Mehmet Ali Ağaoğulları
Cemal Bâli Akal / Levent Köker

# KRAL DEVLET
## YA DA
# ÖLÜMLÜ TANRI



İMGE
kitabevi

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
CEMAL BÂLİ AKAL / LEVENT KÖKER

# KRAL DEVLET
# ya da
# ÖLÜMLÜ TANRI

İMGE
kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları: 88
1. Baskı: Ocak 1994
Baskı ve Cilt: Özkan Matbaacılık Ltd. Şti.
ISBN 975-533-076-3

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sokak No: 3 Kızılay 06650/Ankara
Telefon: 419 46 11 - 425 52 02
Faks: 425 65 32

Sevdiğimiz kadınlara ...

# İÇİNDEKİLER

**BİRİNCİ BÖLÜM**
**JEAN BODIN: EGEMEN DEVLETİN BELİRMESİ** ..... 1
A- JEAN BODİN'İN YAŞAMI ..... 2
B- BODİN'İN DEVLET ANLAYIŞI ..... 6
1- Doğru Yönetim ..... 10
2- Ailelerin Yönetimi ..... 12
3- Ortak Şeylerin Yönetimi ..... 16
C- BODİN'DE EGEMENLİK ..... 19
1- Egemenlik Mutlaktır ..... 19
2- Egemenlik Süreklidir ..... 22
3- Egemenlik Bölünmez, Devredilmez ..... 24
D- BODİN'DE EGEMENLİĞİN SINIRLARI ..... 29
1- Tanrısal ve Doğal Yasalar Sınırlaması ..... 29
2- Temel Yasalar Sınırlaması ..... 31
3- Ekonomik Sınırlama ..... 31
E- DEVLET BİÇİMLERİ VE MUTLAK MONARŞİ ..... 36
1- Demokrasi ..... 39
2- Aristokrasi ..... 40
3- Monarşi ..... 41
F- TOPLUMSAL VE SİYASAL DİNAMİKLER ..... 46
1- Siyasal Dinamik ..... 46
2- Toplumsal Dinamik ..... 51
G- DEĞERLENDİRME ..... 54

**İKİNCİ BÖLÜM**
**BODIN'DEN HOBBES'A** ..... 59
A- ALTHUSİUS: KORPORATİF DEVLET ..... 59
1- Althusius'un Yaşamı ..... 59
2- Sembiyotik Topluluklar ..... 61
3- Devlet ya da Bütüncül Topluluk ..... 66

4- Değerlendirme ..... 76
B. GROTIUS: DOĞAL HUKUK, MÜLKİYET VE EGEMENLİK ..... 79
1- Grotius'un Yaşamı ..... 79
2- Grotius'un Yöntem Anlayışı ..... 82
3- Doğal Hukuk ve Mülkiyet ..... 85
4- Egemenlik ve Devlet ..... 94
C- İSPANYOL ALTIN ÇAĞI DÜŞÜNCESİ ..... 103
1-Fetih ve Yerlilik sorunu ..... 103
a/ Francisco Vitoria ..... 104
b/ Vitoria'dan sonra ..... 114
2- Modern Devlet Düşüncesinin Doğuşu ..... 131
a/ Suárez'den Önce ..... 131
b/ Francisco Suárez ..... 131

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**
**THOMAS HOBBES: ÖLÜMLÜ TANRI** ..... 159
B- HOBBES'UN GENEL FELSEFESİ ..... 171
1- Cisimlerin Devinimi ..... 173
2- Bilgi Türleri ..... 175
3- Sözcüklerin Hakikati ..... 177
4- Siyaset Felsefesi ..... 178
C- İNSAN DOĞASI ..... 181
1- Duyumlar ..... 181
2- İnsanın Özgünlüğü ..... 183
D- DOĞA DURUMU ..... 188
1- İnsanların Eşitliği ..... 190
2- Erk Kullanımı ..... 192
3- Doğal Hak ..... 193
4- Genel Savaş Ortamı ..... 195
5- Doğa Durumunun "Toplumsallığı" ..... 198
6- Güçlünün Hakkı ..... 200
E- TOPLUM SÖZLEŞMESİ ..... 202
1- Ölüm Korkusunun Belirleyiciliği ..... 203

2- Doğal Yasalar ..... 204
3- Sözleşme Anı ..... 207
4- Sözleşmenin Özellikleri ve Sonuçları ..... 210
F- SİYASAL TEMSİL ..... 214
1- Yapay İnsan ..... 214
2- Yaratıcı ile Oyuncu ..... 215
3- Temsilcinin Temsil Edileni Yaratması ..... 217
4- Temsil Sisteminin Sonuçları ..... 219
G- EGEMENLİK VE EGEMEN GÜÇ ..... 222
1- Devlet Biçimleri ..... 223
2- Egemenin Özellikleri ..... 227
3- Egemenin Diğer Hakları ..... 235
4- Egemenin İşlevleri ..... 239
5- Egemenin "Sınırı" ..... 242
H- DEVLET-DİN İLİŞKİSİ ..... 244
1- Tanrı'nın Konumu ..... 245
2- Kilise'nin Konumu ..... 246
3- Hıristiyanların Egemene İtaati ..... 250
I- DEVLET-BİREY İLİŞKİSİ ..... 254
1- Totaliterlik-Liberallik İkilemi ..... 254
2- Doğa Durumundaki Bireyin Özgürlüğü ..... 257
3- Yurttaşın Özgürlüğü ..... 259
4- Devletteki Doğal İnsanın Özgürlüğü ..... 262
5- Özel Alan Özgürlüğü ..... 266
İ- DEĞERLENDİRME ..... 269
1- Meşruluk Sorunu ..... 271
2- İtaatin Önemi ..... 273
3- Ortak İyilik ..... 275

**KAYNAKÇA** ..... 281
**DİZİN** ..... 293

# BİRİNCİ BÖLÜM
# JEAN BODİN: EGEMEN DEVLETİN BELİRMESİ*

*Bu bölümde yararlanılan kaynaklar aşağıya çıkartılmıştır. Dolayısıyla doğrudan yapılmayan alıntılarda dipnot verilmeyecektir.
Cemal Bali AKAL, **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Afa Yayınları, 1990; J. W. ALLEN, **A History of Political Thought in the Sixteenth Century**, London, Methuen & Co. Ltd., 1967; Jacob BEN-AMİTTAY, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Savaş Yayınları, 1983; Jean BODİN, **De la République**, Paris, Librairie de Médicis, 1949; Crane BRİNTON, John B. CHRİSTOPHER, Robert Lee WOLFF, **1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1982; Georges BURDEAU, **Traité de science politique**, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Cilt II, 1949; Georges BURDEAU, **L'Etat**, Paris, Editions du Seuil, 1970; François CHATELET, Olivier DUHAMEL, Evelyne PİSİER- KOUCHNER, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, 1982; Jean-Jacques CHEVALLİER, **Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours**, Paris, Armand Colin, 1978; Jean-Jacques CHEVALLİER, **Histoire de la pensée politique**, Paris, Payot, Cilt I, 1983; Thomas FLEİNER-GERSTER, **Théorie générale de l'Etat**, Paris, PUF, 1986; Simone GOYARD-FABRE, **Jean Bodin et le droit de la République**, Paris, PUF, 1989; Ayferi GÖZE, "Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme", **İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, Cilt XXXIV, Sayı 1-4, 1969; Ayferi GÖZE, **Siyasal Düşünce Tarihi**, İstanbul, İÜ. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1982; Leo HUBERMAN, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1980; Paul JANET, **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**, Paris, Librairie Félix Alcan, Cilt I, 1924; Bertrand de JOUVENEL, **De la souveraineté**, Paris, Editions Génin, 1955; Ernst KANTOROWİCZ, **Les deux corps du roi**, Paris, Gallimard, 1989; Gérard MAİRET, **Les doctrines du pouvoir - La formation de la pensée politique**, Paris, Gallimard, 1978; Gérard MAİRET, "La genèse de l'Etat laique. De Marsile de Padoue à Louis XIV", **Histoire des idéologies**, Paris, Hachette, Cilt II, 1978; Pierre MESNARD, **L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977; Gaetano MOSCA, Gaston, BOUTHOUL, **Histoire des doctrines politiques**, Paris, Payot; Roland MOUSNİER, **La monarchie absolue en Europe**, Paris, PUF, 1982; C. Northcote PARKİNSON, **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976; Alexandre PASSERİN d'ENTREVES, **La notion de l'Etat**, Paris, Editions Sirey, 1969; Raymond POLİN, **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris, PUF, 1981; Marcel PRELOT, Georges LESCUYER, **Histoire des idées politiques**, Paris, Dalloz, 1980; Jean ROUVİER, **Les grandes idées politiques**, Paris, Bordas, 1973; George SABİNE, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt II, 1969; Murat SARICA, **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977; Alaeddin ŞENEL, **Siyasal Düşünceler Tarihi**,

Jean Bodin, kralların kutsal hakları kuramını yadsıyarak mutlak monarşiyi hukuksal temeller üzerine oturtmuş ve ona laik bir anlam kazandırmıştır. Machiavelli, siyaset sorununu prensin iktidarı biçiminde formüle etmişti. Bu iktidarı egemenlik erki şeklinde kavramlaştırma işlemini Bodin gerçekleştirmiş ve böylece modern devlet kuramının gereksinim duyduğu temel öğe ortaya çıkmıştır.

## A- JEAN BODİN'İN YAŞAMI

Jean Bodin, 1529 ya da 1530 yılında Fransa'nın Angers kentinde, yedi çocuklu bir burjuva ailesinin dördüncü çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, hali vakti yerinde olan ve okuma yazma bilen bir kumaş tüccarıydı. 1545'te Paris'e giden Bodin, iki yıl boyunca burada çeşitli dersler aldı ve birçok yabancı dil öğrendi. Henüz genç yaşında büyük bir bilgi birikimi elde etmişti bile.

1548 yılında, Bodin, önemli bir Protestan nüfusuna sahip olan Toulouse'dadır. Toulouse Üniversitesi'nde hukuk okur ve ardından 1561'e kadar bu kentin Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapar. Bu tarihte görevinden ayrılıp avukatlık yapmak için Paris'e gider. Paris Barosu'na yazılan Bodin, ilgisini yalnızca hukukla sınırlı tutmayıp tarih, iktisat ve doğa bilimleri alanlarında incelemeler yapar. Bu çalışmalarının sonucu olarak maliye ve iktisat sorunları üstüne birkaç küçük deneme[1] ile epey önemli bir tarih felsefesi kitabı yazar.

---

Ankara, AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982; Afşar TİMUÇİN, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul, De Yayınevi, 1986; Jean TOUCHARD, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, Cilt I, 1978; Mete TUNÇAY (der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar**, Ankara, AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969; Çetin YETKİN, **Kaba Kuvvet Felsefesi, Doğuşu ve Gelişimi**, Ankara, Toplum Yayınları, 1969.

Bodin, 1566'da yayımlanan **Methodus ad facilem historiarum cognitionem** (Tarihlerin Kolay Bilgisi İçin Yöntem) adlı bu yapıtında, "çok sayıda güvenilmez tarihlerden güvenilir evrensel tarihe yükselmeyi"[2], bir başka deyişle, tarihsel veriler ve bulgulardan yola çıkarak tarihin (ve hukukun) genel ve evrensel ilkelerini ortaya koymayı amaçlar.

Kırk yaşında ilk kraliyet görevine atanan Bodin, 1571'de Politikler Partisi'nin liderlerinden biri olan kralın kardeşi Alençon Dükü François'nın hizmetine girer. Kendisiyle hemen hemen aynı tarihte doğmuş olan La Boétie gibi Bodin de, dinsel uzlaşma ortamının sağlanmasını krallık erkinin güçlendirilmesine bağlayan Politiklerin görüşünü henüz genç yaşlarında benimsemişti[3]. Örneğin, Toulouse Üniversitesi'nden ayrılırken Toulouse Senatosu'nda yaptığı konuşmada 'devlet gereğinin özel görüşlerden önce gelmesi gerektiğini" açıkça ifade etmişti[4]. Ayrıca Bodin, Katolikler ile *huguenot*'lar (yani Fransız Protestanları) arasındaki savaşların dinsel hoşgörünün hakim kılınmasıyla önlenebileceğini ve iktidar boşluğu ile bunun doğurduğu kargaşadan ancak egemenliğin tek kişinin elinde bulunduğu mutlak monarşi sistemiyle çıkılabileceğini savunuyordu. İşte, ülke sorunları

---

[1]Bu konuda yazdığı iki küçük kitap şunlardır: **Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit touchant le faix des monnaies et l'enchérrissement de toutes choses** (Mösyö Malestroit'nun Para ile Her Şeyin Pahalılanması Konusundaki Paradoksuna Yanıt, 1569) ve **Discours sur les causes de l'extrème cherté qui est aujourdhuy en France** (Günümüz Fransa'sında Aşırı Pahalılığın Nedenleri Üzerinde Söylev , 1574).

[2]Goyard-Fabre, s. 58.

[3]La Boétie'nin Politikler ile olan ilişkisi için bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 1991, s. 250-252.

[4]Aktaran: Goyard-Fabre, s. 61.

için önerdiği bu çözümleri, onun Politikler grubunun bir düşünürü olarak kabul edilmesine neden olmuştu.

1572'deki Saint-Barthélemy Kıyımı, Bodin'e düşüncelerinde ne denli haklı olduğunu gösterir. Dinsel bağnazlığın körlüğü ve yol açtığı şiddet, ülkeyi bir iç savaşa sürükleyerek Fransa Krallığı'nın geleceğini tehlike içine atmaktadır. Bodin'in kendisi de, gerek epey gevşek görünen dinsel tutumundan, gerekse bazı aşırı Katoliklerce bir Protestan, hatta bir Yahudi olarak tanınmasından dolayı bu *huguenot* soykırımından canını zor kurtarabilmiştir. Fransa'nın bu zor dönemi aşabilmesi için siyasetin ahlaklaştırılarak bir an önce düzenin kurulması gerektiğine inanan Bodin, bu amaçla kralın mutlak erkini savunan ve bunu egemenlik kavramıyla pekiştiren başyapıtı **Les six livres de la République**'i (Devletin Altı Kitabı'nı) 1576'da yayımlar[5].

1576 yılı, Bodin'in yükseldiği tarihtir: Laon Kraliyet savcılığına atanır ve ayrıcı siyasal yaşama da girip Blois'da toplanan Etats Généraux'ya Vermandois bölgesinin *tiers-etat* (üçüncü tabaka), yani burjuvazi temsilcisi olarak katılır. Burada burjuvazinin ve bir ölçüde kral III. Henri'nin görüşlerini dile getirerek, toplumsal barış ve düzenin sağlanması için, Protestanlara karşı uygulanan baskıların son bulmasını, bunlara daha hoşgörülü davranılmasını savunur. Ancak, devlet mülkünün dokunulmazlığı üzerinde ısrarla durması, kralın tepkisiyle karşılaşır.

Yeniden Alençon Dükü'nün yanına dönen Bodin, onunla birlikte çeşitli gezilere çıkar. Bunlardan birisi, gözü Fransa tahtında olan dükün İngiltere kraliçesi Elisabeth ile evlenmek amacıyla 1581'de İngiltere'ye yaptığı gezidir. Bodin, bu ülkedeki siyasal kurum ve göreneklerin, **Devletin Altı Kitabı**'nda savunduğu görüşleri doğrulayan bir yönde bu-

---

[5]Bodin, Latince *res publica* 'dan türetilmiş olan "République" sözcüğünü, "cumhuriyet" değil, fakat "devlet" anlamında kullanmaktadır.

lunduklarını gözlemler. Fransa'ya dönünce yapıtının Latince çevirisini yapıp 1586'da yayımlar.

1583 yılında Alençon Dükü'nün ölmesi üzerine Laon kentine çekilen ve burada savcılık yapmaya başlayan Bodin, 1589'da şaşırtıcı bir kararla, aşırı Katoliklerin kurmuş olduğu Kutsal Birlik'e (La Sainte Ligue) üye olur. Bodin'in bu kararının opportünist bir nitelik taşıdığı, daha açıkçası III. Henri'nin öldürülmesinden sonra Laon'u ele geçiren Kutsal Birlik'çilere hoş görünmek amacı güttüğü söylenebilir. Gerçekten de Bodin, Fransa'da rüzgarların başka yönden esmeye başlamasıyla 1593'te Kutsal Birlik'ten ayrılır ve dinsel uzlaşmayı sağlayacak olan kral IV. Henri'ye katılır.

Bu arada din konusunda iki kitap da yazmıştır. Bunlardan ilki, 1580'de yayımlanan ve "cadı avı"nı savunan **La démonomanie des sorciers** (Cadıların Şeytani Çılgınlığı) dır. Buna karşılık 1593'lere doğru yazdığı ve ancak günümüzde yayımlanabilen **Colloquium Heptaplomeres** (Yedili Görüşme) adlı lapıtı, onun din konusunda birçok "Politik" düşünürden çok daha ileri gittiğinin bir kanıtıdır. Bodin, farklı dinlere sahip yedi kişiyi konuşturduğu bu yapıtında, din ya da mezhep ayrımı kabul etmeyip, bütün dinlerin özünün aynı olduğu görüşünü savunur. Dinsel sorunlarda hoşgörüyü ön plana çıkartan Bodin'in, bu yaklaşımı nedeniyle Hıristiyanlık'tan çok bütün dinleri birleştiren deizm ya da doğal din anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Bu tutumu, Saint-Barthélemy Kıyımı'nda da görüldüğü gibi, zaman zaman başının belaya girmesine neden olmuştur. Ancak sofuların, bağnaz Katoliklerin Bodin'e cephe alışlarında, onun astrolojiye büyük bir değer vermesinin ya da süpürgelerin üzerinde uçan cadılara inan-

masının ve bunları açıkça kitaplarında dile getirmesinin de etkisi vardır [6].

Bodin, son kitabı olan **Universae Naturae Theatrum**'u yazdıktan üç ay sonra, 1596'da Laon'daki veba salgını sırasında ölür.

## B- BODİN'İN DEVLET ANLAYIŞI

Bodin'in **Devletin Altı Kitabı**, gerek kapsamı, gerek derinliği bakımından, hem ardındaki Aristoteles'in **Politika**'sıyla, hem de önündeki Montesquieu'nün **Yasaların Ruhu**'yla boy ölçüşebilecek dev bir yapıttır. Bu açıdan ele alındığında, Bodin'in bütün Fransızların okuyabilmesi amacıyla popüler dilde, yani Fransızca olarak yazdığı bu yapıtıyla, ilk bakışta iki amaç güttüğü görülür: Bir yanda hayran olduğu fakat "ahlak dışı" düşüncelerinden korktuğu Machiavelli'nin savlarını çürütmek, öte yanda siyaset konusu bakımından döneminin Aristoteles'i olmak. Siyaset kuramına deneyci, bir bakıma "bilimsel" bir temel kazandıran Bodin'in bu ikinci amacına büyük ölçüde ulaştığı kabul edilebilir. Yapıtının yayımlandığı zaman büyük bir ilgiyle karşılınmış olması da bunu gösterir. Ancak yapıtı, ölümünden bir yüzyıl kadar sonra kesin bir unutkanlığın içine itilir; bunun başlıca nedenleri, yapıtın felsefi bir tutarlılığa sahip olmaması, okumayı zorlaştıran çok karmaşık bir sistematiğinin bulunması ve edebi sunuş gücünden yoksun olmasıdır.

Bodin, Machiavelli'yi "devletlerin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştiren kişi" olarak tanımladıktan sonra, çağındaki siyasal kötülüklerin ve hataların ondan kay-

---

[6] Machiavelli'nin de astrolojiye, göksel işaretlere belli bir yer vermesi göz önünde bulundurulduğunda, "modern" olarak tanımlanan birçok düşünürün Ortaçağ'ın düşünce kalıplarından tümüyle kurtulamamış oldukları anlaşılmaktadır. İleride de görüleceğe üzere, "eski" yönler, Machiavelli'ye göre Bodin'de çok daha önemli bir yer tutmaktadır.

naklandığı ileri sürer: "Bireylerden çıkar sağlamak amacıyla arka planda kalıp, yasalar ile kamu hukuku hakkında hiçbir bilgileri olmaksızın ülkeler üzerinde yazan ve dünya sorunlarını tartışan kişiler, siyaset felsefesinin kutsal gizlerini lanetlemişlerdir; bu durum da, güzel devletlerin karışmasına ve yıkılmasına yol açmıştır. Bu kişilere örnek, tiranların dalkavukları arasında çok rağbette olan Machiavelli'dir."[7]

Machiavelli'nin düşüncelerinin karşıt kutbunda yer alan Monarkomaklar da, isimleri açıkça belirtilmeden, Bodin'in eleştirilerinden paylarını alırlar: "Sözü edilen kişilerden farklı, hatta onların doğrudan düşmanları olan başkaları vardır ki, bunlar daha az tehlikeli değildir, belki daha da tehlikelidir; bu kişiler,yükümlülüklerden bağışıklık ve halk özgürlüğü örtüsü altından uyrukları doğal prenslerine karşı ayaklandırıp dünyadaki en güçlü tiranlıktan daha kötü olan bir başıbozuk anarşiye kapıyı açmaktadırlar. İşte, her çeşit olumsuz yazılar ve araçlarla devletlerin yıkımını elbirliğiyle gizlice hazırlayan iki türlü insan bunlardır."[8]

Demek ki Bodin'e göre, çağdaşı olan yazarlar siyasetin içermesi gereken ahlaksal ilkeleri dışlamışlar, adaletin önemini kavrayamamışlardır, Machiavelli prenslere güçlerine güç katabilmeleri için adaletsiz yöntemler öğütleyerek, Monarkomaklar ise uyrukları meşru otoritelere karşı kışkırtarak, siyaset sapkınlığı yapmaktadırlar. Bunun sonucunda, birçok devlet, özellikle de Fransa, büyük bir siyasal kargaşa ortamı içine girmiş bulunmaktadır. Bundan kurtulabilmek için dünyada hüküm süren düzeni siyasete de uyarlamak gerekir. Bir başka deyişle, hiyerarşik bir yapıya uygun olarak, yurttaşların yöneticiye itaat ettiği, yöneticilerin prense sadık olduğu, prensin de Tanrı yasaları doğrultusunda yönettiği bir düzen kurulmalı ve siyaset ahlakla yoğrul-

---

[7]Aktaran: Mesnard, s.475.

[8]Ibid.

malıdır. Bu görüşleri, Bodin'i Skolastiklere ve Antik düşünürlere yaklaştırmaktadır.

Ancak Bodin, kendilerine çok şey borçlu olduğu Platon, Aristoteles ya da Cicero gibieski düşünürleri olduğu gibi yinelemekle yetinmez. Tersine onları da eleştirerek, siyasal konuları enine boyuna incelemediklerini, ortaya koydukları öğretilerin günün sorunlarına cevap vermekten uzak olduklarını öne sürer: "Çünkü Platon ile Aristoteles siyasal söylemlerini öyle kısa kesmişlerdir ki, onları okuyan kişileri tatmin etmekten çok aç bırakmışlardır. Üstelik yaklaşık iki bin yıl önce yazdıkları şeylerin denenmesi, bize açıkça, bu dönemlerde hala siyaset biliminin çok kalın gölgeler altında saklı bulunduğunu göstermiştir."[9]

Hem eski, hem yeni düşünürleri bir kalemde silip atan Bodin, adaletin hüküm sürdüğü doğru oevleti kurabilmek için işe sıfır noktadan başlayarak ütopyaya mı kayacaktır? Hiç de değil. Bodin, böyle bir amaç gütmediğini kesin bir dille ifade eder: "Doğru yönetime ulaşmak ya da hiç olmazsa yaklaşmak için daha yüksek bir hedef seçeceğiz. Bununla birlikte biz, devleti, Platon ile İngiltere şansölyesi Thomas More'un düşledikleri gibi etkisiz bir düşünce olarak da tasarlamak istemiyoruz; fakat yalnızca siyasal kuralları mümkün olduğunca yakından izlemekle yetineceğiz."[10]

Böylece Bodin, siyasetin kurallarını ortaya koyabilmek amacıyla, geniş bilgisinden yararlanarak çok sayıda tarihsel ve hukuksal örneğe başvurur, bunlar arasında karşılaştırmalara gider ve hepsini teorik bir çerçeve içine yerleştirmeye çalışır. Bu yönüyle **Devletin Altı Kitabı**, ne salt pragmatik, ne de yalnızca teorik bir yapıttır. Bodin'e göre, teori ile pratik arasında bire bir ilişki bulunmalıdır: Teori değerini kanıtlayabilmek için pratik düzeyde gerçekleşmeli, pratik ise

---

[9]Aktaran: Mesnard, s. 476.

[10]Bodin, s. 12-13.

uygun olabilmek için teori üzerine oturmalıdır. Bu yaklaşım, siyasal bilgeliğin gereğidir; ya da daha doğrusu, Bodin, yapıtını siyasal düzeni kurup devleti kurtarmaya yönelik bir siyasal bilgelik çalışması şeklinde algılamaktadır. Çünkü, siyasal ve dinsel çatışmaların iktidar boşluğu yarattığı Fransa gibi zor günler geçiren ülkelerde, herkes elinden geldiğince devletin yeniden doğrultulup güçlendirilmesine katkıda bulunmak zorundadır.[11] İşte **Devletin Altı Kitabı**'na bu katkının bir ürünü olarak bakılabilir.

* * *

Bodin, siyasal iktidarı toplumsal yaşamın varolmasının zorunlu kurumu olarak kabul etmesiyle, Padova'lı Marsilius ile Machiavelli'den sonra devletin modern kuramını oluşturan ya da daha doğrusu modern devlet kuramının oluşumuna katkıda bulunan bir düşünürdür. Ancak, eski düşünsel ve kurumsal yapılardan kendisini tümüyle kurtaramaması, kuramında Tanrı'ya yer vermesi, astrolojiye siyasal olayların açıklanmasında önemli bir yer atfetmesi, onun tam anlamıyla yeni bir düşünür olmasını da engellemektedir. Birçok yorumcunun belirttiği gibi, Bodin eski ile yeninin arasındadır, düşüncesi bir kopuşu değil, bir geçişi ifade etmektedir.[12] Bu

---

11 "Çünkü bizim devlet gemimiz hoş bir rüzgarla pupa yelken giderken, her türlü zevke dalmış insanın düşleyebileceği çeşitli eğlenceler ve maskaralıklarla dolu güvenli ve sağlam bir rahat yaşamı sürdürmekten başka bir şey düşünülmez. Ama azgın fırtına devlet gemimizi, gemi sahibi ile kaptanları sürekli bir uğraştan yorgun ve bitkin bırakacak denli büyük bir şiddetle sallamaya başladığı zaman, bütün yolcular onlara yardım etmeli, kimileri yelkenlerde, kimileri iplerde, kimileri çapada olmalı, güçleri yetmeyenler ise ya bazı iyi uyarılarda bulunmalı ya da rüzgarlara hükmedebilen ve fırtınayı dindirebilen O'na yakarıp dua etmelidirler; Çünkü hepsi aynı tehlikeyle karşı karşıyadır." Aktaran: Goyard-Fabre, s. 76-77.

12 "Bodin'in siyasi felsefesi de eski ile yeninin özel bir karışımı idi; modern değildi ama, orta çağa da girmiyordu." (Sabine, s. 76-77.) "Bodin'in siyasal

da, yapıtının, görüceğimiz üzere, birçok "çelişkiyi" içinde barındırmasına yol açmıştır.

Birleşmiş ve birleştirici bir kamusal iktidarın bütün tarihsel toplumlarda görülen bir olgu olduğunu belirten Bodin, bu iktidara özgü niteliğin egemen erk (ya da egemenlik) olduğunu kesin bir biçimde ortaya koyar. Kamusal iktidarın, yani devletin başat özelliği, egemen erki içinde bulundurmasıdır. Egemen erk (egemenlik) kavramı, **Devletin Altı Kitabı**'nın odak noktasını oluşturur, yapıttaki diğer temalar da bu kavrama yönelik olarak ele alınıp incelenir.

Bodin, işe devleti tanımlamakla başlar: "Devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olar şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla [adaletle –çev.] yönetilmesidir."[13] Bu tanımda dört önemli öğe vardır: Doğruluk, aile, ortak şeylerin (çıkarların) yönetimi ve egemen erk.

## 1- Doğru Yönetim

Bodin, devletin kökenini zaptetmek isteğinin yol açtığı zora, güç kullanmaya dayandırmakla birlikte, bunun devletin temel yüklemini oluşturmadığı inancındadır. Çünkü ona göre, zora, güce dayanılarak bir eşkiya sürüsünün iktidarı da kurulabilir. Bu bakımdan egemen erkin, devleti, eşkiyaların, zorbaların hükmünden ayıran önemli bir özelliğinin bulunması gerekir; bu özellik, yönetimin doğruluğu, adaleti içermesi, bir başka deyişle hakça olmasıdır.

Burada Bodin'in siyasal kuramı, Machiavelli'nin tersine eylemler, olgular, bir başka deyişle pratikler (fiiliyat) alanı (*de facto* ) üzerine değil, meşruluğu ön plana koyan ahlak ve

---

düşüncesi, bir kopuş düşüncesi değil, fakat geleneği yeniliğin ve ilerlemenin hizmetine koşarak idealin ve gerçeğin isteklerine yanıt vermeye çalışan bir geçiş düşüncesidir." (Goyard-Fabre, s. 76.)

[13] Bodin, s. 11.

hukuk alanı (*de jure*) üzerine oturttuğu görülür. Sözünü ettiği "iyi düzenlenmiş devlet"in yönetiminin hakça olması, yalnızca devletin belli ahlak, adalet, düzen değerlerine uygun olması değil, fakat aynı zamanda kendi ereğini de bu değerlerin gerçekleşmesinde bulması demektir. Bu bakımdan Bodin, devletin amacını, yalnızca yurttaşların mutluluğunu, mülk güvenliğini, düzeni ve barışı sağlamak gibi maddi ve yararcı çıkarlar peşinde koşmakla sınırlamak istemez. Bunun dışında devletin, en yüceye yönelerek ruhların gereksinimlerini karşılama amacı güttüğünü belirtir.

Bu konu yeterince açıklığa kavuşturulmamışsa da, Bodin, gerek "her devletin birinci ve temel amacı erdem olmalıdır"[14], gerekse Aristoteles'i anımsatırcasına "bir devlet ile bir insanın gerçek mutlulukları aynı şeydir"[15] diyerek bununla ne anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Buna göre, bir devlet ile bir bireyin en yüce iyilikleri olan erdemleri arasında hiçbir fark yoktur. Demek ki erdemli bir insan iyi bir yurttaştır ve ortak iyiliğe hizmet eder. Bu anlayış, devlet bakımından iki anlam taşır: Birincisi, ahlak (etik) ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olması; ikincisi, insanların gerek ahlaki gerek siyasi yaşamlarının doğanın (Tanrı'nın) temel yasalarına bağımlı bulunmasıdır. Çünkü bir halk, en yüce iyiliğe ancak "doğal, insani ve tanrısal şeyleri temaşa ederek, doğanın büyük Prensi'ne şükretmeyi"[16] kendine amaç edindiği zaman ulaşmaktadır. Görüldüğü üzere Bodin, devletin oluşumunda Tanrı'ya yer vermeyerek ve devleti salt insan yapısı olarak algılayarak laik (hiç değilse dünyevi) bir düşünce biçimine ulaşmakla birlikte, devletin yüce amacı söz konusu olduğunda işin içine Tanrı'yı sokup devletin doğru

---

[14] Aktaran: Allen, s. 410.

[15] Aktaran: Goyard-Fabre, s. 80.

[16] Aktaran: Mesnard, s. 481; Goyard-Fabre, s. 80.

düzeninin doğal (tanrısal) düzenin bir parçası olduğunu belirterek bu düşüncesini sulandırmaktadır.

## 2- Ailelerin Yönetimi

Bodin'in önemle altını çizdiği ikinci kavram ailedir. Ona göre aile, özel mülkiyet hakkı bulunan ve aile başkanının otoritesi altında örgütlenen doğal bir birimdir; bu birimler devleti oluşturan ilk hücrelerdir. Üstelik aile, iyi düzenlenmiş siyasal toplumun mikro düzeydeki modelidir: "İyi yönetilen aile, devletin gerçek suretidir ve ailedeki erk egemen erke benzer. Ayrıca evin doğru yönetimi, devlet yönetiminin gerçek modelidir."[17] Bu nedenle, devletin iyi düzenlenmesi, ailenin de iyi düzenlenmesine bağlıdır: "Eğer devletin temelini oluşturan aileler iyi düzenlenmemişse, devletin bir değerinin olması mümkün değildir."[18]

Böylece devleti yalnızca zora, güce bağlayarak açıklamanın yetersiz kalacağını belirten Bodin, bunun yanına otoriteyi eklemeye kalkışır ve bunun için aileyi devletin kaynağı şeklinde ele alır. Bir başka deyişle, devletin otoritesini, aile başkanlarının otoritelerinden faydalanarak, bu iki otorite arasında bir koşutluk kurarak açıklamaya çalışır.

Bu konuya biraz daha açıklık getirmek gerekir: Bodin, kuramının temel taşlarından biri olarak ortaya koyduğu aile kavramıyla, Romalıların ataerkil aile anlayışlarının ürünü olan *pater familias* (aile başkanı) kurumunu ve bunun içerdiği hukuksal yapıyı canlandırmayı amaçlamaktadır. Romalılara göre tam anlamıyla özgür bir yurttaş olan *pater familias* evinde tam yetkilidir; bakmakla yükümlü olduğu aileye özgü her konuda, aile üyelerinin canları üzerinde karar vermeye varan mutlak bir iktidar hakkına sahiptir. Aile

---

[17] Aktaran: Janet, s. 116.

[18] Aktaran: Allen, s. 409.

başkanı yani baba, erkini Tanrı'dan almıştır; otoritesi doğaldır, bunun tartışılması bile yapılamaz. Bodin'in deyişiyle, "baba, büyük egemen Tanrı'nın gerçek suretidir... İyi düzenlenmiş devlette, Tanrı'nın ve doğanın yasasının babalara verdiği yaşam ve ölüm üzerinde erk kullanma hakkını kabul etmek gerekir."[19]

Bu anlayıştan yola çıkan Bodin, iki önemle sonuca ulaşır. İlk olarak devleti aileye benzetmekle, babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlet içinde krala vermiş olur. Buna göre, devlet içindeki iktidar ilişkileri, ailedeki iktidar ilişkilerinden türetilmektedir. Babanın çocuğu ya da kocanın karısı üzerindeki otoritesi neyse, öz bakımından kralın (devletin) uyrukları üzerindeki otoritesi de budur. Kralın egemenlik hakkı ve yetkisi, babanın hükmetme hakkı gibi mutlaktır. Egemenliğe boyun eğme noktasında da iki kurum arasında bir benzerlik vardır. Aile içinde otoriteye boyun eğmeyi öğrenen çocuk, ileride yurttaş olarak devletin yasalarına ve başkalarının haklarına saygılı olmayı bilir, kamusal ödevlerini yerine getirmekte zorluk çekmez. Demek ki kişilerin, babaya boyun eğmeye alıştırılmalarıyla, "paternalist" bir görünüm kazandırılan siyasal iktidara itaat etmeleri kolaylıkla sağlanmış olur.

Uyrukların siyasal iktidarı mutlak olarak algılayıp buna kayıtsız şartsız boyun eğmeleri, ülke esenliğinin ve düzeninin önkoşuludur. Ancak Bodin, yurttaşların egemene itaat etme yükümlülüğünün nedenlerini hiçbir zaman tam olarak açıklamayı başaramamıştır. Baba otoritesinin doğallığı, ailenin doğal bir toplumsal birim oluşundan kaynaklandırılır. Oysa devlet yapay bir kurum olduğundan, kralın otoritesinin doğal bir nitelik taşıdığı söylenemez[20]. Bodin "kralın tanrısal

---

[19]İbid.

[20]Bodin, devlet düzeninin doğal düzenın bir parçası olduğunu vurgulayarak, devlet ile doğa arasında bir ilişki kurar; ama bu, devletin doğal olduğu anlamına

hakkı" kuramını da yadsıdığına göre, neden siyasal iktidara mutlak şekilde boyun eğilmelidir? **Devletin Altı Kitabı**'nda buna yanıt yoktur. Bu nokta, Bodin'in kuramında zayıf, aksak yönlerden birini oluşturur[21]. Bodin'in bir başka zayıf noktası, aile birimlerinden devlete geçiş sorununa ilişkindir. Bodin'in bu geçiş hakkında da bir görüşü yoktur. Ailelerin nasıl, neden, hangi doğal ya da yapay gereksinimlerden ötürü birleşip devleti doğurdukları açıklanmadığı gibi, baba otoritesinin devlet içinde egemen erke nasıl dönüştüğüne ilişkin en ufak bir açıklama da bulunmaz. Aslında Bodin'in temel sorunsalı, devletin kökeni değil, fakat devletin özünün (egemenlik olarak) ortaya konmasıdır[22].

Bodin'in *pater familias* anlayışıyla ulaştığı ikinci sonuç, devletin niteliği, dolayısıyla kapsamıyla ilgilidir. Devletin ailelerin yönetimi olması, devletin uyruklarının aile babaları, yani özgür yurttaşlar olduğu anlamına gelir. Bu, devleti tiranlıktan, zorbalıktan ayıran önemli bir kıstastır: Tiranlık erki yalnızca köleler, kullar, serfler üzerinde bulunur; oysa devlette egemen erk, özgür uyruklar üzerinde hüküm sürer.

---

gelmez. Çünkü devlet, insan eylemlerinin bir sonucudur, hatta kökeninde insana özgü şiddet, güç kullanma bulunur. Bu nedenle devlet, yapay bir kurum olarak belirmektedir. Ancak bu yapaylık da, örneğin Hobbes'ta göreceğimiz toplum sözleşmesi kuramının yol açtığı doğanın yadsınması şeklindeki bir yapaylık değildir. Çünkü Bodin'in devleti, doğa yasasına (düzenine) uygun olmak zorundadır.

21 Tutarlı bir mutlak iktidar kuramı için Hobbes'u beklemek gerekir.

22 Bodin, devletin farklı kökenleri olabileceğini ileri sürmektedir: "Her devlet, yavaş yavaş çoğalan aileden kaynaklanır, ya da toplanmış bir kalabalıktan ya da bir başka devletten gelen bir koloniden bir çırpıda kurulur... Her iki tür devlet de, aslında en güçlülerin şiddetiyle ya da birilerinin diğerlerine, yasasız olarak ya da belli yasalar ve koşullar altında egemen erk tarafından kullanılmaları için, kendi istekleriyle bütün özgürlüklerini vermeleriyle oluşur." (Aktaran: Allen, s. 411 ve Goyard-Fabre, s. 201.) Buradan, ileride de değinileceği üzere, devlet ile iyi düzenlenmiş devlet (yani, yasalar doğrultusunda doğrulukla yönetilen devlet) arasında bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak devlette özgür uyrukların dışında özgür olmayan uyruklar, yani köleler de bulunur. Her kişinin konumu, onun insan doğasına özgü şiddetli çatışmalar içinde elde ettiği paydan kaynaklanmaktadır. "Savaşlar ve mücadeleler bazılarına yengiyi verdi, diğerlerini köle kıldı"[23] diyen Bodin, köleliğin tarihsel bir gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kurumun adalet ilkeleriyle bağdaşmadığını da savunur. Doğal hukuka uygun olmayan köleliğin, iyi düzenlenmiş bir devlette, ne ahlaki, ne de toplumsal bakımdan doğrulanamayacağı açıktır. Ancak Bodin, köleliğe karşı olmasına karşın, kölelerin hemen özgür bırakılmamalarını, onlara özgür yaşama olanaklarının ve düşüncesinin kazandırıldıktan sonra özgürleştirilmeleri gerektiğini de vurgular[24].

Yurttaş, köleden farklı olarak özgür uyruktur, yani aile babasıdır. Daha açıkçası, *pater familias* yönettiği evinden dışarıya adım atınca, "efendi, başkan, senyör sıfatlarından yoksun kalıp yurttaş adını alır"[25] ve egemen erkin yetki alanı içine girer. Bu bakımdan bütün yurttaşlar, egemenin karşısında eşit bir konumda bulunurlar. Bu durum, siyasal bağımlılığın kişisizleştirilmiş olması demektir[26]. Böylece, aynı şekilde egemene boyun eğen yurttaşlar, belli siyasal etkinliklerde bulunma, kamusal görevler alma ve ardıllarına miras bırakma haklarına sahip olurlar. Ancak yurttaşlar, kendi aralarında eşit değillerdir, toplumsal bakımdan fark-

---

[23] Aktaran: Mesnard, s. 486.

[24] "Bununla birlikte, İmparatorun Peru'da yaptığı gibi kölelerin hemen özgürleştirilmemeleri kanısındayım. Çünkü yaşamak için olanakları, kazanmak için meslekleri olmayan ve tembellik ile özgürlüğün tadına kendilerini kaptırıp çalışmak istemeyen kölelerin bir çoğu açlıktan öldüler. Fakat yapılması gereken şey, azat etmeden önce onlara bazı meslekler öğretmektir." (Aktaran: Mesnard, s. 487.)

[25] Ibid.

[26] Passerin d'Entrèves, s. 127.

lılıklar gösterirler. Bodin, açıkça feodal yapıdan esinlenerek yurttaşların "din adamları, soylular ve halk" olmak üzere üç sınıfa ayrılmış bulunduğunu ve bunun doğaya uygun olduğunu vurgular. Bu nedenle, farklı toplumsal koşullar içindeki yurttaşların, egemen tarafından belirlenen farklı haklara, ya da daha doğrusu ayrıcalıklara ve görevlere sahip olmaları da kaçınılmazdır.

Bununla birlikte, yurttaş ister "özgür uyruk", ister belli ayrıcalıkları olan bir kişi olarak tanımlansın, egemene olan bağımlılık ilişkisi hep aynı kalır. Yani, bir soylu ile bir halk adamının egemen erk karşısındaki konumları hiçbir fark içermez; her ikisi de mutlak bir biçimde egemene itaat etmekle yükümlüdürler. Buna karşılık, egemen de yurttaşlara "adalet, öğüt, yardım ve koruma" götürür. Daha açıkçası, "yurttaşı yapan, bir yanda özgür uyruğun egemen prensini tanıması ve ona itaat etmesi, öte yanda prensin uyruk için koruma, adalet ve savunmada bulunmasıdır."[27] Demek ki egemen ile yurttaş arasında ontolojik bir ilişki vardır; var oluşlarını birbirleriyle olan ilişkide bulurlar: Egemen, yurttaşların ona mutlak boyun eğmesiyle varolur; yurttaş ise varolabilmek için egemenin korumasına ve yardımına gereksinim duyar. Bir başka deyişle, ne yurttaşsız bir egemenden, ne de egemensiz bir yurttaştan söz edilebilir.

