlahi Yasa’ya dayanarak devletin yasakladığı bir davranışı gerçekleştirmeyi hak görenler, medeni yasanın İlahi Yasa tarafından buyrulan bir şeyin aksini buyurmasa da o buyruğun tanıdığı herhangi bir özgürlüğü – özel/genel yasa mantığı gereği – sınırlandırabileceğini, “tam özgürlükten” başladığında dahi davranışların önce İlahi Yasa ve doğal yasalar, sonra medeni yasalar ve sonra da topluluk kararları tarafından sınırlandırıldığını, bir bağ olan yasa (*lex*) ile özgürlük olan hakkı (*jus*) karıştırdıklarını görememektedirler.⁷⁶⁵ Yasa, hakkı saptar.⁷⁶⁶

Gelinen aşamada sözleşme kavramı tekrar göz önüne alınmak zorundadır çünkü artık doğa yasalarından değil, sözleşme sonucu oluşturulan devletin medeni yasalardan bahsedilmektedir. Sözün bozulması haksızlık (*iniuria*), edimin yerine getirilmemesi adaletsizlik (*iniusta*) anlamına geleceğinden, ikisi bir ve aynı şeydir ancak aralarındaki fark şudur: yasalara ilişkin olan adaletsizlik kimse için adil olmayandır; sözleşmeye ilişkin olan haksızlıkta bozulan sözleşmenin tarafına karşı haksızlıktır ve sözleşmeye taraf olmayan kişilere karşı haksızlık yapılamaz.⁷⁶⁷ Doğa durumunda gerçekleştirilen hiçbir eylem adaletsizlik ihtiva edemez çünkü her eylem eylemde bulunanın doğal hakkı gereğidir; eylemden zarar görenin doğal hakkı hükmünce haksızlık addettiği eylem, eylemde bulunanın hakkıdır.⁷⁶⁸ Dolayısıyla şunun fark edilmesi gerekir, doğa durumunda sözleşmeye uymamak herkes için adaletsizlik anlamına gelememektedir. Devlet herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme sonucunda yapılması ve yapılmaması gerekenleri belirleyip buyurma yetkisi elde ettiği için, yapılması gerekeni yapmamak veya yapılmaması

⁷⁶² HOBBS, 2007, s. 100 (VI/16)

⁷⁶³ HOBBS, 2007, s. 61 (III/29)

⁷⁶⁴ HOBBS, 2007, s. 186 (XIV/2)

⁷⁶⁵ HOBBS, 2007, s. 188 (XIV/3)

⁷⁶⁶ HOBBS, 2022, s. 104 (I/14)

⁷⁶⁷ HOBBS, 2007, s. 48-49 (III/3-4)

⁷⁶⁸ HOBBS, 2007, s. 29 (I/10)

gerekeni yapmak bahsi geçen sözleşmenin ihlali olacağından, haksız edim kimse için adil olmayan bir sonuç doğuracaktır.

Bunun Hobbes’u ulaştırdığı nokta, kendi doğasında adalet açısından her biri aynı olan edimleri farklılaştırıp adil veya adaletsiz yapan buyurma yetkisinin egemen güce devrinden ötürü, egemen gücün buyurduğu şeyin adaletli, yasakladığı şeyin adaletsiz olduğudur.⁷⁶⁹ Egemenin iradesi olan buyruk yasadır. Böylelikle adaleti yasa ile denkleştiren bir kabul doğar: adalet egemenin buyruğudur. Doğa yasası ve Tanrı’nın kimsenin kendisi için istediği haktan daha azını başkası için istememesi gerektiği yönündeki buyruğu tam burada işlerlik kazanır. Tanrı Yasası’na bağlı olan, adaleti söyler.⁷⁷⁰ Hobbes bu eşikte Aquinas’a başvurur.⁷⁷¹ Eşitleri aritmetik oranda eşitleyen mübadeleci (*commutative*) adalet ve eşitsizleri geometrik oranda eşitleyen dağıtıcı (*distributive*) adalet olarak edimsel adaletin ikiye ayrılması ve bu yolla da doğa halinde eşit olan insanların – bir sözleşmeyle aksi kararlaştırılmadıkça – bahsettiği haktan fazlasını talep etmesinin engellemesi, adaletin bir çeşit eşitlik olduğunun göstergesidir.⁷⁷² Tanrı’nın da emri olan⁷⁷³ bu eşitlik yasa yoluyla sağlanır.

Yasanın etkin kılınması için bazı önlemler gerekir. Devlet, daha önce de değinildiği gibi, onu oluşturanların başkasının canına ya da malına kastetmeme konusundaki sözleşmeleri sayesinde güvenliği sağlayamaz; bu vaadi, adalet kılıcı hakkı (*right the sword of justice*) şeklinde isimlendirilebilecek olan cezalandırma hakkının yarattığı korku vasıtasıyla gerçekleştirir.⁷⁷⁴ Medeni hukukun cezalandırıcı bileşeni bu amaçla ortaya çıkmıştır. Yurttaş ilişkilerinde insan, barışın dayanağı olan adalet ve yardımseverlik bakımından, insanın Tanrı’sıdır; devletler arası ilişkilerdeyse, kendini koruma güdüsündeki iyi insanın kötü olmaya mecbur bırakılması açısından insan, insanın kurdudur.⁷⁷⁵ Yurttaşların üzerinde bir egemen otorite bulunurken devletlerin üzerinde bu otoriteye fiilen rastlanılmaz. Dolayısıyla herkesi kontrol eden bir otoritenin

⁷⁶⁹ HOBBS, 2007, s. 158 (XII/1)

⁷⁷⁰ Mezmurlar (Psalms) 37.30-31

⁷⁷¹ “*Commutative*” adalet Thomas Aquinas’ın yarattığı bir kavramdır. Denkleştirici/düzeltilici (*corrective*) adalet kavramını “*commutative*” ile değiştirmiştir.

⁷⁷² HOBBS, 2007, s. 50-51 (III/6) Hobbes bu adalet türlerinden ilki için özel hukuktaki mübadele ilişkilerini, ikincisi içinse niteliğe göre dağıtımı örnek göstermektedir. Eserin çevirisinde tercih edilen “değişimsel” ve “paylaşımsal” kelimeleri yerine, “mübadeleci” ve “dağıtıcı” kelimeleri daha isabetli olacaktır. “*Commutative*” kelimesi “*exchange*” kelimesine “*change*” kelimesinden daha yakındır. Öte yandan “*distributive justice*” için literatürde “paylaşımsal adalet” değil “dağıtıcı adalet” karşılığı kullanılmaktadır.

⁷⁷³ 2 Korintliler (Corinthians) 8:13-15

⁷⁷⁴ HOBBS, 2007, s. 90 (VI/4-5)

⁷⁷⁵ HOBBS, 2007, s. 1-2

yokluğundan ötürü, doğa durumunda da insan insanın kurdudur. Yurttaşlar arasında adalet barışı sağlayan bir kılıçken, doğa durumunda böylesi bir kılıç yoktur.

Adaleti yasaya, yasayı yargıçlığa, yargıçlığı iyiyle kötünün tespitine bağlayan bir silsile oluşmuştur. Demek ki adaleti daha iyi anlamak iyiyi ve kötüyü daha iyi tanımaktan geçer. İnsanların kötü olduğu Kutsal Kitap'ta yer alsada İnsan doğasının kötü olduğu şeklindeki savı Tanrı'ya saygısızlık etmeden ileri sürmek mümkün değildir; yine de insan denen canlının kötü olduğunu ileri sürmek, iyi insanların kendilerini korumak için tedbiren edindikleri yargıdır, bu mesnet özelinde yerindedir ve haklıdır.⁷⁷⁶ Yani iyilik eylemin veya kişinin kendisinde değil, onu ölçüp tartan nezdinde oluşur. İnsan doğasının tek başına suçlanabilir, günah atfedilebilir bir yanı yoktur çünkü günahı tanıtan doğruluğun kuralları üzerinde sağlanmış bir anlaşma olmaksızın herkes kendi doğasının gereğini yerine getirir.⁷⁷⁷ Örneğin doğal hak gereği varlığını koruma ihtiyacından doğan bir edim, günah olamaz.⁷⁷⁸ Geniş anlamda günah doğru akla aykırı her edimi içerir ancak yasa bağlamında kullanılırsa devletin akli olan yasalara aykırı edimleri ifade edecek şekilde daralır.⁷⁷⁹

İyilik bahsinde olduğu gibi adalet de salt insani bir nitelik değildir; toplumu önceleyen bir insani yetenektir.⁷⁸⁰ Bu yetenek kişinin edimlerinde yahut mizacında gözlemlenebilir. Adalet ve adil olma edimlere ve kişilere göre iki farklı şekilde ele alınmalı ve adil bir edim ile hak gereği yapılan davranış, adil kişi ile hakkaniyetin ölçüsü olarak çıkarı yerine söz verdiği edimi yerine getirmeyi görmeye gayret eden kişi anlaşılmalıdır.⁷⁸¹ Davranışlarının doğanın ilkeleri ile uyumlu olmasına, bu yolla da akli doğasına uygun biçimde doğa yasalarını uygulamaya koymaya gayret eden insan adildir.⁷⁸² Edimin adaletsiz olması aklın zayıflığıyken kişinin adaletsizliği kişinin yerleşmiş kötülüğüdür.⁷⁸³ Dolayısıyla adil biri adaletsiz edimlerde bulunabileceği gibi adaletsiz biri adil edimlerde de bulunabilir. Adaletsiz edimde bulunmak adil kişiyi adaletsiz kılar; adaletsiz birinin adil edimde bulunmasıysa onu her zaman adaletli biri kılmaz. Öncelikle bunun yerleşik bir yetenek halini alması gerekir. Dahası, yasayı yerine getirmenin ardındaki saik yasaya uymak değil de bir çıkar elde etmek yahut cezadan kaçınmaksa, yasaya uyan kişi adil biri değildir.⁷⁸⁴

⁷⁷⁶ HOBBS, 2007, s. 12 (Okura Önsöz/12)

⁷⁷⁷ HOBBS, 2022, s. 102 (I/13)

⁷⁷⁸ HOBBS, 2007, s. 2

⁷⁷⁹ HOBBS, 2007, s. 196-197 (XIV/16-17)

⁷⁸⁰ HOBBS, 2022, s. 103 (I/13)

⁷⁸¹ HOBBS, 2007, s. 50 (III/5)

⁷⁸² HOBBS, 2007, s. 61 (III/30)

⁷⁸³ HOBBS, 2007, s. 198 (XIV/18)

⁷⁸⁴ HOBBS, 2007, s. 73 (IV/21)

Yurttaşlar arasında adaletten bahsedilebilirken tebaa-devlet ilişkilerinde adaletten bahsedilemez. Bunun iki dayanağı vardır. Birincisi, devletin zaten sözleşmenin tarafı olmamasıdır. Sözleşmeye aykırılık iddiası devlete karşı yöneltilemez. Egemen gücün sahibi devleti yaratan sözleşme ile kimseye bağlanmamış olduğundan, eylemleriyle doğa yasalarına karşı günah işlemiş olabilirse de yurttaşlara karşı eylemleri haksızlık sayılamaz.⁷⁸⁵ Doğa yasalarına karşı günah işlemekle medeni yasayı ihlal etmek birbirinden başka şeylerdir ve adalet, bir devlette, yasayı uygun eylemden başka şey değildir. Devletin kendi yasalarına karşı yükümlü olmasını beklemek, bir borç ilişkisinin alacaklı ve borçlu taraflarının aynı olmasını beklemek gibidir, halbuki tarafların birleşmesiyle borç ilişkisi sona erer.⁷⁸⁶ Belirli bir şekilde davranış beklemek konusunda alacaklı konumda olan devlet, kendisine belirli şekilde davranmak konusunda borçlu olursa ortaya tam da bu sonuç çıkar.

Aynı zamanda söz konusu denklem, yurttaşın devlete karşı suç işleyebileceğini ancak devletin yurttaşa karşı suç işlemesinin imkânsız olduğu mantığını yaratır. Hükümdarların mezalimleri aralıklarla görülmüşse de mutlak kılınan egemen gücün yurttaşların malını ve canını gasp edeceği endişesini duyanlar, yönetimin devraldığı güçten değil insanlar arasındaki ilişkilere dair öngörülerinin yarattığı güvensizlikten rahatsızlık duyduklarını fark edemezler çünkü egemen gücün bunları yapması için sebep, sebep bulsa da İlahi Yasa'ya ve doğa yasasına uyan adil bir yol, adil bir yol bulsa da kendisine faydası yoktur.⁷⁸⁷

3.1.3. İktidara Haklı Direnme

Hakkında fikir yürütülürken ortaya çıkan yanlışların zarardan çok zamanla ölçüldüğü bilimlerin bir yana, yanlışların insan hayatını ilgilendirdiği ölçüde suçlara, çatışmalara ve ölümlere neden olabilmesi açısından en büyük filozofları meşgul eden en asil bilim insan ilişkilerini ve yönetimini konu edinendir.⁷⁸⁸ İnsanlar kökenini bilmedikleri için hak, hukuk, hakkaniyet ve adalet gibi şeylerde geleneğe sırt yaslayıp emsal ararlar ancak bu, sıkı sıkıya bir bağlılık değil, çıkar söz konusu oldukça gelenekten akla ve tekrar tersine gidiş geliş gösteren, sözle olduğu kadar şiddetle de sonuçlanan bir tutumdur.⁷⁸⁹ İnsan edimleri doğal olgular gibi gözlemlenip olduğu halleriyle anlaşılabilirler, insanların adalet hakkındaki yanlış kanaatleri üzerine bina edilen kötü davranışlar ortadan kaldırılarak barış ve huzur daim kılınabilirdi ancak doğa yasaları ve doğal hak konusunda

⁷⁸⁵ HOBBS, 2007, s. 114 (VII/14)

⁷⁸⁶ HOBBS, 2007, s. 98 (VI/14)

⁷⁸⁷ HOBBS, 2007, s. 97 (VI/13)

⁷⁸⁸ HOBBS, 2007, s. 8-9

⁷⁸⁹ HOBBS, 2022, s. 85 (I/11)

sahip olunan fikirler, insanlar arasındaki müzmin savaş nedeniyle sürekli değiştiğinden, insanlığa barış getirme gayesindeki filozofların görüşleri akıl yerine duygulara hitap eden hoş sözler olmanın ötesine geçememiştir.⁷⁹⁰ Doğmasını önlemenin imkânsız olduğu fikri ayrılıkları müteakiben anlaşmazlıklara, tartışmalara ve savaşa yol açmayan hiçbir dinsel yahut toplumbilimsel dogma yoktur.⁷⁹¹

Zaman zaman isabetli tahlillerde de bulunabilen filozofların, esasen egemenin hakkı olan adaleti akıllarınca yorumlamaya çalışmalarından medeniyet ve akıl dışı çatışmalarla cinayetlere yol açan dogmalar doğurmaları, Jüpiter'in (veya Zeus) verdiği davette Juna'ya (veya Hera) iştah kabartan Ixios'un Juna kılığındaki bulutla birlikte olup Kentaur (*Centaurus*) ırkını yaratmasıyla özdeştir.⁷⁹² Kentaurlar gaddar, şiddetli ve hukuk tanımaz yaratıklardır. Hobbes ucube olduğunu düşündüğü fikirleri peşinen ilan eder: tiran tebaası tarafından öldürülebilir; egemen belirli kişiler tarafından azledilebilir; kral toplumun hizmetkarıdır; kralların buyruklarının adil olup olmadığı tartışılabilir.⁷⁹³ Aynı hataya düşmemek için akla uygun, insan davranışlarını merkeze alan bir metot izlenmelidir. İnsan hareketinin (1) içsel durum, (2) dış etken, (3) hareketin kendisi şeklinde üç bileşeni olduğundan ayaklanan yurttaşları anlamanın yolu (1) insan aklını belli bir yola sevk eden duygular ve öğretilerin, (2) bu yola temayül etmiş kişileri kimin yönlendirdiğinin, (3) bir araya gelen insanların oluşturduğu hizbin kendisinin ve yöntemlerinin anlaşılmasından geçer.⁷⁹⁴

İnsanlar arasındaki anlaşmazlığın ilk sebebi iyi ve kötünün bireysel yargısı olduğu için ve egemen gücü elinde tutan da iyi ve kötünün bilgisinin sahibi olarak hakkaniyetli kişi addedildiğinden, yurttaşların bu bilgiye sahip olduğunu iddia etmesi, onları, adaletsiz buyrukları olan hakkaniyetsiz yöneticinin emirlerine itaat zorunda olmadığı gibi bir sonuca götürür.⁷⁹⁵ Neticede itaat yükümlülüğü egemenin hakkaniyet sahibi olanı karşısında ödevdir. Halbuki egemen gücü kullanana itaat etmek sözleşmenin temel sonucudur. Bir yurttaş, buyruk kendisine adaletsiz gelse de itaatle yükümlüdür. Kişinin kendi adalet anlayışına sahip olması, onu, vicdanına karşı gelirse Tanrı'nın cezasından korkmuyor olacağı ve yasaya karşı gelirse devletin cezasından korkmuyor olacağı bir ikileme Tanrı'ya karşı günah içine girmektense devlete karşı suç işleyeceği bir tercihe sürükleyeceği için hem yanlış hem de tehlikelidir.⁷⁹⁶ Daha önce de değinildiği üzere devlet halka karşı suç işleme ehliyetine sözleşme mefhumu gereği sahip değildir, yani kendi yasalarıyla bağlı

⁷⁹⁰ HOBBS, 2007, s. 3

⁷⁹¹ HOBBS, 2007, s. 93 (VI/11)

⁷⁹² HOBBS, 2007, s. 10 (Okura Önsöz/7)

⁷⁹³ HOBBS, 2007, s. 9

⁷⁹⁴ HOBBS, 2007, s. 157 (XII/1)

⁷⁹⁵ HOBBS, 2007, s. 157-8 (XII/1)

⁷⁹⁶ HOBBS, 2007, s. 159 (XII/2)

değildir. Devletin kendi yasalarıyla bağlı olduğu, yasama ve yasaların yorumlanması yetkisinin devlet yerine yasalarda olması gerektiği düşüncesi, devletin özünü ortadan kaldırmadan mümkün değildir çünkü bunun kabulü halinde, devletin zorlayıcı gücü ve devlete itaat son bulur.⁷⁹⁷ Halbuki Tanrı, doğa durumuna dönmek istenmiyorsa egemenin buyruklarına itaat edilmesi gerektiğini,⁷⁹⁸ var olan tüm yönetimlerin kendisinden geldiğini ve itaatsizliğin ona isyan teşkil ettiğini,⁷⁹⁹ egemene ve onun işlerini yürüten valilere, insanlar üzerinde himaye sahibi olan her kuruma bağlılık gösterilmesi gerektiğini Kutsal Kitap'ta dile getirmiştir.⁸⁰⁰ Bu nedenle adaletin ölçüsünü bireylerin kanaatleri yerine devletin yasalarında arayabilen insanlar, devleti çatışmalara sürükleyen, hatta onu yıkmak isteyen insanlarla saf tutmazlar.⁸⁰¹

Hobbes direnme hakkının dini kökenlerinin ve bunun Hıristiyan dünyasında yol açtığı savaşların farkındadır. Burada işin doğrusunu izaha girişmemesi bakımından çekingen bir şerh sezinebilir ancak gerçekte olan devlet otoritesini bireylerin dinsel algısının üzerine koymaktır. Keza din kurumunun tüm gücü zaten inananların algısında temellenir, inançtan başka fiili dayanağı yoktur. Devlet belli bir inancın yeşermesine müsaade etmedikten sonra, Roma Kilisesi'nin başı olan Papa'nın dahi o belli inanca dayanarak hangi koşullarda egemen güce itaat edileceğinin sınırlarını belirlemesi mümkün olamayacaktır. Ne var ki, itaat etmemeyi hak ve görev haline getiren bir dini dogmanın halk arasında yaygınlaşmasını engellemek halkın direnmeyi hak görmesini başlı başına ortadan kaldırmayacaktır. Böylesi bir durumun koşulsuz kabul edilmesi mümkün değildir. Dinden boşalan meşruiyet zemini rasyonel seküler sebeplerle doldurulmalıdır.

Yurttaşların Tanrı ve Tanrı'nın istekleri hakkında doğru dini fikirler ve alışkanlıklar geliştirmesine vesile olmanın, onların ebedi kurtuluşu için gereken doğru öğreti ve ibadetleri güvence altına almanın hükümdarların asli görevlerinden olmasının en açık kanıtı halkın – hükümdara itaat etmekle lanetlenecekleri gibi – yanlış öğretilerin peşinde sürüklenmesidir.⁸⁰² Hobbes'a göre, isyana kalkışılacağına, komplolara yahut devlet aleyhine sözleşmelere girişilebileceğinin, egemen buyruğu olmaksızın birinin öldürülebileceğinin Kutsal Kitap'a dayanarak hakkaniyet gereği olabileceğini söyleyenler muteber değildir ve egemen gücün sahibine ihbar edilmelidir.⁸⁰³ Yurttaşların, egemen güce karşı direnme hakkı ve – telaffuz edilmesi teolojik açıdan kritik olan – görevinin olduğunu, bu sebeple de itaati hak gereği reddedebileceğini

⁷⁹⁷ HOBBS, 2007, s. 161 (XII/4)

⁷⁹⁸ Judges (Hakimler) 9:14

⁷⁹⁹ Romans (Romalılar) 13:1-2

⁸⁰⁰ 1 Petrus 2:13-14; Titus 3:1

⁸⁰¹ HOBBS, 2007, s. 9-10 (Okura Önsöz/6)

⁸⁰² HOBBS, 2007, s. 173 (XIII/5)

⁸⁰³ HOBBS, 2007, s. 16 (Okura Önsöz/21)

savlayan öğretiler, egemen gücü halihazırda elinde tutandan bir başka otoriteyi alenen veya zimnen işaret ettiği nispette barış için zararlı olduğundan, bu öğretilerin halk arasında yayılmasına izin verip vermemek egemen gücün tekelindedir.⁸⁰⁴

Yoksulluğun, hizbin yapıtaşlarından biri olduğu da antik dönemden beri siyasi tedrisatın malumudur.⁸⁰⁵ Devleti doğuran sözleşme gereği, yurttaşların vergi vb. ile devlete yaptıkları katkı onların kendilerine sunulan barış karşılığında razı oldukları bir bedeldir ancak barıştan fayda sağlayan tüm yurttaşların – parasal değil, oransal olarak – eşit paylaşması durumunda hafifleyecek bir yük, kimilerinin bunu üstlenmemesi halinde üstlenenlerin uhdesinde ağırlaştığında devlet bu dengesizliği gidermekle mükelleftir.⁸⁰⁶ Öte yandan, barışın eşit paylaşılan karşılığı konusundaki şikayetler haksızdır. Babillilerin yıktığı tapınağın duvarlarını Ezra döneminde tekrar inşa edenler, bir ellerini iş için kullanırken diğeriyle tehditlere karşı silah tutmak durumunda kalmıştır⁸⁰⁷ Devletin varlığında bu silahı halk adına tutan egemen gücün sahibi sayesinde yurttaşlar hayatlarını idame ettirebilmektedirler.⁸⁰⁸ Bir efsaneye göre, gençliğine dönmek isteyen Pelias'ın arzusunu yerine getirmeyi vadeden Medea, öz kızlarına birtakım ilaçlarla birlikte kaydattırıp Pelias'ı öldürtür.⁸⁰⁹ Hobbes, aklını kullanamayan ve hizipçilerin belagatine kanan avamın, Pelias'ın kızları gibi devletlerini yenilemek isterken parçalayıp mahvettiğini söyler.⁸¹⁰ İşte, herkesin kendi payına düşen görevi yerine getirdiğinin farkında olmayıp yoksulluğunun faturasını devlete kesen memnuniyetsiz arabozucular hizipçilerin vadettiği devrimden medet umarlar.⁸¹¹

Buraya kadar incelenenler sözleşme kaynaklı siyasal devlete içkindir. Hobbes sözleşme kavramına o kadar bağlıdır ki sözleşmeyle kurulan devletin tebaası nasıl tebaalıktan çıkarsa bir köle de aynı şekilde ((1) azat, (2) sürgün, (3) başkasına esir düşme, (4) tevarüs etmeme, (5) zincire vurulup kölelikten basit esarete düşme) kurtulabilir derken kölenin efendisine isyanını veya kaçmasını şartlar arasında asla saymaz.⁸¹² Buradan işgal yahut savaş gibi durumlarda esir düşen bir halkın doğal yolla oluşan despotik devlete geçici olarak ram olsa bile bir direniş örgütleyip egemen gücü devirmesinin mümkün olmadığı anlaşılır zira zincire vurulmadan gündelik yaşantısına devam edebilen – yani hayatta kalmasına izin verilen – herkes bunu direnmeme sözü

⁸⁰⁴ HOBBS, 2007, s. 94 (VI/11)

⁸⁰⁵ ARISTOTLE, 1992, s. 123-124 (II/vi/1265a38)

⁸⁰⁶ HOBBS, 2007, s. 177 (XIII/10-11)

⁸⁰⁷ Nehemiah (Nehemya) 4:17

⁸⁰⁸ HOBBS, 2007, s. 165 (XII/9)

⁸⁰⁹ APOLLODORUS, **The Library, Vol.I**, (trans. James G. Frazer), William Heinemann, London, 1921, s. 121 (I.ix.26-27)

⁸¹⁰ HOBBS, 2007, s. 169 (XII/13)

⁸¹¹ HOBBS, 2007, s. 165 (XII/9)

⁸¹² HOBBS, 2007, s. 124-125 (VIII/9)

vererek elde etmiştir ve aksini yapmak haksızlıktır. Sözleşme bu halkı öylesine itaat ilişkisine bağlar ki, kendini kölelik koşulları altında hissetse dahi sözleşmeyi bozması doğa yasalarına, dolayısıyla ahlak yasalarına ve İlahi Yasa'ya aykırı olacaktır.

Kitlesel itaatsizliğin, direnişin, *Devrim Hakkı*'na konu olan devrimci öznesi kimdir sorusunu sormak için doğru zaman gelmiştir. Öncelikle Machiavelli'nin bahsettiği, erdemle talihe yön vererek egemen olabilecek sıradan adamı Hobbes için değil siyasal anlamda, ontolojik anlamda dahi olarak var olamaz. Örneğin hayal dünyasında mağrur ve haklı bir devrim önderine yer olmayan Hobbes'un da her filozofun sahip olduğu gibi "kendine özel" bir Brutus'u vardır: Ceasar ile savaşmadan önce vicdanı rahat olmayan, kabuslar gören bir komutan.⁸¹³ Hobbes akli bulmadığı pagan inanışlara örnek verirken *fortuna*'nın cehaleti örtmek için kullanılan bir araç olduğunu söyler.⁸¹⁴ Buradan talihi tamamen dışladığı sonucu çıkarılamazsa da Machiavelli'nin aksine onun için talihin, yönetimin etkin unsuru olmadığı söylenebilir. Erdemse Machiavelli'dekin aksine fırsat değerlendirebilmenin parlatılmış bir tabiri değil, yüce olduğu için değer verilen ve yüceliği karşılaştırma ile ortaya çıkan, yetenektir.⁸¹⁵ Bağlamından koparılp doğa yasalarıyla çatışır hale getirilmemek kaydıyla iyiyi, haklıyı, adili, onurluyu, yüceyi vb. devletin medeni yasalarının dayatılan toplumsal müktesebat içinde belirleyeceği açıktır. Dolayısıyla, egemenin varlık koşullarını tehdit eden eylemlerde bulunma niyetindeki kimsenin erdem sahibi biri olamayacağı anlaşılmalıdır.

Devrimci özneyi doğuran veya devrimci öznenin doğurduğu hizbin ne olduğu da önemlidir. Hizip, egemen gücü kullananın onayı olmaksızın kendi aralarında sözleşme yaparak veya birinin gücüne ram olarak bir araya gelen, yani devlet içinde devlet gibi davranan yurttaşlar olarak tanımlanabileceğinden, sadece egemen gücü kullanana karşı koyma arzusunda olan değil, böyle bir niyeti olmasa da itaat ilişkisi kurabilecek şekilde güçlenen herkesi kapsar.⁸¹⁶ Kitlesel isyanlara atfen bir devletin halkının silaha sarıldığı ifade edildiğinde bunlar aslında silaha sarılanlarla onlardan taraf tutanları, yani yığınları ifade ederler çünkü bu yığını halk kabul etmek, devletin kendine karşı silaha sarıldığı gibi abes bir mantık doğurur.⁸¹⁷ Tek bir iradeye sahip tekil varlık olan halk ile yığını denk tutmak, ayaklanma durumlarında egemen gücün karşısına dikilen yığın değil de halkmış gibi bir algı yaratarak halkı, yani devleti, kendi iradesiyle karşı karşıya getirir.⁸¹⁸

⁸¹³ HOBBS, 2022, s. 28 (I/2)

⁸¹⁴ HOBBS, 2022, s. 92 (I/11)

⁸¹⁵ HOBBS, 2022, s. 61 (I/8)

⁸¹⁶ HOBBS, 2007, s. 174 (XIII/13)

⁸¹⁷ HOBBS, 2007, s. 87 (VI/1)

⁸¹⁸ HOBBS, 2007, s. 164 (XII/8)

Halbuki halk itaatkâr ve asi yurttaşların bütününe birden ifade eder. Devlet, yurttaşları itaatkarsa cesaretlendirmeli, hizipçiyse baskı altına almalıdır.⁸¹⁹

Hiziplerle parçalanmış bir halk egemen hakkında çeşitli fikirlere sahiptir. Yönetim biçimlerinin farklı isimlerle anılması, bunların farklı olmasından değil yurttaşların bunlara karşı beslediği duygulardan öte gelir: demokrasi, aristokrasi ve monarşi üçlüsünün anarşi, oligarşi ve tiranlık ismini alıp almaması bir devletin iyi veya kötü yönetildiği düşünenlerin takdiriyle ilgili bir meseledir; yani kral ile tiranı ayıran sahip oldukları güç, bu güç sayesinde gerçekleştirdikleri edimler, bu edimlerin çeşitliliği ve sınırları olmadığı gibi iktidara nasıl geldikleri de değildir zira meşru olmayan krala tiran değil halk düşmanı (*hostis*) denir.⁸²⁰ Egemen güce tiranlık atfetmek, Tanrı'nın yetkili kıldığı kişi hakkında hüküm yürütmek anlamına gelir ve yine iyiyle kötüyü ayırma cüretinin neticesidir.⁸²¹ Halbuki ilk insanlar, tam da iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olmak istedikleri için cezalandırılmışlardır.⁸²²

Sofistler ve Rönesans teologları tiran öldürmenin (*tyrannicide*) yasal olmanın da ötesinde övgüye mazhar bir ödev söylerken hükümdar hakka dayanmıyorsa hükümdar değil düşman olacağını ve onu düşman öldürmenin (*hosticide*) hak olacağını, hükümdar hakka dayanıyorsa onu öldürmenin zaten hakka dayandırılmayacağını görememektedirler.⁸²³ Temel doğa yasası barışı tesis etmek olduğu için, barışı mümkün kılacak araçları dokunulmaz kılmak (on dördüncü) doğa yasasının emridir.⁸²⁴ Bu araçların başlıcası, elbette egemen gücü kullanandır. Üstelik, Tanrı, egemenin tebaa tarafından cezalandırılmasını yasaklar.⁸²⁵ Bu, İlahi Yasa'nın başka kurallarıyla da engellenen bir eylemdir. Kişinin başkasını kendini sevdiği gibi sevmesi, Kutsal Kitap'ta birden fazla tekrarlanan, altı şiddetle çizilen bir emirdir; İsa'nın, Tanrı'nın en önemli iki emrinden biri olduğunu söylediği bu emir⁸²⁶, insana kendisini kin ve intikam beslemekten kesinlikle alıkoymasını hatırlatır⁸²⁷ çünkü başkalarının suçlarını bağışlamayanı Tanrı bağışlamaz.⁸²⁸

Egemen gücü kullanıyı öldürmek, paradoksal biçimde, bunu kendisi istese de gerçekleştirilemez. Hatta bunu yerine getirilmediği takdirde öldürme tehdidiyle birleştirip emretse dahi, barışı hâkim

⁸¹⁹ HOBBS, 2007, s. 179 (XIII/12)

⁸²⁰ HOBBS, 2007, s. 108-109 (VII/2-3)

⁸²¹ HOBBS, 2007, s. 160 (XII/3)

⁸²² Genesis (Yaratılış) 3:1-21

⁸²³ HOBBS, 2007, s. 160 (XII/3)

⁸²⁴ HOBBS, 2007, s. 57 (III/19)

⁸²⁵ 1 Samuel (Yişmael) 26:9

⁸²⁶ Matthew (Matta) 22.36

⁸²⁷ Leviticus (Levililer) 19.18

⁸²⁸ Matthew (Matta) 6.14-15

kılmayı emreden aklın doğa yasalarına ve İlahi Yasa'ya aykırıdır; kimsenin kendisini öldürmek istemeye zorlanamayacağı ve bunun da egemeni doğuran sözleşmede zaten yer almaması sebebiyle egemenin yönetim hakkının ihlali olmayacağı söylene de egemenin kendine itaat etmeyi öldürme hakkının saklı olduğu hatırlanmalıdır.⁸²⁹ Buradan, “beni öldürmezsen seni öldürürüm” demesi halinde doğa yasası gereğince devletin öncelikli olduğu sonucuna varılabilir. Yine de kestirme bir tespittir. Doğa yasaları arasındaysa hiyerarşi vardır. Barışı sağlamak için olsa bile kimse kendi hayatından vazgeçmeyi tercih etmek zorunda bırakılamaz. Doğanın ilk temel yasası olan “barışı aramak, olmuyorsa savaşmak” kuralı hayatta kalmayı önceler. Bunun devletlerin de farkında olduğu, örtülü ama basit bir kanıtı vardır. İnsan itaatsizliği karşısında öldürülmesini emreden yasayı baştan kabul ettiği halde infazına devletin kolluğu eşliğinde yürür çünkü belirli bir edimi yerine getirmeyecek olunması halinde ölüme razı olmak başka, ölüm karşısında direnmemek başkadır.⁸³⁰ Böylesi durumda her iki tarafın da savaş hakkına başvurabileceği düşünülebilir ancak Tanrı'nın emri, tam da Machiavelli'nin Hıristiyanlığın pasifleştirici olduğu iddiasını doğrular biçimde kullarını devlet karşısında sükunete davet eder. Bir Hıristiyan'a kötüye direnmek değil, öteki yanağını dönmek yaraşır.⁸³¹

İç savaş anlarında egemen güç sayısı artar ancak egemene karşı koyanların niyeti, bir kişide toplanabilecek en büyük güç olan mutlak gücü yok etmek değil çok sayıdaki egemen güçlerden müvaffak olabilenin onu devralmasıdır çünkü aksini hedeflemek doğa durumuna dönüşü beraberinde getirir.⁸³² Bu durum anarşi olarak adlandırılmaktadır ve yurttaşların kitlesel kıyımını yaratan anarşi ortamı devletin – yani egemen gücün sahibinin ve halkın – görebileceği en büyük zarardır.⁸³³ Böylesi bir tehdidi devlete yöneltenin müeyyidesi de günahıyla müsavi olmak zorundadır. Asiler kötü yurttaşlar değil devlet düşmanları olarak, medeni hukuka değil doğa hukukuna göre yargılanarak, yönetim hakkına değil savaş hakkına göre cezalandırılırlar çünkü ihlal ettikleri isyan etmeyeceklerine dair bir medeni yasa değil, medeni yasalara uyulacağına dair doğal yasadır.⁸³⁴ Bu denklem kişinin kendisi için istediğini karşısındaki için de istemesi gerektiği, kendisi için istediği kadar hakkı karşıya da tanınması gerektiği, adaletin bir çeşit eşitlik olduğu vargısıyla tamamen uyuşur. Medeni yasayı ihlal eden medeni yasanın cezalandırıcı hukukuyla, doğa yasasını ihlal eden doğa yasasının savaş hakkıyla cezalandırır.

⁸²⁹ HOBBS, 2007, s. 96 (VI/13)

⁸³⁰ HOBBS, 2022, s. 111 (I/14)

⁸³¹ Matthew (Matta) 5.39

⁸³² HOBBS, 2007, s. 95 (VI/13)

⁸³³ HOBBS, 2007, s. 138 (X/2)

⁸³⁴ HOBBS, 2007, s. 201 (XIV/21-22)

Hobbes'un en ünlü eserinin kapağında neden insan formunda bir dev kullandığını anlamak *Devrim Hakkı*'nın gelişiminde Hobbes'un payını görmek için hayati ipuçları sunar. Öncelikle, Leviathan'ın kapağındaki insanlardan oluşan insan figürünü Hobbes'un imgesel yaratıcılığına mal etmek Hobbes'tan yüz yıl önce aynı imgeyi sözle resmeden La Boetie'ye haksızlık olacaktır zira Söylev'de tiranın insani bedeni dışında, tebaası tarafından birleşilip yaratılan apayrı bir bedeni bulunur.⁸³⁵ Aynı fikri eserin kapağından etkilendiği şüphe götürmeyen Spinoza, La Boetie'den farklı olarak olumlayan biçimde, şöyle açıklar: güvenli bir yaşam açısından “[a]kıl ve deneyimin öğrettiği en kesin yol şudur: belirli yasalarla toplum oluşturmak, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü, tek bir beden içindeymişçesine bir araya toplamak. Toplumun bedeni...”⁸³⁶ Bu açıklamayı tamamlayacak olansa eserine niçin Leviathan adını verdiğini anlamaktır.

Toplumların entelektüel ve ayrıcalıklı kesimlerinin halk için kullandığı çok başlı canavar imgesinin tarihi insanlık tarihinde oldukça geriye gitmektedir. Çok sayıda baştan oluşan, kaynağına göre yılan veya ejderha olabilen bir yaratık, iki bin yılı aşkın süre anlatılagelmiştir. İnsanın ejderha imgesine yaklaşımına dair geliştirilen antropolojik gözlemin yekûnu şudur: ejderha bir çeşit yilandır.⁸³⁷ İki imge iç içe geçmiştir. Efsanevi Typhon, bazen başına kadar uzanan yılan halkalarıyla dolu ve ellerinden yüz ejderha başı çıkaran⁸³⁸, bazen de omuzlarından yüzlerce yılan başı uzanan bir yaratık olarak tasvir edilmiştir.⁸³⁹ Efsanenin bir versiyonuna göre Hydra, bir ejderha olan Typhon ve yarı yılan-yarı insan olan Echidna'nın yılan evladıdır.⁸⁴⁰ Aynı kaynağa göre Hesperides'in Altın Elmaları'nı koruduğu söylenen Ladon, Typhon'un yansoy hısımındır⁸⁴¹ ancak bir diğer kaynaktan Ladon'un da Typhon ve Echidna'nın çocuğu olduğu söylenmiştir.⁸⁴² Bu, iki yaratığın git gide değişerek tekleşme sürecidir. Örneğin, bir versiyonda canavarların türü aynı kalırken⁸⁴³ diğerinde ne zaman biri kesilse yerine iki tanesi çıkan dokuz başlı Hydra için yılan

⁸³⁵ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 107

⁸³⁶ SPINOZA, Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, (çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, 2019, s. 85

⁸³⁷ OGDEN, Daniel, **Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds**, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 2-4

⁸³⁸ Yazım tarihi M.Ö. 2-1.yy'lar. APOLLODORUS, 1921, s. 48-49 (II.vi.2-3)

⁸³⁹ Yazım tarihi M.Ö. 1-0.yy'lar. HYGINUS, “Fabulae”, **Apollodorus' Library and Hyginus's Fabulae**, (trans. R. S. Smith & S. M. Trzaskoma), Hackett Publishing, Indianapolis, 2007, (s. 95-182), s. 149 (152)

⁸⁴⁰ Yazım tarihi M.Ö. 8-7.yy'lar. HESIOD, **The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days, and The Shield of Herakles**, (çev. Barry B. Powell), University of California Press, Oakland, 2017, s. 52 (244-251)

⁸⁴¹ HESIOD, **The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days, and The Shield of Herakles**, (çev. Barry B. Powell), University of California Press, Oakland, 2017, s. 54 (fn. 269), 56

⁸⁴² HYGINUS, 2007, 149 (151)

⁸⁴³ Yazım tarihi M.Ö. 3.yy. RHODIUS, Apollonius, **The Argonautica**, (çev. Robert C. Seaton), William Heinemann, London, 1919, s. 389 (IV/1396)

denir ancak Hesperides'in koruyucusunun Typhon ve Echidna'nın çocuğu olan, her biri farklı sesle konuşan yüz başlı ejder olduğu da söylenir.⁸⁴⁴

İbrani-Hıristiyan geleneği Antik Yunan'ın Hydra'sını ve Ladon'unu sürekli güncelleyerek hatırdaki kalmasını sağlamıştır. Elizabeth dönemi komedi yazarlarından Robert Greene, 1580'lerin sonunda yazdığı Keşiş Bacon ve Keşiş Bungay isimli oyununda Hesperides'i koruyan korkunç bir ejderhadan söz ederek halkı etkiler.⁸⁴⁵ Gabriel Naudé'ye (1600-1653, Fransız kütüphaneci) göre halk, gücünün doğasının tanınmasını ve üst sınıfın çıkarlarının lehine kullanılmasını gerektiren, devlete en güçlü darbeleri indirebilen, yolunu ancak başkasının yarattığı galeyanda bulabilen “çok başlı bir hayvandır.”⁸⁴⁶ Étienne Pasqueir (1529-1615, Fransız hukukçu), insanlığın *doğa durumuna* yakın dönemlerinde “diğer hayvanlardan” korunmak, eşitlikçi ve adil bir toplumu kurmak için aklını kullanarak bir araya geldiğini söylemektedir; insanlık artık, aklını, geleneklere ve başkalarından aldıkları fikirlere değişen “çok başlı canavar” formundaki cahiller çokluğu haline gelmiştir.⁸⁴⁷ Antoine Furetière (1619-1688, Fransız sözlükbilimci) antik kökleri olan ve hümanist metinlerde sıkça anılan Hidra sözcüğünü, kişiye onu yok etmekten başka çare tanımayan popüler ayaklanmalar üzerinden tanımlar ve “halk yüz başlı bir Hidra'dır” der.⁸⁴⁸ Gücünü ona kulak kabartan yığınların kalabalıklığından alan ve ihtiraslarına seslenen söylemler, halkı harekete geçirmede teskin edici düşüncelerden daha elverişlidir.⁸⁴⁹ Thomas Maitland, yasa koyuculuğa katılım konusunda George Buchanan'a halkın çok başlı bir canavar olduğunu söylemektedir.⁸⁵⁰ Bunların hepsi Machiavelli'nin isyan halindeki halkı niçin öldürmekle tükenmeyen Hydra gibi tasvir ettiğini de açıklar.

Gelinen noktada, halkın siyasetçileri de kapsayan geniş kesimleri için Hydra da Ladon da aynı şeydir: çok başlı bir ejderha-yılan. İmgenin ifade ettiği olgunun yanında ismin bir önemi kalmamıştır. Öte yandan bu imge Hıristiyan gelenekte kötü bir şöhrete sahiptir. Ejderha, kimi zaman Mesih'in dönüşünü haber veren şeytani bir işaret⁸⁵¹, kimi zamansa şeytanın bizzat

⁸⁴⁴ APOLLODORUS, 1921, s. 189 (II.v.2), s. 225 (II.v.11)

⁸⁴⁵ GREENE, Robert, “The Honourable History of Friar Bacon and Friar Bungay”, **Marlowe's Faustus, Greene's Firar Bacon & Friar Bungay**, (ed. Adolphus W. Ward), 4th Edition, Clarendon Press, Oxford, 1901, (s. 47-110), s. 82 (IX/82)

⁸⁴⁶ BERCÉ, 2003, s. 28

⁸⁴⁷ HUPPERT, George, **The Style of Paris: Renaissance Origins of the French Enlightenment**, Indiana University Press, Indiana, 1999, s. 30

⁸⁴⁸ SCHNEIDER, Robert A., **Dignified Retreat: Writers and the Intellectuals in the Age of Richelieu**, Oxford University Press, Oxford, s. 139

⁸⁴⁹ BECCARIA, Cesare, **Beccaria: 'On Crimes and Punishment' and Other Writings**, (ed. Richard Bellamy), (trans. Richard Davies), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 29

⁸⁵⁰ BUCHANAN, 2016, s. 25

⁸⁵¹ M.S. 1.yy'da yazılmıştır. Revelation (Vahiy) 19:11-20:15

kendidir.⁸⁵² Öyle ki, Havari Philip'in yılan şehrine gidişini ve mücadelesini anlatan efsanede⁸⁵³ İsa, Philip'e yılanların annesi olan dişi bir ejderha ile konuştuğunu söyler. Hıristiyanlığın peygamberinden havarisine, ruhbanından halkına ejderha imgesiyle karşıtlık bulunur. Bahsi geçen yılan-kentin (Ophianoï) Hierapolis olduğu, dişi ejderhanın da Hierapolis'te tapılan Echidna olduğu ifade edilmektedir.⁸⁵⁴ Yani Hıristiyanlık Antik Yunan'ın canavarıyla dahi hesaplaşmaktadır. Hatta ejderha imgesinin üstüne bina edildiği yılan hayvanların en aşağılığı olarak Tanrı tarafından lanetlenmiştir.⁸⁵⁵ Buna rağmen Hobbes, devleti tanımlarken – saygısızlık ettiğini itiraf ederek – insanların aklı sayesinde, ölümsüz Tanrı'nın egemenliği altında, barışın ve güvenliğin koruyucusu olan ölümlü tanrı Leviathan'ı, yani devleti yarattığını söyler.⁸⁵⁶

Yukarıda değinildiği üzere, bu isim böylesi görev için yaratılan bir araca verilmesi pek uygun bir isim değildir. Leviathan Kutsal Kitap'ta, Tanrı'nın günü geldiğinde acılı, büyük ve güçlü kılıcıyla canını alacağı, denizlerdeki ejderha ve kıvrık yılan olarak betimlenir.⁸⁵⁷ Orta Çağ'da, deccali sırtında taşıyan ejderha olarak da tasvir edilmiştir.⁸⁵⁸ Benzeri bilgiler ve kapaktaki dev insan figürünün belden aşağısının bulunmamasının da etkisiyle, Leviathan isminin belden aşağısı yılan formunda bir insan-canavarı ima ediyor olabileceği ileri sürülmüştür.⁸⁵⁹ Bu, zorlama bir spekülasyondur. İsmi ve kapağın tercih edilmiş sebebi yine Antik Yunan'da, Hobbes'un en başarılı Yunan filozof olarak gördüğü⁸⁶⁰ Platon'da aranabilir. Devlet ve onu oluşturan yurttaşları siyasi yapı *body politic* ile insan vücudu analogisine tabi tutanlar, insan vücudunda başın rolü neyse egemen güce sahip olan kişi(ler)nin devlet için aynı rolde olduğunu düşünmektedirler ancak doğrusu, iradenin onda toplanması sebebiyle başa değil ruha denk düşmesidir.⁸⁶¹ Her ne kadar üretici sınıfı dünyevi iştahından ötürü vücut addetse de devletin tümünün bilgeliği olan filozof krala başı değil ruhu yakıştıran, iki bin yıl önce, Platon'dur.⁸⁶² Bu analoginin kurulduğu eserin ileri sayfalarında Hobbes'u Leviathan isminde ve insan formunda bir ejderha düşünmeye itenin ne olduğuna dair fikir verebilecek satırlar bulunur.

⁸⁵² M.S. 2.yy'da yazılmıştır. I Infancy (Bebeklik) 13:14

⁸⁵³ M.S. 4.yy'da yazılmıştır. Acts of Philip (Philip'in İşleri) 8-13

⁸⁵⁴ OGDEN, 2013, s. 390, 421

⁸⁵⁵ Genesis (Yaratılış) 3:14

⁸⁵⁶ HOBBS, 2022, s. 136 (II/17)

⁸⁵⁷ İsiyah (Yeşaya) 27:1

⁸⁵⁸ LAMBERT, **Liber Floridus**, s. 63

⁸⁵⁹ KRISTIANSSON, Magnus / TRALAU, Johan, "Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan", **European Journal of Political Theory**, Year: 2014, Vol: 13, No:3, (s. 299-320), s. 309-312, 315

⁸⁶⁰ HOBBS, 2022, s. 490 (IV/46)

⁸⁶¹ HOBBS, 2007, s. 103 (VI/19)

⁸⁶² PLATO, 1992, s. 117 (IV/441d-e), 174 (VI/500e-501a), 251 (IX/581b-d)

Erdemleri toplum içinde yeşertecek bir sistem olmaksızın, sözleşmelere karşı hileyi ve diğer haksızlıkları yapanları engellemek için kanunlar çıkarıp değiştirmek, Hydra'nın başını kesmekten farksızdır.⁸⁶³ Bir başın yerine ikisi gelir. Kesin çözüm, adaleti gerçekleştirmek isteyen kişinin sistemi değiştirme arzusundadır. Bilinen tüm çok başlı canavarların birleşimi olan, kimisi evcil kimisi vahşi ve dilediğinde büyüyüp değişen bir yaratığa insan formu giydirildiğinde; (1) adaletsizliğin insana çıkar sağladığını söyleyen kişi: (a) önce canavarı besleyip güçlendirmeyi, (b) insanı aç bırakarak güçsüzleştirip kontrolü canavarın almasını, (c) canavarın başlarının uyum tutturmasındansa birbirlerini ısırp öldürmesini istemektedir; (2) adaletin insana çıkar sağladığını söyleyen kişiye: (a) kontrolü ele alanın insan olmasını, (b) vahşileri engelleyerek bir çiftçi gibi evcilleri besleyip büyütmesini, (c) hepsinin arasında uyum sağlayıp doğalarından istifade etmeyi istemektedir.⁸⁶⁴

Elinin altında halkı çok başlı bir ejderha olarak resmeden *Emblemas morales*'in bulunmasından⁸⁶⁵ ötürü bahse konu analogiye hiç de yabancı olmadığı anlaşılan Hobbes'un ejderhaya yaptığı tam da budur: bir çiftçi gibi itaatsizleri eleyerek tüm başları aynı irade etrafında uyumla birleştirip insan formuna sokar. Adalette fayda arayan kişi egemen gücü elinde tutan kişidir; barışı kalıcı kılmak için erdemli bir yola sokmak ve uymayanları cezalandırdığı başlarsa yurttaşlardır. Leviathan'ın kapağında betimlenen dev insanın sığdırıldığı üçgen form bunun kanıtıdır. Böylelikle Kutsal Kitap'ın en büyük canavarı, insanları insanlardan korumanın aracı olan devlete dönüşür. Onu ortadan kaldırmak, canavarın başları arasındaki uyumu ortadan kaldırmak ve insanlığın en büyük düşmanını serbest bırakmak anlamına gelir. Bu düşman Hobbes'un her şey yolunda gitseydi De Corpore, De Homine, De Cive şeklinde üçlenecek yazın serüvenini patlayan iç savaşın tebaaların itaat yükümlülüğünü tartışılması gereken acil bir başlık haline getirmesi sebebiyle De Cive'den başlatmak zorunda bırakmıştır.⁸⁶⁶

3.2. SPİNOZA (1632-1677)

Spinoza, Hobbes'un siyasal iktidar teorisini ve yasa hiyerarşisini benimsemekle birlikte siyasal iktidarın varlık koşullarına yaklaşımında kutsiyetten geri durarak Machiavelli'nin zorunluluk prensibini benimser. Tanrı Yasası'nın etkin koşulları kendisini yalnızca yasalar hiyerarşisinin mantığında kendini gösterdiği için tanrısal akıldan sıradan insanların payına düşen doğa yasaları,

⁸⁶³ PLATO, 1992, s. 101-102 (IV/426a-e)

⁸⁶⁴ PLATO, 1992, s. 260-261 (IX/588c-589b)

⁸⁶⁵ SKINNER, Quentin, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2018, s. 109-110

⁸⁶⁶ HOBBS, 2007, s. 15 (Okura Önsöz/19)

peygamberlerin payına düşense birkaç temel ilke etrafında toplanabilecek kutsal metinlerdir. Augustinus ve Thomas'inkine kıyasla etkinlik koşulları doğrudan gözlenemeyecek, sadece varsayımsal olarak benimsenebilecek Tanrı Yasası sebebiyle, her şeyin temel işleyişine kaynaklık eden Tanrı'nın Spinoza'da görece gizli planda kalan ve "şeyleşmiş" bir etken olduğu söylenebilir. Tanrı insana doğasına uygun bir yol çizmiştir ancak her insan bunu doğru biçimde algılayacak kadar tanrısal akılla bütünleşmemiştir. Dolayısıyla insanın davranışının Augustinus ve Thomas'ta olduğu gibi kınanabilir kökleri yoktur. İnsandan bağımsız bir iyi de yoktur. İyi insan ilişkilerinde ortaya çıktığı için adalette de aynısı geçerlidir ancak Hobbes'un çizdiği rotaya uygun biçimde adaleti getirebilecek tek çözüm insanların birbirlerine verdikleri bir söz ile siyasal iktidarı yaratmaları ve onun yasaları altında yaşamalarıdır. Böylelikle doğa yasaları devletin yasalarıyla içerilir. Nihayetinde, aynı biçimde, devleti bağlayan yasalar da yalnızca doğa yasaları olacaktır. Hobbes ile aralarındaki nüans doğa yasasını Spinoza'nın aynı zamanda insanların varlık özelliklerinin yasaları olarak da görüyor olmasıdır. Dolayısıyla siyasal otoriteye direnmek noktasında Hobbes ile aynı şekilde düşünse de insan doğasına saygısızlık ederek adaletsizlik ortaya koyan bir devletin insan doğası gereği ortadan kaldırılacağını öngörür. Bu da tam olarak Machiavelli'de gözlemlenen gerçekçi zorunluluktur.

3.2.1. Tanrısallığı ve Tanrı Yasasını Doğru Anlamak

Spinoza'nın fikirlerini *Devrim Hakkı*'nın meşruluğu bağlamında inceleyebilmek için – Marx'ın da denediği gibi⁸⁶⁷ – eserlerindeki izleğin değiştirilmesi pahasına, metodolojinin görmezden gelinmesi ve uygun görüldüğü biçimiyle başlıkların yeniden sıralanması gerekir. Aksi halde bireysel özgürlüğü devletin istikrarının merkezine alan fikirler arasında eriyen nüveyi belirginleştirmek oldukça zorlaşacaktır. Söz konusu fikirler Spinoza'nın genel felsefesine içkin biçimde, ilahiyat ve siyaseti birleştiren metinlerinde dağınık haldedir. İki temel şikâyet konusuna sahip gibidir. Bunlardan birincisi tanrısallığı anlayamayanların Tanrı'yı, doğayı ve bunlardan türeyen insan haklarıyla birlikte anlamaya çalışan akla vurduğu ket; ikincisi insanın doğasını anlayamayan siyasal otoritenin kendi mahvını doğuracak biçimde insana vurduğu kettir. İlkinden başlayarak ilerlemek faydalı olacaktır. Öncelikle bilinmelidir ki Spinoza'nın İlahiyat ve Siyaset İncelemesi Padovalı Marsilio'nun dört yüzyıl önce başlattığı laik devlet hareketinin devamıdır.⁸⁶⁸ Etik'ini ateistlik kovuşturmasından korktuğu için yayınlamaktan vazgeçtikten sonra Siyaset

⁸⁶⁷ RUBEL, Maximilien, "Marx Spinoza'yla Karşılaşıyor", (çev. Cemal Bali Akal), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 35-52), s. 39-40

⁸⁶⁸ DELACAMPAGNE, 2003, s. 107

İncelemesi'ni tamamlayamadan yoksulluk içinde öldüğü akılda tutulursa dini ve siyasi yazınının ne tür reaksiyon aldığı daha anlaşılır olacaktır.⁸⁶⁹

Spinoza'nın din görevlileriyle kavgası basit bir temele dayanır. Din görevlileri kendilerine duyulan ruhani saygınlığı dünyevi saygınlığa evrilttiği ölçüde, tanrının kelamını yayma tutkusundan beslenen kutsal ölçütleri belirleme hırsının yerini, en büyük hayreti yeni ve olağandışı şeyler karşısında duyan yığınları önlerinde hayranlıkla ram etme hırsı almıştır çünkü yığınlar, Kutsal Kitap'ta anlatılanların içeriğini kavrama yeteneğinden yoksun mizaçları gereği, bu içeriğin taşıyıcısı olan ilginç ve şaşırtıcı olayları anlatacak din mensuplarına ihtiyaç duyarlar.⁸⁷⁰ Bu iki saygınlığın nüansı, basitçe ifade etmek gerekirse, saygı duyulanın dünyevi meselelerde mi ruhani meselelerde mi sözünün geçeceği konusunda iç içedir. Dinin dünyevi aklın yol göstericisi olması yetmemekte, aynı zamanda onayıcısı olması istenmektedir. Kutsal Kitap'ta çözülmesi gereken bir gizem bulunmamaktadır. Ne var ki, dilinin yorum imkanını arttıran patetik yanılgılarla (*pathetic fallacy*⁸⁷¹) dolu olduğu da barizdir. Hurafelere sığınan insanlar doğayı antropomorfist yapılarla teşhis ettikleri gibi Kutsal Kitap'ı da despotizmi meşrulaştıran gizemlerle bezemektedirler.⁸⁷² Keza gücün teklediği yönetimlerin kerameti, kendini selamete vakfettiğini sanırken gönüllü biçimde boyunduruğa giren insanların din vasıtasıyla korkutulup aldatılmasında gizlidir.⁸⁷³

Kutsal Kitap'ın söz konusu amaçla kullanılması onda hiçbir kutsiyet bırakmamaktadır. Şeyler mutlak anlamda ne kutsaldır ne de dindışı, zihniyete ilişkin anlam kazanırlar: sözcükler kullanımına göre okuyanı sofuluğa itiyorlarsa kutsaldır; bir tapınak Tanrı'yı kutsayan ve adaleti savunan insanların yerine suçluların uğrağı olursa haydut inidir; Kutsal Kitap vasıta olsa bile onu hükümsüz kılan şey Tanrı'nın emirlerini ileri sürmüyordur.⁸⁷⁴ İnsanları tahakküm altına almak için Tanrı kelamına gizemler serpiştirmek kutsal metnin tanrısallığını elinden alır zira şeylerden dindarca yararlanmak onları kutsal veya tanrısal yapar; kutsal veya tanrısal şeylerden dinsizce yararlanmak onları kirli ve dindışı kılar.⁸⁷⁵ Kutsal Kitap despotizmin esbabı mucibesi olmakla bırakılmayıp onun "esrarı mucibesi" haline getirilir. Sebepleri sorgulamaktan aciz yığınlar için sırlar, bir başkasının aklına teslim olmayı beraberinde getiren, daha da ulaşılamaz bilgilerdir.