### 3- Ortak Şeylerin Yönetimi

Bodin verdiği devlet tanımında, üçüncü önemli öğe olarak "ailelere ortak olan şeylerin yönetilmesini" gösterir. Bu bakımdan devlet, tam anlamıyla kamusal olandır, kamusal çıkarların gözetilmesidir, kamusal şeylerin yöne-

---

[27] Aktaran: Goyard-Fabre, s. 128; Mesnard, s. 489.

timidir[28]. Toplumda ortak ya da kamusal bazı şeylerin olmaması durumunda devletin de olamayacağını Bodin şöyle dile getirir: "Egemenlikten başka ortak ve kamusal olan bir şeylerin olması gerekir; tıpkı ortak ya da kamusal olan, ya da her ikisi birden olan kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, duvarlar, alanlar, tapınaklar, pazar yerleri, gelenek ve görenekler, yasalar, adalet, cezalar ve bunlara benzer şeyler gibi; çünkü kamusal hiçbir şey olmazsa devlet de olmaz."[29]

Ancak devletteki bu ortak şeyler özel şeylerin de bulunmasını zorunlu kılar: "Herhangi özel bir şey olmazsa kamusal bir şey de olamaz; ve kişisel bir şeyin olmadığı durumda ortak bir şeyin olması bile düşünülemez."[30] Devletin tanımı, bu özel, kişisel şeyleri egemen erkin ilgi alanının dışında bırakmaktadır. Dolayısıyla, devletin ailelerin özel yaşamına karışmaya, bunlara ait olup kamuyu ilgilendirmeyen mülkleri yönetmeye hakkı yoktur.

Bu noktada Bodin, Platon'un önerdiği komünist sistemi onaylamadığını kesin bir dille ifade eder: "Topraklar ne şekilde bölünürse bölünsün, bütün malların ortak kılınması olanaksızdır; örneğin Platon, devletlerin başına gelen bütün kötülüklerin ve yıkımların nedeni olarak gördüğü *senin* ve *benim* sözcüklerini sitesinden kovmak amacıyla birinci devletinde kadınlara ve çocuklara varıncaya kadar her şeyi ortak kılmak istemişti. Ama böyle bir şey gerçekleştiği takdirde, devletin tek belirtisinin ortadan kalkacağını kavrayamamıştı."[31] Borçların kaldırılmasının, toprakların

---

[28]Bodin'in devleti ifade etmek için Fransızca *état* (ya da eski yazılışıyla *estat* ) sözcüğü yerine, *res publica* 'dan türetilmiş *république* sözcüğünü kullanmasının bir nedeni de budur.

[29]Aktaran: Mesnard, s. 482.

[30]Aktaran: Goyard-Fabre, s. 84.

[31]Aktaran: Mesnard, s. 483.

eşit olarak dağıtılmasının adalete son derece aykırı olduğunu ileri süren Bodin, mal eşitliğinin siyasal toplumu yıkıma götüreceğini vurgular: "Malların eşit dağılımının devletler için çok tehlikeli ve zararlı olduğu söylenebilir... Çünkü hiçbir zaman eşitler arasında olduğundan daha büyükbir nefret ve daha köklü bir düşmanlık görülmediği muhakkaktır; eşitler arasındaki kıskançlıklar da kargaşaların, isyanların ve iç savaşların kaynağıdır."[32]

Bodin için devlet erkinin alanı dışında kalan ailelere özgü mülkiyetin (ya da özel mülkiyetin) kökeni doğa yasasıdır. Bu bağlamda her türlü ekonomik eşitsizlik doğal düzenin gereği şeklinde gösterilerek doğrulanmakta ve devletin ekonomik alana müdahale etmesi yasaklanmaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında, Bodin'in devletinin otoriter bir nitelik taşımakla birlikte, totaliter hiçbir yanının bulunmadığı görülmektedir. Bir bakıma Bodin, özel ile kamusala farklı alanlar tanıyıp bunların arasında uyumlu bir ilişki olduğunu ileri sürerek, burjuvazinin devlet kuramının temel taşı olan devlet-toplum (ya da sivil toplum) ayrımının ilk tohumlarını ortaya koymuş olmaktadır.

Devlet tanımının dördüncü öğesi "egemen erk" kavramıdır. Egemenlik ilkesi, Bodin'in siyaset felsefesinin odak noktasını oluşturduğundan, ayrı bir alt bölümde ele alınmalıdır.

---

[32] Bodin, s. 74-75.

## C- BODİN'DE EGEMENLİK

Bodin'e göre egemen erk ya da egemenlik, siyasal topluma içkindir; devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran öğedir: "Nasıl ki kenarları, pruvayı, pupayı, güverteyi birarada tutan omurgaya sahip olmayan bir gemi biçimsiz bir tahta yığınından başka bir şey değilse, bütün üyeleri ve bunların parçalarını, bütün aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde birleştiren egemen erki olmayan bir devlet de devlet değildir."[33] Bodin, kendinden çok emin bir tarzda, devletin özünü oluşturan egemenliğin şimdiye dek ne hukukçular, ne de siyaset bilimcileri tarafından tanımlandığını belirtir. Oysa egemenlik, doğanın yaşamak isteyen her siyasal topluma verdiği hükmetme-hükmedilme ilişkilerini açıklığa kavuşturan temel ilkedir. Egemenlik olmazsa, siyasal toplumun birliği bozulur, parçalanır; dolayısıyla devlet yok olur.

Bodin, Roma hukukunda *majestas* ya da *summum imperium* olarak yer aldığını belirttiği egemenliği "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç" olarak tanımlar. Ardından egemenliğin niteliklerini incelemeye geçer.

### 1- Egemenlik Mutlaktır

Bodin'e göre, en yüksek buyurma-yönetme erki olan egemenlik, bir başka güç tarafından sınırlandırılmış değildir. Çünkü "bir prense belli yükümlülükler ve koşullar altında verilmiş olan egemenlik, ne egemenliktir, ne de mutlak erktir."[34] Toplumdaki diğer iktidar odakları egemenden kaynaklanırlar, daha doğrusu onun izni ile, onun izin verdiği ölçü ve süre içinde vardırlar. Demek ki Bodin, feodal sis-

---

[33] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 37; Mesnard, s.483.

[34] Aktaran: Goyard-Fabre, s. 94.

temin ürünleri olan korporasyonlar, loncalar ve hatta toplumsal tabakalar gibi kurumların ve bunlara özgü iktidarların egemenden doğduklarını ileri sürmektedir. Bu nedenle egemen, hiçbir konuda herhangi bir kimseye ya da kuruma danışmak zorunda değildir. Eylemlerinde ve kararlarında tam anlamıyla özgürdür.

Egemenin mutlak oluşu, en açık biçimde egemenin yasalarla olan ilişkisi içinde görülür: "Egemenliğin ve mutlak erkin temel noktası, genel olarak bütün uyruklara onaylarını almaksızın yasa vermekte yatar."[35] "Egemen olan kişi, uyruklarına yasa verme, yeni yasalar yapmak için gereksiz yasaları bozma ya da ortadan kaldırma hakkına sahiptir. Bundan dolayı prens, yasaların gücünden bağımsızdır."[36] Bu tanıma göre ülkenin yasası, egemenin buyruğundan başka bir şey değildir. Egemen, yasaları dilediği gibi yapar; ne kendi yaptığı yasalarla, ne kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlıdır. Hatta istese bile, bu mutlak erkinden vazgeçemez, bunu sınırlayamaz. Çünkü "insanın, kendi kendine yasa vermesi ya da kendi kendine buyurması doğal olarak olanaksızdır."[37]

Bodin, "yasayı genel olarak bütün uyrukları ya da genel şeyleri ilgilendiren egemenin buyruğu"[38] şeklinde tanımlayarak, yasa ile hukuk arasında bir ayrım gözetir. Yasa egemenin buyruğu olmasına karşın, hukuk yalnızca hakkaniyettir ya da doğruluktur. Bu bakımdan yasa hukuktan önce gelir, ya da bir başka deyişle prensin iradesi doğruluk düşüncesine üstündür[39] Bununla birlikte, egemenin erkinin bu mutlaklığı

---

[35]Aktaran: Allen, s. 412.

[36]Aktaran: Chevallier, 1970, s. 38; Goyard-Fabre, s. 95.

[37]Aktaran: Mairet, 1978, s. 316.

[38]Aktaran: Allen, s. 412.

[39]"Roma hukukunu prensin buyruklarının karşısına dikmek, egemene karşı ağır bir suç işlemek demektir." (Aktaran: Mesnard, s. 492.)

onun keyfi olduğu anlamına gelmez. Çünkü ileride daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere, söz konusu olan irade egemenin kişisel iradesi değil, fakat kamusal iyiliği gözeten devletin iradesidir; dolayısıyla, bunun da doğruluğun (adaletin) sınırlarının dışında olması beklenemez. Her iyi düzenlenmiş devletin bu sınırlar içinde olması kaçınılmazdır.

Egemen, yasaları koyarken bir başka gücün, örneğin bir senatonun, bir halk meclisinin ya da herhangi bir kurulun onayını almak durumunda değildir. Bu tür ara kurumlar önemli bir toplumsal rol oynarlar; ancak kendi yetkilerini aşıp egemenliğin alanına girdikleri anda da devletin varlığını tehlikeye düşürürler. Onların onayını almak zorunda olan kişi (ya da bir mecliste toplanmış olan kişiler), artık egemen değildir. Bu kişi, duruma göre böyle bir gücün ya uyruğu ya da eşiti konumuna indirgenmiş demektir. Tek bir egemenin olmadığı ya da egemenliğin yerinin saptanamadığı bir durumda ise, devletten söz edilemeyeceği açıktır, ya da en azından devletin bir iç savaşa sürüklenmesi kaçınılmaz olur.

Yasaların egemenin (ya da devletin) iradesine bağlı olması, egemenliğin en önemli niteliğidir ve egemenin diğer mutlak hakları buradan kaynaklanır: "Yasaları yapma ve bozma erkinin altında egemenliğin diğer bütün hakları ve nitelikleri yer almaktadır; öyle ki tam anlamıyla egemenliğin yalnızca bu niteliğinin olduğu ve diğer bütün haklarının buna içkin bulunduğu söylenebilir."[40] Böylece egemen, gerektiğinde savaşa ve barışa, kamu görevlilerinin atanmasına, uyruklar hakkında mahkumiyet yargısına ya da yasalarla verilmiş bir cezanın affedilmesine, para basılmasına, vergi konmasına vb. tek başına karar verir. Bu mutlak hakların

---

[40] Bu alıntıyı aktaran Passerin d'Entrèves (s. 129), buradan hareket ederek, yasama erkini yargı erkinin önüne geçiren Bodin'in dönemi için önemli bir yeniliği gerçekleştirdiğini belirtir. Ancak Bodin'den yaklaşık 250 yıl önce Padova'lı Marsilius'un yasamayı devletteki en üstün erk olarak kabul etmiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

gösterdiği gibi, egemen, gelenek ve göreneklerle de bağlı değildir. "Yasa görenekleri ortadan kaldırabilir, ama görenek yasayı değiştiremez."[41]

## 2- Egemenlik Süreklidir

Bodin, birçok yazarı egemen ile yöneticiyi birbirine karıştırdıklarından dolayı sert bir dille tınar. Çünkü ona göre süreyle kısıtlı olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik değil, olsa olsa bir yetkidir. Bu yetkiyi de kullanan kişi egemen değil, yalnızca bir yöneticidir.

Bir yönetici, herhangi bir kamu görevlisinden buyurma gücüne sahip olmakla ayrılır. Sivil ya da askeri olabilen otoritesi, her şeyden öte kamusal bir nitelik taşır. Örneğin Roma'daki diktatör, tam anlamıyla bir yöneticiydi ve Cumhuriyet'in kamusal otoritesi adına buyuruyordu. Fakat bu otorite, egemenin saptadığı belli bir süreyle sınırlıydı. Dolayısıyla bir yönetici, egemenin uyruğu konumundadır; iktidarı aslında bir görevdir ve bu nedenle de itaat etmek zorundadır. Yönetici, egemenin iradesi sayesinde meşru olduğundan, "yasalara ve egemene bağımlıdır"; "ne prensin iradesine, ne de prensin çiğneyebileceği insani yasalara karşı çıkabilir."[42] Bununla birlikte Bodin, adalet ilkelerini içeren doğa yasalarını hiçe sayan bir prense karşı, vicdanının sesini dinleyen bir yöneticinin itaat etmeme hakkının bulunduğunu da belirtir. Ancak bu durum, kişisel boyutun dışına taşamaz; yani ne bir direnme hakkını, ne de bir ayaklanma çağrısını gündeme getirmektedir. İtaat etmeyen bir yönetici, kararının sonuçlarına katlanmak zorundadır, hatta onun yapabileceği en iyi şey devleti terketmek olacaktır.

---

[41] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 38.

[42] Aktaran: Goyard-Fabre, s. 132.

Yöneticiden çok farklı olan egemen prens, egemenlik hakkını ömrü boyu kullandıktan sonra, tacıyla birlikte kendinden sonra gelene aktarır. Böylece monarşilerde egemenlik, hiçbir kopukluk olmaksızın bir kişiden bir başka kişiye geçmiş olur. Fransa Krallığı'ndaki "kral öldü, yaşasın kral" deyişi, bu anlayışın en açık göstergesidir[43]. Demokratik devletler de ise egemenlik, sosyo-politik kurumların sürekliliği içinde beden bulup varlığını sürdürür.

Bodin'in egemenliğin niteliği olarak ortaya koyduğu süreklilik ilkesi, onun modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkıdır. Devlet erkini ya da egemenliği *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ile *potestas* 'ın (iktidarın kullanımının) tek bir yerde birleşmesi şeklinde ele aldığımızda, özellikle *auctoritas* 'a özgü olan süreklilik sayesinde siyasal iktidar onu kullanan kişi (ya da kişilerden) bağımsızlaşır ve devlet düşünülebilir bir olgu durumuna gelir[44]. Daha açıkçası devlet, prensin eylemlerine indirgenmez, onu aşan bir "gerçekliğe" sahiptir. Egemenliğin sürekliliği, devletin zamanla sınırlı olmadığı, sürekliliği içerdiği anlamına gelir. Krallar fiziksel kişiler olarak gelir geçerler; ama sürekli olan, yalnızca kralın temsil ettiği kamusal kişiliktir, yani devlettir.

---

[43] 1610 yılında kral IV. Henri'nin öldürüldüğünü haber veren kraliçe Marie de Médicis'ye şansölyenin "Madam, Fransa'da krallar ölmez" dediği anlatılmaktadır. (Aktaran: Goyard-Fabre, s. 93.) Kralların ölmediği düşüncesi, İngiltere Krallı'nda da geçerlidir. Örneğin, 1557'de İngiltere'de açılan bir davaya on yıl önce ölmüş kral VIII. Henry'nin de adı karışmış ve dava yargıcın "Kral, bir siyasal bedendir" kararından sonra, diğer yargıçlar şu metni imzalamışlardı: "Kral, Yasa tarafından halkın başı ve yöneticisi olarakkabul edildiğinden ötürü, sonsuza dek sürecek bir süreklilik adıdır. Bu nedenle Kral, hiçbir zaman ölmez." (Aktaran: Kantorowicz, s.295.)

[44] Cemal Bali Akal'ın deyişiyle, "Süreklilik İlke'ye ilişkindir. Kavrama Dışsal anlamını kazandırır. Soyuttur ve bu yüzden, Egemenlik'i egemenlik yapan özelliktir." (s. 72.)

### 3- Egemenlik Bölünmez, Devredilmez

Egemenliğin mutlak ve sürekli oluşu, onun "bir" olmasını gerektirir. Dolayısıyla egemenlik, parçalanmamak ve bir bütün olarak kalmak koşuluyla bir prenste, bir azınlıkta ya da toplumun tümünde olabilir. Ancak bu üstün ve bölünmez erkin kral, soylular ve halk arasında paylaştırılması, feodalite ya da "karma yönetim" biçimi gibi karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açar. Düzensizliğin ve kargaşanın kaynağı egemenliğin bölünmesidir, daha doğrusu bölünme işleminden dolayı egemenliğin yok olmasıdır. Bodin, buna örnek olarak Danimarka'yı gösterir: Bu ülkede egemenlik kral ile soylular arasında paylaşılmış olduğundan, dinginlik ile düzen hiçbir zaman sağlanamamıştır. Bu nedenle "Danimarka, bir devlet değil, fakat devletin yozlaşmış halidir."[45]

Bodin, egemeni egemenlikle sınırlar. Bir başka deyişle, egemen olan kişi ya da topluluk, bu üstün erki bir başka kişiye ya da kuruma devredemez. Ayrıca bir prensin, egemenliğini bir başkasıyla paylaşmaya kalkışması da tamamıyla anlamsızdır: "Nasıl ki bu büyük egemen Tanrı, sonsuz olduğundan ve iki sonsuz şey olamayacağından dolayı kendisine eşit bir başka Tanrı yaratamazsa, Tanrı'nın imgesi olarak ortaya koyduğumuz prens de, uyruklarından birisini kendisine eşit kılamaz, yoksa erki [egemenliği] yok olup gider."[46]

Tam anlamıyla egemen olan devlettir; egemenlik devlete içkindir. Egemen olarak beliren prens ya da halk meclisi, egemenliğin somutlaştığı yerdir, somut bir biçim altında gözükmesidir. Her devlet egemen olduğundan, özünde devletler arasında bir fark yoktur. Ancak egemenlik, gerçekte var olabilmek için belli kişi ya da kişilerin elinde somutlaş-

---

[45] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 40; Prélot ve Lescuyer, s. 285.

[46] Aktaran: Fleiner-Gerster, s. 182.

mak zorundadır. Egemenliğin nerede somutlaştığını saptayabilmek için ise, yasama erkinin kimin elinde bulunduğuna bakmak yeterlidir. Buradan da üç çeşit devlet biçimi olduğu ortaya çıkar.

Yasaları yapma ve bozma erki, yani egemenlik, tek bir kişinin elinde toplanmışsa devlet biçimi monarşidir. Bu çerçeve doğrultusunda, egemenliğin bir azınlığın elinde bulunduğu ülkede aristokrasi, halkın elinde bulunduğu yerde de demokrasi denen devlet biçimleri vardır. Bodin, çeşitli devlet biçimlerini kabul etmekle birlikte, (daha ileride göreceğimiz gibi) bunların içinde egemenliğe en uygun düşenin monarşi olduğunu ileri sürer. Yani egemenlik, en iyi şekilde kralın, prensin kişiliğinde somutlaşıp temsil edilmektedir.

Ancak bir yanlış anlaşılmaya yol açmamak için şu noktayı bir kez daha vurgulamak gerekir: Prens egemendir, fakat egemenlik demek değildir. Zaten Bodin, Machiavelli'yi devlet ile prens arasında bir ayrım gözetmemiş olmasından dolayı eleştirir ve devletin egemen erkinin prensin yazgısına bağlı olmadığına, prensin yok olmasından sonra da egemenliğin sürdüğüne dikkati çeker. Prensler, krallar değişse bile, egemenlik özünde hep aynı kalır.

Bununla birlikte Bodin, egemenliği tümüyle kişisizleştirme yoluna da gitmez.[47] Devlet ister istemez kralda somutlaştığı için, egemenlik ile kralın birbirine karıştırılması kaçınılmaz olur. Böylece egemenlik, devlette soyut, kralda somut bir nitelik gösterir. Ancak kralın, biri özel, diğeri kamuşal iki kişiliğe birden sahip olduğu gözden kaçırılmamalı

İngiltere Krallığında, Tudor hanedanlığı döneminden başlayarak, hukukçular tarafından "kralın iki bedeni" kurgusu ortaya atılıp geliştirilir. Kantorowicz'in bu konuda

---

[47] Burdeau'ya göre (1949, s. 180), egemenliği tümüyle kişisizleştirmek, egemenliği halkın eline verme tehlikesini doğurur.

yazdığı yapıtta da belirttiği gibi, kralın iki bedeni birbirinden ayrı tutulup kamusal ya da siyasal bedenin hiçbir zaman ölmediği varsayılır. Gerek kral VIII. Henry, gerek kraliçe I. Elizabeth dönemi kraliyet hukukçularının çeşitli kararlarında, bu kurgu çok açık bir şekilde ifade edilmektedir: "Kralın iki bedeni vardır; biri doğal, diğeri siyasaldır. Doğal bedeni, ölümlü bir bedendir... Fakat siyasal bir toplumdan ve bir hükümetten oluşan siyasal bedeni, çocukluktan, yaşlılıktan ve doğal bedenin uğradığı her türlü doğal zayıflıktan ve eksiklikten bağışıktır. . . . Kralın iki yetisi vardır; çünkü biri diğer insanlarınki gibi doğal örgenlerden oluşan doğal bedeni tutkulara ve ölüme açıktır; uyruklarının örgenlerini oluşturduğu siyasal bedeni ise, ne tutkulara, ne de ölüme uğrar; bu bedeni bakımından kral hiçbir zaman ölmez. . . . Kral, Kral olarak hiçbir zaman ölmez, oysa doğal bedeni ölür."[48]

İşte Bodin de "kral" ya da "egemen" derken, İngiliz hukukçularının ortaya attığı bu siyasal bedenden söz etmektedir. Dolayısıyla (iyi düzenlenmiş bir devlette) egemenliği kendisinin bir niteliği haline getirmiş olan kral kamusal kişidir; daha açıkçası kral, kamusal kişiliğiyle ya da siyasal bedeniyle egemenliğin sahibi olarak belirir. Hatta bunun da ötesinde, "kral, bireysel kişiliğini yitirip gerçek bir kuruma dönüşür."[49] Artık o,siyasal iktidarın kurumsallaşmış halidir, yani devlettir[50]. Böylece devlet egemenliği ile (siyasal beden ya da kamusal kişi şeklindeki) kralın egemenliği arasındaki

---

[48]Kantorowicz, s. 21, 22, 25, 295.
1640-1648 İngiltere İç Savaşı sırasında Püritenlerin kullandığı "Kralı korumak için Krala karşı savaşmak" sloganı da, kralın iki bedeni olduğu kurgusu üzerine kuruludur.

[49]Burdeau, 1949, s. 261.

[50]Daha sonraları kral XIV. Louis'ye yakıştırılacak olan "Devlet benim" sözünü de bu şekilde anlamak gerekir. Yani, devlet ile özdeşleşen, kralın doğal bedeni ya da özel kişiliği değil, fakat siyasal bedeni ya da kamusal kişiliğidir; kral, kamusal kişiliğiyle devletin kendisi haline dönüşür, devletin somut biçimini ifade eder.

birliktelik, modern devletin merkezileşmesinin, "bir" oluşunun gereği olarak karşımıza çıkar.

Bodin'in egemenlik kuramı, hukuksal bir anlam içermekteyse de, gerçekte pratik bir siyasal amaç taşımaktadır. Daha açıkçası bu kuram, ulusal devletin tümüyle gerçekleşmesi için gerekli olan merkezi otoritenin güçlendirilmesi sorununa getirilen tarihsel-siyasal bir çözümdür. Bodin, mutlak monarşiyi yeğlemesinin nedenlerini açıklamadan önce, ortaya koyduğu egemenlik kuramı ile Fransız monarşisinin çıkarlarına hizmet etmekte, Fransa kralının mutlak bir erke sahip olması gerektiğini "teorik" bir biçimde savunmaktadır.

Bodin, bir devletin devlet olabilmesi için egemenliğe sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, kralın bulunduğu bir ülkede egemenliğin kralın elinde toplanmasının zorunluluğu üzerinde durur. Zaten egemenliğin birliğinin, bölünmezliğinin bir sonucudur bu durum. Kralın egemenliği başkalarıyla paylaşması "karma anayasa" ya da "karma yönetim" demektir ki, bu da ülkeyi anarşiye, kargaşaya sürüklemenin en kolay yoludur. Ancak her ne kadar egemenlik bölünmez ise de, iktidar farklı biçimlerde dağıtılabilir. Bir başka deyişle, hem *auctoritas*'a hem de *potestas*'a sahip olan egemen, *potestas*'ı (iktidarın kullanımını) başka kişilere verebilir. Demek ki devletten farklı olarak çeşitli yönetim biçimleri vardır. Öyleyse devlet biçimleri ile yönetim biçimlerini birbirine karıştırmamak gerekir. Demek ki devletten farklı olarak çeşitli yönetim biçimleri vardır. Öyleyse devlet biçimleri ile yönetim biçimlerini birbirine karıştırmamak gerekir[51]. Yoksa, egemenliği parçalayan, yani devleti yok eden karma anayasa gibi bir "saçmalığa" ulaşmak hiç de zor olmaz. Böylece Bodin, kuramsal planda karma yönetimin

[51]Devlet biçimleri ile yönetim biçimleri, daha ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

mantık dışılığını vurgulayarak, bir yanda Hotman gibi monarkomak yazarların Fransa için savundukları aristokratik monarşi modelini mahkum etmekte, öte yanda Claude de Seyssel'in 1519'daki **La grande Monarchie de France** (Fransa'nın Büyük Monarşisi) adlı yapıtında önerdiği (birer hukuk kurumu olan parlamentoların kralı sınırladığı) ılımlı monarşi anlayışını yadsımaktadır.

Bodin'in egemenlik kuramı, feodal çağın kalıntılarına ya da feodal içerikli yönetim arayışlarına karşı da, mutlak monarşiye getirilmiş önemli bir dayanaktır. Siyasal otoriteyi dağıtan ve gelenek ile görenekleri ön plana koyan feodal sistem, merkezi devlet anlayışının tam karşıt kutbunda yer alır. Bu nedenle feodalite, hukuk öncesi ve devlet öncesi bir yapılanmayı ifade eder. Bodin, Fransa kralını tüm siyasal toplumun mutlak başkanı, tek egemeni olarak göstererek, Machiavelli'nin Fransa'yı feodal bir krallık şeklindeki betimlemesinin yanlışlığını ortaya koyar. Ona göre, Fransa bir devlettir; çünkü kral, egemenliğini soylularla paylaşmadığından başka, bütün uyrukları üzerinde mutlak bir biçimde hüküm sürer. Fransa'da üç devlet biçimini içeren karma bir anayasa bulunduğunu ileri sürmek, ölüm cezasını gerektiren çok büyük bir suçtur. Aynı şekilde direnme hakkı kuramı da, egemenliğin mutlaklığıyla bağdaşamadığından ötürü, hiçbir geçerliliğe sahip değildir.

Egemenlik kuramı, gerek karma anayasayı, gerekse feodal siyasal yapıyı dışladığından başka, Papalık ile İmparatorluğun Fransa üzerinde hiçbir hak iddiasında bulunamayacaklarını da göstermiş olur. Egemen olan Fransa kralı, erkini ne papadan, ne de imparatordan almıştır; bunlara karşı hiçbir şekilde bağımlı değildir, hiçbir sorumluluğu yoktur. Böylece kralda somutlaşan egemenlik, "ulusal devlet" ile "ulusal özgürlük" kavramlarını havada asılı kalmaktan kurtarıp sağlam temeller üzerine oturtmuş olur.

## D- BODİN'DE EGEMENLİĞİN SINIRLARI

Bodin'in egemenlik kuramı, buraya kadar belli bir iç tutarlılığa sahiptir. Fakat egemenliğe ya da egemenliği elinde bulunduran egemene çeşitli sınırlamaların getirilmesiyle bu tutarlılık büyük ölçüde zedelenir. Machiavelli'nin **İl Principe**'sini tiranlığın el kitabı olarak nitelendiren Bodin'in kendi prensinin de bir tiran gibi görülmesini istemeyeceği açıktır. Bu nedenle Bodin, Machiavelli'den farklı olarak, egemen erkin mutlak olmasının sınırsız olduğu anlamına gelmediğini ileri sürer. Egemene sınırlar getirmesinin ikinci nedeni, Bodin'in Fransız anayasa hukukuna belli bir önem vermesidir. Ayrıca Bodin'in ahlaksal değer yargılarını tümüyle siyasetten soyutlayan bir anlayışı benimsemediğini ve üst sınıfların (özellikle burjuvazinin) haklarını (özellikle mülkiyet hakkını) gözeten bir tutum içinde bulunduğunu da belirtmek gerekir.

### 1- Tanrısal ve Doğal Yasalar Sınırlaması

Bodin'e göre egemen, tanrısal ve doğal yasalarla bağlıdır: "Yeryüzünün bütün prensleri tanrısal ve doğal yasaların uyruklarıdır ve bu yasalara karşı çıkmak onların erki içinde değildir; yoksa dünyadaki bütün monarkların korkuyla ve saygıyla boyun eğmek zorunda oldukları Tanrı'ya karşı savaş açarak en ağır suçu işlemiş olurlar... Bu nedenle prenslerin ve egemen senyörlerin mutlak erki, kesinlikle Tanrı'nın ve doğanın yasalarına kadar uzanmaz."[52] Egemenliğin, bir başka deyişle kralın istencinin üzerinde bulunan doğal-tanrısal yasalar, adaleti içeren ve uyrukların özgürlük, mülkiyet, güvenlik, barış gibi haklarının saygı görüp korunmasını gerektiren, yazılı olmayan ama insanların

[52] Aktaran: Allen, s. 416; Chevallier, 1983, s. 273; Janet, s. 121.

vicdanlarına sinmiş olan yasalardır. Kral, meşruluğunu sürdürmek istiyorsa, kararlarında ve eylemlerinde doğal adaletin doğrultusunda kalmalı, doğal yasaları çiğnememelidir. Hatta kendi yaptığı (pozitif) yasalar da, tanrısal yasalarla uyum içinde olmalıdır[53]. Ancak egemeni doğal-tanrısal yasalara uymaya zorlayan, vicdanından başka bir şey değildir.

Doğal yasalar, egemeni yaptığı anlaşmalardan doğan yükümlülükleri yerine getirme zorunluluğu içine sokar. Bodin, Machiavelli'yi eleştirerek, egemenin devletin çıkarlarını öne sürüp uyruklarına ya da diğer prenslere, krallara verdiği sözlerden vazgeçemeyeceğini savunur[54]. Yapılan anlaşmaya ya da sözleşmeye uyulması bakımından prens ile uyruk arasında hiçbir fark yoktur: "Prens ile uyrukları arasındaki karşılıklı anlaşma, her iki tarafı da bağlar ve diğerinin onayı olmadan taraflardan biri anlaşmayı bozamaz; bu durumda prensin uyruktan üstün hiçbir şeyi yoktur."[55] Görüldüğü gibi anlaşmalardan kaynaklanan yükümlülükler ile siyasal yükümlülükler arasında bir çelişki söz konusu olursa ya da siyasal zorunluluklar ahlaksal değerlendirmelerin ikinci plana itilmesini zorunlu kılarsa ne olacaktır, egemen böyle bir durumda nasıl davranacaktır? Bodin'in kuramı, bu sorulara açık, kesin yanıtlar getirmekten uzaktır.

---

53 "Adalet yasadan kaynaklandığına, yasa prensin eseri olduğuna ve prens de Tanrı'nın sureti olduğuna göre, prensin yasası Tanrı'nın yasasının modeli doğrultusunda yapılmalıdır." (Aktaran: Janet, s. 121.)

54 Bodin'in bu konuda Machiavelli'ye yönelttiği eleştiri, aynı zamanda, siyasal iktidar sahibinin devletin çıkarı amacıyla her türlü araca başvurmasının meşru olduğu anlayışını içeren hikmet-i hükümet (*raison d'Etat*) ilkesinin de yadsınması anlamına gelmektedir.

55 Aktaran: Mesnard, s. 491.

## 2- Temel Yasalar Sınırlaması

Bodin'in deyişiyle krallığın "temel yasaları" ya da "üstün yasaları", egemenin uymak zorunda bulunduğu bir diğer yasa türüdür. Temel yasaların böyle bir niteliğe sahip olmaları, egemenin yasal açıdan yapamayacağı belirli şeylerin bulunduğu anlamına gelir. Buna göre Fransa kralı, tahta geçişteki ardıllık ilkesini değiştiremez ya da çiğneyemez ve kamu topraklarını, mülklerini bir başkasına devredemez ya da sahiplenemez[56].

Bodin burada, egemenin kendisinin bile değiştiremeyeceği özel bir pozitif yasa türünün varlığını kabul etmekle, daha önceden ortaya koyduğu egemenlik kuramını bulandırmakta ve içinden çıkamayacağı bir çelişkiye düşmektedir. Çelişki apaçık ortadadır: Egemen, bir yanda doğrudan doğruya yasanın kaynağı olarak tanımlanmakta, öte yanda kendisinin yapmadığı, ama değiştirme hakkının da bulunmadığı (özellikle de ardıllık ilkesi gibi göreneklerden kaynaklanan) temel yasalara (ya da anayasaya) bağımlı kılınmaktadır.

## 3- Ekonomik Sınırlama

Bodin'in kuramında çelişki yaratan üçüncü sınırlama, ekonomik konulara ilişkindir. Bodin, özel mülkiyeti doğal hukukun ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder. Zaten yapıtının çeşitli bölümlerinde Platon'u, Thomas More'u, Anabaptistleri eleştirip ortak mülkiyet anlayışını kesin bir dille yadsır. Ona göre mülkiyet, doğal olarak aileye ait

---

56"Prenslerin uyruklarını vergi yükü altına sokmamaları ya da onların mallarını ellerinden almaya kalkışmamaları için, bütün halklar ve monarklar kamu mülkünün kutsal ve dokunulmaz olmasını genel ve kesin bir yasa olarak kabul etmişlerdir... Krallar, ne şekilde olursa olsun kamu mülkünü sahiplenemezler." (Aktaran: Goyard-Fabre, s. 232.)

olduğundan, egemenliğin erk alanının dışındadır; egemen, özel müykiyete sahibinin onayı olmaksızın karışma ya da dokunma hakkından yoksundur.

Bodin, bununla ilgili olarak, vergilendirmeyi diğer yasama biçimlerinden ayırıp egemenin aklına estiği zaman vergi salamayacağını ve bu işlemin toplumsal tabakaların (*etat*'ların) onayını gerektirdiğini öne sürer[57]: "Kendi keyfince halktan vergi toplamak ve başkalarının mallarını ellerinden almak, dünyadaki hiçbir prensin erk alanı içinde değildir . . . . Eğer vergi toplamak gerekiyorsa, bu ancak halkın ve her eyaletin, kentin ya da topluluğun *Etat*'ları (yani toplumsal tabakalar meclisleri) tarafından yerine getirilir."[58] Demek ki vergi toplama, bir bakıma devlet bütçesini saptama söz konusu olduğunda, Etats Généraux ile bölgesel, yerel meclisler yalnızca öğüt veren birer kurum olmaktan çıkıp egemenliği sınırlayan güçler durumuna dönüşmektedirler. Bununla birlikte, zorunlu ya da ivedi durumlarda, prensin izin almadan vergi salabileceği kabul edilmektedir. Yine de, mülkiyeti vergilendirmenin egemenliğin bir yetkisi olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sınırlama, egemenliğin mutlak ve bölünmez olma niteliklerini ortadan kaldıracak kadar güçlüdür.

* * *

Böylece Bodin, biri ailelerin mülkiyete ilişkin dokunulmaz ekonomik hakları, diğeri egemenin sınırsız yasama-yürütme-yargı hakları olan iki mutlak erk arasında sıkışıp kalmıştır. Bodin'in bu çelişkiye düşmesindeki temel neden, onun kuramsal çerçevede bağdaştıramadığı iki ayrı amaç

---

[57] Oysa Bodin, daha önce egemenin mutlak haklarını ya da yetkilerini sıralarken, vergi koymanın da bunlardan biri olduğunu belirtiyordu. (Bkz. s. 21.)

[58] Aktaran: Allen, s. 419; Polin, s. 102.

gütmesidir. Bodin, bir yanda düzen kaygısıyla hareket ederek kralın erkini güçlendirme yolları aramakta, öte yanda eski kurumlara özgü özgürlükler ile burjuvazinin çıkarlarını kollamak amacıyla bu erki sınırlamaya yönelmektedir.

Fakat aynı zamanda bu sınırlamaların egemenliğin özünde bulunduğu ileri sürülerek, bu çelişki bir ölçüde de olsa ortadan kaldırılabilir. Açıklamaya çalışalım: Egemenlik devlete içkin olduğundan ötürü, egemenlik (ya da bunu kullanan egemen) devletin ereğine ters düşemez. Devlet, insanlardan, ailelerden oluşmuştur ve bunlara adaletle yaklaşıp maddi ve manevi çıkarlarını gözetmek zorundadır. Yoksa kendi varlığını tehlike içine atmış olur. Örneğin, kralın özel mülkiyetleri yok etmesi ya da aşırı vergiler koyarak özel mülkiyetleri yok etmeye yönelmesi, aileleri yıkıma sürükler; aileler siyasal toplumun temel öğeleri oldukları için de devletin yok olması gündeme gelir. Devlet yok olursa, egemen de ortadan kalkar; yani egemenliğin sınırlarını aşan bir prens, kendi sonunu da hazırlıyor demektir ki, böyle bir tutum tümüyle mantığa aykırıdır. Kısacası, kamusal kişiliği ya da siyasal bedeni bakımından devlet ile özdeşleşen egemen, bu sınırları kendi özünde bulur; ya da bir başka deyişle, egemen egemen olduğu için, erki de bu sınırlamaları içermektedir.

Ayrıca Çetin Yetkin'in **Kabaİ Kuvvet Felsefesi** adlı yapıtında belirttiği gibi, Bodin'in prensin egemen erkine getirdiği kuramsal sınırlamaların hiçbir pratik anlam taşımadığı da söylenebilir[59]. Çünkü kral, doğal-tanrısal yasalara aykırı birtakım işlere girişse, bunları çiğnese bile, ona karşı hukuki

---

59."Bodin'in kralın yetkilerini tanrının buyrukları ile sınırlandırıyor gözükmesi pratik hiçbir anlam taşımamaktadır. Bunlar olsa olsa Bodin'in krala öğütleridir. Bodin, *pacta sunt servanda* (ahde vefa) kuralını benimsemiş görülmektedir. Bu benimseme de Bodin'in kabul ettiği anlamdaki egemenliği sınırlandırıcı bir durum olarak düşünülemez. Gerçekten de, *pacta sunt servanda* kuralının uygulamada bağlayıcı bir niteliği bulunmamaktadır. Bodin'in kuramında, bu kuralı, devleti bağlayan bir hukuk kuralı gibi düşünmek olanaksızdır." (Yetkin, s. 34-35.)

anlamda bir yaptırım uygulanamaz. Kral, bu tür davranışlarından dolayı tiranlığa kaymış olmasına karşın, yeryüzünde hiçbir güç tarafından sorumlu tutulamaz, yargılanamaz, cezaya çarptırılamaz. "Bir monark akla gelebilecek her türlü kötülüğü, dinsizliği ve gaddarlığı yapmış olsa da, uyruklar, gerek bireysel, gerek topluca olarak, ne *de facto*, ne *de jure* bir biçimde onun saygınlığına ve yaşamına kastetme hakkına sahiptirler."[60]

Demek ki tiranlığa sapmış krala karşı halkın (ya da halkın herhangi bir bölümünün) direnme hakkı yoktur. Çocuğun kötü babasını cezalandıramaması gibi, uyruk da tiranlaşan kralına el kaldırma hakkından yoksundur. Bu durumda yapılacak tek şey, "kaçmak, saklanmak, darbelerden kaçınmak ve onun yaşamına kastetmektense ölmeyi yeğlemek"[61] şeklindeki bir tür pasif itaatsizliği benimsemektir. Böylece Monarkomakların savlarına karşı çıkan Bodin, yine de, sonradan tiran ile kökenden tiran arasında bir fark bulunduğunu ve iktidarı "ne seçimle, ne veraset hakkıyla, ne kurayla, ne doğru savaşla, ne de Tanrı'nın özel çağrısıyla"[62] ele geçirmiş olan tiranı herhangi bir kimsenin öldürebileceğini (*tyrannicide* ) kabul eder.

Burada yeni bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekir. Çünkü Bodin, ileride göreceğimiz üzere tiranlığın da (ya da tiranik monarşinin de) bir devlet olduğunu söyler. Bu durumda, "her ne olursa olsun, tiran da egemendir."[63] Egemenliğe, egemene karşı çıkılamayacağına göre, tiranın öldürülmesi nasıl savunulabilir ki? Ya da, egemenlik yukarıdaki sınırlamaları özünde barındırmak zorundaysa, ne tiranlığın, ne de "iyi düzenlenmiş devlet"in dışında

---

[60] Aktaran: Allen, s. 425.

[61] Ibid.

[62] Aktaran: Allen, s. 424.

[63] Aktaran: Fleiner-Gerster, s. 181.

kalan diğer devletlerin tam anlamıyla egemenliği içermedikleri, dolayısıyla gerçekte birer devlet olmadıkları sonucuna ulaşmak gerekir. Bu, yalnızca iyi düzenlenmiş devletin (ya da meşru monarşinin) devlet adını hak etmesi demektir. Bu durumda, Bodin'in Platon'da eleştirdiği ideal devlet anlayışına ulaştığını ileri sürmek hiç zor değildir. Oysa Bodin, tarihteki bütün devletlerde bulunan özü ortaya koyduğunu söylüyordu.[64]

Buna benzer bir tutarsızlık, bir karışıklık, meşruluk konusunda da karşımıza çıkar. İlk önce, Bodin'in siyasal iktidarı onu kullananın (ya da kullananların) somut kişiliğinden ayırması ve devleti egemenlik (yani iktidarın ilkesi ile kullanımının birleştirilmesi) olarak tanımlamasıyla, meşruluğa modern bir anlam kazandırdığı görülür. Kurumsallaşmış siyasal iktidar, ilkesini (*auctoritas*'ı) kendi içinde barındırdığından, meşru olabilmek için artık dışsal ya da aşkın bir güce gereksinim duymaz. Akal'ın deyişiyle, ilkenin dışsallığı içselleşmiştir.[65] Dolayısıyla devlet meşruluğunu kendinden alır, ya da daha doğrusu devlet doğrudan doğruya meşruluktur. Kısacası devlet, var olduğu anda meşrudur da. Tabii ki, devletin egemen erkini kullanan prensin de meşru olmaması olanaksızdır.

Fakat daha sonra Bodin, işin içine Tanrı'yı ve tanrısal (doğal) düzeni koyarak, Hobbes'u haber veren bu modern görüntüsünü tümüyle yitirir. Çünkü devletin ya da egemenliğin ortaya çıkışında bir rolü olmayan Tanrı, bir çırpıda siyasal otoritenin meşruluk kaynağına dönüştürülür. Bodin'in deyişiyle "yeryüzünde Tanrı'dan sonra egemen prenslerden daha büyük hiç kimse bulunmadığından ve bu prensler diğer

---

[64] Bodin'in kuramındaki bu tutarsızlıkları, Touchard (s. 287'de) onun hukuki soyut uslamlamaları ile tarihsel görecelik anlayışı arasındaki çelişkiye, Sabine ise (s. 86'da) onun tarih ile felsefeyi birleştirmeye çalışmasına bağlamaktadırlar.

[65] Akal, s. 73.

insanları yönetmek için Tanrı'nın temsilcileri olarak atandıklarından ötürü.., kim egemen prensini hor görürse, Tanrı'yı da hor görmüş demektir; ki zaten egemen prens Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür."[66] Böylece yalnız Tanrı'ya karşı sorumlu olan egemen, artık meşruluğunu kendinde (yani devletle özdeşleşen kamusal kişiliğinde ya da siyasal bedeninde) değil, fakat Tanrı'da bulmaktadır. Kısacası, tanrısal düzene göre yapılanan ve tanrısal yasalara uygun davranan bir devlet (dolayısıyla bir egemen), meşru olarak belirmekte ve uyrukların itaat etme yükümlülüğü de bu anlayış üzerine oturtulmaktadır. Bodin, kuramını bu tür bir dinsel yaklaşımla destekleme yoluna gidip laik düşüncelerinden ödün vererek, hem pozitif hukuk anlayışının[67], hem de modern devlet kuramının epey gerisine düşmüş olmaktadır.

## E- DEVLET BİÇİMLERİ VE MUTLAK MONARŞİ

Egemenliği devletin özü olarak ele alan Bodin, buradan hareket ederek üç farklı devlet biçiminin bulunduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, herhangi bir şeyi incelerken niteliğe değil, öze bakılmalıdır. "Nitelik, nesnelerin doğasını değiştirmez." Dolayısıyla, "eğer erdemleri ve kötülükleri açısından değerlendirilmeye kalkışılırsa, sayısız devlet biçimiyle karşılaşılır."[68] Bu durumda herhangi bir sınıflandırma (tipoloji) yapmak da olanaksızlaşır. Demek ki niteliksel değerlendirmeler, ölçüt olarak ele alınmamalıdır; örneğin,

---

[66] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 42; Goyard-Fabre, s. 102.

[67] "Hukuki düzenin kaynağı olarak sunulsa da, Egemen güç ya da kral, önünde sonunda, Tanrı'nın temsilcisidir ve O'na karşı sorumludur: Kaynağın da kaynağı vardır ve Hukuk Bodin düşüncesinde yeterince pozitifleşmemiştir." (Akal, s.76.)

[68] Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 286.

bir monarşinin iyi ya da kötü oluşu, onun farklı bir şekilde adlandırılmasını gerektirmemektedir.

Böylece Bodin, devlet biçimlerinin, onların özünün (yani egemenliğin) bulunduğu yere göre belirlendiğini belirtip çok basit bir sınıflandırma yapar: "Monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç çeşit devlet vardır. Devlet, tek bir kişi egemenliğe sahip olduğu ve halkın geri kalanı bunun dışında tutulduğu zaman monarşi, halkın bütünü ya da büyük bir bölümü bir beden olarak egemen güce sahip olduğu zaman demokrasi ya da halk devleti, halkın küçük bir bölümü bir beden olarak egemenliğe sahip olup halkın geri kalanına yasa yaptığı zaman aristokrasi olarak adlandırılır."[69] Bunların dışında bir başka devlet biçiminden, hele hele hepsinin sentezinden oluşan bir karma devlet biçiminden söz edilemez. Yasa yapma ve bozma gücü, ya tek kişinin, ya azınlığın, ya da çoğunluğun (ya da bütünün) elinde bulunur ve devlet de buna göre bir ad alır.[70]

Ancak Bodin, bu sınıflandırmayla yetinmez. Bir yanda devlet ile yönetim arasında bir ayrım gözeterek, öte yanda yadsıdığı nitelik ölçütünü işin içine katarak çok sayıda devlet ya da yönetim biçimine ulaşır. Böylece sınıflandırması, anlaşılması güç, karışık bir niteliğe bürünür.

İlk önce Bodin, egemenliğin bölünemezliğine karşın iktidarın (ya da daha doğrusu yönetimin) farklı ellere verilebileceğini belirtip, devlet ile yönetimi (hükümeti) birbirine karıştırmamak gerektiğini vurgular.[71] Böyle bir karıştırma,

---

[69] Aktaran: Mesnard, s. 495.

[70] "Egemenlik, zorunlu olarak, ya tek bir kişiye, ya az sayıda soyluya, ya da yurttaşların bütününe ya da hiç olmazsa çoğunluğuna aittir; ve duruma göre, karşımızda bir monarşi, bir aristokrasi ya da bir demokrasi bulunur." (**Methodus**'tan aktaran: Goyard-Fabre, s. 139.)

[71] Goyard-Fabre (s. 146'da), Bodin'in devlet ile yönetimi birbirinden ayırmasının, günümüzdeki "anayasa hukuku" ile "idare hukuku" arasındaki ayrımı ifade ettiğini belirtmektedir.

karma anayasa ya da karma devlet gibi saçma düşüncelere yol açar. "Bütün bu saçma düşünceler, Aristoteles'in, yönetimin biçimini devletin biçimi olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Oysa, devlet tam anlamıyla bir monarşi iken, yönetimi bir halk yönetimi olabilir."[72] Her devlet, üç ayrı şekilde, yani monarşik, aristokratik ve demokratik olarak yönetilebilir. Örneğin, bir monarşide, bütün yönetsel yetkiler kralın elinde toplanmışsa monarşik, soyluların eline bırakılmışsa aristokratik, halka dağıtılmışsa demokratik (ya da halkçı) bir yönetim var demektir. Böylece üç devlet biçiminin dışında dokuz yönetim biçimi ortaya çıkmaktadır.[73]

Ayrıca Bodin, bu sınıflandırmanın dışında, iktidarı kullanma şeklini (yani niteliği) bir ölçüt olarak ele alıp bir altsınıflandırmaya gider. Burada karşımıza, meşru, senyörce, kargaşalı olmak üzere üç demokrasi biçimi; meşru, senyörce, kargaşalı olmak üzere üç aristokrasi biçimi; kralca (meşru), senyörce ve despotça olmak üzere üç monarşi biçimi çıkar. Bodin, monarşi ile ilgili biçimlerin dışındakiler hakkında hiçbir açıklamada bulunmaz. Gerçekte böyle bir ayrıma gitmesinin nedeni, monarşiyi tiranlıktan ayırmak ve en iyi devlet olarak benimsediği "mutlak monarşi"den ne anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktır.

Bodin, mutlak monarşinin en iyi devlet-yönetim biçimi olduğunu göstermek için "sözde objektif" bir yöntem kullanır: Aristokrasi ile demokrasiyi tümüyle karalayıp bir kalemde silip atmaz. Her üç devlet biçiminin olumlu ve olumsuz yönlerini sıralayıp, bunları karşılıklı tartar ve sonuçta olumsuz yönlerinin en hafif, olumlu yönlerinin ise en ağır basanın monarşi olduğunu açıklar. Bodin'in bu üç devlet

---

[72] Bodin, s. 21.

[73] Bu dokuz yönetim biçimi, Bodin'in adlandırmasıyla şunlardır: Kralcı monarşi, aristokratik monarşi, halkçı monarşi; oligarşik aristokrasi, kralcı aristokrasi, halkçı aristokrasi; halkçı demokrasi, aristokratik demokrasi, kralcı demokrasi.

biçimi hakkındaki değerlendirmelerini, onun idealinin en uzağında yer alan demokrasiden başlayarak aktaralım.

## 1- Demokrasi

Bodin, halk devleti olarak da nitelendirdiği demokrasiyi şöyle tanımlar: "Halk devleti, halkın bütünü ya da çoğunluğunun hep birlikte, hem bütün topluluk hem de teker teker bireyler üstünde egemen olduğu bir devlet biçimidir; halt devletinin temel özelliği, halkın çoğunluğunun, yalnız tek tek herkes üstünde değil, fakat aynı zamanda halkın azınlağı üstünde de buyurmaya ve egemen erki kullanmaya sahip olmasıdır."[74] Demek ki demokrasi, çoğunluğun egemenliği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Aristoteles'in demokrasiyi yoksulların zenginler üzerindeki egemenliği şeklindeki tanımı kesinlikle yanlıştır.

Her üç biçimde de yönetilebilen demokrasi, eşitliği gözetmesi, yurttaşlar arasında dostluk ilişkileri kurması, çok sayıda büyük adam yetiştirmesi, toplumun değişik kesimlerini kamu işlerinin yönetimine katması bakımından çeşitli erdemlere sahip gibidir. "Hatta, devletin gerçek belirtisi halk devletinde bulunuyor görünmektedir; çünkü ortak mallar, ganimetler, gelirler ve fethedilen yerler, aristokraside birkaç senyöre, monarşide bir tek kişiye giderken, halk devletinde herkesin arasında paylaştırılmakta ve herkes kamusal refahtan yararlanmaktadır."[75]

Ancak bu, yalnızca bir görüntüdür; demokrasinin bu olumlu yönleri kağıt üstünde kalmaya mahkumdur. Her şeyden önce, insanlar kendi aralarında eşit değillerdir. "Bazı insanları diğerlerinden daha becerikli ve yetenekli kılan doğa yasası, birilerini yönetmeye, ötekileri de boyun eğmeye göre

---

[74] Bodin, s. 15-16.
[75] Bodin, s. 100.

düzenlemiştir."[76] Dolayısıyla zorla eşitlik kurulması, onurların ve payelerin eşit bir şekilde dağıtılması doğal (tanrısal) düzene aykırıdır.[77] Dahası bu eşitlik tutkusu, kamusal iyiliği ve dostluğu sağlamak şöyle dursun, tersine yurttaşlar arasında rekabete neden olup toplumsal çatışmalara, iç savaşlara yol açar. Bu bakımdan, demokrasi özgürlüğü bile sağlayamaz. Her kafadan bir ses çıktığından, hiçbir iş sonuna dek götürülemez. Halkın kamu işlerini görmedeki bilgisizliği ve yeteneksizliği de göz önüne alındığında, egemenliğin halkın eline verildiği bir ülkede düzenin, dinginliğin, barışın olamayacağı ortaya çıkar. Böylece Bodin, her fırsatta eleştirmeye çalıştığı Platon ile Aristoteles'in ortak görüşünü benimseyerek, demokrasinin kötülüğünün onun özünde, yani halk egemenliğinde yattığını ileri sürmektedir.

## 2- Aristokrasi

"Aristokrasi, yurttaşların küçük bir bölümünün, hem genel olarak çoğunluğu, hem de teker teker bütün yurttaşları egemen erkle yönettiği devlet biçimidir."[78] En çok aristokratik yönetim altında görülen aristokrasinin olumlu yanı, zenginlerin, soyluların, bilgelerin, kısacası seçkinlerin (elitlerin) iş başında bulunmasıdır. Ilımlı bir yapıya sahip olan aristokrasi, elitist özü nedeniyle doğaya da uygundur.

Ancak aristokrasinin seçkinler kadrosunu doldurmak çok güçtür. Halkın devlet görevlerinden uzak tutulması, bir yanda kıskançlıklar yaratıp kargaşaya yol açar, öte yanda azınlığın

---

[76] Aktaran: Mesnard, s. 512.

[77] "Her çeşit meclisteki oylar tartılmadan sayılır; ve her zaman için delilerin, kötülerin ve cahillerin sayısı, iyi insanların sayısından bin kat daha fazladır... Halk devleti, buyurmayı en bilgelere veren doğal düzene ve akışa aykırı olarak oluşturulmuştur." (Aktaran: Allen, s. 436.)

[78] Aktaran: Mesnard, s.513-514; Prélot ve Lescuyer, s. 289.

olası bir despotluğunu gündeme getirir. Egemen erki kullanan birçok yöneticinin olması ise, hizipleşmelere, dolayısıyla da anarşiye neden olur. Bodin, bütün bu olumsuz yönleri sıraladıktan sonra, devlet işlerinin seçkinlere gördürülmesi ilkesini mantıksal sonucuna götürüp yetki ve sorumlulukların seçkinler arasındaki en seçkin kişiye verilmesini, tek bir kişinin egemen olmasını salık verir.

### 3- Monarşi

Bodin'in "mutlak egemenliğin tek bir prenste bulunduğu devlet biçimi" olarak tanımladığı monarşi, kralların değişmesi, taht kavgaları, genç kralların şımarıklığı, saray entrikaları gibi çeşitli olumsuz özellikler içerebilir. Fakat bu devlet biçiminin olumlu yönleri, tüm bu olumsuzlukları silip götürür. Bodin, monarşiyi yeğlemesini üç temel nedene bağlar.

**a/** *Monarşi doğaya en uygun olan devlet biçimidir* : "Bütün doğa yasaları bizi monarşiye götürür"[79] diyen Bodin, ailede tek bir başkan, gökte tek bir güneş, evrende tek bir Tanrı olduğu gibi, devlette de tek bir egemenin bulunması gerektiğini ileri sürer. Devletin doğal düzene uygun olması ancak monarşide gerçekleşmektedir. Ayrıca Bodin, bu görüşünü desteklemek amacıyla, tarihteki bütün önemli devletlerin monarşi şeklinde düzenlenmiş olduğunu çeşitli örnekler getirerek ileri sürer.

**b/** *Monarşi en yetenekli kişileri ön plana çıkaran devlet biçimidir* : Kral, mutlak tek egemen olduğundan dolayı, kimsenin etkisi altında kalmadan en yetenekli, en bilge kişileri çevresinde toplar ve bunların önerilerinden yararlanır. Aristokrasi ile demokraside ise, yeteneksizler üst görevlere geldiği gibi, yalnızca bilgelerden değil, delilerden de öğüt

---

[79] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 40.

alınır. Bu bakımdan, devlet işleri en akıllı ve en sağlıklı biçimde ancak monarşide yürütülebilir.

**c/** ***Monarşi egemenliğe en uygun olan devlet biçimidir*** : Teorik olarak egemenlik, halkın ya da bir azınlığın elinde olabilir. Fakat egemenliğin mutlak, bölünmez, sürekli olabilmesi, kısacası tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bunun tek bir kişide toplanmış, yani kralın kişiliğinde somutlaşmış olması gerekir. Bodin'in deyişiyle, "devletin temel ilkesi olan egemenlik hakkı, monarşinin dışında ne var olabilir, ne de varlığını sürdürebilir; çünkü bir devlette tek kişiden başkası egemen olamaz."[80] Kral, tek kişi olduğundan kimseye danışmak, başkalarının onayını almak zorunda değildir; bu durumda egemenliğin bölünme tehlikesi söz konusu edilemez. Ayrıca krallık, tahtın kalıtım kuralı doğrultusunda kesintisiz el değiştirmesinden dolayı, süreklilik ilkesinin de en büyük güvencesidir. Egemenin tek bir kişi olması, diğerlerinin onun başkanlığı altında bir bütün şeklinde birleşmelerini sağlar; açıkçası, devletin birliği egemenin bir oluşundan kaynaklanmaktadır. Öyleyse monarşi, barışı ve düzeni gerçekleştirip sürdüren tek devlet biçimidir.

Bodin'in yetkin bir devlet olarak karşımıza koyduğu bu monarşi hangi monarşidir? Çünkü monarşi, kendi içinde farklı biçimler almaktadır; demokratik, aristokratik ve kralca yönetilebileceğinden başka, üç ayrı biçim altında da ortaya çıkabilir: Despotça (tiranca) monarşi, senyörce monarşi ve kralca (meşru) monarşi.

Bu sınıflandırma, Mesnard'ın da belirttiği gibi, gerçekte siyasal bir temele sahip değildir. Mülkiyet kavramı üzerine oturtulmuş toplumsal bir sınıflandırmadır. Çünkü Bodin, bu

---

[80] Aktaran: Mesnard, s. 507.
Bodin'in bu açıklamasında da görüldüğü üzere, monarşi, bütünüyle egemenliği içermesinden ötürü, tam anlamıyla devlet adını almayı hakkeden tek devlet biçimi olarak belirmektedir.

üç monarşi türünü şöyle tanımlar: "Kralca ya da meşru monarşi, uyrukların monarkın yasalarına boyun eğdiği ve monarkın doğa yasalarına uyarak uyruklarının doğal özgürlüklerine ve mülkiyetlerine saygılı olduğu monarşidir. Senyörce monarşi, prensin, silahlarla ve doğru savaş hakkıyla malların ve insanların senyörü olup, uyruklarını aile babasının kölelerini yönettiği gibi yönettiği monarşidir. Tiranca monarşi, monarkın, doğa yasalarını hiçe sayıp, özgür insanları köleler gibi ve uyruklarının mallarını da kendi malları gibi kullandığı monarşidir."[81] Bu durumda, uyrukların mülkiyetine saygı gösterenin, bu nedenle de devlet olma özelliğini kendi içinde barındıranın, yalnızca kralca ya da meşru monarşi olduğu anlaşılmaktadır.

Hem despotça monarşi, hem senyörce monarşi, devlet tanımına ters düşmektedir. Her ikisinde de, adalete, doğruluğa yer yoktur; ailelere, uyruklara özel yaşam alanı (ve özel mülkiyet hakkı) tanınmamıştır; ve kamusal iyilik yerine yalnızca baştaki kişinin özel çıkarı gözetilmektedir. İktidar kişisizleştirilmemiş olduğundan, bu her iki tür monarşi, devlet öncesi ya da devlet dışı bir siyasal yapılanmayı ifade etmektedirler. Senyörce monarşi, bir bakıma, gerçek devlete doğru giden bir ilk aşama olarak kabul edilebilir.[82] Ama tiranlığın devlet ile uzaktan yakından bir ilgisi yoktur; çünkü kamusallık tümüyle dışlanmıştır ve hukuka benzer hiçbir sistem bulunmamaktadır.

Böylece Bodin, övüp göklere çıkardığı monarşinin, senyörlükten ya da tiranlıktan çok farklı bir yapıya sahip olan kralca (meşru) monarşi olduğunu ortaya koymuş olur. Meşru krallığın erki mutlaktır, fakat senyörünkinden ya da

---

[81] Aktaran: Mesnard, s. 499.

[82] Bodin, tarihteki ilk örneğinin I. Nemrud dönemindeki Asur Krallığı olduğunu belirttiği senyörce monarşinin, kendi zamanındaki örnekleri olarak Habeşistan Krallığını ve Osmanlı İmparatorluğunu sayar.

tiranınkinden farklı olarak keyfi değildir. Mutlak monark, doğal(tanrısal) yasalara uygun davranır ve uyruklarını doğal adaletin ışığı doğrultusunda yönetir.[83] Bu yüzden meşru (ve mutlak) monarşi, yalnızca tek gerçek monarşi değil, fakat aynı zamanda tek gerçek devlettir de.

Doğal yasalar doğrultusunda düzenlenmiş olması nedeniyle meşru bir nitelik taşıyan monarşi için en uygun yönetim biçimi, kralca yönetimdir. Bodin, kralın, ne halk yönetiminin ilkesi olan aritmetik adaleti, ne de aristokratik yönetimin ilkesi olan geometrik adaleti uygulamasını ister. Bir başka deyişle, egemen, onurları, payeleri, görevleri, ne hiçbir ayrıcalık gözetmeden eşit bir şekilde dağıtmalı, ne de bunları yalnızca bir azınlığa vermelidir. Monarşinin kralca yönetilmesi, uyumlu adaletin uygulanmasıyla soyluların da, halkın da hoşnut kılınması demektir. Bodin'in deyişiyle, "bilge kral krallığını uyumlu bir şekilde yönetmelidir; yani soylu ile avamı, zengin ile yoksulu pek farkettirmeden birbirine karmalı, fakat bunu öyle bir özenle yapmalıdır ki, yine de soyluların avamdan biraz ayrıcalığı olmalıdır."[84] Bunun anlamı, toplumdaki çeşitli kesimlere beklentileri doğrultusunda davranılmasıdır. Örneğin, soylulara onur getiren mevkiler, yoksullara kazanç sağlayan görevler verilir. Herkese beklentisinin verilmesiyle, halkın aşırı arzularına gem vurulur, soyluların sivrilmesi engellenir. Böylece toplumsal kargaşalar, başkaldırılar, devrimler önlenmiş olur. Dolayısıyla, "kralca, yani uyumluca yönetilen krallık, bütün devletlerin en güzeli, en mutlusu ve en yetkinidir."[85] Böylece

---

[83]"Kral doğa yasalarına uyar, tiran ise bunları ayağının altında çiğner; birisi Tanrı sevgisini, adaleti, imanı gözetip sürdürür; diğerinin ise ne Tanrı'sı, ne imanı, ne de yasası vardır." (aktaran: Goyard-Fabre, s. 150.)

[84]Aktaran: Mesnard, s. 505.

[85]Aktaran: Mesnard, s. 505.

Burada, karma devleti (ya da karma anayasayı) yadsımış olan Bodin'in, bir tür karma yönetimi kabul ettiği görülmektedir. Uyumlu adalet, Aristoteles'i

Bodin'in gönlünde yatan asalan, yani onun "ideal devleti" karşımıza çıkmış olur: Kralca yönetilen meşru monarşi.

Fakat bir devletin yetkin olup olmaması, kaçınılmaz olarak egemenin kişiliğiyle de bağlantılıdır. Bodin, bu noktada daha önce eleştirmiş olduğu Machiavelli'nin düşüncesini benimseyip, devletin yazgısını prensin kişiliğine bağlar: "Eğer prens kurnaz ve kötüyse, bir tiranlık oluşturur; gaddarsa, devleti bir mezbahaya dönüştürür; cimriyse, uyruklarının derilerini soyar; savurgansa, çevresindeki bir düzine sülüğü doyurmak için uyruklarının kanını emer. Ve eğer aptal ve cahilse, daha da kötüsünü yapar."[86] Üstelik prensin bozulmasının temel nedeni, elinde bulundurduğu mutlak iktidardır. Bir başka deyişle, iktidar, prensin karakterini kötü yönde etkileme gücüne sahiptir: "Egemenliğin şöyle bir kötülüğü vardır ki, çoğu kez, bilgeler delilere, cesurlar korkaklara, iyiler kötülere dönüşür."[87]

Artık burada devlet ile özdeşleşen, devletin yazgısını belirleyen, egemenin doğal bedeni ya da kamusal kişiliği değil, fakat siyasal bedeni ya da özel kişiliğidir. Demek ki Bodin, bir geri adım atarak devleti yeniden kişileştirmiş ve böylece modern devlet kuramından uzaklaşmıştır. Bodin'in daha önceki açıklamalarıyla çelişkiye düşerek böyle bir anlayışa ulaşmasının nedeni, kuramında Tanrı ile tanrısal (doğal) yasalara yer vermesidir. Çünkü ona göre, prensin kendisini egemenliğin kötü etkilerinden korumasının tek yolu, tanrısal yasalara uygun davranmasıdır. Bir bakıma, din, iyi siyasetin tek güvencesidir. Prensin, dolayısıyla kralca monarşinin tanrısal yasalarla uyum içinde olması, meşruluk-

---

anımsatırcasına, aritmetik adalet ile geometrik adaletin bir sentezi olmaktadır. Dolayısıyla kralca yönetilen monarşi de, monarşik, aristokratik ve demokratik yönetimlerin birarada karılması olarak belirmektedir.

[86] Aktaran: Allen, s. 435.

[87] Aktaran: Allen, s. 435; Goyard-Fabre, s. 150.

larının da göstergesidir; yalnızca tanrısal yasala uyan kral ile onun kişiliğinde somutlaşan devlet meşrudur. Ancak Bodin'in sözünü ettiği din, bir tür doğal dindir. Yoksa egemenin Tanrı'ya boyun eğmesi gerektiğini söyleyerek, kiliseye ya da papaya kral karşısında bir üstünlük tanımak gibi bir niyeti yoktur. Tersine Bodin, iki kılıcın ayrı ellerde bulunduğunu ve yetki alanlarının farklı olduğunu belirtir. Dolayısıyla kralın papalık buyruklarına uyma zorunluluğu yoktur[88].

Bodin, birliği, uyumu sağlayan, egemenle uyruklar arasında aracı kurumların ve korporasyonların bulunmasını kabul eden, doğal-tanrısal yasalara uyan bu meşru monarşiyi diğer yönetimlere üstün tutmakla birlikte, yapıtının toplumsal ve siyasal dinamikleri incelediği daha ileri bölümlerinde her devletin değerinin onun içinde bulunduğu somut tarihsel koşullara bağlı olduğunu belirterek, bir kez daha çelişki içine düşecektir.

## F- TOPLUMSAL VE SİYASAL DİNAMİKLER

### 1- Siyasal Dinamik

Bodin, devlet-yönetim biçimleri sınıflandırması yapıp hangisinin en iyisi olduğunu saptamakla yetinmez. Büyük ölçüde Aristoteles'i izleyerek, siyasal yapıların dinamik yönüyle de, yani siyasal değişimlerle de ilgilenir. Ancak Bodin'in bu konuda tam anlamıyla pozitif bir yaklaşıma sahip olduğu söylenemez. Çünkü işin içine tanrısal iradeyi, göksel nedenleri katıp, açıklamalarında astrolojiye önemli bir yer verir.

---

88 "Fransa krallarının, hatta yöneticilerinin papalık buyruklarına uyma yükümlülüğü yoktur." (Aktaran: Goyard-Fabre, s. 238.)

Bodin, siyasal yapıyı doğan, büyüyen ve uzun ya da kısa bir çöküşten sonra ölen canlı bir varlığa benzetir. Bir bakıma devletin yazgısı, insanın yazgısından farklı değildir: Ölmek için doğmak. En iyi devlet bile bu yazgıdan kaçamaz. Bodin'in deyişiyle, "insani şeyler öylesine kaygan ve belirsizdir ki, en üsütün devletler, çoğu kez birdenbire bütün ağırlıklarıyla yıkılıverirler; kendilerini güvende gören diğerleri, düşmanlarının şiddetiyle çökerler; başkaları, zamanla yaşlanırlar ve içsel hastalıkları nedeniyle de son bulurlar... Hiçbir devlet yoktur ki, zamanla değişime uğramasın ve sonuçta yok olmasın."[89]

Siyasal yapıyarı etkileyen hareketlerin iki tür altında ele alınabileceğini belinten Bodin, değişim (*changement*) ile değişiklik (*altération*) arasında bir ayrım gözetir: "Yapısal değişimi devletin değişimi olarak adlandırıyorum: Bir halkın egemenliğinin bir prensin erkine dönüşmesi, ya da en büyüklerin senyörlüğünün sıradan halkın eline geçmesi, ya da bunların tam tersi. Çünkü yasaların, göreneklerin, dinin, toprağın değişimi, eğer egemenlik olduğu gibi sürüyorsa, bir değişiklikten başka bir şey değildir."[90] Değişim kavramı, egemenliğin el değiştirmesi olarak tanımlandığından ötürü, Aristotelesçi anlamda "devrim" (*stasis*) kavramını çağrıştırmaktadır. Buna karşılık değişiklik kavramı, "reform" anlamına daha yakındır.

Egekenliğin değişimleri, insan yapısı kurumların doğasından kaynaklanırlar; çünkü bunlar sonsuz değildir, eninde sonunda yok olmaya mahkumdurlar. Ancak değişimler, koşullara göre ya iradi ya da zorunlu olarak ortaya çıkabilirler. İradi değişim, sönmekte olan iktidarın onayını içerdiğinden, dolayısıyla şiddete başvurulmasını gerek-

---

[89] Bodin, s. 28; Allen, s. 426.

[90] Bodin, s. 29.

tirmediğinden, "en yumuşak ve en kolay olanıdır"[91], bir başka deyişle ülke için en hayırlı değişimdir. Değişimler, çöküş ya da gerileme demek değildir; çünkü iyiden kötüye doğru olabilecekleri gibi, kötüden iyiye doğru da olabilirler. Örneğin, monarşiden demokrasiye ya da demokrasiden monarşiye geçilebilir. Üç devlet biçimi olduğundan ve her devlet biçimi diğer ikisine dönüşebildiğinden ötürü, toplam altı değişim vardır. Bodin, bunları "eksiksiz değişimler" olarak adlandırır. "Eksik değişimler" ise, bir devlet biçimi içindeki değişimlerdir; örneğin, kralca monarşinin despotça monarşiye, ya da senyörce monarşinin kralca monarşiye dönüşmesi gibi.

Her ne kadar bu değişimler devlet yapısının farklı bir biçim alması şeklinde gerçekleşiyorsa da, bunların nedenlerini sosyo-ekonomik sorunlarda ve bu sorunların psikolojik uzantılarında aramak gerekir. Bu nedenlerin başında, uyruklar arasında aşırı bir eşitsizliğin hüküm sürmesi gelir. Bodin'e göre, insanların doğal olarak eşit olmamalarına karşın, eğer bu doğal eşitsizlik aşırı boyutlara götürülürse, devlet biçiminin değişime uğraması da kaçınılmaz olur. Çünkü "devletlerdeki ayaklanma ve değişimlerin nedenleri içinde, az sayıda yurttaşın aşırı zengin, çoğunluğun da aşırı yoksul olmasından daha önemlisi yoktur."[92] Uyumlu adaleti uygulayarak farklı sınıflara beklentilerini veren kralca monarşinin bu tür tehlikeyle karşılaşması olanaksızdır. Böylece bu devlet biçiminin üstünlüğü bir kez daha kanıtlanmış olmaktadır.

Ardından Bodin, Aristoteles'i izleyerek, her devlet biçimine özgü değişim nedenlerini ve bunları önlemenin yollarını inceledikten sonra, değişiklik (*altération*) konusuna eğilir. Değişiklek, tanım gereği egemenliğin el değiştirmesi

---

[91] Bodin, s. 32.

[92] Bodin, s. 70-71.

anlamını içermez. Ancak Bodin, yasalarda ya da dinde yapılan bir değişikliğin, farkında olunmaksızın yavaş yavaş siyasal kurumları değiştirebileceğine ve sonuçta devleti yıkıma götürüp bir başka devlet biçimine yol açabileceğine dikkati çeker.

Yasaları değiştirmeye kalkışmak her zaman için büyük bir tehlike oluşturur: Ülkeye "yeni yasalar sokmak kadar yapılması daha güç, başarılması daha kuşkulu ve uygulamaya konması daha tehlikeli hiçbir şey yoktur."[93] Çünkü yasalar, bir bakıma gelenekselleşerek halkın tümüyle benimsediği kurallar haline dönüşmüştür. Zaten bir yasa "iyi" de olsa, eğer ona uyulmuyorsa hiçbir anlam ifade etmez, hiçbir değer taşımaz. Üstelik "yasa alanındaki her türlü değişiklik, her zaman aşağılayıcı bir tepkiyle karşılaşır."[94] Yasa değişiklikleri içinde en tehlikeli olanı ise, anayasaya, yani devletin biçimine dokunan değişikliklerdir. Bu nedenle gerekli olmadığı sürece yasalarda bir değişikliğe gidilmemesi gerekir. Buna karşılık, devletin yaşamı bazı yasaların değiştirilmesine bağlıysa, bu durumda egemen, değişiklikleri yavaş yavaş, halka sindirerek gerçekleştirmelidir. Bir başka deyişle, "devletlerin yönetimi, her şeyi yavaş yavaş ve hissettirmeden yapan doğanın bu büyük Tanrı'sını izlemelidir."[95]

Din konusunda da prens çok dikkatli davranmak zorundadır. Bodin, egemenden, doğru din-yanlış din ayrımı yapmaksızın, devletin temelini oluşturan dinin tartışma konusu yapılmamasına özen göstermesini ister: "Din ortak bir onayla kabul edildiğinden ötürü, onun tartışılması kabul edilemez; çünkü tartışmaya açılan her şey kuşkuyla karşılanıp geçersiz kılınır. . . . Böylesine kutsal bir şeyin aşağılanmamasına ya

---

[93]Aktaran: Allen, s. 428; Goyard-Fabre, s. 226.

[94]Bodin, s. 51.

[95]Bodin, s. 58. Ayrıca aktaran: Mesnard, s. 529; Goyard-Fabre, s. 227.

da tartışmaya açılarak yadsınmamasına dikkat edilmelidir, yoksa devletin yıkımına yol açılır."[96] Bununla birlikte eğer ülkede farklı dinler ya da mezhepler varsa, prens, geleneksel dinin karşısında yer alanlara baskı uygulamayıp hoşgörüyle davranmalıdır. Fransa'daki din çatışmalarının ülkeyi ne hale getirdiğini gören Bodin, şiddetin kaçınılmaz olarak şiddeti çağrıştırdığını düşünerek, prense bu konuda ılımlı bir yol izlemesini öğütlemektedir. Bu bakımdan Bodin'deki dinsel hoşgörünün "sınırlı" bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Çünkü Bodin, dinsel birliği tercih etmekte, bu alanda değişikliklere gidilerek farklı dinlerin oluşturulmasına olumlu bir gözle bakmamaktadır. Ama bu birliği sağlamak için de baskı yapılarak bir iç savaşa yol açmanın daha kötü olduğuna inanmaktadır. İşte Bodin'de dinsel hoşgörü bu noktada söz konusu olmaktadır; yani Bodin, din sorununa yalnızca kamusal düzen açısından yaklaştığı için hoşgörü düşüncesine ulaşmaktadır.

Bodin, yasalarda ya da dinde herhangi bir değişikliğe gidilmemesini, çok gerekli olduğu takdirde ise bu değişikliklerin yavaş yavaş halka benimsetilip birliği bozmadan yapılmasını önererek, döneminin devlet yöneticilerine, özellikle de Fransa kralına, en önemsiz gibi görünen bir değişikliğin bile devlet yaşamını tehlikeye atabileceği uyarısında bulunmaktadır. Küçük bir reformun farkında olunmaksızın bir devrime yol açabilme olasılığına karşı tetikte olunmasını istemektedir. Burada Bodin'in, egemenlikle bezendirip sağlam temellere oturttuğu oevletin sürekliliğini sağlama, onu bu tür içsel tehlikelerden[97] koruma kaygısı taşıdığı söylenebilir.

---

[96] Aktaran: Allen, s. 429; Mesnard, s. 527.

[97] Bodin, dışsal tehlikelerin (özellikle güçlü bir düşman devletin saldırısının) devletin yıkımına neden olabileceğini belirtip, monarşinin, iç birliği sağlamış olmasından dolayı, bu tür bir tehlikeyi savuşturmada en etkili devlet biçimi olduğunu ileri sürer. Ancak, Machiavelli'yi anımsatıcasına da, demokrasilerin

## 2- Toplumsal Dinamik

Devlet biçimlerinin karşılaştırmalı incelenmesi, hepsinin doğup geliştiğini, doruğa ulaştığını ve sonra bir çöküş evresi içine girip öldüğünü gösterir. Ama farklı uluslar aynı aşamalardan geçmemişlerdir; ayrıca, belli bir biçimin (yani monarşinin) teorik üstünlüğüne karşın, her ulus doruk noktasına bu devlet biçimi altında ulaşmamıştır. Daha açıkçası, ulusların tarihleri incelendiğinde, bir ulusun monarşi, bir diğerinin demokrasi altında en parlak günlerini yaşamış olduğu görülür. Farklı uluslara farklı devlet (ya da egemenlik) biçimleri uygun düştüğünden ötürü, siyasal faktörün dışında bir başka faktörün bulunduğu ortaya çıkar: Ulusların doğası.

Böylece Bodin, bu konuda da Aristoteles'i izleyerek, bir devletin biçiminin yurttaşların doğası (ya da etnik yapısı) ile uyum içinde bulunması gerektiği yargısına ulaşır. Bu ulusal doğa, kendiliğinden bir veri değildir, ülkenin coğrafi yapısından, ikliminden, yerleşim şeklinden kaynaklanır. Bodin, bu noktada birçok coğrafik etmenin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir: "Aynı iklimde yaşayan Doğu halkı Batı halkından çok farklıdır; aynı enlemde bulunan Kuzey halkı Güney halkından farklılık gösterir. Ve hatta, aynı enlem ve boylam içindeki dağlık yer ile ova arasında farklılık olduğu görülür."[98]

Bodin, enlem ölçütü bakımından ulusları Kuzeyliler, Güneyliler ve Ortadakiler olmak üzere üçe ayırır. Ona göre kaba saba olan Kuzeyliler güçle, soyut düşüncelere ağırlık veren Güneyliler dinle yönetilir. Bu iki aşırı ucun ortasında

---

kendilerini sürdürmelerinin en kolay yolunun, sürekli savaş yapmaktan ve dış düşmanlara sahip olmaktan (hatta bunları yaratmaktan) geçtiğini açıklar.

[98] Bodin, s. 60-61.

bulunan uluslara (yani Fransızlara) ise, Kuzeylilerden daha az güçlü, Güneylilerden daha az kurnaz olmaları nedeniyle ılımlı bir doğaya (Aristoteles'in deyişiyle "doğru orta"ya) sahip bulunduklarından, akılla ve adaletle yönetilen bir devlet (yani kralca monarşi) uygun düşer. "Siyaset biliminin, yasaların, adaletin başlangıcı ve kökeni orta bölgelerde bulunur" ve buraların "halkları devlet kurup yönetmeye en uygun olanlardır."[99]

Boylam ölçütü çok önemli değildir. Bodin, Batı halklarının Kuzeylilere, Doğu halklarının ise Güneylilere benzediklerini söyler. Örneğin Doğulular, Batılılara göre daha kibar ve daha barışçıdırlar. Dağlık bölgede oturan bir halk ile ovada yaşayan bir halk arasında da büyük farklılıklar bulunur. Dağlılar, özgürlüklerine çok düşkün olduklarından demokrasiye yönelirler; oysa ovalılar, korkaklıklarından ötürü despotik siyasal yapıları kolaylıkla benimserler. Ayrıca ülkenin rüzgarlı olup olmaması, toprağının verimlilik derecesi ya da ulaşım yollarının konumu ve biçimi de, ulusal doğanın oluşumunda etkili olurlar[100].

İşte tüm bu coğrafi faktörler, tarihsel bir süreç içinde, yavaş yavaş, fakat derinlemesine bir biçimde halkın içine işleyip onun doğasının ya da karakterinin oluşmasına katkıda bulunurlar. Ulusal doğa öylesine güçlüdür ki, onu oluşturan faktörlerden bağımsız olarak da uzun zaman varlığını sürdürebilir. Bu nedenle "bir halkın bilge yöneticisi, halkının mizacını ve doğasını bilmek zorundadır. . . . Çünkü devletlerin en büyük ilkelerinden birisi, belki de temel ilkesi, devleti yurttaşların doğasına, yasalar ile buyrukları da toprağın, insanların ve iklimin yapısına uygun kılmaktır."[101] Demek ki

---

[99] Bodin, s. 64.

[100] Bodin'in bu "iklim kuramı", daha sonraları Montesquieu tarafından **Yasaların Ruhu** adlı yapıtında derinlemesine bir biçimde ele alınıp işlenecektir.

[101] Bodin, s. 62-63.

yasa koyucu, tıpkı iyi bir mimar gibi inşa etmeye koyulduğu yapısını orada bulduğu malzemeye uyduracaktır. Yoksa ulusun doğasına aykırı düşen bir anayasanın uzun süre varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Bir başka deyişle, belli bir ulusa uygun olan siyasal kurumlar, bir başka ulusu felakete sürükler. Dolayısıyla siyaset biliminin temel amacı, her farklı ulusa uygun düşen farklı devlet-yönetim biçimlerini saptamaktır.

Her ne kadar coğrafi altyapılar siyasal üstyapıları belirliyorsa da[102], bu belirleme mutlak bir nitelik taşımaz. Çünkü Bodin, "eğitim, yasalar ve görenekler, doğayı değiştirme gücüne sahiptirler"[103] diyerek, devletin kurulduktan sonra coğrafi yapı (yani fiziksel determinizm) üzerinde etkide bulunabileceğini kabul eder. İnsanın özgür bir iradesi vardır; bunu kullanarak doğal yapısındaki eksikliklerini giderebilir; ya da tam tersi tıpkı Romalılarda olduğu gibi, doğal iyi yetenekler, yasalar ve kurumlarla bakımları yapılmadığı için yozlaşıp yok olabilirler. Ayrıca Bodin, çeşitli toplumsal faktörlerin, örneğin dinsel, düşünsel, sanatsal ya da ekonomik alanlardaki değişikliklerin de ulusal karakterin değişmesine yol açacağını ve böylece devletin bir başka egemenlik biçimine doğru evrileceğini kabul eder.

Bodin'in siyasal yapıların dinamiğine. değişkenliğine ilişkin bu düşünceleri ile onun üeorik düzeyde kralca monarşiyi ideal devlet olarak algılayan anlayışını bağdaştır-

---

[102]Buradan hareket edilerek, Bodin'de maddeci bir belirleyicilik (determinizm) anlayışının bulunduğu sanılmamalıdır. Çünkü tüm bu doğal faktörler, tanrısal yasanın öğeleridir. Dolayısıyla gerçekte belirleyici olan, tanrısal düzendir; ya da daha doğrusu, bir devlet, belli bir "iyilik"e sahip olabilmek için, bu coğrafik faktörlere kendini uydurup tanrısal düzen içinde yer almak zorundadır. Bununla birlikte, Tanrı'nın iradesi sonsuz derecede özgür ve güçlü olduğundan doğal yasalar değişmez değildir ve göreceğimiz üzere insan da özgür bir iradeye sahip olduğundan nesnelerin zorunluluğuna karşı koyabilir.

[103]Aktaran: Chevallier, 1983, s. 227; Goyard-Fabre, s. 196.

mak hiç de kolay değildir. Aslında böyle bir bağdaştırma işlemine girişmek de gereksizdir; çünkü Bodin, bu sayfalarda birbirinden çok farklı iki yaklaşım sergilemektedir. Ancak bu deneysel yaklaşımında , kralca monarşinin Fransa gibi orta iklim kuşağında yer alan ülkeler için "ideal" olmasa da, en iyi devlet biçimi olduğu bir kez daha vurgulanmaktadır.

## G- DEĞERLENDİRME

Machiavelli, siyaset sorununu devlet iktidarı biçiminde formüle etmiş ve bunu pratik düzeyde ele almıştı. Bu iktidarı egemen erk biçiminde kavramlaştırma işlemini yapan Bodin, siyasete ahlaksal ve hukuksal açıdan yaklaşmayı yeğlemiştir. Bu iki düşünür arasındaki fark, büyük ölçüde dönemlerinin özgül koşullarının ortaya koyduğu zorunluluklar üzerinde durmalarından kaynaklanır. Bu nedenle Bodin'in Machiavelli'ye yönelttiği eleştirilerin özünde tümüyle yersiz olduğu söylenebilir.