⁸⁶⁹ DELACAMPAGNE, 2003, s. 107

⁸⁷⁰ SPINOZA, 2019, s. 47, 115-116

⁸⁷¹ Bkz. RUSKIN, John, **Modern Painters, Vol. III**, John Wiley, New York, 1863, s. 156-172

⁸⁷² MONTAG, Warren, "Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?", (çev. Emine Ayhan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 191-199), s. 194

⁸⁷³ SPINOZA, 2019, s. 45

⁸⁷⁴ SPINOZA, 2019, s. 200-201

⁸⁷⁵ SPINOZA, 2019, s. 200

Halbuki anlama yetisinden en mahrum olanların dahi anlayabilmesi için basit şeyleri en yalın halleriyle ifade eden Kutsal Kitap, Tanrı'nın peygamberlere verdiği felsefi sırlardan, aksiyomlar, üstün kurgular ve tanımlardan oluşmaz.⁸⁷⁶

Aksini kabul eden Kutsal Kitap'ın sıradan halkın oluşturduğu yığınlar için değil bilginler ve filozoflar için vahyedildiğini de kabul etmeye hazır olmalıdır.⁸⁷⁷ Esasen oluşan görüntü de bundan farklı değildir. Dini ve dindarlığı kutsal metinlerin en derinlerinde buldukları akıl dışı esrarla açıklamaya kalkanlar Kilise'yi dini münazara haline getiren bir akademiye çevirmişlerdir ve çözdükleri esrar ya da bunları mantık çerçevesine oturtabilmek için sarf ettikleri tüm gayret Platon'un, Aristoteles'in veya bunların takipçilerinin tekrarıdır.⁸⁷⁸ Oysa teoloji ve felsefeden birbirinin emrine koşulamaz. İlkinin ikincisinin hizmetine sunmak alakasız fikirleri peygamberlerinin aklına yakıştırmak, ikincisini ilkinin hizmetine sunmak geçmişte yaşamış insanların önyargılarıyla bugünü kavramak anlamına gelir.⁸⁷⁹ İkisi arasındaki kesin ayrımlar karartılmamalıdır. Felsefe gerçeği arar, fikirlerden doğar, doğadan çıkarılır; inanç itaati arar, anlatılardan doğar, dilden-yazıdan çıkarılır.⁸⁸⁰

Kutsal Kitap'ın kavranması için felsefeye ihtiyaç yoktur. Dahası, Kutsal Kitap'ı ve peygamberlerin aklını anlamak Tanrısal aklı anlamaktan farklıdır.⁸⁸¹ İnsan herhangi bir maddi vasıtaya gerek olmaksızın da tanrısal özü kendi zihninde bulur.⁸⁸² Bunun, insanın Tanrı'nın varlığını algılayabilmesine yarayan bir "kanal" vasıtasıyla mümkün olduğu düşünülebilir zira Tanrı'nın varoluş bilgisine sahip olabilme melekesi, Augustinusçu anlamda bakılacak olursa, tanrısal aklı paylaşmakla da mümkündür. Yalnızca şunu görmek gerekir: Tanrı insanları böylesi bir zorluktan kurtarmak istemiştir. Zihindeki bu öz sayesinde barındırılan temellerden varılamayacak, insan zihninin kapasitesini defalarca aşan tanrısal bilgiye peygamberlerin tanrısal bilgeliğinde rastlanmaktadır.⁸⁸³ Peygamber, vahye, yani şeyler hakkında Tanrı'nın insanlara anlatmak istediği kesinliğin bilgisine açıklık kazandıran, tüm insanlığın ortak bilgisi olan doğal bilgiyi doğal ışık yardımıyla dile getiren ve açıklayan kişidir.⁸⁸⁴ İnsanlığın doğasına ilişkin her bilgi, özünde tüm insanlığın ortak bilgisi olduğu ve her insan tarafından anlaşılacak öze sahip olduğu için, peygamberi peygamber yapan, doğal bilginin ötesine geçen tanrısal bilgiyi insanlığa

⁸⁷⁶ SPINOZA, 2019, s. 207-208

⁸⁷⁷ SPINOZA, 2019, s. 212

⁸⁷⁸ SPINOZA, 2019, s. 47, 208

⁸⁷⁹ SPINOZA, 2019, s. 221

⁸⁸⁰ SPINOZA, 2019, s. 220

⁸⁸¹ SPINOZA, 2019, s. 203

⁸⁸² SPINOZA, 2019, s. 58

⁸⁸³ SPINOZA, 2019, s. 59

⁸⁸⁴ SPINOZA, 2019, s. 53

ulaştırmaktır ve kutsal kitaplarda söylenenler dışında hiçbir şeyi peygamberlere yakıştırmamak gerekir.⁸⁸⁵ Aksini yapmak, elbette, kutsal kitapları “maddileştirip” kullara ulaştıranlar peygamberler olduğu için, bu görevin layıkıyla yerine getirilmemiş olduğu anlamına gelecektir. Öte yandan peygamberin bilgeliği, onun şahsında gömülü her şeyi bilme durumu değil, Kutsal Kitap’taki hikayelerden gözlemlenebildiği şekilde, vahiyle sınırlı bir bilgeliktir.⁸⁸⁶

Bu sınırı insan olmak çizer⁸⁸⁷ ve peygamberler de insandır. İnsanlar da bu durumda, peygamberlerin sözlerinin ardında vahyin açıkça dile getirdiği şeyler dışında bilgi aramamalıdır.⁸⁸⁸ Peygamberliğin kesinliği özellikle iyiye ve adalete olan temayülden gelir.⁸⁸⁹ Peygamberlerin doğru yaşam ve gerçek erdemi öğütleyen “aracılıkları” haricindeki görüşleri ekarte edilmelidir.⁸⁹⁰ Bunlar yalnızca din bezirganlarının safsatalarını değil, peygamberlerin belirli bir topluma özel olarak getirdiği kuralları da kapsamaktadır. Örneğin, Musa’nın yasaları, doğal ışıkla değil de vahiyle iletildikleri için Tanrı Yasası denmektedir.⁸⁹¹ Öte yandan her toplumun kendi peygamberi olduğu da bir gerçektir.⁸⁹² Tanrı’nın Musa’ya vahyettiği yasaların, Musa’nın Yahudi toplumuna önderlik ederek onları güvenlik ve refaha ulaştırmasına yarayacak, yalnızca o siyasal topluluğu ilgilendiren, *ad hoc* nitelikte yani hedef gerçekleştiği takdirde hükmünü yitirecek ve Yahudi toplumu dışında bağlayıcılığı olmayan kuralları barındırdığı açıktır.⁸⁹³ Bunlara ilke olarak yaklaşılmalıdır. Musa’nın kısas gözetin “göze göz” düsturuyla İsa’nın uysallık emreden “öteki yanağını dön” buyruğunun – yasa değil – ilke olarak anlaşılması doğru olduğundan,⁸⁹⁴ bunlar arasındaki çelişki nesneliliğini tam da tarihsel ve maddi gerçeklikte bulur.⁸⁹⁵ Bahsedilenlerden Eski Ahit’teki tanrısal aklın öğütlerinin yalnızca Yahudilere ilişkin olduğu gibi bir kestirme yola sapılmamalıdır. Eski Ahit’in yasaları Yahudilere vahyedilmiştir fakat Tanrı herkesi aynı şekilde sever.⁸⁹⁶

Tanrı Yasası tarihsel anlatılardan ve ritüellerden azadedir çünkü – Tanrı’yı bilmek ve sevmek adına anlama yeteneğinin mükemmelleşmesi anlamına gelen – üstün yarar için doğal zorunluluk

⁸⁸⁵ SPINOZA, 2019, s. 55

⁸⁸⁶ SPINOZA, 2019, s. 74

⁸⁸⁷ SPINOZA, 2019, s. 75

⁸⁸⁸ SPINOZA, 2019, s. 80

⁸⁸⁹ SPINOZA, 2019, s. 69, 90

⁸⁹⁰ SPINOZA, 2019, s. 48

⁸⁹¹ SPINOZA, 2019, s. 61

⁸⁹² SPINOZA, 2019, s. 89-90

⁸⁹³ SPINOZA, 2019, s. 48

⁸⁹⁴ SPINOZA, 2019, s. 140

⁸⁹⁵ MONTAG, Warren, “Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?”, (çev. Emine Ayhan), **Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 191-199), s. 198

⁸⁹⁶ SPINOZA, 2019, s. 86-88

ihtiva etmeyen hiçbir şey doğal ışıkla insana ulaşmaz.⁸⁹⁷ Yalnızca insan doğasının incelenmesiyle kavranır ve tüm insanlarda ortak olan evrensel insan doğasında saklı olmasından ötürü evrenselidir.⁸⁹⁸ Tanrı her şeyin özü ve varlık sebebi olduğu için insan varlığının en iyi parçası olan anlama yeteneğinin işleyebilmesi her şeyin varoluş ve anlamışına olanak veren Tanrı'ya bağlıdır ve anlama yeteneğimizi artırmak en üstün yararımızdır çünkü şeyleri tanımak Tanrı hakkındaki bilgimizi ve sevgimizi de artırır.⁸⁹⁹ Tam da bu yüzden dinin tahakküm için anlaşılabilir hale getirilmesi Tanrı Yasası'na aykırıdır.

Spinoza, Tevrat'tan (Eski Ahit'te Ketuvim, Yeni Ahit'te Tarihsel bölümünden) sunduğu kanıtlarla⁹⁰⁰ kelimesi kelimesine Tanrı sevgisi anlamına geldiğini savunduğu Tanrı bilgisinin, insan yaşamının ve mutluluğunun kaynağı olduğunu, iyi, doğru, haklı ve adil olanın, yani ahlakın ve siyasetin gerçek bilgisinin de Tanrı bilgisinde gizli olduğunu ortaya koyar.⁹⁰¹ İnsanın selametinin garantisi olan Tanrı sevgisi samimiyet gerektirdiğinden, tanrısal yasaya uymak, uyup uymamanın neticeleriyle bağlı kaygıların sakatladığı iradede değil de Tanrı bilgisi ve sevgisinin kendisi için en üstün yarar olduğunun hakiki bilincinde saik bulacaktır.⁹⁰² Tanrısal yasaya uymamanın ödülü *per se* tanrısal yasaya uymak ve uymamanın cezası da uymamanın faydalarından mahrum kalmaktır.⁹⁰³ Buradan şu anlaşılabilir: insan için en iyisini isteyen Tanrı'yı tanımaya ve ona yakınlaşmaya yönelik en işlevsel araç olan insan aklının mükemmelleştirilmesi, insanın da kendisi için isteyebileceği en iyi şeydir ki böylelikle Tanrı'nın insan için istediği en iyilerin ne olduğu anlaşılabilir. Zaten Tanrı Yasası da bu amaca yönelik yaşam biçimini gerekli kılan Tanrı buyruqlarıdır.⁹⁰⁴

Tanrı bilgisi, yani Tanrı'nın kendindeliliğinin kesin bilgisi, insanların verili bir yaşam biçimini kendi yaşam biçimi haline getirmek için takip edemeyecekleri bir doğa olan tanrısal doğayı içerse de Tanrı, vahiy yoluyla, insanlığa takip edilebilecek, edilmesi gereken ve kalanı bunlardan yakınsanabilecek iki öz niteliğini açık etmiştir: tanrısal adalet ve yardımseverlik.⁹⁰⁵ Her insanın mizacı farklı olduğu için kimi fikirler bazıları dindarlığa, kalanlarını ise dinsizliğe itebilecekken en sığ aklın dahi anlayabileceği iki öz nitelikten (adalet ve yardımseverlik) beslenen doğru inanç, bu çelişkiyi ortadan kaldırarak inananlar arasındaki tartışmaları herkes için ortak olabilecek bir

⁸⁹⁷ SPINOZA, 2019, s. 99, 107

⁸⁹⁸ SPINOZA, 2019, s. 99

⁸⁹⁹ SPINOZA, 2019, s. 98

⁹⁰⁰ Özdeyişler (Proverbs) 16:22, 30:19, 13:14, 3:13, 2:13, 2:9 sırasıyla.

⁹⁰¹ SPINOZA, 2019, s. 104-105

⁹⁰² SPINOZA, 2019, s. 98

⁹⁰³ SPINOZA, 2019, s. 100

⁹⁰⁴ SPINOZA, 2019, s. 98

⁹⁰⁵ SPINOZA, 2019, s. 211

itaat biçimi sayesinde sona erdirir: adaleti ve yardımseverliği seven yüce varlığın rızasıyla selamete kavuşmak için herkesin adil ve yardımsever olması.⁹⁰⁶ Dolayısıyla, bu bağlamda, inancın mahkum edeceği fikirler sadece itaatsizliği vazedendir.⁹⁰⁷ İşte bu yüzden, peygamberlerin, vahiylerinde doğru yaşam ve gerçek erdemi öğütleyen “aracılıkları” haricindeki görüşleri göz ardı edilmelidir.

Tanrısal doğa hakkında uygulanmaya gayret edilmesi için bir yaşam biçimi öğreten Kutsal Kitap, muhatabına, tüm insanların bilmesi gereken en basit şeyleri öğütler ve bilgisizliği değil (Tanrı’ya) itaatsizliği mahkûm eder çünkü doğası gereği insanın anlama yetisi ve tamamen bu yetiye bağlı Tanrı bilgisi her inananda seviye bakımından farklıken Tanrı’ya itaat zorunluluğunu her inanan aynı seviyede paylaşır.⁹⁰⁸ Spinoza’nın öne sürdüğü bu sav şu yorumu doğurur: asgari kutsal müşteregin ötesinde karmaşık ve dönem ötesi Tanrı Yasası dikte edilemez. Dolayısıyla bu yaklaşım, karmaşıklaşan toplumsal yaşantıya ayak uydurması beklenen hukukun, asgari kutsal müşteregi aşan kısmının zorunlu olarak dünyevileşmesine sonuç verir. Tanrı bilgisinin değil de Tanrı’ya itaatin buyruk olması, inancın – gerçekliğin kavranmasından çok – dine bağlılık gerektirmesi veya Tanrı bilgisini en iyi ispatlayan nedenlerin izahının en doğru inancın izahı olmaması Tanrı hakkında doğru bilgiye sahip fakat isyankâr birinin dinsiz, yanlış bilgiye sahip olsa da itaat eden birinin dindar olacağına göstergesidir.⁹⁰⁹ Hayranlığımı doğaya yabancı ve ender şeylere yöneltmekte gösterdiği cömertliği doğanın varoluş biçimlerine gösteremeyen insanlar doğal ışığa ve doğal bilgiye tanrısalılıktan uzak olduğu gerekçesiyle sırt dönmelerine rağmen, kesinliği ve kaynağı açısından aynı olan tanrısal bilgiyle doğal bilginin arasındaki tek fark birincinin ikinciyi de kapsıyor olmasıdır.⁹¹⁰ Dolayısıyla birini anlamak diğerini anlamaktan geçer.

3.2.2. Tanrı ve Doğa Yasası

Spinoza’nın doğayı tanımlarken benimsediği perspektif, Fransız aydınlanmacılarından günümüze miras kalan fiziki ve cismani dünyayı değil, şeylerin arasındaki nedenselliği, bağlantıyı, evrensel oluş ve eyleyiş yarasını objektife alır.⁹¹¹ Ona göre, doğaya mütedair şeylerin insanlara abes, garip veya kötü görünmesinin sebebi doğa ve onlar hakkında sahip olunan sınırlı bilgi ve her şeyin

⁹⁰⁶ SPINOZA, 2019, s. 217

⁹⁰⁷ SPINOZA, 2019, s. 220

⁹⁰⁸ SPINOZA, 2019, s. 207-209

⁹⁰⁹ SPINOZA, 2019, s. 212, 219

⁹¹⁰ SPINOZA, 2019, s. 54

⁹¹¹ MAIDANSKI, Andrey, “Sovyet Spinoza: Anlama Arayışındaki İnanç”, (çev. Emine Ayhan), **Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 117-140), s. 119

insan aklına uygun olması beklentisidir fakat doğanın insanca tanınan kısmı evrenin yasalarını anlayacak şekilde genişletilebilse şeylere dair yargı da değişecektir.⁹¹² Evren öyle girift yapıdadır ki birbirine bağlı parçalardan oluşan doğanın bileşenleri ancak soyutlama yoluyla ayrılabilir.⁹¹³ Bunun için Tanrı'nın doğayla ilişkisinden başlanmalıdır. Doğal şeyler oldukları gibi kavranabilirler ancak bunların varoluş ilkeleri – kendi kendilerini var edemeyeceklerinden ve bunu devam ettiremeyeceklerinden – kendi özlerinden anlaşamaz.⁹¹⁴ Sebebi varlıklarının evlevi ve nihai uğrağını belirleme özgürlüğünü bahşeden gücün kendilerinde olmamasıdır. Öyleyse, bu güç öyle bir güç olmalıdır ki kendi gücünü sürdürmek için bir başka gücün korumasına ihtiyacı olmamalıdır. Bu Tanrı'dan başkası değildir.

Tanrı'nın her şey üzerinde olduğu gibi doğa üzerinde üstün gücü ve hakkı bulunur. Doğanın şeyleri var eden ve onları belirleyen yasaları da – ki bunlara doğa yasaları denir – Tanrı'nın, kesin nitelikteki gerçekliği ve zorunluluğu barındıran kararlarıdır.⁹¹⁵ Bu sebeple doğanın, gücü altında bulunan – yani her şeyin gücü üzerinde üstün gücü ve hakkı olan Tanrı hariç⁹¹⁶ – her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır çünkü şeyler doğası gereği belirli biçimlerde davranmak ve var olmak üzere belirlenirler.⁹¹⁷ Doğal varlık, var olmasına yarayan gücün hakkını (karşılığını değil, özdeş olan kendisini), Tanrı'nın mutlak gücü altındaki doğadan alır.⁹¹⁸ Yani şeylerin doğası, genel olarak Tanrı'nın gücü altındaki doğadan gelmektedir. Doğa, antropomorfizm ve teleolojiden azade, öznesiz bütünlüğü temsil eden “şey” (şey-imsi, şey-vari) bir Tanrı gibi davranır.⁹¹⁹

Doğanın şeyleri var eden ve onların nasıl var olacaklarını belirleyen yasalarının doğa yasası olarak adlandırılması doğal hakkın tanımlanması için önemlidir. Doğal hak, şeylerin doğayla bağlı gücünü ifade etmek üzere, hükmü doğrudan kendinde vuku bulan doğa yasalarıdır.⁹²⁰ Tanrı'nın doğa üstünde tanrısal hakkı ve doğanın da doğal varlıklar üstünde doğal hakkı varsa, doğal varlıkların da üstün güçleri ölçüsünde diğer şeyler üstünde doğal hakkı bulunmalıdır. Dolayısıyla, doğal varlık olarak insanın, doğal olarak belirlendiği biçimde davranmak ve var olmaktan ötürü,

⁹¹² SPINOZA, 2018, s. 40

⁹¹³ MORFINO, Vittorio, “Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında Engels”, (çev. Emine Ayhan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 53-83), s. 56

⁹¹⁴ SPINOZA, 2018, s. 35-36

⁹¹⁵ SPINOZA, 2019, s. 84

⁹¹⁶ SPINOZA, 2019, s. 218

⁹¹⁷ SPINOZA, 2019, s. 230

⁹¹⁸ SPINOZA, 2018, s. 36

⁹¹⁹ YOVEL, Yirmiyahu, “Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi”, (çev. Emine Ayhan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 278-290), s. 282

⁹²⁰ SPINOZA, 2018, s. 37

gücü altındaki şeyler üzerinde doğasından, yani doğadan gelen üstün bir hakkı vardır.⁹²¹ İnsan, doğasına uygun olmak kaydıyla, kaynağı akli veya akıldışı olabilen arzuları neticesinde gerçekleştirdiği her eyleminde, doğa yasaları uyarınca davranır ve davranışlarında doğa üzerindeki gücü ölçüsünde hakkı vardır.⁹²²

Buraya kadar anlatılan hakkın bir güç ve edim kabiliyeti olmasıdır. Bir şey üzerinde üstün hak sahibi olmak onun varoluş biçimlerini belirleyebilmek anlamını taşır. İnsanın üstün hakkının da doğadan gelmesi bu sebeple Spinoza felsefesine hayati bir ayrıcalık kazandırır. Doğanın ihlali mümkün olmayan ebedi yasaları Tanrı tarafından koyuldukları için tanrısal doğanın zorunluluğunu taşırlar ancak bu zorlama, akli yerine iştahını izleyen “*cahilleri ve geri zekalıları hayatlarını bilgece düzenlemeleri için, hastaları sağlıklı bir bedene sahip olsunlar diye zorladığından fazla*” bir nitelik taşımaz; nasıl ki bir hasta bedeni ona aksini buyurduğu halde iyileşmeye direnebiliyorsa, sağlıklı bir insan da olanca akli ona aksini buyurduğu halde bilgiye sırtını dönebilir.⁹²³ Yani doğa yasası kimseyi mutlak biçimde belirli bir davranış kalıbına sürüklemeyiz.

Spinoza felsefesi, antroposentrizmin ve teleolojinin her türünü dışlayacak biçimde inşa edilmiş, tam anlamıyla Kopernikçi bir düşüncedir.⁹²⁴ İnsan doğa içinde ayrı bir doğaya sahip, Spinoza'nın deyişiyle “*krallık içinde krallık*” değildir; bilge ya da cahil, herkes, bilgece davranmakla insan doğasına uygun veya cahilce davranmakla insan doğasına aykırı davranmış olmaz, tam da insan doğasının gereği gibi davranmış olur.⁹²⁵ Burada, Tanrı'yı kötülüğün parça-bütün ilişkisinden korumaya çabalayan Augustinus'un “kötülük yaratan Tanrı iyi olabilir mi” sorusuna verdiği, cennetin yitimiyle müsavi sorumluluk yükleten basirete içkin cevaba ciddi bir müdahale görülmektedir. Doğanın hakkı ve düzeni – kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şeyler hariç – hiçbir şeyi yasaklamaz: arzu edilebilir ve yapılabilir her şey doğa yasaları içinde serbesttir çünkü doğa insan yararını ve güvenliğini hedefleyen insan aklından çok daha fazlasıdır; insan aklının kötü bellediği şey kendinde kötü değil, yani evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına göre kötü değil, insan aklının doğasına göre kötüdür.⁹²⁶ Ahlakın ve erdemin üstlendiği mana, kendi

⁹²¹ SPINOZA, 2019, s. 231

⁹²² SPINOZA, 2018, s. 37

⁹²³ SPINOZA, 2018, s. 44-45

⁹²⁴ MORFINO, 2013(53-83), s. 55

⁹²⁵ SPINOZA, 2018, s. 37-38

⁹²⁶ SPINOZA, 2019, s. 232

doğasının zorunluluklarını bilen insanın davranış ölçütünü bunlara göre ayarlamasıdır ki bu aynı zamanda da doğrunun ve iyinin de ölçütüdür.⁹²⁷

Doğal hak çatışma, nefret, öfke, hile, ihtiras vb. de dahil olmak üzere hiçbir şeyi yasaklamaz meğerki insan bunları istemesin veya gücü olmasın.⁹²⁸ Ahlakiliğin sınırlarını belirlerken insanların en doğal varoluş biçimleri olan duyguları dışlanması gereken taksirli kötülükler olarak gören düşünürler, idealize etik anlayışlarına bina edildikleri için tatbik edilme imkânı bulunmayan siyasal fikirlerini, olanı dışlayarak olmayanı yücelttikleri insan doğasına borçludurlar.⁹²⁹ Onların bildiğini sandığı insan doğası mevcut değildir. İnsan ruhunun Tanrı'nın gücü altındaki doğal nedenlerle değil doğrudan Tanrı eliyle yaratıldığına, bu nedenle de aklını kullanmakta doğanın kalanından ayrılır biçimde mutlak hakimiyete sahip olduğuna kanaat getirenler, aklın arzularını takip etmekteki keyfiyete (yani iktidara) akıldışı arzuları takip etmemek konusunda da sahip olan bir insan idealinin yanlıgısına öylesine kapılmaktadırlar ki, eğer öyle olsaydı yaşamın tamamen aklın rehberliğinde geçmesi gerektiğini ve hatta cennetten düşüşe yol açan basiretsizliğin dahi yaşanmamış olması gerektiğini gözden geçirirler.⁹³⁰ İnsan doğal hakkı uyarınca, yani gücü ölçüsünde bir takım şeyler üzerinde iktidar sahibidir ancak kendi doğası mutlak anlamda bunlardan biri değildir çünkü insan doğa tarafından belirlenmektedir.

Tanrı yönetimi, doğanın sabit ve değişmez düzeni içinde, güçleri her şeyi var eden ve onları belirleyen Tanrı'nın gücünden başkaca bir şey olmayan doğal şeylerin birbirleriyle olan bağlantısıdır.⁹³¹ Doğal şeyleri vasıta edinerek esasen Tanrı'nın gücünden yararlanan insan da dahil olmak üzere, hiçbir doğal varlık, doğanın Tanrı kararlarıyla önceden belirlenmiş düzeni (yani Tanrı yönetimi) dışında bir şey yapamaz.⁹³² Bundan, Tanrı'nın her yaratığa ama özellikle insana farklı bir habitat sunduğu, dolayısıyla o habitatta doğanın farklı şeylerinden farklı kurallara tabi olmak kaydıyla faydalanması gerektiği, bu sebeple de yine Tanrı yönetimiyle mümkün olabilecek fakat birbirinden farklı yaşama kuralları oluşturmak zorunda kalacağı sonucunu çıkarmak doğru olacaktır. Bu ise devlet olmaksızın gerçekleştirilemez.

⁹²⁷ MAIDANSKI, 2013, s. 126

⁹²⁸ SPINOZA, 2018, s. 40

⁹²⁹ SPINOZA, 2018, s. 29-30, 32

⁹³⁰ SPINOZA, 2018, s. 38

⁹³¹ SPINOZA, 2019, s. 84

⁹³² SPINOZA, 2019, s. 84

3.2.3. Devlet ve Adalet

Herkes, herkesi diğerlerinden farklı kılan mizacını onlara veren doğanın gerektirdiği doğal hakkı gereği, bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunluluğundan muafır ve bu muafiyetin bizzat savunucusudur.⁹³³ Yine herkes, geri kalan herkesin kendi varoluş doğasına uygun olan kabulleniş ve reddedişlerde ortaklaşmasını ister.⁹³⁴ Burada muazzam bir çelişki olduğu aşikardır ve çelişkinin insanlar arasında güvenliği tehdit eden süregelen bir zora dönüşmemesi beklenemez. İnsanlar, akıllarının buyruğu olan güvenlik ve refah içinde bir yaşam için, yine akıllarının yasaları buyruğunca birlikte hareket etmek, yani her birini başka bir doğrultuya sürükleyen iştahlarını ve her birinin her şey üzerindeki hakkını bir kenara bırakmak, bu hakkı herkesin iradesi doğrultusunda topluca kullanmak zorunda kalmıştır.⁹³⁵ Zorundalık kavramı bu noktada kritik önem taşımaktadır. Spinoza, insan doğasının kendini koruma çabasına dair teleolojik varsayımından ötürü Hobbes'un takipçileri arasında sayılır.⁹³⁶ Aralarındaki pek çok farklılık bir yana, kendini koruma çabası neticesinde bir devlete vücut verme Hobbes için tesadüfiyken Spinoza için kaçınılmazdır. İptidai veya medeni oluşu fark etmeksizin tüm insanların toplumlar biçiminde örgütlenip gelenekler yaratmasından anlaşılması gereken, kamusal olanın ilksel yaratıcısının aklın buyruğu değil insanın ortak doğasını sarmalayan koşullar olduğudur.⁹³⁷

Nasıl ki arzularıyla hareket eden insan kendi doğasına sahipse aklını kullanmayı ve erdemli olmayı öğrenen insan da kendi öz doğasına sahiptir; aklın yasalarına göre davranmaya ve var olmaya ilişkin biçimde bir doğal belirlenme halinde olduğundan doğal haklarını bu doğrultuda kullanabilir.⁹³⁸ Öte yandan kullanmayabilir de. Yani ne istiyorsa onu yapmaya ehil insan, gücü yettiğinde ve hakkı oldukça, neyi gerekli görüyorsa onu yapar. Akıl sadece doğruyu gösterir, doğa yasasının zorlayıcılığının insan arzusunda sonlanmasından bahisle, insan isterse aklına takip eder. Bu yüzden birlikte hareket etmek, iştahlarını ve her birinin her şey üzerindeki hakkını bir kenara bırakmak, bu hakkı herkesin iradesi doğrultusunda topluca kullanmak zorunda kalmıştır denmektedir. İnsanları ortak bir ruh etrafında uyumla birleştiren, akıldan ziyade, bir umudu paylaşmak, korkudan kaçmak veya öç almak gibi insan doğasında ortak olan bir duygudur.⁹³⁹ Güvensiz yaşamın yaşattığı ortak duygu, aklın belirli bir zorunluluk etkisiyle belirli bir tercihe yönelmesini sağlamıştır. Sadece güvenliği sağlamak için değil, güvenli bir çevrede dahi

⁹³³ SPINOZA, 2019, s. 50

⁹³⁴ SPINOZA, 2018, s. 33

⁹³⁵ SPINOZA, 2019, s. 232

⁹³⁶ MAIDANSKI, 2013, s. 129

⁹³⁷ SPINOZA, 2018, s. 34

⁹³⁸ SPINOZA, 2019, s. 231

⁹³⁹ SPINOZA, 2018, s. 69

yardımlaşma sayesinde hayatı idame ettirebilmek ve çeşitli zahmetleri azaldığı ölçüde insan doğasını zirveye ulaştıracak olan bilim ve sanata vakit ayırabilmek için yararlı olan toplumsal yaşam, insan doğası için zorunluluktur.⁹⁴⁰

Hiçbir siyasi bütün kendisine yararı olacak şeyleri aklıyla değil arzusuyla tespit eden insanın sonsuz arzusunu dizginleyecek yasalar olmadan varlığını sürdüremez çünkü ampirik bilgiye dayanan öğüdün kendisi için yeterli olduğu, arzuları aklını takip eden doğaya sahip insanlardan tevellüt eden bir toplumun zaten yasaya ihtiyacı yoktur.⁹⁴¹ Bir araya gelen insanlar, kendilerine başkalarının mizaç dayatmasına izin vermeyen doğaları gereği, eylemlerini sınırlayacak ortak bir yasa olmaksızın yaşayamazlar.⁹⁴² Öyleyse belli bir mizacı taşımak üzerine birbirlerine bir söz vermeleri gerekmektedir. Bu sözü vermelerini sağlayan evrensel bir yasa bulunmaktadır. Güvenli ve müreffeh yaşamak isteyen insanların, insan aklının “bir kötülükten kaçmayan veya daha büyük bir iyilik ummayan kimsenin iyi bir şeyden vazgeçmeyeceği, daha büyük bir kötülükten kaçmayan veya bir iyilik ummayan kimsenin kötü bir şeye katlanmayacağı” şeklindeki evrensel yasası gereği, “her şeyin aklın buyruğuyla yapılması, arzuların başkalarına tehdit olduğu ölçüde dizginlenmesi, kendine yapılması istenmeyen başkasına yapılmaması ve herkesin hakkının kendininmişçesine korunması” konularında kati bir söz vermesi çok doğaldır çünkü ancak anılan evrensel yasanın dayattığı akliyata göre böyle bir sorumluluk altına girilir.⁹⁴³ Ortak bir yasa etrafında toplanmak doğal hakların varlığını kesinleştirme olanağı sunar zira doğa durumunda, daha büyük bir gücün hakkı karşısındaki korunaksızlıktan ötürü insanların bir araya gelmeksizin varlıklarını uzun süre koruyamayacakları göz önüne alındığında, bir doğal hak hem vardır hem yoktur.⁹⁴⁴ Doğal hakların varlığını kesinleştirme hepsinin olduğu gibi korunması anlamını taşıyamaz. Varılan noktada Tanrı, doğa, insan silsilesinde olduğu gibi birbirine üstünlük kurabilen güçler tekrar göz önüne alınmalıdır.

Eğer Tanrı en üstün güçse ve Tanrı Yasası doğanın üstündeyse, doğa da sonraki en üstün güçse ve doğa yasası insanın üstündeyse, barış içinde yaşamak isteyen insanın doğasından bir şekilde sıyrılması gerekiyorsa doğa ve insan arasında yeni bir üstün güç tahsis edilmelidir. İşte devlet tam da burada ortaya çıkar. Belirli bir söz sayesinde toplanan insanların ortaklaştığı yasa devletin yasası olacaktır. Bundan böyle devlet insanların üzerindeki üstün güç konumuna getirecek, ortak yasa da onun yasası olacaktır. Bu gücü oluşturabilmek için insanların gücünü ona devretmesi

⁹⁴⁰ SPINOZA, 2019, s. 110

⁹⁴¹ SPINOZA, 2019, s. 110-111

⁹⁴² SPINOZA, 2018, s. 31

⁹⁴³ SPINOZA, 2019, s. 233

⁹⁴⁴ SPINOZA, 2018, s. 43

gerekir. Gücünün bir bölümünü başkasına devreden insanın, o gücü üzerinde tatbik edeceği şeyler üstündeki hakkının bir bölümünü de devretmesi, herkes üzerinde üstün gücü bulunanın herkes üzerinde üstün hakkı olduğu anlamına gelir ki, bir antlaşmayla toplum oluşturabilmenin anahtarı olan bu eylemin doğal hakla çelişmeyen tek formülü tüm toplumun, yani herkesin her şey üzerinde aynı anda üstün hakka sahip olmasıdır.⁹⁴⁵ 18.yy'da ön plana çıkacak olan halk egemenliğinin izlerine, herkesin kendi gücü kadar hakka sahip olduğu ve en doğal haklarının korunduğu en doğal devlet biçiminin peşine düştüğü için, siyaseti bir nevi yönetilenin kendi üzerindeki yönetimi haline getiren Spinoza'da da rastlanır.⁹⁴⁶ Ona göre insanlar için denklerine tabi olmaktan ağır bir şey olmayacağı için⁹⁴⁷ toplum siyasal bütünü birlikte yönetmeli, kişi/zümre yönetiyorsa onda/onlarda insanların ortak doğasının ötesinde bir şey olmalı veya toplum böyle olduğuna inandırılmalıdır.⁹⁴⁸ Aksi halde insanlar bu çeşit bir hak devrine doğaları gereği rıza göstermezler.

Üstün gücün yaratıldığı medeni durumdan itibaren onun insanlara tanıdıkları haricinde kimsenin bir hakkı yoktur, bunu kabullenerek itaat etmek uyruğun görevidir.⁹⁴⁹ Üstün güce itaat zorunluluğunun bir başka kaynağı da insanların haklarının tümünü devrederken kendilerini savunma haklarını da devretmeleri, siyasi bütünü yok etmeden kendilerini savunabilecekleri herhangi bir "emniyet supabı" bulamamış olmalarıdır.⁹⁵⁰ Felsefe tarihinde doğayı ve akli (bir yere kadar madde ve ruhu) birlikte ele alan bu içkinlik Platon'un düalizmi ve sonrasında gelen Hıristiyan düşüncesiyle rafa kaldırılmaya zorlanmış olsa da pre-Sokratik dönemde ontolojik içkinlik felsefesi kullanılmıştır.⁹⁵¹ Spinoza'nın çabası, tıpkı Thomas'ın Aristoteles'e yaptığı gibi bunu güncel felsefede yeniden yeşertmek olmuştur. Barışa erişmek için üstün gücün buyruklarına itaati şart koşan akıl, insana, bağımsızlık tutkusuyula hareket eden insanların kendisine bağlanmasını buyuramayacağını bildirdiği kadar bir araya gelmeleri halinde bağımsızlık tutkusuyula hareket etmelerinin uygun olmadığını da bildirmektedir çünkü aklın işaret ettiği her şey insan doğasına uygundur.⁹⁵² Bu denklemi kendisinin haricindeki değişkenleri de gözeterik kurabilmesini sağlayan kendi doğasından yola çıkarak tüm insanların doğasını anlamasıdır.

⁹⁴⁵ SPINOZA, 2019, s. 234-235

⁹⁴⁶ BALIBAR, Étienne, "Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a, Marx'tan Spinoza'ya", (çev. Eylem Canaslan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 104-116), s. 106

⁹⁴⁷ SPINOZA, 2019, s. 245

⁹⁴⁸ SPINOZA, 2019, s. 111

⁹⁴⁹ SPINOZA, 2019, s. 236

⁹⁵⁰ SPINOZA, 2019, s. 235

⁹⁵¹ YOVEL, 2013, s. 280

⁹⁵² SPINOZA, 2018, s. 51

Neticede kendi doğasını anlayan zihnin kurucu ögesi olan ilk fikrin konusu kendi bedenidir.⁹⁵³ Burada kendi doğasını, doğası gereği kavrayabilen insan zihninin doğasından sıyrılma gayretiyle işlediği görülür. Doğal akıl kendine bükülür.

Doğa durumunda iyinin ve kötünün muhatabı, dolayısıyla ölçüsü tekil insanın kendisinden başka şey değildir.⁹⁵⁴ Bir başkasına yapılanın iyi veya kötü addedilebilmesi, o başkasının ilgili eylemi iyi veya kötü addedecek olanla birliktelik kurmasına bağlıdır. Oysaki bahsedilen koşulda birliktelik bulunmaz. Toplumsal birliktelik, ortak karara göre yapılması veya yapılmaması gerekenler hakkında irade yarattığı, yani ortak yasaya itaati doğurduğu andan itibaren özel iyiden genel iyiye ulaşılır.⁹⁵⁵ Genel iyi mefhumunun ortaya çıkışı yukarıda değinilen “doğal hakların kesinleşmesi” bakımından büyük önem taşır. Üstün güç yaratıldığı andan itibaren insanlara tanınan haricinde hak söz konusu değilse bu nasıl gerçekleşecektir? Medeni durumda doğal haklar ortadan kalkmaz, insan doğasının kişiye kendisi için iyi olanı aratan yasaları işlemeye devam eder ancak bu konuda yargıya varma hakkı, kişinin kendisinin yargıcı olmasını engelleyecek yönde ortaklaşarak doğruyla iyinin yargısını kişinin kendine haksızlık addettiği karara dahi itaatini mecbur kılan biçimde bütünleştirir.⁹⁵⁶ Yani genel iyi, doğal hakkın varlığının ölçütü olacaktır. Ölçüt sağlayabilmek içinse yasalara ihtiyaç vardır zira insanların üstünde bir üstün güçten bahsedilecekse doğanın altında fakat insanların üstünde yasalar olmak zorundadır.

Tanrı Yasası gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini en üstün yarar olarak görecektir biçimde yaşama usulüyle eğer, buradan yasanın belli bir amaca yönelik yaşama usulü olarak tanımlanacak olmasından dolayı, insan yasanının da insan hayatını ve devletin güvenliğini gözetken yaşama biçimine ilişkin yasalar olduğu sonucuna varılacaktır.⁹⁵⁷ Böylelikle amacına göre yasaların ikiye ayrıldığı görülür. Ek olarak, şeylerin hangi neden uyarınca kesin ve belirli biçimde davrandığına, yani kaynağına göre de yasalar ikiye ayrılırlar. Bir şeyin doğasından ötürü kaynaklandığında doğa yasası deniyorsa, insanların insanlar için nasıl davranmaları gerektiği konusunda koydukları kurallar da hukuk kuralları olarak anılan insan yasaları olacaktır.⁹⁵⁸ Spinoza'nın yasanın amacına ve kaynağına ilişkin hazırladığı bu iki ayırım şekli anılan yasa türlerinin birbirleri arasındaki konumlarını göstermek açısından oldukça önemlidir. Daha da önemlisi medeni yasa için tanım

⁹⁵³ SPINOZA, Benedictus De, **Ethica**, (çev. Çiğdem Dürüşken), 2. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022, s. 122 (II/Ö.11), 138 (II/ÖS.1)

⁹⁵⁴ SPINOZA, 2018, s. 44

⁹⁵⁵ SPINOZA, 2018, s. 45

⁹⁵⁶ SPINOZA, 2018, s. 50

⁹⁵⁷ SPINOZA, 2019, s. 97

⁹⁵⁸ SPINOZA, 2019, s. 95

yapılabilmesini olanaklı kılar. Buna göre medeni yasa, insan hayatının ve devletin güvenliğinin gözetildiği bir yaşam usulünün insan tarafından insana dayatıldığı yasadır.

Kaynağına göre yasaları doğa yasaları ve insan yasaları olarak ayırırken bir konuda inceliği elden bırakmamak gerekir. İnsanın doğasına dayanan kimi eylemler vardır fakat insanlar doğadan kaynaklanan belirli şekilde davranma haklarını gönüllü veya zorla bırakıp başka şekilde davranıyorlarsa bunun insan kararı olduğu aşıkardır.⁹⁵⁹ Öte yandan bu görünüm her zaman bu kadar açık olmaz. Kökenini insan doğasının zorunluluğundan alan bir yasa, insan zihninin ürünü olduğu, insan da doğanın bileşeni olduğu ve bu yüzden doğanın gücünün parçası olduğundan, yasa olarak ortaya konulduğunda her ne kadar doğanın zorunluluğundan kaynaklansa da artık insan kararının sonucudur.⁹⁶⁰ Dolayısıyla temelde doğa yasası olan bir kural pekâlâ üstün güç tarafından iktibas edilebilir ve bu yolla insan yasasına dönüşür. Dikkat edilmesi gereken bir diğer incelik vahye ilişkindir. Vahiyle koyulan insan yasaları tanrısal yasalardır⁹⁶¹ çünkü Tanrı'nın peygamberlik ışığıyla taşınan açık emirlerini içerirler. Bunları Musa'nın Yahudilere getirdiği *ad hoc* yasalarla karıştırmamak gerekir. Tanrı Yasası olarak kabul edilebilmeleri başta değinildiği üzere tanrısal adalet ve yardımseverlik hakkındaki evrensel özü taşıması gerekir.

Adaletin tanımında Augustinus ve Thomas'ta karşılaşılan standart şablon gözlemlenir ve Hobbes'ta olduğu gibi yasayı takip eder, onu öncelemez. Adaletsizlik, yasa gereği birine ait olan şeyin, sözde bir hakkın ardına sığınarak o kişiden alınmasıdır.⁹⁶² Bu yüzden yasa kavramının imkanları tekrar incelenmeleridir. Bir amacı güden insanın belirlediği yaşam biçimi gibi dar biçimde tanımlanabilen ve insani gücün sınırlarını daraltmak için insanlarca tasarlanan yasaların insan eylemlerini gerçekten sınırlayamayacağı – insanın bunlara uyup uymama yeteneğine sahip olmasından da anlaşılacağı üzere – açıktır çünkü insani güç yasanın sınırlarından genişir.⁹⁶³ Yasayı buyruk biçimindeki dar kalıbın dışında kavrayamayışın ve onun özünü göremeyişin getirisi olarak yasa koyucular, herkesin yasalara itaatini sağlayabilmek adına, uyma durumunda iyilik, uymama durumunda kötülük vadetmeyi akıl etmiştir.⁹⁶⁴ “Her insana ona ait olanı” ceza çekincesiyle veren kişi adil olamaz; bunu, kendi kararına dayanarak, yasaların özünü ve ardındaki zorunluluğu bildiği için gerçekleştiren kişi adil denilmesini hak eder.⁹⁶⁵ Aziz Paulus yasalara

⁹⁵⁹ SPINOZA, 2019, s. 95

⁹⁶⁰ SPINOZA, 2019, s. 96

⁹⁶¹ SPINOZA, 2019, s. 99

⁹⁶² SPINOZA, 2019, s. 237

⁹⁶³ SPINOZA, 2019, s. 96

⁹⁶⁴ SPINOZA, 2019, s. 97

⁹⁶⁵ SPINOZA, 2019, s. 97

uymakla kimsenin Tanrı'nın gözünde aklanamayacağını söylemiştir.⁹⁶⁶ Spinoza'ya göre Paulus bu tebliğinde haklıdır çünkü iyi davranışlarını yasaya itaate borçlu olanlar, bir diğer deyişle yasanın hükmü altında yaşayanlar veya yasanın kölesi olanlar, adaletin ortak tanımında vazedildiği biçimde “her insana ona ait olanı verme” hususundaki içtenlik barındıran istikrarlı iradeden yoksundurlar.⁹⁶⁷ Neyin veya hangi hakkın kime ait olduğunun kimin gücünün kiminkine baskın olduğu belirsizliğiyle bulandığı doğal durumda adaletten veya adaletsizlikten bahsedilemez; hakkın kime ait olduğuna karar verebilmek yasa niteliğindeki ortaklaşmayı gerektirir ve böylesi bir şart sağlanırsa ancak birine kendisine ait olanı vermek yönünde iradesi olana adil, olmayana adaletsiz denebilir.⁹⁶⁸

Üstün gücü bağlayan hiçbir yasa yoktur.⁹⁶⁹ Hatta (doğa yasaları hariç) Tanrı Yasası'nın bir bölümüyle dahi bağlı değildir. Spinoza yasa öncesinde, yani doğa durumunda yaşayan insanların, kendilerini belirleyen doğanın üstün gücü altında, akıldan ve erdemden yoksun olarak arzularının yasaları altında yaşadıklarını söylemektedir.⁹⁷⁰ Doğa durumunda doğa yasaları olacağından, buradaki yasa sözcüğü yukarıda anılan iki tür yasayı ifade eder. Birisi insan eliyle hazırlanan, diğeri vahiy yoluyla öğrenilen insan yasalarıdır. Her ne kadar dini imgelem sebebiyle sözleşme sonucunda oluşan devlet gibi algılanmasa da başta söylendiği üzere peygamberler ve vahiyler belirli toplumlara gelmiştir. Yani o toplumları düzene sokma işlevini üstlenerek doğa durumundan çıkarırlar. Doğa durumunun vahiyden önce gelmesi ve kimsenin Tanrı'ya itaat yükümlülüğünü akıl yürüterek veya doğadan öğrenemiyor oluşu, doğa durumunun din durumundan veya medeni durumdan bağımsız ele alınması gerektiği sonucunu doğurarak insanları şu denkleme götürmelidir: tanrısal hak, üstün gücü uyrukları bağladığı gibi bağlamaz zira insanlar, istediği biçimde yaşamaya ve bir başka ölümlüyü (bu isterse peygamber olsun) kendisi karşısında üstün bir hakkın savunucusu olarak tanımamaya dair doğal hakkını, üstün güce devretmişlerdir.⁹⁷¹ Bu durum üstün gücün belirlediği medeni hakka veya doğanın belirlediği doğal hakka ters düşmediği gibi doğal hak olduğu ölçüde Tanrı yönetiminin tezahürü olan evrensel doğanın düzenine de uygundur.⁹⁷² Keza Medeni durumun işlevinde gizli – doğa durumunda da ortak fakat ulaşılmaz – olan nihai ve şaşmaz amacı, korkuyu ve sefaleti defetmektir.⁹⁷³

⁹⁶⁶ Romalılar (Romans) 3:20

⁹⁶⁷ SPINOZA, 2019, s. 97

⁹⁶⁸ SPINOZA, 2018, s. 47

⁹⁶⁹ SPINOZA, 2019, s. 235

⁹⁷⁰ SPINOZA, 2019, s. 231

⁹⁷¹ SPINOZA, 2019, s. 239-240

⁹⁷² SPINOZA, 2019, s. 240

⁹⁷³ SPINOZA, 2018, s. 51

Üstün gücü bu denli kudretli, uyrukların bu denli itaate zorunlu olmasında bir özgürlük problemi doğduğu ortadadır. İtaat belirli bir zorunluluğu kavrayan aklın ürünüdür. Yeni Çağ'da ilk kez zorunluluk ve özgürlük arasında diyalektik bir birliktelik ortaya konur.⁹⁷⁴ Özgürlük, aklın tutkular üzerindeki egemenliğidir.⁹⁷⁵ Bu tanım hem halk hem üstün gücü elinde tutan için geçerlidir.⁹⁷⁶ Bundan ve aklın buyurduğunun doğaya uygun karar almak olmasından dolayı, siyasi bütün içindeki özgürlüğün aklın buyruğuna uygun davranarak devleti her halükârda korumayı akıldan çıkarmamak olmasına şaşmamak gerekir. Buyruk gereği davranmak özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelse de insanı köle yapmaz çünkü köleliğin etiketi davrananın sebebinde gizlidir: davranışın maksadı davrananın yerine buyuranın yararını gözetiyorsa kölelik baş gösterir; buyruğun kaynağının tüm toplumun üstün gücü olduğu bir dolayımında toplumun üstün hakkına dayanan bu buyruğa itaati kendi yararına olan kişi, köle değil uyruktur.⁹⁷⁷

Bir kertede üstün gücü bağlayan tek yasa doğa yasasıdır. Dini, toplumsal ve siyasal kurumlar doğanın içsel amaç taşımayan yasalarına tabi görüngülerdir ve doğadan üstün nitelikte değildirler.⁹⁷⁸ Ancak buradan çıkarılması gereken sonuç devletin doğa yasalarına tamamen bağlı olduğu değil, akıbetinin doğa yasalarına göre tahmin edilebilir olduğudur. Tıpkı insani gücün yasanın sınırlarından geniş olduğu üstün güç de doğa yasasının sınırlarından bir noktaya kadar geniştir. Tahmin edilebilirlik burada doğa yasalarının müeyyideleri gibidir. Doğaya en uygun yönetim, insanların doğal haklarını gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak şekilde bir başkasına devretmediği yönetimdir.⁹⁷⁹ Bu doğadan sapmak onun sonunu getirecektir.

3.2.4. Haklı Direnmeye Dair Devletin Ödevleri

Ontolojinin iki monist kutbunda görülen ilk veriye ilişkin temel sorunun bir benzeri birey toplum ilişkisinde de görülür. Bireyin mi toplumun mu ilk veri olduğuna verilen cevaplardan biri toplumun (veya devletin) bireysel iradelerin toplamı olması sebebiyle bireyi ilk veri kabul edip diğeri bireyleri belirleyen organik veya işlevsel bir bütün olarak toplum (veya devlet) olması sebebiyle ikincisini ilk veri kabul ederken toplumsal sözleşme teorisinden neoliberalizme uzanan bir yelpazenin bireyci ideolojisi karşısında bireyi doğa içinde çözümlenmekle itham edilen

⁹⁷⁴ MAIDANSKI, 2013, s. 126

⁹⁷⁵ MAIDANSKI, 2013, s. 127

⁹⁷⁶ Spinoza, Althusser'in *karşı-aktarım* dediği şeyin, Machiavelli'nin hükümdara öğütlerinde susarak eksik bıraktığı, halkın tutkuları karşısında hükümdarın büyüyeceği tutkuları da göz önüne almıştır. Üstün gücü elinde tutan da tutkularına gem vurduğu ölçüde akılcı yönetimini özgürce sürdürebilir. ALTHUSSER, 2013, s. 189

⁹⁷⁷ SPINOZA, 2019, s. 236

⁹⁷⁸ YOVEL, 2013, s. 283

⁹⁷⁹ SPINOZA, 2019, s. 236

Spinoza'yı bu iki kutbun da dışına yerleştirmek mümkün görünmektedir.⁹⁸⁰ Balibar'a göre bu yer birey-ötesi şeklinde isimlendirilebilir zira alışıldık birey-toplum arası özerklik çelişkisi Spinoza'da bambaşka bir hal alır: bireyciliğin aksine toplumun (veya devletin) oluşumuyla birey güçlenir ve özerkliği artar; holizmin aksine bireyin (özellikle fikir ve ifade özgürlüğü yönünden) gücü ve özerkliği arttıkça devletin egemenliği artar.⁹⁸¹

Talih, Tanrı yönetiminden başka şey değildir.⁹⁸² İnsanın arzulanabileceği ve 3 başlıkta toplanabilir şeylerden (şeylerin nedenlerini bilmek, tutkuları dizginlemek, sağlıklı bedende güvenle yaşamak) ilk ikisinin nedenlerine ilişkin merak ve erdemli olmak, içsel şeyler olarak insan doğası gereği insan türünün tamamında öyle veya böyle ortakken, talihin kazanımları denilebilecek ve dışsal olan üçüncüsünün imkânı, sağlıklı bir bedende güvenle yaşamak, bu türün ihtiyatına bağlıdır.⁹⁸³ Aklın ve tecrübenin güvende ve sağlıklı olmak için en açık işareti herkesin belirli bir bölgede yaşarken gücünü "toplumun bedenini" oluşturacak biçimde birleştirmesi gerektiğidir: gücünü birleştirenler ne kadar ihtiyatlıysalar toplum o kadar onların yönetiminde, güvenli, istikrarlı olacak ve talihten karşısında kazançlı çıkacaktır; bön insanların toplumuysa kendi yönetimlerinde olmayacak ve talihin çalkantılarına açık olacaktır.⁹⁸⁴ Bu manada, ulusları birbirinden ayıran, yönetildikleri yasalardan başka şey değildir.⁹⁸⁵

Ulusların talih karşısındaki akıbeti yasalarının doğayla uyumuna bağlıdır. Siyasi bütünün insan doğasına aykırı şeyleri buyurma hakkı olduğunu söylemek, egemenin, insanın aklını yaratan doğaya muhalefet ederek akıldan yoksun olmaya veya saçmalamaya hakkı olduğunu söyleyebilecek kadar aklını yitirdiği anlamına gelir.⁹⁸⁶ Nasıl ki insanın hakkı korkmasını gerektiren nedenlerin sınırlarına kadar uzayabilir, aynısı siyasi bütün için de geçerlidir.⁹⁸⁷ Halkta yaygın öfke şeklinde tezahür eden bir tepkiyi doğuran herhangi bir eylemin siyasi bütünün üstün hakkıyla ilgisinin olamayacağı açıktır.⁹⁸⁸ Siyasi bütünün üstün hakkının sınırı onun suçlarının⁹⁸⁹

⁹⁸⁰ Spinoza esasen ikinci grup içinde, organikçi veya holistik şeklinde anılır. READ, Jason, "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel", (çev. Eylem Canaslan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 84-103), s. 84-85

⁹⁸¹ BALIBAR, Étienne, "Spinoza: From Individuality to Transindividuality", **Mededeelingen van wege het Spinozahuis**, Year: 1997, Vol: 71, (s. 3-36), s. 9

⁹⁸² SPINOZA, 2019, s. 84

⁹⁸³ SPINOZA, 2019, s. 84-85

⁹⁸⁴ SPINOZA, 2019, s. 85

⁹⁸⁵ SPINOZA, 2019, s. 85

⁹⁸⁶ SPINOZA, 2018, s. 52, 53 dn. 9

⁹⁸⁷ SPINOZA, 2018, s. 54

⁹⁸⁸ SPINOZA, 2018, s. 53

⁹⁸⁹ Spinoza suç terimi yerine günah sözcüğünü tercih etmektedir. Günah da hukuken yapılmaması gereken eylemdir ve ancak bir devletin varlığı durumunda tahayyül edilebilir tıpkı adalet için olduğu gibi. SPINOZA, 2018, s. 44-45; ıskalanmaması gereken nüans, günahın sivil yasamanın doğurduğu sivil hakkın

başladığı yerdir. Egemenin yasayla bağlı olup olmadığı şeklindeki ünlü soruya Spinoza'nın verdiği cevap, siyasi bütün özelinde, aklın buyruklarına aykırılığın, yani neticesi kendi yıkımını getirecek eylemleri gerçekleştirmesinin veya bunlara müsaade etmesinin suç olduğudur.⁹⁹⁰ Bunun haricinde, medeni hakkı vazedenden yasaları koruma hakkı siyasi bütün adına üstün güçte olduğu için, kamu iktidarının sahibinin yasalarla bağlı olmadığı hatırlanmalıdır.⁹⁹¹

Halkın hakkını devrettiği sözleşmenin veya yasanın ihlali ortak çıkar için sorun teşkil ettiğinde söz konusu olabilir ancak bu yargıya varma hakkını elinde tutan tekil bireyler değil, medeni hakka göre kamu iktidarını elinde tutan olabilir.⁹⁹² Özellikle altı çizilmesi gereken Spinoza'nın açıkça medeni hakka atıfta bulunmasıdır. Buradansa üstün gücün yargısının doğal hakka dayanmadığı çıkarılır, doğa yasası üstün güce yargıya varırken aklın yolundan şaşmaması gerektiğini hatırlatan bir pusuladır. Yönetenlerin tiranlığa ve yönetilenlerin de isyana sürüklenmemesi için yasaları yorumlama hakkının bir başkasına verilmesi ve yasaların belirsizlikten faydalanılmayacak kadar açık olması gerekir çünkü siyasi bütün adına üstün gücü elinde tutanların büyük bir özgürlükle arzularını takip edebilmelerini sağlayan ne haksızlık yaparlarsa yapsınlar – köklerini Tanrı'ya dayandırmak da dahil⁹⁹³ – bunu bir hak altında yapıyor görüntüsü vermeleridir.⁹⁹⁴ Halbuki, yukarıda değinildiği üzere doğa üstün güce aklın yolundan sapma hakkını tanımaz.

Tanrı'nın vahiyle çağrı yaptığı toplumlara itaat karşılığında vadettiği şey o siyasi bütünün refahından ibaret olduğu için, itaate karşılık gelen antlaşma bozulacak olursa, ceza olarak güvenlik ve refahın yitimiyle siyasi bütünün ortadan kalkması normaldir.⁹⁹⁵ İnsan, ona refah vadedenden davranışı izlemek yolunda aklına ihanet ederse olacak olan budur. Doğa da devletin suçlarını aynı şekilde cezalandırır. Siyasi bütünün varlığını korumak için, üstün gücü dahilinde, doğa durumundaki insanın karşılaştığı zorunluluklardan başka sınırı yoktur⁹⁹⁶ ki bu da varlığını korumak için en akli şekilde davranmaktır. Yani siyasi bütünün korunması yönetilenlerin itaatine bağlıdır fakat arzuların peşinde koşarken aklın yolundan sapmak yönetilenler için geçerli olduğu kadar yönetenler için de geçerlidir.⁹⁹⁷ Medeni duruma geçmekle insanların siyasi bütüne

ihlalinden değil, doğal hakkın ihalelinden teşekkül ettiği: SPINOZA, 2018, s. 62; buradan Augustinus ve Thomas'ta da karşılaşılan haklar hiyerarşisini çıkarmak mümkündür. Doğal hak, sivil hakkın üzerindedir ve sivil hakkın her ihlali doğal hakkın da ihlali anlamına gelmemektedir.

⁹⁹⁰ SPINOZA, 2018, s. 61

⁹⁹¹ SPINOZA, 2018, s. 63

⁹⁹² SPINOZA, 2018, s. 63

⁹⁹³ SPINOZA, 2019, s. 246

⁹⁹⁴ SPINOZA, 2019, s. 254

⁹⁹⁵ SPINOZA, 2019, s. 86

⁹⁹⁶ SPINOZA, 2018, s. 63

⁹⁹⁷ SPINOZA, 2019, s. 245

bağlandıkları ifade edilse de buradan insanların doğalarından arınarak başka bir doğaya büründükleri, dolayısıyla üstün gücün insanları doğalarında bulunmayan bir şeye zorlayabileceği anlaşılmalıdır; bu zorlama korkuyu veya saygıyı araç edinse bile bu duyguları yaratan koşullar ortadan kalktığına siyasi bütünün kendisi de ortadan kalkacaktır.⁹⁹⁸ Bu koşulların ortadan kalkması devrimci durum diye tabir edilen koşulları anımsatmaktadır.