Bodin, siyasal kuramını, İtalya'nın Machiavelli'ye sunduğundan çok daha "ilerlemiş" ve "karmaşık" bir siyasal alan (yani Fransa) üzerine kurmuştur. Bu dönemde Fransa, ulusal devletini çoktan gerçekleştirmişti. Burjuvazi, mutlak monarşinin yazgısının kendi yazgısına bağlı olduğunun, kendisi güçlendikçe merkezi iktidarın da sağlam temeller üzerine oturduğunun bilincindedir. Bu yüzden kendi koşullarını belirtip, iktidara belli sınırlamalar getirmeye, böylece onun keyfi bir biçim almasını engellemeye çalışmaktadır. Ancak din savaşlarının sona erdirilip düzenin sağlanması amacıyla, krala bütün partiler, hizipler, dinsel topluluklar ve toplumsal tabakalar tarafından saygı gösterilecek bir "statü", bir erk görünümü kazandırılmasının gerektiğine de inanmaktadır. İşte Fransa'nın içinde bulunduğu koşullardan dolayı Bodin'i ilgilendiren, kurucu güç-şiddet evresi değil, fakat sürdürücü uzlaşma, onama (consensus) evresi olmuştur. Böylece Bodin,

Machiavelli'nin tersine, kurulmuş bir devletin sorunlarına eğilerek bu yapıya sağlam hukuksal temeller kazandırmaya çalışmış ve iktidara belli sınırlamalar getirmiştir.

Her ne kadar bu sınırlamalar (aristokrasi ile birlikte) yeni bir sınıfın, yani burjuvazinin isteklerinin dile getirilmesiyse de, Bodin bunları feodal bir anlayış çerçevesi içinde ortaya koymuştur. Bu, onun "eski" yönlerinden biridir; tıpkı kuramında tanrısal düzen ile siyasal düzen arasında benzerlik (analoji) kurması gibi. Gerçekte Bodin'in "yeni" yönü, modern devleti düşünülebilir kılan egemenlik kuramıdır. Ancak bu kuram, yeterince açık olmadığından öte bir tutarlılığa da sahip değildir. Örneğin Bodin, egemenlik ile devleti (kralın kamusal kişiliğini ya da siyasal bedenini) özdeşleştirmekte, fakat zaman zaman egemenlik ile egemeni (kralın özel kişiliğini ya da doğal bedenini) birbirine karıştırmaktadır. Ya da devlet otoritesinde ve ondan doğan hukukta dıştan gelen bir meşrulaştırma bulunmadığı anlayışını ortaya koymakta, fakat hemen ardından işin içine Tanrı'yı sokarak egemenliğe tanrısal bir meşruluk kazandırmakta ve tanrısal-doğal yasaları da hukukun kaynağı konumuna getirmektedir.

Bütün bu çelişkilere karşın, egemenlik kavramı devleti açıklamada öylesine önemli bir düşünsel kategori haline gelmiştir ki, Bodin'den sonra devleti ele almaya kalkan hemen hemen her düşünür, bu kavramı kullanmamazlık edememiştir. 1609 yılında, hukukçu Charles Loyseau, **Traité des seigneuries** adlı yapıtında, egemenlik ile devleti kesin bir biçimde özdeşleştirerek Bodin'deki bir çelişkiye son vermiştir: "Egemenlik, kesinlikle devletten ayrılamaz; eğer ortadan kaldırılırsa, devlet de olmaz; ona sahip olan egemen senyörlüğe sahip olarak devlete de sahip olur... Egemenlik, devletin var olmasını sağlayan biçimdir, hatta devlet ile

egemenlik somut bir şekilde ele alındıklarında eşanlamlıdırlar."[104]

Görüldüğü üzere Loyseau, egemenlik kavramına daha bir açıklık kazandırmıştır. Ama Chevallier'nin deyişiyle, "egemenliğin korkutucu mantığının en uç noktasına götürülmesi"[105] ve böylece tutarlı bir biçimde modern devlet kuramının gerçekleştirilmesi için Thomas Hobbes'u beklemek gerekecektir. Fakat Hobbes'un kuramının incelenmesine geçmeden önce, Bodin'den Hobbes'a uzanan yolda yer alan ve bir bakıma bu yolun taşlarını döşeyen diğer düşünürlere değinmek gerekir.

---

[104]Aktaran: De Jouvenel, s. 228.

[105]Chevallier, 1983, s. 278

# İKİNCİ BÖLÜM
# BODİN'DEN HOBBES'A*

*Daha önce belirtilen kaynaklara ek olarak, özellikle bu bölümde ele alınan düşünür ve konularla ilgili olarak kullanılmış olan kaynaklar burada belirtilmektedir. Dolayısıyla, doğrudan yapılan alıntılar dışında, başkaca dipnot verilmeyecektir. Jacques ATTALI **1492,** İstanbul: Yapı Kredi, 1992; Camilo BARCIA TRELLES, "Francisco de Vitoria", **Recueil des cours 17**, Académie de droit international de Lahey, 1927; Camilo BARCIA TRELLES, "Francisco Suárez", **Recueil des cours 43,** Académie de droit international de Lahey. 1933; Girolamo BENZONI, **Historia del Nuevo Mundo**, Madrid: Alianza Editorial, 1989; Alvar NuñezCABEZADE VACA, **Naufragios**, Madrid: Alianza Editorial, 1989; Jean-Jacques CHEVALIER, **Histoire de la pensée politique 1**, Paris: Payot, 1983; CRISTOBAL COLON, **Los cuatro viajes, Testamento**, Madrid: Alianza Editorial, 1986; Bernal DIAZ DEL CASTILLO, **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1989; Louis DUMONT, **Essais sur l'individualisme**, Paris: Seuil, 1983; Christian DUVERGER, **La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne**, Paris: Seuil, 1987; José A. EZCURDIA, **Perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos,** Madrid: Reus, 1987; Frantz FUNCK-BRENTANO, **La renaissance**, Paris: A. Fayard, 1935; Eduardo GALEANO, **Latin Amerika'nın kesik damarları**, İstanbul: Alan yayıncılık, 1983; Julián GARCES, "Carta de Fray Julián Garcés al Papa Paulo III", Ramon XIRAU, **Idea y querella de la Nueva España,** Madrid: Alianza Editorial 1973, içinde; Otto GIERKE, **Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800**, İng. çev. Ernest Barker, Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 1950; Simone GOYARD-FABRE, **Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes,** Paris: Klincksieck, 1975; Hugo GROTIUS, **Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis), Seçmeler**, çev. Seha L. Meray, Ankara: AÜSBF yay., 1967; Istvan HONT, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory'", Anthony PAGDEN, ed., **The Languages of Political Theory in Early Modern Europe**, Cambridge: cambridge University Press, 1987, içinde, s. 253-276; Gül IŞIK, **İspanya: Bir Başka Avrupa**, İstanbul: Metis, 1991; Bertrand de JOUVENEL **Du pouvoir,** Paris: Hachette, 1972; Jacques LAFAYE, "Reconquête, Willaya, Diaspora", **Diogène 87**, Paris: Gallimard, 1974; Bartolomé de LAS CASAS, **Obra indigenista**, Madrid: Alianza Editorial, 1985; Raimondo LURAGHI, **Histoire du colonialisme**, Verviers: Marabout, 1967; Marianne MAHN-LOT, **Christophe Colomb**, Paris: Seuil, 1960; José Antonio MARAVALL, **Estudios de historia del pensamiento Español 1-2-3**, Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1984; José Antonio MARAVALL, **Estado moderno y mentalidad social 1-2,** Madrid: Alianza Editorial, 1986; Pierre MESNARD, **L'Essor de la philosophie politique au XVI. siècle,** Paris: Vrin, 1977; Pierre-François MOREAU, **Le récit utopique,** Paris: PUF, 1982; Rodrigo

Bodin ile birlikte siyasal düşünceye egemenlik kavramı girmiş bulunuyordu ve bundan sonra artık hemen hemen hiçbir siyasal düşünür devleti "kurumsallaşmış egemen güç" olarak algılamamazlık edemeyecektir. Bodin ile anlaşamayan, Bodin'in devlet yaklaşımındaki yanlışlıklara ya da eksikliklere dikkati çeken düşünürler bile, egemenlik kavramını benimserler.

Buna karşılık, "modern devlet"in ayırdedici özelliği olan "egemenlik" kavramı, Bodin sonrasında, oldukça farklı bir temele oturtulur; Bodin'de "dogal" bir birlik olan aile esasına dayalı olarak oluşan "egemenlik", Hobbes düşüncesinde

---

OCTAVIO, "Les sauvages américains devant le droit", **Recueil des cours 31**, Académie de Droit International de Lahey 1939; Alexandre PASSERIN D'ENTREVES, **Notion de l'Etat,** Paris: Sirey, 1969; Raymond POLIN, **Hobbes, Dieu et les hommes,** Paris: PUF, 1981; Marcel PRELOT, **Histoire des idées politiques,** Paris: Dalloz, 1980; Vasco de QUIROGA, "Reglas y ordenanzas de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán", Ramon XIRAU, **Idea y Querella de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1973; Gerald RUNKLE, **A History of Western Political Theory**, New York: The Ronald Press, 1968; George H. SABINE ve Thomas L. THORSON, **A History of Political Theory**, Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973; Juan Ginés de SEPULVEDA, **Historia del Nuevo Mundo,** Madrid: Alianza Editorial, 1987; José Castán TOBENAS, **Los derechos del hombre**, Madrid: Reus, 1985; Tzvetan TODOROV, **La conquête de l'Amérique**, Paris: Seuil, 1982; Antonio TRUYOL Y SERRA, **Historia de la filosofía del derecho y del estado 2. Del renacimiento a Kant**, Madrid: Alianza Editorial, 1988; Richard TUCK, "Grotius and Selden", J. H. BURNS, ed., **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, içinde, s. 499-529; Richard TUCK, **Natural rights Theories, Their Origin and Development**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Francisco VAZQUEZ, ***El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre***, Madrid: Alianza Editorial, 1987; Francisco de VITORIA, **Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra**, Madrid: Espasa-Calpe, 1975; Ramon XIRAU, **Idea y querella de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1973; Rodrigo de ZAYAS, "Et l'Espagne fut purifiée. Propos recueillis par Claude Weill", **Le Nouvel Observateur 1459**, Paris, 1992; Juan de ZUMARRAGA, "Doctrina breve...", Ramon XIRAU, **Idea y querella de la Nueva España,** Madrid: Alianza Editorial, 1973.

"bireylere" dayanan bir "sözleşme" ile temellendirilir. Ancak, Hobbes'un doğal durum-toplumsal sözleşme kavramları aracılığıyla, "yapay" (insan yapısı, *artificial*) bir kurumlaşma olarak egemenliği formüle etmesi ve bunu sistematik bir siyaset kuramı halinde sunmasından önceki düşünürlerin Bodin'le birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları görmek yerinde olacaktır. Bu bölümde ele alınacak Althusius, Grotius ve İspanyol düşünürlerinin ortak noktası, egemenlik kavramını Bodin gibi anlamalarına ve bu çerçevede devleti insan doğasının bir uzantısı biçiminde kavramlaştırmalarına karşılık, "sözleşme" kavramı aracılığıyla egemenliğin insan tarafından yapılmış bir şey olduğu düşüncesini de ortaya atmış olmalarıdır.

## A- ALTHUSİUS: KORPORATİF DEVLET

### 1- Althusius'un Yaşamı

Johannes Althusius (Almancasıyla Johann Althaus), 1557 yılında Almanya'nın Westphalia bölgesindeki Diedenhausen adlı küçük bir kentte doğdu. Doğumundan iki yıl önce, 1555'te Augsbourg Barışı ile Almanya'da önemli bir dinsel uzlaşma sağlanmıştı[1]. Calvinci bir çevrede yetişen Althusius'un ailesi ve ilk gençlik yılları konusunda yeterli bilgi yoktur. 1581'den sonra Köln'de Aristoteles felsefesi üzerinde çalıştığı ve İsviçre'nin Basel kentinde hukuk öğrenimi gördüğü bilinmektedir. Büyük bir olasılıkla, burada ya da bir ara gittiği Cenevre'de François Hotman ve diğer monarkomak düşünürlerle tanıştı.

---

[1] Bu barış uyarınca Protestanlar, sağlamca tutundukları bölgelerde resmen tanınmışlardı. Ancak bu olay, çağdaş anlamıyla tam bir hoşgörüyü getirmiş değildi. Augsbourg'un ilkesi, şu Latince sözdü: ***Cuius regio eius religio*** . Bunun anlamı, her bölgenin hükümdarının o bölgedeki dini saptamaya hakkının bulunmasıydı.

Calvinci Hıristiyan inançları, Roma hukuku ve o çağdaki siyasal liberalizm ("demokrasi") görüşleri[2], Althusius'un düşüncelerini biçimlendiren, geliştiren etkenlerdi. Bu etkenler ışığı altında 1586'da hukuk doktorasını tamamlayan Althusius, Herborn'da Calvinci öğretiyi yayan bir yüksek okula öğretmen olarak atandı. Burada hukuk ve felsefe dersleri verdi. 1594'te profesör olan Althusius, kısa bir süre Herborn'dan uzak kalıp Heidelberg'de teolojiyle ilgilendi. 1602 yılında Herborn'daki yüksek okula rektör olarak geri döndü. İki yıl süren rektörlük döneminde, bir yanda soylular ile din adamlarının özgürlüklere karşı tutumlarıyla mücadele etti, öte yanda başyapıtı olan **Politica Methodice Digesta**'yı (Yönetim Politikası Yöntemleri'ni) 1603'te yayımladı[3].

Gerek rektörlüğündeki başarıları, gerek yapıtının büyük bir ilgi uyandırması, Althusius'un 1604 yılında Emden kentinin önemli bir kamu görevi olan *syndic*'liğe atanmasına yol açtı[4]. Hollanda ile İmparatorluğun sınırında bulunan ve Protestan İngiltere ile yakın ilişkileri olan Emden, bu dönemde "Kuzeyin Cenevresi" olarak biliniyordu. Emden kentinin yurttaşı olan Althusius, *syndic* görevinin dışında birçok kamu görevini daha üstlendi. Kent ile Kilise arasındaki sorunlarda tek yargıçtı ve kararları tartışmasız kabul görüyordu. Yapıtında ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda, kentinin özerkliğini ve ayrıcalıklarını

---

[2]Bu dönemde siyasal liberalizm düşünceleri, özellikle Hollanda'da etkili olmaktaydı. Bu düşünceler doğrultusunda başarılı bir ayaklanmaya kalkışan Hollandalılar, 1581'de İspanya tacından bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. Hollanda'ya o zaman verilen adıyla Birleşik Eyaletler'in bu bağımsızlığı, 1609'da fiilen tanınacak ve Otuz Yıl Savaşları'na son veren 1648'deki Westphalia Barışı'yla da uluslararası hukukun bir parçası olarak onaylanacaktır.

[3]Yapıtının tam adı, **Politica Methodice Digesta et Exemplis Sacris et Profanis Illustrata**'dır.

[4]*Syndic* , özerk bir kentin yurttaşlarının o kentin süzeren senyörü nezdindeki temsilcisidir.

İmparator ile soylulara karşı savundu. Bu arada **Politica Methodice Digesta**'yı sürekli olarak yeniden gözden geçirip geliştirdi. Kitabının 1614'teki üçüncü baskısı, ilk baskısından iki kat daha kalındı.

Calvin'in ya da De Bèze'in Cenevre'de elde ettikleri manevi liderliğe benzer bir konuma Emden'de ulaşan Althusius, 1638'de 81 yaşındayken öldü. Öldüğünde, Avrupa'yı kana bulayan dinsel nedenlerle patlak vermiş Otuz Yıl Savaşları, yirminci yılını doldurmuştu.

## 2- Sembiyotik Topluluklar

Bazı yorumcuların "son monarkomak" olarak nitelendirdikleri Johannes Althusius, yapıtını, monarkomaklardan farklı olarak tartışmacı-eleştirici bir risale şeklinde değil, fakat başlığının da belirttiği gibi siyasetin sistematik bir incelemesi olarak kaleme alır. Giriş bölümünde siyasetin yeni bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini belirtir ve bu amaçla siyasetin (ya da siyaset biliminin) felsefe, hukuk ve teoloji gibi yakın disiplinlerden özerk olduğunu ortaya koyar. Ama bu özerklik, aralarında hiçbir ilişkinin bulunmaması anlamına gelmez. Siyaset, bu gibi disiplinlerle ortak kavramlara sahiptir. Örneğin, Bodin gibi hukukçuların yalnızca hukuk disiplinine mal etmeye kalktıkları "egemenlik" (Latincesiyle *jure majestatis* ya da *majestas*), siyasetin temel kavramlarından birini oluşturmaktadır.

Althusius, yeni olduğunu ileri sürdüğü siyasal kuramının temeline, Aristoteles'in insanın toplumsal bir hayvan olduğu savını yerleştirir. Ona göre siyaset bilimi, toplumsal yaşamın "varolması için gereken başat ve türdeş koşullarını" inceler. Siyasete yeni bir yaklaşım getirdiğini vurgulamak istercesine yeni ya da özgün bir dil kullanarak, siyasetin bir "sembiyotik" olduğunu belirtir. Yunanca kökenli olan bu sözcük, "toplumsal yaşamın kurulması, yönetilmesi ve ko-

runması için insanları biraraya getirme sanatı"[5] anlamına gelmektedir. İnsanları topluluk içinde yaşatma sanatı toplumsal doğanın kavranmasını gerektirdiği için de, Althusius'un öğretisi, Touchard'ın da belirttiği gibi, sosyolojik (toplumbilimsel) bir nitelik göstermektedir[6].

Böylece Althusius, siyasetin alanını genişletir: Siyaset yalnızca devlete ilişkin değildir; aileden başlamak üzere devlete gelinceye kadar var olan çeşitli insan kümeleri de siyasetin ilgi alanı içindedirler. Althusius, bu çeşitli insan kümelerini Türkçeye "sembiyotik topluluk" diye çevirebileceğimiz *consociato symbiotica* olarak adlandırır. Her topluluk, ilke olarak *symbiosis*'e, yani organik bir birliğe sahiptir ve sonuçta üyelerini sembiyotlara, bir başka deyişle birlikte yaşayan insanlara dönüştürür.

Siyasal olgularda dinsel açıklamaları bütünüyle dışlayan Althusius, çeşitli organik birlikteliklerin insan gereksinimlerinin ürünleri olduklarını belirtir. Daha açıkçası, her topluluk, kendine özgü kurumlarla daha insani bir yaşamın kurulmasına çalışır. Bu nedenle "insan sembiyotik bir hayvandır"; yani, kendi kendine yeterli olmayan insan, en temel gereksinimlerini karşılayabilmek için bir bakıma "doğal" olarak çeşitli topluluklara üye olmaktadır. Demek ki birey, özgür bir seçimle değil de, mutlak bir zorunluluğun sonucu olarak bu toplulukların içinde yer almaktadır. Böyle yapılmadığı takdirde, yalnızca iyi bir yaşama ulaşmamakla kalmaz, yaşamını sürdürmesi bile tehlikeye girer: "Birey, insanlar toplumuna katılmadan kendi başına yaşadığı sürece, kesinlikle erdemli ve rahat bir yaşam süremez. Bu durumun çaresinin sembiyotik yaşamda bulunduğu açıkça belirgin olduğundan, birey, rahat ve erdemli yaşamak, hatta yalnızca

---

[5]Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 278.

[6]Touchard, s. 294.

yaşamak istiyorsa, sembiyotik yaşamı benimsemeye yönlendirilmiş, hatta neredeyse itilmiştir."[7]

Aynı gereksinimleri duyan insanlar arasında oluşan ilişki, bu insanları ortak yaşama katılan sembiyotlar haline getirir. Sembiyotlar arasındaki yaşamın ortak (birliktelikli ya da dayanışmacı) bir nitelik taşımasına, Althusius "*communicatio*" adını verir. *Communicatio*'nun üç boyutu vardır: 1/**Malların birlikteliği** (*communicatio rerum*), malların mülklerin alış verişini ve bütün sembiyotlara ortak olan bazı malların varlığını ifade eder. 2/**Görevlerin birlikteliği** (*communicatio operarum*), iş bölümü doğrultusunda çeşitli hizmetlerin yapılması anlamını taşır. 3/**Hukukun birlikteliği** (*communicatio juris*), ortak yaşamın hukuksal yapısını ve sembiyotlar arasındaki ilişkilerin kurallarını ortaya koyar. *Communicatio*, her topluluğun kendine özgü doğal gereksinimleri ve o topluluğun sembiyotları tarafından yapılan anayasası doğrultusunda farklılıklar gösterebilir, yani daha yaygın ya da daha dar bir nitelik gösterebilir.

Her organik topluluğun kendine özgü ilkeleri (anayasası) olmasına karşın, hepsi de zorunlu olarak yönetenler-yönetilenler ayrımını içerir. Çünkü Althusius'a göre, açıkça belirlenmiş bir otorite olmadan, herhangi bir toplumsal yaşamın kurulması da mümkün değildir. Ayrıca, her ne kadar insanda doğal bir toplumsal eğilim varsa da, bu sembiyotik topluluklar bir sözleşmeyle kurulurlar. Bu bakımdan bir topluluk, insandaki bu eğilim nedeniyle doğal bir nitelik taşır, ama aynı zamanda sözleşmeyle kurulduğu için yapay bir boyuta da sahiptir.

Althusius, devlete uzanan (ve devletin içerdiği) toplulukları, bir yanda yalın ya da özel, öte yanda karmaşık ya da kamusal olmak üzere iki kümeye ayırır. Her küme, iki ayrı topluluk biçimini içerir. Daha karmaşık olan bir topluluk, bir

---

[7] Aktaran: Mesnard, s. 579.

önceki yalın toplulukların bir karışımıdır. Dolayısıyla herhangi bir topluluğun üyeleri bireyler değil, fakat sözleşmeyi yapan bir önceki topluluklardır. Althusius'un iki ayrı küme altında topladığı devlet öncesi dört topluluk türü, aile, korporasyon, site ve eyalettir.

**a/ Aile**, toplumsallaşmanın oluşturduğu doğal birimdir. Bir insan doğduğu anda, bu ilk topluluğun üyesi olur. Aileye katılıp katılmamak bireyin iradesine (istencine) bağlı değildir; bu bakımdan aile, sözleşmeyle kurulmayıp salt doğal zorunluluğun bir sonucu olarak beliren tek topluluk türüdür.

**b/ Korporasyon**, aile babası olan üyelerinin, iradeleri doğrultusunda (bir tür sözleşme yaparak) katılmış oldukları özel bir topluluktur. İnsanların belli doğal gereksinimlerini karşılamaya yönelik mesleki dernekler, bu tür topluluklara bir örnektir. Bu birimlerde demokratik bir yönetim vardır; çünkü başkan seçimle belirlenmekte ve yönettiği korporasyonun üstünde değil, altında bulunmaktadır. Daha açıkçası, "ortak bir onay sonucu seçilmiş ve korporasyonun malları ile işlerini yönetmek için gerekli iktidarla donanmış olan başkan, her üyeye karşı otorite kullanmak ve onu zorlamak hakkına sahiptir; fakat üyeler meclisine [ya da topluluğa] karşı bu haktan yoksundur. Her üyenin üstünde olan başkan, görüşlerine uymak zorunda olduğu korporasyonun altındadır."[8] Her korporasyon, organik bir uyum sayesinde tek bir beden durumuna gelir. Oluşturulan bu bedenin hukuksal ve moral bir kişiliği söz konusudur; bu kişilik, bütün üyeleri dışarıda temsil etme yetkisine sahiptir.

**c/ Site** (ya da yerel topluluk), birbirinden kopuk bireylerden değil, fakat daha önce gördüğümüz "birçok özel topluluğun karışımından oluşur."[9] Aile babaları ya da korpo-

[8]Aktaran: Mesnard, s. 584.

[9]Aktaran: Mesnard, s. 585.

rasyon üyeleri, site, kent, komün gibi herhangi bir yerel topluluk içinde yurttaş adını alırlar. Demek ki insan, birey olarak değil, fakat daha önceki toplulukların sembiyotu olarak yurttaş olmaya hak kazanır. Yönetici (ya da yöneticiler), birlikte yaşayan ve ortak malları, hizmetleri, yasaları paylaşan yurttaşlar tarafından seçilirler. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiler, sözleşme temeline dayanmaktadır. Başkan, vali, belediye başkanı gibi adlar alan yönetici, tek tek yurttaşların üstünde olmasına karşın, topluluğun iradesinden kaynaklanan yasalara uymakla yükümlüdür; böyle davranmadığı takdirde yurttaşlar meclisi tarafından görevinden uzaklaştırılır.

**d/ Eyalet** (taşra ya da bölgesel topluluk), siteden çok daha büyük bir toprak parçası üzerinde oluşturulmuş bir kamusal topluluktur. Bu nedenle üyeleri, daha önceki topluluklar değil, fakat (din adamları, soylular, burjuvalar, köylüler, zanaatkarlar gibi) çeşitli toplumsal tabakalardır. Eyaletin başında bulunan kont ya da prens, sitedeki belediye başkanınkine benzer bir konum içindedir. Yönetimin ve yürütmenin sorumlusu olan prens, toplumsal tabakaların temsilcilerinden kurulu meclise başkanlık eder; ancak önemli konularda meclise sormadan, onun onayını almadan karar vermeye hakkı yoktur. Kalıtımla başa geçmiş olmasına karşın ödevlerini yerine getirmezse, bu toplumsal tabakalar tarafından görevinden alınır. Çünkü prensin bu yeri işgal etmesi, zımni (örtük) bir sözleşmeye dayanmaktadır.

Görüldüğü üzere, kamusal topluluklar olan site ile eyalet içindeki iktidar, (oluşum aşamasında seçim-kalıtım şeklinde bir farklılık gösterse de[10]) açık ya da zımni bir sözleşmenin

---

[10]Althusius'un, korporasyonun dışında, hem sitenin, hem devletin başkanını seçimle belirlemesine karşın, eyalet başkanına kalıtımla iş başına geçişi uygun bulması, onun, döneminin Alman siyasal yapısını bir ölçüde "idealize ederek" olduğu gibi yansıtma isteğinden kaynaklanmaktadır. Almanya'da en üst otorite konumundaki imparator, elektör (seçici) prensler tarafından seçilmekteydi; oysa

gereklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Ayrıca her ikisinde de, siyasal iktidarın iki baş tarafından birlikte kullanımı söz konusudur: Sitede başkanın yanında yurttaşlar meclisi, eyalette de prensin yanında toplumsal tabakalar meclisi bulunur. Yasaların ise, hem üst yöneticiyi (başkanı), hem de alt yöneticileri (özellikle meclisi) bağlama erki vardır. İşte Althusius, devletini bu kamusal topluluklardan hareketle oluştururken, onlarda görülen bu ilkeleri, "en üstün, en bütüncül evrensel topluluk" şeklinde nitelendirdiği devletin temel özellikleri olarak kabul edecektir.

### 3- Devlet ya da Bütüncül Topluluk

Althusius'un çeşitli adlar yakıştırdığı **devlet**[11], en kapsayıcı topluluktur, bu nedenle de bütüncül bir nitelik taşır. Çünkü Althusius, devletin bir önceki karmaşık topluluklardan oluştuğunu açıkça belirtir: "Bize göre, krallığın ya da bütüncül sembiyotik topluluğun üyeleri, bireyler, aileler ve dernekler değil, fakat karşılıklı dayanışmaları ve birleşmeleriyle tek bir beden oluşturan kentler, eyaletler ve bölgelerdir."[12] Devlet ya da siyasal beden, üyelerinin katıldığı bir toplumsal sözleşmenin ya da anlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkar. Bu sözleşme, "üyelerin, bütüncül toplumsal yaşamın gerektirdiği ortak malların, hizmetlerin,

---

kendi topraklarında bir tür egemen olan bu prensler, prensliklerini babalarından devralmaktaydılar. Dolayısıyla, birçok yorumcu tarafından "demokrat" olarak nitelendirilen Althusius'un, "demokratikliğini" eyaletler için seçim sistemini önermeye kadar vardıramayarak, Alman prensliklerinin kalıtımsallık ilkesini yapıtında da sürdürmeyi yeğlediği anlaşılmaktadır.

[11] Althusius, *regnum* (krallık), *major consociatio* (üst topluluk), *consociatio symbiotica universalis* (evrensel ya da bütüncül sembiyotik topluluk) ya da *res publica* gibi sözcükleri hep devleti ifade etmek için kullanır.

[12] Aktaran: Mesnard, s. 594.

yardımların ve yasaların paylaşılması konusunda açık ya da zımni bir söz vermeleri"[13] şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Ortaya çıkan bu hukuksal bütün, yani devlet, üyelerini tümüyle kendi içinde eritmeye varmaz. Üyelerin uyacakları bir ortak çıkar alanının ve devletin temel ilkelerinin tanımlanması yeterli görünmektedir. Dolayısıyla, daha önce de belirtildiği gibi, bu federe birimlerin (yani, kentlerin, eyaletlerin ve bölgelerin) belli bir göreceli özerkliğe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu birimlerin birleşmesi organik bir nitelik taşıdığından, yerel ve bölgesel çıkarların ulusal çıkarlara bağımlı olması durumu ortaya çıkar. Gerek Burdeau'nun, gerek Mesnard'ın belirttiği gibi, Althusius, ***ulus*** kavramını ***otarşi*** (kendi kendine yeterli olma) kavramına bağlayarak, üniter devlet duygusunu yüceltmeye varır[14]. Çünkü ona göre evrensel olan, yani bütüncül olan, yalnızca devlettir; yalnızca devlet, yurttaşların bütün temel gereksinimlerini karşılama yeterliliğine sahiptir. Böylece devlet, kendine yeterli yetkin bir topluluk anlamını kazanarak üyelerini kendine bağımlı kılmaktadır[15].

**a/ Halk Egemenliği:** Federe birimlerin birliğini ve dayanışmasını sağlayan olgu, yeni bir hukukun, daha açıkçası devlet hukukunun ortaya konmuş olmasıdır. Althusius'un tanımıyla, "devlet hukuku, egemenlik hukuku olarak adlandırılır, yani kente ya da eyalete tanınmış olan

---

[13] Aktaran: Burdeau, 1949, s. 125; Janet, s. 49; Mesnard, s. 594.

[14] Burdeau, 1949, s. 178; Mesnard, s. 595.

[15] Buna benzer bir düşünce, daha önceleri Padova'lı Marsilius tarafından dile getirilmişti. Marsilius'a göre de devlet, bir *communitas perfecta* (yetkin toplum) olarak kendi içinde yaşayan insanların *vita sufficiens* (yeterli-doyurucu bir yaşam) sürmelerini sağlıyordu. Bu nedenle devletin bölümleri (üyeleri), bir canlı organizmaya bağlı imişçesine devlete bağlıydılar. (Bakınız: Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, s. 49-51.)

hukuktan daha önemli ve daha üstündür."[16] Buradan hareketle devleti diğer topluluklardan ayıran en önemli özelliğe, yani egemenliğe ulaşılır: "Egemenlik, devletin ya da *res publica* 'nın üyelerinin ruhsal ve bedensel esenliği için gerekli her şeyi yapmaya yönelik üstün ve evrensel erktir."[17]

Althusius'un bu egemenlik tanımı, ilk bakışta Bodin'in egemenlik anlayışını çağrıştırmaktadır. Ancak Althusius, önemli bir noktada Bodin'den ayrılır. Bodin, egemenliği bir ölçüde kralın kişiliği ile özdeşleştirmekteydi. Oysa Althusius, egemenliğin zorunlu olarak bütüncül sembiyotik toplulukta bulunduğunu vurgular; egemenliğin sahibi tek bir beden oluşturan halktır, kral ise yalnızca bir yöneticidir. Althusius, bu konudaki görüşlerini doğrudan doğruya Bodin'i eleştirerek dile getirir: "Siyasete egemenliği getirdim. Fakat onu krallığa, yani devlete ya da halka verdim . .

Halkın, egemenlik hakkını bir başkasına bıraktığını kim yazmaya cesaret edebilir? Hukukçuların benimsedikleri ortak görüşün aksine, egemenlik, onun sahibi tarafından ne bırakılıp terkedilebilir, ne de herhangi bir gerekçeyle devredilebilir. Bu hak, yararlanma süresi ne olursa olsun, bölünemez, devredilemez ve zaman aşımına uğratılamaz bir haktır... Bodin, egemenliği krallara ve büyüklere vermekle yanılgıya düşmüştür; egemenlik, topluluğun bütününün hakkıdır. Kral ya da prens olarak adlandırdıklarımıza büyük meşru gücü veren topluluktur. Verilen bir iktidar ne kadar büyük olursa olsun, her zaman için ondan daha büyük bir iktidar vardır; bu, onu kendi isteğiyle verenin iktidarıdır."[18]

---

[16] Aktaran: Mesnard, s. 595.

[17] İbid.

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, egemenlik, biri dünyevi, diğeri ruhani olan iki ayrı alanı kapsamaktadır. Egemenliğin ruhani alana ilişkin düzenlemeleri, ileride "Devlet-Din İlişkisi" başlığı altında incelenecektir.

[18] Aktaran: Derathé, s. 94-95; Janet, s. 49.

Demek ki egemenlik, halkın onayı olmaksızın halkın elinden alınamayacağı gibi, halk istese de, bu hakkından bir başkasının çıkarına vazgeçemez. Althusius, egemenliğin bu niteliğini tartışmaya yer vermeyecek denli açık bir şekilde ortaya koyar: "Egemenliğin mülkiyetinin ve yararlanma hakkının meşru olabilmesi için, bunun devlete ya da halkın tümüne ait olması gerektiğini ileri sürüyorum; öyle ki, nasıl bir kimse kendi yaşamını bir başkasına aktaramazsa, halk da, istese bile, bu hakkından vazgeçip onu başkasına devredemez ya da herhangi bir şekilde bu hakkını terkedemez."[19]

Halkın egemenlik hakkını bırakması, bir tür siyasal intihar olacaktır; çünkü bu şekilde egemenliğin yok edilmesi, devletin de yıkımına yol açacaktır. Bir başka deyişle, halka içkin olan egemenlik, bir insanlar topluluğunu gerçek bir siyasal topluma, yani devlete dönüştürmektedir. Dolayısıyla egemenlik devlet ile özdeşleştirilen halkta olmazsa, egemenlik yok olmuş, devlet de ortadan kalkmış demektir. Althusius'un deyişiyle, "egemenlik denen bu hak, öylesine krallığa [ya da halka -çev.] özgüdür ki, ondan başka kimseye ait olamaz; onun yaşamsal soluğunu, ruhunu, kalbini ve yaşamını oluşturur. Bu hakkı bozulmadan sürdürdüğü sürece devlet de yaşar; fakat bu hak ondan çekilip alınınca, artık devlet adını hakketmeyen devlet de ölüp yok olur."[20]

**b/ Egemen Yöneticiler:** Bölünmez, devredilmez ve zaman aşımına uğramaz olarak nitelendirilen egemenliğin halka ya da halk ile özdeşleştirilen devlete içkin oluşu, bu hakkı kullanan kişilerin yalnızca yönetici oldukları anlamına

---

[19] Aktaran: Derathé, s. 95.
Althusius'un egemenliğin hiçbir zaman bir yöneticiler sınıfının, bir ailenin ya da bir hanedanın mülkiyetine geçemeyeceğine ilişkin görüşü, Jean-Jacques Rousseau tarafından da benimsenecektir. Bu bakımdan Althusius'un, halk egemenliğini savunan Rousseau'yu büyük ölçüde etkilemiş olduğu söylenebilir.

[20] Aktaran: Derathé, s. 96.

gelir. Daha açıkçası, iktidarda olanlar, halk adına egemenliği kullanıp yönetmektedirler. Demek ki yöneticiler, *potestas* (iktidarı kullanım) yetkisini *auctoritas*'a da (iktidarın ilkesine de) sahip olan halktan almışlardır.

Halk egemenliği doğrudan doğruya kullanmadığı için, devlette "egemen yöneticiler" bulunmaktadır. Althusius, bu yöneticileri ikiye ayırır: Bir yanda eforlar (*ephores*), öte yanda üst yönetici (*summus magistratus*), yani kral ya da prens.

"Üst yönetici, bütüncül topluluğun esenliği ve yararı için yasal bir şekilde atanmış olup, topluluğun haklarını yöneten ve bu hakların uygulanmasını sağlayan kişidir."[21] Yürütme erkini elinde bulunduran üst yönetici, bir "egemen" değil, fakat devletin birinci görevlisidir. Çünkü daha önce de görmüş olduğumuz üzere, egemenlik hakkı topluluğun bütününe aittir; dolayısıyla üst yönetici, bu hakkı, topluluğun kendisine verdiği yetki doğrultusunda ve belirlediği koşullar içinde kullanmakla yükümlüdür. Daha açıkçası, bu üst yönetici (ister monarşilerdeki prens ya da kral, ister demokrasilerdeki yöneticiler olsun), halkın temsilcisi konumundadır ve iktidarını onun saptadığı yasalar çerçevesi içinde kullanmak zorundadır. Bu açıklamalardan siyasal iktidarın kökeninde bir sözleşmenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Siyisil sözleşme, üst yönetici ile toplumun bütünü (ya da halk) arasında yapılır. Taraflar eşit değildir; halk üstün konumdadır, çünkü sözleşmeyle yetkiyi verir; üst yönetici ise yetkiyi alan vekildir, temsilcidir: "Her vekalette birinci yükümlülüğü taşıyan vekildir. Yönetici, bütüncül topluluğa, devleti ya da *res publica*'yı, Tanrı'nın, doğru aklın ve devletin kendisinin belirlediği yasalar doğrultusunda yöneteceği sözü verir."[22]

---

[21] Aktaran: Mesnard, s. 601.

[22] Aktaran: Mesnard, s. 602.

Halka karşı sorumlu olan üst yöneticinin oluşturulmasındaki ilk aşama, seçimdir. Seçim, halk adına hareket eden eforlar meclisi tarafından gerçekleştirilir[23]. Genel iradenin ortaya çıkışı anlamındaki seçim ile belirlenen üst yönetici, devletin temel yasalarına ve eforlar meclisinin kendisine dayatacağı her türlü sınırlamaya uymakla yükümlüdür. Bu konuda ant içen üst yönetici, eforlar tarafından kendisine kutsal yağ sürülerek (yani dinsel açıdan kutsanarak) resmen göreve başlattırılır. Dolayısıyla, "bu şekilde seçilip iktidara getirilen üst yöneticinin, Papa'nın onayını almasına gerek yoktur."[24]

Üst yöneticinin oluşturulmasındaki ikinci aşama, uyrukların ona itaat edeceklerine ilişkin ant içmeleriyle gerçekleşir. Althusius'a göre, bu ant ile yurttaşlar, sadık ve itaatkar uyruklar haline dönüşürler. Ancak, uyrukların verdiği bu itaat etme sözü koşulludur. Daha açıkçası, uyruklar, prensin adil ve dürüst olması koşuluyla ve belirli sınırlar içinde ona uymayı kabul ederler. Eğer üst yönetici, bu iki koşula da uygun davranmayıp bunları çiğnerse, uyrukların vermiş olduğu bağımlılık sözü geçerliliğini yitirir; bu durumda üst yöneticiye karşı her türlü yükümlülükten kurtulmuş olan halk, yeni bir prens seçme, hatta anayasayı değiştirme hakkına sahip olur. Monarkomaklarca geliştirilmiş olan bu direnme hakkını, halk, eforlar eliyle kullanır.

Siyasal toplumun en önemli görevlileri olan eforlara, Althusius çeşitli adlar yakıştırır: "Devletin ve krallığın birincileri; üst yönetici ile halk arasındaki sözleşmenin resmi gözetmenleri; adaletin ve hukukun savunucuları; üst yö-

---

[23]Althusius, üst yöneticinin oluşturulmasında, iki ayrı eylemin, yani bir yanda halkın seçiminin, öte yanda da Tanrı'nın onayının bulunmadığını belirtir. Daha doğrusu ona göre bu iki eylem, tek eylem biçiminde gerçekleşmektedir. Çünkü eğer bu konuda Tanrı konuşuyorsa, bu konuşma halkın ağzından olmaktadır; bir başka deyişle, "Tanrı'nın sesi halkın sesidir." (*Vox populi, vox Dei*)

[24]Aktaran: Mesnard, s. 603.

neticinin denetçileri; krallığın danışmanları; üst yöneticinin kardeşleri."[25] Tüm bu adlandırmalar, eforların işlevlerinin belli bir yönünü işaret etmektedir. Eforlar, halkın, halk egemenliğinin temsilcileri olarak, ülkedeki yasallığın korunup sürdürülmesini sağlarlar. Bu amaçla, seçtikleri üst yöneticiyi sürekli denetleyip, görevinin sınırlarını aşmamasına özen gösterirler. Fakat aynı zamanda, verdiği itaat etme sözü unutan halka karşı da üst yöneticinin yanında yer alıp halkı doğru davranış biçimlerine yönlendirirler. Anayasanın temel güvencesi oldukları anlaşılan eforlar, üst yöneticinin bulunmadığı ya da tiranlığa kaydığı durumlarda kamusal gücü ellerine alıp kullanırlar.

Eforların oluşturdukları meclis, ülkedeki en üstün otoritedir. Her ne kadar teker teker ele alındıklarında, her efor üst yöneticinin altında yer alıyor, ona bağımlı bir konumda bulunuyorsa da; meclis şeklinde birleştiklerinde, eforlar üst yöneticiye üstün bir duruma gelirler. Althusius'un deyişiyle, "eforların her biri, kendi başlarına olduklarında, yalnızca bir alt yöneticidir; oysa eforlar, mecliste toplandıklarında, halkı temsil ederler ve onun adına konuşurlar."[26] Demek ki bir efor, bir senyör ya da bir otorite olarak değil de, halkın iradesini temsil eden bu meclisin bir üyesi olarak egemenliğe katılır, bir bakıma halk adına egemenliği kullanır, yani yasaları yapıp bu yasalara itaat edilmesini sağlar.

Althusius, eforlara ilişkin bu görüşünü ortaya koyarken, çeşitli Monarkomak düşünürlerin yanında İmparatorluk'taki "*diet*" sisteminden esinlenmiştir. O dönemde imparatoru seçen yedi seçici prensten oluşan *diet*, mutlak bir biçimde İmparatorluk'un iradesini temsil ediyordu. Dolayısıyla Althusius, imparatorun üstündeki *diet*'e benzer bir şekilde üst

---

[25] Aktaran: Mesnard, s. 600.
[26] İbid.

yöneticinin üstüne eforlar meclisini yerleştirerek, diğer topluluk biçimlerinde görülen iktidarın ikili kullanım ilkesini bütüncül topluluk yani devlet için de benimsemiş olur.

Ayrıca eforların federe birimlerin, yani eyaletlerin başkanları olması, taşranın ulusal yapı içine daha kolay bir biçimde sokulmasını sağlamaktadır. Bu prensler ya da kontlar, eforlar meclisinin üyeleri olarak yerine getirdikleri ulusal görevlerinin yanında kendi topraklarının yönetimininden de sorumludurlar. Bu durumda her efor, topluluğun temsilcisi konumuna yükselen üst yönetici tarafından denetlenmektedir. Demek ki üst yönetici ile eforlar (ya da kral ile prensler) arasında karşılıklı bir denetim mekanizması vardır. Bu mekanizma, devlete iki bakımdan büyük yarar sağlar: Bir yanda anayasanın sürekliliği güvence altına alınır, öte yanda eyaletlerin devlet yaşamına katılımları kolaylaştırılır.