Derhal belirtmek gerekir ki Spinoza yönetim biçiminde veya yöneticilerde değişiklikle sonuçlanan halk isyanlarına karşı açıkça olumsuz görüşe sahiptir.⁹⁹⁹ Onu, Hobbes'un takipçisi olmasına rağmen *Devrim Hakkı* bağlamında ayrıcalıklı kılan ve Machiavelli'yi ne denli doğru anladığını gösteren, halk hareketlerinin siyasi bütüne karşı ihtiva ettiği yıkım tehdidini medeni yaşama musallat olan bir “doğa durumu hayaleti” basitliğinden çıkarıp siyasetin tarihsel gerçekliği olarak incelemesidir.¹⁰⁰⁰ Doğa durumunu bitiren sözleşme, birey-ötesi yaklaşım şablonunda devlet kurumları vasıtasıyla özneleri, özneler iradeleri yoluyla devlet kurumlarını kurarlar; kurgulanan böylesi bir bağıntı, bu tarz kuruluşun taşıdığı ve kimi çelişkiler sebebiyle – mümkünün de ötesinde – muhtemel yıkım tehdidiyle mündemiç, devletin bireyin özgürlüğünü sağlamakla çelişkiyi hafifletmesi gereken bir bağımlılığa dönüşür.¹⁰⁰¹ Bu yüzden devrimin apaçık bir risk veya tehdit olduğu defaatle sezdirilmesine rağmen adlı adınca anılmaz. Örneğin, Spinoza ayaklanmaların asla siyasi bütünün tamamen ortadan kalkmasına neden olmadığını çünkü insanların doğal durumdan çıkış konusundaki doğal bir isteğinin, medeni durumun kalıcı olarak ortadan kalkmasına müsaade etmeyeceğini, uzlaşma noktası bulunamıyorsa siyasi bütünün yönetiminde bir biçimden bir başkasına geçiş yaşanacağını söyler.¹⁰⁰² Bu Hobbes'un belki bilerek, belki bilmeyerek göz ardı ettiği bir gerçektir ve bire bir devrimi tanımlar.

Mutlak baskı ve şiddet altındaki toplumların varlığı, yapılması gerekenin faydası hususundaki zorunluluğu özümsemektense kendini cezadan esirgemek zorunluluğuyla arzularını bastıran insanların yöneticilerinin başına gelen kötülüklerden memnuniyet duymaları ve hatta buna katkı koymak isteyecek olmaları sebebiyle kısa ömürlüdür.¹⁰⁰³ Uyrukların canına, malına, namusuna kastetmek siyasi bütünü infiale, medeni durumu savaş durumuna götürmektedir.¹⁰⁰⁴ Bunun Spinoza için tanrısallıkla, ahlakla vb. bağı yoktur ve Machiavelli'nin pedagojik öğütlerini

⁹⁹⁸ SPINOZA, 2018, s. 61-62

⁹⁹⁹ BALIBAR, 2013 104-116), s. 109

¹⁰⁰⁰ BALIBAR, 2013 104-116), s. 108

¹⁰⁰¹ READ, 2013, (s. 84-103), s. 95

¹⁰⁰² SPINOZA, 2018, s. 70

¹⁰⁰³ SPINOZA, 2019, s. 111

¹⁰⁰⁴ SPINOZA, 2018, s. 62

anımsattığı düşünülebilir; akli açıdan medeni durum için işlevsizdir. Sebebi üstün gücü doğuranın barış ortamını sağlama arzusu olmasıdır.

Yasalara itaatin kaynağı eğer siyasi bütünü ortak hakkı doğrultusunda yapılması gerekene gösterilen iradi değilse, savaş durumu yokluğunun barışın bayağı ifadesi olmadığı, silaha sarılması beklenebilecek uyrukların korku iklimi nedeniyle yasalara itaat etmesinden kolaylıkla anlaşılır.¹⁰⁰⁵ Böylesi bir durumda savaş yoktur fakat barış da yoktur zira barış hem insanın doğasında temellenen ruhun hem de onu çevreleyen koşulların birleşiminden teşekkül etmektedir. Barışın temeli kölelik, barbarlık ve yalnızlık olamaz.¹⁰⁰⁶ Gerçekten de bu sayılanların medeni durumdaysa doğal durumu tasvir ediyor olması beklenir. Başkaldırı nedenleri bulunan, savaş korkusu ve yasa ihlalleriyle bezeli bir sivil durumun yaşamı pahasına bireysel iştahını izleyen insanlarla dolu doğal durumdan pek farkı bulunmamaktadır.¹⁰⁰⁷ Üstün gücün buyruğu aklıyla örtüşmeyen kişinin gösterdiği rıza sonrasında gördüğü zarar, siyasi bütün karşısında sergilediği itaatle elde edeceği yarardan küçüktür.¹⁰⁰⁸ Öyleyse uyrukların barışı kendilerine bahsedemeyen üstün güce katlanmaları için de bir sebep bulunmamaktadır. Egemenin yozlaştığı hallerde halk isyanı akli ve meşrudur.¹⁰⁰⁹

Bu aşamada sözleşmecî teorileri merkezinden vuracak bir Spinozacı müdahaleyi incelemek gerekmektedir. Genel olarak doğal hukuk geleneğine ve özel olarak da Hıristiyan düşüncesine tezat biçimde, ahde vefa göstermemek de doğal hak olabilir. Söz vermekle bir edimi yapma veya yapmama taahhüdü altına giren, verdiği söz baki olmakla birlikte, taahhüdü bozma gücüne sahipse eğer, taahhüdünü bozma hakkına da evleviyetle sahiptir.¹⁰¹⁰ Hakkın varlığı ahlaki yahut düzgüsel değil, doğal hakkın tanımı dolayında olgusal açıdan değerlendirilmektedir. Machiavelli'de ahde vefa siyasal teorinin hak kavramına kayıtsız bir başlığıyken Spinoza'da hak kavramı eylemin kendisine kayıtsız kalmaktadır. Ne var ki, böylesi bir yaklaşımın en çarpıcı yanını etik boyutunda görmek onun olası sonuçlarını kestirememek anlamına gelecektir. Sözleşmecî filozoflarda görüldüğü üzere, bilindik toplum sözleşmesi teorilerinde sözleşme doğal durumunu sonlandıran, bağlayıcı niteliktedir. Burada karşılaşılsa, sözleşmenin, sözleşen

¹⁰⁰⁵ SPINOZA, 2018, s. 67

¹⁰⁰⁶ SPINOZA, 2018, s. 71

¹⁰⁰⁷ SPINOZA, 2018, s. 66

¹⁰⁰⁸ SPINOZA, 2018, s. 51

¹⁰⁰⁹ Gallimard Folio, **Traité de l'autorité politique**, (çev. Madeleine Francés), 1994'ten aktaran SPINOZA, 2018, s. 53 dn. 10

¹⁰¹⁰ SPINOZA, 2018, s. 42

tarafından sözü bozabilecek olanın gücünün mevcudiyeti itibarıyla geçmişte kalmış, varlığı keyfiyetle bağlı, alelade bir eyleme indirgenebilecek olmasıdır.

Elbette Spinoza'nın ahit bozmaya ilişkin tutumu doğa durumuna ilişkindir fakat üstün gücün ahit neticesinde elde edilen barış ortamını yozlaştırıp savaş durumunu yaratması dahilinde bambaşka bir sonuca ulaşılır. Kurgusal sözleşme bir yana, özbeöz kurucu bir sözleşme olsa dahi doğa durumu diyalektik manada asla sonlanmamıştır: medeni durumda hala doğal durum hem vardır hem yoktur zira “pamuk ipliğiyle” biri(leri)nin sözü bozabilecek kadar güçlü olmamasına bağlıdır. Bunda adalete ilişkin yargıya da varılamaz çünkü kendinin yargıcı olacak seviyede elinde güç bulunduran kişi, ahde vefa etmemenin doğru veya yanlış biçimde faydalı veya faydasız olacağına hüküm verme doğal hakkına sahiptir.¹⁰¹¹ Spinoza, bu bağlamda tutulacak – daha doğru bir ifadeyle tutulmayabilecek olan – sözün ikili bir sözleşmeye mi, siyasal bir vaade mi, yoksa Kutsal Kitap'ta bahsi geçen üçlü ahde mi ilişkin olduğu hakkında sessiz kalmayı tercih etmiş görünmektedir. Güçlerini birleştiren insanların doğa üzerindeki güçleri, yani hakları tek başlarıyken sahip olduğundan daha fazla olacağı için denebilir ki, iktidarları ve hakları da artar.¹⁰¹² Ahde vefa bu çerçevede ele alınacak olursa, ahdi bozma hakkının oluşumu daha imkanlı görünmektedir zira devrimci durum söz konusu olursa pek çok “sanki-uyruk” gücünü birleştirecektir.

İster demokrasi ister monarşi olsun, siyasi bütünü yönetim biçimi külli yok olma tehdidi altına girmeden değiştirilemeyeceğinden, kati surette korunmalıdır.¹⁰¹³ Siyasi bütünlüklerin tehdidi dış düşmanlardan ziyade öz yurttaşlarıdır ve bu yüzden yönetenin yurttaş korkusu düşman korkusundan ağır basar.¹⁰¹⁴ Öyleyse yönetenin yönetileni haklı çıkartmaması siyasi bütünü koruması açısından elzemdir ve sorumluluk yönetilenin değil yöneteninindir. Avam için yapılan korkuyla sindirilmediği takdirde korku saçan, köleleştirilmediyse efendiliğe soyunan, hakikatın bilgisinden ve yargıdan yoksun benzetmeleri Spinoza'ya göre herkes için geçerli olabilir.¹⁰¹⁵ Machiavelli'nin söylediği üzere yönetilenden çok yönetene yakıştığı da ortadadır. Dolayısıyla gücünü kaybeden buyurma hakkını da kaybedeceği için, kişi/zümre yönetimlerinde aklın yasaları ve ortak fayda doğrultusunda kararlar vermek kaçınılmaz bir gerekliliktir zira gücü ve dolayısıyla da hakkı ele geçirmek isteyenlere karşı şiddet de uzun ömürlü bir araç değildir.¹⁰¹⁶ İnsanları

¹⁰¹¹ SPINOZA, 2018, s. 42

¹⁰¹² SPINOZA, 2018, s. 42

¹⁰¹³ SPINOZA, 2019, s. 271

¹⁰¹⁴ SPINOZA, 2019, s. 244, 246

¹⁰¹⁵ SPINOZA, 2018, s. 100-101

¹⁰¹⁶ SPINOZA, 2019, s. 235

yasalarla dizginlemenin yöntemi iktidarın ceza korkusuyla toplumu itaate sürüklemesi değil, ortak rızayı yaratacak iyilik vaadi olmalıdır.¹⁰¹⁷

Hükümdar için hiçbir şeyin tüm ilahi ve beşerî yasalara aykırı ve uyruklar için katlanılmaz biçimde mutlak bir iktidara heveslenmekten daha tehlikeli olmadığını tarih defalarca ispatlamıştır.¹⁰¹⁸ Devletin muhafaza edilebilmesi, siyasi bütünü (yöneten veya yönetilen) her bileşenin zorunlulukla, zorla veya iradi olarak aklın buyruğuna göre ortak iyiyi arayacağı biçimde düzenlenmesine, bunun yoluyla ortak iyinin tek kişinin iyi niyetine terk edilmemesine bağlıdır.¹⁰¹⁹ Eğer herkesin her şey üzerindeki hakkı bir kişiye/zümreye değil de topluma devredilmişse, kişi/zümre yönetimindeki aksine herkes tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olamayacağı için, başta siyasi bütünü yaratmayı ve sonrasında da korumayı emreden aklın yasalarına aykırı davranmamak için, siyasi bütünü yok etmek anlamına gelen şerdense ehveni seçerek üstün gücün buyruklarına uyulmalıdır.¹⁰²⁰

Efendi-köle arasındaki rijit ilişkiye nazaran kulağa daha tartışmacı ve insani gelse de çocukları ve kendisi için ortak iyiyi belirleyen baba otoritesi, insan doğasının zayıflığından ötürü babayı egemene, çocukları da köleye dönüştürecek potansiyele sahip olduğundan, devlet yönetimine örnek teşkil etmemelidir.¹⁰²¹ Spinoza tarafından 17.yy'ın başında verilen bu hüküm, gelecekte filozofların ciddi ciddi ele alacağı pederşahi (despot) yönetim modelleri için tarihin yargıçlığında gösterilen bir ihsası rey gibidir. Düşmanın bir devletin görünür planlarını bilmesi, uyrukların bir despotun gizli planlarından habersiz kalmasından evladır çünkü savaş zamanında düşmanın yabancı bir halk için arzusu neyse barış zamanında mutlak iktidarı için gizliliği silah edinenin kendi halkı için arzusu da odur: mutlak iktidara heveslenenlerin sıklıkla başvurduğu bahane kamusal işlerin gizlilikle yürütülmesinin siyasal bütünü faydasına olduğudur ancak bu özür ne kadar sık kullanılırsa kölelik o denli yerleşmektedir.¹⁰²²

Üstün gücün kullanımının kişi(ler)de toplanmak yerine olabildiğince dağıtıldığı bir siyasi bütünde, zorunluluk ya da zorbalık karşısında biçare kalan insanlar, umutlarını korkuyu lehine kullanmayı bilen kurtarıcılara bağlamaktansa yasaları gözden geçirmeyi tercih edeceklerdir

¹⁰¹⁷ SPINOZA, 2019, s. 111

¹⁰¹⁸ Spinoza bu yorumu yaparken atıfta bulunduğu Antonio Pérez isimli İspanyol devlet adamının ifadesindeki isabeti över. SPINOZA, 2018, s. 93; Pérez'in kariyeri bir bakıma skandal sayılabilecek, en az Machiavelli'ninki kadar iniş çıkışlarla ve başarıyla geçmiştir. İncelemek için bkz. HUME, Martin A. S., "Antonio Perez in Exile." **Transactions of the Royal Historical Society**, Year: 1894, Vol. 8, (s. 71-107)

¹⁰¹⁹ SPINOZA, 2018, s. 70

¹⁰²⁰ SPINOZA, 2019, s. 235

¹⁰²¹ SPINOZA, 2018, s. 71

¹⁰²² SPINOZA, 2018, s. 102

çünkü herkesin ilgisine mazhar olacak kimselerin kolaylıkla beliremeyecekleri böylesi yönetimlerde kurtarıcı rolüne soyunanların kendileri gibi pek çok rakibi bulunmaktadır.¹⁰²³ Böyle yönetilmeye alışmış bir siyasi bütün yasalarını koyarken monarşiyi tahayyül etmediği için, krallığa soyunan kişi eğer halk onu kölesi gibi değil de efendisi olarak görsün istiyorsa, üstün gücü kullanarak siyasi bütünün hakkını halkın aleyhine ve krallığı baki kılmak için yeniden biçimlendirmelidir.¹⁰²⁴ Ancak unutulmamalıdır ki insanları, onlara bir kez tanınan özgürlükten koparmaktan daha zor bir şey yoktur.¹⁰²⁵

İnsanın özgürlük kavgasının yahut itaatsizlik çabasının temeli sadece medeni haklara özgü olmak zorunda değildir. Din de Reformasyon döneminin apaçık ortaya koyduğu haliyle itaatsizlik ve çatışma kaynağı olabilmektedir. Spinoza bu sebeple siyasal teorilerini ilahiyattan başlatmıştır. Sovyet Spinozacılığı, Spinoza'nın dini saldırılardan sıyrılmak ve yığınların hakikate kulak kabartabilmesini sağlamaları için zihni imasındaki tanrıyı merkeze alan bir kisveye büründüğünü, esasen tanrı ile töz yerine doğa ile maddeyi koyarak saf bir materyalist hat içinde yol aldığını tartışma konusu etmiştir.¹⁰²⁶ Karşı taraftan yaklaşım istenirse, sarsılmaz bir mümin olduğuna dair de deliller toplanabilir.¹⁰²⁷ İki kampı da göz ardı etmek yanlış olmayacaktır. Spinoza'nın bilinen öyküsü açısından hermenötik araçlar geliştirmek genel felsefesini bir miktar daha aydınlatmak için gerekli görülebilirse de bu genel felsefe içinde hukuka ayrılan sınırlı kısmın Augustinus'la başlayan düşünsel portfolyo karşısındaki (Tanrı Yasası, doğa yasası, medeni yasa, vahiy) tarihsel uyumu ve özellikle hukukun muhtevasına dair taksonomik benzerlik sebebiyle, bu çalışmanın varış noktası açısından önemsizdir. Bundan ötürü, din konusunda söylediklerini neden ve hangi ajanda ile söylediği düşünülmezsizin, sadece söylediklerinin *Devrim Hakkı*'na etkileri incelenmelidir.

Din kökenli isyanların kaynağı, isyancıların fikirlerinin gücü elinde bulunduran karşıtlarının insafına terk edilmesinde yattığı için, fikir, ifade ve vicdan özgürlüğünün sunulduğu bir yerde dine içkin karşıtlıklar, bir hakka dayandırılan ayaklanmalara dönüşmez.¹⁰²⁸ Öte yandan din konusunda sonsuz özgürlük tanınamaz. Dine ilişkin olduğu düşünülen konuların çoğu dine ilişkin değildir ve bu konularda insanlar üstün güce itaat yükümlülüğünün olmadığını düşünürlerse, kendileri için en yararlı ve gerekli şey olması sebebiyle akıllarının yaratılmasını dayattığı siyasal

¹⁰²³ SPINOZA, 2018, s.

¹⁰²⁴ SPINOZA, 2019, s. 269

¹⁰²⁵ SPINOZA, 2019, s. 111

¹⁰²⁶ MAIDANSKI, 2013, s. 119

¹⁰²⁷ Örneğin Spinoza, Tanrı'nın var oluşunu parça-bütün ilişkisinde bütünü parçadan büyük olması kadar aşikar görür: SPINOZA, 2018, s. 52

¹⁰²⁸ SPINOZA, 2019, s. 46

bütünün hakkını, birbiriyle alakası olmayan duygu ve düşüncelerine kurban verirler.¹⁰²⁹ Sıradan insan kafasından uydurduğu şeylere din kisvesi ararken teologlar daha da ileri gidip kendi fikirlerini kiske diye Kutsal Ruh'a giydirmeye çalışırlar.¹⁰³⁰ Din görevlisi bir yana dursun, bu hakkın peygamberlere tanınması dahi hem din hem devlet açısından sakıncasını ispatlamıştır.¹⁰³¹ Bu durum, zorunlu olarak, üstün güce din konusunda da düzenleme yapma hakkı verir¹⁰³² ki halihazırda bu, Tanrı'nın da insanlardan üstün gücün buyruklarına uymak konusunda aldığı söze sadakat göstermektir.¹⁰³³

Her insan yanlış bir eylemde bulunduğu, onun adaletsiz ya da kötü şeklinde nitelendirilmemesine yarayacak ayrıntılarla onu süslemeye gayret eder çünkü insan, doğası gereği, kötüyü iyinin yerine koymaya müsait değildir, yanlış eylemini olduğu haliyle iyi diye sunamaz.¹⁰³⁴ Öyleyse üstün güce itaatsizliğin de bir meşruiyet kaynağına, itaati gerekli kılan yasadan daha üstün bir yasaya dayanması gerekir. Üstün güç Tanrı'nın dinine ve onunla yapılan anlaşmanın doğurduğu itaat yükümlülüğünün aksine yönde buyrukta bulunursa elbette, kesinlikle ve evleviyetle Tanrı'ya itaat edilmelidir fakat itaatın kapsamı vahyin şüpheden arı kısmıyla sınırlıdır.¹⁰³⁵ Buradaki şüpheyi üstün güç gidermek durumundadır. Dışarıdan gözlenir nitelikteki ibadetlerin¹⁰³⁶ de Tanrı bilgisine ve dolayısıyla Tanrı sevgisine katkısı olmadığından, barış ve kamu düzeni söz konusu olduğunda bunlara paye vermemek gerekir.¹⁰³⁷ Spinoza, bu konuda insan mizacının kanıtlanmış çeşitliliğiyle bezeli, birbiriyle yarışan ve tarihin sergilediği üzere daima çatışan hayal gücüne ve dini yorumlarına güvenmez. Din konusunda söz hakkının devlete teslim edilmesinin sebebi budur.

Kutsal Kitap'ın sadece sıradan insanın anlama yetisi için vahyedilmiş olan özü evrensel ve mutlak öğreti olarak benimsenmezse, Tanrı yasası ile insani fikirler, yorumlar ve kararlar birbirine karıştırılır ki bu, mezhepler arası zıtlıkla malul öğretilerin ve Kutsal Kitap'ın kötü amaçla silah edinilebilmesinin de sebebidir.¹⁰³⁸ Din kökenli isyanlar bu kanaldan beslenirler. İnsanların batıl fikirleri benimsemesi ne denli basitse, bunları takip etmenin akıl işi olmaktan çok duygularla bağlı olması ve süreğen bir sefaletin getirdiği sarsıntı ortamında yaşayan yığınların devamlı kendilerine

¹⁰²⁹ SPINOZA, 2019, s. 241

¹⁰³⁰ SPINOZA, 2019, s. 135

¹⁰³¹ SPINOZA, 2019, s. 266-269

¹⁰³² SPINOZA, 2019, s. 276

¹⁰³³ SPINOZA, 2019, s. 241

¹⁰³⁴ SPINOZA, 2019, s. 205

¹⁰³⁵ SPINOZA, 2019, s. 241

¹⁰³⁶ Kast edilen muhtemelen dinin kamusal alana sirayet eden, kişinin özel alanında ve özellikle düşünce dünyasında kalmayan her şeyidir. Bu yönüyle

¹⁰³⁷ SPINOZA, 2018, s. 55

¹⁰³⁸ SPINOZA, 2019, s. 213

henüz hayal kırıklığı yaşatmamış batıl fikirlere kulak kabartması sebebiyle, sürekli aynı batıl fikri izlemesi o denli zordur.¹⁰³⁹ Yani söz konusu kanal devlet tarafından doldurulmadığı müddetçe dini vasıta edinen her türden yanlış fikir devamlı biçimde bir diğerinin yerini alacaktır. Buraya kadar anlatılanların uyrukların eylemlerine ilişkin özgürlüğün sınırlandırılması üzerine olduğuna dikkat edilmelidir. Düşünsel alan Spinoza için dokunulmazdır ve ayrı biçimde ele alınmalıdır.

Siyasi bütün için, düşünsel şeyleri tanrısal hakla ilişkilendirip kişilerin kafalarının içinde olması ya da olmaması gerekenlere dair yasalar çıkarmak, yığınların öfkesine ve yönetimde şiddete başvurmaya yol açan bir özürdür.¹⁰⁴⁰ Bu özrün oluşumunu açıklamak için yine insan doğasına başvurmak gerekir. Hiç kimse doğadan kaynaklanan bir gücünü, yani o gücü kullanmaktaki doğal hakkını, kendisini insan olmaktan çıkaracak ölçüde devredemez.¹⁰⁴¹ Bunun en sarıh kanıtı hür biçimde akıl yürütme ve kanaate varma gücüdür ve insanın fikirleri üzerindeki iyeliği en üstün doğal hakkıdır.¹⁰⁴² Diğer yandan üstün gücü kullananların siyasi bütünü korumak için farklı fikirdeki uyruklarını düşman kabul etmeye, şiddete tabi tutmaya ve hatta keyfiyetle yaşam haklarından mahrum bırakmaya hakkı vardır.¹⁰⁴³ Yine de gücünün ve hakkının sınırları sonsuz değildir. Üstün gücü kullananın hakkı güçle belirlenir¹⁰⁴⁴ ve her şeyi yapabilecek – insani¹⁰⁴⁵– bir üstün güç yoktur.¹⁰⁴⁶ İşte, insanı insan yapan en temel yeti üzerinde zorla hak iddia eden siyasi bütünün şiddete başvurduğunu düşündürten budur.¹⁰⁴⁷ Dolayısıyla üstün gücü elinde tutanlar farklı fikirdeki insanları düşmanca bir korku nesnesi olarak görmekte haklı olsalar bile, Spinoza'nın deyişiyle tartışılması gereken hak değil faydadır¹⁰⁴⁸ ve buyurma hakkının sınırlarını insanların kafalarının içine kadar uzatmaya çalışmak beyhude bir uğraştır. Tarihin hiçbir döneminde insanlar, doğal haklarını, doğal haklarını devrettiklerinin artık kendilerinden korkmayacağı kadar vazgeçerek devretmemişlerdir.¹⁰⁴⁹

Devredilenin fikir üretme hakkı değil, kendi belirlediği yaşam biçimince davranma hakkı olduğunu¹⁰⁵⁰ hatırlatmakta bu yüzden fayda vardır. Davranmak elbette bir fikri sözle ifade etmeyi

¹⁰³⁹ SPINOZA, 2019, s. 45

¹⁰⁴⁰ SPINOZA, 2019, s. 268

¹⁰⁴¹ SPINOZA, 2019, s. 243

¹⁰⁴² SPINOZA, 2019, s. 283-284

¹⁰⁴³ SPINOZA, 2019, s. 284

¹⁰⁴⁴ SPINOZA, 2019, s. 283

¹⁰⁴⁵ Metinde kullanılmamış olsa bütünsel tutarlığı sağlamak adına bu sıfat eklenmelidir zira Tanrı'nın gücü her şeye yeten olduğu bir önkabuldür.

¹⁰⁴⁶ SPINOZA, 2019, s. 243

¹⁰⁴⁷ SPINOZA, 2019, s. 283

¹⁰⁴⁸ SPINOZA, 2019, s. 284

¹⁰⁴⁹ SPINOZA, 2019, s. 243

¹⁰⁵⁰ SPINOZA, 2019, s. 285

de kapsar ancak bu, üstün gücü elinde tutanların yasak buyurmakla kendi idam sehpalalarını kuracakları bir hakkın istikametidir. Yığınların mizacının akılla değil duyguyla bağlı ve ne kadar değişken olduğunu bilen kimse onlara güvenmez.¹⁰⁵¹ Hiçbir yasanın yasaklayamayacağı erdemleri¹⁰⁵² kutsala saldırı, doğruluğunu benimsedikleri fikirleri suç ilan edilen özgür mizaçlı insanlar için isyan etmek hiç de utanılacak bir şey olmadığı, buradan gelen ölümü onur sayacakları gibi, adil insanların da bu ölümden çıkarabileceği tek ders onu övmek veya tekrarlamak gerekliliği olacaktır.¹⁰⁵³ Spinoza'nın düşünme ve ifade özgürlüğüne ilişkin fikirlerinde *Devrim Hakkı* yönünden dikkat cezbedici bir çelişki bulunmaktadır. Bu özgürlüklere saygı duyulursa olası devrimlerin engellenebileceğini ifade etmektedir. Bir başka bahis, devletin siyasi bütünü ne pahasına olursa olsun koruma zorunluluğu ve bu doğrultuda sahip olduğu haktır. Yönetimi yıkmayı planlayanın niyeti ve bu niyeti açıklama özgürlüğü bu hakla çelişmez mi sorusu yerinde bir soru olacaktır. Çelişmemektedir çünkü akli kullanmak ve düşünmek insanın insanı tanrıya yaklaştıran en temel haktır.

Anlaşılan şudur ki, üstün güç yozlaşmışsa ve uyruk fikrini açıklayarak onun haklılıkla yıkımını arzuluyorsa, asla yasaklanamayacak erdemlerin gerçekliği üzerine bina ettiği hedefe kendisi gibi başkaları da koşacak ve isyan edecektir. Bu spinoza'nın istediği bir şey değildir, siyasi bütünün yıkımı konusundaki fikirleri açıktır. Onu takdir eden insanlara adil insanlar demesinin sebebiyse şudur: adalet, kişiye hakkı olanın verilmesidir. Bu şekilde mantık yürütülecek olursa kişinin hakkı düşünme hakkıdır, onun devamında ifade etme hakkıdır, engellenirse isyan etmek doğasına yapılan müdahalenin ve bizzat doğa yasasının gereği olarak hakkıdır. Adil insanlar, isyan edenin hakkını aramasını, temel saiki kimsenin yasaklayamayacağı erdemler olduğu müddetçe doğal olarak överler. İsyen etmek veya siyasi bütüne kastetmekse hakkı değildir, bu da açıktır, hak buraya kadar uzanmaz. Üstün güç yozlaşmamışsa ve uyruk fikrini açıklayarak devletin haksız yere yıkımını arzuluyorsa fakat fikrinin doğruluğundan eminse ne olacaktır? Bu tamamıyla ideolojik alana düşmektedir ve çözümü siyaset tekniğinde gizlidir. Spinoza'ya göre insanlar herkesin her şey üzerindeki doğal hakkını tüm topluma devrettiği ve insan doğasına uygun olan siyasi bütünde herkes ortak karara göre hareket eder ancak tamamının aynı fikri paylaşması mümkün olmadığı için herkes ortak biçimde düşünmez; dolayısıyla, demokratik siyasi bütünü kuran insanların yaptıkları antlaşmanın ayrılmaz parçası, siyasi bütün üzerinde üstün gücü elinde tutanların demokratik yöntemlerle güncellenmesidir.¹⁰⁵⁴ Devletin yanlış yere yıkımını arzuluyan

¹⁰⁵¹ SPINOZA, 2019, s. 245

¹⁰⁵² SPINOZA, 2019, s. 117

¹⁰⁵³ SPINOZA, 2019, s. 288-289

¹⁰⁵⁴ SPINOZA, 2019, s. 290

fakat fikrinin doğru olduğuna emin olan kişi gerçekten doğruysa arzusunda fikirleri zaten yayılacak ve devrim olmaksızın siyasi bütün değişecektir.

Devrim, insan doğasına tamamen aykırı olduğu şiddet dolu bir tercihtir. Adaletsiz yönetimin buyruklarına uymakla Tanrı önünde cezalandırılacak bir adaletsizliğe ortak olma ve adaletsiz buyruğa itaat etmemenin adil olacağı fikri bu çerçevede değerlendirilmelidir. Spinoza'ya göre antlaşmadan doğan itaat yükümlülüğünün ortadan kalktığı tek istisna Tanrı'nın vahiy ile tirana karşı yardım vadettiği veya özel olarak bir muafiyet verdiği kimseler söz konusu olduğunda geçerlidir.¹⁰⁵⁵ Ne var ki, Spinoza'nın Tractatus Theologico-Politicus'un ilgili bölümünde ısrarla pagan yöneticileri vurgulaması, üstün gücü elinde tutanların Kutsal Kitap'ı din edinenler, yani Hıristiyanlar olduğunda bu geçerliliğin farz edilemeyeceğini düşündürmektedir. Hatırlanacağı üzere vahiylerin *ad hoc* nitelikte olup evrensel ilke olarak görülemeyen kısımları Tanrı Yasası olamaz.

Kötülüğün kötülerin yanına kar kalmaması, siyasi bütünün yasalarının ve adaletin savunulması için dinin haksızlığa katlanmayı tavsiye eden öğütlerinin sadece baskıcı dönemlerde ve adaletin olmadığı yerlerde geçerli kabul edilmesi gerektiğini, düzgün işleyen bir devlette kimsenin haksızlık karşısında boyun eğmemesi gerektiğini öne süren Spinoza, bunu hakkın yargıç karşısında aranması için söyler;¹⁰⁵⁶ başkaldırı için değil. Tiran olsa dahi yöneteni devirmek siyasi bütünün o yönetilenden sonraki geleceği için dahi tehditir çünkü sık sık tiran değiştiren halklar tiransız yaşayamazlar: tiranın sultasına alışan halkın belirlediği yeni kişi üstün gücü daha uysal kullanan birisi olduğunda ciddiyetle karşılanmayacağı için, tiranisit (tyrannicide) failliğinin gururunu taşıyan halk karşısında öncelikle kendinden önceki yönetenin intikamını alarak fiili cezalandırmalı ve halkı tiranisitten caydırmalı, sonra bu yaptığını meşru kılmak – yani önceki monarkın haklılığını ve de infazının haksızlığını ispat etmek için – adım adım onun eylemlerini takip etmelidir.¹⁰⁵⁷ Tiranlığı yaratan nedenler ortadan kaldırılmadıkça bir tiranı tahtından indirmek ancak akan kanla yeni bir tiran satın almaktır.¹⁰⁵⁸

Spinoza'nın üstün gücü elinde tutanı medeni hak karşısında, üstün hakka sahip olması sebebiyle bağımsız kılmasının, *Devrim Hakkı* açısından dahiyane bir sonucu vardır. Eski bir Aragon geleneği olan kral seçme ve tahttan indirme hakkına öncekinin kanı dökülmeden yeni bir kral seçilemeyeceğini söyleyerek son veren Aragon kralının hikayesinden bahseden Spinoza, bu

¹⁰⁵⁵ SPINOZA, 2019, s. 159

¹⁰⁵⁶ SPINOZA, 2019, s. 141

¹⁰⁵⁷ SPINOZA, 2019, s. 270

¹⁰⁵⁸ SPINOZA, 2019, s. 262

hakkın kaldırılmasını – kral veya başkası olması fark etmeksizin iktidarını şiddete dayandıran gasıp karşısında – halka silaha sarılma hakkı verilmesi koşuluyla kabul edilmesini bir düzeltme olarak görür zira kralın tahtından edilmesi sivil hakka değil, şiddete yalnız şiddetle karşılık verebilecek halkın savaş hakkına dayanır.¹⁰⁵⁹ Doğal haklarını üstün güce devretmiş olmak, uyrukların siyasi bütün aleyhine suç işleyebilmesinin önkoşuludur.¹⁰⁶⁰ Üstün gücün yönetim hakkını tamamen veya kamusal bir işi habersiz üstlenmek yoluyla ele geçirmeye kalkan kişi, niyetinin gerçekten kötü veya iyi olmasına, bu girişiminden devletin zarar görmesine veya fayda sağlamasına bakılmaksızın, haklı olarak mahkûm edilir.¹⁰⁶¹

Spinoza'nın fikirleri bu denli devlet yanlısıyken niçin sosyal alandan dışlanması haklı bir merak uyandırır. Felsefesi, siyasal egemenliği ele geçirdikten sonra Kilise ile iş birliği yapan Hollanda burjuvazisinin muhafazakarlaşma ivmesine denk gelmiştir.¹⁰⁶² 1656'daki aforoz ile onun hem Yahudi cemaati hem de kapitalist dünya ile bağlarını kalıcı olarak koparan Yahudi konseyinin birçok üyesi aynı zamanda çokuluslu şirketlerin öncüsü ve dünyanın ilk anonim şirketi olan Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin hissedarlarıdır.¹⁰⁶³ Belki de bu yüzden topluma bakışında yeni bir ayırım belirlemiştir. Yığın içinde iki temel karşıt vardır: birincisi yöneten-yönetilen karşıtlığı, diğeri yığın-filozof karşıtlığıdır.¹⁰⁶⁴ Kitle hareketleri karşısındaki mesafesinin ipuçları insanın kurtuluşuna ilişkin fikirlerinde bu ayırma göre de gelişmiş olabilir. Olanı olması gerektiğine kanaat getirdiği gibi anlamaya matuf olan filozoflar, teorisi ve pratiği arasındaki farkın en geniş olduğu bilim olan siyaset ve dolayısıyla da devlet yönetimi için en uygunsuz kişilerdir.¹⁰⁶⁵ Yine de filozof, düşünsel uğraş neticesinde elde edilen *üçüncü tür bilgi* sayesinde yığında değil de bireyde gerçekleşen seküler kurtuluşa ulaşabilecekken yığınlar için böyle bir tarihsel vaatte bulunmaz, onların payına düşen – basitçe söylenecek olursa – “insan gibi” yaşamaktır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁵⁹ SPINOZA, 2018, s. 103-104

¹⁰⁶⁰ SPINOZA, 2019, s. 238

¹⁰⁶¹ SPINOZA, 2019, s. 239

¹⁰⁶² MAIDANSKI, 2013, s. 133

¹⁰⁶³ CASARINO, Cesare, “Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar”, (çev. Emine Ayhan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 306-353), s. 318

¹⁰⁶⁴ MAIDANSKI, 2013, s. 132

¹⁰⁶⁵ SPINOZA, 2018, s. 30

¹⁰⁶⁶ YOVEL, 2013, s. 288

3.3. LOCKE (1632-1704)

Hobbes ile arasındaki temel fark, siyaset teorisi açısından siyasal iktidarın doğa durumundaki olumlu özgürlüğe ilişkin olan Locke, Hobbes'unkine nazaran toplum sözleşmesini yaratan rızanın özelliği üzerinde daha fazla durmuş ve sözleşme mantığını reddedenlere karşı böylesi bir rıza olmaksızın neden bir medeni toplum kurulamayacağını açıklamaya girişmiştir. Bu esnada adalet kavramını kurucu sözleşmeye uygunluk perspektifinde, ikinci planda işlemiştir. Devletin ve yönetilenlerin karşılıklı sorumluluklarını sözleşmeyi yaratan koşullar ve sözleşmeden elde edilmesi beklenen faydalar etrafında incelerken siyasal iktidarın itaat hakkının sınırlarını Hobbes ve Spinoza'dakine paralel biçimde insan doğasıyla çizer. *Devrim Hakkı* konusunda kendinden önceki tüm filozofların görüşlerini geride bırakmaya aday fikri itaatsizliğin fırsatını itaatsizliği gerektiren şartların doğumundan da önceye, itaatsizlik edecek olanın şahsi kanaatinin olduğu an kadar öne çekmesidir. Buna göre kimse artık çok geç oluncaya kadar beklemek zorunda değildir. Kimse mülkiyetine, yani malına-canına-özgürlüğüne, karşı mevcut bir saldırıyla sınanmak zorunda değildir, aksine önlemini peşinen alıp Tanrı Yasası'nın gereği olan akıbet neyse ona razı olacaktır.

3.3.1. Doğa Yasası ve İnsan

Bir eşitlik durumu olan doğa durumu iktidarın ve yetkinin mütekabil olduğu, bu açıdan türdeşlerin aynı avantajlara ve özelliklere sahip doğduğu, boyun eğdirme veya eğme olmaksızın insanlar arası eşitliğin bulunduğu, herkesin birbirine karşı ödevlerini karşılıklı sevgi gereği yerine getirdiği, adaletin ve hayırseverliğin ilkelerine kaynaklık eden bir düzendir.¹⁰⁶⁷ İnsanların eşit olmasıyla kastedilen doğal özgürlüğe ve eşit haklara sahip olmasıdır, insanın kendisini farklı kılabilen bir kısım maddi ve manevi niteliklerin bariz eşitliği anlamını taşımaz.¹⁰⁶⁸ Bunun daha iyi anlaşılması için insanın mercek altına alınması gerekmektedir. Doğa durumunda insanın iki gücü vardır: (1) kendi varlığını sürdürebilmek için doğa yasası hükmünce ne gerektiğini düşünüyorsa onu yapmak; (2) doğa yasası hükmüne aykırı olarak kendisine zarar verenleri aynı yasa hükmüne dayanarak cezalandırmak.¹⁰⁶⁹ Yani doğa yasasının varlığı, insan eylemlerinin zevk ve yararlanma ile ölçülen insan iradesine bağlı göreliliğini ortadan kaldırmakla erdem ve kusur için şema hazırlayarak iyilik karşısında ödül, kötülük karşısında ceza ve bunlara göre de ödevcil eylemler

¹⁰⁶⁷ LOCKE, John, *Second Treatise of Government*, (ed. C.B. Macpherson), Hackett Publishing, Indianapolis, 1980, s. 8 (II:4-5)

¹⁰⁶⁸ LOCKE, 1980, s. 31 (VI:54)

¹⁰⁶⁹ LOCKE, 1980, s. 67 (IX:128)

belirler.¹⁰⁷⁰ Eşitliği burada aramak gerekir. Doğa durumunda doğa yasası gereği herkes doğal hakkına tecavüz edeni doğa yasalarına göre cezalandırma ve olası müteceviz eylemleri caydırma hakkına sahiplik açısından eşittir.¹⁰⁷¹ Öyleyse, doğa durumunun tanınması doğa yasasının anlaşılmasına bağlıdır.

Dünyada her şeyin işleyişine ve doğal varlıklarına uygun olan oluş biçimlerine ilişkin bir yasa varken ve hepsi bu yasalarla bağlıyken insana ilişkin yasaların yokluğundan ve insanların belli yasalardan bağımsız olduğundan bahsetmek yanlıştır.¹⁰⁷² Doğal hakları ve doğa yasasını göz önüne alırken hak ve yasa kavramları arasındaki farkın bilinmesi de kaçınılmaz bir gerekliliktir: hak bir şeyi özgürce yapabilmeyi ifade eder, yasaysa şeyin yapılmasının emredilmesi veya yasaklanmasıdır.¹⁰⁷³ Demek ki, hakkın ancak yasa dolayımında biçimlenebilmesi – şeylerden yararlanırken ve yararlanmasının önüne geçilme ihtimaliyle karşı karşıya kalırken – doğal hakkına dayanarak varlığını sürdüren insanın tabi olduğu doğa yasalarının niteliklerinin tanınmasını zaruri kılar. Doğa yasası söz konusu olduğunda (aralarına insan aklı baz alındığı için burada ayrı tutulması gerekse de “vahyin” de eklenebileceği içsellik, gelenek, duyu-deneyim şeklinde sıralanabilecek üç çeşit bilme türünden) şu sebeplerle, yalnızca duyu-deneyim doğa yasalarının kavranması için elverişlidir: insanın doğuştan doğa yasalarına dair bilgisi olması imkansızdır, bilgiye öğrenilerek ulaşılır¹⁰⁷⁴; gelenekler ahlaki buyrukların belli kişilerden başlayarak aktarıldığı ikinci el bilgiler olarak inanca, güvene, otoriteye ve onaylanmaya dayandığı için değişken, çelişkili ve görelidirler; doğanın duyumsanmasının sağladığı deneyimler sayesinde akıl ve mantık işlemeye başlayarak aralarında doğa yasasının da bulunduğu bilgilere ulaşılır.¹⁰⁷⁵

Doğa yasasına akılla ulaşılır ancak kaynağının doğrudan akıl olduğunu söylemek yanlıştır. “Akıl emri” olarak yanlış biçimde tanımlanmaya çalışılan doğa yasası, yasa denen şey ancak üstün bir yasakoyucunun ürünü olabileceğinden ve onu yaratma kabiliyetinden yoksun olan akıl da olsa olsa onu yorumlayabileceğinden, akılcı bir canlı için neyin uyumlu neyin uyumsuz olduğunun ve bu sebeple de neyin emredilmesinin veya yasaklanmasının gerektiğinin doğal ışık yoluyla kavrandığı ilahi irade kararı olarak anlaşılmalıdır.¹⁰⁷⁶ Yani doğa yasalarının akli olması kaynağı bakımından içsel olmasını gerektirmez; aksine, uyulması zorunlu, insan dışı bir iradenin sonucu

¹⁰⁷⁰ LOCKE, John, “Essays on the Law of Nature”, **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997a, (s. 79-133), s. 88

¹⁰⁷¹ LOCKE, 1980, s. 9-10 (II:7-8,9)

¹⁰⁷² LOCKE, 1997a, s. 86-87

¹⁰⁷³ LOCKE, 1997a, s. 82

¹⁰⁷⁴ Ayrıca bkz. LOCKE, John, **An Essay Concerning Human Understanding**, (ed. Roger Woolhouse), Penguin Books, London, 1997, s. 59-84 (I/II:1-28)

¹⁰⁷⁵ LOCKE, 1997a, s. 89-106

¹⁰⁷⁶ LOCKE, 1997a, s. 82

olduğu için dışsaldır. Bu sebeple de insanın rızasına sunulan bir şey olmadığı bilinmelidir. Beylik bir laf olarak halkın sesini Tanrı'nın sesi olarak görme eğiliminin ne kadar hizipçi ve kötücül olduğunu tarihin öğrettiğini söyleyen Locke, pozitif ve doğal olarak ikiye ayırdığı genel rızanın doğa yasasını kanıtlamanın bir yolu olmadığını söyler; pozitif rıza açık veya örtülü bir sözleşmeyle sağlanan ortak yararı ifade ederken insanlara belirli bir sözleşmenin müdahalesi olmaksızın – ahlaki davranışlar ve sosyal yaşam pratiğinde ortaya çıkan uygunluklar, toplumun tamamı ya da bir kısmı tarafından onay gören fikirler, akla düşman biriyle dahi üstünde uzlaşılan temel ilkeler gibi – belirli bir doğal içgüdü tarafından yönlendirilmesi doğal rızadır.¹⁰⁷⁷ Doğa yasası insan uzlaşısına veya rızaların toplamına dayanmaz, kendini dayatır.

Aklın ışığıyla kavranabilmesine rağmen akli olan bazı insanların farkındalığından kaçması sebebiyle doğa yasalarının hiçbir şekilde var olmadığını iddia edenlere iki madde halinde cevap verilebilir: (1) nasıl ki insanlar kamusal alana asılmak kaydıyla duyurulan bir hukuki bildiriye fiziksel veya zihinsel engel dolayısıyla okuyamıyorsa veya okuyabildiği halde umursamıyorsa, doğa yasalarını kavramak için gereken akıldan yoksun veya ona uymayı tercih ettiren erdemden yoksun olabilirler; (2) insan hukukunda da hukukun bizzat varoluşunun tartışmaya açık bir şey olmadığından, hakkında çekişilenin hukukun ne olduğu, doğru ve bilinebilir hükümlerinin neler olduğu veya nasıl yorumlanacağı olmasından görüldüğü üzere, bir şeyin tartışılır niteliği onu yoklukla malul etmez.¹⁰⁷⁸

Kaynağı bakımından dışsal olan doğa yasası kabul görmesi bakımından da içseldir. Evrenselliğini de zaten buna borçludur. Aristoteles'in insanı özel kılanın aklın yetilerinin rasyonel ilkeye dayanarak uygulanması olduğu tespiti ve doğa yasasından kaynaklanan adaletin her yerde geçerli hükmü olduğu şeklindeki iddiasıyla, yasanın – (1) üstün iradenin emri olduğu, (2) temel konusunu emir veya yasağın oluşturduğu ve (3) uyma sorumluluğu yüklediği – nitelikleri birleştirilecek olursa, doğa yasasının akli bir canlı olan insan için her yerde geçerli olduğu kabul edilmelidir ki bunu onaylayan en bariz delil kimi ahlaki ilkelerin dünyanın her yerinde geçerli olmazken kimilerinin tüm insanlık için geçerli olmasıdır.¹⁰⁷⁹ Bunun sebebi doğa yasasının dayattığı yükümlülüğün insan akli tarafından zorunlu biçimde tanınmasıdır. Yükümlülük söz konusu olduğunda (1) etkili (*effectively*), (2) nihai (*terminatively*), (3) içsel (*intrinsic*) ve (4) dolaylı (*indirectly*) olmak üzere şeyler kişileri dört şekilde bağlar: ilki, tüm yükümlülüklerin birincil nedenidir ve yükümlülüğün biçimsel nedeni, yani üstün irade vasıtasıyla; sınırlayıcı olan ikincisi,

¹⁰⁷⁷ LOCKE, 1997a, s. 106-108, 109, 116

¹⁰⁷⁸ LOCKE, 1997a, s. 85-86

¹⁰⁷⁹ LOCKE, 1997a, s. 83

bu iradenin yasa adındaki görünümü olarak yükümlülüğün ve ödevin şeklini ve ölçüsünü belirleme vasıtasıyla; üçüncüsü doğanın ışığı veya vahiyle kavranabilen ilahi irade vasıtasıyla; dışsal olan sonuncusu, Tanrı'nın üstün iradesinin hükümdar veya ebeveyn gibi biri tarafından temsil edilmesi vasıtasıyla bağlar.¹⁰⁸⁰ Buradan hareketle doğa yasasının insanları etkili ve içsel bağladığı görülmektedir.

Doğa yasasının insana içkin varlığı, başka deyişle içselliği, kötülükte bulunan kişinin bunu kendi vicdanında gözlemlemesi, eyleminin niteliğini adı gibi bilmesidir.¹⁰⁸¹ Doğa durumunda herkesi bağlayan yasa akıldır ve ona kulak veren herkese insanların eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin başkasının canına, sağlığına, özgürlüğüne veya mallarına zarar vermemesi gerektiğini, sonsuz bilgelikteki yaratıcının kendi için yarattığı eseri olan kimsenin birbirine boyun eğdirmemesi ve aksi durumda bunun birbirlerini yok etmelerine neden olacağını bilir.¹⁰⁸² Hukukçuların medeni hukuktan yola çıkarak bir kimsenin vadesi gelen şeyi yerine getirmekle yükümlü olduğu hukuk bağı şeklinde açıkladıkları yükümlülük (*obligation*) tanımı doğal hukuk için de geçerlidir ve doğal yükümlülük adını alır.¹⁰⁸³ Zaten, insan elinden çıkma yasalarla doğa yasalarının farkı, birinin uzlaşya diğersininse doğaya dayanması olsa da (kaynağını doğadan aldığı için) uzlaşmanın tüm insanlarda ortak olan birtakım ilkelere dayandığının gözden kaçırılmaması gerekir.¹⁰⁸⁴ Bunun sebebi yükümlülüğün mantıksal temelini ortak olmasıdır. İnsan toplumlarını yaratan, ilki devletin kuruluşu ve yönetim biçimiyle, ikincisi anlaşmaların yerine getirilmesiyle ilgili iki faktör vardır ve topluluk bunlar olmadığında nasıl yok oluyorsa, doğa yasaları hükümsüz kılındığında da yok olur zira doğa yasaları insan etkileşiminin ve birliğinin temelidir.¹⁰⁸⁵

3.3.2. İktidar

Yasanın olmadığı yerde ahlaki iyiden ve kötüden bahsedilemez ve Tanrının iradesini doğa yasası denen aklın keşfi veya vahiyle bildirip kendine itaati zorunlu kıldığı, iyiye kötüye rehber olduğu eşige kadar insan tam özgürlük içindedir.¹⁰⁸⁶ Doğal özgürlük, insanın herhangi bir üstün gücün iradesinden ve yasama yetkisinden bağımsız içimde, yalnız doğa yasasına göre yaşamasıdır.¹⁰⁸⁷ Doğa durumunda insan özgürse, bu özgürlüğü niçin bir kenara ittiği Locke'un aklını kurcalar.

¹⁰⁸⁰ LOCKE, 1997a, s. 118-119

¹⁰⁸¹ LOCKE, 1997a, s. 86

¹⁰⁸² LOCKE, 1980, s. 9 (II:6)

¹⁰⁸³ LOCKE, 1997a, s. 116

¹⁰⁸⁴ LOCKE, 1997a, s. 84

¹⁰⁸⁵ LOCKE, 1997a, s. 87

¹⁰⁸⁶ LOCKE, John, "First Tract of Government", **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, (s. 3-53), s. 10-11

¹⁰⁸⁷ LOCKE, 1980, s. 17 (IV:22)

Zaten siyasal iktidarı anlamının yolu da nasıl olup da sonsuz özgürlük altındaki insanların doğal hakları gereği sahip oldukları mülkiyeti ve kişiliğini kimsenin iradesi ve talebi dayanmaksızın, kendi istedikleri biçimde terk ettiklerini anlamaktan geçer.¹⁰⁸⁸ Özgürlüğünün tek efendisi kendisi olan insan, Tanrı'dan başkasına boyun eğmezken toplum ve hükümet denen şey bu durumu değiştirerek insanın belli birilerini sanki kendisiymiş gibi özgürlüğü üzerinde efendi kılar, aksi halde eylemleri üzerinde tasarruf yetkisi olan birinin bir diğerinin buyruğuna girmesinden bahsedilemez.¹⁰⁸⁹ Çözülmesi gereken sır burada saklıdır. Bu yüzden önce dönemin baskın fikirlerinden birini alaşağı etmesi gerekir. İnsanın özgür doğduğunu iddia edenler, doğa yasaları gereği herkesin eşit olduğunu söylerler ancak kul olarak doğduğunu iddia edenler, hükümetin ebeveynlik hakkı benzeri biçimde oluştuğunu kabul ederler.¹⁰⁹⁰ Bu mantık silsilesine göre ilk insan olan Adem, kendisine tabi olan eşi de dahil, kendisinden sonra gelen herkesi babalık hakkı gereği buyruğu altına almıştır. Bu yaklaşım tamamıyla olmasa da silsilenin kuruluşu itibarıyla yanlıştır.

Şöyle ki, insanları doğal özgürlükte eşitleyen doğa yasası aklın yasası olduğundan Adem için geçerlidir ancak aklını kullanamayan ve edimleri için onun rehberliğine mecbur olan çocukları için geçerli olan yasa, Adem'in yasalarıdır ve doğal özgürlükte eşitlenmek onlar için söz konusu olamaz.¹⁰⁹¹ Buraya kadar olan kısım doğru ve yerindedir. Tanrı Adem'i kendi kendine yetebilir ve aklını kullanabilir biçimde noksansız erkek olarak yaratmıştır fakat çocukları anlama yetisinden yoksun, zayıf ve biçare bebekler olarak dünyaya geldiğinden, çocukların tam özgürlükle doğmadıklarını, kendi kendilerine yetebilir hale gelinceye değin geçici olarak ebeveynlerinin yönetim yetkisi altında olduklarını ve bu sebeple de doğal eşitliğe sahip olmadıklarını belirtmek gerekir.¹⁰⁹² İşte silsile çocuğun çocukluğunun erişkinliğe ermesiyle sona erer. Locke'un babalık hakkının özünü doğanın dayattığı sorumluluğu yerine getirmekle alakalı gördüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki, çocuk üzerinde babalık hakkı doğanın verdiği bir hak olsa da aynı hak ve yetki çocuğu bir başka erkek yetiştirmişse onda da bulunur.¹⁰⁹³ Babanın yetişkin hale gelen çocuğu üstündeki yetkileri erişkin bir başka insanın üzerindekienden fazla değildir; hayatını, özgürlüğünü ve mülkiyetini yönetim yetkisine konu edinemez.¹⁰⁹⁴ Adem'in çocukları üzerinde otoritesi veya dünya üzerinde Tanrı'dan gelen hükmü olmamıştır çünkü olsaydı çocuklarının da

¹⁰⁸⁸ LOCKE, 1980, s. 8 (II:4)

¹⁰⁸⁹ LOCKE, 1997b, s. 11

¹⁰⁹⁰ LOCKE, John, "Second Tract of Government", **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, (s. 54-78), s. 69-70

¹⁰⁹¹ LOCKE, 1980, s. 32-33 (VI:57-59)

¹⁰⁹² LOCKE, 1980, s. 31 (VI:55-56)

¹⁰⁹³ LOCKE, 1980, s. 35 (VI:65)

¹⁰⁹⁴ LOCKE, 1980, s. 36 (VI:65-66)

hükümü olması gerekirdi fakat yoktur; çocuklarının hükümü yoktur çünkü tevarüs hakkını kesinlik içinde belirleyen ne doğa yasası ne de Tanrı'nın pozitif yasaları mevcut değildir.¹⁰⁹⁵ İlk hükümdarın diğer insanlardan ayrı bir doğaya sahip olarak ilahi biçimde yönetmek için doğduğu kabul edilirse, onun – ve dolayısıyla miras kalan tüm hükümlerinin – herhangi bir soru işareti olmaksızın Tanrı'nın yasaklamadığı her şeyi yapmaya ehil olduğu sonucu çıkar.¹⁰⁹⁶ Dolayısıyla insanın özgürlüğünü kaybedişine ilişkin başka bir cevap aramak gerekir.

İnsana tanıdığı tüm haklar ve özgürlüklere rağmen, hakkaniyeti ve adaleti gözetecek kişilerin yokluğundan mustarip olan doğa durumu, bunların keyfinin sürülmesini başkalarının tecavüzü ve belirsizlikle sakatlayan, süreğen tehlikeler ve korkuyla dolu, bu yüzden de mülkiyetin – yani yaşam, özgürlük ve mülkün – varlığından bahsedilemeyecek bir yaşam durumudur.¹⁰⁹⁷ Bununla kastedilen Hobbesçu bir doğa durumu tasviri değildir, varlığı her daim tehdit altındaki barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma iklimi ifade edilir¹⁰⁹⁸ çünkü yukarıda değinildiği üzere, doğa yasaları insana yapılması ve yapılmaması gerekenleri akli vasıtasıyla bildirir. Kendi varlığını korumak zorunda olduğunu bilen insan, Spinoza'nın da belirttiği üzere, aynı akılla, bunun insanlığın kalanı korumakla mümkün olduğunu bildiğinden, bir suçluya adaletin gereğini uygulamak dışında kimsenin malına, canına, sağlığına veya özgürlüğüne kastetmez.¹⁰⁹⁹ Başkasına zarar veren, aklın ve ortak eşitliğin yasaları yerine, başka yasalar altında yaşadığını deklare etmiş olur.¹¹⁰⁰ Birine zarar vermekte kendini özgür gören, başkasının doğal özgürlüğüne keyfi biçimde müdahale etmekle kendini onun üzerinde yetkili addeder. Kim ki bir başka insan üstünde kendini mutlak yetkili ilan eder, bunun anlamı onun yaşamı hakkında keyfiyet hedeflediğidir ve kendini onunla savaş durumuna sokar; savaş durumu tutkulu ve ivedi bir saldırı değil, düşmanlık, kötülük, şiddet ve karşılıklı yıkımın sakin bir devamlılık halidir.¹¹⁰¹

Bahsedilen niteliği itibarıyla savaş durumu sonlandırılmaya muhtaçtır. Birine karşı haksız şiddete başvuran kişi, tüm insanlığa savaş açan biri olarak, insan değil, asla toplum sahibi olamayacak vahşi bir hayvan yerine koyulup yok edilir.¹¹⁰² Örneğin Tanrı'nın buyruğu açıktır. İnsan kanı dökenin, kanı dökülür.¹¹⁰³ Herhangi bir cürüm işleyeni eline geçirenin ona yaptığını ödetmesi, zararın onarılması ve tehditlerin sınırlandırılması anlamına gelerek, birinin başkasına yasal olarak

¹⁰⁹⁵ LOCKE, 1980, s. 7 (I:1)

¹⁰⁹⁶ LOCKE, 1997c, s. 70

¹⁰⁹⁷ LOCKE, 1980, s. 66 (IX:123)

¹⁰⁹⁸ LOCKE, 1980, s. 15 (III:19)

¹⁰⁹⁹ LOCKE, 1980, s. 9 (II:6)

¹¹⁰⁰ LOCKE, 1980, s. 10 (II:8)

¹¹⁰¹ LOCKE, 1980, s. 11 (II:10), 14 (III:16-17)

¹¹⁰² LOCKE, 1980, s. 11 (II:11), 14 (III:16)

¹¹⁰³ Yaratılış (Genesis) 9:6

zarar vermesinin yani cezanın özünü oluşturur.¹¹⁰⁴ Gelineen noktada duraksamak gerekmektedir. Doğa durumunun nerede ve ne zaman var olduğunu merak edenleri dönüp devletlere bakmaya davet eden Locke, hepsi doğa durumunda olduğunu ve aralarındaki birlik anlaşmalarının onları bir toplumun üyesi değil, geçici olarak birbirine inanmaya mecbur kalan varlıklar yaptığından bahseder.¹¹⁰⁵ Doğa durumundaki cezalandırmayı da benzer şekilde anlamak gerekir. İnsanların birbirini cezalandırması, bir devletin kendi vatandaşı olmayan birini işlediği cürüm için cezalandırması gibidir.¹¹⁰⁶ Kişi tabi olduğu hukuka göre değil cezalandırmanın hukukuna göre cezalandırılır zira doğa durumunda herkes doğa yasasının yürütücüsüdür.¹¹⁰⁷ Sadece doğa yasalarını tanımadığını değil, ortak insan doğasını da taşımadığını açıklamış bu insana karşı girişilen cezalandırmaya, durumu adil gören ve suçluya eyleminin bedelini ödediğini görmekten tatmin olacak başkaları da katılır.¹¹⁰⁸ Böylelikle insanlık kendini, herkesin herkesi kendi yargıçlığına yargıladığı bir cenderede bulur.