**c/ Yönetim Biçimleri:** Althusius'un devleti, alttan yukarı doğru derece derece kurulmuş bir yapıyı ifade etmektedir. Halk, egemenliği, kullanması için kendi isteğiyle eforlara bırakır; eforlar ise, egemenliğin kullanımını (bir bakıma, *potestas*'ı) krala verirler. Ancak egemenliğin mülkiyeti, her zaman için halktadır. Bu nedenle Althusius, Bodin'in tersine, farklı devlet biçimlerinin bulunmadığını belirtir. Egemenlik halka ait olmakla birlikte, üst yöneticiliğin tek bir kişiye ya da bir meclise verilebilmesinden dolayı, farklı yönetim biçimleri ortaya çıkar. İlk durumda monarşik bir yönetim vardır; ikinci durumda ise, meclisin halktan ya da bir azınlıktan kaynaklanmasına göre, yönetim demokratik ya da aristokratik bir nitelik alır.

Althusius'un gözünde yönetim biçiminin pek bir önemi yoktur. Çünkü üst yöneticinin fiziki ya da moral bir kişi olması, onun egemenliğin kullanımını halktan almış olması gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla üst yönetici, ister bir kral, ister bir meclis olsun, halk ile yapmış olduğu sözleşmeye

uymakla yükümlüdür. Eğer sınırlarını aşarsa tiranlaşmış demektir ki, bu da egemen olan halkın iktidara karşı direnme hakkını gündeme getirir.

**d/ Direnme Hakkı:** Althusius, siyasal iktidarın kökenine sözleşmeyi yerleştirip bunu mantıksal sonucuna götürerek, direnme hakkına ulaşır. Çünkü, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, kralın sözleşmeye uymaması durumunda, halkın ona itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkar. Dahası kralın sözleşmeyle kendisine getirilen sınırları aşması, devletin yaşamını da tehlike içine sokar. Dolayısıyla halkın tiranlaşan krala karşı aktif bir direnme gösterip onu görevinden alması, bütüncül sembiyotik topluluğun varlığını sürdürebilmesinin tek yoludur.

Althusius, Monarkomaklardan ve Bodin'den farklı olarak, sonradan tiran ile kökten tiran arasında bir ayrım gözetmez. Daha doğrusu, ona göre kökten tiran kavramının hiçbir anlamı yoktur; çünkü siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi (ya da kişiler), bu konuma ancak sözleşme yoluyla gelir. Dolayısıyla iktidarı zorla ele geçiren, gaspeden bir kişinin hiçbir siyasal otoritesinin olmamasından başka, bu durumda bir siyasal toplumdan da söz edilemez. Bu nedenle Althusius, tiranlığı iktidarın kötü kullanılması içinde bulup tiranın açık bir tanımını verir: Tiran, devletin topraklarını başkalarına veren, topluluk içinde kargaşaya yol açan, putperestlik düzeni kuran, kilise ya da eğitim sistemini değiştiren, devletin anayasasını çiğneyen üst yöneticidir. Kısacası, bir kral, zayıflığından, tutkularından ya da fanatikliğinden ötürü, devletin esenliğini ciddi bir şekilde tehdit ettiği, devleti yıkıma sürüklediği anda tiran olmuş demektir.

Halkın tirana karşı elinde bulundurduğu direnme hakkı, yasal yollarla kullanılır. Kral ile sözleşmeyi bireyler değil, eforlar yaptığı için, bu hakkın kullanımı da eforlara aittir.

Eforlar, kendi başlarına eyaletlerini, birlikte olarak da devleti, tirana karşı korurlar. Eforlar, gerekli olmadığı sürece şiddete başvurmadan tirana dönüşen kralı doğru yola döndürmeye çalışırlar. Ancak bu çabaları bir sonuç vermezse, devleti kurtarmak amacıyla tiranı görevden almak, hatta onu öldürmek (*tyrannicide*) hakkına sahiptirler.

Yine de eforların ve onlara yardımcı olan bireylerin tüm bu uğraşları tiranlığı ortadan kaldırmaya yeterli olmuyorsa, her toplumsal birim sözleşme öncesindeki özgürlüğüne yeniden sahip olur. Bunun anlamı, bu dönemdeki hiçbir düşünürün savunma cesareti gösteremediği "devletten kesin ayrılma hakkı"nın bütüncül topluluk üyelerine tanınmasıdır. Demek ki her eyalet, her kent, tiranlığın hüküm sürdüğü devletten ayrılıp, ya kendi başına, ya diğer birimlerle birleşerek yeni bir devlet oluşturabilir, ya da var olan bir başka devlete katılma kararı alabilir. Bu durumda ortaya çıkan yeni siyasal toplumun, doğal olarak, kendisine karşı saldırgan bir tutum takınacak olan eski devlete (yani tiranlığa) silahla karşılık verme hakkı bulunmaktadır.[27]

**e/ Devlet-Din İlişkisi:** Althusius, tiranlığı yalnızca kötü siyasal yönetimle değil, fakat dinsel sapkınlıkla da ilişkilendirir. Egemenliği tanımlarken ise, siyasal iktidarın, topluluğun bedensel esenliğinden başka ruhsal esenliği için de her şeyi yapmaya hakkı olduğunu belirtir[28]. Dolayısıyla, dinin düzenlenmesi, devletin temel işlevlerinden birisi olmaktadır. Bunun anlamı da, dinin, bir başka deyişle kilisenin ruhani konularda bile devletin denetimi altına sokulmasıdır.

Althusius, devlette tek bir dinin, daha doğrusu gerçek dinin (yani Protestanlık'ın) olması gerektiğini belirtip, başka

---

[27]Tarihte, özellikle de XX. yüzyılda birçok örneği görülen bu durum, "haklı savaş" düşüncesini de içinde barındırmaktadır.

[28]Bakınız: Sayfa 64.

dinlere, mezheplere yer vermez. Monarkomak Brutus'un kuramındakine benzer bir dinsel sözleşme vardır: Üst yönetici, Tanrı'nın dinini benimseyip sürdürme sözü vermiştir. Bu dinsel sorumluluğunu yerine getirmeyip tiranlaşırsa, eforların ona müdahale etme hakkı doğar.

Böylece Althusius, bir yanda yurttaşlara *"habeas corpus"*a benzer özgürlükler tanırken, öte yanda dinsel sapkınların cezalandırılmasını ya da daha etkin bir önlem olarak bunların sınır dışı edilmelerini, siyasal iktidarın temel görevleri arasında sayar. Bunun amacı, devletin birliğini tehlikeye sokan din çatışmalarının ortaya çıkmasına kesin bir biçimde engel olunmasıdır. Yine bu amaçla, Althusius, eğitimi devlet kontrolü altında kilisenin eline bırakır ve kiliseyle yakın işbirliği içinde olan bir devlet sansürü kurulu oluşturur. Bir tür güvenlik polisi şeklinde işlev gören sansürcüler, yurttaşların göreneklerini, yaşam tarzlarını denetlerler ve her türlü (toplumsal, siyasal, dinsel) sapkınlığı açığa çıkartıp bastırırlar.

### 4- Değerlendirme

Althusius'un kuramının önemi, egemenliğin devlete içkin olduğunun vurgulanmasında yatar. Aynı zamanda devlet ya da bütüncül topluluk ile halk özdeşleştirilerek halk egemenliği anlayışı ortaya konur. Bu nedenle çeşitli yorumcular, Althusius'un kuramının modern bir nitelik taşıdığını, demokrasiye, demokratik görüşlere öncülük ettiğini ileri sürerler. Ancak Althusius'taki halk kavramı, modern demokratik anlayışta yer alan halk kavramından farklı olarak bireylerden değil, çeşitli alt topluluklardan oluşan bir bütünü ifade eder. Zaten devleti doğuran sözleşmenin tarafları da bireyler değil, bir önceki topluluklardır, daha doğrusu eyaletler ile kentlerdir. Derathé'nin de belirttiği gibi karşımızda ***korporatif bir devlet*** bulunmaktadır, yani

Rousseau'nun ideali olacak ***halk devleti***'nden çok uzaktayızdır[29]. Bu bakımdan Althusius, birey hak ve özgürlüklerini değil, fakat toplulukların, korporasyonların hak ve özgürlüklerini savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, görüşlerinin modern bir içerik taşımaktan çok Ortaçağ düşüncesinin bir uzantısı olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Althusius'un kuramı, XVI. yüzyıl Almanya'sının içinde bulunduğu koşulları yansıtmakta ve bu koşullardan doğan sorunlara bir çözüm arayışını içermektedir. Althusius, ulusal devletin kurulmasını arzulamakta, ancak burjuvazinin yerel özerkliğine, haklarına bir zarar gelmesini de istememektedir. Almanya için geçerli bir siyasal formül ortaya koyabilmek amacıyla ilk olarak kuramında yerel özerkliklere, özellikle burjuva korporasyonlarıyla somutlaşan kentlerin özerkliklerine yer verir. Fakat hemen ardından devlet kavramının gerçek bir ulusal birlik anlayışını zorunlu kıldığını savunur. Bu ikilemin aşılıp çelişkinin kuramsal açıdan uzlaştırılması, federalizm anlayışının ortaya çıkarılmasıyla mümkün olur. Böylece, küçük topluluk birimlerinin bir otorite hiyerarşisi içinde bütünleştiği, her birim içinde ikili bir otorite sisteminin kurulduğu, üstüste yapılandırılan birimler arasındaki yetki alanlarının birbirleri tarafından sınırlandırıldığı ve en üstte sınırlı ve sorumlu bir monarkın yer aldığı bir devlet yapısına ulaşılır.

Althusius, özerklik ve birlik eğilimlerini uzlaştırmasıyla Alman burjuvazisinin o dönemdeki özlemini dile getirmektedir. Her ne kadar Ortaçağ'dan kalma korporatif toplum anlayışını sürdürmekteyse de, feodal yapıyı canlandırmak gibi bir amaç gütmemektedir. Üstelik önerdiği merkezi bir yönetime sahip federal devlet modeli, belli bir takım farklılıklar içermekle birlikte, döneminin İsviçre'si ile Hollanda'sındaki

---

[29]Derathé, s. 99.

siyasal yapıyı epey andırmaktadır. XVII. yüzyılda Alman prenslerinin sınırsız yetkilerini savunanlar tarafından göz ardı edilen Althusius'un kuramı, Hollanda ile İngiltere'deki liberal görüşlerin gelişmesini önemli ölçüde etkileyeceklerdir.

Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, Althusius'un kuramının bu liberal-demokratik yönünü pek fazla abartmamak gerekir. Her şeyden önce, savunduğu korporatif devlet anlayışını demokrasiyle bağdaştırmak hiç de kolay değildir[30]. Ayrıca bazı yorumculara göre, Althusius'un demokratikliği tam bir yanılgıdır; çünkü kuramı, yurttaşlarının özel yaşamlarını denetleyen bir polis devletini savunmasından ötürü, totaliter bir siyasal yapıya yol açmaktadır[31]. Kısacası Althusius, bu dönemin birçok düşünürü gibi eski ile modern düşünce arasındaki köprüde bulunması nedeniyle, farklı biçimlerde yorumlanmaya açıktır. Ancak egemenliğin devlete içkin olduğunu vurgulamasıyla, ileriye doğru, modern devlet anlayışına doğru bir ışık tuttuğu da kesindir.

---

30 "Althusius'un hiyerarşik, organik ve korporatif toplum anlayışı, liberal demokrasiye hiç uygun değil aslında." (Sarıca, s. 61.)

31 Rouvier, s. 281.

## B. GROTIUS: DOĞAL HUKUK, MÜLKİYET VE EGEMENLİK

Modern devletin en ayırdedici niteliği sayılan egemenliğin tarihsel ve kuramsal olarak yerleşmeye başladığı döneme damgasını vurmuş bir diğer önemli düşünür de Hugo Grotius'tur. Kısaltılmış bir biçimi dilimize de çevrilmiş en ünlü ve önemli yapıtı olan **De Iure Belli Ac Pacis** (Savaş ve Barış Hukuku) ile tanınan bu Felemenkli düşünür, aslında daha çok "uluslararası ilişkiler" bağlamındaki katkılarıyla bilinmektedir. Buna karşılık, Grotius'un uluslararası ilişkiler alanındaki katkılarını genel felsefi ilkelerle temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Öyle ki, çoğu kez siyasal düşünce tarihinin büyük ve sistematik kuramcıları arasında sayılmamış olsa bile, Grotius'un fikirlerini sunma ve temellendirme tarzı içinde yer alan birçok unsur, kendisinden sonraki sistematik siyaset kuramında yer alan ana temaların habercisi olmuştur. Bu nedenle, Gotius'un siyaset kuramına yaptığı katkıların modern devletin gelişme sürecinde ortaya çıkan Hobbes gibi sistematik düşünürlerin anlaşılması bakımından büyük önemi bulunmaktadır.

### 1- Grotius'un Yaşamı

1583-1645 yılları arasında yaşamış olan Hugo Grotius (Huigh veya Hugeianus de Groot), 1579'da kurulmuş Utrecht Birliği'ni oluşturan eyaletlerden biri olan Holland'ın Delft kentinde dünyaya gelmiştir. Babası Jan de Groot, kent yönetimini elinde bulunduran yerel meclisin üyelerinden biriydi.

İlk eğitimini doğduğu kentte tamamladıktan sonra Laheyli vaiz ve ilahiyatçı Johannes Uyttenberg'in yanına gönderilen Grotius, yetenekli bir insandı. Sekiz yaşında Latince şiirler yazmaya başlayan Grotius, onbir yaşında Leiden Üniversitesi'ne kabul edilmiş, onbeş yaşına

girmesinden kısa bir süre önce de, dönemin Fransa kralı IV. Henri'ye yollanan bir elçilik heyetinde yer almıştı. Bu görevi sırasında Orleans Üniversitesi tarafından "hukuk doktoru" (*doctor utriusque juris*) ünvanı verilen Grotius, Holland eyaleti tabakalar meclisinin hukuk temsilcisi (*Landsadvocaat*) Johan van Oldenbarnevelt'e de eşlik etmiştir.

Oldenbarnevelt ile dostluğunu geliştiren Grotius, 1601 tarihinde Holland eyaletinin tarihyazıcılığı görevine getirilmiş ve bu tarihten sonra da, bir yandan kariyerinde ilerlemeye devam ederken, diğer yandan çeşitli konularda Oldenbarnevelt'e siyasal danışmanlık yapmıştır. 1607'de Hollanda tabakalar meclisinin mali işlerle ilgili hukuk temsilcisi (*advocaat fiscal*), 1612'de Rotterdam kentinin tabakalar meclisindeki temsilcisi olan Grotius, 1613 yılında da İngiltere kralı James'e gönderilen önemli bir elçiler heyetine başkanlık etmiştir.

Grotius, kariyerinde hızla ilerlemeyi sürdürürken, Felemenk ülkesinin içinde bulunduğu sorunlarla da yakından ilgileniyordu. Dönemin en önemli deniz güçlerinden birine sahip bulunan Utrecht Birliği, İspanya'ya karşı verilen bir mücadele sonucunda kurulmuş ve 1581'de de İspanya tahtına karşı bağımsızlığını ilân etmişti. Bu mücadele içinde, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin desteğini sağlamaya çalışan Utrecht Birliği, bu girişimlerin kendi bağımsızlığını tehdit eden boyutlar kazanması üzerine, yabancı korumasından vazgeçmiş ve tarihte "Felemenk cumhuriyetçiliği" diye anılacak olan bağımsız bir devlet haline gelmeye yönelmişti. Utrecht Birliği'nin bağımsız bir devlet haline gelmesine kadar varan bu mücadele süreci, Holland eyaletinin tarihyazıcısı olarak, Felemenk Cumhuriyeti'nin İspanya'ya karşı ayaklanmasını anlatan **Annales et historiae de rebus Belgicis** (Belçika Üzerine Araştırmalar ve Kronikler) adlı bir

çalışmayı hazırlamış olan Grotius'un düşüncelerinin gelişmesinde önemli etkilerden biri olmuştur.

Bu arada, Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin bir Portekiz gemisine el koyması sonucunda ortaya çıkan uluslararası sorunla ilgili olarak, kendisinden hukuksal görüş istenen Grotius, **De Iure Praedae Commentarius** (Ganimet Hukuku Üzerine) adını taşıyan ilk önemli yapıtını verme olanağını da bulmuş oluyordu. Grotius'un **De Indis** (-Doğu-Hindistan Üzerine) diye andığı ve bir bölümü **Mare Liberum** adıyla 1609'da yayımlanmış olan bu yapıt, 1864 yılında keşfedilinceye kadar, elyazması halinde kalmıştır. Grotius'un bu yapıtı, **De Iure Belli**'deki birçok temanın habercisi olmanın yanısıra, siyasal düşünce açısından da önemli katkılar getiren bir nitelik taşımaktadır.

1609 tarihinde İspanya ile ateşkes anlaşmasının imzalanmasını izleyen on iki yıl boyunca, Felemenk Cumhuriyeti'ndeki gelişmelerde odak noktası iç siyaset olmuştur. Leiden Üniversitesi'nde kaderle ilgili olarak, dar anlamda teolojik bir tartışma olarak patlak veren sorun, kısa bir süre içinde kilise-devlet ilişkisini ilgilendiren siyasal bir nitelik kazanmıştı. Bu tartışma içinde, Holland meclisinin dinsel hoşgörüyü savunan ve bu nedenle Calvinci Reform Kilisesi'nin devlet denetimi altına alınması gerektiğinde ısrar eden politikasını Oldenbarnevelt ile birlikte destekleyen Grotius, Kilise'nin üstünlüğünden yana olan Calvincilerin desteğini alan Maurits ile çatışmaktaydı. Çatışmada galip gelen Maurits, Oldenbarnevelt ile birlikte Grotius'u ve diğer muhalefet önderlerini tutuklattı; Oldenbarnevelt "vatana ihanet" suçlamasıyla idam edilirken, Grotius, ömür boyu hapis cezasına çarptırılarak, eşi ve çocukları ile birlikte Loevestein Şatosu'na kapatıldı.

Bir kitap sandığına gizlenerek Anvers üzerinden Paris'e kaçmayı başaran Grotius, burada Fransa kralı XIII. Louis'nin yardımlarıyla, ailesini de yanına alarak yaşamını sürdürdü.

1625'te en ünlü yapıtı **De Iure Belli Ac Pacis**'i yayımlayan Grotius, 1631'de Maurits'in ölümü üzerine Holland'a geri döndü ama, yeniden tutuklanma tehdidiyle yüzyüze gelince Hamburg'a gitti. 1634 yılında İsveç şansölyesi tarafından İsveç'in Paris büyükelçisi olarak atandı. 1636-37 arasında **Historia Gothorum, Vandalorum et Langobardom** (Gotlar, Vandallar ve Lombardlar Tarihi) adlı yapıtı üzerinde çalışan Grotius, İsveç sarayında kendisiyle ilgili olarak oluşturulmaya çalışılan komplolar karşısında, İsveç kraliçesinin de sonuçta rıza göstermesi üzerine büyükelçilik görevinden istifa etti. 1644 tarihinde İsveç kraliçesi Kristina tarafından bu ülkeye davet edildi. Muhtemelen Holland'a dönerken, Lübeck'e gitmek üzere bindiği gemi Pomeranya kıyılarında alabora oldu. Bu kazadan sağ olarak kurtulan Grotius, iki gün sonra hastalanarak hayatını kaybetti.

## 2- Grotius'un Yöntem Anlayışı

Hugo Grotius'un siyasal düşünceye yaptığı en büyük katkı, genellikle, kendi döneminde oluşmaya başlayan egemen (ulusal) devletler arasındaki ilişkilerin hukuksal bir çerçeveye oturtulmasına duyulan ihtiyacı görerek geliştirdiği "uluslararası hukuk" düşüncesinde aranmaktadır. Bu nedenle, Grotius'un adı daha çok çağdaş uluslararası ilişkilerin tarihiyle ilgilili olarak anılmakta; buna karşılık birey-toplum-devlet üçlüsü üzerinde odaklaşan görüşlerindeki özgünlük ve bu bağlamda siyasal düşünceye yaptığı kuramsal katkılar pek vurgulanmamaktadır. Buna karşılık, başta **De Iure Praedae** ve **De Iure Belli** olmak üzere, Grotius'un yapıtlarında geliştirdiği düşünceler, hem kendi dönemi içinde özgün bir yere sahiptir, hem de kendisinden sonra ortaya çıkacak olan

siyasal düşünceyi, en başta da Hobbes'un kuramını önceleyen bir nitelik göstermektedir.[32]

Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin deniz ticaretini kendi tekelinde tutmak amacı uyarınca bir Portekiz gemisine el koyması üzerine patlak veren tartışmada hukuksal görüş bildiren Grotius, bu vesileyle yazdığı **De Iure Praedae** adlı yapıtında, ortaya attığı savlarını temellendirmek üzere, hak, hukuk ve adalet kavramları üzerinde durur. Birazdan ele alacağımız bu kavramlar üzerindeki görüşlerini ise, kendi döneminde ve özellikle de içinde yaşadığı toplumsal ortamda genel kabul gören düşüncelere karşı çıkan özgün bir yöntemle ele almaya çalışır.

Grotius üzerine yaptığı incelemelerle tanınan Richard Tuck'ın aktardığına göre, onsekizinci yüzyılda felsefe tarihini yazanların gözünde Grotius, "uzun Aristotelesçi kışın buzlarını kıran; hem skolastik düşüncenin saygınlığını yitirmiş kuramlarının ve hem de Rönesans yazarlarının bilim karşıtı ve kuşkucu yazılarının yerine geçebilecek"[33] yeni bir doğal hukuk kuramı getiren bir düşünürdür.

Grotius'un yöntem ile ilgili görüşlerinin özgünlüğü, insan bilimleri alanında Aristoteles'in (ahlâk ve siyasetin de içinde yer aldığı) pratik bilimler ile (matematiğin de dahil olduğu) kuramsal bilimler arasında yaptığı ayrımın yöntemsel egemenliğine karşı çıkmasında yatıyordu. Bu Aristotelesçi tasnif uyarınca, yürürlükteki -pozitif- hukuku yeterli gören ve kutsal metinlerin yorumu ile tarihsel karşılaştırma yöntemini benimseyen genel yaklaşıma karşı Grotius, kendi yöntemini şöyle açıklamaktaydı:

---

[32]Örneğin, modern doğal hukuk kuramının 17. yüzyıldaki ilk önemli kurucularından olan Samuel Pufendorf'un kendi görüşlerini, Grotius'un düşüncelerine Thomas Hobbes'un yöntemini uygulayarak geliştirdiği belirtilmiştir (Hont, s. 253).

[33]Tuck, 1992, s. 499.

"İlkin, genel bir önerme olarak, evrensel doğrunun ne olduğunu görelim; bundan sonra bu genellemeyi aşama aşama daraltarak, ilgili sorunun özel doğasına uyarlayalım. Nasıl ki matematikçiler, herhangi bir somut kanıtlama konusunda, bütün insanların üzerinde kolayca anlaştıkları belirli genel aksiyomları ifade eden ilk önerme ile işe başlıyorlarsa, biz de, tıpkı onlar gibi, ileride çıkaracağımız sonuçların sağlamca dayanabilecekleri bir temeli oluşturmak amacıyla, ilk kez öğrenilmekten çok hatırlanması gereken ilk varsayımlar olarak sunacağımız, en genel nitelikli, belli kuralları ve yasaları ortaya koymalıyız."[34]

Daha çok **De Iure Belli**'de işlediği ve biraz sonra ele alacağımız doğal hukuk ile ilgili görüşlerini açıklarken de bu yöntem anlayışını şöyle ortaya koymaktadır: ". . . [H]er şeyden önce, doğal hukuk konusunda, öne sürülen kanıtlar arasında iyi bir seçme yapmağa, düşüncelerimi bu kanıtlarla desteklemeğe çalıştım. *Şunu istedim: Görüşlerimi kabul etmek istemeyen bir kimse, kendini zorlamaksızın, böyle yapamasın.* Kaldı ki, iyice bakılırca, *bu hukukun ilkelerinin kendiliklerinden de ortada ve belli olduğu görülür.*"[35]

Buradan anlaşıldığı gibi, Grotius, aslında XVII. yüzyılda büyük bir gelişme göstererek, hem genel felsefe ve hem de siyaset kuramında önemli etkiler yapacak olan rasyonalist yöntemi benimsemiş olmaktadır. Grotius, deney(im)den bağımsız (*a priori*) doğruları ifade eden aksiyomlardan hareketle somut durumlar hakkında yargıya varmayı benimseyen yöntem anlayışı uyarınca, döneminde egemen olan Aristotelesçi görüşün aksine, ahlâk ile siyasetin, matematik gibi evrensel ve tümdengelimsel bir bilim konusu ola-

[34]Grotius, **De Iure Praedae**, 1950, s. 7'den aktaran Tuck, 1992, s. 505.
[35]Grotius, s. 12 (italikler eklenmiştir).

bileceğini savunmaktadır. Özetle, daha sonra Hobbes'da göreceğimiz yöntem anlayışını haber veren bu sav, Grotius'un insan ve toplum ile ilgili sorunları incelemekte matematiği bir yöntemsel model olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

Böylesi bir yöntem anlayışının gereği olarak Grotius, toplumsal ve siyasal sorunların incelenmesinde, evrensel doğru niteliğinde olan, doğrulukları kendiliğinden belli ve tartışılmaz bir önermeler kümesinden yola çıkmaktadır. Toplum ve siyaset ile ilgili sorunlarda, belirli bir tarihselliğin ürünü olan somut, dolayısıyla da değişken ve göreceli olanı değerlendirme olanağını veren bu önermeler kümesi, Grotius'un doğal hukuk anlayışında açıkça ortaya çıkmaktadır.

### 3- Doğal Hukuk ve Mülkiyet

Grotius'un doğal hukuk anlayışını oluşturan öğeler, şu üç ana noktada odaklaşmaktadır: (1) doğal hukukun tanımlanması ve niteliğinin belirlenmesi; (2) doğal hukukun varlığının kanıtlanması ve kaynağı; (3) mülkiyet kavramı.

**a/ Doğal Hukukun Tanımlanması:** Grotius'a göre "doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da, böyle bir eylemi ya buyurur, ya da yasaklar."[36]

Grotius'un böylece tanımladığı "doğal hukuk"un daha iyi anlaşılması için, öncelikle yukarıda sözü geçen "doğru akılın ilkeleri" ile bunların "moral yönden gerekli olmaları" üzerinde durmak gerekmektedir.

---

[36]Grotius, s. 18.

Grotius, biraz önce değindiğimiz yöntem anlayışı uyarınca, her varlığın evrensel ve değişmez özlerini ifade eden bir "doğa"ya sahip olduğunu; varlıklar arasındaki ilişkilerin de, "şeylerin doğası"ndan gelen zorunlu ilişkiler niteliğinde olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, hem doğada ve hem de insanlar arasındaki ilişkilerde, "doğal" terimi, varlıkların değişmez, evrensel özlerinden çıkan zorunlulukları ifade etmek üzere kullanılmaktadır: "Fizikte 'doğal' [terimi] -canlı bir yaratığın duyulara sahip olmasının zorunlu olduğunu söylediğimizde olduğu gibi- şeylerin zorunlu özleri hakkında kullanılmaktadır. . . . Benzer bir biçimde, ahlâk alanında da, varlıkların kendilerinin rasyonel doğa ile ilişkilerinden zorunlu olarak türeyen şeylere -yalan söylemenin ahlâka aykırı olması gibi- doğru anlamıyla doğal denmektedir."[37]

"Doğal" olanı böyle tanımlayan Grotius'a göre hukuk, insanlararası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralıdır; doğal hukuk da, insanın evrensel ve değişmez özünden (insan doğasından) zorunlu olarak türeyen evrensel hukuk ilkelerini içermektedir. Bir diğer deyişle, bir davranışın veya eylemin yapılması gerektiği yolunda buyruk veren ya da yasak koyan hukuk kuralı, "doğal" olacaksa, insan doğasına uygun olmak zorundadır.

Şimdi sorun, evrensel ve değişmez zorunlulukları ifade eden doğallığın nereden kaynaklandığıdır. Bir diğer deyişle, doğal hukukun yapıcısı nasıl açıklanmaktadır. Grotius, doğal hukuku tanımlarken, Tanrı'dan söz etmektedir. Bu durumda akla, doğal hukukun yaratıcısının, doğanın da yaratıcısı olan Tanrı olduğu fikri gelmektedir. Nitekim, Grotius'un yaşadığı dönemde egemen olan Skolastik anlayış, doğal hukuk ile Tanrısal (ilahi veya kutsal) hukuk arasında, ikincinin birin-

[37]Grotius'un, **Defensio Fidei Catholicae** (Katolik İnancının Savunulması) adlı yazısından aktaran Tuck, 1992, s. 513.

ciye kaynaklık ettiği yolunda bir anlayışı benimsemiştir. Buna karşılık Grotius, Tanrı ile "doğal hukuk" arasındaki ilişkiyi oldukça farklı bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır.

"Aklın bize kimi ilkelerini gösterdiği bu davranışlar, nitelikleri bakımından, ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Bu yüzden de bunların, *Tanrı'nın buyruğu ya da yasağı olarak kabul edilmesi gerekmektedir*"[38] derken doğal hukuk ile Tanrısal hukuku birbirine yakınlaştırır gibi görünen Grotius, bu cümlenin hemen devamında şöyle yazmaktadır: "Bu, yalnız doğal hukuku insan yapısı hukuktan ayıran özellik değildir; bu özellik, aynı zamanda, *doğal hukuku tanrısal iradeye bağlı hukuktan da ayırmaktadır. Çünkü, tanrısal iradeye bağlı hukuk, birtakım şeyleri, niteliklerine bakarak buyurmakta, ya da yasaklamakta değildir; birtakım şeyleri yasakladığı için bu şeyler hukuka aykırı, buyurduğu için de bunlara uymak zorunlu kılınmış olmaktadır.*"[39]

Doğal hukuk, Grotius'a göre, Tanrısal hukukla özdeş veya Tanrısal hukuka tabi değil, aksine ondan farklıdır ve bağımsızdır. "Doğal hukuk değişmezdir . . . öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. . . . Tanrı'nın gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır. Nasıl, iki çarpı ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O'nun elinde değildir."[40]

Buna ek olarak, Grotius'un asıl iradeye dayanmayan hukuk ile iradeye dayanan hukuk arasında bir ayrım yapmak istediği de görülmektedir. "Doğal hukuk", evrensel,

---

[38]Grotius, s. 18 (italikler eklenmiştir).

[39]Grotius, s. 18 (italikler eklenmiştir).

[40]Grotius, s. 18-19 (italikler eklenmiştir).

değişmez özlerden türeyen zorunlulukları içerdiğinden, iradeye dayanmayan hukuktur. Buna karşılık iradeye dayanan hukuk, tanım gereği, belli bir iradenin ürünü olarak ortaya çıkmış olan davranış kurallarını belirlemektedir ki, iki türü vardır: insan iradesine dayanan "insan yapısı hukuk" ve Tanrı iradesine dayanan "tanrısal hukuk".

Doğal hukuk anlayışını dinsellikten ayırmaya ve böylece de "dünyevileştirmeye"(*secularization*) yönelen Grotius'un bir "tanrı tanımaz" (ateist) olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. **De Iure Belli**'nin "Önsöz"ünde, "Dine, ahlâka, Kutsal Kitaba, Hıristiyan Kilisesi'nin duygularına . . . aykırı birşey öne sürmüş görünürsem, onu geri almaktayım ve söylenmemiş sayılmasını dilerim"[41] diyen Grotius, doğal hukukun ilkelerinin insanda, insanın özünde, doğasında varolmasını isteyenin Tanrı olduğunu da vurgulamıştır. Yukarıdaki ayrım gözönüne alındığında bu, yüzeyde bir çelişki gibi görünebilir. Oysa Grotius, doğal hukuk ilkelerinin varlığını ve gözetilmesini, "bir yandan aklımız[ın], bir yandan da bütün dünyaya yayılmış sürekli bir gelene[ğin], bizi, çocukluğumuzdan beri [varlığına inandırdığı] Tanrı'nın" var olmadığı veya var olsa bile "insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilse bile"[42], geçerli saymaktadır.

**b/ Doğal Hukukun Kanıtlanması ve Kaynağı:** Bu görüşleriyle "doğal hukuk" kavramını Tanrısal kaynaklı hukuktan bağımsız kılmaya yönelen Grotius, doğal hukukun kanıtlanması ve kaynağı ile iligili olarak ortaya attığı görüşleriyle, yukarıdaki ayrımı yerleştirmeye çalışmaktadır.

Grotius'a göre, "[b]ir şeyin doğal hukuka uygun düştüğü iki yoldan ispatlanabilir. *A priori* olarak, bir başka deyimle, o şeyden önceki bir şeye dayanarak; ya da *a posteriori* olarak,

---

[41]Grotius, s. 14.

[42]Grotius, s. 7.

o şeyden sonraki bir şeye dayanarak. Birinci (*a priori*) yol, bir şeyin insan doğası gibi akıllı ve toplumcul olan doğaya uygunluğuna ya da aykırılığına bakarak ispatlama yoludur."[43]

Benimsediği yöntem anlayışı uyarınca, daha çok kullanıldığını söylediği *a posteriori* yol yerine *a priori* olanı tercih eden Grotius, doğal hukukun kaynağını "insan doğası"na dayandırmaktadır. Toplumsal ve siyasal sorunların incelenmesinde matematiğe benzer bir yöntemin izlenebileceğini, izlenmesi gerektiğini kabul etmekle, kendisinden sonraki dönemi öncelemiştir. Ancak, örneğin ileride ele alacağımız Thomas Hobbes'un görüşleriyle yöntem düzeyinde birleşen Grotius'un, "insan doğası"nın tanımında farklı bir geleneğe, insanı "*zoon politikon*" diye tanımlayan Aristoteles geleneğine dayandığı görülmektedir:

". . . İnsan da, şüphesiz bir hayvandır; ancak, üstün bir hayvan. İnsan türüne özgü birçok davranışlarda görüldüğü gibi, insanın, birbirinden ayırdedilemeyen bütün öteki hayvan türlerine çok büyük bir üstünlüğü vardır. İnsana özgü şeylerden biri de, toplum içinde yaşama isteğidir (*appetitus societatis*); başka bir deyimle, insanın, benzerleriyle, nasıl olursa olsun değil, fakat aklının verdiği ölçüde düzenli ve barışçıl yaşama isteği vardır."[44]

Burada Grotius, toplumsal birlikteliğin ve bunu barış içinde sürdürmeyi mümkün kılan düzen kurallarının (hukukun) "insan doğası"ndan türeyen bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Bu anlayış, modern doğal hukuk kuramcılarının Hobbes ve sonrasında geliştirdikleri

[43]Grotius, s. 19.
[44]Grotius, s. 6.

"toplumsal düzen"in yapaylığı fikriyle çatışma halindedir[45]. Grotius, ayrıca, insan doğasının ayrıntılı bir portresini çizmeye de kalkmamıştır. Ancak, yukarıdaki alıntıda yer verilen görüşlerden yola çıkarak, insan doğasını iyicil bir biçimde algıladığı sonucuna varmak yanlış olmayacaktır.

Yöntem anlayışı bakımından Hobbes'u ve Hobbes'un getirdiği ilkere dayalı doğal hukuk kuramlarını önceleyen; insan doğası hakkındaki görüşlerinde toplumculluk (*sociability*) ilkesine dayanmakla Hobbesçu görüşle çatışan Grotius, toplumsal varlığın içinde "mülkiyet" unsuruna yer veriş tarzıyla yeniden Hobbesçu görüşe yakınlaşmaktadır.

Hem insan doğasının gerektirdiği zorunlulukları içeren doğal hukuk, hem de insan doğasının ifadesi olan toplumsal düzeni barışçıl bir biçimde sürdürme iradesi, Grotius'a göre, insanın, her canlı gibi, kendi varlığını koruma iradesinin bir uzantısı olmaktadır. Bunu göstermek üzere, doğanın ilk ilkeleri ile bunları izlemek zorunda olan ikincil ilkeleri arasında ayrım yapan Grotius, en temel doğa ilkesini şöyle açıklamaktadır: ". . . doğanın ilk ilkeleri, bütün hayvanlara ortaklaşa olanlardır: Her hayvanın, doğduğu andan başlayarak, kendi varlığını korumak isteği; kendi durumuna ve bunu korumaya elverişli her şeye öncelik vermesi; yok olmaktan ve böyle bir sonuca götürecek şeylerden kaçınması. Netekim, . . . hiç kimse yoktur ki, gövdesinin bütün parçalarını, biçimini yitirmiş ya da sakatlanmış görmek yerine, olabildiği kadar biçimli ve eksiksiz görmeyi üstün tutmasın; *bu yüzden, insanın ilk görevi, kendisini doğanın*

[45]XVII. yüzyılın önemli kuramcılarından Samuel Pufendorf'un, Hobbes'un insan doğası anlayışına dayalı siyaset kuramını çürütmek amacıyla Grotius'un "insanın toplumculluğu" kavramına dayanması, bu çatışmanın boyutları hakkında bir fikir verebilir (Hont, s. 258-262).

*koyduğu durumda saklamak, doğaya uygun olanı aramak, aykırı düşenden uzaklaşmaktır."*[46]

**c/ Doğal Hukukun İçeriği ve Mülkiyet:** İnsanın kendi varlığını koruması, en temel doğal ilke olarak kabul edilince, ortaya çıkan sorun, bu koruma işleminin diğer insanlardan gelecek tehlikelere karşı nasıl gerçekleştirileceğidir. Burada, böyle bir kendini koruma iradesinin savaşı haklılaştırdığını farkeden Grotius, her canlıya kendisini koruması için gerekli gücü vermiş olan doğada savaşın kınanacak bir yönü olmadığını belirtmektedir. Ancak, doğanın ilk ilkeleri arasında yer alan ve "gövdeden" de üstün tutulması gereken bir ilke olarak "akla uygunluk" veya "doğru akıl", savaşın her türlüsünü haklı göstermemektedir.

Akla uygunluk veya doğru akıl, doğanın üstün ilkeleri olarak, toplum içinde yaşama zorunluluğunu ve bu yaşamın sürüdrülmesi gereğini içermektedir. Bu ise, Grotius'a göre, "herkesin *kendisinin olan şeylerden* güvenlik içinde yararlanmasıdır."[47] Böylece Grotius, doğanın ilk ilkeleri olan kendini koruma, doğru akıl ve toplumsallığı "mülkiyet" kavramıyla birlikte işlemekte ve doğal hukukun ancak kişilerin kendilerine ait olan şeylere zarar vermemeyi, bunları korumayı amaçlayan savaş türünü, böyle bir koruma için gereken zor kullanmayı da içerecek biçimde, haklı görmektedir.

Grotius'un tanımladığı biçimiyle "mülkiyet", dar anlamda sadece maddi nesneler üzerinde bir "hak" olmayıp, Hobbes'un ve daha sonra da Locke'un tanımlayacağı biçimiyle, geniş kapsamlı bir kavramdır: ". . . [H]erkesin *canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü yalnız kendisinin ola-*

---

[46]Grotius, s. 22 (italikler eklenmiştir).
[47]Grotius, s. 24 (italikler eklenmiştir).

*cak, bunlara karşı herhangi bir kimse, haksızlık işler duruma düşmeksizin bir saldırıda bulunamayacaktı."*[48]

Mülkiyeti böylece tanımlamakla "bireyselleştiren" Grotius, doğal hukukun temel ilkelerinden bir diğerinin de mülkiyetin korunması olduğunu belirtmektedir. Bu noktada sorulması gereken ise, kişinin kendi bedeni, canı ve özgürlüğü üzerindeki mülkiyet hakkının doğallığı kabul edildikten sonra, yine kişinin maddi nesneler (menkul ve gayrimenkuller) üzerinde de kişisel (özel) mülkiyet hakkına sahip olup olmadığıdır.

Kişinin kendi varlığını (bedenini, canını ve özgürlüğünü) korumasını bir doğa ilkesi olarak gören Grotius, bu koruma için gerekli olan nesneler üzerinde mutlak anlamda bir tasarruf imkânını da kabul etmektedir. Bu açıdan nesneler üzerindeki kişisel (bireysel-özel) mülkiyet hakkını bir tür mutlak egemenlik (*dominium*) olarak gören Grotius için özel mülkiyet, "doğanın düzenine uygun olarak biçimlendirilmiş"yerleşik bir yasadır.[49]

Bu ifadeden anlaşıldığına göre, özel mülkiyet, doğal değil, fakat doğaya uygun olarak biçimlendirilmiş, insan iradesinin kabul ettiği, toplumsal bir düzenlemedir. Nitekim, **De Iure Belli**'de ". . . mülkiyet hakkı hiç kabul edilmemiş olsaydı bile"[50] derken de, özel mülkiyetin sonradan ortaya çıktığını kabul eder gibi görünmektedir. Dahası, insanın maddi nesneler üzerinde özel mülkiyet hakkı kurabilmesini, menkullerde işgal veya elde bulundurma (teknik hukuk terimiyle "zilyetlik") unsuruna, gayrimenkullerde ise inşaat yapmayı veya diyelim bir toprak parçasının sınırlarını belirlemeyi içeren bir faaliyet, iş ya da emek unsuruna bağlayan

---

[48]Grotius, s. 24 ((italikler eklenmiştir).

[49]Grotius, **De Iure Praedae**, s. 216'dan aktaran Tuck, 1989, s. 61.

[50]Grotius, s. 24.

Grotius, özel mülkiyetin tarihsel bir gelişmenin ürünü olduğunu da görmüştür.[51]

Bununla birlikte, yine Grotius için özel mülkiyet, insan doğasının gereği olan kendini korumanın bir uzantısı olarak, tarihselliği aşan, değişmez ve evrensel bir zorunluluk niteliğini de taşır.

Şimdi karşı karşıya gelinen soru ise, her biri kendi varlığını koruma amacını güden özel mülkiyet hakkına sahip bireylerden oluşan bir birlikteliğin (toplumun) sürüdürülmesini mümkün kılan öğeleri ilgilendirmektedir. Grotius, "herkesin kendi çıkarını düşünmesi ve bu yolda çaba göstermesi toplumun doğasına aykırı değildir" demektedir[52]. Ancak, "başkasının haklarını çiğnememek" koşuluyla. "Başkasının haklarını çiğnememek" ise "doğru akıl" gereğidir. Fakat, yine Grotius, savaşın veya zor kullanmanın, hakların çiğnenmemesini sağlamak amacına yönelikse haklı (doğal hukuka, insan iradesine ya da tanrısal iradeye dayanan her türlü hukuka uygun) olduğunu da belirtmektedir. Bu noktayı belirtme gereğini duyması, böyle bir zorunluluğun ortaya çıktığını görmesindendir. Bu durumda, herkesin herkese karşı, kendi varlığını ve haklarını korumak amacıyla zora başvurması, sonuçta, herkesin herkesle savaş halinde olması, yani toplumsallığın ortadan kalkması sonucunu doğrumaz mı?