Tanrı tarafından belli ihtiyaçların ve rahatlıkların yükü altında yaratılan insan, yalnız olamayacağından, ona toplulaşma güdüsü, toplumdan faydalanabilmek ve toplumu devam ettirebilmek için de anlama yetisi ve dil kabiliyeti vermiştir.¹¹⁰⁹ Bahşedilen bu vasıtalar sayesinde cendere kırılacaktır. Herkes cürmü cezalandırmada kendisinin yargıcı olduğundan ötürü karar alırken tarafsız olamayacağı için Tanrı, insanlara tarafsızlığı sağlayacak medeni yönetimi vermiş ve doğa durumunun yarattığı bu zorluğu aşmalarını sağlamıştır.¹¹¹⁰ İnsan, yöneticilere başvurabileceği siyasal topluma girmek ve devletin üyesi olmakla, kendi yargısını işletip kendi gücüyle cezalandırma hakkından vazgeçer, bu işleri yapması için devletin onun gücünü kullanmasına izin verir; böylelikle devletin yasama ve yürütme güçleri oluşur.¹¹¹¹ Eğer insanların özdeş erdemle özgür doğdukları varsayılırsa doğal özgürlüklerinden vazgeçip kendilerini tek bir bütün altında toplayabilmek için yetkilerini bir yönetene devretmeden ne bir birlik kurabilecekleri ne ortak bir yaşam oluşturabilecekleri ne de hukuk yaratabilecekleri kabul edilmelidir.¹¹¹² Doğa durumundaki herhangi bir sayıda insan tek siyasal bütün oluşturmak için üstün yönetimin altında birleştiğinde siyasal (veya medeni) toplum oluşur ve diğerleri ona katılmakla tıpkı onu kuranlar gibi kamusal iyiyi önceleyen yasalar yapma yetkisini ona devredip yürütmesine izin verirler; insanlar kaç kişi olurlarsa olsunlar bir araya geldiklerinde başvurabilecekleri bir karar mercii

¹¹⁰⁴ LOCKE, 1980, s. 10 (II:8)

¹¹⁰⁵ LOCKE, 1980, s. 13 (II:14)

¹¹⁰⁶ LOCKE, 1980, s. 10 (II:9)

¹¹⁰⁷ LOCKE, 1980, s. 12 (II:13)

¹¹⁰⁸ LOCKE, 1980, s. 11 (II:10)

¹¹⁰⁹ LOCKE, 1980, s. 42 (VII:77)

¹¹¹⁰ LOCKE, 1980, s. 12 (II:13)

¹¹¹¹ LOCKE, 1980, s. 47 (VII:88)

¹¹¹² LOCKE, 1997c, s. 70

yaratmamışlarsa hala doğa durumundadırlar.¹¹¹³ Sorulması gereken soru bu mercinin niçin Adem'in babalık hakkıyla kurulmadığıdır.

Ateizme karşı hoşgörü yanlısı olmayan Locke'un¹¹¹⁴ siyasal toplumların başlangıç hikayesi için Adem'den uzaklaşmasının nedeni, yöneticinin tebaa üzerindeki hükmünün babanın oğluna, efendinin köleye, erkeğin karısına, Tanrı'nın kullarına hükmünden farklı olmasıdır.¹¹¹⁵ Erkek ve karısı ile başlayan, bedenlerin karşılıklı arzulanışı ve üremeye dayanan, yalnız birbirinin değil doğacak çocuklarının da bakımını mecbur kılan ve bu yüzden de cinsel birleşmeyi aşan ömre sahip ilk toplum, yani evlilik toplumu (*conjugal society*), zamanla ebeveynler ve çocukların olduğu şekilde genişleyip hizmetçilerin ve kölelerin de eklenmesiyle siyasal toplumu yaratmıştır.¹¹¹⁶ Mülkiyeti koruma ve tecavüzleri cezalandırma gücüne sahip olmayan hiçbir toplum var olamaz veya ayakta kalamaz; bunların yapılabileceği tek toplumsa herkesin doğal gücünü topluma devrederek tek bir bütün oluşturduğu, çelişkilerin çözümü ve suçluların cezalandırılması için başvurabileceği bir hukukun koruması altına girdiği siyasal toplumdur.¹¹¹⁷ Bu tür toplumda karar mercii olarak bir baş belirlenmesi akla uygunsu da Locke'un itirazı baş olan kişinin toplum karşısındaki konumudur. Medeni toplumun içinde hukuktan arı tutulan, keyfi davranışlarının zararları karşısında dünyevi başvuru mercii bulunmayan tek bir kişi bile varsa, doğa durumuyla medeni toplumun bir ve aynı şey olduğunu söyleyecek anarşi destekçileri hariç hiç kimse, o kişinin hala doğa durumunda olmadığını ve medeni toplumun bir parçası olduğunu söyleyemez.¹¹¹⁸

Mutlak yönetimlerin bulunduğu rejimlerde yöneten tüm yasama ve yürütme yetkilerini kendinde topladığı için onu yargılayacak daha üst bir otorite bulunamayacağından mutlak yönetimler medeni toplumla uyumsuz zira doğa durumu yönetilenler için hala devam etmektedir.¹¹¹⁹ Oysa siyasal iktidar, yasaları ve cezaları belirleme hakkını, mülkiyeti düzenleme ve korumayı, toplumun gücünü yasalar doğrultusunda kullanmayı, devleti yabancı saldırılara karşı savunmayı ve tüm bunları kamusal yarar adına gerçekleştirmeyi ifade eder.¹¹²⁰ Mutlak yönetimlerde de tebaanın kendi arasındaki çatışmaları çözecek yargıçların, herhangi bir şiddeti sınırlayabilecek ve başvurulabilecek bir hukukun olduğu yönündeki itirazlar hukukun sadece tebaaların arasındaki

¹¹¹³ LOCKE, 1980, s. 48 (VII:89)

¹¹¹⁴ LOCKE, John, "A Letter Concerning Toleration", **Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration**, (ed. Mark Goldie), Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 159

¹¹¹⁵ LOCKE, 1980, s. 7 (I:2)

¹¹¹⁶ LOCKE, 1980, s. 42-44 (VII:77-80)

¹¹¹⁷ LOCKE, 1980, s. 46-47 (VII:87)

¹¹¹⁸ LOCKE, 1980, s. 51 (VII:94)

¹¹¹⁹ LOCKE, 1980, s. 48 (VII:90-91)

¹¹²⁰ LOCKE, 1980, s. 8 (I:3)

gündemler için bağlayıcı olduğu, yönetenin hukukun üzerinde olduğu, öyle değilse bile onu altına alıp almamasının tamamen kendi keyfine bağlı olduğu, gerçekleştirdiği her yanlış doğru kılma yetkisine sahip olduğu gerçeklerinin etrafını dolanmaktadırlar.¹¹²¹ Siyasal toplumu oluşturanlardan biri hariç herkesin doğal özgürlüğünden feragat ettiği, hariç tutulan kişinin özgürlüğünün edindiği güç ve dokunulmazlıkla giderek arttığı bir yerde nasıl güvende kalınacağı sorusuna verilen cevabın taşıdığı ses hiziplerin ve isyanların sesidir.¹¹²² Mevcut yönetimlerin Adem'in hükümranlık hakkını taşıdıklarını söylemek, dünyadaki tüm yönetimlerin cebrin ürünü olduğunu, insanların hayvanlar gibi güçlünün yönetimi kuralıyla yaşadığını, her yeni yönetimin şiddet ve kargaşadan türediğini kabul etmek anlamına gelir.¹¹²³ Daha iyi yaşayabilmek için insanların payına düşen mutlak yöneticiye karşı süregelen komplolar üretmektir. Buna medeni durum denemeyeceği gibi siyasal toplumların doğa durumundan çıkışına da zemin oluşturamaz.

Ulusların tarihine bakıldığında yönetimin tek elde durduğu görülür ancak bu izne tabi olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; gerçekleşen, muhtemelen, doğal özgürlüğe sahip bireylerin babalarının yönetimine teslim oldukları veya birçok ailenin bir yönetim kurup hüküm sürmesi için tek bir kişiyi belirlemesidir.¹¹²⁴ Monarşilerin arkaik görünümünü siyasal yönetimler için ilk veri kabul edip belli bir yönetim altındaki insanların özgür olamayacağını, yeni veya yasal bir yönetim yaratmak için bir araya gelemeyeceğini iddia edenler birilerinin hükmü altında doğanların tebaa veya hükümran olmakta yeni bir imparatorlukla başkalarına hükmedebilecek denli özgür olabildiklerini akıllarından çıkarmaktadırlar; tarihsel yönetim yetkisi altında doğulan babaya veya hükümdara tabiiyet ve sadakat borcu olanların başka diyarlarda yeni yönetimler kurduklarını, imkan dahilinde büyüyüp yayıldıklarını, daha güçsüzleri yutup güçlülerce yutulduklarını, en büyük olsalar da parçalanıp çözüldüklerini ve yeniden yenilerinin doğduğunu göstermektedir.¹¹²⁵ Demek ki, ilk toplum ailelerde zemin bulsa da siyasal topluma evrilmiş süreci için bir başka açıklama zorunludur. Bu açıklama rıza kavramını dayanak edinmelidir. Belli bir ülkenin topraklarında yaşayan yabancıların durumundan da gözlenebileceği üzere, belli bir yönetimin tanıdığı ayrıcalıklardan ve korumadan faydalanmak kişiyi falanca toplumun üyesi yapmaya yetmez, açık vaat ve sözleşme içeren pozitif bir bağlılığa girilmediği müddetçe devletin tebaası olunmaz – ki bu, aynı zamanda siyasal toplumların başlangıcının da açıklamasıdır.¹¹²⁶

¹¹²¹ LOCKE, 1980, s. 50 (VII:93)

¹¹²² LOCKE, 1980, s. 93 (VII:50)

¹¹²³ LOCKE, 1980, s. 7 (I:1)

¹¹²⁴ LOCKE, 1980, s. 56-60 (VIII:106-112)

¹¹²⁵ LOCKE, 1980, s. 61-62 (VIII:113-115)

¹¹²⁶ LOCKE, 1980, s. 65 (VIII:122)

Medeni toplumun oluşumu Hobbes'a göre ancak herkesin herkesle birer birer yaptığı bir anlaşma olabilirdiyse de Locke için buna gerek yoktur. Herhangi sayıda insan, çoğunluğun aldığı kararlardan doğan eylemlerin kalanları da kapsayacağı tek bir yönetim ve toplum oluşturmak için birbirine rıza gösterdiğinde siyasi bütün oluşur.¹¹²⁷ Rıza, genel bir sözleşmede tecessüm eder. Kurulu bir yönetim altında doğan insanın onun üyesi olmadığı şu şekilde de düşünülebilir: yönetim babaya hükmetmekle çocuğa hükmedemez, baba tebaasıdır diye çocuk da tebaası olamaz zira sözleşme veya ne olursa olsun baba, çocuğun özgürlüğünü teslim edemez; temyiz kudretine erişinceye değin babanın geçici otoritesi altında bulunan çocuk büyüdüğü andan itibaren bir siyasi bütünün parçası olup olmadığına, hangi siyasi bütünün parçası olmak için rıza göstereceğine kendisi karar verir ve bu nedenle de çocuklar hiçbir ülkenin veya yönetimin tebaası değildir.¹¹²⁸ Genel sözleşme herkesin doğal özgürlüğünü ve yetkisini, yasama gücüne ve yönetimine uymak için, yönetende toplar.¹¹²⁹ Doğa durumundan gelen haklarından vazgeçenlerin toplumu oluştururken – eğer aksine karar vermedilerse – bunları çoğunluğa devrettikleri anlaşılmalıdır.¹¹³⁰ Siyasi bütünün eylemlerinde her bir bireyin izni aranmaz ve nasıl ki vücut bütünü hareket ettiren pek çok güçten en baskın çıkanıysa, siyasi bütünün eylemleri için de aynısı geçerlidir; insanları birbirinden uzaklaştıran fikirlerin çokluğu ve çatışan menfaatlerin çeşitliliği göz önüne alındığında çoğunluğun izni bütünün izni değilse hiçbir şeyin bütünün izni anlamına gelemeyeceği anlaşılacaktır zira herkesin iznini her bir olayda aramak yüce Leviathan'ın miadını daha doğduğu gün dolduracaktır.¹¹³¹

3.3.3. Hukuk

İnsanların devleti kurmaktaki nihai meselesi mülkiyetin (yaşam, özgürlük, mülk) korunmasıdır¹¹³² ve bu bazı ihtiyaçları barındırır: (1) her ne kadar doğa yasaları akılla kavranabilecek olsa da insanların menfaatlerinden kök alan önyargıları bunların yasa olarak uygulanması konusunda zorluk çıkardığı için ortak rıza doğrultusunda koyulmuş ve kabullenilmiş, doğrunun ve yanlışın ölçütü olarak insanlar arası çelişkilerin giderilmesini sağlayacak yasalar; (2) herkes doğa yasalarının hem yargıcı hem uygulayıcısı olduğundan, intikam gibi ihtiraslardan arı biçimde tarafsızlık gösterebilecek yargıçlar; (3) adaletin tatbikini sağlamak çoğu zaman direnişle karşılanacağı için doğabilecek tehlikeleri aşabilecek infaz

¹¹²⁷ LOCKE, 1980, s. 52 (VIII:95)

¹¹²⁸ LOCKE, 1980, s. 62-63 (VIII:116-118)

¹¹²⁹ LOCKE, 1997c, s. 70

¹¹³⁰ LOCKE, 1980, s. 53 (VIII:99)

¹¹³¹ LOCKE, 1980, s. 52-53 (VIII:96, 98)

¹¹³² LOCKE, 1980, s. 51 (VII:94)

görevlileri.¹¹³³ Söz konusu ihtiyaçlar medeni durumun dönüştürücü etkisinin sonucudur. Devlet suretinde bir araya gelerek siyasi bütün oluşturmak insanın doğa durumunda sahip olduğu güçleri dönüştürür. İnsanlığı diğer canlılardan ayırmayı önceleyen doğa yasasının yerini siyasal toplumu insanlığın kalanından ayırmayı önceleyen medeni yasalar aldığı anda, siyasi bütünü koyduğu yasalar, insanın kendi varlığını toplumun varlığına hasrederek korumasını ve tam olarak bu sebeple cezalandırmaya yönelik gücünü de siyasi bütünü infaz yetkisinin hizmetine sunmasını sağlar.¹¹³⁴ Ortaya çıkan ortaklaşa çaba kurulan sistemin işlemlerini sağlayan her parçası için geçerlidir. Dolayısıyla sistemin işlemlerini sağlayacak kuralları belirlemek yerine getirilecek ilk görevdir. Tüm devletlerin ilk ve temel yasası, kim(ler) olduğunda uzlaşılanlar hariç hiç kimsenin kullanamayacağı bir yetkiye sahip olan, toplumun rızası sonucu herkesin itaatle yükümlü kılındığı bir yasakoyucunun inşa edilmesidir.¹¹³⁵

Yönetici dendiğinde barış ve uyum içinde yaşatma hususunda topluma hizmetle sorumlu, kendisini görevlendirenler üzerinde üstün yetkiye sahip, yönettiği ve sınırladığı insanlara buyurma hakkına ve kamusal çıkarı korumak için medeni konuları düzenleme yetkisine sahip, yasa koyup ceza öngörebilen, kişilerin yaşamasına ve ölümüne karar verebilen, ülkenin savaş ve barış kararlarını alabilen, para basıp vergi toplayabilen topluluk veya kişiden bahsedilir.¹¹³⁶ Genel sözleşmenin mahiyeti gereği medeni durum ortaya çıktığı andan itibaren varlığını devam ettirmesini sağlayan araçlar yasalar olacaktır. Hukukun doğal-pozitif, insani-ilahi, medeni-dini gibi ayrımlarını bir kenara bırakan Locke, ilahi (ahlaki)-insani (siyasi) ve kardeşlik (iyilik)-saklı (özel) yasalar ayrımını önerir: ilahi yasalar (veya ahlak yasaları), Tanrı tarafından koyulur; insan yasaları (veya siyasi yasalar), insanların verdiği yetkiyle koyulur ve yazarları hem bu yasaların hem de yasa yapma yetkisi verenlerin üstündedir; kardeşlik yasaları (veya iyilik yasaları), yine Tanrı'nın yazarlığında fakat Hıristiyan kardeşliğinde yer bulan yasalardır; saklı yasalar (veya özel yasalar), insanların yazarı oldukları fakat üstünde olmadıkları yasalardır.¹¹³⁷ Yasakoyuculuk yönünden anılan yasa türlerinin hepsi yasaya konu edilebilecek olsa da bunlar arasından devletin

¹¹³³ LOCKE, 1980, s. 66 (IX:124-126)

¹¹³⁴ LOCKE, 1980, s. 67 (IX:129-130)

¹¹³⁵ LOCKE, 1980, s. 69-70 (XI:134)

¹¹³⁶ LOCKE, 1997c, s. 56

¹¹³⁷ Orijinal dilde mevcut ayrımlar *natural-positive, human-divine, civil-ecclesiastical*, Locke tarafından önerilen ayrımlar *divine (moral)-human (political) ve fraternal (law of charity)-monastic (private)* şeklindedir: LOCKE, 1997c, s. 62-63; Türkçe'den saptak istenilirse *fraternal* için Farsça biraderane, *law of charity* için Arapça hayri yasa, *private* için Arapça ferdi sözcükleri göz önüne alınabilir. *Monastic* ile kastedilen keşiş yaşantısı veya bir çeşit inziva değilse de *secluded* sözcüğüne yakınlığı sebebiyle yetkinin kişiye ait olması anlamında Arapça mahfuz sözcüğü değerlendirilebilir.

işleyişinde göz önünde olanlar insan elinden çıkanlardır zira yasakoyucu insandan başkası değildir.

Akıl veya vahiy yoluyla kavranan ilahi yasalar doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak ayrılırken aralarındaki fark, temelde ahlak yasaları olmalarına rağmen, ısdar edilme şekillerinde gizlidir.¹¹³⁸ Yukarıda değinildiği üzere doğa yasaları doğanın parçası olan insana içkin, duyu-deneyim yoluyla kavranan yasalar tahmin edileceği üzere vahiy kendini kutsal metinlerde gösterir. İnsani yasalar, diğerleri üzerinde üstün buyruğa ve meşru yetkiye sahip insanların (örneğin, babanın oğlu, efendinin köle, yönetenin tebaa için) koyduğu, itaati zorunlu kılan, şahsi hakları kurup kaldırabilen veya değiştirebilen yasalar.¹¹³⁹ Kardeşlik hukuku her ikisiyle de kesişen bir alanı temsil eder. Hem ilahi hem de insani yasalar tarafından serbest bırakılan eylemleri gerçekleştirirken Hıristiyan birinin din kardeşlerinin dini görüşlerini gözetmesidir.¹¹⁴⁰ Yani ne ilahi ne insani yasalarla çelişemezler; çelişirlerse öncelik onlardadır. Ferdi hukuk (veya alışıldık kullanımla özel hukuk) hükümden veya iradeden doğacak şekilde iki yönlüdür: (1) yaşamda yapılması gereken şeyler hakkında herhangi bir olası doğruluk önermesine ilişkin pratik aklın temel yargısı vicdan yasalarını oluşturur; (2) iradeden türeyerek insanın Tanrı veya bir başka insanla girdiği sözleşme şeklindeki yemin veya sözden doğar.¹¹⁴¹ Buraya kadar bahsi geçenlerden koyucusu insan olan iki tür yasa görülür: insani yasalar ve ferdi yasalar. Aralarından yasakoyucunun ürünü olan, siyasal yasa olarak da anılabilecek insani yasalar. Hiyerarşik sıralama ilahi yasalar, insani yasalar, kardeşlik yasaları ve ferdi yasalar olarak belirlenebilir.

Yasalara uymanın temel gerekçesi yasaların buyruğuna uymak maksadıyla bir genel sözleşme tahsis edilmesidir. Bu bağlamda hukukun bağlayıcılığı kişi ve kişinin eylemleri üzerindeki buyurma yetkisinden doğarak sorumluluğa (*liability*) çift yüzlü görünüm verir: (1) üstün gücün bir şeyi yapma veya yapmama şeklindeki buyruğuna bağlılık olarak ödevcil itaat gösterme sorumluluğu ve (2) bu itaati gerçekleştirmekteki başarısızlık sonucu ortaya çıkan cezai sorumluluk.¹¹⁴² Her ikisinin de kaynağı yasa olmaktadır. Dolayısıyla yöneticinin yetkisinin düzenleyici ve zorlayıcı niteliğinden ötürü tebaanın çifte yükümlülüğü belirir: (1) aktif itaat olarak nitelenebilecek buyruğa uyma zorunluluğu; (2) pasif itaat olarak nitelenebilecek uyulmayan buyruğun sonucuna katlanma zorunluluğu.¹¹⁴³ Zorunluluk meşruiyetini tarafı olunan kurucu toplum sözleşmesinden alır zira herkes bu zorunluluğu paylaşır ve verilen söz paylaşılmaya

¹¹³⁸ LOCKE, 1997c, s. 63

¹¹³⁹ LOCKE, 1997c, s. 63-64

¹¹⁴⁰ LOCKE, 1997c, s. 64-65

¹¹⁴¹ LOCKE, 1997c, s. 65

¹¹⁴² LOCKE, 1997a, s. 117

¹¹⁴³ LOCKE, 1997c, s. 61

devam edileceğine dairdir. Kendi özgürlüğünün efendisi olan ve dilerse sözleşmeyle onu başkasının yetkisine tabi kılabilen olan insanın bunu yapmasını yasaklayan bir Tanrı Yasası yoksa da Tanrı, yapması halinde tüm adil sözleşmelerde sadakat ve doğruluğu emreder.¹¹⁴⁴ Verilen sözleri tutmanın gerekliliği kaynağını doğa yasasından alır, insan iradesinden değil.¹¹⁴⁵ Augustinus'un analojisine başvuran Locke'a göre bir haydutun düzenine biat etmemekle hükümdarınkine biat etmemek arasındaki fark, yalnız kendi iyiliği adına gerçekleştirdiği ilki için vicdani onayının yeterli olması, ikincisinde vicdan rahatlığı bulursa da bulunmasa da bir başkasının hakkının ihlal edilmesidir; bu yüzden, her ne kadar vicdani rahat olmasa ve kişi kendi vicdanında mahkûm olsa bile, cezai sorumluluk altındadır.¹¹⁴⁶

Yasaya uymanın zorunluluğu yönetenin belli şeyleri tebaasına dayatabilmesinin iki bileşeninden ilkiyken ikincisi yöneticinin hukuki yetkisidir¹¹⁴⁷ – ki bu da zaten yasanın sonucudur. Yöneticinin yaptırımlarında çifte yetki görülür: (1) maddi yetki emredilen şeyin kendisi yasal ve Kutsal Kitap'ta geçen hiçbir ilahi emre aykırı olmadığı görülür, nesne üzerinde yetkidir; (2) emredici yetki, ortak çıkar ve kamusal menfaat gözetildiğinden emrin kendisi yasal olsa da yöneticinin günaha girme pahasına Kutsal Kitap'ta geçmeyen şeyleri düzenlemesinde görülür, eylemde yetkidir.¹¹⁴⁸ Yani yasa, kimi zaman, ilahi hukukun ötesine geçme tehdidini konusu itibarıyla barındırabilir. Bununla yönetenin yetkisinin sınırsız olduğu anlaşılmalıdır. Yasakoyucunun onu oluşturanlar üzerindeki üstün yetkisine rağmen yetkileri (1) keyfi kullanılmayacak biçimde konu bakımından, (2) ferdi olamayacak biçimde şekil bakımından, (3) amacını aşamayacak biçimde yetki bakımından ve (4) devredilemeyecek biçimde kişi bakımından sınırlı olduğundan, ne düzenlediği kanunların içeriği tebaanın mülkiyetine müdahale edebilir, ne mevcut yasalara ve yetkili yargıçlara rağmen kararnemelerle tebaayı yönetmeye kalkabilir, ne devletin kuruluş amacı olan sebeplerin dışına çıkabilir ne de halkın yetkilendirmediği birilerine yasama yetkisini devredebilir.¹¹⁴⁹ Anılan şartları doğuran, yasaya uyma zorunluluğu altında bulunan tebaa için olduğu gibi, yöneten için de bizzat genel sözleşmedir.

Bir yasa, konusu gibi lafzı açısından da "yasal" ise yönetici meşru olarak onu yaptırıma bağlayabilir ve tebaa hem aktif hem de pasif olmak üzere tüm biçimleriyle itaat etmek zorundadır.¹¹⁵⁰ Lafzı bakımından yasal olsa ancak konusu ve niyeti bakımından örneğin yönetenin

¹¹⁴⁴ LOCKE, 1997b, s. 11

¹¹⁴⁵ LOCKE, 1997a, s. 88

¹¹⁴⁶ LOCKE, 1997a, s. 118

¹¹⁴⁷ LOCKE, 1997c, s. 61

¹¹⁴⁸ LOCKE, 1997c, s. 61

¹¹⁴⁹ LOCKE, 1980, s. 70, 71, 73, 75 (XI:135, 136, 138, 141)

¹¹⁵⁰ LOCKE, 1997c, s. 62

kendi açgözlülüğünü ve kibrini öne çıkardığında olduğu gibi yasa dışıysa, yönetenler Tanrı'nın yargısı karşısında suçludur ancak tebaa yine de aktif itaatle bağlıdır zira itaatın ölçütü yasakoyucunun niyeti değil, yükümlülüğün kaynağı olarak yönetenin iradesini gösteren yasanın lafzıdır.¹¹⁵¹ Böylesi durumda tebaa, adil olsun olmasın, yönetenin buyruğuna pasif itaatle yükümlüdür ve sıradan bir vatandaş herhangi bir sebeple yönetenin buyruğuna silahla karşı koyamaz; lafzı yasal değilse yöneten zaten keyfiyet içindedir ve suç işliyordur.¹¹⁵² Kimse sahip olduğu güçten fazlasını devredemeyeceği için yasakoyucunun tebaa üzerinde keyfi yetki tahsis etmesi veya bu yetkiye sahipmiş gibi yasalar koyması tüm insanlar için olduğu gibi yasakoyucu açısından da doğa yasalarına aykırıdır.¹¹⁵³ Özetle genel sözleşme, yasakoyucunun kurulan devlet içindeki varlığının sözleşmenin taraflarına fayda sağlama mahiyetindeki sınırlarını keyfiyetle sakatlaması önündeki engeldir.

3.3.4. İktidara Haklı Direnme

Locke, savaş durumu açığa çıktığında başvurulabilecek üstün bir varlığın olmadığını ve müteceviz kişiye karşı savaşın hak olduğunu ileri sürerken bunu yalnız doğa durumuyla sınırlamaz, suçlu aynı toplumu paylaşan akrana bir tebaa olsa bile, onulmaz zarar ortaya çıkabilme ihtimaline karşı muhtemel mağdurun savaş hakkı olduğunu söyler.¹¹⁵⁴ Savaş durumunun medeni toplum ve doğa durumu açısından ihtiva ettiği farklılık, ilkinde savaş durumu sona erdiğinde geçmiş zararın giderimi ve gelecek zararların engellenmesi için hukukun adil tespitinin gerçekleştirilebilmesi, ikincisinde pozitif yasalarına başvurulabilecek bir otorite hukuki çözüm sunamayacağından suçlunun barış için ödeme teklifi yapacağı ana kadar savaş halinin sürmesi ve mağdurun savaş hakkını kullanabilmesidir.¹¹⁵⁵ Savaş hakkını kullanmak “cennete başvuru” (*appeal to heaven*) anlamına gelir. Cennete başvurunun mahiyeti onu kullanan açısından tam olarak şudur: tehdit karşısında “yalnız kendi vicdanının yargıcı olan ben, büyük gün geldiğinde yüce yargıca cevabımı veririm.”¹¹⁵⁶ Bu yaklaşım *Devrim Hakkı* açısından muazzam bir kırılmadır. Savaş hakkını kullanan bildiğini yapmayı, günü gelince Tanrı'nın hem kendini hem karşı tarafı yargılayacağını bilinciyle kabullenir. “Ben bana göre doğru olanı yaparım, Tanrı kendisine göre doğru olanı” demek Tanrı'nın eylemini, kendi akıbetini ve itikadını Augustinus, Thomas Aquinas veya takipçileri gibi “bugünden” tartışmayı bırakmak, çekilen fiili setle teolojik

¹¹⁵¹ LOCKE, 1997c, s. 62

¹¹⁵² LOCKE, 1997c, s. 61-62

¹¹⁵³ LOCKE, 1980, s. 70-71 (XI:135)

¹¹⁵⁴ LOCKE, 1980, s. 15 (III:19)

¹¹⁵⁵ LOCKE, 1980, s. 15-16 (III:19-20)

¹¹⁵⁶ LOCKE, 1980, s. 16 (III:21)

tartışmaların önüne seküler reddiye sunmaktır. Teolojik tartışmaları takip etmemek bir yana dursun, öngörülen devlet biçimi Spinoza'nınkinden benzer biçimde, dinin gücünü kendi ellerine alır.

Yöneticiler Kutsal Kitap'ta bahsedilmeyen dini şeyleri hukuken belirleyebilir çünkü bireyler için neyin hukuki olup olmadığını hukuken belirleme yetkisi yöneticilerdedir.¹¹⁵⁷ Bunun sebebi dinin kamusalılığıdır. İnsanların barış ve hayırseverlik dinini sapıtılarak süregelen bir savaş ve yıkım kaynağı yarattığı tüm trajik devrimlerin Hıristiyanlık ve din vasıtasıyla, isyanların reformasyon adı altında gerçekleştiği Avrupa'ya bakarak kolaylıkla görülebilir.¹¹⁵⁸ İçinde doğruluk barındıran her erdem Tanrı'ya bir dereceye kadar ibadet anlamına gelse de insanın aklında ve kalbinde sakladığı tüm sınırların şahidi olan Tanrı insandan içsel erdemlere ek olarak dışsal birtakım davranışlarla bunu göstermesini istediğinden ibadetin bireysel ve kamusal belli görünüşleri olmak zorundadır.¹¹⁵⁹ İnsanları dini konularda tamamen serbest bırakmak, Tanrı'ya iyi hizmetin gereği olarak kendilerinden olmayanları yok etmeye kalkışmaları gibi geçmişte sıklıkla karşılaşılmış birtakım yıkıcı fikirleri ulus geneline yayma gayretlerinden bilindiği üzere, onların kendi sınırlarını belirleyememeleri riskini beraberinde getirir.¹¹⁶⁰ Yöneticinin, Tanrı'nın Kutsal Kitap'a konu etmediği ve medeni yetki kapsamına girebilen dini şeyleri hukuken düzenlemesiyle medeni şeyleri düzenlemesi arasındaki fark, pazar yerinde giyilen cübbeyle kilisede giyilen kadardır.¹¹⁶¹ Devletin dini meselelere müdahale etmesini bir Yahudi'ye veya Müslüman'a dinini dayatamazken aynısını Hıristiyan kardeşine yapmakla eş tutanlar vardır.¹¹⁶² Dahası, devletin bir kez dini meselelere karıştığında nerede duracağını tahmin edilmesinin imkânsız olduğu ve onun insafına kaldığı söylenmektedir ancak böylesi endişe dini yetkilerde olduğu kadar medeni yetkiler için de geçerlidir zira vergi toplama yetkisinin herkesi yoksul mu kılacağı, hapsetme yetkisinin herkesi esir mi edeceği, toplantı ve gösteri yasaklarının herkesi sevdiklerinin sıcaklığından mahrum mu bırakacağı da yetkileri kullananın basiretine bağlıdır.¹¹⁶³

Kendi iradesine göre yasama yetkisi bulunan ve hükmü altındakilere dilediğini yapabilen, ne kendi yasalarıyla ne de başka halkların yasalarıyla bağlı olmayan yöneticiler, kendilerini doğa yasalarıyla da bağlı görmediği zaman, ilgili ülkenin avlak haline gelmekten başka ayrıcalığı yoktur.¹¹⁶⁴ Yasakoyucunun mevcut yasama ve yargı kurallarını usulen aşacak biçimde kendini

¹¹⁵⁷ LOCKE, 1997b, s. 12

¹¹⁵⁸ LOCKE, 1997b, s. 40-41

¹¹⁵⁹ LOCKE, 1997c, s. 57-58

¹¹⁶⁰ LOCKE, 1997b, s. 40

¹¹⁶¹ LOCKE, 1997c, s. 69

¹¹⁶² LOCKE, 1997b, s. 13

¹¹⁶³ LOCKE, 1997b, s. 38

¹¹⁶⁴ LOCKE, 1997a, s. 87

mutlak yönetici haline getirip kararnamelerle hükmetmesi yasalara uymakla yükümlü tebaayı doğa durumundan da kötü bir hale sokar zira doğa durumunda en azından herkes yalnız kendi gücünü kullanabilirken bahsi geçen şekilde yetkilerle donanmış kişi veya kişiler karşısında tüm yetkilerini ona veya onlara devretmiş kişiler olsa olsa av olabilirler; bir ülkenin yasama yetkisini keyfi olarak kullanabilen kişi, o ülkenin nüfusu kadar güçle donanmış, dolayısıyla gücü o nüfus sayısı ile katlanmıştır – ki böylesi bir avcıyla doğa durumunda bile karşılaşılmaz.¹¹⁶⁵ Yasama yetkisi ne kadar üstün olursa olsun emaneten verilmiştir ve yasakoyucu kendisine gösterilen güvene aykırı davranırsa bu üstün gücün kaldırılması veya değiştirilmesinin önünde engel yoktur.¹¹⁶⁶ Yasakoyucunun insanların mülkiyetini korumak yerine onun soyguncusuna dönüşmesi devletin varoluş amacını aştığından ve yasa koyma yetkisini devretmesiyle oluşturulan devletin yasakoyucu belirlemeye ilişkin temel yasasını ve ilk işlemini ihlal ederek aynı sonuca neden olduğundan, toplum sözleşmesinin varlığından artık söz edilemez, özü ve anlamı ortadan kalkmıştır.¹¹⁶⁷ Savaş durumu sadece mevcut veya muhtemel tehdit karşısında ortaya çıkmaz. Hukuka başvuru mümkünse fakat hukuk onu kullananlar tarafından korumakla mükellef olunan mağdura karşı saptırılıyorsa, bu ona karşı açık bir savaş ilanıdır ve hakkın teslimi için dünya üzerinde başvurulacak bir şey kalmadığından tek çare cennete başvurudur.¹¹⁶⁸

Yürütme gücü, yasama gücünün, devletin gücünü toplumun ve üyelerinin varlığını korumak gayesine vakfetmesinden başka şey olmadığı için, yasama gücüne tabidir ve ondan ayrıdır.¹¹⁶⁹ Yürütme gücünü üstlenen kişi – kimi yönetim biçimlerinde görüldüğü üzere yasama yetkisi onda toplansa bile – yasanın gücüyle kuşanmış kamu görevlisinden, toplum iradesine göre hareket eden devlet temsilcisinden başka şey değildir ve onun altında yer alan diğer görevliler de ona – yasa hükmünce itaati ifade eden – sadakat yemini (*oaths of allegiance*) edenlerden başka şey değildir; kamunun iradesini temsil etmek yerine kendi şahsi iradesini sergilemeye başladıkları anda özel kişiliğe düşerek itaat haklarını kaybeder, gerekiyorsa değiştirilir veya kötü yönetimleri sebebiyle cezalandırılabilirler.¹¹⁷⁰ Devletin gücünü ele geçirerek halkın yasama yetkisini gerçekleştirilmesine ket vurmaya kalkan yürütme gücü sahibi açıkça halka karşı yetkisiz güç kullanmış olur ve yasama yetkisi halkın kendi gücünü gerçekleştirmek için var ettiği bir kurum olduğundan halka karşı savaş durumuna girer; bu andan itibaren mütecavizdir ve ona göre muamele görerek zorla indirilir.¹¹⁷¹ Buna ek olarak, yasama yetkisi onda toplanmasa bile belirli

¹¹⁶⁵ LOCKE, 1980, s. 72 (XI:137)

¹¹⁶⁶ LOCKE, 1980, s. 78 (XIII:149)

¹¹⁶⁷ LOCKE, 1980, s. 74-75 (XI:139-141)

¹¹⁶⁸ LOCKE, 1980, s. 16 (III:20)

¹¹⁶⁹ LOCKE, 1980, s. 75-76 (XII:143-144), 77-78 (XIII:149-150)

¹¹⁷⁰ LOCKE, 1980, s. 78-79 (XIII:151-153)

¹¹⁷¹ LOCKE, 1980, s. 80-81 (XIII:155)

durumlarda yürütme gücünü kullananın yasakoyucu yerine geçtiği görülebilmektedir. İmtiyaz (*prerogative*), hükümdarın, öngörülemeyen ve belirsiz durumlar karşısında mevcut ve değişmez yasaların sağlayamadığı kamu yararını, yasaya dayanmadan veya bazen ona aykırı biçimde, takdir yetkisine dayanarak gerçekleştirme gücüdür; imtiyazı mümkün kılan yasaların varlığının temel nedeni, bunun ara sıra gerekli olabildiğini gören halkın rızasıdır ancak tanımının gereği olarak suistimale açıktır.¹¹⁷² Suistimali halindeyse yeryüzünde hükümdarın bu tasarruflarını yargılayacak kimse olmadığından yalnızca cennete başvurulabilir.¹¹⁷³

Locke devrim için açıkça meşruiyet reçetesi sunar. Halkın güvenlik ve iyilik gereği yönetimi kendi başına sağlamak için – eskisinden kişi, biçim veya her ikisi de olacak şekilde farklı – yeni bir yasakoyucu oluşturmasını zorunlu kılan, yönetimin çözülmesi (yahut dağılması) halleri iki tanedir: (1) hükümdarın (a) halkın iradesi anlamına gelen yasaları kendi iradesiyle ikame etmesi, (b) yasakoyucunun görevini yapmasını engellemesi, (c) ortak çıkarları bir kenara bırakıp yönetimi keyfileştirmesi, (d) yabancı bir gücün buyruğuna teslim olma veya (e) yürütme yetkisinin ihmal edilmesine bağlı olarak yasaların, hakların, adaletin anlamını yitirmesiyle halkın düzensiz bir yığına dönmesi; (2) yasakoyucunun devletin varoluş amacına aykırı yasama faaliyetlerine girişmesidir.¹¹⁷⁴ Her iki türde de yasa koyma hakkı bir şekilde halkın elinden alınır. Sunduğu reçetenin isyan mayalamaktan başka şey olmadığını söyleyenlere de üç maddeyle yanıt verir: (1) kötü muameleye maruz kalan halk, her insanından doğası gereği bekleneceği üzere, sırtındaki yükü hafifletecek her tür çareye başvurmaya hazırdır; (2) insanları devrime, başkaldırıya, homurdanmaya iten küçük yönetsel hatalar, yöneten kesimin büyük yanlışları, münasebetsiz yasalar veya envaiçeşit gaf değil, uzun erimli tecavüzlerdir; (3) isyanları engellemenin yolu yöneticilerin tehlikelere ve adaletsizliğe yol açan kötülüklerini tanıyıp onlardan imtina etmesinden geçer.¹¹⁷⁵ Dolayısıyla isyan suçu isnat edilmesi gerekenler, ister halk tarafından ister yönetici taraftan olsun, yasanın otoritesine karşı gelenlerdir – ki bunu yapanlar hükümdar veya yasakoyucu olduğunda halka karşı savaş durumu başlatarak asinin bizzat kendisi olmaktadır.¹¹⁷⁶

Buraya kadar değinilenlerden faydalanarak siyasal teoriye ilişkin özetleyici bir çıkarım yapılabilir. İnsanların birbirinin üstünde tesis ettiği yetkiler üç tür güce dayanır: (1) babalık/ebeveynlik gücü (*paternal/parental power*), (2) siyasi güç (*political power*), (3) despotik

¹¹⁷² LOCKE, 1980, s. 83 (XIII:158), 84 (XIV:160), 86 (XIV:163-164)

¹¹⁷³ LOCKE, 1980, s. 87 (XIV:168)

¹¹⁷⁴ LOCKE, 1980, s. 107-111 (XIX:212-221)

¹¹⁷⁵ LOCKE, 1980, s. 113-114 (XIX:224-226)

¹¹⁷⁶ LOCKE, 1980, s. 114 (XIX:227)

güç (*despotical power*); ilki Tanrı'nın insanların bağrına yavrularına belli bir yaşa gelip de temyiz kudretine erişinceye ve kuralları anlayabilinceye dek bakmaları için yerleştirdiği sevgiden kaynaklanan doğal yönetim, ikincisi doğa durumundaki insanların varlıklarını birlikte sürdürebilmek adına belli yetkilerinden vazgeçerek onları topluma teslim etmesi, üçüncüsü ne doğadan ne rızadan kaynaklanır şekilde savaş halindeki taraflardan baskın gelenin canını veya özgürlüğünü seçmek zorunda kalan üzerinde keyfi güç tahsis etmesidir; ilkinde fayda gören çocuk, ikincisinde tebaa, üçüncüsünde despottur; ilkinde mülkiyet takdiri, ikincisinde tam, üçüncüsünde yoktur.¹¹⁷⁷ Despotik yönetimin kaynağı haklı savaş (*just war*) sonucunda doğan tutsaklıktır ve ona beşiklik eden fetihlerde fatihin savaşı haklı sebebe dayanıyorsa fethin erdemi gereği (*virtue of conquest*) kendisine karşı girişilen savaşı destekleyenlerle sınırlıdır.¹¹⁷⁸ Fetih kavramı ve despotik yetki, siyasal yönetimin gaspını anlamak için önemlidir. Fetih nasıl ki yönetimi bir yabancının gaspı sayılabilirse siyasal yönetimin gaspı (*usurpation*) da yerli fetih sayılabilir zira yönetim biçimi değişebilmekle birlikte tüm devletlerde kamu otoritesinin atanmasının rızaya dayanan belli kuralları vardır ve fethin anılan iki biçimine bakıldığında gasıbın yalnız kişiliği değişmekte, başkasının hakkı olan yönetimi gasp etme anlamında yönetim biçimi aynı kalmaktadır; ne var ki, gasıp zorla ele geçirdiği yetkileri yasal hükümdarın hakkı olan sınırların ötesine taşırsa yönetim biçimi gaspı aşarak tiranlığa dönüşür.¹¹⁷⁹

Gasıpla tiran arasındaki temel fark, biri başkasının hakkını zorla kullanıyorken diğerinin kimsenin olamayan bir hakkı kullanıyor olmasıdır.¹¹⁸⁰ Yani tiranlığın monarşilere özgü olduğunu düşünenler yanılmaktadırlar; o, hukukun bittiği yerde başladığı için her yönetim biçiminde görülebilir.¹¹⁸¹ Halkın, kendi varlığını sürdürmekten başka bir amaç için birilerine kendi üzerinde yetki vermesi beklenemez.¹¹⁸² Locke, Spinoza'nın kimsenin haklarını kendini insan olmaktan çıkaracak denli devredemeyeceğini söylediği gibi, sahip olduğu yetkiden fazlasını devredemeyeceğini söyler ve bunun sonucu doğası gereği kendi canını alamayan insanın böyle bir yetkiyi başkasına verememesi, Hobbes'un da parmak bastığı üzere ceza gereği olsa dahi ölüme götürülen insanın buna direnmesidir.¹¹⁸³ Yönetenler, onlara yönetme yetkisi veren rızanın hilafına halka karşı konum aldıkları anda artık yöneten olmadıkları gibi halkın iradesini temsil etmedikleri için de üstün irade arz etmezler ve bunun sonucu olarak ne saygı hak ederler ne de astın üstü

¹¹⁷⁷ LOCKE, 1980, s. 88-91 (XV:170-174)

¹¹⁷⁸ LOCKE, 1980, s. 90 (XV:172), 100 (XVI:196)

¹¹⁷⁹ LOCKE, 1980, s. 100-101 (XVII:197-198)

¹¹⁸⁰ LOCKE, 1980, s. 101 (XVIII:199)

¹¹⁸¹ LOCKE, 1980, s. 102-103 (XVIII:201-202)

¹¹⁸² LOCKE, John, "An Essay on Toleration", *Political Essays*, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, (s. 134-159), s. 136

¹¹⁸³ LOCKE, 1980, s. 17 (IV:22)

cezalandıramayacağı kaidesi geçerlidir.¹¹⁸⁴ Hükümdarın veya yasakoyucunun güvene mugayir eylemler içinde olup olmadığını yargılayacak tek makamsa halktır.¹¹⁸⁵ Haksız güç karşısında güç kullanılabilceğini söylemeyi isyanların, iç savaşların ve çeşitli karışıklıkların bahanesi olarak gösteren ve devletin yasal olmayan eylemlerine de boyun eğilmesi gerektiğini söyleyenlerin vazettiği, dürüst insanların soygunculara kan döküleceği gerekçesiyle karşı koymaması gerektiğidir ve bu tarz insanların yönetim anlayışından tecessüm eden dünya, soyguncuların kendi menfaatleri için diledikleri gibi güce başvurabildiği bir barış ortamından başka şey değildir.¹¹⁸⁶ Mağdur edildiğini düşünen herkesin hükümdarın buyruklarına karşı direnebileceğini ileri sürmek bilinen tüm yönetimlere ve düzene aykırı biçimde anarşi ve kargaşa ile sonuçlanacak olsa da haksız güce güçle cevap veren bir kimse ne Tanrı ne de insan tarafından kınanır.¹¹⁸⁷ Hükümdara karşı girişilen her direnişi, isyan olarak değerlendirmek yanlıştır.¹¹⁸⁸

Savaş durumunu başlatan müteceviz kişi insan türüne isyan bayrağı açarak zarar verdiği kişi ve insanlığın kalamı tarafından adaletin işletilmesi için kendisine karşı güç kullanılmasını ve hayvanlar gibi yok edilmeyi kendine uygun görmüştür zira insanlar arasında yürütülmesi gereken kuralları açıkça bildiren Tanrı, herkesin barış ve kardeşlik içinde yaşamasını buyurmuştur.¹¹⁸⁹ Savaş durumu medeni toplumda ortaya çıktığında da kişinin savaş hakkını kimseye danışmadan kullanabilmesi, hukukun bunun sonrasında adilane hükümleri belirleyecek olması, Locke'un tamiri imkânsız zararlar vurgusu nedeniyle akla modern hukukun nefsi müdafaa hükümlerini getirebilir. Ne var ki, bununla sınırlı olmadığını çağrıştıran bir ipucu var gibi görünmektedir. Hükümetin İki Kitabı'nın ikinci kitabının üçüncü bölümünün başında savaş durumunu doğa durumu içerisinde izaha girişen Locke, medeni toplumda da halkın özgürlüğüne kasteden birinin onun "her şeyini" elinden alma gayesinde olduğunun farz edilmesi ve dolayısıyla savaş durumuna geçildiğinin düşünülmesi gerektiğini söyledikten sonra, doğa durumundan mı yoksa medeni toplumdan mı bahsettiği tam olarak anlaşılamayan bir paragraf yazmıştır. Burada, herhangi birini, henüz kendisini incitmemiş veya bu niyetini bildirmemiş bir hırsız, yalnız varlığını ona sergilediği için öldürmekle yetkili kılar.¹¹⁹⁰ Medeni durum hakkında konuştuğunu düşünmek için ilk ipucu bu hırsızın kişinin "her şeyini" almak niyetinde olup olmayacağını kişinin bilemeyecek olmasıdır.

¹¹⁸⁴ LOCKE, 1980, s. 119, 121 (XIX:235, 239)

¹¹⁸⁵ LOCKE, 1980, s. 123 (XIX:240)

¹¹⁸⁶ LOCKE, 1980, s. 115 (XIX:228)

¹¹⁸⁷ LOCKE, 1980, s. 103 (XVIII:203-204)

¹¹⁸⁸ LOCKE, 1980, s. 117 (XIX:232)

¹¹⁸⁹ LOCKE, 1980, s. 90 (XV:172)

¹¹⁹⁰ LOCKE, 1980, s. 15 (III:18)

Ne var ki, böyle bile olsa, medeni durumda mantıklı olanın hırsız görür görmez öldürmek değil, uzak durup kanun kolluğunu haberdar etmek olduğu düşünülebilir. Durum 17.yy. İngiltere’inde tam olarak böyle değildir. VIII. Henry, otoyolda bir soyguncuyu öldürenin beraat edebileceğini açıklayan bir yasa (*Killing a Thief Act 1532*) çıkarmıştır ve yasa, öldürmeyi nefsi müdafaadan çıkarıp egemen adına öldürmeye sokan kanuni nüanslara sahiptir.¹¹⁹¹ 1616’da ünlü bir cinayetin failinin “*otoyolda bir hırsız veya soyguncuyu öldürmekten daha kötü değil*” şeklinde tanımlamasından bu fikrin topluma ne kadar nüfuz ettiği de anlaşılabilir.¹¹⁹² Locke, yalnız bedensel zarar veren bir saldırganı öldürmenin bağışlanabilir cinayet (*excusable homicide*), bedensel zarar verme ihtimali olan bir hırsız öldürmenin ise yasal cinayet (*justifiable homicide*) olduğunu belirten¹¹⁹³ ve “*insan hırsıza ve benzerlerine asla geçit vermez, bunun için hiçbir şey kaybetmemelidir*” diyen Sör Edward Coke’un görüşlerinin destekçisidir.¹¹⁹⁴ Böylelikle hırsızın varlığını savaş durumu için yeterli sayan görüşünün doğa durumunu için olduğu gibi medeni durum için de geçerli olduğu anlaşılır. Medeni toplumda halkın özgürlüğüne kasteden birinin onun her şeyini elinden alma gayesinde olduğu farz edilmeli, dolayısıyla savaş durumunda olduğu düşünülmelidir.¹¹⁹⁵ Bu düşünce *Devrim Hakkı* için herkesin kendisine zarar gelinceye kadar beklemesi gerekliliğini ortadan kaldırarak devrimi önleyici saldırı kategorisine alınabilir hale getirir. Bir kez kurulan tiranlıktan halk için kurtuluş olanağı bulunmadığından, ondan kurtulma hakkı bulunmayan halkın onu engelleme hakkı bakidir.¹¹⁹⁶

3.4. ROUSSEAU (1712-1778)

La Boétie ve Hobbes’a zıt biçimde, Rousseau doğa durumunun güzelliği konusunda Locke ile hemfikirdir. Gelişim, özgürlüğün kaybının itici sebebi olmuştur. Mülkiyeti icat eden insanlar arasında büyüyen doğal eşitsizlik yapay bir eşitliğin sağlanmasını mecbur kılmıştır. Burada devlet, insanların elinden sonsuz fakat hastalanmış özgürlüğü alıp, yerine sağlığı güvence altına alınan özgürlüğü verir. Bunun yolu kurucu sözleşmenin bahse konu özgürlüğü daimî kılacak şartları belirlemesinden geçer. Şartları belirleyebilmek için öncelikle nasıl belirleneceğinin kararlaştırılması gerekmektedir. Dolayısıyla sözleşmenin ilk ürünü ortak karar alma mekanizmasının yaratıldığı genel iradedir. Genel irade adaletin kaynağı ve yaratılma aracı olarak

¹¹⁹¹ MILLER, Darrell A. H., “Self-Defense, Defense of Others, and the State”, **Law and Contemporary Problems**, Year: 2017, Vol: 80, No: 2, (ps. 85-102), s. 90

¹¹⁹² CODD, Daniel J., **Crimes and Criminals of 17th Century Britain**, Pen and Sword Books, South Yorkshire, 2018, s. 46

¹¹⁹³ MILLER, 2017, s. 90

¹¹⁹⁴ FLETCHER, George P. & OHLIN, Jens David, **Defending Humanity: When Force Is Justified and Why**, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 115

¹¹⁹⁵ LOCKE, 1980, s. 14 (III:17)

¹¹⁹⁶ LOCKE, 1980, s. 111 (XIX:220)

siyasal iktidarın temelidir. Genel iradenin kendi içinde veya devleti yaratan diğer unsurların yozlaşması sebebiyle bozulması, temel sözleşmenin vadettiği tüm beklentilerin anlamsızlaşması demektir çünkü bozulmayı takiben hizipleşmeler ve devrimler baş gösterecektir. Machiavelli'yi olması gerektiği biçimde anlayan Rousseau, siyasal iktidara ilişkin tavsiyelerini onun gösterdiği biçimin tersinden, yani olmaması gerekenden değil olması gerekenden doğrulturken, yine onu çok iyi anlayan Spinoza'nın yaptığı gibi bakar devrimlere. Devrimler devlet onu yaratan insanlar için son derece zararlıdır ancak genel iradenin bozulması genel sözleşmenin ihlali olacağı için de kaçınılmazdır. Bunu engellemek vatandaşların din de dahil tüm görüşlerinin devletin sağlıklı işleyişini garanti edecek biçimde eğitiminden geçmektedir.

3.4.1. Genel İrade

Babanın yönetene, çocukların da halka benzerliği sebebiyle, aile siyasal toplumların ilk örneğidir denebilir.¹¹⁹⁷ Bu birliktelik biçiminde ailenin yöneticisi olan babanın iradesiyle sınırlanan bir özgürlük vardır ancak doğa insandan daha fazlasını beklemektedir. İnsanın akıl baliğ çağa erişip de doğanın koyduğu ilk yasa olan kendi varlığını idame ettirmesi için gereken şeyleri değerlendirmede asli yargıç, yani kendisinin efendisi olması, doğanın insanlara bahsettiği ortak özgürlüktür.¹¹⁹⁸ Dolayısıyla ilk aşamada insan özgürlüğünün temelini doğanın zorunlu kıldığı bağımlılık ilişkisinin sonlanması ve bağımlılığın yerini kişisel kararların alması olduğu görülür. Ailede asli kaygı ve amaç soyun korunması olduğu için, bu zorunluluğun ortadan kalkmasıyla birlikte itaat ve yönetimi de içeren tüm sorumluluklar da ortadan kalkar; aileyi bir arada tutan doğal bağ ortadan kalkmasına rağmen, aile birlikteliği sürdürüyorsa, bu onların birlikteliğine dair ortak iradeye, bir aradalığını dayandırdığı bir sözleşmeye delalettir.¹¹⁹⁹ Böylelikle de özgür insanların birlikteliklerinin bu konuda aralarında mutabakata varmaları olduğu anlaşılır. Birinin bir diğerine, o da yalnızca belirli süre için olmak üzere boyun eğdiği tek birliktelik ailedir. Güç de insana boyun eğdirir fakat iradi değildir, ondan sakınma zorunluluğudur ve birinin bir şeye zorlanması demek, aslında o şeyi yapmak zorunda olmadığını anlatır.¹²⁰⁰ Güç tek başına boyun eğdirme hakkı tanıtmaz, insan sadece güç ailede olduğu gibi haklıysa boyun eğmelidir.¹²⁰¹ Doğanın insana bahsettiği özgürlük ve gücün yarattığı zorunluluğun boyun eğdirme hakkı

¹¹⁹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, (çev. Vedat Günyol), 28. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 5 (I/2)

¹¹⁹⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 5 (I/2)

¹¹⁹⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 4 (I/2)

¹²⁰⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 7 (I/3)

¹²⁰¹ ROUSSEAU, 2020, s. 7 (I/3)

tanımamasından anlaşılabilir, insanın bir hakka dayanarak boyun eğdirilmesinin tek olasılığının rıza olduğu, bununsa sözleşme ile sağlanabileceğidir.¹²⁰²

Özgürlük önemli olduğu ve kimsenin kimseye boyun eğmemesi gerektiği bahsi elbette bir temele dayanmalıdır. Locke gibi Rousseau da – La Boétie'nin kaçındığının aksine – aslında medeni durumun olumsuzluklarına karşı güzellemeyle gayret ettiği doğa durumunun tasvirine girilerek onu kirletmiştir.¹²⁰³ Hobbes için doğa durumunun zaten sevilesi yanı yoktur. La Boétie doğa durumunun güzelliğini devletin çirkinliğinde açıklar; Locke ve Rousseau doğa durumunu güzellemeyle gayret ederken fazlaca teferruata girdiği için onun yıkıcı zembereğini ifşa eder. İnsanlar arasında biri – kaynağı bilinmez – doğal, diğeri siyasal iki tür eşitsizlik vardır ve ikincisinin kaynağı, nasıl olup da doğanın hukuka, şiddetin hakka, güçlünün güçsüze tabi kılındığında aranabilir.¹²⁰⁴ Her hayvan gibi doğa durumundaki insanın da umursadığı tek şey kendi bakımı, en üstün becerisi avına diz çöktürüp kendini av olmaktan kurtaracak saldırı ve savunmayken onu hayvandan ayıran, hayvanların doğanın emirlerine sorgusuz itaat etmesine karşılık, aynı baskıya uğrayan insanın itaat etmek veya direnmek özgürlüğüne sahip olduğunun farkında olması ve en önemlisi de – zamanla onu doğa ve kendi türü üstünde bir tirana dönüştüren – kendini mükemmelleştirebilme özelliğidir.¹²⁰⁵ İyi-kötü veya erdem-kusur ayrımı için tek ölçüt kendi varlığını sürdürmedir.¹²⁰⁶

Bu durum akla Hobbes'unki gibi bir doğa durumu tasvirini getirmemelidir; o, nasıl ki doğal hak tanımlarında belli özürler görmüştür, kendi varlıkları da Rousseau'ya göre daha az hatalı değildir.¹²⁰⁷ İnsanlar belki Hıristiyanlığın ve aklın “*kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkasına da öyle davran*” şeklindeki kuralından yoksundur ancak sahip oldukları merhametin nazik sesine sırt çevirmeyecek biçimde “kendin için en iyi olanı başkasına en az zarar verecek şekilde yap” ilkesine bağlıdırlar ve bu duygu ahlakın, erdem, hukukun yerini alacak biçimde insanlar arasında barış sağlamıştır.¹²⁰⁸ Ne var ki, barış hali sonsuza dek sürmemiştir. Doğa durumunun son aşamasında belli bir toprağa çit çekip alık insanları oranın kendine ait olduğuna inandıran kişi medeni topluma kapı aralayan mucit olmuştur.¹²⁰⁹ Bu andan itibaren mülkiyet

¹²⁰² ROUSSEAU, 2020, s. 7 (I/4)

¹²⁰³ AĞAOĞULLARI, 2011, s. 79

¹²⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, “Discourse on the Origins of Inequality”, **Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse) Polemics, and Political Economy**, (ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly), (trans. Judith R. Bush, Roger D. Masters et. al.), University Press of New England, Hanover, 1992, (s. 1-95), s. 18

¹²⁰⁵ ROUSSEAU, 1992, s. 25-26

¹²⁰⁶ ROUSSEAU, 1992, s. 34

¹²⁰⁷ ROUSSEAU, 1992, s. 35

¹²⁰⁸ ROUSSEAU, 1992, s. 37-38

¹²⁰⁹ ROUSSEAU, 1992, s. 43

doğmuştur. “Mülkiyet yoksa zarar yoktur” diyen Locke’u bilge olduğunu söyleyen Rousseau, doğa durumundaki zarar karşısında herkes kendinin yargıcı olmasının sonucu olarak, mülkiyetin artışıyla müsavi artan intikamı ve terörü işaret eder.¹²¹⁰ Mülkiyet artışını takiben eşitliğin bozulduğu, varsılın zulmünün arttığı, doğal merhametin ortadan kalktığı doğa durumunun yarattığı zorunlulukla insanlar barışı ve adaleti sağlamak, zayıfı korumak için insanlar bir araya gelip güçlerini birleştirme kararı almıştır.¹²¹¹

Siyasal toplumlar tam da bu şekilde oluşur. Doğal yaşamda varlıklarını korumalarını zorlaştıran bir takım engeller karşısında güçlerini birleştirmek zorunluluğu taşımaları, birleştireliler de oluşanın yeni bir doğal güç değil ancak aynı güçlerin birliği anlamına gelmesi, bu birliğin kendi varlıklarını koruma aracı olan özgürlüklerini ortadan kaldırmadan var olması gerekliliği, insanları özü bozulmadan değiştirilemeyecek bir sözleşmenin deva bulduğu şu denklemi çözmeye götürmüştür: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.”¹²¹² İşte ilk sözleşme, bu toplum biçimini kurup kurmama sözleşmesidir. Temelde bir birlik sözleşmesidir. Sözleşmenin muhtevası, hiç kimsenin hiçbir hakkı kalmayacak biçimde, tüm haklarını bir kimseye değil, herkesten tevellüt eden soyut bir varlık yaratacak şekilde, topluma bırakıp (devredip) koşulsuz şartsız bağlanmasıdır ve böylelikle herkes varlığını ve gücünü genelleşen iradenin buyruğuna vererek oluşan bütünün ayrılmaz bir parçası olur.¹²¹³ Doğadan gelmeyip sözleşmelere dayanmakla birlikte, toplum düzeni, diğer tüm haklara temel arz eder.¹²¹⁴ Doğal özgürlükle toplumsal özgürlük veya ilk iyelikle sahiplik arasındaki farkların cephesinden bakıldığında insan, toplum sözleşmesiyle, doğadaki şeyler üzerinde doğal özgürlüğün sağladığı sınırsız ve belirsiz haklarını yitirirken elindeki şeyler üzerinde toplumsal özgürlüğün sağladığı kesin haklarını kazanmıştır; ele geçirmenin yerini hak, yararlanmanın yerini sahiplik alır.¹²¹⁵ Sanılanın aksine insan doğasından koparılmaz. Sözleşme, doğal eşitliği bozmak bir yana, doğal eşitsizliğin yol açtığı maddi eşitsizliği manevi ve haklı eşitlikle ikame eder: güç ve zekâ bakımından eşitsiz insanları hak yoluyla eşit kılar.¹²¹⁶

Buraya kadarki kısmın basit özeti, birbirine ihtiyaç duyan insanların birbirlerini köleleştirmeden bir araya gelebilmek için sözleşme vasıtasıyla siyasi bütün oluşturmalarıdır. Öyleyse siyasi

¹²¹⁰ ROUSSEAU, 1992, s. 48

¹²¹¹ ROUSSEAU, 1992, s. 52-53

¹²¹² ROUSSEAU, 2020, s. 13-14 (I/6)

¹²¹³ ROUSSEAU, 2020, s. 14-15 (I/6)

¹²¹⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 4 (I/1)

¹²¹⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 18 (I/7), 21 (I/9)

¹²¹⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 22 (I/9)

bütünle kastedilenin ve bu bütünün bileşeni olan insanların bütüne izafe edilebilecek niteliklerinin ne olduğunun anlaşılması gerekir. Rousseau'yu ve üzerine toplumu bina ettiği felsefeyi anlayabilmek, konuya onun kavram setiyle yaklaşmayı gerektirdiğinden, onu inceleyecek olanları birkaç terimin üstünden geçmeye mecbur bırakır. Sözleşmeyle oluşturulan birliktelikte kişiler eğer edilginlerse siyasi bütün devlet adını (état), etkinlerse egemen varlık adını (souverain), diğer devletler karşısında egemenlik adını (puissance) alır; bu bütünün ortakları olarak kişiler birlik halinde halk, üyesi olarak teker teker yurttaş, yasalarına boyun eğenler olarak uyruk adını alır.¹²¹⁷ Egemen varlığın ulusun bütününe buyurur biçimde yasa koymasına yönetim (gouvernement), özel kişilere buyurur biçimde yürütme gücünü kullanmasına egemenlik (souveraineté) denir.¹²¹⁸ Yani sözleşmeyle bir araya gelen insanlar belli durumlarda devleti, egemen varlığı, egemenliği ifade ederler. Bir aradayken halk, egemen varlıktan bir şey beklerlerse yurttaş veya ona bir şey borçlularsa uyruk adını alırlar. Oluşturdukları bütünün faaliyetleri de yönetim veya egemenlik adını alır. Son iki kavramı yerine göre yasama ve yürütme olarak kullanmak kolaylık açısından daha uygun olacaktır. Kısaca şu açıklığa kavuşturulabilir: yasama yoluyla yönetimi gerçekleştiren de yürütme yoluyla egemenliği sergileyen de egemen varlık, yani temel sözleşmenin taraflarıdır.

Sözleşme kuramını Hobbes ve Locke'un peşi sıra tekrar incelerken Rousseau, amacının yasaları ve insanları oldukları gibi ele alarak güvenilir ve adil bir yönetim kuralı bulmak olduğunu söyler.¹²¹⁹ İnsan doğasının yegâne nüvesinin özgürlük olduğunu düşünmesinden dolayı ise insanı kendi yargısından feragat etmek durumunda bırakacak, söz gelimi efendi-köle ilişkisi gibi, bir başkasının yargısına teslim edecek düşünceleri dışlamak arzusuyla işe koyulmuş gibidir. Köleliği doğalmış gibi kılan doğaya aykırı olan köleliğin yaratılıp yaygınlaşması, ilk köleyi köle yaparsa onu köleleştiren kaba güç karşısında sinmesidir.¹²²⁰ Bunun insanlıkla örtüşür yanı yoktur. Başını çevirdiği her yerde gördüğü özgür doğmasına rağmen zincire vurulu gibi yaşayan insanlarla dolu bir dünyadır.¹²²¹ Bu doğru bakış açısıyla giderilebilecek bir sorundur. Yani bizatihi devleti zincir gören La Boétie gibiler de hatalıdır.¹²²² Birisi özgürlüğünü geçim karşısında devredip köle olabiliyorsa niçin bir ulus da aynısını krala devredemesin diye soran Grotius'a cevap verirken, bu devrin esasen bir özgürlük satışı olduğunu, hükümdarın uyruklarının özgürlüğü karşısında bir şeyler kazandırmak bir yana, asıl onlar üzerinden bir şeyler kazandığını söyleyen Rousseau¹²²³,

¹²¹⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 15 (I/6)

¹²¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Ekonomi Politik**, (çev. İsmet Berkan), 2. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 11 (0/7)

¹²¹⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 3 (I/1)

¹²²⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 6 (I/2)

¹²²¹ ROUSSEAU, 2020, s. 4 (I/1)

¹²²² AĞAOĞULLARI, 2011, s. 72

¹²²³ ROUSSEAU, 2020, s. 8 (I/4)

“devretme” kavramı sebebiyle bir noktaya kadar ve zımnen Hobbes’u da karşısına alır. İnsanların haklarını hükümdara devrettikleri gibi bir akıl hatalı olarak yürütülse dahi bu devrin insanların alt soylarını bağladığını iddia etmek doğanın insana tanıdığı özgürlükle taban tabana zıttır çünkü insanlar özgür doğarlar ve bir ebeveynin bu şekilde çocuğunun haklarını devretmeye kalkması doğanın tanıdığı ebeveynlik haklarını da aşar.¹²²⁴

Halk ile hükümdar arasında halka güvence tanımaksızın yapıldığı tahayyül edilen sözleşmeler, güce sahip olanın uyup uymamak konusunda özgür olduğu doğa durumunu hatırlatmaktadır.¹²²⁵ Bu yüzden de medeni durumun gereklerini taşımaz. Birlik sözleşmesinin kişileri önce egemen varlığın üyeleri olarak birbirleriyle, sonra da devletin üyeleri olarak egemen varlığa karşı sanki kendileriyle sözleşme yapmış gibi bir duruma sokmasının Hobbes’un ejderhasına kıyasla iki başat sonucu vardır: (1) kendine verdiği sözden sorumlu olmama kuralı burada geçerli değildir çünkü herkes sözünü, kendilerinde tecessüm edecek şekilde herkesin oluşturduğu soyut bir varlığa vermiştir ve (2) egemen varlığın varoluş kaynağı verilen sözle çelişecek her eylemi dışta bırakacak şekilde sözleşmenin kendisi olduğundan, sözleşmenin tarafı olarak sözleşmeyi ilga eden her şey onu da ilga edecektir.¹²²⁶ İnsanlar sadece ve sadece kendilerine söz vermişlerdir. Bir ileri aşama olarak, bu sözden sonra bir kez de hükümdarla sözleşme ahdettikleri kanısı da baştan sonra yanlıştır çünkü tek temel sözleşme olan birlik sözleşmesi, halkın herhangi bir hükümdarla yapabilecekleri de dahil, her türden sözleşmeyi bozar ve imkansızlaştırır.¹²²⁷ Hükümdara mutlak yönetim sağladığı varsayılan sözleşmenin özü şudur: yöneten lehine ve yönetilen aleyhine olacak nitelikte, yöneten ve yönetilenin uyma mecburiyeti yönetenin keyfiyetine bağlıdır.¹²²⁸

Sözleşmenin oluşum mantığı sözleşmenin buyurma ehliyetinin haklılığı açısından büyük önem taşır. Bir kişinin tüm dünyayı hakimiyetine zorlamasıyla, belirli bir çoğunluğun azınlığı belirli bir hükümdarın yönetimine girmeyi kabul ettirmesi arasında kölelik açısından fark olmayacağına göre denebilir ki, öncelikle bir ulusun ulus veya topluluğun toplum olmasının yolu, yani onay sağlayan kurucu anlaşmaya ancak oybirliği ile varılabilir.¹²²⁹ Bu şekilde bir araya gelen insanların, kendilerini bir bütün arz eder biçimde görebildikleri sürece, tek bir iradeleri vardır.¹²³⁰ Buna genel irade denir ve varoluşu, özel iradelerin onunla ne kadar sıkı sıkıya bağlı olduğuyla ilgilidir.¹²³¹

¹²²⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 9 (I/4)

¹²²⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 93-94 (III/16)

¹²²⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 16 (I/7)

¹²²⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 94 (III/16)

¹²²⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 12 (I/4)

¹²²⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 13 (I/5)

¹²³⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 99 (IV/1)

¹²³¹ ROUSSEAU, 2015, s. 22 (2/1)

Devletin güçlerini onun kuruluş amacına uygun biçimde yönetme kapasitesi sadece genel iradede bulunur çünkü genel irade özel çıkarların arasındaki ortaklığın taşıyıcısıdır.¹²³² Devletin yapısını anlayabilmek için genel iradenin kendilerinden tecessüm ettiği, daha küçük fakat yine tüzel yapılardaki gruplar incelenebilir. Siyasal toplumu oluşturan, iç içe geçmiş küçük toplulukların her birinde farklı kurallar, yaşayış biçimleri ve gelenekler farklı çıkarları işaret edebilir ve bunların genel iradeye izafen niteliği özel iradedir çünkü bu toplulukların yararına olan siyasal toplumun bütünü için zararlı olabilir.¹²³³

Özel çıkarın taşıyıcısı olan özel iradeler üzerine biraz daha yoğunlaşmak gerekir. Egemen varlık belirli bir kişinin mevcut ve özel çıkarını kendi çıkarı olarak benimseyebilir fakat muhtemel ve özel çıkarlarını geleceğe yönelik biçimde benimseyecek olursa bunun adı kendini o kişiye bağlamak olacak, boyun eğen halkı halk olmaktan çıkaracaktır zira bunun efendiden farkı yoktur ve egemen varlığın efendisi kendinden başkası olamaz.¹²³⁴ Genel irade değerinin büyük kısmını dayandığı bu akli gerekçeden alır.¹²³⁵ Söz konusu çıkarımın ihmal edilmesinin kolaylıkla öngörülebilir bir sonucu vardır. Kamusal bir karar halkın çıkarlarının yerini alacak biçimde halkı kandırabilen bir takım kötü niyetli demagogların çıkarlarını yerine getiriyorsa genel iradeden ayrı değerlendirilmelidir.¹²³⁶ Keza, yönetim (*gouvernement*) veya diğer adıyla *kamusal ekonomi*, halkçı veya tiranik olarak ikiye ayrılır: halkçı yönetim devleti oluşturan halk ve yönetenler arasındaki çıkar ve irade birliği bulunduğu anda, tiranik¹²³⁷ yönetim ise çıkar ve irade birliği olmadığı anda görülür.¹²³⁸ Dolayısıyla iki tür irade arasında tesis edilecek örtüşme siyasi bütün için elzemdir. Genel irade özü itibarıyla olduğu kadar konusuyla da genel olmalı, yani herkesten doğduğu kadar herkese uygulanmalı, ulusu oluşturanlar arasında ayırım görmeyip bütünü tanımalıdır; belirli kimseleri hedef alır niteliğe bürünmesi eşitlik ilkesi doğrultusunda hak duygusunu zedeler ve belirli kimselerin kararı olmaktan öte gidemez.¹²³⁹ Eşitliğin zedelenmesi eşit borca eşit beklentinin zedelenmesine yol açar. İnsanı topluma bağlayan sözler, *per se*

¹²³² ROUSSEAU, 2020, s. 23 (II/1)

¹²³³ ROUSSEAU, 2015, s. 14 (0/15)

¹²³⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 24 (II/1)

¹²³⁵ ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/3)

¹²³⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 14 (0/16)

¹²³⁷ Çeviride *tyrannique* sözcüğüne karşılık olarak *despot* sözcüğü tercih edilmiştir ancak *despot* ve *tiran* devlet teorisinde zamanla birbiri yerine kullanılan sözcükler haline gelse de tamamen aynı anlama gelmez. Rousseau da *despotique* sözcüğünü kullanmamaktadır. *Despot*, Eski Yunanca *despótēs*, yani ev sahibi anlamına geldiği için, bu çalışmada daha önce kullanıldığı üzere *pederşahi* devlet modelleri hakkında kullanılır. Bu sebeple Rousseau'nun tercih ettiği şekilde *tiran* sözcüğü kullanılmalıdır. İngilizce çeviride de *despotic* sözcüğü değil *tyrannical* sözcüğünün kullanıldığı görülebilir. Türkçe *tiran* kelimesi için sıfat formu bulunamıyorsa *despot* sözcüğünü kullanmak yerine *despotik* sözcüğünün Fransızcadan iktibas edildiği gibi *tiranik* demek zorunda gibi görünmektedir. Aksi halde yazarın kastettiği şeyden bambaşka bir anlama geçilir. Bkz. ROUSSEAU, 1992, s. 145

¹²³⁸ ROUSSEAU, 2015, s. 16 (0/16)

¹²³⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 29, 30 (II/4)

karşılıklıktan ötürü zorunludurlar: sözünü yerine getiren sözünü verdiği için bunu karşıdakinin faydasına gerçekleştirirken kendi faydasına da gerçekleştirmektedir.¹²⁴⁰

Egemen varlığın çıkarlarının kendini oluşturan kişilerin çıkarlarından ayrı olması beklenemeyeceğinden verilen sözün gerektirdiği varoluş neyse onu gerçekleştirir ancak egemen varlık karşısında uyruklar verilen sözün gerektirdiği şeylerle çıkarları doğrultusunda tatmin edilemezlerse sözlerinde durmak zorunda değillerdir.¹²⁴¹ Bu siyasi bütünün ortaya çıkışına tamamen aykırıdır ve engellenmelidir. Özel çıkarı genel çıkardan ayrılabilmesi için herkesin insan olarak iradesi yurttaş olarak iradesinden farklı olabilir ancak kişilerin uyrukluk görevlerini yerine getirmeksizin yurttaşlık haklarından faydalanması birlik sözleşmesini boşa düşüreceğinden ve siyasi bütünü yok oluştüreceğinden siyasi bütünün genel iradeyi yok sayana karşı zor hakkı vardır.¹²⁴² Zor olmazsa olmazdır. Örneğin, doğa yasası gereği bir devletin bileşenleri için genellik arz eden irade, o devlet altında yaşamayanlar – yani başka devletler ve onların bileşenleri için – için özel iradedir ve bu durum dünya büyük bir ülke gibi ele alındığında doğa yasasını genel irade haline getirir.¹²⁴³ Doğa nasıl herkese yasalarını dayatarak düzen sağlıyorsa, aynısını egemen varlık da yapmalıdır. Siyasi bütünün, özel irade sahiplerini, uyrukluk ödevlerine yerine getirmemekle genel çıkarı yok saydıkları ölçüde zorlayabilmesinin mahiyeti, haklarını kullanan her yurttaşın özel çıkar gözetimleriyle kuracağı kişisel bağlılıktan izole edilip toplumsal bağlılığını kurmaktır.¹²⁴⁴ Genel iradenin karşısına kendi iradesi ile dikilecek olana uygulanacak zorun ne olduğunu genel irade belirler. Herhangi bir topluluğun kapsamı bütüne kıyasla daraldıkça, kutsallığı kişisel çıkarların ağırlığıyla ters oranda azaldığından, genel irade en doğru ve en adaletli olan, halkın sesi de – Locke’un karşı çıktığı biçimde – Tanrı’nın sesidir.¹²⁴⁵ Siyasal toplumun taşıyıcısı olduğu ve yasaların da kaynağı olan hep birlikte esen olma iradesi, genel olarak devletin tüm bileşenleri için hakkın ve haksızlığın ölçütüdür.¹²⁴⁶

Doğa yasası gereği kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya gelen her insan kendi arzusu dışında buyruk altına alınamayacağından, oybirliği kabul edilecek tek sözleşme toplum sözleşmesidir ve bu hal dışında, siyasi bütünün çoğunluktaki oyları her zaman geneli bağlar.¹²⁴⁷ Rousseau’daki çoğunluk vurgusu Hobbes’un izaha giriştiği devletten bambaşkadır. Hobbes’ta herkesin herkese

¹²⁴⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 29 (II/4)

¹²⁴¹ ROUSSEAU, 2020, s. 17 (I/7)

¹²⁴² ROUSSEAU, 2020, s. 17 (I/7)

¹²⁴³ ROUSSEAU, 2015, s. 13 (0/13)

¹²⁴⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 18 (I/7)

¹²⁴⁵ ROUSSEAU, 2015, s. 14 (0/15)

¹²⁴⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 12 (0/12)

¹²⁴⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 102-103 (IV/2)

karşı savaşının herkesin herkesle tek tek yaptığı bir sözleşmenin doğurduğu devleti ortaya çıkararak sonuçlanmasının devletin ortadan kaldırılabilmesi bağlamında özel bir anlamı da vardır. Sözleşmeyi çoğunluğun kararı olarak görenler, çoğunluğun sağlanması halinde ortadan kaldırılmasını hak görmektedirler ancak insanların sözleşmeyi kuran hak devrini diğer herkesin de hakkını devretmesi koşuluyla gerçekleştirdiğini göz ardı etmektedirler.¹²⁴⁸ İlahi Yasa'ya, dolayısıyla doğal yasaya uygun akli çözüm azınlığın yaşam hakkının elinden alınarak çoğunluğun "herkes" haline getirilmesidir.¹²⁴⁹ Oy çoğunluğu ortaya çıktığında, yurttaş karşı oy kullanmış olsa bile, aykırı eylemleriyle kendisini cezaya tabi tutacak yasaları dahi onamış sayılmaktadır çünkü oy vererek herkesin fikrini belirtmiş olmasıyla ortaya çıkan genel irade devletin bütün üyelerinin iradesi anlamını taşır; o yurttaşın hilafına çıkan sonuç iradenin genelliğine hanel getirmez, sadece o yurttaşın yanıldığını gösterir.¹²⁵⁰

Egemen varlığın iradesinin genel irade olduğu, genel iradeninse kati surette devletin eylemlerinde temel teşkil edeceği ortaya konmuştur fakat eylemlerin nasıl gerçekleştirileceği sorusunun da yanıtlanması gerekir. İnsan davranışları, irade ve güçten, yani ruhsal ve maddi etkenden tevellüt ettiği gibi, politik bütünde de egemen varlığın faaliyeti olan irade yasama gücünü, hükümetin iradeyi uygulama gücü de yürütme gücünü ifade eder.¹²⁵¹ Hükümet, egemen varlığın yasaları hangi yöntemle yürüteceği hakkında yasa yoluyla verdiği bir karar ve bu karara binaen görevlendirilenlerin yürütücüleri belirlediği bir sürecin ürünü olarak, birincisi yasa ve ikincisi birincisinin sonucu olan yönetim işinden oluşan bir bütündür.¹²⁵² Özünde, iki aşamada gerçekleştirilen, egemen varlığın yasayla karar verdiği bir yöntemin uygulamaya geçirilme şeklidir. Hükümetin egemen varlıkla karıştırılmasının sebebi, yasama gücünün genel iradeden, yani çoğunluğu oluşturan iradeden güç almasıyken, yürütme gücünün çoğunluğun elinde olmadığı görülmemesidir.¹²⁵³ Söz konusu olan, yöntemin gerçekleştirilmesi görevinin bir grup insanın sorumluluğuna teslim edilmesidir. Üyeleri olan yöneticilerden oluşan ve bunların tümüne birden hükümdar denen hükümet, siyasal ve toplumsal özgürlükleri sağlayarak egemen varlığın yurttaşlarla ilişkilerini yasal yollarla yürütmekle görevli, ondan aldığı buyrukları halka uygulatan araçsal bir bütündür.¹²⁵⁴

¹²⁴⁸ HOBBS, 2007, s. 105 (VI/19)

¹²⁴⁹ 1 Yişmael (Samuel) 11:12

¹²⁵⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 103 (IV/2)

¹²⁵¹ ROUSSEAU, 2020, s. 53 (III/1)

¹²⁵² ROUSSEAU, 2020, s. 94 (III/17)

¹²⁵³ ROUSSEAU, 2020, s. 54 (III/1)

¹²⁵⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 54-55 (III/1)

Hükümet ve dolayısıyla hükümdar, halk ile halkın seçtiği baş(lar) arasındaki bir tarafın ne şartlarla buyurabileceği, diğerinse ne şartlarla boyun eğeceğini bildiren bir sözleşmeye dayanmaz; kendinden üstün varlık bulunmayan egemen varlık sınırlandırılmayacağından, kimseyi kendinden üstün kılamaz, bunu yapsa dahi, halkın belirli kişilerle yaptığı sözleşme kurucu sözleşme değil, olsa olsa özel sözleşme olabilir.¹²⁵⁵ Temel nüans insanların birleşerek yaptığı sözleşme sonrasında aşamalı olarak hükümdarı yaratmasıdır, hükümdarla sözleşme yapması değil. Hükümdarın üstün iradesi yasadan başka veya genel iradenin doğrultusundan bağımsız bir şey değildir çünkü devlet kendiliğinden var olabilse de hükümetin varlığı tamamen egemen varlığa bağlıdır.¹²⁵⁶ Egemen varlığın hükümeti kurarken hükümdara verdiği hak, siyasi bütünü yaşatmak ve yasaları yürütmek için gereken, toplum sözleşmesi gereği birbirine eşit olan yurttaşların, kendisinin yapmak istemediği şeyi başkasından isteyememeyi de içeren, herkesin yapması gerekeni herkese emredebilme hakkıdır.¹²⁵⁷ Bunun ötesinde hakkı yoktur, egemen varlığın yerini tamamen veya bir miktar alamaz çünkü egemenlik bölünemez, üçüncü hali imkansız kılacak şekilde ya geneldir ya değildir.¹²⁵⁸ Dahası iktidar el değiştirirse bile halk oylarının işletilmesi anlamına gelen egemenlik devredilemez çünkü genel irade el değiştiremez.¹²⁵⁹

Bir bakımdan hükümetin işlevi halkı parçası olduğu egemen varlığın nesneliliğinin pratik sonuçlarıyla karşı karşıya bırakmaktır. Siyasi bütün egemen varlık olarak buyurur ancak hükümet uygulatır. Halk yurttaş olarak egemen varlığın parçasıdır ancak uyruk olarak da devlete karşı ödevlerini yerine getirmelidir. Zaten güçlünün egemenlik hakkı da kaynağını, gücünü hak ve gücüne boyun eğilmesini ödev biçimine getirmezse sürdüremeyecek olmasından gelir.¹²⁶⁰ Gücünün sözleşmenin tarafı olan yurttaşlardan geldiği aşikâr olsa da gücüne boyun eğilmesini yasaları uygulatan hükümet vasıtasıyla sağlar. Hükümet herkesin ödevine uyduğundan emin olunmasını sağlar. Tıpkı insan olan yenidoğan için başlayan yaşam gerekleri gibi yurttaşlık haklarından faydalandığı için yurttaşın da bir uyruk olarak ödevleri doğar doğmaz başlar.¹²⁶¹ Bunlardan biri de devletin geçimine katkı sunmaktır. Yurttaşları korumaya ek olarak onların geçinmelerini de sağlamak zorunda olan devlet, bunu onları tembelliğe itecek şekilde değilse de çalışmakta fayda görecektir biçimde yapmak zorundadır ancak geçim güvenliğini sağlamak, devletin bir yandan da ortak çıkarı gözetme görevinden doğan harcamaları sebebiyle, uyrukların zenginliğini devletle paylaşmasını zorunlu tuttuğu için hassas denge güdülmesini gerektirir:

¹²⁵⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 93 (III/16)

¹²⁵⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 57 (III/1)

¹²⁵⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 93 (III/16)

¹²⁵⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 23 (II/2)

¹²⁵⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 23 (II/1)

¹²⁶⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 6 (I/3)

¹²⁶¹ ROUSSEAU, 2015, s. 33 (2/13)

yurttaşlardan gönüllü fakat verimsiz veya zorla fakat gayrı meşru biçimde katkı toplanacaktır.¹²⁶² Toplum sözleşmesinin temeli mülkiyet olsa da sözleşmenin tarafları zımnen kamusal ihtiyaçlar için mülkiyetinin bir bölümünden feragat etmeyi kabul ettiği akılda tutulursa, feragat edilecek payın herkesçe gönlüne göre ve teker teker belirlenemeyeceği özel iradenin yerini genel iradenin alması sebebiyle aşıkardır; gelire orantılı, keyfilikten uzak, yasa yoluyla belirlenmemesi temel sözleşmeye tamamen aykırıdır çünkü herkesin kendine gereken nimetlerden güvenle yararlanması kurucu koşuldur, kimse sözleşmeye başkasını kendisinden daha iyi yaşatmak için razı olmamıştır.¹²⁶³ Medeni durum, insanların emeği onlara ihtiyaç duyduklarından fazlasını sağladığı sürece kalıcı olabilir.¹²⁶⁴

3.4.2. Yasa ve Adalet

Adalet tek kaynağı olan Tanrı'dan geldiği kadar akılla kavranabilen evrensel bir niteliğe de sahiptir fakat etkili olması için mütakabiliyet barındırması gereken kuralların uygulanmasını doğa tek başına sağlayamadığından ve kurallara yalnızca iyi insanlar uyduğu müddetçe kötüler lehine sonuç doğuracağından, adaleti sağlayacak yasalara ihtiyaç vardır.¹²⁶⁵ İnsanların adaleti ve özgürlüğü borçlu oldukları yasa, Tanrı'nın mutlak emirlerini ilahi bir esinle taklit etmenin ürünüdür ve hükümdarların buyruğunun taşınması gereken de yurttaşlara kamusal aklın ilkelerini emrederken kendi aklının ilkeleriyle çelişmemesini sağlayan da bu ilahi sestir.¹²⁶⁶ Toplum sözleşmesinin getirdiği büyük yenilik budur. Doğa durumundan medeni duruma geçişin insan üzerindeki en önemli etkisi, içgüdülerin yerini ödevlerin, arzuların yerini hakkın, bencilliğin yerini ilkelerin aldığı konuma yükselterek ve yoksunu olduğu değer ölçülerini ona sunarak, insanın devinimlerinin merkezindeki doğal güdülenmenin yerine adaleti yerleştirmesidir.¹²⁶⁷ Toplum sözleşmesi arzularının buyruğuna köle olan insanı kendi koyduğu yasalara boyun eğdirerek kendisinin efendisi yapmıştır.¹²⁶⁸ Egemen varlık genel iradenin işlemi olan yasalarla, halk bir araya geldikçe iş görebilir.¹²⁶⁹ Halkın hem yasaları koyan hem onlara uyan olması, yasa denen şeyin temel sözleşmede amaçlanan birleşmenin koşullarından başkaca şey olmadığını gösterir ve bunun belli başlı sonuçları vardır: (1) yasa hakka aykırı olamaz çünkü kimse kendine

¹²⁶² ROUSSEAU, 2015, s. 36 (3/1-2), 38 (3/5)

¹²⁶³ ROUSSEAU, 2015, s. 45 (3/18)

¹²⁶⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 74 (III/8)

¹²⁶⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 34 (II/6)

¹²⁶⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 17 (1/1)

¹²⁶⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 18 (I/8)

¹²⁶⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 19 (I/7)

¹²⁶⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 85 (III/12)

haksızlık edemez; (2) yasayla özgürlük çelişmez çünkü zaten onu koyan özgür iradenin ürünüdür; (3) yasanın genel iradeye uygunluğu oya sunulmakla anlaşılır¹²⁷⁰

Temel sözleşme her ne kadar siyasi bütüne varoluş kazandırıp yaşamı verse de varlığını koruması için bu varlıkla ne yapabileceğini söyleyemeyeceğinden ona yasama yetisiyle devinim kazandırmak gerekir.¹²⁷¹ Yasama, siyasi bütünün eyleme kabiliyetidir fakat siyasi bütün adına bunu yapacak olan egemen varlıktır. Daha spesifik bakılacak olursa da ulusun bütününe buyurma faaliyetidir. Egemen varlığın özel konudaki buyruğundan yasa değil kararname olur çünkü yönetim (yasama) değil egemenlik (yürütme) ürünüdür.¹²⁷² Genel iradenin vücut bulduğu yasalar yurttaşları bütün halde ele alan, konusunda genel, ifadesinde soyut, ayrıcalığı şahsa değil duruma göre belirleyen bir nitelikte, özetle onu düzenleyen kadar genel olmalıdır.¹²⁷³ Bu elbette küçümsenebilecek bir faaliyet değildir. Egemen varlığın devletle ilişkisi dört şekilde olur: (1) anayasa denem ve genel düzeni çerçeveleyen politik yasalar, (2) yurttaşların birbiriyle ve siyasi bütünle ilişkilerini birbirlerine karşı tam bağımsız, yurda karşı tam bağımlı kılacak toplumsal yasalar, (3) özel bir yasa türü olmaktan çok yasaların yaptırım gücünü ifade eden ceza yasaları, (4) yasakoyucunun sayılan ilk üç türle ilgileniyormuş gibi görünerek geri planda en önemli konu olarak toplumun genelini tasarladığı ahlak, töre ve kamuoyudur.¹²⁷⁴

Sonuncu ilişkinin varlığı tahmin edilebileceği üzere ilk üçünün doğru biçimde yerine getirilmesinden geçtiği için önceliğin bu konudaki gayrete tanınması gerekir. Yasa gücünü yürütmenin sertliğinden değil, içeriğinin bilgeliğinden alır.¹²⁷⁵ Dolayısıyla gayreti gösterecek olan da yasakoyucudan başkası değildir. Bu kişilere düşen sorumluluğun anlaşılması için Hobbes ve Rousseau'nun kelime oyunlarından faydalanılabilir. Hobbes uyruklara vücut parçaları yakıştırma yolundan dönüp egemen gücün sahibine "halk" denen bedeninin ruhu olmayı yakıştırmışken Rousseau 1755'te tekrar bu yola girip egemen iktidara baş olmayı, yasalara beyni, yurttaşlara gövde ve uzuv olmayı layık görmüştür.¹²⁷⁶ Yakıştırma eyleminin kendisi siyaset teorisi açısından bir gerileme olsa da hukuk teorisinin tarihsel gelişimi açısından ilerlemedir zira ruh makamı (veya materyalist versiyonu olan beyin) hükümdardan yasaya taşınmıştır. İlginçtir ki, 1762'de hem Hobbes'un durduğu noktaya dönüp hem de kendi iddiasını bir adım daha öteye götürmüştür. Artık

¹²⁷⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 35-36 (II/6), 40 (II/7)

¹²⁷¹ ROUSSEAU, 2020, s. 34 (II/6)

¹²⁷² ROUSSEAU, 2020, s. 36 (II/6)

¹²⁷³ ROUSSEAU, 2020, s. 35 (II/6)

¹²⁷⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 51-52 (II/12)

¹²⁷⁵ ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/3)

¹²⁷⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 12 (0/10)

onun için devleti yaşatan yasalar değil yasama gücüdür; kalbi yasama gücü, beyni yürütme gücüdür ve aptallık tek başına bir ölüm sebebi değildir.¹²⁷⁷

Tekil kişiler özel iyiliklerini isteyip genel iyiliği gördükleri halde teptiklerinden ve halkınsa genel iyiyi istemesine rağmen onu görememesinden dolayı, genel iradenin nasıl olup da yasa koyma faaliyetini doğru ve iyi biçimde gerçekleştirebileceği sorunu, sadece, tekil kişileri genel iradenin aklına uydurmaya zorlayabileceği gibi halkın da ne istediğini anlamasını sağlayabilen, insan doğasını tanıdığı gibi ondan mümkün merteye sıyrılmış, şeyleri halkın önüne olduğu haliyle serebilen, genel iradeyi özel iradelerin aldaticılığından koruyan ve genel iradeye yol gösterebilen yasakoyucularla çözülebilir.¹²⁷⁸ Yasakoyucunun becerisi kendini hükümetin gücüyle üstün iradesinin genel iradeye en faydalı olacağı biçimde yasalar yapmakta gösterir.¹²⁷⁹ Fayda ölçütü gözetilirken yasalara itaatin onların sevilmesinden ve gerektiğinin düşünülmesinden geçtiği unutulmamalıdır.¹²⁸⁰ Machiavelli'nin de belirttiği üzere, bilge bir yasakoyucu belirli yasalar tasarlamadan önce bunların halkla uyumlu olup olmadığını tespit etmelidir; öyle ki, kökleşmiş bazı yanlışları halktan kazıyıp atmak, iyileşmeye gönlü olmayan hastayı zorlamak gibidir.¹²⁸¹ Yasa belirlenirken demografik, kültürel, coğrafi, zirai vb. özellikleri gözetmesi iyi yönetimin şartlarındanndır.¹²⁸² Bu özellikler sadece yasayı yaparken değil, yapılan yasaya uyması beklenen uyruklara hitap ederken de gözetilmelidir.

Bilge kişiler halk tarafından anlaşılamadıkları gibi halkın diliyle anlatılamayacak pek çok şey olduğundan, yasakoyucu halkı ikna edebilmek için ne akla dayanabilmekte, zaten medeni durumda böyle bir şey mümkün olmadığı için ne de güce başvurabilmektedir ve bu durum, herkesin harcı olmayacak biçimde, genel iradenin birtakım şeyleri daha uysal biçimde benimseyebilmesi için yasakoyucuları kimi zaman Tanrı'nın ağzından konuşmak zorunda bırakmaktadır. Bu tespit, Rousseau'nun da hatırlattığı üzere, Machiavelli'nin hükmetme için üstün bir iradeye sığınmayı tembihlemesiyle tamamen uyumludur. Bunun kötüye kullanılmasının engellenmesi yasama sisteminin doğru ayarlanmasıyla alakalıdır. Bu bir kenara koyulduktan sonra bir diğer meseleye, yasanın kalıcı işlevselliğine gelinmelidir. Yasakoyucu olması gerekeni yalnızca mevcutta saklı olanı gözlemleyerek değil, gelecekte olması muhtemeli de sezerek belirler.¹²⁸³ Eski yasaların yürürlükte kalmasının mantığı egemen varlığın bir yasayı

¹²⁷⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 85 (III/11)

¹²⁷⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 36-37 (II/6-7)

¹²⁷⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 61 (III/2)

¹²⁸⁰ ROUSSEAU, 2015, s. 21 (1/6)

¹²⁸¹ ROUSSEAU, 2020, s. 41 (II/8)

¹²⁸² ROUSSEAU, 2015, s. 20 (1/5)

¹²⁸³ ROUSSEAU, 2020, s. 46 (II/10)

kaldırmadıkça onları yeniden yasamış, uyrukların da bu yasaları reddetmedikçe onları kabul etmiş sayılmasıdır; yürürlükten kaldırılabilirken saygı görmelerinin mantığıysa bu şekilde yürürlükte kalan yasaların geçmiş iradelerin ortak yarar gözetirken gösterdikleri isabetliliğidir.¹²⁸⁴ İşte, sayılan bu üç özellik yasakoyucuyu bilge yapar. Değilse, herkes Tanrı'ya sığınıp onunla iletişim nevinden bağlantı kurduğunu iddia edebilir ancak Musa ve Muhammet'in örneğinde görülebileceği üzere büyük yasakoyucular binlerce yıl yürürlükte kalacak yasalar koyabilirken sahtekarların eserleri kendileriyle birlikte yok olup gidecektir.¹²⁸⁵

Hak eşitliği ve bundan kök alan adalet, insanın kendini mümkün olduğunca üstün tutma çabasından, yani insanın doğasından kaynaklanmaktadır.¹²⁸⁶ Yasama sistemlerinin amacı da özgürlük ve eşitliği hâkim kılmaktır.¹²⁸⁷ Eşitlik insanların güç ve zenginlik bakımından imkanlarının şaşmaz aynılığı değil, kimsenin imkanının diğeri üzerinde zora dönüşmemesi, örneğin ne bir yurttaşın diğeri satın alacak kadar zengin olması ne de öbürünün kendini satacak kadar yoksul olmasıdır.¹²⁸⁸ Yani burada devletin yurttaşlara güvenliğe ek olarak vadettiği geçim rahatlığı bile hatırlatılabilir. Yukarıda kimsenin sözleşmeye başkasını kendisinden daha iyi yaşatmak için razı olmadığı belirtilmiştir. Aynı şey yaşamın pek çok alanı için geçerlidir. Gündelik yaşamın akışı her zaman eşitliği yıpratacak olaylarla dolu olduğu için yasalar gücünü eşitliği sağlamlaştırmaya yönelmelidir.¹²⁸⁹ Dolayısıyla devletin eşitlik sağlama sorumluluğunun sadece yasanın uygulandığı kişiler için geçerli olduğu düşünülmemelidir, yasayı koyanlar da buna dahildir. Yasakoyuculuk ne egemenlik ne de yönetim faaliyetinin kapsamındadır çünkü ne insanları kontrol eden yasaları kontrol etmelidir, ne de tersi olmalıdır; aksi halde, yasaları kaleme alanın yasama hakkı olursa, genel çıkara hizmet etmesi beklenen yasalar yasakoyucunun özel çıkarıyla lekelenebilir.¹²⁹⁰ Genel irade bu tarz lekeyi taşıyabilen doğaya sahip değildir.

Toplum içinde özel çıkarlar genel çıkarı bastıracak denli birleştiğinde – genel çıkarın özel çıkarlar toplamı olmaktan fazlası olup halk için iyi olanı ifade ettiğini hatırlanacak olursa – ortaya çıkan özrün yasalar karşısındaki gücü, yasaların o özrü ıslah edebilme gücünden fazladır.¹²⁹¹ Söz konusu tehlike özel çıkarların kime ait olursa olsun dışlanmasını gerektirir. Bu yasakoyucular için olduğu kadar hükümet için de geçerlidir. Toplumsal bakımdan ne gibi maddi-manevi ayrıcalığa

¹²⁸⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 85 (III/11)

¹²⁸⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 40-41 (II/7)

¹²⁸⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 29 (II/4)

¹²⁸⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 48 (II/11)

¹²⁸⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 49 (II/11)

¹²⁸⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 49 (II/11)

¹²⁹⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 38-39 (II/7)

¹²⁹¹ ROUSSEAU, 2015, s. 22 (2/2)

sahip olursa olsun, kimse yasa karşısında ayrıcalıklı tutulamaz.¹²⁹² Hükümdarın birbirinden ayrılmaz çıkarı ve ödevi, otoritesini edindiği ve yürütmeye memur olduğu yasalara uyulmasını sağlamaktır.¹²⁹³ İşgal ettiği konumun üstün irade tanıyan ayrıcalığı itibarıyla yasaları kendi lehine kullanması siyasi bütün için büyük tehdittir çünkü yasanın kötüye kullanılması güçlünün onu en çok da zayıftan koruyan silahıdır.¹²⁹⁴ Hükümdar devletin üyesi olarak yasayla bağlıdır¹²⁹⁵ ve en temel yasa, yasalara saygı göstermektir¹²⁹⁶ ancak yasanın suistimali bu iki ilkeyi sorunun kendisi haline getirir. Erdem özel iradenin genel iradeye uygunluğundan ibarettir ancak muhtevası itibarıyla genel iradeden kopuk olan yasalar, ne kadar çok olurlarsa olsunlar ve ne kadar sadakatle uyulurlarsa uyulsunlar, özünde belirli bir özel iradenin ürünü olarak çoğaldıkça çıkarıcılığın erdem postuna bürünmesine ve yönetimde baskıcılığın artışına sebep olurlar ki böyle durumlarda, yasanın varlığı yokluğuna yeğ değildir; en iyi yasaların dahi çıkar paylaşımcılarının elinde en kötü yasaya dönüştüğü böylesi ortamda yasalar arttıkça kayıtsızlık da artar ve yasayı uygulatması gerekenler yasayı çiğneyenler halini alır.¹²⁹⁷ Adalet yönetimin kendisi için yol göstericidir zira bir tercih gerektiren her olayda vatandaşların toplanması ve genel iradenin açıklanması beklenemeyeceğinden, kamusal çıkarı ve hakkaniyeti gözeten yönetim genel iradenin izinden gidiyor demektir.¹²⁹⁸

3.4.3. İktidara Haklı Direnme

Machiavelli'nin kalıcılık problemini ele alış biçimini İtalya'nın içinde bulunduğu siyasi şartlar belirlemiş olsa da Rousseau aynı problemi teorik açıdan daha gerçekçi ele almıştır. Ona göre, insan bedeninin yaşama adım atar atmaz ölümü içinde büyüttüğü gibi siyasi bütün de kurulur kurulmaz yıkılış sebeplerini kendinde taşıyarak büyütür ve bu – tek farkın ömrünü uzatmanın çok da insanın elinde değilken siyasi bütüne yön verenlerin elinde olmasından ötürü – bir süre meselesidir.¹²⁹⁹ Süreyi belirleyecek olan elbette siyasi bütünün genel iradeyi sağlıklı tutup tutamayacak olmasıdır. Kamusal yarara odaklandığı için genel irade her zaman doğrudur ancak insanın kendi iyiliğini her zaman istemesine rağmen iyinin ne olduğunu kestiremediği zamanlar olduğu da unutulmamalıdır: halk kendi kötülüğünü bilinçli biçimde isteyecek şekilde asla bozulmaz ama aldatılabilir.¹³⁰⁰ Öte yandan hükümet bozulabilir. Hükümet iki yolla bozulur: (1)

¹²⁹² ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/2)

¹²⁹³ ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/2)

¹²⁹⁴ ROUSSEAU, 2015, s. 30 (2/10)

¹²⁹⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 35 (II/6)

¹²⁹⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/3)

¹²⁹⁷ ROUSSEAU, 2015, s. 22-23 (2/1-2)

¹²⁹⁸ ROUSSEAU, 2015, s. 20 (1/5)

¹²⁹⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 84-85 (III/11)

¹³⁰⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 26 (II/3)

rejim döngüleri şeklinde bilinen, yöneten sayısının git gide belirli çıkar grupları etrafında küçülmesi, yani hükümetin bir kişiye doğru daralması – imkansız olsa da tersinin gerçekleşmesine ve gücünün sıfıra doğru ilerlemesine hükümetin gevşemesi denir; (2) biri hükümetin devlet gücünü yasalar vasıtasıyla ele geçirip onunla özdeşleşmesi, diğeri hükümet üyelerinin devlet gücünü ayrı ayrı ele geçirip birden fazla hükümdar oluşturarak hükümeti parçalamasıyla iki şekilde gerçekleşebilecek olan devletin dağılması.¹³⁰¹

Hükümetin bozulmasında birinci durumun en bilindik hali hükümdarın tekleşmesidir. Tiran ve gasıbın aynı anlama gelmesinden hareketle, despot olabilen veya olmayan tiran ile her zaman tiran olan despot şu şekilde ayrılır: yönetim gücünü gasp edene tiran, egemen gücü gasp edene despot; yasalara göre yönetme gücünü yasalara aykırı üstlenene tiran, kendi o yasaların üzerine yerleştirene despot denir.¹³⁰² Yöneticinin gücü ile yurttaşların gücü arasında, yani hükümetle egemen varlığın gücü arasında denge yakalanmazsa, bunlar kendi güçlerinin sınırlarını aşar da egemen varlık yönetmeye, yönetici yasamaya başlarsa, güç ve irade arasındaki denge de şaşar ve devlet tiranlığa sürüklenir.¹³⁰³ Halk yasadan sapmasına göz yumsa veya rıza gösterse bile hükümdar bu tehlikeyi bir ayrıcalık olarak görüp faydalanmamalı, başkalarının da aynısını deneyeceğini aklından çıkarmamalıdır.¹³⁰⁴ Aksi halde despotik yönetim ve dolayısıyla tiranlık baş gösterir. Tiranlar için, yönetim ilişkilerinde her türden gücün yönetilen lehine tahsis edildiğini kölelikten dem vurarak reddeden Grotius veya yöneteni yönetilenden üstün kefeye koyarak düşünen Hobbes gibi düşünürlerin fikirlerinden daha akli gerekçeler bulunabilirse de daha elverişlileri bulunamaz ve bunlar gibi insanların fikirlerine bina edilen kamu hukuku teorileri geçmişin kötülük hikayelerinden başka bir şey değildir.¹³⁰⁵ Rousseau bu söylediğiyle Thracymachus'un adaletten fayda görenin güççe üstün olan olduğu görüşünü, dolayısıyla çoban-sürü analogisinde fayda görenin çoban olduğu fikrini karşısına alır.¹³⁰⁶ Daha da ileri götürüp Grotius ve Hobbes'u, yöneten ve yönetileni çoban ve sürü gibi görmeye meyilli olan Caligula ile aynı hatta birleşmekle itham eder.¹³⁰⁷

Hak devri kavramıyla hükümdarın uyruklarına dirlik ve düzen bahsettiğini savlayanlar, bir tiranın sağladığı sükunetin, ihtiraslarının musallat edeceği mihnet karşısında hiçbir değerinin olmadığını,

¹³⁰¹ ROUSSEAU, 2020, s. 82-83 (III/10)

¹³⁰² ROUSSEAU, 2020, s. 84 (III/10)

¹³⁰³ ROUSSEAU, 2020, s. 55 (III/1)

¹³⁰⁴ ROUSSEAU, 2015, s. 18 (1/2)

¹³⁰⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 5, dn. 1 (I/2)

¹³⁰⁶ PLATO, 1992, s. 19 (I/343b-d)

¹³⁰⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 5-6 (I/2)

sessizliğin zindanları imrenilir kılmadığını görememektedirler.¹³⁰⁸ Ne kadar kalabalık olursa olsun, isterse dünyanın bütünü teker teker bir kişinin buyruğuna girerse, bunlar ulus değil kölelerdir; oluşan toplum değil topluluktur, başlarındaki hükümdar değil herhangi bir kişidir çünkü bu kişi her zaman özel çıkarı diğerlerinin genel çıkarından ayrı bir kişidir.¹³⁰⁹ Burada devrimin kurucu işlevi üçüncü bir usavurmayı gerektirmeksizin çıkarılabilir. Tüm dünya bir araya gelse bile iradesi buyurma gücünü elinde tutanla örtüşmüyorsa toplum değil topluluktur. Hobbes halkı çokluğun çapıyla ölçüyorsa bile, tüm dünya bir araya gelse bu yine de halk değil çokluktur. Bunu değiştirebilmenin yolu boyunduruğu kırma arzusundan geçer. Özel çıkara karşı genel çıkar galip gelmedikçe çokluktan halk yaratılamaz demektir. Rousseau'nun, iradenin yanlış çıkar vaatleriyle aldatılabileceğini söylediği hatırlanırsa Hobbes'un çokluğa salt irade birliğiyle halk payesi vermesinin yanlışlığı görülür. Rousseau'nun devrimler konusundaki çekingenliğine rağmen *Devrim Hakkı*'na en büyük katkısı bu görüşlerin ardında aranabilir.

Kötülük eden hükümdar karşısında şikâyet etmeden boyun eğmenin halka öfkelenen Tanrı'nın kötü hükümdarlar yollamasından dolayı bir ceza olarak görülmesi gerektiği aşikâr olsa da bunu dillendirmek siyasetten çok vaaz kürsülerine yakıştır; siyasetin işi iyi hükümetin nasıl yaratılacağını bulmaktır.¹³¹⁰ Hükümdarın kötülüğünün kanıksanacak yanı yoktur. Siyasi bütünün varlığı bireylerin doğal haklarından gelen emniyetine öylesine bağımlıdır ki, devletin ihmaliyle heba olmak, haksız yere özgürlükten alıkonulmak veya adaletsiz biçimde hakkı gasp edilmek temel sözleşmenin ve kamusal uzlaşımın hukuken lağvına yol açar ve tekrar tahsis için devletin zora başvurmasıyla da medeni durum sona erer.¹³¹¹ Dirlik uğruna birtakım şeylerden fedakârlık edilmesini teklif etmek bu nedenle akla aykırıdır. Genel iradenin çoğunluğu ifade etmesi beraberinde kaçınılmaz olarak bireyin çoğunluk karşısında yenilgisini taşır. Ne var ki, Rousseau bireyin çoğunluğa feda edilmesini yalnızca gerçekten vatanseverliği zorunlu kılan şartlarda ve egemen varlık için olduğunda kabul eder; hükümet uğruna masum bir vatandaşın feda edilmesini ise tiranlığın en beter sloganlarından biri olarak temel sözleşmeye tamamen aykırı addeder ve bunu savunanlara göre siyasi bütün denen şeyin halkı olsa olsa devletin bir avuç memurunu ifade edebileceğini söyler.¹³¹² Olması gereken hükümdar halka feda edilmesidir, halk hükümdara değil.¹³¹³

¹³⁰⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 8 (I/4)

¹³⁰⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 12 (I/5)

¹³¹⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 72 (III/7)

¹³¹¹ ROUSSEAU, 2015, s. 27-28 (2/7-8)

¹³¹² ROUSSEAU, 2015, s. 28 (2/8)

¹³¹³ ROUSSEAU, 2020, s. 58 (III/1)

Rousseau'nun özgürlüğe ilişkin doğa yasasını temel alan görüşlerinde aile kurumunun ilk topluluk, babanın da insan özgürlüğüne sınır çeken ilk yönetici olduğu hatırlanacaktır. Bu benzetme despotizme kapı aralamak için sıklıkla başvuru ve antik dönemde dahi reddedilmiş bir aklama yöntemidir. Gerçekten elverişlidir de zira babanın tüm evlatlarını korumak için birini kurban vermesi pek çok insan tarafından mazur görülebilir. Önemli olan mazur görülebilmesi değildir. Doğa durumunda kendi yaşamı üzerinde mutlak hakimiyeti olmayanların bu hakkı egemen varlığa nasıl devrettikleri sorunu, insanın temel sözleşmeyi yaşamı üzerinde mutlak hakimiyet sahibi olmak için değil, güven içinde yaşamak sebebiyle yaptığı anlaşılırsa açıklığa kavuşacaktır: ömrünün belli bir bölümünü güvende geçiren insan, devlet arzu ettiğinde canını vermek koşuluyla bu süreyi geçirmiş, yaşamını doğanın armağanı olarak değil, devletin koşullu armağanı olarak yaşamıştır çünkü yaşamını güvende geçirmek isteyen insan bu amacı sağlayacak araçları da ferî olarak kabul etmiştir ve her kazanç belirli kayıpları beraberinde getirir.¹³¹⁴ Asıl sorun bir bahane olarak kamusal iyi kavramının, halka musallat olabilecek en büyük tehlike olmasıdır.¹³¹⁵ Aristoteles'in antik dönemde çürüttüğü pederşahi devlet modelini iğrenç bir sistem olarak nitelendiren Rousseau, Robert Filmer'ın Patriarcha isimli kitabıyla tekrar kurmaya çalışması karşısında, birkaç satırdan fazla efor sarfetmenin onu onurlandırmak olduğunu söyler.¹³¹⁶

Aileyle devlet arasında bir analogi kurulmaya kalkışlsa da her ikisinin de altındaki topluluğu mutlu etmek gibi bir ortak noktası olması haricinde ikisi için işleyen kurallar birbirinden farklıdır: ilkinde her şeyi kendi gözüyle görebilen bir baba olması varken diğerinde her şeyi başkalarının gözüyle görebilen bir hükümdar olması gibi bir büyüklük farkı bulunur; babanın gücü hâkim olduğu fert sayısı ile müsavi artış gösterir ama hükümdarın gücü aynı şekilde büyümeyiz; baba iktidarını doğadan gelen gücü sayesinde dayatırken bütün üyeleri güç bakımından eşit olan devlette otorite keyfi olarak ortaya çıkar ve uzlaşma sayesinde edinilen yasalara dayanarak emir verir; babanın ödevleri kendisine kaynağını duygulardan alarak ve kati biçimde yüklenirken hükümdarın ödevleri halkına karşı verdiği sözlerden ve halkın istemekte haklı olduğu şeylerden tevellüt eder; ilki tüm mülkiyet haklarının türediği sahibidir fakat ikincisi türeyecek mülkiyet haklarının koruyucusudur; birinde tevarüs etsin diye babanın mal varlığı korunur ve artırılırken diğerinde gereklikçe huzur ve bolluk için kullanılsın diye maliye güçlendirilir; biri küçülüp yok olmamak için gittikçe büyümek zorundayken diğeri için önemli olan kalıcılıktır ve büyümek çoğu kez zarar zararlıdır; birinde otorite paylaşılmalıyken diğerinde ağırlıklı oyun gösterdiği yönde

¹³¹⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 32 (II/5)

¹³¹⁵ ROUSSEAU, 2015, s. 30 (2/10)

¹³¹⁶ ROUSSEAU, 2015, s. 11 (0/7)

otorite tektir; babanın yönetimdeki tekliği hükümdara sağlanırsa bir tebaa baba sevgisi gösterme nedeni olmayan tek kişinin keyfine kalır; baba görevini iyi yapmak için doğasını dinler ancak aynısını hükümdar yaparsa onu görevinden alıkoyarak devlet yıkıma gider; baba yozlaşmamak için iç sesine kulak verir ancak hükümdar yasayı gözetmelidir; doğa pek çok iyi aile babası yaratabilmiştir ancak çok az iyi hükümdar ortaya çıkmıştır.¹³¹⁷

Hükümetin bozulma yollarından ikincisi özel çıkarların genel iradeyi yıpratmasıdır. Bunun için hükümetin devlet gücünü yasalar vasıtasıyla ele geçirip onunla özdeşleşmesi ve hükümet üyelerinin devlet gücünü ayrı ayrı ele geçirip birden fazla hükümdar oluşturarak hükümeti parçalaması şeklinde iki durum vardır. Egemen varlığın yurttaşlar üzerinde, onların uyukluğundan gelen kimi yetkileri olsa da devlet denen tüzel kişiyle onu oluşturan ama doğası gereği ondan ayrı bir yaşamı ve özgürlüğü olan özel kişiler arasında, yurttaşın ve devletin haklarıyla, uyrukların ödevleri ve insan olarak yararlanacakları doğal hakları bağlamında bir denge yaratılması, egemen varlığın yetkilerinin yurttaşlara yararlı olan buyruklarla sınırlanması gerektiği bilinmelidir.¹³¹⁸ İlk durum bu dengeyi ortadan kaldırmaya adaydır. Özel iradelerin sürekli genel iradeyi etkilediği gibi hükümet de egemenliği etkilemeye sürekli gayret eder ve bu gayret büyür de hükümdarın iradesini egemen varlıkla dengeleyecek bir mekanizma oluşturamazsa hükümdar önünde sonunda egemen varlığı baskı altına alacağından, kökünü halktan alan egemen varlık ezilecek, yurttaşlar baskılandığından genel irade fiilen felç olacak ve toplum sözleşmesi bozulacaktır.¹³¹⁹ Bu haliyle hükümdarın tekleşmesine benzer sonuçlar doğduğu ortadadır. Birinde yasa aşılarak hükmedilir, diğesinde yasama içerilerek veya esir alınarak hükmedilir.