---

[51] O kadar ki, Grotius'un kendisinden sonra gelecek olan XVII. ve XVIII. yüzyıl düşünürlerinin tarihsel evrim şemalarında yer verilen "avcılık-toplayıcılık, çobanlık-tarım" biçimindeki aşamalandırmayı gözönünde tuttuğu belirtilmektedir (Hont, s. 253-55).

[52] Grotius, s. 24.

## 4- Egemenlik ve Devlet

Bu sorunun yanıtı, Grotius'un egemenlik ve devlet ile ilgili görüşlerinin mülkiyet kavramıyla ilişkisini ortaya koymayı gerektirmektedir.

**a/ Egemenliğin Tanımı ve Devletin Niteliği:** Grotius'a göre egemenlik, "eylemleri bir başkasının denetimine bağlı [olmayan], yaptıkları bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınama [yan]" bir güçtür[53]. Bu gücün, yani "egemenliğin", her güç gibi iki taşıyıcısı vardır: "Her gücün biri *ortaklaşa* diğeri *özel* iki taşıyıcısı vardır. Örneğin, görme duyumuzun ortaklaşa taşıyıcısı gövdemiz, özel taşıyıcısı da gözdür. Egemenliğin de ortaklaşa taşıyıcısı . . . devlettir."[54] Bu anlamda "devlet"ile "gövde" arasında bir benzerlik kurmak isteyen Grotius, devleti bir "tüzel kişilik"s olarak görmektedir: "Tüzel kişilerle gerçek kişiler birbirlerine benzemezler. Gerçek kişiler bakımından, aynı ve tek bir başa bağlı birçok gövde şüphesiz düşünülemez; oysa, bir tüzel kişi, çeşitli ilişkileri göz önünde tutulunca, başka başka gövdelere aynı zamanda baş olabilir."[55]

Bu açıklamalardan egemenliğin tanımı ve devletin niteliği ile ilgili olarak çıkarılabilecek sonuçlar şöyle sıralanabilir: (1) Grotius'a göre "egemenlik", sınırsız, mutlak ve tek olan gücü temsil etmektedir: Egemenlik sınırsızdır çünkü, egemenliğin ifade ettiği güç, tanımı gereği, başkasının iradesine tabi olmadığı ve bir başka irade tarafından gecersiz kılınamadığı gibi, ayrıca, egemen gücü elinde tutan, "dilediği

---

[53]Grotius, s. 30.

[54]Grotius, s. 30 (italikler eklenmiştir).

[55]Grotius, s. 31.

zaman iradesini değiştirebilir."[56] (2) Egemenlik tektir, bölünemez: "Egemenlik, . . . birbirine sıkıca bağlı parçalardan oluşmuş, özü bölünmez ve 'kimseye hesap vermez' en yüce gücü kapsayan bir bütün[dür]."[57] Aslında, Grotius'un, egemenliğin bu özelliğini açıkça vurgulamanın yanısıra, "egemen gücün taşıyıcıları" deyimini kullanmasından da başka bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Tek olan egemen gücün taşıyıcıları "ortaklaşa" ve "özel" taşıyıcılar olarak ikiye ayrılmaktadır.

Egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı olan devlet, bir "tüzel kişilik"tir. Burada Grotius'un kendi döneminin toplumsal ilişkilerini çok iyi kavramış bir düşünür olarak siyaset kuramını oluşturduğunu görüyoruz. Devlet, bir "gövde"ye benzetilmektedir ama, burada sözü edilen "gövde", modernlik öncesi dönemde, örneğin Eski Yunan düşüncesinin büyük temsilcileri Platon ve Aristoteles'te görülen türden "organizmacı" bir görüşü yansıtmamaktadır. Aksine, buradaki "gövde", farklı ve birden çok gövdeleri biraraya getiren, "gerçek" değil "hukuksal" (tüzel) nitelik taşıyan bir bütünlüğü ifade etmektedir. İleride değineceğimiz gibi, Hobbes'un egemenliği ve devleti formüle edişinde mülkiyet ve birey kavramlarından yola çıkması ve bir sözleşme ile "yapay" bir kurum olarak devletten söz edişini "piyasa toplumu"ndaki mülkiyet ve birey ilişkilerine dayandırmasına benzer bir yaklaşım söz konusudur: Devletin ortaklaşa taşıyıcılığını üstlendiği "egemenlik", her biri kendi mülkiyet (egemenlik) alanlarına sahip "gerçek kişiler"i (bireyleri) "tek" bir baş altında toplayan bir "tüzel kişilik" diye nitelenmesi, XVII. yüzyılda, özellikle de Grotius'un yaşadığı dönemde genelgeçer bir nitelik almış olan "ticaret to-

---

[56]Grotius, s. 30. Ayrıca, "doğal ya da tanrısal hukuk alanı dışında verilmiş hiçbir söz egemenliği kısıtlayamaz" (s. 35).

[57]Grotius, s. 36.

plumu"nun en temel özelliği olan "şirketlerin" (korporasyonların) tüzel kişiliğinden kaynaklanmaktadır[58].

Buna karşılık, "tüzel kişilik" niteliğine sahip, farklı gövdeleri birleştiren egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı olarak "devlet", Grotius tarafından, tam anlamıyla yapay bir kurumlaşma biçiminde anlaşılmamaktadır. Devletin tüzel kişilik sahibi olması, devletin kendi "gövdesi"ni "hukuk" yoluyla oluşturduğunu ifade etmektedir. Ancak bu "hukuk", hem eşyanın tabiatından, insan doğasından kaynaklanan zorunlulukların (yani, doğal hukukun), hem de insanların iradelerini bir devlet kurma yönünde birleştirmeleriyle oluşan bir "sözleşme"nin ürünüdür: İleride değineceğimiz "direnme hakkı" ile ilgili açıklamasında Grotius, "[ş]imdi tartışmakta olduğumuz bu kural . . . öyle görünüyor ki, geçerli oluşunu, başlangıçta bir devlet kurmak üzere birleşmiş olanların iradesinden almaktadır"[59] diyerek devletin bir "sözleşme" ürünü olduğunu kabul etmektedir. Bu sözleşmenin, yani devlet kurmanın amacı ise, kamusal düzenin sağlanması yoluyla insanların kendilerini korumaktır[60].

Dolayısıyla, Grotius'un, Aristotelesçi "*zoon politikon*" (insanın doğası gereği "devlet"te mükemmelleştiği, doğasında varolan amacını *-telos-* devlette tam olarak gerçekleştirdiği) anlayışını, döneminin bireysel-özel mülkiyet esasına dayanan ticaret (piyasa) ilişkilerinin özellikleriyle sentezlemeye çalıştığı görülmektedir.

---

[58]Hont'un (1987) Grotius'taki "toplumsallık-*sociability*" anlayışını "ticaret" ile birlikte düşündüğünü belirtmesi, bu anlayışa bir örnektir.

[59]Grotius, s. 41.

[60]"Örgütlenmiş bir toplum biçiminde ilk birleşmiş olanlar, bunu bir Tanrı buyruğu olduğu için yapmış değillerdir; böyle bir birleşmeye, birbirinden ayrı kalmış aileler, başkalarından gelebelicek zorlamalara ve saldırılara karşı kendilerini yeterli ölçüde korumakta güçsüzlüklerini deneyerek gördükleri için, kendiliklerinden bu yola gitmişlerdir." (Grotius, s. 42).

**b/ Egemenliğin "Özel Taşıyıcısı":** Grotius'un tanımladığı ve ortaklaşa taşıyıcısının "devlet" olduğunu belirttiği egemenliğin "özel taşıyıcısı" kimdir? "[E]gemenliğin gerçek (özel) taşıyıcısı, . . . her ulusun yasaları ve görenekleri [örf ve adetleri] uyarınca, ya *bir kişidir* ya da *daha çok kimsedir.*"[61] Bir diğer deyişle egemenlik, ya kralın (monarkın), ya da halkın elindedir.Grotius, egemenliğin her yerde ve her zaman halka ait olduğunun doğru olmadığını açıkça belirtir. Ancak, egemenliğin hakla ait olmasına karşı çıkışını desteklemek için ortaya attığı savlarında, egemenliğin kaynağında halkın bulunduğunu ileri sürer gibi görünmektedir. Örneğin, "[b]ir kimse, dilediğinin kölesi olabilir. . . . Özgür bir halk da, kendisini yönetme hakkını, hiç bir parçasını kendine ayırmaksızın, tüm olarak başkasına geçirerek, kendisini bir kişinin ya da daha çok kimsenin yönetimi altına neden koyamasın?"[62]

Grotius'un buradaki görüşü, iki açıdan bakıldığında bir anlam kazanmaktadır. Bunlardan ilki, egemenliğin "özü" ve "ortaklaşa taşıyıcısı" ile egemenliğin "biçimi" ve "özel taşıyıcısı" arasında yapılan ayrımdır. Bu ayrıma göre, özünde tek, sınırsız ve bölünmez bir gücü ifade eden egemenlik, insan topluluklarının tarihsel geleneklerine göre, farklı biçimler alabilmektedir. Örneğin, "ara sıra, egemenliğin, bu gücü paylaşan birkaç kişi arasında, ya da bir parçası bir kişinin, öteki parçası bir başkasının elinde olmak üzere 'nesnel' (*partes potantiales*) ve kişisel (*partes subjectives*) olarak bölündüğü görülmektedir."[63]

---

[61]Grotius, s. 31.

[62]Grotius, s. 31.

[63]Grotius, s. 36 (Grotius burada, bir tek Roma İmparatorluğu olmasına karşılık, biri Doğu'da, diğeri Batı'da iki imparatorun görülmesini örnek olarak vermektedir).

Egemenliğin özde bölünmezliğini desteklemeye yönelik bu açıklamanın hemen ardından, yine Grotius, "[b]ir halk bir kral seçerken, egemenliğe bağlı yetkilerden birtakımını kendi elinde tutabilir, birtakımını da kısıtlamadan krala bırakabilir"[64] diyerek egemenliğin asıl sahibinin "halk" olduğunu ima eder gibidir. Buna karşılık, "kralla halk arasında her zaman karşılıklı bir bağımlılık olduğu görüşü kabul edilemez"[65] diyerek, yukarıda değinilen halkın bir kralı seçmesi durumunun, egemenliğin özünü ilgilendiren bir durum olmayıp, tarihsel bir oluşum olduğunu vurgulamaktadır.

Bu durumda, Grotius'un görüşlerini daha açıkça ortaya koyabilmek için, doğal hukuk ile pozitif (yürürlükteki) hukuk ayrımına başvurmak gerekmektedir. Grotius'a göre "egemenlik", insan doğasından kaynaklanan zorunlulukların ifadesi olan doğal hukuktan kaynaklanmaktadır. Buna karşılık, egemenlikten kaynaklanan yetkilerin kullanımı olarak egemenliğin biçimi ve "özel taşıyıcısı", pozitif hukuk tarafından belirlenmekte ve değişebilmektedir. Bir diğer deyişle, egemenliğin ortak taşıyıcısı olan devlet, farklı toplumlarda (monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi) farklı biçimler alabilmektedir. Gierke'nin belirttiği gibi, Grotius, "Halkın kendisini pozitif hukuk aracılığıyla Yönetici haline getirmesini kabul etmenin dışında, gerçek bir halk egemenliğinin her zaman ve her yerde varolduğunu kabul etmemektedir"[66].

**c/ Egemenlik ve Direnme:** Grotius'un egemenlikle ilgili görüşlerinde değinilmesi gereken son nokta, egemen güce karşı çıkılmasıyla ilgilidir.

---

[64]Grotius, s. 36.
[65]Grotius, s. 32.
[66]Gierke, s. 56.

Grotius, egemenliği doğal hukukun bir uzantısı saydığı için, direnme ile ilgili bu sorun da doğal hukuka uygun olarak çözülecektir. Grotius, bu konuda çok açık olarak şöyle demektedir:

"Kendisine karşı yapılmak istenen haksızlıklara direnmek, herkesin . . . doğal bir hakkıdır. Şu var ki, devlet, kamusal dirligi ve düzeni sağlamak için kurulmuş olduğu için, hem kendimiz hem de mülkiyetimizde olan şeyler üzerinde, bu amaca varmak için gerektiği ölçüde, bir yüce hak da elde eder. Bu yüzden de devlet, kamusal dirlik ve düzen yararına, herkese tanınmış böyle bir direnme hakkının sınırsızca kullanılmasını yasaklayabilir. Devlet başka türlü de yapamazdı; yoksa, amacına erişemezdi. herkesin direnme hakkı sınırsız bırakılmış olsaydı, artık bir devlet değim, toplum bağı olmayan bir kalabalık sürüsü ortaya çıkmış olurdu."[67]

Buradan açıkça anlaşılan şu: devletin, kamusal düzeni ve güvenliği (mülkiyetin güvenliğini) sağlamak amacıyla kurulmuş olması yüzünden, kendisini meydana getiren unsurların üzerinde bir hakka, tek tek bireylerin haklarını aşan bir hakka sahip olduğudur. Buna karşı direnmenin ne zaman ve hangi koşullar altında olabilip olamayacağına karar vermek de devletin bu "yüce" hakkına dahildir.

Devletin (egemen gücün) "direnme hakkı"nı sınırlandırmakla kalmayıp, tümden yokettiği bir kural koymuş olduğunu düşünecek olursak, bu kurala uymak gerekir mi? Burada Grotius'un cevabı "evet"tir. Aristoteles'in "hükümdara dil uzatan, devlete zarar vermiş olur" deyişini aktaran Grotius, "bir hükümdara dille kötülük etmekten çekinmek gerektiğine göre, ona karşı elle kötülük

[67]Grotius, s. 40-41.

etmekten sakınmayı zorlayan daha güçlü nedenler var demektir"[68] sonucuna varmaktadır.

Ancak, yine Grotius, bazı istisna durumlarında direnme hakkının kullanılabileceğini de belirtmektedir. Bunlardan biri, "bıçak kemiğe dayanmışsa" benzetmesiyle anlatılmaktadır. Burada, devletin insanlar tarafından kurulmuş, yapay bir kurum olduğunu hatırlatan Grotius, bu kurumun egemen gücünü "özel taşıyıcı" olarak elinde tutan yöneticilerin her türlü buyruğuna itaat edilmesinin mümkün olmadığını, örneğin "haksızlığa karşı koymaktansa ölüme katlanma"nın zorunlu olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Grotius, bıçağın kemiğe dayandığı böyle bir durumda, "elden geldiğince kamuya da yararlı olmayı göz önünde tutarak, gidilebilecek son yola [direnmeye] başvuran herkesi ya da halktan bir azınlığı, ayrım yapmadan kınamaya dilim varmaz"[69] diyerek bu istisnalardan birini belirtmektedir[70].

İkinci durumda, "egemenlik başlangıçta tanınırken ya da sonradan yapılan bir düzenleme ile, hükümdar halka karşı sorumlu kılınmış ise, bu gibi hükümdarlar yasaları çiğnedikleri ya da devlet gücünü aştıkları zaman, onlara karşı yalnız direnmek değil, gerekirse onları ölümle de cezalandırmak söz konusu olabilir."[71] Buradaki açıklama, liberal devlet anlayışını haber verir gibi görünmektedir. Ancak, liberal-sınırlı devlet anlayışı, bunu evrensel geçerliliği olan bir kuram olarak sunarken, Grotius, burada tarihsel-pozitif bir düzenlemeye atıf yapmaktadır.

Üçüncü durum, egemenliğin "zorbalıkla" ele geçirilmesidir. Bu durumda, Grotius, bazı koşullara bağlı olarak di-

---

[68]Grotius, s. 42.

[69]Grotius, s. 42.

[70]Ancak, "bıçağın kemiğe dayanması durumunda bile, kralın canına kıymamak gerekir" (Grotius, s. 42).

[71]Grotius, s. 43.

renme hakkının kullanılabileceği belirtmektedir. Bu koşullar, "zorbanın yaptıklarının kamu yararı bakımından önemli" olmaması; direnmenin, zorbanın yaptığı haksızlıkları daha güçlü kılmakla sonuçlanmaması ve "büyük bir tehlikeyle karşılaşmadan yapılabilir" olmasıdır.[72] Dahası, orta çağ siyasal düşüncesinin en temel sorunlarından biri olan "tiranlara karşı direnme"nin "tiranları öldürmekle sonuçlanabilip sonuçlanamayacağı tartışmasını andırır bir biçimde, bu "zorba"nın sonradan herhangi bir sözleşmeye veya boyun eğmeye dayanılmadığı durumlarda, öldürülebileceğini de kabul eden Grotius, şu sonuca varmaktadır: "bir düşmana karşı ne yapılmasına izin varsa, böyle bir zorbaya karşı da öyle davranılabilir."[73]

Direnme hakkı ile ilgili olarak Grotius'un değindiği dördüncü durum, egemen gücün özel taşıyıcısı olan yöneticinin devlet işlerinden elini çekmesidir. Böyle bir yöneticinin herhangi bir özel kişi durumuna düştüğünü ve dolayısıyla özel kişiler arasındaki ilişkilerde geçerli olan kurallara tabi olacağını, yani kendisine itaatin zorunlu olmadığını belirten Grotius, devlet işlerini "savsaklama"nın ise direnme hakkının kullanılmasına neden oluşturmayacağını belirtmektedir.

* * *

Yöntem anlayışı, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme düşüncesini bireysel-özel mülkiyet temeline dayandırması, devleti egemenlikle tanımlaması, devletin varlık nedenini kamusal düzen yoluyla mülkiyetin korunması (güvenlik) olarak ifade etmesi; bütün bunlar gözönüne alındığında, Grotius'un siyasal düşüncesinin en sistematik bir biçimde

---

[72]Grotius, s. 45.
[73]GRotius, s. 46.

Hobbes tarafından formüle edilecek olan modern devlet kuramını önceleyen temaları içerdiği açıkça görülmektedir. Buna karşılık, devletin ve doğlayısıyla egemenliğin sözleşmeden türeyen "yapaylığı" ile Aristotelesçi bir tema olan insanın "doğal toplumsallığı"na bağlanarak sunulması, Grotius'un kendi döneminde varolan toplumsal-siyasal dönüşümlerin temsil ettiği bölünmüşlüğü (şizofreniyi) de yansıttığını göstermektedir. Benzer bir özellik, orta çağdan modern çağa geçiş süreçlerini derinden yaşayan diğer toplumlarda ve Grotius'un çağdaşı olan düşünürlerde de gözlenmektedir. XVI. yüzyıl sonundan itibaren gelişen İspanyol siyasal düşüncesinde Grotius'u da etkilemiş olan kuramcıların görüşleri, eski ile modern olanın bu birlikteliğine yeni örnekler getirmenin yanısıra, Bodin'den Hobbes'a uzanan yoldaki değişimin önemli kilometre taşlarını da belirlemektedir.

## C- İSPANYOL ALTIN ÇAĞI DÜŞÜNCESİ

### 1-Fetih ve Yerlilik sorunu

1492: Bu tarih, dünyada yepyeni bir sosyal ve düşünsel yapılanmanın başladığı tarihtir. Avrupa 1492'de yeni bir dünyayı keşfeder ve bir sömürgeleştirme sürecinde, onu hızla farklılaştırırken, kendisini ve dünyanın geri kalan bölümünü de değiştirip, yeniden düşünmeye çalışır. Bu sürecin gerek kılgısal, gerekse kuramsal düzlemdeki öncüsü İspanya'dır.

1492'de Cristóbal Colón'u (Fransızlar ona **Kristof Kolomb** derler) yeni bir kıtayı fethe gönderen Katolik krallar, aynı yıl iç fetihi de gerçekleştirmiş, Granada'yı ele geçirip İberik yarımadasındaki müslüman ispanyollar'ın hakimiyetini sona erdirirken, musevi İspanyollar'ı da (*Sefardim*) kitlesel olarak ülke dışına sürmüşlerdi. Yine aynı yıl, Antonio de Nebrija, önsözde "Kastilya dilini, İspanya'nın kuracağını umduğu Yeryüzü İmparatorluğu'nun simgesi" ilan ederek, bir dilbilgisi kitabı yayınlıyordu[74]. Katolik kralların Kastilya bayrağı altındaki birlik siyaseti olarak Engisizyon uygulamaları da 1481'den beri tüm şiddetiyle sürdürülüyordu. Krallık, müslümanların, musevilerin, hıristiyanların birlikte yaşadıkları çokdinli çokkültürlü- çokyönetimli İspanya yerine, dinsel-kültürel-siyasal bütünlüğü modern anlamda *Bir*'in ya da devletin egemenliği altında sağlayacak bir toplum, sonra da, yeni bir kıta ve yeni bir dünya yaratma savındaydı. Bu iddialı girişimler, fethedilen dünyaya da, İspanya'ya da pahalıya mal olarak gerçekleşecek, bir kıta yokolurken, o dünyayı keşfeden ülke de, "Altın çağ" diye adlandıracağı yüz elli yılın sonunda, uluslararası siyasetin belirleyicisi olmaktan

---

[74] Işık, s. 67.

çıkacaktı. Bu süreçten ardakalansa, İspanya'da, Yeni Kıta'da ve dünyada gerçekleşen yapısal değişikliği yorumlarken, modern *devlet kavramının, uluslararası hukukun* ve *insan haklarının* yaratıcıları olarak, yepyeni bir siyasal-hukuksal düşünce sistemi oluşturan ispanyol düşünürlerin yapıtlarıydı.

Ne var ki, İspanya'nın Katolik Dünya imparatorluğu düşleri, onu izleyen yeni sömürgecilerin ele geçirdikleri üstünlük karşısında çökerken, XV. yy sonlarından XVI. yy ortalarına uzanan bir dönemin görkemli düşünsel çabası da, haketmediği bir biçimde görmezden gelinmeye başlanacaktır. Oysa, Batı siyasal-hukuksal düşünce mozayiğini oluşturan bu önemli parçanın yoksayılması, o mozayiğin anlamlı bir bütün olarak kavranmasını engelleyebilir. Francisco de Vitoria'nın başlattığı Francisco Suárez'in pekiştirdiği düşünsel akımı izlemek, *Leviathan*'ı ya da devleti merkez yapan bir sistemin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. ispanyol düşüncesinin tartışılmaz katkısıyla, yepyeni bir *siyasal-hukuksal düşünme biçimi* belirmektedir. *Artık devlet denen soyut gücü düşünmek, yasayı ve hakları da düşünmektir ya da yasa ve haklardan sözetmek devletten de sözetmektir.*

### a/ Francisco de Vitoria

Vitoria'nın doğum tarihi ve yeri konusunda kesin bilgiler yoktur. 1480-86 arasında Alava'nın merkezi Vitoria'da doğduğu sanılmaktadır, ama doğum yerinin Burgos olduğunu ileri sürenler de vardır. Eğitimine Burgos'da San Pablo manastırında başlar ve üstün nitelikleriyle hemen göze çarptığından, gelişmesi için Dominiken tarikatınca Paris'e gönderilir. Collège Saint-Jacques'da altı yıl öğrencilik yaptıktan sonra, aynı kurumda dokuz yıl ders verir. Hocalığı, İspanya'ya dönerek, Valladolid'deki Colegio de San Gregorio'da sürdürdüğü sırada, Avrupa'nın en eski ve ünlü

üniversitelerinden Salamanca'da boşalan bir profesörlük kadrosuna aday gösterilir. Adayların, kadrolara atanabilmeleri için, belli konularda günlerce süren dersler verdikten sonra, öğrenciler tarafından başarılı bulunmaları gerekmektedir. Birer jüri üyesine dönüştürülen bu öğrencilerin fakültelerinde izledikleri ve geçtikleri ders sayısınca oy hakları vardır. Vitoria bu amansız jüri önünde ve güçlü rakipler karşısında büyük bir başarı elde ederek Salamanca Üniversitesi'ne atanır. Üniversite Vitoria'yı ünlü yaparken, Vitoria da Üniversite'nin ününe ün katar. Erasmus, Paris kökenli tanrıbilimcilere duyduğu nefrete rağmen, Vitoria hakkında övgü dolu sözler söylemekten kendini alamayacak, dikkatli öğrencileri eskiden Fransa'ya çeken bilimsel merak da, artık onları Vitoria'nın Salamanca'da verdiği derslere yöneltecektir. Burada, öğrencilere, hocalarının vardığı sonuçları not etme olanağı tanıyan uygulamanın yaratıcısı da Vitoria'dır. Skolastik düşünceyi yeni tarihsel koşullara uyarlayarak, İspanyol Altın Çağı'nı açan bu düşünür, Salamanca'da aralıksız yirmi yıl ders verdikten sonra, aynı kentte 1546 yılında ölür. Daha çok, modern uluslararası hukukun yaratıcısı olarak tanınsa da, bu alandaki çalışmaları, siyasal toplum, kilise ve insan hakları üstüne yaptığı çalışmalarla birlikte, siyaset kuramının ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Ünlü dominiken hocanın derslerini içeren ve 1557'de Lyon'da basılan **Relectiones Theologicae** (Dinbilimsel Düşünceler), Vitoria'nın 1527-1543 arasında, çağının ve İspanya' nın önemli sorunlarını işlerken savunduğu tezlerden oluşmuş on üç bölümlük bir derlemedir[75].

Bu derlemenin yaratıcısı için, siyasal toplum, bir doğal hukuk kurumudur. Ona göre, kamusal yaşamın şu ya da bu biçimde varolmadığı bir toplum öncesi doğallıktan sözetmek

[75]Truyol y Serra, s. 80, 81; Barcia Trelles, 1933, s. 119-126.

mümkün değildir. *Res publica* (*devlet*), insanın doğal toplumsallığından kaynaklanır ve onun salt toplumsal düzlemdeki gereksinimlerinin karşılanmasına yönelir. Vitoria, bu bütünü, "kamusal güçle donanmış eksiksiz toplum" diye adlandırır. Bu bağlamda, Bodin'in ünlü egemenlik kavramının benzerini, "*res publica*"yı yönetme hakkı, otoritesi ya da yetkisi" diye tanımlayan Vitoria için, her insan topluluğu, ortak yararı güvence altına alan dünyevi bir otoriteye (*auctoritas*) sahiptir. Ve bu otorite, topluluk üyelerinin ruhani gereksinmelerinden bütünüyle bağımsızdır[76].

Vitoria düşüncesinde, siyasal iktidarın ilk kaynağı Tanrıdır, ama Tanrı yöneticilere onu dolaysız olarak kullanma hakkı vermez. Siyasal iktidarı *auctoritas* sahibi toplum kullandırır ya da krala gücü (*potestas*) o verir. Böylece Vitoria, en iyi yönetim biçiminin kalıtımsal krallık olduğunu söylese de, kralların yetkilerini doğrudan Tanrı'dan aldıklarına ilişkin kurama karşı çıkar. Ancak bu tavır, krallığın zorbalığa dönüşmesi durumunda direnme hakkının kendiliğinden doğacağı düşüncesine yol açmaz. Vitoria direnme hakkı konusunda açık bir tavır almayı reddederken oldukça ihtiyatlı davranır[77] ve haksızlık yapan krala karşı şiddet kullanma yanlısı olmadığını gösterir[78]. Her şeyden önce, biri hükümdarın, öteki toplumun olan iki *potestas* yoktur. Siyasal iktidar bütünüyle[79] hükümdara verilir ve hükümdar yasalara uygun davranmak zorundaysa da, bu yalnızca onun sorunudur[80]. Vitoria'nın, siyasal iktidarın kullanımını toplumdan böylesine soyutlamasının nedeni, büyük bir olasılıkla, siyasal toplumun, halkın rızasını açığa

---

[76]Mesnard, s. 458,459.
[77]Truyol y Serra, s. 82.
[78]Mesnard, s. 162.
[79]Maravall, 1986-1, s. 336.
[80]Maravall, 1986-1, s. 262.

çıkaran bir toplumsal sözleşmeyle kurulduğunu reddetmesidir. Bu Vitoria'nın, aynı zamanda, siyasal bütünün insan yaratısı yapay bir kurum olduğuna da inanmadığını gösterir[81]. Bir siyasal yaratıcı olarak toplumu, saklı tuttuğu yetkilerle hükümdarı sınırlayacak, onu pazarlığa zorlayacak biçimde devreye sokan düşünürler, sözleşmeci kuramlarıyla, önce Mariana, sonra da Suárez olacaktır.

Vitoria bu siyasal toplumu, siyasal gerçeklik olarak son aşama saymayacak ve onu tüm dünyayı kapsayan bir bütün içinde, farklı siyasal toplumların arasına yerleştirerek, yeryüzü halklarının oluşturduğu çoğulcu, eşitlikçi bir dünya düzenini savunacaktır. Bu nedenle de, Vitoria'nın siyasal toplum düşüncesi, İspanyol sömürgeciliğinin altın çağında, krallığın Katolik Dünya imparatorluğu düşleriyle çatışır: Ona göre, biri diğerinden üstün sayılamayacak siyasal toplumların oluşturduğu bir uluslararası düzen içinde, her toplum kaderini özgürce belirleme hakkına sahip olmalıdır. Çünkü, siyasal toplum oluşturan insanları birleştiren unsur, ortak insan doğasından başka şey değildir. Herhangi bir siyasal toplum gibi, uluslararası toplumun kaynağı, insanın doğal toplumsallığı, dolayısıyla da doğal eşitliğidir ve Vitoria, bu düşüncesiyle, dünyaya hakim olacak bir süper siyasal toplum savından çok uzakta kalmaktadır. Onun dünyası, aralarında fark gözetmediği, egemen siyasal bütünlerden oluşmuş bir dünya ailesidir. Bu, gerek Papa'nın gerekse Katolik İmparator'un, tüm dünyayı kapsayacak evrensel yargı haklarının kesinlikle reddedilmesidir.

Vitoria için, Hıristiyan olmayan toplumlar da, uluslararası düzende, eşit hukuksal kişiliklere sahiptirler. İspanyollar gelmeden önce ülkelerinin yasal efendileri olan müslümanların, musevilerin ya da yerlilerin bu konumu, ispanyolların gelmesiyle değişemez. Bu Katolik din adamı,

---

[81] Maravall, 1986-1. S.46.

yalnızca hıristiyan olmadıkları gerekçesiyle, müslümanların, musevilerin, Yeni Dünya'daki yerlilerin topraklarının işgal edilmesini, bunların yurtlarından kovulmasını, sahip oldukları zenginliklere el koyulmasını yasal bulmaz[82]. Ona göre, siyasal hakimiyetin meşruluk gerekçesi, dinsel bir kaynak değil, yalnızca doğal-hukuksal bir kaynaktır. Özgürlüğün, canın ve malın korunması da, her türlü dinsel gerekçeyi aşan, doğal bir haktır. Hiçbir hakimiyet türü bu hakların çiğnenmesini mümkün kılamaz. Kaldı ki, Hıristiyan olmayan toplumların da, saygı gösterilmesi gereken, kendilerine özgü bir hakimiyet (*dominium*) alanları ya da içinde düzeni sağladıkları kentleri, belirgin evlilik kurumları, yasaları, meslek kümeleri, dinleri vardır[83].

Ancak Vitoria'nın bunları yazdığı dönemden çok sonra da, Kastilya yönetiminin, müslüman ispanyollar'a karşı giriştiği, gerek ayrımcı, gerekse zorla Hıristiyanlaştırmaya dayalı asimilasyonist siyaset sürecektir. X. yüzyılyda İspanyollar'ın büyük bir çoğunluğu müslümanken, 1600'de, İspanya nüfusunun sekiz milyon olduğu tarihte, Hıristiyanlaştırılmaya karşı çıkan müslümanların sekiz yüz bin dolayında olduğu sanılmaktadır. Bunlardan yaklaşık altı yüz bini Kuzey Afrika'ya gönderilmek üzere yurtlarından kovulacak, dört yüz elli bin kadarı kötü yolculuk koşullarında yaşamını yitirecektir[84]. Kastilya'nın, musevi yurttaşlardan sonra, müslüman yurttaşlardan da kurtulurken kazandığı, onların geride bıraktıkları zenginlikleri olacaktır. Bunlara el koyulmasını meşrulaştırmak için de, geleneksel ayrımcı mantıkla, müslümanların doğruluğu tartışılamayacak Hıristiyan ilkelere aykırı, sefih bir yaşam sürdükleri iddia edilecektir.

---

[82] Truyol y Serra, s. 84.

[83] Mesnard, 464.

[84] Zayas, s. 52- 54.

Oysa Vitoria'nın, gerek müslümanlarla musevilerin İspanya'dan sürülmesine, gerekse Güney Amerika yerlilerinin pervasızca sömürülmesine ve köleleştirilmesine kuşkuyla bakan kuramında, İspanyol müdahalesini mümkün kılan bir tek neden olabilir: Siyasal hakimiyet meşruluğunu doğal hukukta buluyorsa, hıristiyan olmayanların kendilerini doğal yasalar uyarınca yönetmekten aciz oldukları kesin kanıtlarla belirlendiğinde, bu *hakimiyet* eksikliğini gidermeye yönelik insancıl bir karar alınabilir. Bu açıdan, Vitoria'nın, müslümanları ve musevileri sözkonusu kategori içine sokmayacağı açıktır. Kaldı ki, en gözü kapalı hıristiyanlar bile, bu her açıdan zengin toplulukların kendi kendilerini yönetmekten aciz olduklarını söyleyemezler. Yerlilere gelince, fethettikleri topraklarda karşılaştıkları en az üç görkemli uygarlığı görmezden gelmeye çalışan sömürgecilerin, fethi meşrulaştırmak için sık sık sarıldıkları sav da, onların *insan kurban ettikleri törenler* yaparak, *yamyamlık*, *sodomi* ve *ensest* uygulamalarına başvurarak doğal yasaları çiğnedikleri savıdır. Tabii Avrupalılar'ın sodomit uygulamalar konusunda yerlilerden öğrenebilecekleri bir şey olmadığı gibi, ensest yasağının çiğnendiğine ilişkin savları da, ensest yasaksız bir toplum olamayacağına göre, düpedüz uydurmacadır[85]. Dinsel törenlerde insanların yakılarak kurban edilmesini seyirlik bir olay sayan batılıların, yerlilerin kurban törenleri karşısında neden dehşete düştüklerini anlamak da mümkün değildir. Geriye bu topraklarda yaygın biçimde rastlanan bir kültürel gerçek olarak yamyamlık uygulamaları kalacaktır. Ama yalnızca bu bile, beyaz adamın değer yargıları açısından, sömürgeleştirmeyi haklı çıkarabilecek bir rezalettir.

Ne var ki vahşi yaşam hakkında fatihlerin yolladıkları kara haberler Vitoria'nın nesnelliğini etkilemez. Ona göre, yerlilerin, adı geçen uygulamalara başvururken doğal

---

[85] Attali, s. 230.

yasaları çiğneme kasıtları olmadığı, bu suçları bilinçsizce işledikleri açıktır. Öyleyse, onların aynı suçları işleyen birer Hıristiyan gibi sorumlu tutulabilmeleri mümkün değildir. Kaldı ki sözkonusu alanda açıkça yetkili olan Papa'nın dinsel yargılama hakkı da Hıristiyan dünyanın sınırlarında sona erer. Üstelik doğal yasaların çiğnenmesi bir suçsa bile, bu nedenle İspanyollar yerlilerin bağımsızlıklarına son veremezler: İspanyol yönetimi, doğal yasalar çiğnendiği zaman, yalnızca insancıl bir müdahalede bulunabilir. Bu durumda, putatapar uygulamalarını önlemek amacıyla, yerlilere İncil'in tanıtılması gerekebilir ve müdahaleyi ancak bu amaç meşru kılabilir. Ancak, sözkonusu meşruluk da müdahalenin barışçı niteliğiyle sınırlandırılmıştır. Hıristiyan inanç, yerlilere, zorla değil, ikna yoluyla aşılanmalıdır. Ayrıca inanç onlara bu yoldan, mantıklı ve yeterli biçimde aktarılmış olsa da, yerlilerin onu benimsememeleri durumunda yapılacak bir şey kalmaz. Ne inanç zorla aşılanabilir, ne de inançsız kaldıkları gerekçesiyle, insanlar özgürlüklerinden edilebilir.

Sömürgecilerin eylemlerini haklı göstermek için başvurdukları bir yol da ele geçirdikleri topraklarda yaşayan yerlilerle, aslında onları aldatarak ya da zorlayarak, bağımsızlıklarını kısıtlayıcı ya da yokedici sözde anlaşmalar yapmalarıdır. Vitoria bu tür anlaşmaların geçerliliğini kesin bir dille yadsıyacaktır: Her şeyden önce, yerliler, büyük bir olasılıkla, ne üstüne anlaştıklarını ve bu anlaşma sonucunda neler yitireceklerini bilmemektedirler. Kaldı ki, İspanyolların yerliler karşısındaki üstünlüğü, anlaşma yapan taraflar arasında, yerlilerin bağımsız iradesini ortadan kaldıran bir eşitsizlik de yaratmaktadır. Üstelik, anlaşmalar genelde ülkenin yöneticileriyle yapıldığına ve yöneticinin görevi de halkının çıkarlarını gözetmek olduğuna göre, anlaşmayla ülke bağımsızlığını tehlikeye atan yöneticinin bu eylemi hiçbir hukuksal sonuç doğurmaz. Öte yandan, anlaşmanın ülke halkıyla yapıldığı ileri sürülüyorsa, bu durumda da ülke

halkının, böylesine rastgele bir biçimde, iktidarı yasal sahibinden alıp yabancılara vermesi mümkün değildir. Kısaca, İspanyollarca belirlenen koşullar altında yapılan anlaşmalar Yeni Dünya'da onlara hiçbir hak kazandıramayacaktır...

Sonuçta, Vitoria, Amerika'ya yelken açan sömürgecilerin fetih hareketini doğrulayabilecek ölçütleri tek tek elemiş olur[86]. İspanyolların yeni eyaletleri olarak gördükleri bu toprakları işgal etmelerini haklı kılan hiçbir sıfatları yoktur. Yalnızca kıtayı keşfetmiş olmanın dışında. Bu da yeterli bir bahane olamaz. İspanyolların ayak bastıkları ülkede yerliler olduğuna göre, aynı mantık tersine de işletilebilir: Vitoria, böyle bir gerekçe kabul edilebilir olsaydı, Amerika yerlilerinin varsayımsal açıdan daha önce İspanyol topraklarına ayak basması durumunda, İspanya'nın da onların sömürgesi olması gerekirdi, der[87].

Bu hoşgörülü yaklaşımın temelinde, Vitoria'nın, bütün insanlığı içine alacak biçimde genişlettiği haklar kuramı yatar. Vitoria'ya göre, "Yerlilerin ya da Hıristiyan olmayanların hakları olabilir mi?" sorusu, olumlu cevaplandırılması gereken bir sorudur: Yerliler ya da Hıristiyan olmayanlar, yalnızca insan oldukları için doğal haklara sahiptirler. Bu haklar, inançtan bağımsız, evrensel bir insan tabiatından kaynaklanır. İnsanın, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü olduğuna ilişkin geleneksel sava dayanan düşünce, bir yandan uluslararası hukukun temellerini atarken, öte yandan da vahşi ya da değil, tüm insanlara, önce doğaları gereği eşit ve özgür olma[88], sonra da *Societas* (toplum) oluşturma hakkı tanıyarak, toplumu insanın doğal hukuktan kaynaklanan

---

[86] Vitoria, s. 53-85.

[87] Barcia Trelles, 1933, s. 166.

[88] Maravall, 1986, s. 426

evrensel hakları üzerine oturtur[89]. Ve böylece, Vitoria, Suárez'in doğal hukukçu-sözleşmeci düşüncesinin habercisi olur.

Uluslararası düzlemde de, Hıristiyan ya da değil, eşit hukuksal kişiliğe sahip siyasal toplumların bağlı oldukları bir uluslarası ortak yarar düşüncesi geliştiren Vitoria, sözkonusu yararın, ulusal ortak yarara üstün olduğunu savunacaktır. Bu da onu, savaşın ve fetihin yasallığı konusunda yeni sınırlar belirlemeye yöneltir. Krallığın bir kıtanın hemen hemen tamamını silah zoruyla ve akıl almaz bir acımasızlıkla ele geçirdiği bir dönemde, Vitoria, siyasal bir toplumun, bir başka siyasal topluma açacağı savaşı, hiçbirinden ödün verilemeyecek üç ölçüte bağlı kılacaktır[90]:

1- Yeterli haklı neden.

2- Meşru otorite.

3- Doğru amaç.

Bu üç ölçüte göre, savaş açmaya hazırlanan bir siyasal toplum, mutlaka, giderilmeyen ciddi bir haksızlıkla karşı karşıya kalmalı, meşru bir otoriteye sahip olmalı ve savaş sonunda, yalnız saldırıya uğrayan hakkın kazanımı amaçlanmalıdır. Bu son ölçüte uyulmadığı ve savaşın amacı dışında, herhangi bir kamusal yarar zarara uğradığı zaman[91], haklı başlayan bir savaş bile, haksız bir eyleme dönüşecektir.

Bu sınırlama, Vitoria'nın, insanların doğal olarak özgür ve eşit olduklarına, toplumlar oluşturma ve birbirleriyle iletişim kurma hakkıyla donatıldıklarına ilişkin kuramlarıyla birleşince, batılıların Amerika'daki varlığını doğrulayabilecek nedenlerin neler olacağı anlaşılır: *Denizler özgürce kullanılabilir, herkes istediği yere göçedebilir* ve *heryerde serbestçe dolaşıp, ticaret yapabilir*. Bu sınırlar

---

[89]Moreau, s. 134; Octavio, s. 220, 221.

[90]Truyol y Serra, s. 85.

[91]Maravall, 1986, s.178.

içinde kaldıkları sürece, Yeni Dünya'ya yelken açanların yerliler tarafından engellenmesi haklı görülemez. Yerliler daha önce eski kıtaya gelmiş olsalardı, onlara da bu hakların tanınması gerekecekti. Yerlilere tanınan hakların aynısını yerliler de İspanyollar'a tanımak zorundadırlar. Bunu yapmamakta direnirlerse, *yalnızca o zaman ve yalnızca bu hakkı zorla tanıtmak amacıyla*, yerlilere savaş açılabilecektir[92]. Vitoria kuramını, yeni dönemin temel iki kavramı üstüne inşa etmiştir: Serbest ticaret ve dolaşım özgürlüğü. Ayrıca, halklar arasında serbest iletişim, iktidar sınırlayıcısı doğal eşitlik ve özgürlük, otoritenin seçimi sırasında başvurulabilecek yol ya da hak olarak plebisit, dinsel hoşgörü gibi, yaşadığı çağ açısından sarsıcı kavramların yaratıcısı da Vitoria'dır[93]. Tabii burada gözden uzak tutulmaması gereken bir nokta da, bu modern uluslararası hukuk kuramının bir sömürgecilik sürecinde ve bir *sömürgeleştirme hukuku* içinde doğmuş olmasıdır[94].