Bozulma yollarından ikincisinin ikinci durumu daha az sarsıntılı ve daha sinsi olacaktır. Machiavelli'nin genel irade içindeki bölünmeleri yararlı ve zararlı olarak ayırmasına atıf yapan Rousseau, genel iradenin vuku bulması için devlet gücünde hizipleşmiş birleşmelerin olmaması gerektiğini, her yurttaşın kendi görüşü neyse onu ileri sürmesi gerektiğine dikkat çeker.¹³²⁰ Siyasi bütün (*corps politique*) hiziplere bölündüğünde toplumsal bütün (*corps social*) iyi ve doğrunun özelleştiği, hizbin dışında kalanlar aleyhine kötü ve adaletsiz bir genel iradeye vücut verecek biçimde bölünür.¹³²¹ Örneğin Atina demokrasisi Rousseau'ya göre bir demokrasi değil, bilginlerin ve hatiplerin tiranlaşmış (*tyrannique*) aristokrasisidir.¹³²² Bununla oligarşiyi kastettiği

¹³¹⁷ ROUSSEAU, 2015, s. 7-11 (0/1-7)

¹³¹⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 28 (II/4)

¹³¹⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 81 (III/10)

¹³²⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 27 (II/3)

¹³²¹ ROUSSEAU, 2015, s. 15 (0/16)

¹³²² ROUSSEAU, 2015, s. 14-15 (0/16)

düşünülebilir. Bir zümrenin doğruları halka kendi adaletini dayatır. Eğer siyasi bütün – ortak benliği sağlayan karşılıklı duyarlık ve içsel uyuma sahip biçimde – sağlıklı bir durumdaysa, bileşenlerinde karşılaşılan her türden sorun doğrudan yasalara sirayet edecek ve ihtiyaç duyulan neyse yerine getirilecektir; burada bahsi geçen tersi durumda toplumun birliği sadece bir aradalıktan ibarettir, aslında bölünmüştür ve devlet dağılır.¹³²³ Egemen varlık içindeki hizbin müsebbibi hükümetse daha büyük bir özür ortaya çıkar. Hükümdarın üstün iradesi genel iradeden bağımsız bir şekilde özel iradelerin sonucu olursa ve bunu yaşama geçirmek için kamu gücünü kullanırsa, biri *de jure* diğeri *de facto* iki egemen varlık doğar ve siyasi bütün belirgin olarak parçalanır.¹³²⁴

Yönetimin genel iradeyi takip ettiğini göstermesi olası ayaklanmaların önüne geçer. Rousseau, memurlarıyla halk arasında çıkan anlaşmazlıklarda halkı haklı bulmayı teamül edinen Çin hükümdarının memurlarını vazifelerinde başları üzerine sorumlu kıldığını ve eğer kamu yönetiminde genel irade izlenirse cezalandırılması gereken ayaklanma çağrılılarıyla halkın haklı yakarılarını ayırt edebildiğini ifade eder.¹³²⁵ Egemen varlığın bölünmesi bu çağrılara karşı sağlıklı yaratır. Genel iradenin kendini göstermesi özel çıkarların en büyük kesişimi şeklinde olduğu için, siyasi bütün içinde ayrılıklar sayıca ne kadar azalır, yani kutuplaşma ne kadar artarsa, artık ortada küçük ayrılıkların toplamı yerine tek bir ayrılık olacağından, genel irade ortadan kalkar ve kutuplardan biri öbürüne baskın gelse bile bu genel irade değil, yalnızca üstün gelen özel iradedir.¹³²⁶ Temel sözleşmenin mahiyetiye genel iradeyi üstün saymaktır, özel iradeleri değil. Yasaların özel iradelerce sakatlandığını ve yasama faaliyetinin çıkar paylaşımı halini aldığı göremeyen halk, yüzleşmek zorunda kaldığı olumsuzluklarda kendi erdemsizliğinin payını göremeyerek sorumluluğu tamamen yasayı yürütenlere yüklemeye başladığında, ayaklanma tehlikesini hissedenden yöneticiler, özel çıkarlarını sinsice devlet sırrı veya devlet akli kisvesine büründürüp genel çıkarmış gibi sunarak halkı aldatmaya başlar ve halkı ram ettirmek isterken siyasi bütünün sonunu getirirler.¹³²⁷ Özetle, hükümet devletle özdeşleşecek şekilde onun tarafından ele geçirilirse halkın olma özelliğini yitirir, bambaşka bir devlet olarak halkın efendisine, tirana dönüşeceği için toplum sözleşmesi bozulur ve teorik açıdan doğal özgürlüklerine dönen uyruklar devlete boyun eğmek zorunda değildirler; eğer içinde birden fazla

¹³²³ ROUSSEAU, 2015, s. 12 (0/10-11)

¹³²⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 57 (III/1)

¹³²⁵ ROUSSEAU, 2015, s. 20-21 (1/5)

¹³²⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 27 (II/3)

¹³²⁷ ROUSSEAU, 2015, s. 24 (2/2-3)

hükümdar oluşacak şekilde hükümet bölünürse de ya parçalanarak yok olur ya da biçim değiştirir ki çok başlılıkla “başsızlık” farklı olmadığından her ikisine de anarşi denir.¹³²⁸

Halkın sevgisini kazanan hükümdarın elde ettiği otorite onu gasp eden tiranlarınkinden misliyle fazladır çünkü çıkar ortaklığını görebilen ve kişiliğini benimsediğinin amacını da benimseyen halk, şiddet veya hileye, herhangi bir zorlamaya gerek kalmaksızın erdem konusunda kendisine örnek olan hükümdarın iktidarını pekiştirir.¹³²⁹ Ne var ki, tam da bu noktada erdemın özel iradenin genel iradeye uygunluk anlamına geldiğini bir kez daha yinelemek gerekir. Yurttaşların erdemini büyüten vatan sevgisidir ancak vatan onlar için yabancılar için olduğundan farksız hale gelir de bir insanın düşebileceği en kötü hal olan biçimde doğa durumundaki haklarını dahi kullanamazken medeni durumun ödevleriyle boğuşurlarsa, vatan kavramı önemini yitirdiği ölçüde onlardan erdem beklemek de anlamsızlaşır.¹³³⁰ Yurttaşların vatan sevgisinin sönümlenmeye başlaması askerlik gibi ortak savunma faaliyetlerine katılım göstermelerini engelleyecek olursa çözüm olarak paralı askerlere başvurmanın, birincisi kamu harcamalarında artış şeklinde tezahür edecek iktisadi, ikincisi ve daha önemlisi yürütme etrafında kümelenen yordakçılarını doğuracak siyasi olmak üzere, sebebi basit bir silsileye dayan iki önemli neticesi olacağı öngörülebilir: yurttaşları celp etmek yerine parayla asker toplandığında katılımcılar toplumun üretici güçlerinden olduğu için üretim azalır, takiben fiyatlar artar, bu durum ordunun masraflarını artırır, vergiler artar, vergi artışı fiyatları tekrar artırır, geçim sorunu yaşayan halk isyana meyleder hale gelir, halkı caydırıp ram etmek için paralı asker sayısı artırılır, bir yandan sefalet artarken diğer yandan halkın geçimi pahasına devletten beslenen ve karşıtlık beslediği yurttaşlara onun bir sözüyle silah doğrultacak yepyeni bir hizip doğar.¹³³¹

Uyrukları mutlu etmek için yönetmek asıl işken, tiranlaşmış yönetim yönetmek için uyrukları yoksullaştırır.¹³³² Halk vazgeçilmez ihtiyaçlarını karşılamak yerine devlet bütçesine koyduğu katkının ortak çıkar doğrultusunda belirlenen kamusal ihtiyaçlardansa kimilerinin özel çıkarları doğrultusunda çarçur edildiğini fark ettiğinde bu durum düzeltilmezse devlete olan güven asla onulamayacak biçimde ortadan kalkar ve isyanın taşları çoktan döşenmiş hale gelir.¹³³³ Halkın çok varlıklı ve çok yoksullara sahip olması ortak çıkarı ve devletin kalıcılığını aynı ölçüde tehdit eder: ilk sınıftan tiranlar, ikinciden tiran destekçileri türer; ilk sınıf özgürlüğü satın almaya,

¹³²⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 83 (III/10)

¹³²⁹ ROUSSEAU, 2015, s. 25 (2/4-5)

¹³³⁰ ROUSSEAU, 2015, s. 26-27 (2/6-7)

¹³³¹ ROUSSEAU, 2015, s. 43-44 (3/1-2)

¹³³² ROUSSEAU, 2020, s. 75 (III/8)

¹³³³ ROUSSEAU, 2015, s. 38 (3/5)

ikincisi satmaya kalkar.¹³³⁴ Bunalım zamanları bir ayaklanma karşısında en hassas zamanlar olduğundan yurttaşlara refah ve barış sağlama yükümlülüğü devletin geri kalan her ödevinden daha önemli olduğu için bir yasakoyucunun yasalarıyla tiranın yasalarını ayırt etmenin en isabetli yolu yasaların ne zaman koyulduğunu incelemektir: bunalım zamanlarında hükümetler kurulduysa da bunlar zaten ilgili zamanda o devleti yıkan hükümetlerdir ve devlet gücünü gasp edenler halkın içinde bulunduğu zor durumdan faydalanıp normalde kabul etmeyeceği yasaları kabul ettirirler.¹³³⁵ Hizipleşmenin ve yasama faaliyetinin özel çıkar güttüğü ölçüde eşitliği bozmasının açık örneği tam da budur.

Dolayısıyla en başa dönmek gerekir. Yasakoyucu tüm bunların yaşanmayacağı biçimde yasalar yapmalıdır. Yasaların arasında uyum olacak biçimde, parçası olduğu ulusun kendine özgü düzenini ve bu düzeni yaratan nedenleri gözetmezse, yasalar adım adım gevşeyerek devletin üzerine kurulu olduğu ana yapıyı bozmaya, ortadan kalkıp da doğa yeniden gücünü göstermeye başlayıncaya kadar devleti çatışmanın girdabına sürüklemeye başlar.¹³³⁶ Bu görev yukarıda vurgulanan, egemen varlığın devletle ilişkisindeki ilk üç türdür. Son tür de halkı evriltmektir. Yönetimde itaat görmekle yetinmek yerleşik bir itaat ilişkisi kurabilmek için yeterli değildir; uyrukları nasıllarsa öyle kullanmak bir yana, olmalarına ihtiyaç duyulduğu şekilde yetiştirip değerlendirmek en doğru olandır zira halklar uzun vadede yönetim onları neye evriltmişse, yurttaş veya çokluk, odurlar.¹³³⁷ Yani Rousseau için halk, Hobbes'un ondan anladığı şeyin görece zıttı olduğundan, bir canavarın başlarını evcilleştirmek veya "kültürlendirmek" (*cultivate*) gibi olmasa da bir bütün ifade edebilmesi için özenle geliştirilmesi gereken bir toplamdır. Amaç gerçekleştirilemezse siyasi bütün kendi içinde düşman üreten bir makineye dönüşür.

Yasaları çiğnemekle toplumun haklarını çiğneyen uyruk, yurduna karşı başkaldırmış ve ihanet etmiş kabul edilecek, ona savaş açmış olması sebebiyle de yurttaş olmak çıkacak, devletin korunmasıyla onun korunması birbirini çeldiği için varoluş savaşına girecek, bu nedenle de yurttaş olarak değil düşman olarak öldürülecektir.¹³³⁸ Düşmanca görünen bu yaklaşım devlet perspektifinden fevkalade yerindedir zira başkaldırı kiteselleştikçe, egemen varlık içinde oydaşlıkla hizipleşme bir yana dursun, siyasi bütün içinde yeni bir siyasi bütün büyümeye başlamış demektir. Eğer egemen varlık tiran veya tiranlaşan bir hizip tarafından esaret altına alınmışsa işlevsel bile olabilecek bu değişim Rousseau'ya göre hiç de hayra alamet değildir.

¹³³⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 49 (II/11)

¹³³⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 47 (II/10)

¹³³⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 50 (II/11)

¹³³⁷ ROUSSEAU, 2015, s. 21 (1/6)

¹³³⁸ ROUSSEAU, 2020, s. 32 (II/5)

Bazen devrimler toplumun müzmin hastalıklarını onu yıkıp yeniden yeşerterek tedavi eder ancak nadir gerçekleşen bu hadise devrimin gerçekleştiği ulusun özel yapısına bağlıdır zira özgürlük barbarlıkla elde edilebilse de uygarlığın kaybıyla özgürlük bir kez yitirildiğinde bir daha elde edilemeyebilir.¹³³⁹ Ayaklanmalar ve iç savaşlar hükümdarlar için olduğu kadar, halk için yıkıcı değil, geçicidir zira Machiavelli'nin söylediği gibi, karışıklığın uygun dozu ruha canlılık verir ve insanı aslında mutlu eden barıştan çok özgürlüktür; öte yandan, kimin kimi ezeceği üzerine süregelen bir yarışta her şey boyunduruk altında ezildikçe baştakiler dilediğini yok edebilir hale gelir ve her şey yok olup gider.¹³⁴⁰ Böylelikle devrimler her şeyi doğa durumuna götürür.¹³⁴¹ Salt boyun eğme ilişkisi açısından bakılacak olursa, başkaldıran eylemi için cezalandırılabiliriyorsa bu hiçbir zaman başkaldırının onun hakkı olmadığını gösterir; başkaldırıp ceza görmeyense başkaldırının kendi hakkı olduğunu ispatlamış olur zira boyun eğdiğini alt edebilen onun boyun eğdirme hakkını elinden almış demektir.¹³⁴²

Son olarak değinilmesi gereken, Reformasyon'la şiddetlenen *Devrim Hakkı*'nın tüm serüvenine ilk momentumu kazandıran adil direnişin caiz olup olmadığı hakkındaki dini görüşlerin varoluş şartlarıdır. Rousseau tartışmanın özüne dair görüş belirtmek zorunda hissetmemiş olacaktır ki konuyu dini tartışmalara değil dinin tartışılmasına odaklar. Keza ilahiyata en yakın söylediği şey adaletin Tanrı'dan geldiğidir. Tekrar Augustinus'a kadar uzanmaya lüzum yoktur. Toplum sözleşmesiyle egemen varlığa ve dolayısıyla onun belirlediği hükümete tanınan hakkın kamu yararının sınırlarını aşamaması, uyrukların kamuyu ilgilendirmeyen hiçbir şeyin hesabını vermeye borçlu olmamaları, herkesin diğer dünyada yetkisi olmayan egemen varlığın bilgisi haricinde dilediği dini görüşü benimseyebilmesi anlamına gelir.¹³⁴³ Bu tam olarak Spinoza'nın belirlediği çizgidir ve varış noktası da aynıdır. Neyin kamuyla ilgisi olduğunu belirlemekse tahmin edilebileceği üzere egemen varlığın hakkıdır ve oluşturulan bir toplum dini varsa buna riayet etmeyenleri kovuşturmak da bu hakka dahildir.¹³⁴⁴

Rousseau'ya göre Hobbes'un siyasal teorisinde tiksindirici olan yanlışlar ve endişe verici şeylerden ziyade haklı ve doğru olanlardır zira tüm Hıristiyan yazarlar içinde rahibin çıkarımın her zaman devletinkinden önde gittiğini fark edip her şeyi siyasi bütüne dayandırmak gereğini gören yalnızca odur.¹³⁴⁵ Temelinde din olmayan hiçbir toplum kurulmadığının fakat Hıristiyan

¹³³⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 42 (II/8)

¹³⁴⁰ ROUSSEAU, 2020, s. 81, dn. 80 (III/9)

¹³⁴¹ ROUSSEAU, 2020, s. 76 (III/8)

¹³⁴² ROUSSEAU, 2020, s. 7 (I/3)

¹³⁴³ ROUSSEAU, 2020, s. 133-134 (IV/8)

¹³⁴⁴ ROUSSEAU, 2020, s. 134 (IV/8)

¹³⁴⁵ ROUSSEAU, 2020, s. 128 (IV/8)

yasasının devletin gücüne yararlı değil zararlı olduğunun bilinciyle yaklaşılacak olursa din konusunda üçlü bir ayrıma gitmek gerekir: birincisi Tanrı hukuku denebilecek, ibadetten ve ibadethaneden ari, samimi bir tapınıyla ahlaki ödevler benimseyen, Kutsal Kitap'ın esinlendiği temiz ve sade dindir; ikincisi, pozitif din hukuku denebilecek, dogmalar ve ibadetlerle sarılı, belirli bir ulusa mahsus metafizik varlıklar tanıyan, o ulustan başka her ulusu imansız ve barbar gören, mihraplardan başka hak ve ödev bilmeyen dindir; adı bulunmayan üçüncüsü, insanlara iki baş, iki yurt, iki yasa vererek birbiriyle çelişen ödevler yükleyen, karma ve toplum yaşamına aykırı bir hukuka vücut veren, Roma Kilisesi'ne bağlı Hıristiyanlarda görülen, papaz dini olan dindir.¹³⁴⁶

Bu dinler, etkileri gözetildiğinde devlet yapısıyla ilişkileri bağlamında şöyle değerlendirilebilir: birincisi, Tanrının tüm kullarının kardeş bilindiği, siyasi bütünle çok zayıf bağlar kurduğu için yasalara yeni bir güç katabilmekten aciz, dünyevi şeylere uzaklığı sebebiyle yurttaşları devlete bağlamaktansa uzaklaştıran, imanı arttıkça da insanı bu özelliği pekiştirdiği için gerçek bir insan topluluğu kurabilmekten alıkoyan yapıdadır; ikincisi, Tanrı sevgisinin yasa sevgisiyle bağdaştırılabildiği ölçüde yurda karşı radikal bir sevgi yaratan ve ona hizmet edip korumanın Tanrı'ya hizmet olduğunu düşündürten, devlet için ölmeyi şهادet sayabilen, yasayı çiğnemeyi dini çiğnemek olarak addedebilen, hükümdarla yöneticileri din görevlileri gören, bu özellikleri yüzündense insanları kolay kandırılabilir kıldığı kadar kör inançlara sevk edip müminlerini hoşgörüsüz ve tiranlaştıran yapıdadır; ilk ikisinin eksileri ve artıları olsa da üçüncüsünün ne kadar kötü olduğu, toplumsal birliği bozan her şeyin kötü olduğunu, insanı kendisiyle çelişkiye sokan hiçbir şeyin değeri olmadığını söylemekle yetinebilecek şekilde, izaha bile muhtaç değildir.¹³⁴⁷

Rousseau'ya göre din, Tanrı insanları yaratılıştan hemen sonra doğa durumundan çıkardığına göre, öyle olmalarını istediği için eşit olmadıklarına inanılmasını emreder.¹³⁴⁸ Bunun Rousseau'nun Hıristiyan dinine dair şahsi bakışı olmayabileceğini, din kurumunun siyasal kullanımının genel haline ilişkin tespiti olduğunu düşünmek için Augustinus'un Tanrı'nın insanları eşit yarattığı savına, en başa dönülebilir. Hıristiyanlık siyaset için öyle bir araç haline gelmiştir ki, Kilise Babaları'ndan (*Fathers of the Church*) ve aziz kabul edilen Augustinus'un dini öğretisi dünyevi siyasetin kurucu ideolojileri altında tamamen ezilmiştir. Siyasi bütünün huzur içinde olması için yurttaşların iyi birer Hıristiyan olması gerektiği başta akla uygun gelse de, bu dinin genel yapısının tiranlığa ne kadar elverişli olduğu ve gerçek Hıristiyanların köle

¹³⁴⁶ ROUSSEAU, 2020, s. 129 (IV/8)

¹³⁴⁷ ROUSSEAU, 2020, s. 129-131 (IV/8)

¹³⁴⁸ ROUSSEAU, 1992, s. 19

olmak için yaratıldıklarını bildikleri halde bu duruma üzülmeyenleri hatırlanacak olursa, Hıristiyan iyilikseverliğinin insanı benzeri hakkında kötü düşünmekten alıkoymadığı, kurnaz birinin bu özelliği toplumu aldatıp devlet gücünü ele geçirmek için kullanırken ne kadar başarılı olacağı, onu ele geçirip kötüye kullandıysa varlığını Tanrı'ya dayandırdığı için herkesin kendisini Tanrı'nın sükun içinde boyun eğilmesi gereken bir cezası olarak göreceği, onun kanını dökmenin dünyevi kölelik ya da özgürlüğü umursamayan Hıristiyanlık için cennetten kovulma anlamına geldiği anlaşılacaktır.¹³⁴⁹

¹³⁴⁹ ROUSSEAU, 2020, s. 131-132 (IV/8)

4. BÖLÜM: LIBERAL İTAATİN AKLI VE AHLAKI

4.1. SMİTH (1723-1790)

Smith insanların manevi birlikteliğini ortaklaştıkları doğal duygularda bulur. Maddi birlikteliklerini yöneten kuralların varlığı ise duygusal ortaklıkların işaret ettiği zorunlu sınırlara uymamanın yine ortak duyguların hedefi olmasıdır. Ahlakın genel kuralları insanların benzer olayların uygun bulunup bulunmamasına mütedair gözlemlerin sağladığı deneyimlerden kaynaklanır ve muhtevası verilmesi gereken tepki itibarıyla kuşku barındıran karmaşık olaylar karşısında ortaklaşmış birtakım duyguların bulunması haklılığı ve haksızlığı değerlendirmek için gereken ölçütler sağlar. Kolektif nitelik arz eden duyguların sınırları aşan davranışlara yönlendirilme biçimi siyasal topluluklardan söz edildiğinde siyasal iktidarın yaptırımlarıdır. Toplum sözleşmesi teorisini peşinen dışlayan Smith, siyasal iktidarın varlığını insanlığın içinden geçtiği bilinen antropolojik ve tarihsel dönemler içinde ele alır. Aksi halde, toplum sözleşmesi fikri hem bir ülkede yaşayan insanlar için adaletsizlik hem de siyasal iktidarın ortadan kaldırılmasına dayanak sağladığı için siyasal topluma tehdit oluşturacaktır. Siyasal toplumun varlığına gerekçe olarak Locke'un mülkiyet anlayışını benimseyen Smith, insanların mülkiyeti korumak konusunda devlete ihtiyacını otorite ve yararlılık ilkeleriyle özetler. İtaat tam olarak buraya oturur. Başkaldırıcıyı engelleyen, otoriteye itaatin ardında ortak yarar görülmesidir. Ortak yarar görülmediği takdirde toplumun kolektif öfkesi siyasal iktidara yönelir ancak bunun açıklaması toplumun egemen otoriteyi yargılamaya niyet etmesidir. Egemenin eylemlerinin ne zaman halka karşı suç manası taşıdığı veya iktidarının nerede sınırlandığı konusunda kamu hukuku kesin cevaplar sunamaz çünkü egemenin (kralın veya parlamentonun) hatalarını tespit edecek hakimler bulunduğunu iddia etmek onların üzerinde bir başka egemen varsaymak demektir ve bunun da Tanrı'dan başkası olması düşünülemez. Elbette ideal düzen için geçerli olan bu yargıyı öfkeli insanların anlaması beklenemez. Hizipleşme ve başkaldırı kaçınılmaz hale gelir. Toplumun izlemesi gereken yol sabırdan başka şey değildir zira devrimler bir ulusa asla fayda getirmez.

4.1.1. Öfkenin ve İtaatin Kaynağı Duygular

Doğadaki her canlının taşıdığı iki büyük amacı insan türü de taşır: varlığını korumak ve türünün devamını sağlamak.¹³⁵⁰ Bu konuyu Spinoza'nın yaptığı gibi dürüstçe ele almak gerekir. İnsanın devinimleri vücudunun bu amaçlar doğrultusundaki işleyişinden başka şey değildir ve bunun kabulü insan doğasına ait duyguları ve aklı daha basit bir görünüm eşliğinde kavramaya yardımcı olur.¹³⁵¹ İnsanların başkasından çok kendini düşünmesi, başkasını ilgilendiren olaylardan çok kendisini ilgilendiren olaylara yönelmesi doğasının bir parçasıdır.¹³⁵² Öte yandan bencilliği törpüleyen ve yine doğasından geldiği için kaçamadığı bazı özellikleri vardır. Öncelikle insanın tekil varlığına bakmak gerekir. Burada Smith'in insan toplumunun harcı olarak Rousseau ile aynı şeyi gördüğü açıktır. Varlığı su götürmez bir gerçek olarak şefkat ve merhamet duyguları, tüm bencilliğine rağmen insanın diğer insanların talih karşısındaki durumlarını kendine mesele edinebilmesine, onlar için (onlarla, onlar gibi) neşe veya keder duyabilmesine vasıtalık eder.¹³⁵³ Çeşitli duygulara hasredilebilecek bu duygudaşlığı sergileyebilmeye verilen isim empatidir.¹³⁵⁴ İnsan empati kurabilse de özel bağı veya yakınlığı olmayan kişiler söz konusu olduğunda başkasının zorlukları kendi çıkarları karşısında önemsizdir.¹³⁵⁵ Bu nedenle bir de insanı kolektif varlığı ile incelemek gerekir.

İnsan topluma girmekle davranışlarının niteliğini anlar.¹³⁵⁶ Başkalarının bakış açısından bakmadıkça kimse duygularını ve güdülerini inceleyip tanıyamaz.¹³⁵⁷ Herkes kendini diğer insanların önüne koysa da umursamazlığıyla insanlığın karşısında durmaya ve onun ilkelerini karşısına aldığı beyan etmeye cesaret edemez çünkü diğerlerinin gözünden kendini gördüğünde onlara göre onlardan hiçbir farkının olmadığı anlar ve kendi şahsını geri kalan herkesin önüne koyduğunda bunun kabul görmeyeceğini bilir.¹³⁵⁸ İşte herkesin herkesi kendinden farksız görmesi, içlerinden birinin bir diğerine zarar verecek denli kendini önde görmesinin önündeki temel engeldir. Smith toplumun sürdürülmesi için empatinin vazgeçilmez bir zorunluluk mu olduğu veya insan toplumu adında bir şeyin var olabilmesinin empatinin zorunlu sonucu mu olduğu konusunda açık bir beyanda bulunmasa da görüşlerinde bir çeşit içkinlik sezilmektedir.

¹³⁵⁰ SMITH, Adam, **Ahlaki Duygular Kuramı**, (çev. Berkay Tartıcı), 2. Baskı, Liberus, İstanbul, 2022, s. 107

¹³⁵¹ SMITH, 2022, s. 108

¹³⁵² SMITH, 2022, s. 102

¹³⁵³ SMITH, 2022, s. 15

¹³⁵⁴ SMITH, 2022, s. 17

¹³⁵⁵ SMITH, 2022, s. 107

¹³⁵⁶ SMITH, 2022, s. 134

¹³⁵⁷ SMITH, 2022, s. 133

¹³⁵⁸ SMITH, 2022, s. 102-103

Anlaşılan insanın doğasından gelen duyguların mecburiyetiyle empati kurduğu, bu duygularını benimsemekteki zoraki durumu aklıyla kavradığıdır. Ne var ki, nasıl bencilliğinin önünde doğasından gelen birtakım duygusal engeller varsa, empati de dahil duygular geliştirebilmesinin önünde de içsel ve dışsal zorluklar vardır.

Kaynağını insanın vücudundan alan tutkuların bir başkasınca kolaylıkla empatiye tabi tutulması insanlar arası mizaç farklılıklarından ötürü mümkün olmasa da açlık gibi durumların empatiye konu olabilmesi sebebiyle, barizdir ki insan, türdeşlerinin düştüğü sıkıntıları kendi düşüncesinde tekrar yaratabilmektedir.¹³⁵⁹ Sebebi türdeşleriyle aynı bünyevi özellikleri paylaşmasıdır. Bu yüzden bedensel acılara şahitlik insanda onu sanki kendisi deneyimlemişçesine etki bırakır.¹³⁶⁰ Öte yandan ilk elden deneyimlemediği, acının fiziksel yolla paylaşılmadığı da açıktır. Acı ile kurulan empatinin sebebi, aşk gibi zihinsel acılara gösterilen duygudaşıktan da anlaşılacağı üzere, acı duyanın bünyevi hissiyatıyla değil onun kişide bıraktığı zihinsel unsurla alakalıdır; insanların hayal güçleri bedenlerinin uyduğuğundan daha iyi uyuşmaktadır.¹³⁶¹ Yine de hatırd tutulması gereken, hayal gücünün sınırlarından ötürü tasarımsal belli temayüllerde ortaklaşamayacak insanlar arasındaki empatinin sınırlı olduğudur.¹³⁶² Farklı koşulları yaşayan insanların duygularının paylaşılması belli bir eşiğin aşılmasını gerektirir. Zıttı ile kıyaslandığında bu eşiği en kolay aşan duygular olumsuz duygulardır ve kitleler arasında geçişkenliği daha yüksek olduğu için onları birleştirir.

Smith şeylerin insanda bıraktığı etkiyi yakın ve uzak olarak ikiye ayırır: biri hissettiren, diğeri düşündüren olarak basitçe tasnif edilebilirler. Bir saray sağladığı konfor ve yozlaştırıcı etkisi sebebiyle kötü bir şeyken insanın aklında yarattığı hoş imgeler sebebiyle insana daha güzel şeyler ifade eder ancak saraydansa kurması daha vatanseverce bir hareket olan hapisaneler doğrudan esaret altındaki garibanları çağırıştırır; cerrahide kullanılan şeyler insan yaşamı için daha büyük önem arz etmelerine ve daha parlak olmalarına rağmen dekorasyonda kaba tarım aletleri tercih edilir; temel işlevi acı vermek ve yaşam almak olan silahlar görsel sanatların içine işleyecek denli insanın aklına zaferi ve onuru getirir.¹³⁶³ İnsan yakın etkileri görmeye eğilimlidir. İşte olumsuz duygular da hapisane veya cerrahi gereç gibidir. Empati duyulabilmesi olumsuz duygunun ardındaki sebeplerin tanınmasına bağlıdır, değilse başta insanı kendinden iten bir yönü vardır.¹³⁶⁴ Dolayısıyla şu söylenebilir: öfke gibi olumsuz duygular neşe gibi olumlu duygulardan daha az

¹³⁵⁹ SMITH, 2022, s. 38

¹³⁶⁰ SMITH, 2022, s. 39

¹³⁶¹ SMITH, 2022, s. 40

¹³⁶² SMITH, 2022, s. 42, 45

¹³⁶³ SMITH, 2022, s. 47-48

¹³⁶⁴ SMITH, 2022, s. 48

bulaşıcıdır, meğerki sebebi bilinmesin. Sebep tüm denklemini değiştirir. Öfkenin paylaşılmasının ve hıncın tatmin edilmesi arzusunun ortaya çıkmasını sağlayan tahrik olgusudur; tahrik öyle olmalıdır ki insan onu mağdurun ve potansiyel mağdurların penceresinden görebilsin, onların intikam duygusu ile samimi biçimde empati kurmaya itebilsin.¹³⁶⁵

Sebep-sonuç ilişkisinin en kolay gözlemlendiği biçim eylem-zarar ikilisidir. Başkasının gördüğü zarar konusunda güçlü hislere sahip insan, kendisine yöneldiğindeki kadar olmasa bile, başkalarının gördüğü zararlar karşısında onların öfkelerini paylaşmakla kalmadığı gibi, suçluya öfkelerini yöneltmeyen mağdurdan da rahatsızlık duyar.¹³⁶⁶ Keza insanı bir zarar karşısında en çok yaralayan ve öfkeliendiren şey suçlunun kendisini mağdurdan üstün gören akli ve onu kendine feda edebileceğini düşündürten bencilliğidir.¹³⁶⁷ Gerçekleştirilen kötülüğün sonucu ne kadar büyük ve zararın telafisi ne kadar imkansızsa şahitlik edenin duyduğu öfke ve hıncı da o kadar büyük olur.¹³⁶⁸ Mağdurun bencilliği kabullenişinden ve yumuşak başlılık sergilemesinden duyulan rahatsızlığın anlamı, hıncın paylaşmakla kalmayıp bu paylaşımın zorunlu tutulduğudur. Gereken kısas yerini bulduğunda şahit, samimiyetle mağdurun eylemini onar ve suçlunun acısıyla empati kurup mağdurun intikamından tatmin duyar.¹³⁶⁹ Edenin bulması, kısasa kısas, doğanın insana emrettiği büyük yasadır.¹³⁷⁰

İnsanda şükran duygusunu ödüllendirme arzusu, öfkeyi ise cezalandırma arzusu takip eder; birisi iyiliğe iyilikle, diğeri kötülüğe kötülükle karşılık verilmesi anlamını taşısa bile her ikisi de belirli bir hareketin telafi edilmesi mantığını taşır.¹³⁷¹ Herkesin ödüllendirme arzusu duyduğu ve bunu gerçekleştirirse mutluluk da duyacağı kişi ödülü, aynı durum öfke için geçerli olduğundaysa o kişi kesinlikle cezayı hak etmiştir.¹³⁷² Elbette burada insanı ölçü edinen, Stoacı bir yaklaşım olduğu aşikardır. Bunun sebebi, derecesi değişebilir olsa da yakınlık duyulan kişilerin yaşamında olumsuzluk yaratanlara ya da olaylara karşı mağdurla paylaşılan nefret duygusu ve bunları ortadan kaldırma arzusundaki yakın kişinin ruh haline gösterilen empatidir.¹³⁷³ Burada gözler önüne serilen kişilerin yakınlık hissini ötesinde, duyguların kolektifleşmesidir. Mağdurla kurulan empati suçluya duyulan öfkenin de paylaşılmasına yol açar, vereceği karşılığı empati

¹³⁶⁵ SMITH, 2022, s. 50-51

¹³⁶⁶ SMITH, 2022, s. 46

¹³⁶⁷ SMITH, 2022, s. 117

¹³⁶⁸ SMITH, 2022, s. 103

¹³⁶⁹ SMITH, 2022, s. 47

¹³⁷⁰ SMITH, 2022, s. 101

¹³⁷¹ SMITH, 2022, s. 86

¹³⁷² SMITH, 2022, s. 88

¹³⁷³ SMITH, 2022, s. 89

kuran için de beklenti haline getirir ve hatta intikamının ortağı olma arzusu dahi doğurabilir.¹³⁷⁴ Barizdir ki kutsal ve elzem öç duygusunu insana doğa vermiştir.¹³⁷⁵ Ne var ki hem ödüllendirme hem cezalandırma eylemlerine ortaklık edebilmek, empati kurması beklenenin, yakınlık duyulan kişinin başına gelen şeyi gerçekleştirenin eylemindeki güdüyü nasıl gördüğüyle alakalıdır. Örneğin, mağdurun hıncı benimsenmeden önce suçlunun güdüsü uygunsuz bulunmazsa, güdüyü taşıyan eylemin ihtiva ettiği tehlike görmezden gelinir.¹³⁷⁶

Diğer taraftan, ortada bir zarar yoksa bile insan olumsuz duyguları paylaşmaya daha meyillidir. Örneğin, birinin kederini paylaşmak, onun neşesini paylaşmaktan bazı nedenlerle daha kolaydır. İnsanın keder karşısındaki duygudaşlığı neşeyle kıyaslandığında daha evrenseldir zira sevilmeyen yahut kıskanılan birinin neşesine duyulan empati samimiyetten yoksunken aynı kişinin kederi karşısında samimiyet bu denli kolay yitirilmez; birinin kederinden neşe duymak onun neşesinden ötürü kederlenmek kadar basit değildir.¹³⁷⁷ Bu durum yine doğasından gelen duygularına bağlanabilir. Keder sahibi kişinin duygusunun kaynağı kendi cürmünün neticesi değilse insanın şefkat ve merhamet duyguları ekseriyetle onun kederinden neşe duymaya engel olur. Hatta aksi durumda dahi, örneğin bu kişiden nefret eden biri, suçlunun kederinden yaralanır, neşe duyamaz.¹³⁷⁸ Kederin paylaşılmasını kolaylaştıran bir diğer husus da neşenin kolaylıkla çelinebilmesidir. Örneğin, insan refahının seviyesi neşe haline çok az şey ekleyebilirken empati kurması gerekenin kendi halinden sıyrılmasını ve karşısındakinin neşesine odaklanmasını gerektirecek kadar çok şey götürebilir.¹³⁷⁹ Kendi kederiyle cebelleşen birinin başkasının neşesini ne kadar isterse istesin paylaşması büyük zorluk barındırır.

İnsanın neşeye kıyasla kederle daha kolay kurduğu empatik bağın çok önemli sonucu, kederinin yaşamındaki kimse tarafından tam anlamıyla anlaşılamayacağını düşünen insanın bunları gizlemeye gayret ederken neşesine konu olabilecek şeyleri açığa vurmasıdır zira hoş duyguları benimsemek diğer insanlar için daha caziptir.¹³⁸⁰ Rousseau'nun insan doğasına isnat ettiği, kaynağını açıklamadığı fakat hakların doğumuna zemin hazırladığını söylediği, kendini üstün tutma çabası burada kendini gösterir. Benimsenmek isteyen insan dünyevi varlıklarla kendini üstün kılmak zorundadır. Bu kişilerin başına gelenlerin şahidi olanlar, düşkün insanlar benzeri olaylar yaşayacak olsa hissedecekleri duyguların öylesini mislini hissederler ki insan doğasını hiç

¹³⁷⁴ SMITH, 2022, s. 89

¹³⁷⁵ SMITH, 2022, s. 90

¹³⁷⁶ SMITH, 2022, s. 93

¹³⁷⁷ SMITH, 2022, s. 57

¹³⁷⁸ SMITH, 2022, s. 87

¹³⁷⁹ SMITH, 2022, s. 60

¹³⁸⁰ SMITH, 2022, s. 64-65

bilmeyen biri oluşan bu çelişkiyi görse üstün kişilerin acılarının düşkün kişilerden insan doğasından kaynaklanan sebeplerle kat be kat fazla olduğunu sanır.¹³⁸¹ La Boétie'nin savunduğunun aksine yüksek mevkilerdeki insanlara yapılan kulluğun sebebi çıkar peşinde koşmaktan ziyade mutluluklarını mükemmelleştirmek istercesine onlara duyulan hayranlıktır.¹³⁸²

Üstün olana hayranlık duymak ve düşkünün hor görme eğilimi dikey hiyerarşiye gereksinim duyan toplumsal düzeni yaratmak ve sürdürmek için önemli olsa da ahlaki duyguların yozlaştırıcısıdır: halk ahlaksızlığı üstünler için dert ettiğinden daha fazla dert eder düşkünlere için; alt sınıfların ne olursa olsun hukuku ve adaleti gözetmeleri gerekir ancak üst sınıflara karşı bu kadar katı beklentiler içine girilmez; dürüstlük bu insanlar için en iyi politikadır ama saraylarda geçer akçe yalancılıktır.¹³⁸³ Üstünlere duyulan hayranlık onların sadece maddi yaşam şartlarının değil, manevi tutumlarının da taklidine yol açarak toplumu çürütür zira onlar gibi yaşam şartlarına ulaşmak isteyenler onların yöntemlerini benimsemek, erdemi bir kenara bırakmak zorunda kalır.¹³⁸⁴ Sahtekarlık, yalancılık veya komploculuk bir yana, onları engellemeye kalkan kişileri bastırmak için daha tehlikeli olan isyan, iç savaş, suikast veya cinayet gibi yöntemlere başvurmalarından anlaşılması gereken üstünlerin kümelendiği yönetim kademelerinde ekseriyetle hukuk geri plana itildiğidir ve bunun ardındaki saik de başarılı olurlarsa yöntemlerine dair herhangi bir hesap verme korkularının olmamasıdır.¹³⁸⁵

4.1.2. İktidar ve Adalet

Yönetimin iktidarı kamusal çıkarı gözeten yasama, bunlara uymayanları cezalandıran yargılama, savaş ve barışa karar veren yürütme olarak üç kısımdan oluşur.¹³⁸⁶ Bunlar insanlık tarihi boyunca yönetimin şekline göre tek elde toplanmış veya yöneticilere ayrı ayrı dağıtılmışlardır. Üç yetkinin de herkesin ortak kararınca kullanıldığı avcı toplumunu izleyen çoban toplum adını verdiği toplum türünden başlayarak, cumhuriyetçi yönetimlerin, monarşik yönetimlerin, *alloidal* ve feodal toplumun izini süren Smith nihai olarak parlamenter sisteme ulaşır.¹³⁸⁷ Bu süreçte iktidarın yetkileri fazlasıyla dağınık bir haldeyken tek kişinin eline geçmiş, sonrasında tekrar insanların yarattığı kurumlara dağıtılmıştır. Öyleyse geriye insanların neden hiçbir itaate gerek olmaksızın

¹³⁸¹ SMITH, 2022, s. 67

¹³⁸² SMITH, 2022, s. 68

¹³⁸³ SMITH, 2022, s. 76-78

¹³⁸⁴ SMITH, 2022, s. 79

¹³⁸⁵ SMITH, 2022, s. 80

¹³⁸⁶ SMITH, Adam, **Hukuk Üzerine**, (çev. Ahmet Celiloğlu), 1. Basım, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 57

¹³⁸⁷ SMITH, 2018, s. 61 vd., 65 vd., 74 vd., 76-79

yaşayabilecekken tüm yetkilerini belirli kişilere kaptırdığını bulmak kalır. Bu konuda başlar başlamaz açıklanması gereken toplum sözleşmesi şeklinde bilinen kurgusal mutabakatın hiçbir mantıklı yan buldurmadığıdır. Aksini söylemek içinse gerek gündelik hayattan gerekse tasım yoluyla gerekçeler sıralanabilir.

Öncelikle, yöneticilere itaatin temelini toplum sözleşmesi olduğu büyük bir hatadır çünkü hangi sıradan insana sorulsa söyleyeceği üzere ya gelenek gereği ya cezalandırılma korkusuyla ya da günah korkusuyla itaat ettiği cevabı alınır; dahası, itaatin sözleşme gereği yerine getirildiği kabul edilse bile söz verenlerin altsoylarının sırf aynı ülkede yaşıyor diye bu söze iştirak ettiklerini savunmak büyük adaletsizlik olacaktır zira kimse bu insanlara nerede doğmak istediklerini sormadığı gibi sıradan insanların itaat etmekten vazgeçseler bile gidebilecekleri bir yer yoktur.¹³⁸⁸ Bu saçmalık bir kenara bırakılıp varlığı kabul edilse bile devletin kendi işlemleriyle uyumsuzdur. Sözleşmenin varlığının kabulü kamu görevlerine katılabilmek için sadakat yemini ettirildiği gözetildiğinde anlamsız hale gelmektedir zira vatan hainliğinden büyük suç yokken varmışçasına yeni bir yemin ettirilmesi daha üstün bir sözleşmenin daha alçak muamele görmesi gibidir.¹³⁸⁹ Eğer en büyük yemin sözleşmeden doğan yeminse niçin devlete sadakat için ayrı bir yemin ettirildiğinin yanıtı yoktur. Diğer bir sorun bu sözleşmenin itaat için kaynak edinilmesinin beraberinde sözleşmelerin doğasına mahsus riskler getirmesidir. Devletin varlığı toplum sözleşmesine bağlanırsa, yönetim yetkisini kötüye kullanan kişiye başkaldırmak dayanılan sözleşmeye uygundur çünkü sözleşme ihlal edilmiştir.¹³⁹⁰

Öyleyse farklı bir dayanak aramak gerekir. Sözleşme teorilerini reddetse de iktidarın doğuşunu bir sözleşme teorisi taraftarı olan Locke'a atıfla mülkiyeti koruma ve yoksulu varsıla karşı koruma olarak temellendirmeyi tercih eden Smith, doğa durumu tasvirine girmektense yaşadığı yüzyıla daha uygun biçimde antropolojik bir tavır sergileyerek ilkel toplumları avcı toplumundan başlatır.¹³⁹¹ O dönemin bilimsel verilerine göre varlığı sabit görülen, kurgusal değil de gerçekten var olmuş bir toplum türünden başlayıp iktidar parça parça birleştirilip güçlendirilirse mevcut itaat anlayışının nasıl ortaya çıktığı da görülür. Aynı köyde yaşayan ve aynı dili kullanan ailelerin birbirini üzerinde otoriteye sahip olmaksızın ortak güvenliklerini sağlamaya çalıştıkları avcı toplumunda gerçek anlamda bir yönetim yoktur ve doğa yasalarına göre yaşam sürülmektedir.¹³⁹² Bu toplumda en fazla iki üç günlük emeğin değerini aşan bir mülkiyetten bahsedilemeyeceği gibi

¹³⁸⁸ SMITH, 2018, s. 52-53

¹³⁸⁹ SMITH, 2018, s. 53-54

¹³⁹⁰ SMITH, 2018, s. 107

¹³⁹¹ SMITH, 2018, s. 55

¹³⁹² SMITH, 2018, s. 55

uyuşmazlıkları giderecek hâkim veya sınırları belli kesinlikte adalet idaresi de nadir görülür.¹³⁹³ İşte Locke'un sözleşmeye gerekçe gördüğü koşullar – veya daha doğru bir tabirle ihtiyaçlar – burada kendini gösterir. Avcı toplumunda sürülerin paylaşılması, evcilleştirilen sürülerin avlak olmaktan çıkması sebebiyle servet eşitsizliğini doğurarak lüks harcamalar yapamayan varlıkların yoksulların geçimine katkı sunabilir hale gelmesi onlar üzerinde güç elde etmesine yol açmıştır.¹³⁹⁴

Ortaya çıkan bu toplum artık avcı toplumu değil çoban toplumdur ve onu oluşturan ailelerin belli kararları almak için bir araya geldiği toplantılarda kendi kararlarını diğerlerine uygulatabilecek denli sivrilen kişi lider olarak öne çıkıp yetkilerini oğluna aktarır.¹³⁹⁵ Böylelikle iki sonuca ulaşılır. Bunlardan birincisi insanları toplumu kurmaya iten iki nedenin otorite ve yararlılık olduğudur.¹³⁹⁶ Beden gücü ve zihinsel yetkinlik, soy bağı, yaş ve en çok da varıllık otoriteye katkı sunan etmenlerdir.¹³⁹⁷ Otoriteye itaat edilmesini sağlayansa yararlılık ilkesidir çünkü adalet ve barışı korumak yoluyla yoksulların varıllardan haklarını alabilmesini sağlayan, birtakım bozukluklar dahi olsa büsbütün düzensizlikten insanları koruyan yöneticilere itaattir.¹³⁹⁸ İkinci sonuçsa adalet kavramına ilişkindir. İtaati yaratan koşullar adaletin ortak anlayışını da ortaya çıkarmıştır. Doğruyla yanlışın bilgisinin ortaya çıkışını toplumun koyduğu bir ilk kurala ve bu kurala göre değerlendirme yapan yargıçların kararlarının sonucuna dayandırarak tasavvur eden düşünürler hatalıdır.¹³⁹⁹ Toplumun ortaya çıktığı ilk dönemlerde mevcut olmayan yasama gücü, yargının mutlak hale gelmeye başlaması ve mülkiyetin de ortaya çıkışı, yargıyı sınırlandırma ihtiyacının doğması sebebiyle mutlak hale gelmiştir.¹⁴⁰⁰ Adalet yasalardan türeyecektir ancak bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak için tekrar toplumu oluşturan bireylerin ahlaki duygularını incelemek gerekir.

Makbul olmayan güdülerden kaynaklanan mütecaviz davranışlarla kişiye zarar verilmesi adaletin ihlalidir.¹⁴⁰¹ Adaletin denen şeyin amacı itibarıyla nihai tanımını zarardan korunmadır.¹⁴⁰² Bunun kaynağıysa yine insanın doğasından gelen duygularında gizlidir. İntikamı mecbur kılarak suçluda pişmanlık uyandırma ve muhtemel suçluları caydırma yönüyle cezalandırma niteliği bulunan

¹³⁹³ SMITH, Adam, **Milletlerin Zenginliği**, (çev. Mustafa Acar), 1. Baskı, Liberus, İstanbul, 2020, s. 534

¹³⁹⁴ SMITH, 2018, s. 56

¹³⁹⁵ SMITH, 2018, s. 56

¹³⁹⁶ SMITH, 2018, s. 49

¹³⁹⁷ SMITH, 2018, s. 49

¹³⁹⁸ SMITH, 2018, s. 50

¹³⁹⁹ SMITH, 2022, s. 183

¹⁴⁰⁰ SMITH, 2018, s. 106-107

¹⁴⁰¹ SMITH, 2022, s. 98

¹⁴⁰² SMITH, 2018, s. 45

hınç, doğanın insana kendini koruması için bahsettiği adaletin teminatıdır.¹⁴⁰³ Adaleti ihlal eden kişi, eyleminin karşılığını görmelidir.¹⁴⁰⁴ Dolayısıyla hem insanın ahlaki duygularını hem de bunlara aykırılığın sonuçlarını barındıran bir tanım yapılabilir. Adalet, özgür iradeden kaynaklanan, cebir ile vücut bulan, ihlali hınç ve cezalandırma ile sonuçlanan bir erdemdir.¹⁴⁰⁵ Adaletin dışındaki erdemlerin tatbiki sahibinin mizacına bağlı biçimde kurallardan azadedir ancak adaletin kurallarından sapış mizaç farklılığı değil adaletsiz kişi yaratır; biri esnek, şüpheli ve belirsizken diğeri kesin, doğru ve zaruridir.¹⁴⁰⁶ Öyle ki, adaletsizlik yapan kişi dahi vereceği zarara binaen mağdurdan ve diğerlerinden göreceği cezanın yerindeliğinin farkındadır.¹⁴⁰⁷ Bu yüzden de belli bir suçtan tercihen ve erdem gereği vazgeçen değil, kazara işleyemeyen insan dahi, ömrü boyunca bu kurtuluşun hafifliğini hatırlar.¹⁴⁰⁸

Bazı erdemlerin ihlali yalnızca iyilik eksikliği olarak kalır ancak adalet eksikliği adaletsizlikten başka şey değildir. İyiliğin adaletin yanında ne kadar önemsiz olduğu kolaylıkla hayal edilebilir. Toplumun üyeleri iyiliklerin karşılıklı sergilendiği bir merkez etrafında olumlu bağlarla birbirlerine bağlanır gibi bir araya gelirler ancak bunun olmadığı bir topluluk, örneğin tacir topluluğunda olduğu gibi, iyiliğe dayanan şükran duygusu olmaksızın gerçekleştirilen mübadele benzeri biçimde varlığını sürdürebilir; dayanışma bir kenarda dursun, mübadele yoluyla yardımlaşma işlevi dahi üyelerin birbirine zarar verdiği bir toplumda ayakta kalamaz çünkü karşılıklı öfke topluluğu bir arada tutan tüm bağları koparıp atar.¹⁴⁰⁹ Adalet kuralları düzgün biçimde işlemeksizin toplumun varlığını sürdüremeyeceği fikri adaletsizlik yapanların cezalandırılmasını tasvip eden insan aklının ve daha da merkezde onu arzulayan duyguların ürünüdür.¹⁴¹⁰ Kimi durumlarda insan cezalandırmayı sadece toplumun çıkarları hasebiyle onaylar zira bireyin tehlike arz eden varlığı toplumun güvenliği ile çelişir hale geldiği anda yığının çıkarlarının bireyinkinin önüne koyulması fazlasıyla haklı bir ilkedir.¹⁴¹¹ Toplumun üyelerinin başına gelenlerden rahatsızlık duymak, insanın kendi çıkarlarının bir şekilde toplumla bağlantılı olduğunun farkında olmasından, istikbalini onun mevcudiyetine bağlamasından kaynaklanır.¹⁴¹²

¹⁴⁰³ SMITH, 2022, s. 98

¹⁴⁰⁴ SMITH, 2022, s. 101

¹⁴⁰⁵ SMITH, 2022, s. 98

¹⁴⁰⁶ SMITH, 2022, s. 201

¹⁴⁰⁷ SMITH, 2022, s. 99

¹⁴⁰⁸ SMITH, 2022, s. 123

¹⁴⁰⁹ SMITH, 2022, s. 106

¹⁴¹⁰ SMITH, 2022, s. 108

¹⁴¹¹ SMITH, 2022, s. 111

¹⁴¹² SMITH, 2022, s. 108

İyi veya kötü nitelik taşıyan bir davranışa müsavi ya da daha yüksek bir karşılık verilmesi gerektiği düşünülebilse de ne davranışların manevi niteliği ne de verilmesi gereken karşılıkların ölçülebilir şeyler olmadığından ihtiyaç duyulan kesinliği ancak adaletin kuralları sağlayabilir.¹⁴¹³ Ceza veya caydırma sebebiyle cebre başvurulabilmesi için neyin hangi davranışa baz alınması gerektiği incelik gerektiren bir meseledir: olağan davranışa belli uzaklıkta gerçekleştirilen davranışlar cebre konu edilemez, insanlığın büyük bölümünden daha iyi davranış sergilemeyen birine yapılabileceği gibi, olsa olsa tavsiye veya iknaya tabi tutulabilecek denli uygunsuzdurlar; olağandışı nitelikteki davranışlar ceza yönünden uygunsuzluk ihtiva eder.¹⁴¹⁴ Bu durumun istisnası egemenin yalnızca tasvip edilmemekle malul olabilir kimi davranışları yasaklayarak kimi zararlardan kaçınmak için belirli iyilikleri emretmesidir.¹⁴¹⁵ Yasa, kınanabilir nitelikteki ufak tefek durumları dahi cezalandırılabilir hale getirir. Devlet kendine tabi olan toplumun gücünü kullanarak onun kendi içinde ortaya çıkabilecek zararları yasalar aracılığıyla engellemeye çalışır.¹⁴¹⁶

Yasa denen şeyin insan topluluğunun aklından çıkmasından anlaşılabilceği üzere, yasanın varoluşu ilk olarak kendini insanın ahlak anlayışında bulur. Farkında olmadan başkalarının tavırlarını gözetip neyin yapıp neyden kaçınılması gerektiğine dair kanı biriktiren insan, belli olaylar karşısında diğerleriyle aynı bakış açısına sahip olduğunda olaylara ilişkin doğru değerlendirme yaptığını düşünüp tatmin duyar ve olumsuz davranışlar karşısında ortak tepkiler vermekte olduğu kadar olumlu davranışların ödüllendirildiğini de gördüğünde bunları gerçekleştirmek için hırslanır – ki bu aynı zamanda, kendini en üstün tutan aldanışının, yani bencilliğinin de sınırı olduğunun kanıtıdır.¹⁴¹⁷ Ahlakın genel kurallarına riayet etmek görev algısı çerçevesinde işleyen, insanların davranışlarını kontrol altına almalarını sağlayacak tek ilkedir çünkü birbiriyle uyuşan duygular vasıtasıyla üstünde uzlaşılabilir ve devamlı olarak yeniden değerlendirilen kurallar uygun ve uygunsuz olan davranışları ayırt ederken insanın kendi bencilliğinin aldaticılığından kurtulmasını sağlamıştır.¹⁴¹⁸

Ahlakın genel kuralları insanların benzer olayların uygun bulunup bulunmamasına mütedair gözlemlerin sağladığı deneyimlerden kaynaklanır ve muhtevası verilmesi gereken tepki itibarıyla kuşku barındıran karmaşık olaylar karşısında ortaklaşmış birtakım duyguların bulunması haklılığı

¹⁴¹³ SMITH, 2022, s. 200

¹⁴¹⁴ SMITH, 2022, s. 99-100

¹⁴¹⁵ SMITH, 2022, s. 100

¹⁴¹⁶ SMITH, 2022, s. 257

¹⁴¹⁷ SMITH, 2022, s. 181-182

¹⁴¹⁸ SMITH, 2022, s. 183, 185

ve haksızlığı değerlendirmek için gereken ölçütler sağlar.¹⁴¹⁹ Bu kuralların insan türünün devamlılığı için ne kadar önemli bir araç olduğu, insanın, doğa tarafından içine işlendiğini düşündüğü, akıl ve felsefe ile de geliştirme gayreti gösterdiği kuralları, öncelikle Tanrı'nın yasaları olarak kabul etmesinden anlaşılabilir.¹⁴²⁰ Ahlak kurallarınca tartılan hareketlerin onanıp reddedilmesiyle ilgili genel kurallar ile egemenin tabiiyeti altındakilerin hareketlerini yönetmek için getirdiği kurallar birbirine çok yakındır çünkü her ikisi de özgür davranışları adilane biçimde yönetmek, riayete göre ödül veya ceza belirlemek için yaratılmakla birlikte, insan nasıl ahlak kurallarını Tanrı yasaları olarak bellediyse egemen de Tanrı'nın insanlar içindeki temsilcisidir.¹⁴²¹

4.1.3. İktidara Karşı Öfke

İnsan kendisine kötülük etmeye kalkışan kişiyi kötülüğü gerçekleştirecek olsaydı yapacağı kadar sert cezalandırmaz çünkü aynı hıncı hissetmez.¹⁴²² Niyetler kınanabilir ancak eyleme döküldükleri müddetçe cezalandırılabilirler. İnsanların tasarılar yerine sonuçları yargılaması erdem için engel olsa da sonuçlar yerine tasarıların kovuşturulduğu bir dünya fikirlerinden şüphe duyulan herkesin yargılandığı koca bir engizisyon mahkemesi olacaktır.¹⁴²³ Tasarı halinde kalmış bir suçun gerçekleştirildiğindeki kadar şiddetli cezalandırıldığı tek istisna vatan hainliğidir; hatta bunun için derlenen bir birlik fiile teşebbüs edememiş dahi olsa ihanet gerçekleşmiş kabul edilerek cezalandırılır.¹⁴²⁴ Hainlik suçu cumhuriyetlerde halkın özgürlüğüne karşı, monarşilerde kralın şahsına karşı girişim addedilir.¹⁴²⁵ Üç çeşit hainlik vardır: (1) *perduellio* diye anılan, ayaklanma başlatarak veya güç kullanarak devrim girişimi; (2) *prodilio* diye anılan, yönetim hilafına düşmanla iş birliği kurma; (3) *laesa maistas* diye anılan, kamu görevlilerinin otoritesine hakaret.¹⁴²⁶ Sonuncusunun özel dikkat gerektirdiği açıktır zira hakaret geniş biçimde ele alınabilir. Söz veya yazıyla hakaret edilebileceği gibi, örneğin itaatsizlik nevi davranış hakaret addedilebilir. Anılan hainlik türlerinin büyük kısmının keyfiyete (siyasi konular üzerinde tasarruf yetkisine) dayandığı zaman içindeki ortaya çıkan değişikliklerden anlaşılabilir.