Vitoria'nın, gerek ulusal birlik, gerekse Hıristiyan birlik ülküleri üstüne çıkardığı uluslararası birlik düşüncesi, onun ulusal siyasal topluma da, Kilise'ye de mesafeli baktığının işaretidir. Bu kuramda, Papalık-Krallık geleneksel çatışması bile ikinci planda kalır. Vitoria için, ne Papa yeterince önemlidir, ne de kral. Öyle ki, ona göre, İspanya kralının Hıristiyan olmayan toplumlar üzerindeki yargılama hakkı sınırlı olduğu gibi, Papa'nın da dünyevi alandaki iktidarı çok sınırlıdır. Katolik dünyanın manevi efendisi, yalnızca bu dünyada ve dinsel önderliğini ilgilendiren ölçüler içinde, dünyevi bazı önerilerde bulunabilirse de, vahşilerin ya da Hıristiyan olmayanların dünyasında, ne manevi ne de dünyevi herhangi bir etkinliği olabilir. Katolik olmayan

---

[92]Mesnard, s. 469.

[93]Ezcurdia, s. 209, 210.

[94]Tobenas, s. 48.

dünyanın Papa'nın etkinliğini tanımaması da, Katolik topluluklara, onlara savaş açma ve onları hakimiyet altına alma hakkı vermez. Papa, olsa olsa, İspanyol krallığına, Yeni Dünya'da Hıristiyan inancı yayma tekelini tanıyabilir; aynı savla, yeni kıtalara açılmak isteyen diğer Katolik krallıklara karşı[95]. Böylece, krallık da Kilise de, karşılıklı birer denge unsuru olarak, eşit ölçüde sınırlanmaktadır. Vitoria'yı kendisinden sonra gelen birçok düşünürden daha yeni yapan ve aynı düşünceyi savunacak olan Suárez'i doğrudan onun izleyicisine dönüştüren özgün siyasal savlarından biri de budur. Modern devlet düşüncesi, bir yönüyle, sözkonusu sınırlamadan doğacaktır.

### b/ Vitoria'dan sonra

Vitoria düşüncesi, Amerika'nın fethi ve yerlilerin içine düşürüldüğü durum karşısında, çoğu din adamı olan Altın Çağ aydınlarının ciddi bir ahlaksal ve düşünsel sorunla baş başa kaldıklarını yeterince gösterir. Bir dominiken din adamı olan Antonio de Montesinas, 1511'de, vaaz verirken sömürgecilere, "yerlilerin de onlar gibi insan olup olmadıklarını, yerlileri de sevme yükümlülüğü altında bulunup bulunmadıklarını?" sorma cesaretini gösterecek, bu yüzden de Saray'a şikayet edilecektir[96]. Vitoria'nın yandaşları bu sorunu çözebilmek için, gerek Latin Amerika'da gerekse İspanya'da yoğun bir kuramsal ve kılgısal mücadeleye atılmaya başlayacaklardır:

Her şeyden önce, dönemin Erasmus kaynaklı hümanist akımı sözkonusu mücadeleyi bir yönüyle belirler: Yerlilerin ussal yaratıklar olarak inançdışı sayılamayacaklarına ilişkin

---

[95] Barcia Trelles, 1933, s.158,159.

[96] Attali, s. 235.

sava dayanan Julián Garcés[97] (1457-1547) ve yerlilerin koruyucusu olarak onları uygarlaştırmaya yönelik çalışmalar yapan Juan de Zumárraga[98] (1476-1548), bu akımın Güney Amerika'daki yerli yanlısı temsilcileri olarak göze çarparlar. Yine de bu düşünürlerin bir kısmı, insanları korumaya çalışırken, kültürlerini yıkmak gibi bir çelişkiye düşmekten de geri kalmazlar. İleride, kültürün yokedilmesinin insanın da yokedilmesi demek olduğu daha iyi anlaşılacaktır: Zumárraga, büyük bir körlükle, tüm Aztek elyazmalarını toplayıp yakarken[99], bir uygarlığın, insanlarıyla birlikte kaybolup gideceğini bilinçsizce haber vermektedir. Bu gerçeği, daha sonra, Durán, Sahagún gibi araştırmacılar göreceklerdir.

İspanyol Altın Çağı skolastik düşüncesinin yine dominiken kanadından olan Domingo de Soto (1494-1560), yetkin bir siyaset ve hukuk felsefecisi olarak, krallığın sömürge siyasetini sorgulayanlardandır: **De natura et gratia** (1547), **De Iustitiae et iure** (Adalet ve Hukuk Üzerine, 1553) gibi çalışmaların yazarının kayda değer tezi, yerli toplumları yönetme iddiasındaki İspanyolların, Hıristiyanlığın aşılanması türünden bir gerekçeye sarılamayacaklarına ilişkin tezdir. Çünkü Soto'ya göre, Tanrı, Hıristiyanlar'a ilahi adaleti sağlama görevi vermemiştir[100]. Soruna, genel olarak, yoksullara krallığın yardımı açısından da bakan Soto, krallığın böyle insancıl bir amaçla bile, yoksulları özgürlüklerinden eden bir denetim altına sokamayacağını söyler. Ancak, devlet karşıtı geleneksel düşüncenin temsilcisi olan bu düşünürün, yoksullara yardım gibi toplumsal bir siyaseti ancak Kilise'nin sürdürebileceğine

---

[97] Julián Garces, "Carta de Fray Julián Garcés al Papa Paulo III", Xirau, s. 87-101.

[98] Juan de Zumarraga, "Doctrina breve...". Ramon Xirau, s. 107-119.

[99] Luraghi, s. 55.

[100] Truyol y Serra, s. 93, 94.

inandığını da unutmamak gerekecektir. Öte yandan, Soto da, tıpkı Vitoria gibi, doğal hukuka aykırı olamayacak insan hakları açısından, hiç kimsenin yaşadığı yerden uzaklaştırılamayacağını, çünkü düşman olmadıkça, herkesin istediği yerde yaşama özgürlüğü olduğunu savunacaktır. Ancak düşünür, Vitoria'dan farklı olarak, Hıristiyan kralın müslümanların ve musevilerin mallarını ellerinden alabileceğini de savunacaktır[101]. Soto'nun Yeni dünyadaki yoksul yerlilerle, İspanya'nın zengin eski yerlilerini aynı kefeye koymadığı açıktır.

Alonso Gutiérrez Gutiérrez de Veracruz (1507-1584), yerlilik sorunu konusunda en kapsamlı incelemeleri yapan düşünürlerden biridir. **Relectio de dominio infidelum et iuste belli** (Kafirlerin Hükümranlığı ve Haklı Savaş Üzerine Düşünceler, 1554) ve **De Decimis** (Tanrısal Ondalık Vergisi Üzerine, 1555) adlı çalışmalarında, bir yandan yerlilerin krallığa haraç ödemelerine karşı çıkarken, öte yandan, Latin Amerika'nın koşullarını yakından tanıyan birinin gerçekçi tavrıyla, fetihin meşruluğunu tartışmanın artık anlamsızlaştığını, geri adım atılamayacak bu durumda, yerlilerin haklarını güvence altına alacak yeni kurumlar için çalışmak gerektiğini söyler. Veracruz'a göre önemli olan, yeni efendilerin, yerlilere, fetih öncesi koşullardan daha iyi koşullar sağlayabilmesidir. Ancak Veracruz, tüm iyiniyetine rağmen, Kilise'nin dünyevi alandaki dolaylı iktidarına dayanarak, Papa'nın imparatora yerliler üzerinde hakimiyet kurma hakkı verebileceğini savunur. Bu hakimiyet, yerlilere önce İncil'in tanıtılmasını, sonra zorla da olsa onlara "doğru inancın" kabul ettirilmesini sağlayacaktır. Sömürgeci yöntemlerin, sözde Hıristiyanlaştırma gerekçesiyle sık sık doğrulandığı gözönüne alınırsa, sözkonusu zorlamanın,

---

[101] Maravall, 1984-1, s. 352,433; Maravall, 1984-2, s. 246.

Veracruz'u, her türlü baskıyı reddeden savlar karşısında, emperyalist savlara yaklaştıracağı açıktır[102].

Fetih deneyiminin etkisinde, yerlileri korumaya yönelik olan ve Yeni Dünya'da Hıristiyanlık'ın yerleşmesi açısından çok uygun bir doğal durum yaşandığı inancına dayalı akım, dominiken, fransisken ve cizvit din adamları arasında hızla yayılır: **Historia de los indios de la Nueva España**'nın (Yeni İspanya Yerlilerinin Tarihi; 1536) yazarı fransisken Toribio de Benavente Motolinía (1491-1569), genelde, yerlileri korumaya ve kazanmaya yönelik düşünceleri paylaşırken, yine de onları şeytanın hakimiyetine kolayca girebilecek çocuksu yaratıklar sayan bir dinsel tutuculuk sergiler. Düşünür, bu yüzden, Azteklerin kurban törenlerine, yamyamlık uygulamalarına dayanarak, **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**'nın ( Yeni ispanya'nın Fethinin Gerçek Tarihi;1632 ) yazarı Bernal Díaz del Castillo gibi[103], Meksika fatihi Hernán Cortés'in acımasızlığını ve fetihi dinsel açıdan doğrulayacaktır[104]. Ona göre, yeni kıtanın saf vahşilerinin olumsuz yaşama koşulları, bunları iyileştirecek bir İspanyol hakimiyetini haklı kılmıştır. Motolinía, Las Casas'ın tersine, sömürgeciliğin geleneksel uygarlaştırma savını yinelemektedir. Ancak din adamı bunu söylerken, gözlemci, yerlilerin içine düştükleri yeni koşulları görmezden gelemez:

Meksika'nın fethi sırasında savaşta öldürülenleri, Avrupalılar'ın getirdiği basit bulaşıcı hastalıklardan ölüp gidenler izler. Ardından, savaş sırasında tarım yapılamadığı, ekilen tarlaları da İspanyollar yaktığı için büyük bir açlık felaketi başgösterir. Sömürgecilerle yerliler arasında aracı durumunda bulunan İspanyol köylülerden ve Afrikalılar'dan

---

[102]Truyol y Serra, s. 107.

[103]Diaz Del Castillo, 1989.

[104]Motolinia, s. 81-104.

oluşmuş gözcüler de, acımasız çalıştırma ve baskı yöntemleriyle bir başka felaketin yaratıcıları olurlar. Buna, yeni yönetimin yerlilerden aldığı vergiler ve istediği zorunlu hizmetler eklenir. Parası kalmayanlar önce köle olarak çocuklarını, sonra da kendilerini sunar, çalışamayacak duruma düşünce de işkence altında ya da hapishanelerde ölürler. México kentinin inşasında ya da madenlerde çalışırken telef olanların sayısını kestirebilmeninse olanağı bile yoktur[105]. Yerli işgücünün büyük bir hızla tükenmesi, çok kısa sürede, bu kıyıma yeni bir kıyımın da eklenmesine yol açar ve Afrikalılar'ı Amerika'ya taşıyan sistemli köle ticareti başlar. Dört yüz yıl sürecek olan bu ticaret, milyonlarca genç, sağlıklı, güçlü Afrikalı'yı Yeni Dünya'ya ulaştırır, bir kısmını da yolculuğun zor koşullarında yokederken, köklü Afrika uygarlıklarını, dinamik bir toplumsal katmandan yoksun kılıp, çökertmeyi başaracaktır[106].

Krallık siyasetine ve Cortés'e bağlılığına karşılık, tarihin bu en büyük soykırımını sergileyen dürüst yaklaşımı ve yerlilere karşı insaflı tutumu yanında, Motolinía'yı önemli kılan bir diğer özelliği de, keşfedilen kıta konusunda yepyeni bir yaklaşım sergilemesidir: Yeni Dünya'da tam otuz yıl yaşayan düşünür, o dönemde kimsenin aklına gelmeyen bir tasarının, *Amerikanlaştırma* siyasetinin öncüsü olmuş ve bu toprakların kendine özgü bir statüye kavuşturulması gereğini vurgulamıştır.

Vasco de Quiroga (1470-1565), yerlilerin Hıristiyanlaşma ve Hıristiyanlık'ın ilk dönemine benzer saf bir dinsel yaşamı geri getirme açısından çok uygun olduklarını savunur[107]: Onlar bu anlamda, artık bir çöküş evresine giren İspanyollar'dan üstündürler. Bu sav, Quiroga'yı, İspanyol

---

[105] Motolinia, s. 54-61.

[106] Luraghi, s. 180.

[107] Truyol y Serra, s. 106.

etkisinden uzakta, Thomas More'un **Utopia**'sını örnek alan yerli komünleri kurmaya yöneltir. More, yapıtıyla, dönemin din adamı aydınları arasında büyük bir saygınlık kazanmıştır. Motolinía, Zumárraga, Las Casas onu iyi tanımaktadırlar. Müslümanlık ve musevilik etkisinde fazlaca kirlenmiş olan İspanya'da artık gerçekleştirilemeyecek bir ülkü, Latin Amerika'da, sıfırdan, saf, adil, Hıristiyan gereklere uygun bir toplum ve yeni bir insan, bir yeryüzü cenneti yaratma isteği, Ütopya'ya can verme tutkusu dönem düşünürlerini sarmıştır[108]. Ve ütopya tarihe dönüşür: México ve Michoacán yakınlarında, ikisinin de adı Santa Fe olan, iki yerli topluluğu kurulur. Toplumsal temelini, on oniki çiftten meydana gelen geniş ailelerin oluşturduğu bu topluluklarda, aile önderleri topluluk önderini seçerler. Kadın erkek herkesin, dönüşümlü olarak hem el sanatı etkinliğinde, hem de tarımsal etkinlikte bulundukları kümelerde günde altı saatten fazla çalışılmaz. Ürünlerden elde edilen kâr, adil bir biçimde, ama herkesin ihtiyacına göre bölüştürülür. Her türlü eğitim ve sağlık hizmeti bedavadır[109]. Lüks sayılan nesneler ve etkinlikler, hatta renkli giysiler bile yasaklanmıştır. Quiroga, idealindeki bu ortaklaşmacı ve asimilasyonist topluluklara yerlilerin gerekirse zorla sokulabileceğini savunacak kadar katı bir tutum izlese de, kölecilere karşı gerçek bir yerli koruyucusu olarak tavır alır. Üstelik kurduğu topluluklarla, sömürgeciliğin en karanlık kişilerinden biri olan krallık görevlisi Beltrán Nuño de Guzmán'ın kanlı ellerinden kurtulabilen yerlilere güvenli alanlar sağlamayı başarır: Zumárraga'nın da açıkça suçladığı bu sömürge yöneticisi, göreve başlar başlamaz eyalette yaşayan yirmibeş bin yerlinin onbinini köle olarak satmış ve bunun üzerine geri kalan

---

[108] Maravall, 1984-2. S. 172,173; Attali, s. 234.

[109] Vasco de Quiroga, "Reglas y ordenanzas de los hospitales de Santa Fé de México y Michoacán", Xirau, s.125.

yerliler kaçarak, köylerini terketmişlerdi[110]. Quiroga'nın, yerli yanlısı eylem içinde, yayınlatma gereği duymadan yazdıkları, sonradan **Documentos** (Belgeler) adlı bir kitapta toplanmıştır.

Kuramsal olarak Vitoria çizgisinde kalırken, Yeni Dünya'da, yerlilerin korunması için sömürgeciliğe karşı somut çalışmalar da yapan dominiken Bartolomé de Las Casas (1474-1566), yeni kıtanın nasıl yokedildiğini anlatan birçok çalışmanın da yazarı olur: **Brevíssima relación de la destruyción de las Indias** (Batı Hint Adalarının Yokedilmesinin Kısa Özeti); **Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos** (Köleleşen Yerliler Hakkında İnceleme; 1552-1553).

Çalışmaları dönemin sömürgeci yönetimi tarafından sık sık sansür edilen Las Casas, krallığın Yeni Dünya'daki varlığını tartışma konusu yapmadan, yerlilerin köleleştirilmesine sistemli biçimde karşı çıkıp, yerli toplumların, *İspanya hakimiyetinde*, ama barış içinde, yönetimlerini ve geleneklerini koruyarak, bir tür konfederasyon oluşturmaları gerektiğini söyler: Böylece, İspanya krallarının egemenliğine saygı ilkesine dayanan bir birlik düşüncesiyle, yerli toplulukların haklarına saygıya dayanan çoğulcu düşünceyi kaynaştırır. Savaştan nefret eden, işgali haklı gösterebilecek hiçbir nedeni kabul etmeyen, krallığın yabancıların mallarına el koymasına karşı çıkan, tüm insanların özgürlüğünü savunan, sömürgecilerle kölecileri bir bütün olarak mahkum eden ve bunların fethettikleri topraklarda uyguladıkları sınırsız baskıyı gerçekçi bir dille sergileyen düşünür, yerlileri Hıristiyanlaştırma gibi bir gerekçenin de bu zulmü haklı gösteremeyeceğini, onların bu dini ancak gönüllü olarak ve özgürce[111] seçebileceklerini savunur. Bunu

---

[110] Todorov, s. 140.

[111] Truyol y Serra, s. 97.

yaparken de öylesine nesnelleşir ki, yerlilerin insan kurban ettikleri törenlerin, onların tanrılarına ne denli saygı gösterdiklerini, dinlerine ne denli bağlı olduklarını kanıtladığını söylemekten kaçınmaz[112]. Bu savlarını, V. Carlos'un çağrısı üzerine Soto başkanlığında Valladolid'de toplanan kurul önünde, Hıristiyanlaştırma bahanesiyle Latin Amerika'nın fethini ve yerlilerin köleleştirilip, kültürleriyle birlikte yokedilmesini doğrulamaya çalışan Juan Ginés de Sepúlveda'ya (1490-1573) karşı başarıyla ileri sürer[113]. Ne var ki sözkonusu bilimsel başarı, Yeni Dünya'nın eski sakinlerinin hızla yokedilmesini engellemez. **Historia del Nuevo Mundo**'nun (Yeni Dünya'nın Tarihi) yazarı Sepúlveda'nın ve sapkınlıkla, putataparlığı haklı savaş nedeni sayan Alfonso de Castro'nun[114] (1495-1558) emperyalist savları, tüm sömürgecilerin eylemlerini meşrulaştırdıkları sav olacaktır: Yerliler aptal, köle ruhlu, inançsız ve sınırsız ölçüde zalimdirler[115], bu nedenle de kendilerinden daha kültürlü, inançlı, uygar ve insan olan Avrupalılar'a boyun eğmelidirler.

Ama ilk fatihin samimi bir bilinçsizlikle anlattığı gibi, fethi doğrulayan bu düşünsel çaba, İspanya'nın hayati bir gereksinimini gizlemeye yöneliktir: *Altın*. 1492'de Hispaniola diye adlandırdığı adalara ayak bastığında, ilk kez gördükleri beyaz insanları dostça karşılayan yerlileri Colón şöyle tanımlayacaktır: "Hemcinslerini kendileri kadar seviyorlar. Sevimli ve yumuşak bir konuşma tarzları var. Hep gülümsüyorlar"[116].

---

[112] Attali, s. 238.

[113] Las Casas, s. 217-280.

[114] Truyol y Serra, s. 102.

[115] Sepulveda, s. 223.

[116] Cristóbal Colón, Los cuatro viajes. Testamento, s. 151.

Las Casas da, Colón'a katılarak, bu dünya cennetinin sakinleri hakkında şunları söyler: "Ne hırs, ne gurur, ne küfür, ne de adlarını bile bilmedikleri başka birçok kötü huydan haberleri var. Belli bir bilgi ayrıcalığı sayılmazsa, yerlilerden üstün olduğumuzu söyleyerek övünmek mümkün mü? Üstelik bu ayrıcalığı da, onların doğal saflığı, yumuşakbaşlılığı, dürüstlüğü dengeliyor. Bu saflıktan, onların kendilerini yönetemeyecekleri sonucunu çıkaranlar olabilir. Ama öyle olsaydı, bizim aramızda pek doğal görülen şu çatışmaların hiçbirini yaşamadan, önderlerinin yönetiminde bu denli uzun süre varlıklarını nasıl sürdürebilirlerdi ?" Colón, durumundan hoşnut, ekleyecektir: "Bu ülkenin kralıyla aramda büyük bir dostluk kuruldu. Bana kardeşim demekten ve kardeş gibi davranmaktan onur duyuyor... Kaldı ki, bu duygular değişse ve kötü niyete dönüşse bile, ne o, ne de adamları silah kullanmayı biliyorlar. Öyle ki, geride bıraktığım adamlar, kendileri için hiçbir tehlike olmadan, adanın tümünü yakıp yıkabilirler". Sömürgeci art niyetli, ihtiyatlı, silahlı ve *köpeklidir.* Yalnızca Amerika'nın değil, köpeklerle insan avlama yönteminin de Colón tarafından keşfedildiği söylenir. Pasifik fatihi Vasco Núñez de Balboa da kısa süre sonra aynı yöntemi uygulamaktan büyük bir zevk alacaktır. İnsanları parçalatmak üzere köpek yetiştiren sömürgecilerle yerliler arasındaki anlayış farkı ve silahların sağladığı üstünlük, farklı uygarlıkların yokedilmesine yol açan unsurlardandır. Silahın gücü yanında, batı uygarlığının bir diğer ölçütü de, zenginliğe verdiği değerdir. Bir ilerleme aracı olarak yüceltilen bu değerin dizginlenemeyen gücü, yeni toprakların amansızca işgalinin asıl nedeni olur. Kâr etme tutkusu; altının sağladığı güç. Yerlilerin olası kötü niyetinden sözeden Colón, gerçek niyetini şu sözcüklerle açığa vuracaktır: "Dünyada varolan en değerli şey altındır.

Ona sahip olan, her istediğini yapar. Ruhları cennete bile yollar."[117]

Krallık da altın ve gümüş istemektedir ve Amerika'da altın ve gümüş vardır. *Ormandan para gelecek, İspanya'da şatolar kurulacaktır*. Yalnızca İspanya'ya değil, tüm Avrupa'ya, yılda ortalama iki yüz elli ton gümüşve beş buçuk ton altın, köle işgücünün madenlerde yokolması sayılmazsa, neredeyse karşılıksız akmaya başlayacaktır[118]. Cortés ve arkadaşlarına toz kondurmayan, sömürgeciliğin resmi tarihçisi Díaz del Castillo bile, fetih tutkusunun ardında zenginlik düşlerinin yattığını itiraf etmekten kendini alamaz[119].

Dünyaya yürekli, çıkar gözetmeyen, iyiniyetli bir kaşif olarak sunulan Colón da, zenginlik ve iktidar ardındaki sömürgecinin eksiksiz bir örneğidir. Portekizliler'in Batı Afrika kıyılarında XV. yy. başında başlattıkları sömürgeleştirme hareketi, onunla Amerika'ya sıçrayacak, sonra da tüm dünyaya yokedici etkinliğini yayacaktır. Colón çok geçmeden büyük yerli dostunu tutsak alır. Bu ihanete başkaldıran yerlileri, umduğu gibi, ateşli silahlar sayesinde bozguna uğratır, kaçanları köpeklerine izleterek parçalatır. 1495'te de, beşyüzden fazla yerliyi, sözde savaş tutsakları oldukları gerekçesiyle ve İspanya'da köle olarak satılmak üzere gemiye bindirmekte sakınca görmez[120]. Yeni dünyalar keşfetmekten başka hırsı olmadığı söylenen kişi budur. Keşif sözcüğünün sırrı da burada yatar. "Amerika'yı keşfeden Colón'dur." cümlesinin çelişkili yanı, Colón'un -kendisi de yeni bir kıtaya ulaştığını bilmiyordu- insanların yaşadığı ve ülkelerini yeterince tanıdıkları bir kıtayı keşfetmiş olamay-

---

117 Funck-Brentano, s. 15,16,17.

118 Luraghi, s. 71.

119 Diaz Del Castillo, s. 872-874, 881-882.

120 Mahn-Lot, s. 120.

acağı gerçeğidir. Ama bu gerçek, sömürgeci mantık tarafından gözardı edilir.

Sömürgeciler, *İspanyol oldukları için değil*, dünyanın herhangi bir yerinde varolabilecek diğer sömürgecilerden önce ve çok erken bir dönemde, yeni kıtaya ayak bastıklarından, insan kurban etme temeli üstüne oturtulmuş bu kanlı sisteme, ona taş çıkartacak bir sistemli kıyımla yanıt verirler: Las Casas'ın, dehşet içinde aktardığı gibi, kendilerine Hıristiyan diyen bu insanlar, onları izleyen, sakin ve savunmasız yerlilerin karşısında, birden içlerine şeytan girmiş gibi kılıçlarına sarılırlar ve nedensizce, bir köy halkını yokederler. Kadın ve çocukların ırzına geçmek, bebekleri analarının kucağından alıp, onların gözleri önünde köpeklere parçalattırmak ya da bacaklarından tutup kayalara vurarak öldürmek, dil, burun, meme, kol, bacak kesmek, insanları canlı canlı yakmak ya da aç bırakarak ölüme göndermek yaygın sömürge eğlencelerindendir. Zevk için öldürülmedikleri zaman da, yerlilerin içinde bulundukları zorla çalıştırma koşulları öylesine tüketicidir ki, kadın ve erkeklerin üremeye yönelik etkinlikleri sıfırlanmış, nüfus çoğalmaz olmuştur. Tek tük rastlanan hamileliklerde, analar, umutsuzluktan, çocuklarını düşürmek için her yönteme başvurur, bunu yapamazlarsa bebekleri boğarlar. Kaldı ki, sütten kesilmiş olduklarından, onları öldürmeseler bile, çocuklarının yaşaması yine de mümkün değildir[121]. Ayrıca, Girolamo Benzoni'nin İtalya'da yayımlanan **Historia del Mondo Nuovo** 'da (Yeni Dünya'nın Tarihi; 1565) anlattığı gibi, yetişkin yerlilerin çoğu, beyazların eline düşmektense, kurtuluşu kendilerini öldürmekte bulurlar[122].

---

[121] Las Casas, "Brevíssima relación de la destruyción de las Indias", Las Casas, s. 68-149.

[122] Benzoni, s. 144, 145.

Motolinía, yerlilerin *sinekler gibi* ölmesine yol açan koşulları Tanrı'nın bu putataparlara verdiği bir ceza olarak sunsa da, şunları eklemekten kendini alamayacaktır: "Böylesine bir felaketin nedeni sorulacak olursa, bunun açgözlülük olduğunu, kasaya bir kaç altın külçesi daha atma hırsı olduğunu söylerim."[123] Ve bu hırs öylesine akıl almaz bir nitelik almıştır ki, köleciler birbirlerine sattıkları yerlilerin yüzlerine kızgın demirlerle sahiplerin adlarının başharflerini art arda kazımakta hiçbir sakınca görmezler. Vasco de Quiroga, *Batı Hint Adaları Konseyi*'ne gönderdiği bir mektupta, "sömürgecilerin, sık sık el değiştiren bu yerlilerin, Tanrı görüntüsünde yaratılmış yüzlerini birer kağıda dönüştürerek günah işlediklerini" yazacaktır[124].

Ne var ki, Las Casas'ın da örneklerini verdiği bu akılalmaz gaddarlığı, yoketme tutkusunu, sömürgecilerin bu et ve kan sarhoşluğunu yalnızca para hırsıyla açıklamak olası değildir. 1500' den 1650' ye, Meksika'nın yerli nüfusunu yirmibeş milyondan bir milyona, yeni kıtanın yerli nüfusunu seksen milyondan on milyona indirerek, yüzelli yılda insanlığın hemen hemen beşte birini[125], ekonomik çıkarlar açısından da sömürgecilere çok gerekli bir işgücünü ortadan kaldıran felaketin nedenleri daha derinde yatar; gerçeklik duygusunun kolayca yitirildiği büyüleyici ve korkutucu bir dünyada, bu dünyanın farklı yaşayan sakinleri karşısında, merkezin denetiminden ve yerleşik değerlerden uzakta, her şeyin mümkün olduğu bir ortamda, İspanyol ya da değil, Hıristiyan ya da değil, kişiliği, sağduyusu, sosyal ve kültürel birikimi zayıf her insanın kapılacağı boşluk duygusunda ve nedensiz şiddet tutkusunda. Ayrıca, bazen okuması yazması bile olmayan domuz çobanlarının yönetiminde, geçmişiyle

---

[123] Todorov, s. 148.

[124] Todorov, s. 143.

[125] Todorov, s. 138,139.

arasındaki köprüleri yakmış birkaç yüz silahlı *hidalgo*'nun, sınırlı sayıda at ve topla, sınırsız bir kıyıcılığa sınırsız bir cesareti ekleyerek, binlerce kişilik orduları nasıl bozguna uğratabildiği, astronomlara mühendislere sahip büyük uygarlıkları nasıl yıkabildiği, ayrıca Moctezuma örneğinde görüldüğü gibi, yerlilerin ve yöneticilerinin bu çılgın saldırıya bazen büyük bir teslimiyetle neden boyun eğdikleri[126], yanıtlanması gereken sorulardır...

Sömürgeci yaklaşım ve eylemin, yerlilerin haklarını savunan kuramsal ve kılgısal çabaları sonuçsuz bırakması, Las Casas'ı büyük bir düşkırıklığına uğratacaktır. Düşünür, gerek İspanyol yönetiminin, gerekse Hıristiyanlık'ın yerlilerin konumunu iyileştireceğine yönelik inancını yitirir ve son dönemlerinde, siyasal-dinsel açıdan onların özerkleştirilmesini savunur. Bu, yerliler karşısında artık öylesine yansızlaştırılmış bir tavırdır ki, Las Casas, her türlü sisteme saygı gösteren bir antropolojik yaklaşımla, neredeyse Hıristiyan kimliğinden sıyrılmakta ve barbarlığı, "herkes dilini bilmediği kişinin barbarıdır" diye tanımlayabilmektedir[127]. Jacques Attali, insanların evrensel eşitliği konusunda böylesine yansızlaşan Las Casas'ın, "haklar açısından, insanlar arasında hiçbir fark yoktur" dediğini aktarıp, *insan haklarının tanınması ilkesini* ilk kez ortaya koyduğunu söyler[128]. Ancak bu konuda, Vitoria düşüncesinin onu derinden etkilediğini de unutmamak gerekecektir.

Las Casas'ı önemli kılan bir başka özellik de, Latin Amerika'daki soykırımı anlatırken, toplumsal sözleşme kuramlarıyla temeli atılan ve olumsuz bir batı uygarlığının alternatifi olarak sunulan "*İyi Vahşi*" kavramının yaratıcısı ol-

---

[126]Galeano, s. 27.

[127]Todorov, s. 196

[128]Attali, s. 238.

masıdır. Ayrıca, yeni kıtada görev alan din adamlarının, yerli kültürünün tanınmasını sağlayan etnografik nitelikte yaklaşımlarına öncülük yapan yine Las Casas' tır. Yaşamının sonuna doğru, vasiyetnamesinde şu ünlü kehanete ve lânete yer veren de: "İnanıyorum ki, bu kadar haksız, zorba, barbar bir biçimde işlenen iğrenç, şerefsiz, inançsız suçlar yüzünden Tanrı öfkesini İspanya üzerine boşaltacaktır; çünkü böylesine bir yıkım ve kıyım pahasına el koyulan kanlı zenginliklerden tüm ülke pay aldı."[129]

Artık, yerlileri Hıristiyanlaştırılabilecek ya da uygarlaştırılabilecek, doğuştan iyi, saf varlıklar olarak değil, onları yüceltmeye kalkmadan, kendilerine özgü kültürleri içinde korunması gereken *insanlar* olarak gören gerçekçi akım ağırlık kazanmaya başlamıştır: **Historia de las Indias de Nueva España** adlı kitabında (Yeni ispanya Hint Adaları Tarihi;1581) Aztekler'i inceleyen dominiken Diego Durán (1537-1588) yerli kültürüne bilimsel bir biçimde yaklaşan ve bu kültürü tanımanın önemine değinen ilk etnograf ve tarihçi olur. Meksika'ya beş yaşında varan Durán, bir İspanyol'dan çok Yeni Dünya'lı olmanın ve farklı iki kültürü de iyi bilmenin getirdiği ayrıcalıkla, Yerlilik'i yerli gibi yaşayarak, konuşarak ve düşünerek kavramaya çalışan nesnel bir tavrın[130] öncüsüdür. Bu tavır, sömürgeciliğe karşı uzun mücadele sürecinde, iki kültürün Latin Amerika'ya özgü bir biçimde melezleştirilmesine yönelen ve yerlileştirme diye adlandırılan siyasal akıma dönüşecektir.

**Historia general de las cosas de Nueva España** (Yeni İspanya Olgularının Genel Tarihi; 1577) adlı ünlü yapıtın yazarı Bernardino de Sahagún da (1499-1590) siyaset kuramcıları arasına sokulmaz. Azteklerin dili, dini, tarihi, efsaneleri, gelenekleri, siyasal-toplumsal-ekonomik yapısı,

---

[129] Todorov, s. 249.

[130] Todorov, s. 208-224.

düşünsel-bilimsel etkinliği, ahlaksal kuralları ve bölgenin doğal yapısı hakkındaki titiz ve nesnel çalışması[131], ona daha çok dilbilimciler, tarihçiler, etnograflar arasında yer verilmesini sağlamıştır. Ancak bu fransisken bilim adamının, dönemin İspanyol yönetimi ve dinsel sansürünce, çalışmalarında ne denli kösteklendiği düşünülürse[132], antropolojik yaklaşımının sömürgecilerin hiç de hoş karşılamadığı siyasal bir niteliğe büründüğü ortaya çıkar. Gerçekten de, Durán, Sahagún ve yandaşlarının temel amacı, yerlilerin kültürel kimliklerini korumaktır. Bir toplumun değerler sisteminin birbirine bağlı çeşitli unsurlardan oluştuğunu ve bu unsurlardan birine bilinçsizce yapılan saldırının, o sistemle birlikte toplumu da çökerteceğini düşünen Sahagún, hangi nedenle olursa olsun, yerli yaşam biçimine sorumsuzca müdahale edilmesine karşı çıkar. Yerliler, yalnızca, bütün insanlar kardeş oldukları için korunmalıdır; hem sömürgeciliğe karşı. hem de gerekirse, onları kültürel düzlemde yokedebilecek aşırı bir Hıristiyanlaştırma isteğine karşı. Buysa, yerlilere sırtlarından para kazanılabilecek yarı-hayvanlar gözüyle bakmaya eğilimli sömürgeciler açısından, tehlikeli bir *Yerlilik'e saygı* düşüncesi doğurabilecek tavırdır.

Cizvit José de Acosta da (1539-1600) **Historia natural y moral de las Indias** (Batı Hint Adalarının Doğal ve Ahlaksal Tarihi; 1590) adlı çalışmasında, ilk sömürgecilerin acımasız davranışlarını sert biçimde eleştirir. Yerlilere uygulanan baskının yararsızlığını savunan Acosta, İnka İmparatorluğu'nun büyüklüğüne ve yöneticilerinin değerlerine değindikten sonra, bu İmparatorluğun baskıcı yönetimi yüzünden İspanyollar'a yenik düştüğünü belirtecektir. Bu düşünüre göre de, yerlileri yönetme savındaki

---

[131] Sahagun, 1-2.

[132] Duverger, s. 199.

İspanyollar'ın, onların yasalarına ve geleneklerine saygı göstermeleri, kültürel kimliklerini, özellikle de dillerini korumaları gerekir[133]. Fransisken Gerónimo de Mendieta' ysa (1525-1604), bağlı olduğu tarikatın siyasetini izlerken, sömürgecilerin yerliler üzerinde kurdukları baskıyı **Historia eclesiástica İndiana** (Batı Hint Adaları Kilise Tarihi) adlı kitabında anlatır ve sorunun çözümü olarak, sömürgecilerle yerliler arasındaki her türlü ilişkinin kesilmesi gerektiğini savunur. Ona göre yerliler farklı bir ulustur ve öteki ulustan korunmaları için, özerk misyon alanlarında kendilerine özgü yaşamlarını sürdürmeleri gerekmektedir. Mendieta'nın 1596'da tamamladığı yapıtı, ancak 1870' de Meksika'da yayımlanabilecektir[134].

Quiroga'dan Mendieta'ya kadar uzanan bu *yerlici* çizgide, bazı din adamları, Latin Amerika topraklarında, yerlileri tecrit edip kölecilerin baskısından koruyacak misyon alanları oluştururlar. Yerlilerin, içinde geleneklerine göre, özgürce yaşadıkları koruma alanları, köle işgücünden yoksun kalmak istemeyen sömürgecilerin hışmını üstüne çeker. Bu yüzden kölecilerin saldırısına uğrayan din adamları da, yerlileri kurtarmak amacıyla, sonsuza kadar aforoz edilme tehlikesini de göze alarak, silaha sarılır ve onlarla kanlı bir mücadeleye girişirler.

Ayrıca, sömürge düzenine, kişisel düzlemde, karşı çıkışlar da görülür: Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Vasco Núñez de Balboa, Lope de Aguirre[135] gibi *conquistador*'lar, sınırsız zenginlik ve iktidar hırsları yüzünden, bazen yerli-İspanyol ayrımı bile gözetmeksizin, Yeni Dünya'yı kana boğarlarken, eski dünyanın nimetlerinden vazgeçen İspanyollar, fatihler olarak

---

[133]Truyol y Serra, s. 186.

[134]Truyol y Serra, s. 106, 107.

[135]Vazquez, s. 87-170.

geldikleri topraklarda, yerli yaşam biçimini seçer, yerlilerin yanında sömürgecilere, "masum barbarların yanında uygar barbarlara"[136] karşı eylemsel ve düşünsel mücadele verirler. Bir Gonzalo Guerrero, bu uğurda ölümü göze alırken[137], bir Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1495-1564) da sömürgeci arkadaşlarıyla, çatışmayı göze alacaktır: Rastlantı sonucu Florida yerlileri arasında yaşamak zorunda kalan Cabeza de Vaca, **Naufragios** (Deniz Kazaları;1542) başlıklı yapıtında, tabiatla özdeşleştirdiği ilkel bir saflığı yüceltir, ama aynı zamanda Avrupalılar'ın sınırsız şiddetine hedef olan bu Kuzey Amerika toplumlarına ilişkin ilk nesnel gözlemlere yer verir[138].

Fetih ve soykırımla eşzamanlı olan tüm bu çalışmalar, her şeyden önce, Katolik Kilise'nin, yeni kıtada, uzantıları bugün de görülen, çok özel ve diğer kıtalardan farklı bir konum edinmesine yol açacak, eski istilacılar ve yeni yöneticiler karşısında yerliliğin korunması ya da *yerlicilik* diye adlandırılabilecek olan siyasi tavır, Katolik din adamlarının baskıcı rejimler içindeki tavrı olarak varlığını sürdürecektir. İspanyol düşüncesinin sömürgecilik ve kölecilik karşıtı kanadı da, Latin Amerika'daki kıyıma ilişkin *Kara Efsaneler*'i[139], *Öteki'ne hoşgörüyle bakma* ilkesini kuramsallaştırarak dengeleyecek ve düşüncenin tarihinde, görkemli bir *altın çağ* sayfası açacaktır.

---

[136] Barrera. "Introducción", Cabeza de Vaca, s. 31.

[137] Todorov, s. 201.

[138] Cabeza de Vaca, s. 157.

[139] Işık, s. 92

## 2- Modern Devlet Düşüncesinin Doğuşu

### a/ Suárez'den önce

Yeni Dünya'nın sömürgeleştirilmesi sürecinde, modern devlet kavramının doğuşunu belirleyen bir düşünsel etkinlik de yine İspanya'da gelişir. Doruğuna, sözleşmeci düşünür Francisco Suárez'in devlet kuramında ulaşan bu akım içinde, *yeni siyasal-hukuksal düşünme biçimi* diye de adlandırılabilecek kuramsal olguya, İspanyollar önemli katkılarda bulunacaklardır:

Juan Luis Vives (1493-1540), kuramsal etkinliğini Orta Avrupa'da sürdüren, Erasmus yandaşı bir düşünür olarak sivrilir. Vives'in hukuk ve toplum felsefesi alanındaki çalışmaları modern zihniyete uygun bir *çalışma* ve *mülkiyet* kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır: **De subventione pauperum** (Yoksullara Yardım Üzerine, 1526), **De communione rerum** (Şeylerin Ortaklığı Üzerine, 1538) adlı yapıtlarının ilkinde yoksullukla mücadele yöntemlerine yer verirken, ikincisinde de Anabaptistler'in ortaklaşmacı kuramlarını çürütmeye çalışırken, hem toplum kurucu dünyevi bir etkinlik olarak çalışmayı yüceltir[140], hem de özel mülkiyeti, insana yeterli yaşama koşulları sağlamaya yönelik bir doğal hukuk kurumu olarak sunar. Vives'e göre, ortak mülkiyet doğaya aykırı olduğu gibi, toplumsal yaşamın olağan koşullarına da ters düşer. Bölüşülebilecek şeyler vardır, bölüşülemeyecek şeyler: Örneğin, Vives' e göre, her insanın başkalarıyla paylaşmak zorunda kalmayacağı bir evi olmalıdır[141]. Ancak bireysel mülkiyet de, herkesin gereksinmelerini doyurabileceği sınırlar içinde kalmalı ve zenginlikler, kamusal yarar ve ahlak adına, gerektiğinde, muhtaç

[140] Maravall, 1986-2, s. 370,371.
[141] Maravall, 1986-1, s. 432.

olanlarla paylaşılmalıdır. Mülkiyeti meşru kılan koşul ve sınır budur. Vives burada, devleti de devreye sokarak, onun toplumsal yardım yükümlülüğü altında olduğunu söyleyecektir: Muhtaç olanın yardımına koşmak bireysel düzlemde ahlaksal ve dinsel bir görevse de, toplum açısından bakıldığında, bu, tartışılmaz bir adalet gereğidir... Soto gibi geleneksel görüş yanlıları, yoksulların korunması sorununun, böylesine *dünyevileştirilmesi* ve *devletleştirilmesine* karşı çıkarlarken[142], bir sapkın olarak suçladıkları Vives, çağın gelişmekte olan yeni kurumunu toplumsal bir siyaset izlemeye çağırıp, modern *toplumsal adalet* kuramının yaratıcısı olarak düşünce tarihindeki yerini almaktadır[143].