İngiliz yasalarına bakıldığında hainliğin kapsamının sürekli genişleme daralma halinde olduğu görülebilir. Örneğin kralın öldürmek veya ölümünü tasarlamak, veraset ilişkilerini tehdit ettiği

¹⁴¹⁹ SMITH, 2022, s. 182

¹⁴²⁰ SMITH, 2022, s. 187

¹⁴²¹ SMITH, 2022, s. 189-190

¹⁴²² SMITH, 2022, s. 122

¹⁴²³ SMITH, 2022, s. 127

¹⁴²⁴ SMITH, 2022, s. 121

¹⁴²⁵ SMITH, 2018, s. 94

¹⁴²⁶ SMITH, 2018, s. 95

için onun karısını veya kızını ayartmak, ona karşı ordu kurmak veya düşmanlarını desteklemek, sembolik olarak yönetim yetkisini gasp etmek anlamına geleceğinden onun mührünü taklit etmek, benzer biçimde kralın adına basılmış parayla kalpazanlık yapmak, mahkeme salonunda hukukçuların canına kastetmek, siyasi rekabete girilen Papalığın fermanlarını yaymak, onun okullarını desteklemek, ona bağlı rahipleri saklamak vb. davranışlar belli dönemlerde vatan hainliği kabul edilmiştir.¹⁴²⁷ Bunlardan bazıları yönetimin kimi dönemlerinde ihanet kapsamında çıkarılıp yönetim değiştiğinde tekrar aynı kapsama sokulmuştur. Bir İskoç yasası olan ve 1707'deki birleşimden sonra İngiltere'de de uygulanmaya başlanan, halkı krala ya da kralı halka karşı kışkırtmanın vatana ihanet sayılması neticesinde, işkence, iç organların sökülmesi, malvarlığına el koyma, suçu işleyen erkeğin karısı varsa çeyizine el koyma, suçluyu şereften ve çocuklarını mirastan menetme cezası öngörülmüştür.¹⁴²⁸ Kralın memurlarına saldırı ağır cürüm kabul edilmiştir.¹⁴²⁹ Ağır cürüm kabul edilmese de *premunire* adı verilen ve kralın dini imtiyazlarına saldırmayı ifade eden fiiller de suç kabul edilmiştir.¹⁴³⁰

Komplo veya isyanları haber vermemek ağır cürümdür.¹⁴³¹ Bunlara ek olarak krala saygısızlık addedilen, gerçekleştirilmesi halinde hapis veya tazminat cezası öngörülen fiiller bulunmaktadır. Örneğin, kralın sarayında veya meclisinde isyan, kanuna uygun emirlere itaatsizlik, o veya bakanları hakkında alçaltıcı beyanlarda bulunmak, kraliyet yeminine aykırı işler yaptığını iddia etmek, onun unvanını reddetmek veya yerine göz koyan kişiye kadeh kaldırarak destek vermek, sadakat yemini etmemek vb.¹⁴³² Anlaşılacağı üzere ihanet suçu geniş yelpazeyi eylemi içine alır biçimde düzenlenmiştir. Bunlar arasında en ağır cezayı gerektiren değişmez biçimde başkaldırıdır. İktidarı devirme girişimi vatana ihanet görülüp her ülkede en büyük suç bellemiştir.¹⁴³³ Her iktidarın değişmez kaidesidir. Öyle ki, iktidar olan devrimcinin devrime kalkışan iktidar heveslilerini hain ilan etmesi en olağan durumdur. Cromwell'in iktidarı ele geçirmesi halkı kralın mutlak iktidar olarak görenlerle istikbalini hizmetkar olarak halkın rızasına bağlı görenler olarak ikiye böldüğünde iktidara direnişin meşruiyet sınırlarını tartışmaya açılmıştır ancak restorasyonu takiben ilk grup makbul, ikinci grup mekruh kılınmışken 1688 devrimi sonrasında veraset aleyhine konuşmak dahi vatana ihanet kapsamına alınmıştır.¹⁴³⁴

¹⁴²⁷ SMITH, 2018, s. 96-97

¹⁴²⁸ SMITH, 2018, s. 98

¹⁴²⁹ SMITH, 2018, s. 99

¹⁴³⁰ SMITH, 2018, s. 100

¹⁴³¹ SMITH, 2018, s. 100

¹⁴³² SMITH, 2018, s. 100-101

¹⁴³³ SMITH, 2018, s. 94

¹⁴³⁴ SMITH, 2018, s. 97

Demek ki devrimlerin de insana dair ve olağan şeyler olarak incelenmeleri gerekir. Halkı devrime götüren öfkeyi insanın duygularında aramak hiç de zor değildir.

İlk bakışta bireyin duygularının ahlak istikametinde nasıl şekillendiğini anlatıyor gibi görünse de kolektif aklın neden belirli şekilde işlediğini izah etme yetkinliğindeki Ahlaki Duygular Kuramı, gereken gözle incelendiğinde yönetenin halk tarafından cezalandırılışının geri planındaki duygulanımı öne serer.¹⁴³⁵ Bunu yaparken insanın varlığını toplumla birlikte ele alır ancak onunla başlatmaz. Ahlak ve adalet, öncelikle topluluk içindeki tekil insanla başlangıç bulur. Şefkat ve merhamet duygularının doğal taşıyıcısı olan insan, başkasına verilen zarar karşısında, sahip olduğu duygudaşlık yetisi sebebiyle zarar kendisine verilmiş gibi öfkeye ve hınca kapılır. Aynı duygudaşlığı herkesin besleyebildiğinin ve empati kurabildiğinin farkındadır. Herkes gibi olduğu kendisine dayatıldığı ve doğasından gelen bencilliği toplum içinde sürdüremeyeceğini anladığı için de empati yetisini keyfi olarak terk edemeyeceği aşikâr hale gelir. Aksi halde mağdurunkine olduğu kadar empati kuranların da hıncına maruz kalacağını bilir. Erdemli davranışların ödüllendirildiği, erdemsizliğin kınandığı pek çok deneyime dayanarak vardığı sonuç ahlak denen kurallar bütününe toplumda yer edinebilmek için elzem olduğudur. Dahası, eksikliği ya da ihlali kınamayı aşan belli yaptırımlarla malul erdemleri gözlemler. Bunlar adalet kurallarıdır ve ihlalleri öfke ve hıncın doğrudan cebre dönüşmesine yol açmaktadır. İşte Smith'in adalete dair anlattığı, kolektif öfkenin onu ihlal edeni bulduğudur. Tam da bu yüzden bu öfkeden nasibini herkesin, kralın dahi, alabileceği gün gibi ve doğal olarak ortadadır.

Bahsedildiği üzere toplumu kuran otorite ve yararlılık ilkeleridir. İtaatin temelini de bu oluşturur. Başkaldırıcıyı engelleyen, otoriteye itaatin ardında ortak yarar görülmesidir. İsyan ve devrim asinin yararına olabilir ancak ona destek vermeyenlerin sebebi itaatin ardında ortak çıkar görmeleridir.¹⁴³⁶ Bu manada kolektif öfkenin zirveye ulaşması, itaatin ardında bir yarar görülemediği an olarak anlaşılmalıdır. Demek ki itaat edilmesi beklenenin itaatte fayda görmesi bekleneni niçin öfkelenirebileceği asıl bahistir. Egemenin eylemlerinin ne zaman halka karşı suç manası taşıdığı veya iktidarının nerede sınırlandığı konusunda kamu hukuku kesin cevaplar sunamaz çünkü egemenin (kralın veya parlamentonun) hatalarını tespit edecek hakimler

¹⁴³⁵ Eserin belki de en dikkat çekici özelliği kavramları katman katman oluşturma yöntemidir. Büyük takdir gerektiren bu çaba, Smith'i açıkça kendini belli kavramlardan yoksun bırakarak çeşitli izahlara girişme yükü altına sokmuştur. Örneğin “hak” veya “haksızlık” kavramlarını hiç kullanmadan, haksızlığa maruz kalmanın duygusunu ve bu duygunun paylaşılmasını, “adalet” kavramını kullanmadan da bu duyguyu yaratan eylemin sahibiyle ödeşmenin ahlaki çerçevesini çizmeye çalışır. İlgili duygunun ahlaki karşılığını tespit ettikten sonra ancak hukuk terminolojisini işin içine katar. Ne var ki, aynı yöntem bu çalışmanın konusu için pek de kolaylık sağlamamaktadır.

¹⁴³⁶ SMITH, 2018, s. 50

bulduğunu iddia etmek onların üzerinde bir başka egemen varsaymak demektir ve bunun da Tanrı'dan başkası olması düşünülemez.¹⁴³⁷ Dolayısıyla egemenin eylemlerinin adalete uygun olup olmadığını teşhis edecek biri dünya üzerinde bulunamayacaktır. Yine de toplumu yaratan ilkeler vasıtasıyla kimi ölçütlere ulaşılması mümkündür çünkü ihtiyaç olduğu açıktır. Devletin çıkarlarının emanetçisi olan yöneticiler yasama ve yürütme yetkilerini birbirlerine karıştırdıklarında özel şahısların haklarını bu menfaatlere feda etmenin zorunlu olduğunu düşünebilirler ve her ne kadar adaletin halk dilinde “politikacılık” faaliyetine kurban verilmesi olağan karşılanırsa da bireylerin özgürlüğü şahsi güvenliğin onların benliğine kazınmasına ve adaletin tarafsızca işletilmesine bağlıdır.¹⁴³⁸ Yurttaşların bir kısmının menfaatini kollamak kalanlarınkini baltalamak, hükümdarın, tebaasının tümüne karşı borçlu olduğu adalete ve muamele eşitliğine sığmaz.¹⁴³⁹ Bunlar yararlılık ilkesinin insan aklına çağrıştırdıklarıdır.

İnsanın himayesinde mevcudiyetini sürdürdüğü ve eylemlerinin neticesinden etkilenecek en büyük topluluk olan ülkede yalnız insanın kendisinin değil, yakınlık duyduğu insanların mutluluğu da toplumun mutluluğu ve güvenliğine bağlıdır.¹⁴⁴⁰ Ülkeye duyulan sevginin birincisi mevcut yönetim şekline saygı duymak, ikincisi yurttaşların mutluluk ve güvenliğini arzulamak olmak üzere iki sebebi vardır ki bu tasnif iki kabulü beraberinde getirir: parçası olduğu toplumun mutluluk ve güvenliğini artırmaya çabalamayan birisi iyi bir vatandaş olamaz; yasalara ve yöneticiye itaat yükü taşımayan biri vatandaş dahi olamaz.¹⁴⁴¹ Yani toplumun mutluluk ve güvenliğini sağlamak isteyen biri – eğer bunun yolu mevcut yönetimden geçiyorsa – onu desteklemektir.¹⁴⁴² Toplumun itaat konusundaki fikir birliğini bozan tam da mutluluğun ve güvenin mevcut yönetimden geçip geçmediği, yararlılık ilkesinin geçerli olup olmadığıdır. Ayrışma yararlılığın geneli mi, özeli mi odağa koyduğu konusunda belirir zira yarar görmediğini iddia eden mutsuz taraf, karşı tarafı kendi mutsuzluğundan yarar gören beller. Ülkesine kendini feda eden vatansever şükran duygusu uyandırırken ülkesini kendine feda etmeye çalışan hain nefret odağı olur.¹⁴⁴³ Egemen, vatansever ve hain terimlerinin kullanım tekeline kaybeder.

Neticede, hiçbir dünyevi iktidar tümüyle sınırlanamaz olmadığından, yönetime sadakatten ne anlaşılması gerekirse gereksin, yönetim saçmalık halini alırsa etkisiz, pervasızlık halini alırsa

¹⁴³⁷ SMITH, 2018, s. 105-106

¹⁴³⁸ SMITH, 2020, s. 543

¹⁴³⁹ SMITH, 2020, s. 495

¹⁴⁴⁰ SMITH, 2022, s. 269

¹⁴⁴¹ SMITH, 2022, s. 273

¹⁴⁴² SMITH, 2022, s. 274

¹⁴⁴³ SMITH, 2022, s. 270

yetkisiz olacaktır.¹⁴⁴⁴ Ne var ki, burada yine alışıldık sorunla karşılaşılır. Yönetim saçmalamakta veya pervasızlık yapmakta mıdır bunu söyleyebilecek bir mercii bulunmadığından söz hakkı itaat yükü taşıyanlara düşer. Uygun şartlar altında, toplumun hizipleşmesi kaçınılmaz bir olgudur. Toplumun bir arada tutan bağların zayıfladığı, hizipleşmenin ve çatışmaların arttığı dönemlerde mevcut yönetim toplumun mutluluk ve güvenini sağlayan değil de onu engelleyen olarak algılanıp değişime tabi tutulmak istenebilir fakat gözden kaçırılmaması gereken, Montaigne'nin de ısrarla öğütlediği gibi, ne zaman eski yönetimin savunulması veya ne zaman “*tehlikeli bir yenilik ruhuna*” girilmesi gerektiği her kendini ehil görenin işi değildir.¹⁴⁴⁵ Bu doğru olsa bile kabullenilmesinin önünde üç engel olduğu tarih önünde sabittir: ilki önderlerin inat edip etmemesi, ikincisi siyasi otoritenin en büyük rakibi olan din, üçüncüsü ise halkın itidale yanaşıp yanaşmaması.

Hizipleşme ve çatışma ortamının yurttaşları karşı karşıya bıraktığı kötülük ortamında doğan kitlesel empati duygusu, sorunların çözümünü arzulayan bir toplum ruhu yaratır ve yurttaşlar, bu ruhu taşımayı vadeden yeni bir düzen fikriyle tanıştırılarak yaşanan ve yaşanması muhtemel tüm kötülükleri ortadan kaldıracak bir yenilik planının peşine sürüklenir ancak kendilerine hayaller sunularak gözleri boyandığı için yüzyılların barış ortamına dayanaklık eden anayasanın değiştirilmesi gibi teklifleri yapanların yönetim deneyimleri olmadığını göremezler.¹⁴⁴⁶ Böylesi ortamda toplumun yarısı taraflardan birinin liderine şükran gösterirken diğer yarısı ondan nefret eder – ancak eğer başarılı olur da rejimi değiştirip geliştirebilirse nesiller boyu büyük bir reformcu olarak anılır.¹⁴⁴⁷ Bunun arzusuyla kitleyi sürükleyen, yeni bir düzen vaadiyle yurttaşları peşine takmaya çalışan kişi, karşıtlarının önyargılarını umursamaksızın ve kendininkilerden biraz bile ödün vermeksizin emin olduğu fikirlerini gerçekleştirmek için insanlara hamlelerini önceden planlayacağı satranç taşları gibi muamele ederken, toplum üyelerinin satrancın aksine kendi hareket prensipleri olduğunu ve belli uğrak gelip de bu prensipler örtüşmediğinde her şeyin daha da berbat olabileceğini fark edemez.¹⁴⁴⁸

Mutlak hükümdarlar kendilerinin sorumluluğu altındaki yönetimi değiştirmeyi kafalarına koyduklarında, kendilerinin devlet için değil devletin kendileri için var olduğunu düşündüklerinden, tek engelleri yine kendi fikirleridir.¹⁴⁴⁹ Sözde yeni düzenin liderleri de emellerinin peşinde koşarken mutlak hükümdarlar gibi davranırlar. Devlet adamının fikir dünyası

¹⁴⁴⁴ SMITH, 2018, s. 108

¹⁴⁴⁵ SMITH, 2022, s. 274

¹⁴⁴⁶ SMITH, 2022, s. 275

¹⁴⁴⁷ SMITH, 2022, s. 274

¹⁴⁴⁸ SMITH, 2022, s. 276

¹⁴⁴⁹ SMITH, 2022, s. 277

için siyasi ve hukuki ideallerin büyük önemi olmasına rağmen bunları muhakeme için mutlak ölçüt kabul etmek, karşıt fikirleri tereddütsüz reddetmek ve ülkedeki tek bilge kendisiymişçesine vatandaşlara kulak kabartmaktansa hepsinin kendisini dinlemesini arzulamak en büyük küstahlıktır.¹⁴⁵⁰ Bu küstahlığın karşıt görüşü ikna etmek için her çeşit vasıtaya başvuruabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Çatışma ortamında mutabakatlarla çözülebilecek küçük sorunlar tarafların uzlaşmaya yanaşmaması sebebiyle çözülmez hale geldiğinden ötürü, topluma yararlı olmak isteyen biri tarafların önyargılarına akıl ermiyor diye şiddete başvurmakta ılımlı kalmaya gayret etmeli, en iyi hukuk sistemini kuramayacaksa bile ılımlı kalarak insanların razı olacağı en iyi düzeni tahsis etmenin peşine düşmelidir.¹⁴⁵¹

Devletlerin kendi aralarında söz tutma yükümlülüklerinin safdillik olarak nitelendiğini, sözünde durmayarak dürüstlüğü kurallarını çiğnemenin övgüye mazhar sayıldığını söyleyen Smith, bir yandan Machiavelli'nin siyaset felsefesinin ne kadar gerçeğe uygun olduğunu itiraf etmiş olurken diğer yandan adeta Hobbes'un devletleri doğa durumunda gören görüşlerinin altını çizer: devletler arasında adalete yer yoktur.¹⁴⁵² Öte yandan devletlerinkinden daha şiddetli bir karşıtlık aranıyorsa başlar her ülkenin kendi içindeki hiziplere çevrilmelidir. Esasen siyasal kırımlar şiddet düzeyine vardığında güçsüz tarafta bulunma talihsizliğiyle burun buruna gelen insanlardan başka bir şey olmayan halk düşmanlarına, asilere ve kafirlere göz yumulmalı mıdır¹⁴⁵³ diye sorgulayan akademisyenlerin elinden çıkan hizipler hukuku, adaletin kurallarını devletler hukukundan bile az umursar.¹⁴⁵⁴ Smith, Rousseau'nun sözünü ettiği yararlı olabilen hiziplerden bahsederken Montaigne'nin tarafsızlığını niçin bir yana bıraktığına ışık tutmuş olur. Hiziplerle parçalanmış bir ulusta adaletin yozlaşmasının önüne geçmek isteyenler de bulunur ancak bunlar en bilge kişilerden tevellüt etseler de dürüstlükten nefret eden hizipler bu kişileri önemsiz ve yalnız bırakırlar zira ahlaki duyguları en çok yozlaştıran hiziplere göre tarafsız bir şahidin varlığı öyle imkansızdır ki Tanrı bile saflardan birini haklı görmektedir.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵⁰ SMITH, 2022, s. 276

¹⁴⁵¹ SMITH, 2022, s. 275

¹⁴⁵² SMITH, 2022, s. 177-178

¹⁴⁵³ Orijinal metinde “*Whether faith ought to be kept with public enemies? – Whether faith ought to be kept with rebels? Whether faith ought to be kept with heretics?*” şeklinde sıralanan sorular çeviride “*Halk düşmanlarına güven beslenmeli midir? Asilere güven beslenmeli midir? Kafirlere güven beslenmeli midir?*” olarak çevrilmiştir. “Keeping faith in somebody” kalıbı güven duymak olarak çevrilse de kastedilen alelde güven ilişkisi değildir. Bahsi geçen fevkalade eski bir tartışma olarak hoşgörü ilişkisidir: bkz. KESSLER, Sanford, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom”, **Polity**, Year: 1985, Vol: 17, No: 3, 1985, (s. 484–503), s. 486; orijinal metin için bkz. SMITH, Adam, **The Theory of Moral Sentiments**, (ed. Knud Haakonssen), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 180 (III/III/43)

¹⁴⁵⁴ SMITH, 2022, s. 178

¹⁴⁵⁵ SMITH, 2022, s. 178-179

Başka bir araç akıl edememiş olan insanların duygu ve arzularını korku aracı haline getirdikleri din ile dizginlemeyi başarmasından ötürü ahlakın buyruklarına uymak Tanrı'nın planlarına uygun davranıp ödüllendirmek anlamına gelirken aksini yapmak onun tarafından cezalandırılmak şeklinde yerleşmiştir.¹⁴⁵⁶ Bu sebeple ahlakın genel kuralları, adaletin kuralları ve egemenin yasaları aynı zamanda Tanrı'nın yasaları olarak görülür. Egemen Tanrı'nın temsilcisi addedildiğinde itaat ilişkisinin pekiştiği su götürmez bir gerçektir ancak Tanrı'nın buyrukları hakkında açıklama getirme ehliyeti egemenden çok din adamlarında görülür. Belli bir kişinin yönetimi altında ortak ruhla ve amaçla çıkar gözeten ve bu nedenle de tüzel kişilik ortaya koyan din adamlarının halk üzerinde otorite tesis etmeyi gerektiren menfaatleri siyasi iktidarın menfaatleriyle çelişir zira siyasi iktidar veya onun himayesindeki birileri, onların – yaydıkları fikirlerin doğruluğunu ve önemini kül halinde körü körüne kabul etmeyenlerin Tanrı'nın gazabıyla cezalandırılacağı üzerine – inşa ettikleri otoritenin dayandırıldığı kuralları kendisi düzenlemeye kalkarsa veya sorgularsa, varlığını devlete borçlu olmayan bu tüzel kişilik otoritesini yaratan silahları kuşanarak iktidarın sahibini dinsizlikle suçlamaktan itaat edilmeyi hak etmediğini söylemeye kadar işi büyütebilir, dini bidat etmekten Tanrı'ya başkaldırmaya kadar her suçu atabilir.¹⁴⁵⁷ Bu yüzden de din hizipleşmenin arttığı ortamlarda hayati önem taşır.

Son olarak yurttaş faktörü değerlendirilmelidir. Kral ve halk arasında beliren itaat, başkaldırı, tahttan indirme veya kamu hukukuna göre cezalandırma durumları doğanın yasaları değil mantığın ve felsefenin vargılarıdır; doğanın mahareti olsa, insanların doğası gereği her ne olursa olsun kral karşısında korkarak boyun eğmesi ya da neden olduğu nefretin onu süpürüp götürmesi gerekir ancak gemiyle kaçarken halk tarafından yakalanan II. James'e gösterilen merhametin neredeyse devrimi engelleyecek olması örneğinde de ortaya çıktığı üzere, halkın nefreti tavana vurduğunda dahi merhameti hıncının yerini alır ve tahrik anılarının yerini yeniden sadakat alır.¹⁴⁵⁸ Suçlunun cezası infaz edileceğinde insanın şefkat duygusu harekete geçer ve onu bağışlamayı aklından geçirdiği anda bu güdü adalet erdemi ve suçlunun affedilmesinin mağdura kötülük olacağı ilkesi ile bastırılır.¹⁴⁵⁹ Tiran ilan edilen yöneticiler karşısındaki isyanların yıkıcılığı insanın bu özelliğinde aranabilir. Adalet bahsinde değinildiği üzere zarar verenin karşılığını görmesi ve oç alma, doğanın büyük kisas yasasıdır. Buradan insanların zarar için bahane kabul etmediği anlaşılır ki siyasal açıdan sonucu kasti bir kötü yönetimin değil yönetememe beceriksizliğinin de cezasız kalmayacağıdır.

¹⁴⁵⁶ SMITH, 2022, s. 187, 190

¹⁴⁵⁷ SMITH, 2020, s. 599

¹⁴⁵⁸ SMITH, 2022, s. 68-69

¹⁴⁵⁹ SMITH, 2022, s. 109

İnsan hatalı bir görevi yerine getirebileceği gibi duyguları baskın çıktığı takdirde görevini ihmal de edebilir.¹⁴⁶⁰ İnsan görevi gereği kötü bir davranış gerçekleştirmek zorunda kaldığında insani duyguları sebebiyle bunu yapamazsa takdir edilecek bir davranışta bulunmuş olmaz; takdir edilmesi gereken duyguları sebebi ile bunu yapamamış olması değil, yapmamış olmasını bizzat kendini onaylama duygusunun yaratmış olmasıdır.¹⁴⁶¹ Yani görevini ihmal etmesi onda rahatsızlık doğuruyorsa eylemini bir anlık acizlik içinde gerçekleştirmiştir ve bunu aslında onaylamadığı için de erdemli bir yan bulunamaz. Önemli olan görevini ihmal etmesini bir başka görev, ahlak kuralı veya adalet erdemi gereği gerçekleştirmesidir. İhmalin büyüğü niyet addedilir ve zarara yol açmasa da zarar tehdidi yaratan kişi cezalandırılabilir çünkü adaletsizlik, eylemin sonucu değilse de diğer insanların mutluluğunu ve güvenliğini önemsememe tutumudur.¹⁴⁶² Sonucu iyilik veya kötülük olan eylemin sahibi iyilik veya kötülük güdüsüyle hareket etmemişse yine şükran veya hınç duyguları açığa çıkar ancak kötü sonuca bir nebze iyilik ışığı, iyi sonuca bir nebze kötülük gölgesi düşer.¹⁴⁶³

Dolayısıyla halk, egemenin kötü niyeti olduğunu düşünmüyorsa bile iktidarı terk etmesi gerektiğini konusundaki tutumunu sürdürmeye meyyaldir. Smith, Hobbes'un sergilediği iyimserliği sergiler ve adalet düzenini sarsma veya halkı ezme konusunda hükümdarın ne menfaati ne de eğilimi olabileceğini söyler.¹⁴⁶⁴ Keza cumhuriyetçi perspektiften tiranı zorla asker ve vergi toplayan, yurttaşların yaşam hakkı üzerinde keyfiyet sahibi olan ve onların özgürlüklerinden mahrum bırakan kişi olarak tanımlayan Smith monarşik yönetimlerde tiranın nasıl tarif edileceği hakkında ayrıca ipucu vermez.¹⁴⁶⁵ Bu eksiğine rağmen mutlak hale gelen monarşilerin yanlışlığını yabana atmaz. Tek kişinin yönetimde saçmalamaya Spinoza'nın da altını çizdiği şekilde daha meyilli olması mutlak monarşilerde halkın direnme hakkına diğer yönetim biçimlerinden daha fazla başvurmasına neden olsa da müsavi hataların parlamenter sistemde de gerçekleşmesi durumunda direnmek hukuki olmalıdır ancak Smith'e göre halkın aklından çıkarmaması gereken hiçbir yönetimin mükemmel olmadığı, yapılması gerekenin aksaklıklar karşısında kimi girişimlerde bulunmaktansa itidal gösterip onları kabullenme gerekliliğidir.¹⁴⁶⁶ Neticede devrimler bir ülkenin zenginliğini kurutur.¹⁴⁶⁷

¹⁴⁶⁰ SMITH, 2022, s. 204

¹⁴⁶¹ SMITH, 2022, s. 204

¹⁴⁶² SMITH, 2022, s. 124-125

¹⁴⁶³ SMITH, 2022, s. 118

¹⁴⁶⁴ SMITH, 2020, s. 447

¹⁴⁶⁵ SMITH, 2018, s. 94

¹⁴⁶⁶ SMITH, 2018, s. 108

¹⁴⁶⁷ SMITH, 2020, s. 325

4.2. KANT (1723-1790)

Smith'e benzer biçimde Kant da siyasal iktidarın taşlarını aklın işaret ettiği ahlaki yön üzerinde dizer. Bunun ilk şartı insanın eylemlerinde özgürlüğü sağlayabilmesidir. Özgür olmayan eylem ahlaki değil, yalnızca belirlenmiş alelade bir eylemdir. Özgürlüğü sağlayacak olan ahlaki kuralların evrensel şeması hazırlanamayacağı için evrensellik ihtiva edecek bir düşünme kuralının ahlaki eylemlere dayanıklık etmesi gerekir. Herkes için geçerli tek kural herkesin kendisinin herkese uygun düşebilecek bir kural belirlemesinden öte gelir. Bunu gerçekleştirmenin yoluyla herkesin kendisine davranılmasını istediği gibi başkalarına davranılması olarak özetlenen yöntemdir. İnsan eylemlerini öyle tasarlamalıdır ki tasarımın ardındaki saik kendisine karşı gerçekleştirildiğinde kişi bunu benimseyebilsin. Birlikte yaşamının beraberinde getirdiği ödevlerle birlikte düşünüldüğünde bu yöntem adaletin Augustinus ve Thomas'ta karşılaşılan klasik tanımını içerir hale gelir. Dolayısıyla özgürlük adaletin yasalarıyla birlikte yeniden ele alınmalıdır. Herkesin adil davranmasını sağlayabilecek özgürlük, tıpkı ahlaki tasarımın evrenselliğinin hatasızlığında keşfedildiği gibi bir araya gelen insanların şaşmaz iradesinde bulunur. Rousseau'dan ödünç aldığı genel iradeyi adaletin yasalarının yaratıcısı olarak kullanan Kant, genel yasama iradesi kavramını yaratarak adalet ile özgürlük arasındaki sorunu aşar. Bu irade siyasal iktidarların varlık nedenidir ve devleti daha iyi anlamak için bu iradeyi doğuran orijinal sözleşmeye dönüp bakılabilir. Öte yandan bu metodun Avrupa'da yarattığı sorunların da farkında olan Kant, toplum sözleşmesinin siyasal iktidarı yargılamak için araç edinilmesini tamamen yasaklar. Bununla da kalmayıp yasalar hiyerarşisinde Tanrı Yasası veya doğa yasasına başvurarak devrime girişmenin Thomas, Hobbes ve Locke'da çizilen yolunu tarihi Augustinus'tan da eskiye dayanan, her yetkinin Tanrı'dan geldiği kaidesine başvurarak tıkar. Dahası, Machiavelli'de görülen fiili gerekliliği ve Locke'da görülen önleyici meşru savunmayı Smith'in sözünü ettiği ihanet normuyla kınar.

4.2.1. Özgürlük: İçsel Yasanın Sonucu

Kant'ın devrim karşıtı olduğu Biester'in kendisine yolladığı 5 Kasım 1793 tarihli mektupta açıkça görülüyor¹⁴⁶⁸ olsa da görüşünün temellerini 1797'ye tarihlenen ve hukukun metafiziğini de inceleyen *Ahlakin Metafiziği* içinde aramak daha doğru olacaktır. Doğa bilimleri söz konusu olduğunda dışsal duyumsama (örn. deney) yoluyla nesnelere bilgisinden – henüz deneyimlenmemiş muhtemel olaylarda hatayla karşılaşılacağına dair evrensellik ve gereklilik

¹⁴⁶⁸ KANT, Immanuel, **Correspondence**, (trans. & ed. Arnulf Zweig), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 467

sunan – *a priori* ilkeler elde edilebilir ve bunlardan çıkarsanan sisteme metafizik doğa bilimleri denir.¹⁴⁶⁹ Salt kavramlardan doğrulan *a priori* bilgi sistemi metafizik olarak adlandırılacaksa, doğa yerine insanın özgür iradesini konu alan bir pratik felsefe, zorunlu olarak bir ahlak metafiziği öngörür – ki bu, bir yandan, ortak olduğu kadar muğlak biçimde her insanın davranışlarına ölçülük edecek kendi metafizik öngörüsüne sahip olması anlamına gelir fakat diğer yandan, ahlakın metafiziğinin de tıpkı doğanın metafiziği gibi üstün, evrensel ve temel uygulama ilkelerine hala ihtiyaç duyduğu gerçeğini kaldırmamıştır.¹⁴⁷⁰ Örneğin, ahlak felsefesi mutçuluk (*eudaemonism*) olarak tanımlandığında, mutluluğun yalnızca deneyimle öğrenilebileceğini gören insan için, onları akıl yoluyla öğrenmek ne kadar mantıklı gelirse gelsin, bu konudaki *a priori* kanaatlerin hepsi asılsızdır ve deneyimlerden yola çıkılarak genellenen tüm *a priori* uslamalar sayısız istisnayı barındıracak denli özürdür.¹⁴⁷¹ Demek ki, yasa olarak geçerliği *a priori* temele sahip olması gerekliliğinden öte gelen ahlak yasaları söz konusu olduğunda durum farklıdır çünkü yasaların insanın kendisi, eylemleri ve ihmalleriyle ilgili kavram ve yargıların yalnızca deneyimden öğrenilebilecek şeyleri içermeleri halinde, bunlarla yetinerek ahlaki ilkeler edinmenin doğurabileceği hatalar sebebiyle, hiçbir ahlaki önemi haiz değildir.¹⁴⁷²

Ahlak kuralları, insanların kendine ve dünyaya dair gözlemleri yerine kişinin nasıl davranması gerektiğini tespit eden akıldan türediği için, onlara uyanlar özgür ve pratik akla sahip olduğu sürece eğilimlerine bakmaksızın herkese hükmederler çünkü akıl insana, örneğinin olup olmadığına veya deneyimin sunabileceği avantajlara bakmaksızın, kurallara uymanın – hele sağduyu itaate eşlik etmişse – onları ihlal etmekten daha yararlı olacağını vadeder.¹⁴⁷³ Aklın böyle işleminin sebebi öncelikle pratik yargı terazisindeki taraflılıktan kaynaklanan veya kaynaklanabilecek hatayı düzeltmek, sonra da saf pratik aklın *a priori* gerekçeleri lehine eğildiğinden emin olmaktır.¹⁴⁷⁴ Ahlakın metafiziği, doğa bilimlerinin metafizik unsurlarına mukabil iki parçadan oluşur: adaletin metafizik unsurları ve erdemın metafizik unsurları.¹⁴⁷⁵ Adalet kuramı, akıldan türetilen bir sisteme ihtiyaç duyulan bir kuram türüdür ve bu sisteme adaletin metafiziği denir; çünkü aynı zamanda pratik karşılığı da olan adalet kavramı, bir saf kavram olarak, altbölümlere ayrılmayı gerektirecek denli bol örneğe sahip ve – yukarıda anılan sebeplerle – görgüldür.¹⁴⁷⁶ Örneklerin sonsuzluğu bütünü oluşturan parçalar olarak altbölümlerin

¹⁴⁶⁹ KANT, Immanuel, **Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals**, (trans. John Ladd), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 1999, s. 7

¹⁴⁷⁰ KANT, 1999, s. 9

¹⁴⁷¹ KANT, 1999, s. 8

¹⁴⁷² KANT, 1999, s. 7

¹⁴⁷³ KANT, 1999, s. 8

¹⁴⁷⁴ KANT, 1999, s. 8

¹⁴⁷⁵ KANT, 1999, s. 1

¹⁴⁷⁶ KANT, 1999, s. 1

tamamlanmasına asla müsaade etmemesi sebebiyle sistemin kendisi değil, olsa olsa ona yakın bir şey(ler) elde edilebilir.¹⁴⁷⁷ Bunun için ahlak kurallarından, yani akıldan türeyen adalet kurallarının özgür ve pratik akla sahip insana nasıl hükmettiğine bakılmalıdır.

Özgürlükle işe koyulurken bilinmesi gereken ikili bir ayrım bulunur: (1) negatif özgürlük kavramı sezilir itkiler tarafından belirlenimin olmamasını, (2) pozitif özgürlük kavramı, saf aklın kendi başına pratik olabilmesini ifade eder.¹⁴⁷⁸ Aklın saf kavramı olarak özgürlük, hakkında herhangi birinin deneyimlediği bir örnek verilemediğinden teorik felsefe için deneyüstüdür (aşkın – *transcendent*) ve teorik bilginin nesnesi olamadığı için de spekülatif aklın kurucu ilkesi olarak değil, düzenleyici ve negatif ilkesi olarak geçerlidir; yani, özgürlük kavramı varlığını ancak aklın pratik deneyim sürecinde temel pratik ilkelerle kanıtlayabilir.¹⁴⁷⁹ Bunun anlamak için irade kavramı incelenmelidir. Sadece eğilimle belirlenen irade hayvan iradesiyken insan iradesi, sezilir itkilerden etkilense de onlar tarafından belirlenmeyen iradedir fakat bu da tam olarak özgür irade anlamına gelmez; saf akıl tarafından belirlenebilen iradeye özgür irade denir.¹⁴⁸⁰ Öyleyse, pratik deneyim sürecinde iradenin temel pratik ilkelerle ilişkisi özgür irade açısından belirleyicidir. Saf aklın nesnesine bakılmaksızın iradeye uygulanması pratik ilke edinebilme (kendine yasa koyabilme) kabiliyetidir ve bu manada pozitif özgürlüğün ortaya çıkabilmesinin tek yolu, insanın her eyleminde evrensel bir yasa olmaya uygun bir düstur (*maxim*) benimsemesidir.¹⁴⁸¹ Bu yolla aklın genel olarak özgür iradeyi yöneten saf pratik ilkeleri olan özgürlük yasaları, aynı zamanda iradenin belirlenmesinin içsel gerekçeleri haline gelir.¹⁴⁸²

Kendisinden, saf aklın nedensellik kuralları olarak bu ilkeler iradeyi tüm deneysel şartlardan bağımsız olarak belirlediğinde ve saf iradenin varlığını insanın özündeki ahlaki kavramlar ve yasalarla kanıtladığında bahsedilebilen bu olumlu özgürlük kavramı üzerine ahlaki denilen koşulsuz pratik yasalar getirilmesine buyruk (*imperative*) denir.¹⁴⁸³ Kısaca kendi içinde olumsal olan bir eylemin gerekli kılındığı pratik bir kural olarak tanımlanabilen buyruğu basit pratik yasadan ayıran, söz konusu zorunluluğun eylemin sahibi olan öznedeki içsel olarak zaten zorunlu bir şekilde bulunup bulunmadığını ya da olumsal olup olmadığını eylem esnasında hesaba katmamasıdır.¹⁴⁸⁴ Yani, özne kuralı koyarken içsel olarak onu koyup koymaması gerektiğine

¹⁴⁷⁷ KANT, 1999, s. 2

¹⁴⁷⁸ KANT, 1999, s. 13

¹⁴⁷⁹ KANT, 1999, s. 14

¹⁴⁸⁰ KANT, 1999, s. 13

¹⁴⁸¹ KANT, 1999, s. 13

¹⁴⁸² KANT, 1999, s. 14

¹⁴⁸³ KANT, 1999, s. 14

¹⁴⁸⁴ KANT, 1999, s. 15

bakarak kural koymaz. Bu şartlar altında insanların ne konularda kendilerine kural getirdiğine bağlı olarak buyruklar ikiye ayrılabilir: (1) yükümlülük buyuran bir disiplin olarak ahlak felsefesi dışında örneklerine rastlanamayacak olan kategorik (koşulsuz) buyruklar (*categorical imperative*), ahlaki açıdan belirli eylemlerle ilgili bir yükümlülük ileri süren pratik yasalar görünümünde, eylemin sahibine eyleminin sonucunu veya amacını değil kendisini gözettilen buyruklardır; (2) beceri kurallarını temel alan diğer tüm buyruklar – ki bunlar koşulludur ve teknik buyruklar (*technical imperative*) adını alırlar.¹⁴⁸⁵ İlkini ikinciden ayıran iradenin özgürlüğünden başka iradenin hiçbir belirlenimiyle ilgili olmamasıdır.¹⁴⁸⁶

Bahsedilenler ışığında ahlaki davranışa koşul olan özgür iradeyi daha iyi tanımak için iradenin taşıyıcısına uğranmalıdır. Kişi (*person*) diye, eylemleri isnat edilebilir özneye denir ve şeyler (*thing*) buna uygun değildir.¹⁴⁸⁷ Ahlaki anlamda isnat (*imputation*), birinin ilgili eylemin yaratıcısı olarak kabul edilmesi yargısıdır – bu daha sonra eylem (*deed*) olarak adlandırılır ve yasalara tabidir.¹⁴⁸⁸ Bir davranışa, yükümlülük yasaları kapsamında olduğu ve dolayısıyla da öznenin bahse konu davranışta bulunmak hususunda irade özgürlüğü sergilediği müddetçe eylem denebilir.¹⁴⁸⁹ Öyleyse iki kavramı gözden geçirmek gerekir: birincisi yükümlülük, ikincisi özgür iradedir. Yükümlülük (*obligation*) dendiğinde, özgür bir eylemin gerekliliğinin aklın kategorik bir buyruğu altında gerçekleşmesi anlaşılmalıdır.¹⁴⁹⁰ Özgürlüğün kendisi hakkındaki teşhisler fenomenler vasıtasıyla yürütülmektedir. Bir numen (*noumenon*) olaraksa özgürlük, kuramsal anlamda tarif edilemez ve görünümleri de onu anlaşılır kılmaz.¹⁴⁹¹ Demek ki iradenin özgürlüğünden söz ederken ne özgürlüğün kendisinden ne de tikel-görgül örneklerinden destek alınabilir. Saf aklın pratik faaliyetinin sonucu olan davranışın sezilir itkiyle belirlenenden farklı olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Kant iradeyi iki şekilde ele alır. Birincisi pratik aklın kendisi olan (*Will – der Wille*), ikincisi onun belirlediği sıradan iradedir (*will – Willkür*).¹⁴⁹² Birini irade, diğerini keyfiyet gibi tasnif etmek kolaylık sağlayabilir. İlkinden yasalar, ikincisinden düsturlar (*maxim*) türer ve ilkinin eylemlerle değil, (eylemlerin düsturlarını belirleyen) yasa belirlemeyle ilişkisi sebebiyle özgürlüğünden bahsedilemezken ikincisi insan söz konusu

¹⁴⁸⁵ KANT, 1999, s. 15-16

¹⁴⁸⁶ KANT, 1999, s. 16

¹⁴⁸⁷ KANT, 1999, s. 17

¹⁴⁸⁸ KANT, 1999, s. 21

¹⁴⁸⁹ KANT, 1999, s. 17-18

¹⁴⁹⁰ KANT, 1999, s. 15

¹⁴⁹¹ KANT, 1999, s. 20

¹⁴⁹² KANT, 1999, s. 13

olduğunda özgür olabilir.¹⁴⁹³ İrade özgürlüğünün yükümlülük etrafında nasıl biçimlendiğine tam da bu noktada bakılmalıdır.

Yükümlülüğün içeriği olarak ödev (*duty*), kişinin gerçekleştirmekle bağlı olduğu eylemdir.¹⁴⁹⁴ Genel olarak doğru (*right*) ya da yanlış (*wrong*), ödevde uygun ya da aykırı olduğu ölçüde bir eylemi ifade eder.¹⁴⁹⁵ Doğru eylemin ödevin yasasına uyması hukukilik (*legality*), düstura uyması ahlakilik (*morality*) anlamına gelir.¹⁴⁹⁶ Ödevde aykırı bir eyleme ihlal (*transgression*), bunun bilerek yapılmasına suç (*crime – dolus*), bilmeyerek yapılana hata (*fault – culpa*) denir.¹⁴⁹⁷ Zaten bir eylem, yükümlülüğe aykırı değilse izinlidir (*permitted*) ve herhangi bir karşıt buyrukla sınırlandırılmayan bu özgürlüğe de yetki (*entitlement*) denir.¹⁴⁹⁸ İsnat edilirlük üzerinden bir örnek verilecek olursa, eylemin doğruluğunun veya yanlışlığının konu edilmesine göre yasal veya ahlaki açıdan herhangi bir kişiyi isnat etme yetkisi o yetkiyi kullanan o konunun yargıcı olur; eylemi yasal sonuca bağlama yetkisi varsa hukuki yargıç veya mahkeme olarak yargısı yasal bağlayıcı-hukukten geçerli isnattır, aksi halde eleştirel isnattır.¹⁴⁹⁹ Tüm bu sayılanların eylemin yasayla olan bağına ilişkin olduğu unutulmamalıdır. Yani, bu durumda özgür iradenin (*frei Wilkür*) ortaya çıkışı davranışın yasaya göre serbestisini değil, öncelikle sezilir bir belirleyici zemince sınırlandırılmamayı ifade eder.¹⁵⁰⁰

Sezilir belirleyici itkisinden kurtulunan bir doğal nitelikteyse negatif özgürlükten, pratik aklın ürünü olan yasal nitelikteyse pozitif özgürlükten bahsedilir. İlkinden kurtulmak onun etkisini yok etmekten geçerken ikincisinden kurtulmak onu bizzat evrensel uyarlıkla yaratarak ona uymayı gerektirir. Burada bahsi geçen düsturdur ve öznenin kendisi için bir kural olarak benimsediği öznel eylem ilkesidir.¹⁵⁰¹ Bir eylemin sahibinin sübjektif gerekçelerle ilkesi olarak benimsediği kurala onun düsturu denir; bu nedenle, sahibin ilkelerinin belirli yasalara göre büyük ölçüde değişebileceği sonucu çıkar.¹⁵⁰² Değişkenliğin aşılması kendini bir zaruret olarak dayatır. Genel olarak yalnızca yükümlülüğün ne olduğunu öne süren kategorik buyruk, aynı zamanda evrensel bir yasa olarak nitelendirilebilecek bir düstura göre hareket edilmesidir.¹⁵⁰³ Değişkenlik

¹⁴⁹³ KANT, 1999, s. 19

¹⁴⁹⁴ KANT, 1999, s. 16

¹⁴⁹⁵ KANT, 1999, s. 17

¹⁴⁹⁶ KANT, 1999, s. 19

¹⁴⁹⁷ KANT, 1999, s. 17

¹⁴⁹⁸ KANT, 1999, s. 16

¹⁴⁹⁹ KANT, 1999, s. 21

¹⁵⁰⁰ KANT, 1999, s. 19-20

¹⁵⁰¹ KANT, 1999, s. 19

¹⁵⁰² KANT, 1999, s. 18

¹⁵⁰³ KANT, 1999, s. 18

evrensellik yordamıyla aşılmış olur. Ne var ki, evrensel nitelikte bir düstur belirlemek içsel yasayla ilgilidir; adaletse içsel yasayla olduğundan çok dışsal yasayla ilgilidir.

4.2.2. Adalet: Dışsal Yasanın Sonucu

İlki eylemi ödev haline getiren eylemi nesnel olarak temsil eden yasa, ikincisi iradeyi belirleyen zemini bahse konu eyleme öznel olarak yasanın temsiliyle ilişkilendiren saik olmak üzere tüm yasa koyma faaliyetleri iki unsurdan oluşur; ilk unsurda eylemin bir ödev olarak temsili iradenin pratik kurallar doğrultusunda belirleniminin teorik bilgisi haline gelir, ikinci unsurda bu bilgiyle elde edilen iradenin belirleyici nedeni eylemde bulunma yükümlülüğüyle öznedeyleştirilir ve yasanın ödevi saik haline getirilir.¹⁵⁰⁴ Eylemi ödev ve ödevi de saik haline getiren yasanın ahlaki, ilk koşul geçerli olmak kaydıyla ödevden başka bir saik benimsetiyorsa hukuki kabul edilmesinin sonucu hukukilik (*legality*) ve ahlakilik (*morality*) arasındaki ayrımdır: saik gözetilmeksizin eylem üzerinde beliren anlaşma veya anlaşmazlık halleri ilkini, aynı zamanda saik üzerinde de belli bir anlaşma veya anlaşmama halinden bahsediliyorsa ikincisini anlamak gerekir; dolayısıyla, her ne kadar ödevden bahsedildiğinde belli bir konuya ahlakın alanından bakılıyor olsa da kişinin eylemi ilkine isnat edildiğinde dışsal ödevden (*external duty*), ikincisine isnat edildiğinde içsel ödevden (*internal duty*) söz edilebileceği için hukukilik-ahlakilik ayrımının kimi ödevleri ahlakın alanının dışına ittiği görülür.¹⁵⁰⁵

Adaletin dışsal yasayla ilgili olmasının sebebi, eylemlerin uyarılığının içsel ödev mi dışsal ödev mi mütedair olduğundan öte gelir. Doğru ve yanlışın konu edilmesine göre, yasal açıdan herhangi bir kişiyi isnat etme ve eylemi yasal sonuca bağlama yetkisinin eylemin sahibi hakkında yasal bağlayıcı-hukuken geçerli isnada yol açtığı hatırlanmalıdır. Bundan hareketle dışsal yasanın bağlayıcılığından bahsedilen ödevlerin adaletin ödevleri (*officia iuris*), böyle bir yasama mümkün değilse erdemın ödevleri (*officia virtutis*) olduğunu düşünmek gerekir.¹⁵⁰⁶ Doğruluk ve yanlışlık ödevde uygunluğa göre konumlanır. Dışsal yasaya göre doğru olana (hukuken) adil (*just*), yanlış olana (hukuken) adaletsiz (*unjust*) denir.¹⁵⁰⁷ Eylem, yasanın sahibini yasanın zorlayabileceğinden de fazla ödevde uygunsa övülür (*meritous*), yasanın zorlayabileceği kadarsa ödevcil (*dutiful*), yasanın zorlayabileceğinden daha azıysa ahlaken kusurlu (*moral demerit*) niteliktedir; ilkinin sonucu ödül (*reward*), ikincisinin sonucu sonuçsuzluk, üçüncüsününkiyse cezadır

¹⁵⁰⁴ KANT, 1999, s. 22

¹⁵⁰⁵ KANT, 1999, s. 22-23

¹⁵⁰⁶ KANT, 1999, s. 25

¹⁵⁰⁷ KANT, 1999, s. 17

(*punishment*).¹⁵⁰⁸ Demek ki bir eylem, eylemin sahibinin eylem neticesinde belirli koşullarla bağlanırlığı açısından da ele alınmalıdır. Sezilir koşullardan arı bir eylemsel belirlenim şeklindeki özgürlük açıklamasından hareket edilecek olursa, kişiyi belirlenmeyen (*homo noumenon*) ve belirlenen (*homo phaenomenon*) olarak ayıran bu yaklaşım, hukuk açısından, belli ödevi üstlenen kişinin ödevi belirleyen ve ödevle bağlanan olmasına göre farklı sonuçlar doğurur: hukuki ilişkiden bahsedildiğinde hakkı ve ödevi olmayan kişi olmaz çünkü akli insan olmaz; yalnızca ödevi olan kişi olmaz çünkü böylesinin tıpkı köle veya serf gibi kişiliği olmaz; yalnızca hakkı olan kişi olmaz çünkü bu olsa olsa Tanrı'dır; kişi diye yalnızca hem hakkı hem ödevi olana denebilir.¹⁵⁰⁹ Buradan yola çıkıp adaleti hak ve ödevler tanıyan yasalarla açıklamaya çalışmak yetersiz olacaktır.

*“Ağlatı oyuncularının taktığı
Bir mask görmüş tilki bir gün:
'Ne heybetli görünüş bu böyle,' demiş,
'beyni nerde bunun!' Hani kimileri vardır
şan şeref bağışlamıştır da talih kendilerine,
alıp götürmüştür akıllarını başlarından,
işte onlar için söylenmiş bu söz.”¹⁵¹⁰*

Alıntılanan dizeler “Tiranlığın Doğası” bölümünde “Kendine Kral İsteyen Kurbağalar” masalı Ezop'un kiyle kıyaslanan Phaedrus'a aittir ve kurbağalar masalından sadece birkaç sayfa sonra yer almaktadır. Bu dizelerdeki maskeyi, hukuk normlarını kullanarak adaletin ne olduğunu açıklamaya çalışan hukukçulara ithaf eden Kant, tamamen empirik bir adalet ve hukuk teorisinin estetik dursa da adlı adınca beyinden yoksun olduğunu ifade eder.¹⁵¹¹ Eylem, eylemin sahibinin eylem neticesinde belirli koşullarla bağlanırlığı açısından da ele alınacaksa bu hukukun kendisiyle anlaşılabilir. Bunun yerine, özgürlük ve ahlakiliğin kriteri olan evrenselliği haiz düsturu adaletin tanımı için işler kılıp doğa bilimlerinde erişilebilen genelliği hukukun içine sokmayı denemek gerekir. Kendinde veya düsturunda adil (veya hak) olan her eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgür iradesiyle diğer herkesin özgürlüğü bir arada var olduğunda mümkündür ancak burada belirlenen düsturun, yani adil davranma gerekliliği düsturunun, adalet değil de ahlak tarafından eylemin sahibine dayatıldığını göz ardı etmemek gerekir.¹⁵¹² Eğer dayatılanın kaynağı

¹⁵⁰⁸ KANT, 1999, s. 21

¹⁵⁰⁹ KANT, 1999, s. 25-26

¹⁵¹⁰ PHAEDRUS, 2007, s. 10 (I/7)

¹⁵¹¹ KANT, 1999, s. 29

¹⁵¹² KANT, 1999, s. 30

adaletse, adalet için evrensel bir özgürlük yasasına uygun olarak kişinin iradesinin bir başkasınıkiyle birleştirilebildiği koşulların toplamı şeklinde tanım yapmak yetecektir; kaynağın ahlak olması sayesinde kişinin iradesinin özgür kullanımı evrensel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle uyumlu olan dışsal bir harekete dönüşmüş olur ve adaletin evrensel yasası tam da budur.¹⁵¹³

Adaletin ödevlerinin ayırım sistemi olarak Ulpianus'tan ödünç aldığı (1) dürüst biri olmak, (2) başkalarıyla her türlü ilişkiden vazgeçmeyi veya toplumdan tamamen kaçınmaya gerektirse bile hiç kimseye haksızlık (veya adaletsizlik) etmemek ve (3) her türlü ilişkiden vazgeçmek veya toplumdan tamamen kaçınmak mümkün değilse bile her bireyin kendisine ait olanı alıp elinde tutabileceği biçimde topluma girmek şeklindeki üçlü formülü tavsiye eden Kant, temel örnekleri Hippolu Augustinus ve Aquinolu Thomas'ta görülen ve herkese kendisinin olanı vermek olan üçüncü formülü, birine zaten sahip olduğu şeyin verilemeyeceği düşüncesiyle reddedip, yerine “herkesin kendisinin olanı diğerlerine karşı garanti ettiği bir durumda ol” yorumunu getirir.¹⁵¹⁴ Şeylerin birinin olabilmesi o şeyin kişiye hak olmasından ileri geldiği için hakların incelenmesi zaruridir. Kaynağına göre (1) *a priori* ilkeleri ifade eden doğal hukuk (*natural law*) veya (2) yasakoyucunun iradesinden türeyen kuralları ifade eden yazılı hukuk (*positive law*) şeklinde ikiye ayrılan haklar, hukuki zeminde başkalarını bağlayıcı ahlaki yeti olarak ele alındıkları zaman (1) hukuki işleme gerek olmaksızın doğal olarak herkeste bulunan doğuştan haklar (*inborn rights*) ve (2) hukuki işlemi şart koştuğu için sonradan kazanılan haklar (*acquired rights*) olmak üzere tasnif edilirler.¹⁵¹⁵

Eğer adaletin tanımında herkese kendisinin olanın verilmesi perspektifinden bakılacaksa da kişinin kendisinin olanı içsel ve dışsal “kendisinin”ler (*internally/externally mine and yours*) olarak ayıran Kant, içsel tek “kendisinin”in evrensel yasa gereği her insanın insan olma erdeminden kaynaklanan içsel eşitliğe göre kendisinin efendisi olmasını ve “başkalarının” olmayanlardan kaynaklanan yetkiyle dilediğini yapabilmesini sağlayan özgürlük olduğunu, adaletten bahsedilebilecek tüm “kendisinin”lerin dışsal olmak zorunda olduğunu söyler.¹⁵¹⁶ Dışsal bir “kendisinin” adıcı (*nominal*) tanımı “benim dışımda olan şeyi dilediğim gibi kullanmamın engellenmesi bana verilen zararsa o şey dışsal olarak benimdir” şeklinde yapılabilecekken gerçekçi (*real*) tanım buna bir de “o şeyin fiziksel olarak iyisi olmasam da” eklemesinde

¹⁵¹³ KANT, 1999, s. 30

¹⁵¹⁴ KANT, 1999, s. 37

¹⁵¹⁵ KANT, 1999, s. 37

¹⁵¹⁶ KANT, 1999, s. 38

bulunur.¹⁵¹⁷ Kastedilen veya varılması beklenen iyeliğin iyeliği olmamakla birlikte, şeylerin kavranabilir iyelikleri (*possessio noumenon, intelligible possession*) ile ampirik (veya fiziksel) iyelikleri (*possessio phaenomenon, sensible possession*) arasında yapılması gereken zorunlu ayırım, dışsal “kendisinin”in tanımını oluşturduğu ölçüde adaletin ve hakkın özünü teşkil eder çünkü birinin “kendisinin” olanı dilediği gibi kullanılmasından anlaşılması gereken kişinin fiziksel iyeliğindeki şeyi sezilir biçimde kullanması değil, kavranabilir iyeliğindeki şeyi içsel “kendisinin” olana, yani özgürlüğüne konu edebilmesidir.¹⁵¹⁸ Buradan kavranabilir iyeliğin saf hukuki iyelik olduğuna ve böylece hukuki “kendisinin”e (*juridically mine*) varılır.¹⁵¹⁹ Aksi halde fiziksel olmayıp da dışsal olan ve başkalarını zarar vermekten alıkoyan bir “kendisinin”den söz edilemez.

Elbette, fiziksel olmayıp da dışsal olan ve başkalarının o şeyi dilediği gibi kullanmasını engellemekten alıkoyan bir hukuki “kendisinin” varlığı, herkesin başkasının kendisinininki gibi dokunulmaz kabul etmesine bağlıdır. Eğer herkes kendisinin olanla ilgili olarak, tamamen aynı ilkeye göre hareket edeceğini birbirine garanti etmezse, kimse başka birinin dışsal şeyini dokunulmaz kabul etmek zorunda değildir ve özgürlüğün evrensel yasası gereği bu garantiyi sağlayacak olan tek taraflı iradenin herkes üzerindeki zorlayıcılığı değil, gücünü herkesin üzerinde ortaklaşmasından alacak bir iradenin herkesi bağlamasıdır – ki iktidar tarafından desteklenen genel bir dışsal yasamaya tabi olmanın koşulu medeni toplumdur.¹⁵²⁰ Bu nedenle Kant doğa yasasının doğal adalet ve sosyal adalet ayırımı yerine doğal adalet ve medeni adalet ayırımında içerilmesi gerektiğini, doğalın karşıtının sosyal değil medeni olduğunu, doğa durumunda da topluma rastlansa dahi medeni bir topluma rastlanamayacağını, dolayısıyla kamusal adaletten değil özel adaletten bahsedilebileceğini ileri sürer.¹⁵²¹ Böylesi durumda mutlak iyelik (*peremptory possession*) değil geçici iyelik (*provisional possession*) vardır.¹⁵²²

Mutlak iyelik yalnızca hukuki iyelikle mümkündür. Tam bu noktada akla toplum sözleşmesinin gelmesi olağandır. Hatta açık biçimde Hobbes’un ve Rousseau’nun etkisi görülür. Doğa durumunda kişi, geçici iyeliğini tanımayanlara karşı direnme hakkına sahiptir ancak medeni topluma girerken hazırlığındaysa diğerlerinin onu belli bir iyeliği terk etmesi sebebiyle zorlamasında göreceli bir yasallık bulunur; öte yandan, ne kadar kalabalık olurlarsa olsunlar bu zorlama hala tek taraflı bir iradenin temsilidir ve yasallığın sağlanması ancak genel irade (*general*

¹⁵¹⁷ KANT, 1999, s. 45

¹⁵¹⁸ KANT, 1999, s. 46

¹⁵¹⁹ KANT, 1999, s. 42-43

¹⁵²⁰ KANT, 1999, s. 53-54

¹⁵²¹ KANT, 1999, s. 41

¹⁵²² KANT, 1999, s. 54

Will) sayesinde mümkündür.¹⁵²³ Genel iradenin pratik aklın belirlediği sıradan irade (*will – Willkür*) yerine pratik aklın kendisi olan (*Will – der Wille*) ile ifade edildiğine dikkat etmek gerekmektedir. Önemi, Rousseau'ya göre genel iradenin ve Kant'a göre pratik aklın ortak şaşmazlığından gelmektedir. Bahse konu iradenin herkese dayatılmasından ötürü tek taraflıymış gibi görünse bile, iyeliği hukuki açıdan geçerli kılabilmek kapasitesi olduğu için sonradan kazanılan hakların mutlak olabilmesinin de tek yolu medeni toplumdur.¹⁵²⁴ Kant, insanlar arasında herkesin hakkından dilediği gibi yararlanabileceği bu toplumu hukuki durum (*juridical state of affairs*) olarak nitelendirir ve genel bir yasama iradesi fikrinin böylesi toplumun biçimsel ilkesidir.¹⁵²⁵ Bu nedenle kamusal hukuki durum (*public juridical state of affairs*) olarak da isimlendirmiştir.¹⁵²⁶

Herhangi bir hakkın kazanılmasının ideal hali yalnız hukuki durumda mümkündür fakat temelini medeni toplumun anayasasından veya keyfi kurallarından değil, gerekliliğin doğa durumunda da bilinmesi sebebiyle medeni anayasa altındaki yasalara koyulmak üzere *a priori* olarak tasavvur edilmesinden alır.¹⁵²⁷ Anlaşılacağı üzere Kant'ın medeni duruma ilişkin yargısı Hobbes'ta görülen, medeni durumun gereklerinin doğa durumundan beri bilindiği ve onlara uyularak hakların ayakta tutulduğu kabulünden çok da uzak değildir. Örneğin, doğa yasası herkes tarafından *a priori* olarak bilinen basit adalet veya yasa dışı adalet (*nonstatutory justice*) olarak tasavvur edilirse, yalnızca insanların karşılıklı ilişkilerine uygulanan adalet (*commutative justice*) değil, aynı zamanda uygulamalı dağıtıcı adalet de (*distributive justice*) doğa yasasının parçasıdır zira hukukun *a priori* olarak bilinebilmesi yargı kararının dayandığı hukukun da aynı şekilde doğa yasasına ait olması anlamına gelir.¹⁵²⁸ Nüans, doğa durumunda toplumun hiç olmadığı bir suni durumdan (*artificial state of affairs*) değil, aile gibi belli meşru toplum türleri bulursa da medeni toplumun dağıtıcı adaletinden yoksun olunmasından kaynaklanır ve bu yüzden de doğa durumu hukuki-olmayan durum (*nonjuridical state of affairs*) olarak nitelendirilir.¹⁵²⁹

Anlaşılacağı üzere, doğa durumu insanların birbirlerine sahip oldukları güce göre muamelede bulunduğu bir saf adaletsizlik durumu değil, karar verme yetkisine sahip bir yargıcın haklar arasında çatışma doğduğunda adaleti sağlayamadığı, bu yüzden de herkesin kendi adalet

¹⁵²³ KANT, 1999, s. 55

¹⁵²⁴ KANT, 1999, s. 70

¹⁵²⁵ KANT, 1999, s. 113

¹⁵²⁶ KANT, 1999, s. 57, 96

¹⁵²⁷ KANT, 1999, s. 96

¹⁵²⁸ KANT, 1999, s. 102

¹⁵²⁹ KANT, 1999, s. 114

anlayışına göre diğerlerini zorlamak zorunda olduğu toplum durumudur.¹⁵³⁰ Öte yandan zora duyulan ihtiyaç medeni toplumda da bakidir. Medeni toplumu herkesin kendisinin olanı garantileyecek olan kamusal hukuki adaleti yaratan yasamanın bir güçle desteklenmesi gerekir.¹⁵³¹ Gerekliliği bariz kılan, dışsal-zorlayıcı bir yasamaya tabi olmayan insanların birbirine karşı giriştiği şiddetin gerçekliği veya deneyiminden ziyade, tüm adalet kavramlarından vazgeçmek istemiyorsa vermesi gereken ilk kararın herkesin kendi yargısına göre hareket ettiği doğa durumundan çıkmak olduğunu bilen insanın pratik aklısıdır – ki bu bilme, ne kadar iyi bir doğaya sahip olursa olsun, diğerlerinin fikirlerini umursamaksızın kendine özgü iyiyi ve adili belirleyip hakkını ona yasladığının farkında olan insanın, kendini kendisinin dışındaki bir güce (yani dışsal, kamusal ve zorlayıcı bir güce) tabi kılmaya dair *a priori* yargısıdır.¹⁵³²

Kamu hukukunun temelini oluşturan da bu yargıdır. Değilse, zaten yasanın özü itibarıyla (doğa durumundaki) özel hukukla (medeni durumdaki) kamu hukuku arasında fark yoktur; ikincisine kamu hukuku denebilmesinin nedeni birlikte yaşamının hukuki biçimini ortaya koyan yasaları barındırmasıdır.¹⁵³³ Bu şekilde bakıldığında kamu hukukunun bir ulusun yasalar sistemi olduğuna, anayasanın kamu hukuku kavramının bir parçası olduğuna, ulusun yasalarına katılmak isteyen bireyler toplumun yasal koşullarına ihtiyaç duyduğundan ulusu belli bir irade altında birleştirerek söz konusu ihtiyacı karşılayanın anayasa olduğuna, anayasal yolla birleşen ulus içindeki bireylerin medeni toplumu oluşturduğuna, herkesin hukuki durumda olma konusundaki ortak çıkarları doğrultusunda birleştiği tüzel yapının bireysel bileşenlerine kıyasla konumuna ise devlet denmesi gerektiğine varılır.¹⁵³⁴

4.2.3. İktidara Direnme

Devleti işlevsel olarak üç otorite üstünde temellenir: yasama, yürütme ve yargı. Benimsedikleri kendine has ilkelerle her biri bir diğerine tabi olan ve diğerinin işlevini gasp edemeyen bu otoriteler, birbirini tamamlayan bir eşgüdümle işleyerek devletin bütünlüğünü sağladığı ölçüde herkesin kendisinin olanı güvence altına alırlar.¹⁵³⁵ Yasakoyucu nezdinde kendini gösteren egemen otorite, yasayla bağlı hükümdar olarak yürütücü otorite ve yasa göre herkese kendisinin olanı veren yargıcın şahsında beliren yargısal otorite olmak üzere devletin üstünde doğruluğu üç

¹⁵³⁰ KANT, 1999, s. 116

¹⁵³¹ KANT, 1999, s. 54, 58

¹⁵³² KANT, 1999, s. 116

¹⁵³³ KANT, 1999, s. 114

¹⁵³⁴ KANT, 1999, s. 117

¹⁵³⁵ KANT, 1999, s. 119

dayanak, aklın pratik tasımda kullandığı önerme gibi işler: egemen iradenin yasası büyük önerme, yasaya göre buyurma küçük önerme, hükme bağlayarak gerçek hukuku kurma sonuçtur.¹⁵³⁶ Adaleti sağlayanın yargı olması devletin varlığı açısından elzemdir. Hükümün kurulması, halkın parçası olan kişinin bireyselliği özelinde gerçekleştirilen kamusal yasal adalet (dağıtıcı adalet) olduğu için ne egemen otoriteye ne de hükümdara uygundur çünkü (1) esas olan halkın kendi içinden birini halkın yargılaması olsa da halktan birini doğrudan halkın yargılamaması gerektiği gibi (2) hükümün gereğini halk adına yerine getirecek olanın da halktan birini yargılamaması gerekir; yargının dışındaki otoriteler yargıçları sadece atayabilirler.¹⁵³⁷

Üç otoritenin de kendine göre nitelikleri vardır: yasama iradesi sorgulanamaz (*irreproachable*), yürütme yetkisi direnilemez (*irresistable*), hükmetme yetkisi değiştirilemezdir (*unalterable*).¹⁵³⁸ Otoritelerin birbirine müdahalesi veya müdahaleci otoritede birleşmesi otoritelerin niteliğinden yoksun kalması anlamına gelecektir. Örneğin, hükümdar yargısal görev üstlenirse, bu onu haksızlık yapma ve dolayısıyla daha yüksek bir otoriteye başvurunun gerektiği bir duruma sokabilir.¹⁵³⁹ Halbuki, yargının değişmezliğinin ihlaliyle ortaya çıkan bu durum yürütmeye direnilmezliğin ihlaline vücut verecektir. Dolayısıyla şu netlik kazanır: söz konusu kamusal nitelikler, genel olarak devletin kuruluşunun gerekliliğini gösteren devlet ideasından türer.¹⁵⁴⁰ Açıklaması şöyle yapılabilir. Herkesin kendisinin olana devlet aracılığıyla ulaştırılabilmesi devletin bileşenlerinin de kendisinin olana sadık kalmasından geçer. Devlet, bir grup insanın adalet yasaları çerçevesindeki birliği olduğu için¹⁵⁴¹ yasal koşulların birinde bile dışsal özgürlüğü sınırlayan bir ilke eksikse, diğerlerinin yapısı kaçınılmaz şekilde sarsılır ve sonunda çöküşe uğramak zorundadır.¹⁵⁴² Rousseau'ya atıfla, devletin sağlığını anayasanın adalet ilkelerine mümkün olan en iyi uygunluk durumu olarak tarif eden Kant, bu duruma ulaşmayı kategorik buyruğun taşıyıcısı olan aklın zorunlu tuttuğunu söylemektedir.¹⁵⁴³ Yani, yukarıda değinildiği üzere, adaletin yasaları devletten önce de mevcuttur. Devletin etrafında şekillendiği adalet yasaları, devletin kanunlarıyla değil de zorunluluğun *a priori* kavramlarından ve genel olarak dışsal adalet kavramlarından türedikleri müddetçe devletin biçimi devletin “genel” biçimi – daha

¹⁵³⁶ KANT, 1999, s. 118

¹⁵³⁷ KANT, 1999, s. 122-123

¹⁵³⁸ KANT, 1999, s. 119

¹⁵³⁹ KANT, 1999, s. 123

¹⁵⁴⁰ KANT, 1999, s. 146

¹⁵⁴¹ KANT, 1999, s. 118

¹⁵⁴² KANT, 1999, s. 117

¹⁵⁴³ KANT, 1999, s. 123

açık ifadeyle adaletin saf ilkelerine göre olması gereken devletin ideası – olarak düşünülüşünden, ideal devlet fikri insanların birliğinin standardı (*norma*) ve rehberi olur.¹⁵⁴⁴

İnsanların devleti kurması, yani “evrensel süzeren”¹⁵⁴⁵ olarak birleşen insanların tebaa olarak bir kendilerinin toplamını emir altına aldığı ilişkiyi oluşturma eylemi, tüm insanların dışsal özgürlüklerini oluşturdukları yeni yapıyla tekrar ve derhal içermek için terk ettiği orijinal sözleşmedir.¹⁵⁴⁶ Devletin orijinal sözleşme vasıtasıyla ele alınması, niteliklerinin yerli yerine oturtulabilmesi ve herkese kendisinin olanı teslim edebilmek açısından elverişli bir araç olsa da “kendisinin”in ne olduğu konusunda genel irade ile ters düşenler için bu nitelikleri sınama aracı olabileceği bellidir. Bu, yerli yerinde olmayana doğru yere koymaya cüret edenlerin çıkış noktası olabileceği için Kant tarafından sorguya set çekilir. Sanki devletin itaat hakkı şüpheye açılmış gibi üstün otoritenin kökeni ona tabi olanlar tarafından irdelenmemelidir.¹⁵⁴⁷ Yasalara tabi olmayı kabul eden ilk vahşilerin belge düzenleyecek hali olmamasından ve medenileşemeyen insanların doğasından da kolayca çıkarsanabileceği üzere boyun eğmenin ilk formu şiddete dayandığından, medeni toplumun oluşumunu kavramak için hükümet mekanizmasının tarihi kökenini araştırmak beyhude bir çabadır.¹⁵⁴⁸ Otoriteye boyun eğilmesinin sebebinin tarihin işaret ettiği gerçek bir sözleşmeyle mi sağlandığı veya yasaları doğuranın otoriteye evleviyetle boyun eğilmesi mi olduğu gibi amaçsız soruların hali hazırda medeni hukuka boyun eğen halk tarafından ayrıntılı biçimde irdelenmesi devlet için tehditir ve tebaa üstün otoritenin kökenini irdelemenin neticesinde mevcut iktidar otoritesine direnmeye karar verirse aynı otoritenin yasalarına uygun biçimde haklı olarak cezalandırılır, yok edilir veya sürgüne gönderilir.¹⁵⁴⁹

Orijinal sözleşme ideası devletin geçerliliğini düşünülmesini tek başına mümkün kılar.¹⁵⁵⁰ ancak kamusal yasal adaletin temeli olan mevcut bir anayasayı güç kullanarak değiştirmeyi meşrulaştıran bir neden bulmak amacıyla böylesi bir araştırmaya girişmek suçtur.¹⁵⁵¹ Sorunlu bir anayasanın değiştirilmesi zaman zaman gerekebilse de çözüm getirecek olan devrim yoluyla halk değil, yasama yoluyla egemendir.¹⁵⁵² Devrimin getirebileceği çözüm anayasa değişikliği değil anayasal çözülme, daha iyi bir anayasaya dönüştürme (*metamorphosis*) değil yeni bir orijinal sözleşmeyi gerektirir biçimde yeniden yaratımdır (*palingenesis*) ve önceki sözleşmenin ilgası

¹⁵⁴⁴ KANT, 1999, s. 118

¹⁵⁴⁵ “*Universal suzerain*” kelimelerinin tercih edilme sebebi muhtemelen “*universal sovereign*”in Tanrı’dan başkasını ifade edemeyecek olmasıdır.

¹⁵⁴⁶ KANT, 1999, s. 146

¹⁵⁴⁷ KANT, 1999, s. 123

¹⁵⁴⁸ KANT, 1999, s. 148

¹⁵⁴⁹ KANT, 1999, s. 124

¹⁵⁵⁰ KANT, 1999, s. 146

¹⁵⁵¹ KANT, 1999, s. 123

¹⁵⁵² KANT, 1999, s. 127

yasalar da dahil tüm medeni ilişkilerin yıkımı anlamına gelir.¹⁵⁵³ Kant, devrim yerine evrimi savunur; yasama yoluyla gerçekleştirilen bir reform ilerlemeye tekabül ederken devrim, doğa durumundan uzaklaşma yolunda atılan adımlardan elde edilen faydayı bir kenara atmaktır.¹⁵⁵⁴ Bu tür girişimlerin sebebinin yitirilmiş bir doğal hakkın varlığını devlet denen yapının yasal gerçekliği içinde tekrar tanıtlamak olduğunu tarihsel deneyimler sayesinde görmüş olmalıdır ki, orijinal sözleşmenin mantığını tekrar ele alma gereği duyar. Bir kişinin devlette belli bir amaç için doğuştan gelen dışsal özgürlüğünün bir kısmını feda etmiş olduğunu söylemek yerine, bütün özgürlüğünü azalmaksızın (yasakoyucu iradeden gelerek toplumun hukuki durumunu kuran) yasal bir bağımlılıkta bulabilmek için yasa tanımaz ve vahşi özgürlüğünü tümüyle terk ettiği söylenmelidir.¹⁵⁵⁵ Keza, ilkinin düşünmek, doğuştan gelen dışsal özgürlüğü anayasaya taşımak sonucu doğurmuş gibi görünmektedir. Anayasa, anayasayı ihlal etmesi durumunda hükümdara karşı çıkabilecek veya onu sınırlayabilecek bir otoritenin bulunmasını mümkün kılacak bir madde içeremez.¹⁵⁵⁶ Böylesi anayasalar halkın haklarını çiğneyen güçlü bir kişinin hükümet üzerindeki keyfi etkisini, halka muhalefet [hakkı] veriyormuş gibi göstererek mümkün olduğunca az külfetli hale getirmek için tasarlanmış zekice bir hiledir.¹⁵⁵⁷ Devletin otoritesini sınırlandırmak isteyen, hükümdarın tebaasını ona direnmeye karşı harekete geçirebilecek, onları hükümdardan koruyabilecek, aralarındaki sorunları belli bir hukuka göre yargılayabilecek kadar, yani direnişi kamusal olarak yönlendirebilecek biçimde en az onun kadar gücü ve meşruiyeti olmalıdır.¹⁵⁵⁸ Halkın üstün siyasi otoriteyi yargılayabilmesi ancak genel bir yasama iradesi (pratik akıl) altında birleşmiş olmalarıyla mümkündür.¹⁵⁵⁹ Bir devlette egemenin tebaasıyla ilgili pek çok hakkı olsa da ona karşı yapmaya zorlanabileceği ödevleri yoktur.¹⁵⁶⁰

Kolayca anlaşılacağı üzere, devlete itaatsizlik Kant'a göre uzun uzadıya tartışmayı gerekli kılamayacak kadar devletin doğasına ve dolayısıyla da pratik aklın buyruklarına aykırıdır. Fransız Devrimi'nden ve dolayısıyla *Ahlakın Metafiziği*'nden uzun yıllar önce yazdığı *Idea for Universal History*'deyse Kant'ın farklı bir noktada durduğu kolaylıkla görülebilir. Buna göre insanlığın ve bir kurum olarak devletin erişeceği yeni aşamanın anahtarı devrimler olacaktır.¹⁵⁶¹ Fikir

¹⁵⁵³ KANT, 1999, s. 148

¹⁵⁵⁴ BECK, Lewis W., "Kant and the Right of Revolution", *Journal of History of Ideas*, Year: 1971, Vol: 32, No: 3, (s. 411-422), s. 414-415

¹⁵⁵⁵ KANT, 1999, s. 146

¹⁵⁵⁶ KANT, 1999, s. 124

¹⁵⁵⁷ KANT, 1999, s. 125

¹⁵⁵⁸ KANT, 1999, s. 124

¹⁵⁵⁹ KANT, 1999, s. 123

¹⁵⁶⁰ KANT, 1999, s. 124

¹⁵⁶¹ KANT, Immanuel, "Idea for Universal History with a Cosmopolitan Aim", *Kant's Idea for Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, (ed. Amélie Oksenberg Rorty & James Schmidt), Cambridge University Press, Cambridge, 2009, (s. 9-23), s. 17, 20, 22

değişikliğinin sebebini Fransız Devrimi'nde aramamak elde değildir zira siyasete olan ilgisinin artışı tam da onu takip eder.¹⁵⁶² Toplum sözleşmesi hakkındaki görüşlerin liberal filozoflar nezdinde yarattığı tüm sarsıcı etki, Kant'ta devleti yaratan dışsal adalet ihtiyacı karşısında duvara toslar. Bu duruma rağmen, Kant'ın adalet metafiziğinde ilki yasa çatışması, ikincisiyse yasal belirsizlik olan ve devrimi mümkün kılma imkânı barındırıyor gibi görünen iki boşluk bulunuyor gibi görünmektedir. Bu sebeple tekrar içsel yasanın belirlediği ödevlere ve dışsal yasanın belirlediği haklara dönmek gerekir.

Ödevlerin çatışması (*conflict of duties*), farklı ödevlerin ardındaki erdemlerden biri diğerini ilga ettiğinde görülür ancak ödevler ve yükümlülükler belli eylemlerin pratik gerekliliği anlamına gelen genel kavramlar oldukları için aynı anda gereklilik arz edemeyeceklerinden dolayı, birbirleriyle çatıştıkları değil içlerinden birinin ödev olmadığı anlaşılmalıdır.¹⁵⁶³ Yine de belli yükümlülüklerin zemini birbirini çeler biçimde kişiyi görev olarak bağlamaya yeterli görülebilir ki böylesi durumda güçlü olan yükümlülüğün değil, bir ödevle bağlanan daha güçlü zeminin benimsenmesi gerekir.¹⁵⁶⁴ Örneğin, insanı dışsal olarak bağlayan yasalar arasında akıl yoluyla *a priori* yükümlülük tanıyanlara doğa yasaları, fiilen dışsal mevzuat olmadan ne yasa olabilecek ne yükümlülük tanıyabilecek olanlara pozitif yasalar denir ve ikisi arasından tasavvur edilebilecek olan tek dışsal yasanın pozitif yasa olsa da kanun koyucunun yetkisinin temelini oluşturan bir doğa yasası pozitif yasadaki önce gelir.¹⁵⁶⁵ Bu durum akıllara doğa yasasına başvurarak egemenin (veya hükümdarın vb.) tasarruflarını sınımayı veya Tanrı Yasasına sığınarak onun şahsı veya eylemleri hakkında hüküm kurmayı getirebilir. Kant tartışmaya bile girmeksizin, kısa şu açıklamayı yapar: medeni bir anayasanın tarihsel açıklaması değil, kişinin mevcut yasama yetkisi karşısında itaat yükümlülüğüne dair pratik aklın ilkesini ifade eden "*Tüm yetki Tanrı'dan gelir*" sözleri, kökeni ne olursa olsun üstün otoriteye yönetme hakkı veren, şüphe veya göz ardı etmek bile suç olacak kadar kutsal ve dokunulmaz olan yasayı, insanlardan değil de en üstün yasakoyucudan geliyormuş gibi korur.¹⁵⁶⁶ Dolayısıyla, feodalizmin şahitlik ettiği tüm ilahiyat tartışmalarını hiç yaşanmamışçasına ivedilikle savuşturur.

Kant'ın haklara getirdiği bir başka ayırım belirlilik üzerindedir. Belirsiz haklar (*equivocal rights*) olarak andığı hakkaniyet (*equity*) ve zorunluluk hakkı (*right of necessity*) yönetene itaatsizliğin anahtarı olabilir gibi görünmektedir. Keza hakkaniyet yasanın yokluğunda başvurulacak ve

¹⁵⁶² KLEINGELD, Pauline, "Editor's Introduction", **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History**, (ed. Pauline Kleingeld), Yale University Press, New Heaven and London, 2006, (s. xv-xxiv), s. xvii

¹⁵⁶³ KANT, 1999, s. 17

¹⁵⁶⁴ KANT, 1999, s. 18

¹⁵⁶⁵ KANT, 1999, s. 18

¹⁵⁶⁶ KANT, 1999, s. 124

yasayıcı belirsiz bir yasadaki hak doğuran bir araçken zorunluluğun, özellikle de Machiavelli’de adaletle yakaladığı bağ düşünülecek olursa, yasakoyucu olmaksızın yasa yaratan durum olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Böylelikle *Devrim Hakkı* için imkân doğuran iki temas noktası belirir. En sıkı yasanın en büyük adaletsizliği doğurduğu gerekçesiyle yola koyulan hakkaniyete dayanarak yükseltelen her itiraz sivil mahkemelerin değil, olsa olsa vicdani bir mahkemenin muhatabı olabilir zira hakkaniyet başkalarının ahlaki ödevleri üzerinde temellenen taleplerin zemini değil, yargıcın koşullarını belirleyeceği belirsiz bir hakkın talep edilmesi zeminini ifade eder.¹⁵⁶⁷ Görülebileceği üzere hakkaniyet üzerinde hüküm getirebilecek olan belirsiz bir hakkı belli görüp talep eden değil, yasanın kendine verdiği yetkiyle belirsizliği ortadan kaldıracak olan yargıdır. Hakkaniyet kişinin kendisine bırakılmaz ve bu yüzden de itaatsizliğin anahtarı olamaz.

Zorunluluğun yasanın olamayacağı ilkesiyle yola koyulan zorunluluk hakkıysa haksız olanı adil kılacak bir zorunluluğun bulunmaması itirazıyla sakatlanır çünkü ister mahkeme ister akıl önünde olsun, zorunluluğun dayatmasının ortaya çıktığı ilişkinin tarafları arasında adalet denen şeyin ne olduğu konusunda uzlaşamayacağı aşıkardır.¹⁵⁶⁸ Zorunluluğun hakkı doğurması alışıldık bir görüşür fakat zorunluluğun ortaya çıkacağı konusunda şüphe ile şüpheyi aşan beklenti arasındaki mesafe daima muğlaktır. Bu noktada Locke’a dönüp henüz gerçekleşmemiş bir saldırının tehdidi altında benimsenecek davranışın ne olduğu sorunu hatırlanabilir. Tam da uygun biçimde Kant, aynı soruyu sorar ancak doğa yasası altında incelemektense pozitif hukuk önünde durumun çaresizliğini açığa vurur: nefsi müdafaa amacıyla şiddet kullanımı suçlanabilir nitelikteyse de cezalandırılabilir olmadığından yasakoyucular tarafından nesnel-istisnai yasallığa kavuşturulmuştur zira yaşamını anında kaybetme tehdidi duyumsayan birinin onu korumak karşısında daha sonra yaşamını kaybetmeyi tercih etmemesi beklenemez.¹⁵⁶⁹ Aynı mantığı genişleterek yönetenin buyruğuna direnme bahsine malzeme etmekse mümkün değildir. Egemenin tiranlaşması da dahil sebebi ne olursa olsun, halkın genel iradeye boyun eğmemesinin hiçbir yasal veya meşru yanı olamaz; hizip (*sedition*), devrim (*rebellion*) veya tiranisi olması fark etmeksizin direnişe en ufak teşebbüs Smith’in de altını çizdiği üzere ağır ihanettir ve ölümden aşağısıyla cezalandırılmaz.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁷ KANT, 1999, s. 34, 35

¹⁵⁶⁸ KANT, 1999, s. 36

¹⁵⁶⁹ KANT, 1999, s. 36

¹⁵⁷⁰ KANT, 1999, s. 125

SONUÇ

Tezim liberal düşünürlerce sivil itaatsizlik ve kamusal denetim mekanizması olarak sunulan direnme hakkının temelde *Devrim Hakkı* olduğudur. Direnme hakkının gelişimi diye sunulan felsefi kaynakların yazarları açık biçimde *Devrim Hakkı*'nı kuramlaştırmıştır. Kuramın tamamlanması aynı zamanda devrimlerin yaşanmaması için gereken anayasacılığı da geliştirmiştir. Glotz, tiranlığı, kullanımı da yaralayan bir silah olarak tarif eder. Devrim burjuvazi için tam olarak budur. Burjuvazi devrimle işi bittiğinde onu kullanma hakkını ortadan kaldırmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden *Devrim Hakkı*'na direnme hakkı olarak yaklaşılır. Tezim, bunu açıklama amacı etrafında şekillenmiştir.

Devrim Hakkı'nın gelişimini anlatmak için en kullanışlı iki enstrümanı Delacampagne ve Stolleis ortaya koymuştur. Bu yazarların sunduğu metaforu kullanarak sonuç niteliğinde kısa bir özete girişilebilir. Tarihte tiran ismiyle bildiğimiz ilk gasıp iktidar Lidyalı Gyges'tir. Farklı öyküsel anlatımlardan doğan bu kişi, Platon'da görünmezlik yüzüğünü bularak iktidarı ele geçiren bir çoban olarak tanıtılmaktadır. Bu yüzden de Delacampagne, tiranlığı görülmeden görmek şeklinde formüle etmektedir. İktidarın gözü yasalardır. Tebaayı gören yasa, tiranı görmez. Şaşırtıcı biçimde, bunu destekleyen bir başka metaforu Stolleis gün yüzüne çıkarmıştır. Hukukun her yerde oluşunun ifadesi olan Yasa'nın Gözü, Yeni Çağ Avrupa'sında kralın adaletine ve egemenliğine atfedilen kutsiyetin iki temel düşüncenin ortaya çıkışına neden olacak biçimde yıpratılmasından sonra belirginleşmiştir: (1) egemenliğin kişiler yerine yasalara devriyle nesnelleşmesi ve (2) hukukun hakikat tarafından değil otorite tarafından belirlenmesiyle metafizik temellerinden arındırılması. Tanrı'nın Gözü'nden Yasanın Gözü'ne bir ilerleyiş bulunur. Aslında tamamen egemenliğin bir tanrıdan yasaya sembolik aktarılış sürecidir. Bu ilerleyiş içinde bir süre gözü siyasal iktidar gasp eder. Devrim Hakkı'nın gelişimi için gereken zaman çizelgesi bu metaforlar sayesinde oldukça yalınlaşır.

Antik Yunan'da ve Roma'da adaletin kaynağı iyi kavramıdır. Hıristiyanlık sonrasında, Thracymachos'un iddia ettiği gibi adaletten iyilik gören artık çoban değildir. İsa, çobandan fayda görenin sürü olduğunun bizatihi ispatıdır. İşte Augustinus'ta adaletle pusulalık edecek iyi, bu hakikatin ürünüdür. Tanrı hakikattir. En üstün adaletin Tanrı'nınki olduğunu söyleyebilmek için kullarına iyilikten başka bir şey vermediğinin, saf iyi olduğunun kanıtlanması gerekir. Tüm yaratımlar içinde onunkiler iyiyse, kötü olarak geriye yalnız insanlarınki kalır. İnsan yaratımları da Tanrı'nın ilahi düzeninin parçası olduğuna göre, kötülük atfedilebilecek olan yaratımların kendisi değil, insanın onlara yönelen iradesidir. İnsan, kötülükten, iradesini Tanrı buyruğuna

sunarak kurtulur. Tanrı'yı taklit ederek iyi olur. Tanrı'nın adaleti, onun iradesi ve düzeniyse, onun yaptığı gibi her şeyin yerli yerinde olmasını sağlamak gerekir. Bu, adaletin "*herkese kendisinin olanı vermek*" şeklindeki klasik tanımıyla paraleldir. Ruha beden hakimiyetini vermek bireysel adalet, yönetileni yönetenin hakimiyetine vermek kolektif veya siyasal adalettir. İkisi de Tanrı Yasası'nın gereğidir ve aynı zamanda içsel barış ve dışsal barışın kaynağıdır. Dünyevi yönetim insanların adalet ve barış içinde Tanrı Yasası'na göre yaşamalarını sağlamakla görevlidir. Yöneten de yönetilen de buna aykırı davranamaz. Yöneten aykırı davranıyorsa da dünyevi iktidar Tanrı'nın düzeninin parçası olduğu için ona boyun eğilmelidir. Tanrı'nın Gözü herkesi görür, yönetilenin buna güvenmekten başka ödevi yoktur. Devrim günahtır.

Thomas'ın temelde bunlarla bir sorunu olmamıştır. Küçük bir nüansla, kötülük sorununda iradeyi toptan suçlamak yerine, iradenin kullanılmasını suçlar. İrade bazen anlık iyilere odaklanıp nihai iyileri gözden kaçırabilir. Tanrı'yı ele alırsanız, adalet eylemde iyiliğin ilkesidir. İnsan da adil olacaksa eylemi iyilik gözetmelidir. Kastedilen elbette nihai iyidir, arzularla perçinlenen anlık iyiler değildir. Öyleyse adaletin tanımı "*kararlı ve daimî iradeyle herkese kendisinin olanı vermek*" şeklinde genişler. İnsan iradesi bu kararlılığı göstermekte pek de başarılı olamadığı için, insana yardımcı olma görevi dünyevi yönetime düşmektedir. Kullanılacak vasıta yasadır. Her yasa Tanrı Yasası'na uygun olmak zorundadır. Uygunsa itaat etmemek günahtır; uygun değilse itaat etmek daha büyük günahtır. Dahası, adaletsizliğe ortak olmak da yönetileni adaletsiz kılar. Bu durumda itaatsizlik barışı bozmaz çünkü adaletsiz yasalarıyla barışı asıl bozan yönetendir. Kimse Tanrı'nın Gözü'nden saklanamaz ancak saklandığını sanan ortadan kaldırılabilir zira adaletten sapıp Tanrı'nın Gözü'nden saklanma cüreti gösteren iktidar sahibinin yönetimi altındakileri de kendine benzetme tehlikesi vardır. Bu, Hıristiyan şiddet yasağının istisnasıdır. Günahkarları caydıracak şiddeti göstermek Hıristiyan'ın ödevidir.

Tanrı'nın Gözü Machiavelli'ye göre pragmatik bir yönetim aracıdır. İnsanlar basit ve akli şeylerle harekete geçirilemediği için bir toplumu iyiye ve doğruya sevk edecek yasalar Tanrı'ya dayandırılmalıdır. Tanrı korkusunun olmadığı yerde, boşluğu hükümdar korkusu doldurmak zorunda kalır. Adalet'in, Tanrı'nın Gözü'yle, gerçek dünyevi yönetim (yani *realpolitik*) açısından hiçbir ilgisi yoktur. Adalet, iyiliğin ve kötülüğün taşıyıcısı olan eylem karşısında gösterilen tepkilerin yasaya göre yerindeliği gibi bir şeydir. Onu tanımlamaya girişmeyen Machiavelli, yalnız bir kez haklılığın tanımına yaklaşır: gerekli olan, haklıdır. Buna göre adaletin klasik tanımı "adalet, herkesin gerekeni almasıdır" a dönüşür. Machiavelli, hükümdarın güvenliğini ve iktidarını garanti edenin barış ve adalet içinde yaşadığı yurttaşları olduğunu söylediğinde ne demek istediği daha iyi anlaşılır. Gereklilikle kastedilen ihtiyaç değil zorunluluktur. Kendi

zorunluluğunu başkalarına “Tanrı’nın Gözü’ne batmadan” dayatabilen kişi, dayatılanlar nezdinde adildir. Yöneten, yönetilene adil olduğunu düşündürmezse, yönetilenlerin gözünde Thomas’ın öğretisinin muhatabı haline gelir çünkü Machiavelli şunun farkındadır: savaş gerekliyse adildir ve başka çıkış yolu yoksa silaha sarılmak gayet dindar bir eylemdir.

Machiavelli siyasetin doğasını çıplaklıkla ortaya koyup yönetenleri Tanrı’nın Gözü’nü dikkate almaya çağırırken ve yönetilenleri ondan saklanmaya çalışanlara karşı uyarırken, Tanrı Yasası’nı zırh edinerek siyasal iktidarlara savaş açanlar Thomas’ın yolunu benimsedikleri için açıkça gerici pozisyona düşerler. Bunun sebebi, Tanrı Yasası’nın Machiavelli’deki karşılığının yalnızca *realpolitik* bir araç olduğunu bilmezden gelmeleri ve Machiavelli’yi tiran uşağı gibi gösterirken tam da onun işaret ettiği şeyleri gerçekleştirmeleridir. La Boétie bu noktada dönemin asilerinden ayrılır. Machiavelli bir tiranı asıl ayakta tutanın yönetilenin rızasından yararlanması olduğunu gösterirken rızanın derinliklerine inmemiştir ama kulluğun yalnızca gönüllü olabileceği sonucuna La Boétie varabilmiştir. Tanrı Yasası’na sığınan Monarkomaklar bu düşünürlerden birini isyanları için silah olarak kullanıp diğerini düşman bellemişlerdir ama devrim taraftarı olmamaları her iki düşünürün de ortak noktasıdır. Her ikisi de Tanrı Yasası’nı bir kenara bırakıp tiranın gündelik yaşamdaki dayanaklarını ifşa etmiştir. Dahası, her ikisi de siyasal iktidarın tanrısallığı yönetilenleri kendine kul etmek için kullandığını göstermiştir. La Boétie bu doğrultuda çok etkili bir tespitin aracısı olmuştur: Tanrı’nın Gözü’ne sahip olmak isteyen tiran, kullarının gözlerini kullanır. Bir devrim karşıtının elinden çıkarsa bile, Tanrı Yasası’nın itaat ilişkilerini açıklarken daha az kullanılması *Devrim Hakkı*’nın sekülerleşmesini sağladığı için fevkalade öneme sahiptir.

Machiavelli ve La Boétie Tanrı Yasası’nın araçsallığını devrim karşıtı bir devrimcilikle ifşa ederken Montaigne dönemin siyasal istikrarsızlığı ve sınıfsal konumu nedeniyle “tanrısız bir Tanrı Yasası” öğütler. Kastedilenin anlaşılması için bir iki şeyi açıklığa kavuşturulması gerekir. Feodal düzenin gerilemesiyle servet ve eğitime kavuşabilmiş olan Montaigne’de şüphecilik, mülkiyetinin korunması için gereken mutlakiyetçiliğin başlangıç noktasıdır. Yenilikten şüphe edilmelidir çünkü yenilik yok edicidir. Thomas’ın Tanrı Yasası öğretisinin Fransa’ya etkisini çok iyi anlayan Montaigne’de şüphecilik, onun bir şeyi daha anlamasına yol açmıştır: genel olarak dünyevi iktidar Tanrı Yasası’nın uygulanma aracı değildir, özel olarak Fransız yasaları tanrısız yasaların tecessümü hiç değildir. Tanrısallık kuşanmanın yıkıcı etkisi yönetilenin benimsediği tanrısallığı savunmak için yönetene karşı silaha sarılmasına izin verilip verilemeyeceği tartışmasıdır. Her şey karmakarışık haldedir ancak bir şey gayet açıktır. İnsanlar mutlak adaletin aslına değil, herhangi bir millete özgü ve siyasi gereklerle sınırlı suretine sahip olabilirler. Öyleyse

kısır tartışmalara girmek yerine mevcut düzenin kendi içinde iyileştirilmesine odaklanılmalıdır. Böylelikle Montaigne, Gyges'in yüzüğünü kralın takmasına, Tanrı'nın Gözü'nün gasp etmesine ve Tanrı Yasası'nın yerini buyruğun almasına razı olur. Adaletten yoksun görünen bu yaklaşım aslında seküler bir sıçramadır.

Montaigne, Hobbes'u anlaşılmasına ziyadesiyle yardımcı olur. 16.yy'daki din savaşlarıyla ilahiyatın etkinliği azalıp devletinki arttığına, herkesle birlikte hükümdarı da izleyen Tanrı'nın Gözü, onun "dünyevi valisi" olan hükümdarın yetkisine girer. Herkesi gören Tanrı'nın Gözü, Hobbes'ta, hükümdarı görmeyen bir göz, bizzat hükümdarın gözü olur. Hükümdarın gözü yurttaşlar arasındaki adaletsizliği görür ancak kendisinin adaletsizliğini görecektir başka gözse yoktur. Fark edilebileceği üzere, bu Gyges'la benzeştir: görünmez ama görür. Niçin böyle olduğu aşikardır. Hobbes için adalet yasa ile başlar ve yasa denen şey doğanın değil yönetenin ürünüdür. Yöneten de toplum sözleşmesinin "ürünüdür". Toplum sözleşmesinin sebebi öz-korumadır. İnsanın kendisini korumak için toplum sözleşmesi yapmasını anlamsızlaştıran haller dışında, adaletsizlik iddiasıyla hükümdara itaatsizlik yapılamaz. Adalet, zaten onun buyurduğudur. Dahası, başkaldırı sebebi Tanrı Yasası da olamaz. Devletin varlığı zaten doğa yasalarının, yani bir kertede Tanrı Yasası'nın sonucudur. Yöneten, yönetilenlerin varlığına, sözleşmeyi yaratan mantığa aykırı biçimde kastetmedikçe Tanrı Yasası'na aykırı davranmış olmaz. Kimse de tanrısal bir hakka dayanarak başkaldırıya girişemez. Tanrı Yasası bir hak vermişse, onu yorumlayıp saptayan egemenin yasadır. Dolayısıyla, bilakis, itaatsizlik egemenin tanrısal hakkına saldırıdır ve Tanrı Yasası'na aykırıdır.

Gelinen aşamada Locke'un toplum sözleşmesine ilişkin yaklaşımı Yasa'nın Gözü metaforu açısından olduğu kadar *Devrim Hakkı* açısından da en büyük ilerlemedir. Spinoza, Tanrı Yasası'nı insan doğasının belirleyicisi olarak doğanın dayattığı zorunluluklara özgülese de egemenliğin sınırları açısından Hobbes'un öğretisini pek aşabildiği söylenemez. Fikir ve vicdan özgürlüğü açısından getirdiği yeniliğin Machiavelli'yi çok iyi anlamış olmasına bağlanması yeterlidir. Her ne kadar özel ve dahiyane olsa da Spinoza'nın katkısı Locke'unkinin yanında sönük kalır. Hobbes devrim ihtimalini sözleşmenin yarattığı egemen dolayımında değerlendirirken Locke doğrudan sözleşme üzerinde değerlendirir. Buna göre, mülkiyet hakkını (yani yaşam, özgürlük ve mülkü) yasayla güvence altına almak için kurulan sözleşme hükümsüz kalırsa, sözleşmenin sonucu olan egemeni karşılıklarına almaları insanların en doğal hakkıdır. Demek ki, artık egemeni de gören bir göz vardır. Bu, sözleşmenin tezahürü olarak mülkiyeti korumayı amaç edinen ve yavaş yavaş beliren Yasa'nın Gözü'dür. Tanrı'nın Gözü'nü gasp etmek, egemenin harcı değildir.

Aslına bakılırsa, Yasa'nın Gözü'yle *Devrim Hakkı*'nın son kez bir araya geldiği uğrak Locke'un siyasal doktrinidir. Amerikan ve Fransız devrimleri Yasa'nın Gözü sembolleri etrafında gerçekleşmiştir. Rousseau, Yasa'nın Gözü'ne alabileceği son hali verirken devrimiye hak olabilmekten çıkarır. Rousseau'ya göre Tanrı Yasası'na, dolayısıyla doğal yasaya uygun akli çözüm, çoğunluğun "herkes" haline getirilmesidir. Bu, yasama organı bünyesinde mümkün olur. Oy çoğunluğu durumunda, yurttaş karşı oy kullanmış olsa bile, hali hazırda herkesin fikrini belirtmiş olmasıyla genel irade ortaya çıkar. Genel irade Tanrı'nın sesidir. Locke bu yakıştırmayı toplumu hiziplere sürüklediği gerekçesiyle reddederken Rousseau doğrudan araç edinir. Genel irade, yanılmaz ve adaletsiz olamaz. Siyasal toplumun taşıyıcısı ve yasaların kaynağı olan hep birlikte esen olma iradesi, genel olarak devletin tüm bileşenleri için hakkın ve haksızlığın ölçütü haline gelir. Rousseau bunu, Locke'un itirazını bilmediğinden söylemez. Bilakis, iyi bir Machiavelli okuru olduğu için her yönetimin kendini devirecek gücü içinde barındırdığının farkındadır. Umduğu şey, genel irade doğru biçimde gözetilecek olursa, devrimlerin yaşanmasına mahal doğurulmamasıdır. Buysa Yasa'nın Gözü karşısında kimsenin özel irade gözetip Gyges olmaya kalkmamasından geçer.

Smith hukuka yaklaşımını buraya kadar bahsedilenler anlamında tam olarak Yasa'nın Gözü üzerine kurar ve kesinkes devrim karşıtıdır. Ahlaki Duygular Kuramı'nın ciddi bir okuru olarak İngiliz ahlak filozofları arasında en çok Smith'i seven Kant, ahlak kuramını Smith'inkine benzer biçimde kurgular. Öncelikle insanlar arasında evrensellik barındırabilecek bir ahlakın koşullarını kurgulayarak adaleti elde etmeye çalışır. Bireydeki koşulsuz buyruğun toplumsal karşılığını Rousseau'nun genel iradesinde bulur. Adaletin klasik tanımını "*herkesin kendisinin olanı diğerlerine karşı garanti ettiği bir durumda ol*" olarak değiştirir. Bu ancak Yasa'nın Gözü'nün herkesin üzerinde olmasıyla mümkündür. Devrimin meşru olmasının tek yolu devrim yapmaya kalkanların yasa yapabilmeye de ehil olmasıdır – ki bu oksimorondur. Ne Thomas'ın Hıristiyanlara verdiği ödev ne Locke'un sözleşme hükmü ne de Machiavelli'nin zorunluluğu bunu değiştirebilir.

Yukarıda özetlenmeye çalışıldığı üzere *Devrim Hakkı* erken gelişim sürecinde görece ilkel fakat dini bir motifle sistematize edilmiş, gelişip birtakım devrimlerin meşruiyetini sağladıktan sonra dayanaklarıyla birlikte ıskarta edilmiştir. Bunun sebebi, *Devrim Hakkı*'nı yaratan koşulların iyice anlaşılıp söz konusu hakkın meşruiyetini ortadan kaldıracak şekilde düzenlenmesidir. Anılan yazarların düşünceleri ışığında direnme hakkı hususundaki tüm gözlemler, yazarların ilgili düşünceleri siyasal iktidarın devrilmesi fikrine binaen yazdığını işaret etmektedir. Bu sebeple direnme hakkı şeklinde ifade edilen itaatsizliğin nihai formu olan devrim, hakkın doğru adlandırmasının *Devrim Hakkı* olduğunu göstermektedir. Direnme hakkı, *Devrim Hakkı*'nın, gelişiminin zirvesinde kullanılıp yasaklanmasından sonra *Devrim Hakkı*'nı kuramsallaştırmayı gerektiren koşulların sözde yokluğunda aldığı isimdir.

KAYNAKÇA

- AESCHYLUS, **Prometheus Bound**, (trans. Deborah H. Roberts), Hackett, Indianapolis, 2012.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “La Boétie ve Siyasal Kulluk”, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, (der. M.A. Ağaoğulları), 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, (s. 65–127).
- AISOPOS, **Masallar**, (çev. İo Çokona), 7. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- ALTHUSSER, Louis, “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, (çev. Cemal Bali Akal), **Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s.173-190).
- APOLLODORUS, **The Library, Vol.I**, (trans. James G. Frazer), William Heinemann, London, 1921.
- ARISTOPHANES, Acharnians, (ed. S. Douglas Olson), Oxford University Press, New York, 2004.
- ARISTOTLE, **The Constitution of Athens and Other Related Texts**, (trans. Kurt von Fritz & Ernst Kapp), Hafner Press, New York, 1974.
- ARISTOTLE, **The Politics**, (trans. T. A. Sinclair), Penguin Books, London, 1992.
- AUGUSTINE, **Augustine: Political Writings**, (ed. E.M. Atkins / R.J. Dodaro), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- AUGUSTINE, **Confessions**, (trans. Thomas Williams), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2019.
- AUGUSTINE, **The City of God, Vol.1**, (trans. Marcus Dods), T&T Clark, Edinburgh, 1871a.
- AUGUSTINE, **The City of God, Vol.2**, (trans. Marcus Dods), T&T Clark, Edinburgh, 1871b.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-1, QQ. I.-XLVIII.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1914.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. XXVII.-XLIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1921.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ CIII.-CXIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922a.

- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. LXXV.-CII.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922b.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. L-LXXIV.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burns Oates & Washbourne, London, 1922c.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 1, QQ. I-XXVI.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1911.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. XLVII.-LXXIX.**, (trans. Fathers of the English Dominican -Province), R.&T. Washbourne, London, 1918.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-1, QQ. XC.-CXIV.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1915.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. CI.-CXL.**, (trans. Fathers of the English Dominican -Province), Burn Oates & Washbourne, London, 1922d.
- AQUINAS, Thomas, **The Summa Theologica, Part 2-2, QQ. I-XLVI.**, (trans. Fathers of the English Dominican Province), R.&T. Washbourne, London, 1917.
- BALCER, Jack Martin, “The Athenian Episkopos and the Achaemenid 'King's Eye'”, **The American Journal of Philology**, Year: 1977, Vol: 98, No: 3, Autumn, (s. 252-263).
- BALIBAR, Étienne, “Politik Olan, Politika: Rousseau’dan Marx’a, Marx’tan Spinoza’ya”, (çev. Eylem Canaslan), **Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 104-116).
- BALIBAR, Étienne, “Spinoza: From Individuality to Transindividuality”, **Mededeelingen van wege het Spinozahuis**, Year: 1997, Vol: 71, (s. 3-36).
- BARKER, Ernest, “The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos”, **Cambridge Historical Journal**, Year: 1930, Vol:3, No:2, (s. 164 – 181).
- BECCARIA, Cesare, **Beccaria: ‘On Crimes and Punishment’ and Other Writings**, (ed. Richard Bellamy), (trans. Richard Davies), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- BECK, Lewis W., “Kant and the Right of Revolution”, **Journal of History of Ideas**, Year: 1971, Vol: 32, No: 3, (s. 411-422).
- BERCÉ, Yves-Marie, **Modern Avrupa’da Ayaklanmalar ve Devrimler: XVI.-XVIII. Yüzyıllar**, (çev. Muna Cedden), 1. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

- BLOEMENDAL, Joe, “Tyrant or Stoic Hero? Marc-Antoine Muret’s Julius Caesar”, **Recreating Ancient History: Episodes from the Greek and Roman Past in the Arts and Literature of the Early Modern Period**, (ed. Karl A. E. Enenkel, Jan de Jong, Jeanine De Landtsheer), Brill, Leiden, 2001, (s. 300-318).
- BOSSENGA, Gail, “Estates, Order and Corps”, **The Oxford Handbook of the Ancien Régime**, (ed. William Doyle), Oxford University Press, Oxford, 2012, (s. 141-166).
- BUCHANAN, George, **De Jure Regni Apud Scotos: A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland**, (trans. Robert Macfarlan), Portage Publications, Edinburgh, 2016.
- BRUTUS, Junius, **A Defence of Liberty against Tyrants: a Translation of the Vindiciae Contra Tyrannos**, (trans. Harold J. Laski), Harcourt Brace & Co, New York, 1924.
- CICERO, **On the Commonwealth and On the Laws**, (ed. James E. G. Zetzel), Cambridge University Press, New York, 1999.
- CODD, Daniel J., **Crimes and Criminals of 17th Century Britain**, Pen and Sword Books, South Yorkshire, 2018.
- DANTE, **İlahi Komedya**, (çev. Rekin Teksoy), 12. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2011.
- DEL GIOVANE, Barbara, “Marc-Antoine Muret and His Lectures on Cicero’s De Officiis”. **Reading Cicero’s Final Years: Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century**, (ed. Christoph Pieper & Bram van der Velden), De Gruyter, Berlin-Boston, 2020, (s. 197-220).
- DE STE. CROIX, G. E. M., **Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi**, (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul, 2014.
- DELACAMPAGNE, Christian, **Filozof ve Tiran**, (çev. İnci Malak Uysal), Epos Yayınları, Ankara, 2003.
- DIDEROT, “Machiavellianism”, **Encyclopedic Liberty**, (trans. Henry C. Clark & Christine Dunn Henderson), Liberty Fund, Indianapolis, 2016.
- DIOGENES, Laertius, **Lives of the Eminent Philosophers**, (trans. Pamela Mensch), (ed. James Miller), Oxford University Press, New York, 2018.
- FLETCHER, George P. & OHLIN, Jens David, **Defending Humanity: When Force Is Justified and Why**, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- FONTANA, Biancamaria, **Montaigne’s Politics: Authority and Governance in the Essais**, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2008.
- GLOTZ, Gustave, **The Greek City and Its Institutions**, (trans. N. Mallinson), Kegan Paul, New York, 1929.

- GREENE, Robert, "The Honourable History of Friar Bacon and Friar Bungay", **Marlowe's Faustus, Greene's Firar Bacon & Friar Bungay**, (ed. Adolphus W. Ward), 4th Edition, Clarendon Press, Oxford, 1901, (s. 47-110).
- GRAY, Floyd, "The "Nouveaux Docteurs" and the Problem of Montaigne's Consistency in the Apologie de Raymond Sebond", **Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures**, Year: 1964, Vol:18, No:1, (s. 22-34).
- HERODOTUS, **The Histories**, (trans. Robin Waterfield), Oxford University Press, Oxford, 2008.
- HESIOD, **The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days, and The Shield of Herakles**, (çev. Barry B. Powell), University of California Press, Oakland, 2017.
- HUPPERT, George, **The Style of Paris: Renaissance Origins of the French Enlightenment**, Indiana University Press, Indiana, 1999.
- HOBBS, Thomas, **Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, (çev. Deniz Zarakolu), 1. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- HOBBS, Thomas, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, (çev. Semih Lim), 22. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2022.
- HOFFMANN, George, "Was Montaigne a Good Friend?", **Men and Women Making Friends in Early Modern France**, (ed. Lewis C. Seifert & Rebecca M. Wilkin), Ashgate, Surrey and Burlington, 2015, (s. 31-60).
- HOLT, Mack P., "Attitudes of the French Nobility at the Estates-General of 1576", **The Sixteenth Century Journal**, Year: Winter 1987, Vol: 18, No: 4, (s. 489 - 504).
- HORKHEIMER, Max, **Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings**, (trans. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey), MIT Press, Cambridge, 1993.
- HOTMAN, François / BEZA, Theodore / MORNAY, Philippe du Plesis, **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century**, (trans. Julian H. Franklin), (ed. Julian H. Franklin), Pegasus, New York, 1969.
- HUME, Martin A. S., "Antonio Perez in Exile." **Transactions of the Royal Historical Society**, Year: 1894, Vol. 8, (s. 71-107).
- HYGINUS, "Fabulae", **Apollodorus' Library and Hyginus's Fabulae**, (trans. R. S. Smith & S. M. Trzaskoma), Hackett Publishing, Indianapolis, 2007, (s. 95-182).
- KANT, Immanuel, **Correspondence**, (trans. & ed. Arnulf Zweig), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- KANT, Immanuel, “Idea for Universal History with a Cosmopolitan Aim”, **Kant’s Idea for Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide**, (ed. Amélie Oksenberg Rorty & James Schmidt), Cambridge University Press, Cambridge, 2009, (s. 9-23).
- KANT, Immanuel, **Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals**, (trans. John Ladd), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 1999.
- KLEINGELD, Pauline, “Editor’s Introduction”, **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History**, (ed. Pauline Kleingeld), Yale University Press, New Heaven and London, 2006, (s. xv-xxiv).
- KÖIV, Mait, “*Basileus, tyrannos* and polis. The Dynamics of Monarchy in Early Greece”, **Klio**, Year: 2016, Vol: 98, No: 1, (s. 1-89).
- KRISTIANSSON, Magnus / TRALAU, Johan, “Hobbes’s Hidden Monster: A new Interpretation of the Frontispiece of Leviathan”, **European Journal of Political Theory**, Year: 2014, Vol: 13, No: 3, (s. 299-320).
- LA BOÉTIE, Etienne de, “Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev”, (çev. M.A. Ağaoğulları), **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, (der. M.A. Ağaoğulları), 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, (s. 17 – 65).
- LAMBERT, **Liber Floridus**.
- LOCKE, John, **An Essay Concerning Human Understanding**, (ed. Roger Woolhouse), Penguin Books, London, 1997.
- LOCKE, John, “An Essay on Toleration”, **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, (s. 134-159).
- LOCKE, John, “A Letter Concerning Toleration”, **Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration**, (ed. Mark Goldie), Oxford University Press, Oxford, 2016.
- LOCKE, John, “Essays on the Law of Nature”, **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997a, (s. 79-133).
- LOCKE, John, “First Tract of Government”, **Political Essays**, (ed. Mark Goldie), Cambridge University Press, Cambridge, 1997b, (s. 3-53).
- LOCKE, John, **Second Treatise of Government**, (ed. C.B. Macpherson), Hackett Publishing, Indianapolis, 1980.
- LUCAN, **Pharsalia**, (trans. Jane Wilson Joyce), Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- MACHIVELLI, Niccolò, **Discourses on Livy**, (trans. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov), University of Chicago Press, Chicago, 1996.

- MACHIAVELLI, Niccolò, **Florentine Histories: Newly Translated Edition**, (çev. Laura F. Banfield and Harvey C. Mansfield), Princeton University Press, Princeton, 2020.
- MACHIAVELLI, Niccolò, **Hükümdar**, (çev. Necdet Adabağ), 11. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021a.
- MACHIAVELLI, Niccolò, **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, (çev. Alev Tolga), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2021b.
- MANNING, C. E., "Stoicism and Slavery in the Roman Empire". **Band 36/3. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Stoizismus)**, (ed. Wolfgang Haase), De Gruyter, Berlin-Boston, 2016, (s. 1518-1544).
- MILLER, Darrell A. H., "Self-Defense, Defense of Others, and the State", **Law and Contemporary Problems**, Year: 2017, Vol: 80, No: 2, (s. 85-102).
- MONTAIGNE, Michel De, **The Complete Essays**, (trans. M.A. Screech), Penguin Books, London, 1993.
- OGDEN, Daniel, **Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds**, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- PARSONS, Jotham, "The Political Vision of Antoine Loisel", **The Sixteenth Century Journal**, Year: 1996, Vol: 27, No: 2, Summer, (s. 453-476).
- PHAEDRUS, Gaius İulius, **Masallar**, (çev. Güngör Varınlıoğlu), 1. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- PLATO, **Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo**, (trans. G.M.A. Grube), 2nd Edition, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2002.
- PLATO, **Protagoras and Meno**, (trans. Adam Beresford), Penguin Books, London, 2005.
- PLATO, **Statesman**, (trans. C.J. Rowe), Aris & Phillips, Warminster, 1995.
- READ, Jason, "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel", (çev. Eylem Canaslan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 84-103).
- RHODIUS, Apollonius, **The Argonautica**, (çev. Robert C. Seaton), William Heinemann, London, 1919.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, "Discourse on the Origins of Inequality", **Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse) Polemics, and Political Economy**, (ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly), (trans. Judith R. Bush, Roger D. Masters et. al.), University Press of New England, Hanover, 1992, (s. 1-95).

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Ekonomi Politik**, (çev. İsmet Berkan), 2. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **The Social Contract**, (trans. Chirstopher Betts), Oxford University Press, New York, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, “The Social Contract”, **The Social Contract and the First and Second Discourses**, (ed. Susan Dunn), Yale University Press, New Haven, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, (çev. Vedat Günyol), 28. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- RUSKIN, John, **Modern Painters, Vol. III**, John Wiley, New York, 1863.
- SCHNEIDER, Robert A., **Dignified Retreat: Writers and the Intellectuals in the Age of Richelieu**, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- SICULUS, Diodorus, **Books 11-12.37.1: Greek History 480 – 431 B.C. – the Alternative Version**, (trans. Peter Green), University of Texas Press, Austin, 2006.
- SKINNER, Quentin, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2018.
- SKINNER, Quentin, “Hobbes’s Leviathan Frontispiece: Some New Observations”, **Aby Warburg at 150 (13-15 June 2016)**, Warburg Institute, London.
- SMITH, Adam, **Ahlaki Duygular Kuramı**, (çev. Berkay Tartıcı), 2. Baskı, Liberus, İstanbul, 2022.
- SMITH, Adam, **Hukuk Üzerine**, (çev. Ahmet Celiloğlu), 1. Basım, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- SMITH, Adam, **Milletlerin Zenginliği**, (çev. Mustafa Acar), 1. Baskı, Liberus, İstanbul, 2020.
- SOPHOCLES, **Four Tragedies: Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes**, (trans. Peter Meineck & Paul Woodruff), Hackett, Indianapolis, 2007.
- SPINOZA, Benedictus De, **Ethica**, (çev. Çiğdem Dürüşken), 2. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022.
- SPINOZA, Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, (çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, 2019.
- SPINOZA, Benedictus, **Politik İnceleme**, (çev. Murat Erşen), 1. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

- STOLLEIS, Michael, **Yasanın Gözü Bir Metaforun Tarihi**, (çev. Arif Çağlar), 1. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- STRAUSS, Leo, **On Tyranny**, (ed. Victor Gourevitch & Michael S. Roth), University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- ŞENEL, Alaeddin, **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.
- TESELLE, Eugene, "Toward an Augustinian Politics", **The Journal of Religious Ethics**, Year: 1988, Vol: 16, No: 1, (s. 87-108).
- The Epic of Gilgamesh**, (trans. Andrew George), Penguin Books, London, 2003.
- THUCYDIDES, **The Peloponnesian War**, (trans. Martin Hammonds), Oxford University Press, New York, 2009.
- YARDENI, Myriam, "French Calvinism and Judaism", **Reformation & Renaissance Review**, Year: 2004, Vol: 6, No: 3, (s. 294-312).
- YOVEL, Yirmiyahu, "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi", (çev. Emine Ayhan), **Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler**, (der. Eylem Canaslan & Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, (s. 278-290).
- XENOPHON, **The Cryopaedia or the Institution of Cyrus and the Hellenics or the Grecian History**, (trans. J. S. Watson & Henry Dale), George Bell & Sons, London, 1876.
- XENOPHON, **Hellenica Books VI & VII Anabasis Books I-III**, (trans. Carleton L. Brownson), Heinemann, London, 1921.
- WOOD, Ellen Meiksins, **Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, (çev. Oya Köymen), 3. Basım, Yordam Kitap, İstanbul, 2017.