Fernando Vázquez de Menchaca ( 1512-1569), oldukça erken bir dönemde ve çağının düşünürlerinden oldukça farklı bir yerde, uluslararası hukuku aşırı iradeci bir tabana oturtarak tanımlayacaktır: Örneğin bu hukukun ikincil diye nitelediği kısmına giren mülkiyetin kaynağı, ona göre, doğal hukuk değil, bir toplumun özgül sivil hukukunun sonradan diğer toplumlarca da onaylanarak genellik kazanmış biçimidir. Bu açıdan bütünüyle yeni bir görüüşün temsilcisi sayılan Vázquez de Menchaca, sözkonusu hukuku evrenselleştirmeden, toplumsal sınırlarla belirleyerek salt pozitif hukuka bağlı kılar ve böylece doğrudan Hobbes'un habercisi olur. Dolayısıyla, İngiliz düşünürün bir savaş ortamı olarak sunacağı uluslararası ortam gibi, onun devletlerüstü topluluğu da uluslararası bir anarşiye denk düşer[144]. Ayrıca yine evrenselcilik karşıtı sav doğrultusunda, global Hıristiyan emperyalizmi düşüncesine karşı, dönemin yeni gerçeği devlete denk düşecek siyasal iktidar tiplerinin bağımsızlıklarını da savunacaktır: Ona göre, bütün

---

142 Maravall, 1986-2, s. 242.

143 Truyol y Serra, s. 29,30.

144 Barcia Trelles, 1933, s. 437- 440.

Hıristiyanlar tek bir imparatorluğun varlığını onaylasalar bile, böylesine bir onay, doğal hukuka aykırı olacağından, geçerli sayılamaz[145]. Bu sav, ilk bakışta, Vitoria ve Las Casas'ın krallığın dünya imparatorluğu siyasetini reddeden tavırlarıyla uyumlu gibi gözüküyorsa da, Vázquez de Menchaca bambaşka bir siyasal söylem içindedir. Katolik kralların emperyalist ülkülerine karşı Vitoria ve izleyicileri uluslararası bir dünya düzenini benimserlerken, o, artık geleceğin ulus-devletini düşünmektedir. Ancak, sözkonusu kuramın, örneği Hobbes'da görülecek mutlakiyetçi niteliğe bürünmediğini de belirtmek gerekir. Vázquez de Menchaca, **Controversiae İllustres**'de (Ünlü Tartışmalar, 1563) bağımsızlığı haksızca sınırladığı, gereksiz yada aşırı biçimde cezalandırdığı, yükümlülükler verdiği ve sosyal bir yararı karşılamadığı zaman yasanın zararlı sayılması gerektiğini söyler. Böylece, onu dünyevi koşullarla sınırlandırarak, geleneksel aşkın bağlarından kurtulmuş yeni bir bireysel özgürlük ve hak kavramının da öncüsü olur[146].

Pedro de Rivadeneyra (1527-1611), **Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados** (Eyaletlerini Yönetmek ve Korumak İçin, Hıristiyan Hükümdarın Uyması Gereken Din ve Erdemler Üstüne İnceleme; 1595) başlıklı çalışmasında, devlet mantığı diye adlandırılabilecek düşüncenin, İspanya'daki πönemli karşıtlarından biri olarak belirir. Cizvit Rivadeneyra, Machiavelizm'e kendi mantığı içinde karşı çıkarken, yöneticinin ahlakdışı eylemlerle kısa vadede elde ettiği başarıların, uzun vadede yıkıcı sonuçlar doğuracağını savunacaktır[147]. Ona ve Molina, Mariana, Suárez gibi diğer cizvit düşünürlere göre, hükümdarın

---

[145]Maravall, 1986-1, s. 169,170.

[146]Truyol y Serra, s. 104; Ezcurdia, s. 105.

[147]Truyol y Serra, s. 129.

yasalara saygılı olmasının, ahlaksal bir zorunluluk ötesinde, yararlı bir boyutu da vardır: Yasalara uyan hükümdar, bunun ödülünü, halkının da yasalara uymasıyla alacaktır. Gerçek erdem yararlılıkla özdeşleşir. Örneğin, hükümdar, gereksiz yere uyrukların mülkiyet hakkına saldırır ya da onlara ağır vergiler yüklerse, bundan önce kendisi zarar görecektir... Rivadeneyra'da dikkati çeken özellik, bu yararcı yaklaşımla, ileride örneği Suárez düşüncesinde yeniden görüleceği gibi, dünyevi mutluluğa yönelik toplumsal amaçla ruhani kurtuluşa yönelik dinsel amacı birbirinden ayırıp, hükümdarı salt toplumsal temelli bir yararla sınırlamasıdır. Buna Machiavelli'yi Machiavelizm'le vurmak da denebilir. Ayrıca, düşünür, Kilise'ye mesafeli baktığını gösteren tavrı yanında, krallığın eğitim alanında devreye girmesi gerektiğini savunurken, dinsel odak karşısında, Machiavelli'yi andıran biçimde, dünyevi bir bağımsızlığın da savunucusu olmaktadır[148].

Bu yazarlar, tartışmasız bir biçimde devleti düşünürlerken, yine saf Hıristiyan geleneklere ve bir Katolik dünya imparatorluğu düşüne karşı gelişen *sözleşmeci* akım da, yeni bir siyasal iktidar tipini kesin çizgileriyle tanımlamaya başlayacaktır. Ancak cizvit ağırlıklı bu düşüncede, dönemin *reform-karşı reform* çatışmasının önemli bir rol oynadığını unutmamak gerekecektir. Avrupa'nın kuzeyini saran ve Katolik Kilise aleyhine dünyevi yönetimleri güçlendiren reformist hareket karşısında, cizvitler, Papalık'ı savunurlarken, doğal olarak, çağın yeni siyasal söyleminin dışında kalmalıydılar. Ne var ki, Katolik kralların değil, kuzeyli kralların iktidarını zayıflatmak için verdikleri ve Aristoteles'e, Aquinumlu Thomas' a kadar uzanarak meşruluk aradıkları bir düşünsel mücadelede, çağın değişen koşullarına da ayak uydurmak

---

[148]Maravall, 1986-2, s. 213, 214, 259.

zorunda olduklarını görerek, toplumu krala karşı devreye sokup, *barok* dönemin en modern düşünen adları oldular. Yeni siyasal-hukuksal düşünce sistemiyle uyum içinde ve dinsel konumlarıyla çelişen biçimde, gerek krallığa, gerekse Papalık'a karşı, *ulus-devletin kral-devleti* aşacağını haber verdiler.

**Concordia liberi arbitrii cum gratiae** (Özgür İrade ile Tanrısal Lütfun Uyumu, 1588) adlı çalışmasıyla, döneminde adını Avrupa'ya duyuran Luis de Molina (1535-1600), hukukçu temeli sağlam bir siyaset kuramcısı olarak belirir. Özellikle doğal hukuk yaklaşımıyla Suárez düşüncesi çizgisinde yerini alırken, Vitoria'nın evrenselci düşüncesi karşısında da devleti düşünmeye başlayan yeni akımın öncüsü olur[149]. Ona göre, doğal hukuk özünde değişmez olsa bile, toplumsal yaşama uygulandığında, koşullardaki değişikliklere ayak uyduracak bir esneklik gösterebilir. Aynı doğrultuda, uluslararası hukuk genelde tüm insanlığa özgü olsa da, her siyasal iktidar tipinin ya da artık devletin, onu kendi özel koşullarına uyarlama yetkisi bulunur. Molina'da da, İspanyol düşüncesinde başgöstermeye başlayan yeni bir egemenlik kaygısı vardır: Bir yanda Rivadeneyra'nın ve Saavedra Fajardo'nun, öte yanda Mariana'nın ve Suárez'in ortaklaşa onayladıkları biçimde, Molina da, hükümdarın, artık toplumca belirlenen yararı açısından, yasalara saygı göstermesi gerektiğini söyler. Ayrıca, tüm cizvit düşünürler gibi, toplumun hükümdara karşı belli bir iktidarı saklı tuttuğunu savunur ve *sözleşme, insan iradesi, birey, toplum* kategorilerinin oluşturduğu bir düşünsel sistem içinde, Taç'ın özel yararını aşan bir "toplumsal ortak yarar" kavramı geliştirir[150].

---

[149]Truyol y Serra, s. 169.

[150]Maravall, 1986-2. s. 381,416.

Molina, İspanya'nın sömürgeci siyaset sürecinde, birçok İspanyol düşünürün daha önce örneği görülen ödün vermez tutumunu da izlemeyecek, krallığın siyaseti adına, köleciliği asgari Hıristiyan ahlakıyla uzlaştırmaya çalışacaktır: Ona göre, köle almak yasalsa da, köle sahipleri kölelerin hayatına kastedemez, bedenlerine zarar veremez ve dinsel eğilimlerine karışamazlar[151].

Juan de Mariana (1536-1624) bu sıralamaya sözleşmeci bir düşünür olarak girse de, siyaset kuramcıları arasındaki ününü katı bir monarkomak olmasına borçludur: Fransa kralı III. Henri'nin 1589'da Jacques Clément tarafından öldürülmesini doğruladığı **De rege et regis institutione** (Kral ve Kralın Kurumu Üzerine) adlı çalışmasını, 1590'da, III. Felipe için yazar; ancak kitabın yayımlanmasına 1598'de izin verilir. Neron'un öldürülmesini savunan Tacitus'u izleyerek[152], her zorbanın öldürülebileceğini söyleyen Mariana, skolastik düşüncenin bu konuda çizdiği sınırları aşmaktadır. Skolastik düşüncede, tiranı herhangi biri öldürebildiği halde, yasal kral zorbalığa saparsa, ona karşı direnebilmek için, halkın yetkili temsilcilerinin onayı gerekecektir. Calvinciler'in, Théodore de Bèze'in, **Vindiciae contra tyrannos**'un (1579) yazarlarının tavrı da budur. Oysa Mariana, bu konuda da ödün vermeyecek ve zorbalık açıkça kanıtlanmışsa, suçlama keyfi değilse, herkesin, bu yola sapan yasal kralı öldürebileceğini savunacaktır. Mariana'nın bu konuda öngördüğü tek ahlaksal sınır, elden geliyorsa, tiranı zehirleme gibi yollara başvurmadan, onu özveri ve cesaretle öldürme[153] gereğidir.

Soruna salt tiranın öldürülmesi açısından bakılırsa, Mariana'nın bu aşırı tutumunun yine de onu modern bir

---

[151] Truyol y Serra, s.171.

[152] Prelot.

[153] Mesnard, s. 559.

düşünür yapmayacağı açıktır: Katolik kralların eski İspanya'da müslüman ve musevilere karşı giriştiği *Reconquista* ve Yeni İspanya'da yerlilere karşı giriştiği *Conquista siyasetini*, Kilise'yle İspanya'yı birbirine bağlayacak Tanrısal bir görev diye alkışlayan[154] Mariana'nın tiran karşıtlığı, gelenek yıkıcı bir düşünsel tavır değildir. Kaldı ki kitabını da İspanya Krallığı için yazmıştır. Modern devlet düşüncesi açısından Mariana'yı önemli kılan özellik, zorbanın öldürülmesine ilişkin kuramını oluştururken, bunu sözleşmeyle kurulan bir siyasal toplum temeline oturtmasıdır: Ona göre, karmaşık toplumsal yaşama yalnızca aile kümelerinin oluşturduğu ilkel bir yapılanmadan geçilmiştir[155]. Doğuştan zayıf, çıplak, savunmasız, başkalarının yardımına muhtaç olan insanların bu ilkel durumda yaşamalarının zorluğu, onları, aralarında anlaşarak, barış ve adaleti sağlayacak yaygın bir siyasal birliktelik oluşturmaya iter. Böyle kurulan bir siyasal bütün de, doğal olarak, yasallığını toplum üyelerinin rızasından alacaktır[156]: "Monarşik iktidar, yasallığını koruduğu sürece, kaynağını yurttaşlarında bulur."[157] Yine de, Suárez öncesi İspanyol düşüncesinde izleri yavaş yavaş ortaya çıkan bu sözleşmeci düşüncelerin, Suárez'in sistemli sözleşme kuramına kıyasla, daha sınırlı bir kuramsal nitelik taşıdıklarını da unutmamak gerekecektir.

Vitoria'nın öncülüğünü yaptığı, "kral yasalara uymalıdır" savını geliştiren Mariana, yetkileri gereği kralın koyduğu yasalarla, toplumla kral arasında yapılan sözleşme gereği topluluğun ortak iradesinden kaynaklanan yasaları birbirinden ayırır. Ona göre, topluluk iktidarı kral iktidarına

---

[154]Lafaye, s. 63, 64.

[155]Mesnard, s. 552, 553; Chevalier 1983-1, s. 283, 284.

[156]Truyol y Serra, s. 174, 175.

[157]Mesnard, s. 555.

üstün olduğundan, hiyerarşik açıdan, örneğin *tahta çıkışa, vergilendirmeye, dinsel statülere* ilişkin topluluk yasaları kral yasalarına üstün olacaklardır[158]. Bir başka deyişle, Suárez'de de görüleceği gibi, devlet, yasalarıyla, kralı aşmaktadır. Kral sözkonusu yasalara uymalı, uymazsa buna zorlanmalıdır; onları hükümsüz kılamadığı gibi, değiştirmek istediği zaman da, halkın temsil organları aracılığıyla, topluluğun ortak onayını almalıdır. Yoksa, bu onayı almadan yasaları değiştiren kral zorbaya dönüşür ve direnme hakkının doğmasına yol açar. Bu toplumsal sınırlarla, Mariana, kral iktidarını dikkat çekici bir biçimde kısıtlamaktadır: Zorba, keyfi bir biçimde ve aşırı bir tutkuyla yönetirken, her şeyi kendisinin sayan kişidir; kralsa, uyruklarının haklarına saygı göstererek, onlardan aldığı iktidarı ölçüyle kullanarak, mantık ve adaletle yöneten kişi[159].

Elbette bu da, kralın, öncelikle uyrukların mülkiyet hakkına saygı göstermesini gerektirecektir. Bu alanda, Mariana'nın diğer düşünürlerden farkı, devreye ilk kez taşınır-taşınmaz mal ayrımını sokmasıdır. O güne dek, mülkiyet denince, düşünürlerin aklına toprak mülkiyeti geliyordu. Mariana, bundan böyle, modern bir yaklaşımla parayı düşünecek ve taşınırları da mülkiyet kapsamına alırken, keyfi olarak uyrukların parasına el koyulmasını ya da aşırı vergilendirmeleri kınayacaktır. Öyle ki, yönetimin, paranın değerini düşürecek uygulamalarına bile, bunun mülkiyet hakkının çiğnenmesi olduğunu söyleyerek karşı çıkar[160].

Mariana'nın, onu feodal düşünceden koparacak olan bir diğer yeni savı da, ticaret yapmayan toplumların çökeceğine ve insanoğlunun ilkel yalnızlığına geri döneceğine ilişkin

---

[158] Mesnard, s. 558.

[159] Mesnard, s. 558.

[160] Maravall, 1986-1, s.341, 352-354.

savıdır[161]: Yeni bir sosyal yapılanma tipi olarak, *modern ticaret devleti* gündemdedir.

Artık, Vitoria'nın temel taşını koyduğu, birçok düşünürün eski sözcüklere yeni kavramsal nitelikler vererek katkıda bulundukları ve Suárez'in, *İspanyol düşüncesinde modern devletin doğuşu* denilebilecek bir bütünlük kazandırdığı sistem ortaya çıkmak üzeredir.

### b/ Francisco Suárez

Francisco Suárez 5 Ocak 1548'de Granada'da doğar. Soylu ve zengin bir ailedendir. Daha on üç yaşındayken, dağarcığında kusursuz bir latin dili ve edebiyatı bilgisiyle, hukuk eğitimine başlamak üzere Salamanca Üniversitesi'ne yollanır. Lisans eğitimi altı yıl süren Suárez'i, bu dönemde, hocaları, sessiz, yeteneksiz, akılsız bir öğrenci olarak görürler. Umutları kırılan genç, bir ara Üniversite'den ayrılmaya bile karar verecek ve yalnızca rastlantıların yardımıyla eğitimini sürdürecektir. Ne var ki, yirmi iki yaşında hukuk ve tanrıbilim eğitimini tamamladığında, Suárez, artık, çevresinde parlak zekası ve çalışkanlığıyla saygı gören bir bilim adamıdır. 1572'de, babasından kalan mirastan kardeşi adına vazgeçip, Colegio de Segovia'da felsefe dersleri vermeye başlar. Bu etkinliğini Avila, Valladolid, Roma, Alcalá ve Salamanca'da da sürdürdükten sonra, 1597'de, II. Felipe'nin isteğine karşı çıkamayarak, Coimbra Üniversitesi'ne profesör olarak atanmayı kabul eder. Coimbra'da yirmi yıl ders veren Suárez, 25 Eylül 1617'de Lisboa'da ölür[162]. Özellikle **Tractatus de legibus ac deo legislatore** (Yasamacı Tanrı Gibi Yasalar Üzerine, 1612) ve, İngiltere kralı I. James'in, kralların iktidarı doğrudan Tanrı'dan aldıklarına ilişkin

---

[161] Maravall, 1986-2. S. 192.

[162] Truyol y Serra, s. 176, 177; Barcia Trelles, 1933, s. 406- 413.

Papalık karşıtı savını çürütmek için yazdığı **Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae** (Anglikan Mezhebine Karşı Katolik ve Apostolik [Papalık] İnancın Savunusu, 1613) adlı yapıtlarıyla ün yapan cizvit düşünür, siyaset kuramı, insan hakları ve uluslararası hukuk alanlarında, dönemin yeni sorun ve koşullarını karşılamaya yönelik yaygın bir düşünce sistemi oluştururken, *bireyci modern devlet* ve *modern halk egemenliği* kavramlarının habercisi olmuştur.

Suárez'in Coimbra Üniversitesi'nde ders verdiği dönemde oluşturduğu siyasal kuramı Aristotelesçi skolastik düşüncenin izlerini taşısa da, yapıtlarında, devlet düşüncesi yepyeni bir terminolojiyle belirir:

**Tractatus de legibus** şöyle der: İnsan doğal olarak ortak yaşama yönelik toplumsal bir hayvandır[163]. İnsan doğasından kaynaklanan toplumsal yaşam, birbirini izleyen sürekli ve doğal kümelenmeler içinde gerçekleşir. Bu kümelenmelerin ilki, akrabalık ilişkileri ve baba hakimiyetince belirlenmiş olan ailedir. Suárez, sözkonusu özel nitelikteki bu gücü *Potestas dominativa* (hükmedici güç)[164] diye adlandırır. Tek başına toplumsallık, maddi sorunların tümünün üstesinden gelebilseydi, ortak yaşamın ilk ve en basit örneği olan aileden öteye gitmek gerekmezdi. Ama bu ilk kümelenme tipi, insanların barış ve adalet içinde bir arada yaşayabilmeleri ve en önemli maddi-manevi gereksinmelerinin karşılanabilmesi açısından yetersizdir. İnsanlar, doğal olarak, daha büyük bir siyasal bütün ya da *sivil toplum* içinde bir araya gelmek zorundadırlar. Bu toplumsal yapılanma, aile önderinin gücüne üstün ve ondan farklı bir gücü ortaya çıkarır: Kamusal niteliğe sahip *Potestas jurisdictionis* (yargılayıcı

---

[163] Mesnard, s. 622.

[164] Truyol y Serra, s. 179.

güç)[165]. Kısaca, doğal zorunluluk yüzünden, toplumsallığa, siyasallık da eklenecektir. insanoğlu hangi koşullarda olursa olsun, ilk örneği site olan siyasal bütünler kurmaktan kaçınamaz. Bir başka deyişle, Suárez'de, siyasal iktidarın kurulması doğaldır ve buraya kadar, düşünürün, Aristoteles'le Aquinumlu Thomas'dan ve onların izleyicisi Vitoria'dan farklı bir şey söylemediği de ortadadır: Vitoria'ya göre de, siyasal bütün, doğal bir düzenin, Tanrı'nın buyurduğu düzenin gereğidir; insan akıl ve iradesinin ürünü olan yapay bir kuruluş değil[166].

Suárez'in yeniliği, sözleşme kavramı devreye girdiği anda ortaya çıkar: Bir yönüyle doğal olan siyasal iktidar, diğer yönüyle doğal olmayan bir kurguya, bir insan yaratısına dönüşür. O tanrısal kökenli, ama kişisel görüntülü bir ilişki olarak, insanların bağımsız iradeleriyle, bir toplumsal sözleşmeyle kurulur. Böylece siyasal iktidarın kaynağı Tanrı'da olsa, Suárez, devreye, siyasal iktidarın temsili ve kullanımı aşamalarında, *insan iradesi* kavramını sokar. Aile topluluklarının basit bir biçimde biraraya gelmesi, siyasal bütünün ortaya çıkması için yeterli değildir; siyasal topluluğu biraraya getirecek, ona somut biçimini verecek olan unsur iradedir. İnsan doğasından kaynaklanan toplum halinde yaşama zorunluluğu, aynı zamanda siyasal bir zorunluluk da olarak, insanların bağımsızca kendi aralarında aldıkları bir karara dayanmalıdır. Suárez, **De Opere** (Yapıt Üzerine) **LV, VII, 3**'te şöyle diyecektir: "Siyasal birlik, aile ve bireyleri, toplumun yöneticisine ya da üstün bir otoriteye bağlayan ve bu topluluğun varlık koşulu olan, açık ya da gizli bir *anlaşmadan* doğar."[167] İnsanlar toplumsal yazgılarını bağımsız iradeleriyle belirleyerek, bir toplumsal birlik

---

165Truyol y Serra, s. 179.

166Maravall, 1986-1. S. 46.

167Jouvenel, s.. 67.

sözleşmesi, topluluğun ortak ve üstün bir otoriteye, kamusal bir güce boyun eğmesi demek olan bir bağımlılık anlaşması yaparlar. Böylece *kalabalık*, toplumsal sözleşmeyle, siyasal-ahlaksal bir kurgusal kişilik (*Persona ficta*) kazanır. Bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan toplumsal bütün, kişisel amaçları aşan ortak bir amaca ve ortak yarara yöneliktir. Ortak yarar için düzende birliği gerçekleştiren bu bütüne Suárez mistik siyasal corpus (*corpus politicum mysticum*) diyecektir[168].

Suárez'in toplumsal sözleşme kuramının önemli özelliği, siyasal iktidarın ilkesiyle kullanımı, otoriteyle güç (*auctoritas/potestas*) arasındaki bağın kuruluş biçimidir. Siyasal iktidar Tanrı'dan gelir, ama onu kullanana topluluk tarafından verilir. Aslında bu, Aquinumlu Thomas'nın, "her türlü iktidar, *halk aracılığıyla*, Tanrı'dan gelir" önermesinin yinelenmesinden başka şey değildir. Dönemin Papa/kral çatışmasında, kralın kişisel iktidarını Kilise lehine zayıflatmak isteyen Suárez, Vitoria ve izleyicilerinin de bağlı kaldıkları bu eski kuramı, sistemli bir sözleşme (*pactum*) düşüncesiyle donatır. Bireylerin, bir topluluğun üyeleri olarak, kendi aralarında siyasal bağlılık sözleşmesi yapabilecekleri düşüncesi, basit bir biçimde Mariana'da, yetkin bir biçimde de Suárez'de ortaya çıkmıştır. Sözleşmeci olmayan düşünürlerde, örneğin Vitoria'da, böyle bir anlaşma, yalnızca, siyasal bütünler, ülkeler, kentler arasında yapılabilirdi[169].

Siyasal iktidarı sözleşme yapan topluluk üyelerinden alan kral, o toplum karşısında, eylemleri açısından belli bir sorumluluk yüklenmekte, tabii bu arada Papa karşısında da bir sınırlı yetkiliye dönüşmektedir. Hiçbir yönetici, kendiliğinden, başkalarını yönetme hakkına sahip olamaz.

---

[168] Truyol y Serra, s. 180.

[169] Maravall, 1986-1. S. 415.

Tanrı, siyasal iktidarı, ortak yararın sağlanması için, topluma vermiştir. Açık ya da gizli bir onayla, bu iktidarı kullandıran toplumdur. Sonuçta, Suárez, siyasal iktidarı kimin kullanacağını, iki aşamalı bir yetkilendirme kuramıyla belirleyecektir: Tanrı'nın siyasal bütünü kurma yetkisi verdiği insanlar sözleşmeyle aralarında siyasal bir bağ kurup otoriteyi oluştururlar, sonra da belli bir yönetim biçimi seçerek siyasal iktidarı kullandırırlar. Böylece siyasal iktidarın kullanımı sorunu varsayımsal bir demokrasi düşüncesi üstüne oturur: Siyasal iktidar *a priori* topluma verilmiştir. Bu ilk yetkilendirmenin oluşturduğu demokratik yapı ikinci yetkilendirmeyle sürdürülebileceği gibi, siyasal iktidar aristokratik ya da monarşik biçimde de kullandırılabilir. Toplum yöneticilerini seçtiği gibi, siyasal iktidarı kendi adına kullanacak olanları da belirlerken, farklı yönetimleri seçebilir. Siyasal iktidarın bölünmeden kullandırılması amaçlanmışsa, seçilen monarşi olacaktır.

Suárez'in *düşündüğü* yönetim biçimi de monarşidir; ama bu, sınırları daraltılmış ve sorumlulukları artırılmış bir monarşidir: Kurulan kamusal gücün temel niteliği yasa yapma işleviyle belirlenmiştir. Yasaları kim yapıyorsa, kamusal gücü taşıyan da odur. Yasa yapma yetkisi diye tanımlanan bu güç de, yalnızca, doğuştan özgür olan insanların tümüne aittir. Buraya kadar, Jean Bodin düşüncesini izleyen Suárez, artık toplumsal sözleşme kavramına dayanarak, Bodin'i ayakları üstüne dikmekte ya da egemenlik kuramını toplumsal temeline oturtarak eksiksizleştirmektedir. Egemen güç yalnızca toplumdan kaynaklanabilir. Genel olarak yöneticiler, özel olarak da krallar, siyasal iktidarın sahipleri değil, olsa olsa siyasal toplumun hizmetindekiler, delegasyonla siyasal iktidarı kullananlardır[170].

---

[170]Mesnard, s. 630, 631.

Yine de bu, henüz, egemen gücün modern anlamda toplumla özdeşleştirilmesi sayılmaz. Sözleşmeyle kurulan *mistik siyasal corpus*, egemen gücü toplumun da, kralların da ötesine taşır. "Üyeleri değişse ve çoğalsa bile, hep kendisine benzer kalan ve sürekliliğini koruyan"[171] bu kurum ya da insansızlaştırılmış siyasal bütün, kişiler topluluğuna karşı kralı görece olarak bağımsızlaştırır. Siyasal iktidarı kullanan ya da kullananlar, doğrudan doğruya kişiler topluluğuna değil, onların sözleşmeyle kurdukları siyasal bütüne karşı sorumludurlar. Bu yüzden, kralın topluma üstün olduğunu ya da tersine, toplumun krala üstün olduğunu söylemek Suárez'de olanaksızlaşır. Kral, sivil ya da siyasal toplum kurulduğu anda varolur ve o andan sonra da, Mesnard'ın deyimiyle, "*halk devlet içinde eriyerek yokolur.*"[172] Suárez'in kullanamayacağı kavramlarla, artık kralı da, toplumu da *devlet* egemenliği sınırlamakta, ortaçağın çokodaklı siyasal yapısının yerini "siyasal *devletli* toplum" almaktadır. Siyasal iktidarı kullananların öncelikle izlemek zorunda oldukları üstün amaç, kişilerin değil, siyasal bütünün kendi kendine yönelik amacıdır. Siyasal iktidarı kullananlar da, onu kullandıranlar da, *ortak yarar* diye adlandırılabilecek bu amacın sınırları içinde kalmak zorundadırlar. Bu doğrultuda, José Castán Tobeñas, siyasal iktidarın kendi kendini sınırlaması ve hukuk devleti kuramlarının Suárez'de açıkça ortaya çıkmaya başladığını belirtecektir[173].

Böyle kurulmuş bir siyasal iktidar ilişkisinde, zorbalığa sapan ya da ortak yararı gözetmekten vazgeçen yöneticinin yasallığını yitireceği açıktır. Siyasal iktidarın bu anlamda kötüye kullanılması, direnme hakkının doğmasıyla eşanlamlıdır. Suárez de, Mariana gibi, siyasal iktidarın kul-

---

[171] Mesnard, s. 625.

[172] Mesnard, s. 631.

[173] Tobenas, s. 219.

lanımının devredilme anı ve biçimini, bu kullanımın olası sınırlarını topluma ait bir sorun olarak görür. Ancak o, bu alanda Mariana'nın ödün vermez tutumunu izlemeyecektir: Yönetimi yasal olmayan yollardan ele geçiren zorba herhangi biri tarafından öldürülebilir. Ama yasal kralın sonradan zorbalığa sapması durumunda, zorbanın tahtından indirilebilmesi ve öldürülebilmesi için, toplumun açık ve ortak bir kararı yanında, daha büyük zararların doğmasını engelleyecek ölçüde ihtiyatlı davranılması da gereklidir. Çünkü, siyasal iktidarı kullandırma yetkisi, kralın vekalet görevini açıkça yerine getirmediği durumlar dışında, rastgele geri alınabilecek bir yetki değildir. Yetkilendirme, siyasal bütünün geleceğini değişmez biçimde belirleyen önemli bir edimdir. Siyasal bütünü kuranlar, ancak, bunu gerçekleştirme anında ya da sözleşirlerken çok önemli bazı çekinceler ileri sürmüşlerse, bunlardan yararlanabilirler. Ama siyasal iktidarı nasıl kullandıracaklarını bir kez saptadıktan sonra, bu kullandırma biçimini rastgele değiştirip, yenisini seçemezler. Kaldı ki, bu biçimler arasında, toplumsal köken açısından bir fark yoktur. Yönetim monarşik, aristokratik ya da demokratik olabilir, ama herbiri, toplumun siyasal iktidarı yetki devriyle kullandırma biçimi olarak, halkın rızasından (*consensus populi*) kaynaklanır. Kalıtımsal monarşi bile, bu ilkenin dışında yorumlanamaz, çünkü en azından ilk kral, yetki devri sayesinde tahta oturmuştur[174].

Molina gibi, skolastik düşüncenin "ortak yarar" kavramına sadık kalan Suárez, bunu sözleşme sayesinde, modern siyasal-hukuksal düşünce sistemine taşıyarak, "siyasal iktidarın mantığını, dünyevi mutlulukla özdeşleşmiş bir ortak yarara yönelik amacı belirler" diyecektir. Devletin bu amacını konu alan dal, ona göre, siyaset felsefesinin en önemli dalıdır. Ortak yararın bu yeni yorumu sayesinde, bir

---

[174]Mesnard, s. 634, 635.

kez daha, Rivadeneyra'da da olduğu gibi, her türlü yönetimin ve yöneticinin tanrısal kaynakla doğrudan ilişkisi kesilecektir: Devletin amacı, sonsuz mutluluğu ya da bu mutluluğu sağlayacak koşulları yaratmak değildir. Amaç yalnızca, salt dünyevi düzlemde, topluluk üyelerinin, barış ve adalet içinde, ortak yarara yönelik olarak sağlanacak siyasal mutluluğudur (*felicitas temporalis humanae reipublicae pro tempore vitae presentis*)[175].

Toplumsal sözleşme kuramıyla, kralın gücünü ortak yarar adına sınırlayan Suárez, bu gücü Katolik Kilise karşısında da sınırlamaktadır. Ancak **Defensio Fidei**'de cismani alanla ruhani alanı birbirinden ayırırken, Papalık'ı dünyevi alana doğrudan el atmaktan alıkoyarak, Papa'nın gücünü de sınırlamaktan geri kalmaz: "Kilise'ye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan dünyevi iktidar sağlayan hiçbir şey yoktur. Kilise manevi bir bütündür, siyasi bir birlik oluşturamaz, cismani alanda doğrudan ve evrensel bir iktidarından sözedilemez. Ama Kilise'nin heryerde Kutsal Kitap'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanılmasını zorla engelleyen herkes Kilise'nin hakkını çiğnemiş olur ve Kilise bu hakkını koruyabilir."[176] Kutsal kurum, yalnızca, insan yaşamının dinsel açıdan düzenlenmesinden sorumludur. Bu yüzden, manevi amaçların dünyevi amaçları aşan üstün niteliği sayesinde, Kilise'nin dünyevi alana *dolaylı* bir müdahale hakkı ya da *dolaylı bir iktidarı*[177] (*potestas indirecta in temporalibus*) olacaktır. Bunun ötesinde, Suárez'in *kusursuz topluluklar* diye adlandırdığı devlet ve Kilise, gerek kökenleri, gerek amaçları, gerekse yapıları açısından birbirinden bütünüyle farklıdır. Sözkonusu

---

[175] Maravall, 1986-2. S. 211, 213.

[176] Suarez, s. 193, 195.

[177] Truyol y Serra, s. 181.

farklılık, aynı gücün iki alana birden karışmasını olanaksızlaştıracaktır.

Şunu da unutmamak gerekir ki, aynı adı taşıyan kuramı Suárez'den kısa bir süre önce, 1610'da, **De potestate summi pontificis in rebus temporalibus** (Dünyevi İşlerde Papanın İktidarı Üzerine) adlı yapıtında, İtalyan düşünür San Roberto Bellarmino da (1542-1621) savunmuştur. Bu iki düşünürü bir araya getiren unsur, Bellarmino'nun, tıpkı Suárez gibi, İngiltere kralı I. James'in ideolojik karşıtı olması ve Kilise'nin dünyevi alandaki dolaylı iktidarı düşüncesini geliştirmesidir: Bellarmino'ya göre de, Kilise, bir dinsel birliktelik olarak ve yöneldiği amaç açısından, en kusursuz toplumdur. Papa'nın başkanlığındaki monarşik yönetim biçimi meşruluğunu tanrısal hukuktan alır. Bu da, Papa'nın, bir yandan Kilise hiyerarşisi içindeki, diğer yandan da, ruhani olanı ilgilendirdiği ölçüde dünyevi yönetim üzerindeki hakimiyetini tartışma dışı kılar. Dünyevi yönetim de Tanrısal kökenlidir ve sonuçta, toplum üyelerinin manevi huzurunu sağlamakla yükümlüdür. Bu yüzden, Papa, ruhani sorunları boşlayan ya da sapkınlığı seçen bir kralın dünyevi yönetimine müdahale edebilecektir[178]. Görüldüğü gibi, Bellarmino'nun, kralı Papa'ya ya da V. Paulus'a bağımlı kılan bu savı karşısında, Suárez'in savı, Papalık adına da olsa, kralı da Papa'yı da sınırlayarak eşitlemektedir.

Ancak, Kilise'ye verilen sınırlı yeri, Suárez'in modern devlet düşüncesindeki yeni unsurlardan biri saymak da doğru olmaz. Dünyevi/ ruhani ayrımı neredeyse Kilise tarihi kadar eski bir ayrımdır. 500'e doğru, **De Anathemis vinculo** (Bağlayıcı Aforoz) adlı kuramsal çalışmasında, Papa I. Gelasius, Hıristiyanlık'ın kurucusunun dünyevi iktidarla ruhani iktidarı kesin sınırlarla birbirinden ayırdığını yazar. İki iktidarı bir araya getirmek, ancak, şeytanın işi olabilir.

---

[178] Truyol y Serra, s. 173, 174.

Louis Dumont'un *hiyerarşik diyarşi*[179] diye adlandırdığı bu kopukluk, yalnızca Suárez'in değil, Vitoria'nın da saygı gösterdiği geleneksel bir kuramın gereğidir. Bu açıdan, I. James'e karşı verdiği ideolojik mücadelede, Suárez'in, **Defensio fidei**'siyle, bir ortaçağ düşünürü olduğu da söylenebilir. O, modern devletin oluşma sürecinde, Kilise'nin çökmekte olan gücünü korumaya çalışmakta, ama kral iktidarını sınırlamaya yönelik bu çaba içinde, kralı da aşan modern siyasal iktidar tipini tanımlamakta, Aquinumlu Thomas ve Aristoteles düşüncelerini yepyeni bir düzlemde birleştirerek *Leviathan*'ın resmini çizmektedir. Suárez, güncel siyasal hedefini aşan bir biçimde, Bodin'den aldığı egemenliğin sürekliliği kavramını siyasal bütünün sürekliliğine dönüştürürken[180], önemini yitiren Taç karşısında modern devlet kavramını kusursuzlaştırmaya başlamıştır. Aynı dönemde, Miguel de Cervantes (1547-1616) de, İspanya'nın geçmişinde kalan yücegönüllü ve onurlu *Don Quijote*'yi, çağın yeni gerçeği yeldeğirmenine saldırtırken, farklı bir siyasal söylem içinde değildir.

Kral iktidarına karşı Suárez'in getirdiği bir diğer sınır da, değişik gelenek ve yasalarıyla, diğer devletlerin oluşturduğu ulusüstü bütünün varlığıdır. Uluslararası düzlemde, Vitoria'yı izleyerek, her siyasal topluluğun, farklı biçimlerde de olsa, kendi içinde eksiksiz bir bütün oluşturduğunu kabul eden Suárez, yine Vitoria gibi, sözkonusu bağımsız siyasal birimleri ortak doğal sevgi ve acıma duygularıyla bir araya getiren, yarı-siyasal yarı-ahlaksal bir uluslararası topluluk tanımı yapar. Devletüstü bir kamusal güç ya da bir tür dünya devleti[181] olmayan bu yarı-siyasal[182] uluslararası topluluğa

---

[179] Dumont, s. 52, 57.

[180] Maravall, 1986-1, s. 335.

[181] Chevalier, 1983-1, s. 287.

[182] Truyol y Serra, s.182.

özgü hukuk, toplumlararası dayanışmaya dayanan evrensel nitelikte bir hukuk olacaktır. O döneme kadar, İspanyol düşünürlerin geleneksel tavrı, örneğin cizvit düşünür Gabriel Vázquez (1549-1604) gibi, uluslararası hukuku, doğal hukukla pozitif hukuk arası bir yerde bırakmak olmuştu. Bu genel yaklaşımın iki istisnası, uluslararası hukuku pozitif hukuka bağlayan Vázquez de Menchaca'yla, onu doğal hukuka bir ölçüde yaklaştıran Soto'dur[183]. Sorunu Soto'dan çok daha köktenci davranarak çözen Suárez, doğal hukukla uluslararası hukuku evrensellikleri içinde özdeşleştirir: iki kategori de tüm insanlar için geçerlidir. Kaynağı doğal hukuk olan uluslararası hukuk sayesinde, bağımsız siyasal bütünlerin, barış ve adalet içinde, karşılıklı yardımlaşmaları ve korunmaları sağlanacaktır. Vitoria'dan Suárez'e uzanan bir düşünsel çaba, sonuçta, yeni bir söylemde modern anlamda *insanlık* kavramını ortaya çıkarmaktadır. Bundan da, insanı kendiliğinden bir değer olarak sunan *insanlık onuru, tüm insanların hukuksal eşitliği ve kardeşliği, kişiliğin serbest gelişimi* gibi kavramlar türeyecektir[184]. Elbette, insanın Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü olduğuna ilişkin geleneksel düşünce, sözkonusu kavramların itici gücü olmuştur. Ama artık, bunlar, değişen koşullarda, farklı bir siyasal-kültürel anlama bürünmektedir.

Suárez, uluslararası hukuk sistemine ilişkin bu savlarından da anlaşılacağı gibi, Yeni Dünya'daki yerlilerin korunmasına yönelik tavır alan düşünürler arasına girer. İspanyollar'ın, yerlilerin kurdukları toplumsal düzene, yalnızca, insancıl amaçlarla müdahale edebileceklerini ve bu dünyada özgürce ticaret yapıp, dolaşabileceklerini savunan Suárez de, Las Casas gibi, Sepúlveda'nın sömürgeci yaklaşımını kabul etmez. Aşağı düzeyde bir halkı hakimiyet

183 Barcia Trelles, 1933, s. 434.

184 Ezcurdia, s. 97.

altına almanın yasal olduğunu söyleyenlere karşı çıkarken, Hıristiyan olmayan bazı yerli topluluklarının, Hıristiyan topluluklarından daha iyi ve siyasal yaşam açısından daha uygun olduklarını ileri sürmekten çekinmez[185]. Ruhani bir kusursuz topluluk olan Kilise karşısında sınırlanan krallık, diğer dünyevi kusursuz topluluklar karşısında da sınırlanmaktadır.

Suárez'in doğal yasa/pozitif yasa ilişkisi konusundaki düşünceleri de, onu, skolastik düşünce mirasının kalıpları dışına taşıran yenilikler taşır. Ona göre, doğal yasanın en temel ilkeleri bile, toplumsal gerçekliğin değişen gereklerine uyarlanabilir. Pozitif yasalar bu uyarlamanın yapılabilmesi için vardır. Ama doğal yasa bu yoldan toplumsal gerçekliğin uğradığı bir değişikliğe ayak uyduramazsa, kendiliğinden dönüşüme uğrayarak da yeni toplumsal koşulları izleyebilir. Ayrıca, doğal yasaları bilip bilmeme sorununa da eğilen Suárez'e göre, bu yasanın en temel ilkelerinin bilinmemesi mümkün değilse de, ikincil önemdeki ilkelerin bilinemeyeceği kabul edilmelidir[186]. Yine Molina'da olduğu gibi, Suárez'de de, dönemin değişen koşullarından kaynaklanan, bir doğal yasayı yumuşatma, modern anlamda "değişken doğalı bir doğal hukuk"[187] yaratma kaygısı vardır. Bu onun, devlet kuramını da belirleyen, pozitif hukukçu yanıdır.

Truyol y Serra, özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda Alman Üniversitelerinde yaygın biçimde okutulan Suárez'in, Grotius'tan çok daha sağlam bir kuramsal sistem oluşturduğunu söyler[188]. Kaldı ki, Grotius için de, Althusius için de, kralların sınırsız iktidarlarına karşı, toplumun temelini doğal hukukta arayan bir düşünceyi, Suárez'in

---

[185]Truyol y Serra, s. 181, 182.

[186]Truyol y Serra, s. 178.

[187]Barcia Trelles, 1933, s. 399.

[188]Truyol y Serra, s. 183.

içinde yer aldığı İspanyol dominiken ve cizvit okulları hazırlamıştır. Camilo Barcia Trelles ise, Grotius'un, izlediği İspanyol düşünürler arasında, özellikle Vázquez de Menchaca'ya çok önem verdiğini söyler. Büyük bir olasılıkla, bu İspanyollar arasında Suárez de vardır[189].

Ancak Altın Çağ'ın siyasal kuramını oluşturan birçok unsur Batı düşüncesinde yüzyıllardır kullanıldığı halde, önemli bir ad, ülkesinin ve döneminin diğer önemli adlarıyla birlikte, gölgede bırakılır. Oysa, XVII. yüzyılın en saygın dinbilimcilerinden, siyaset ve hukuk felsefecilerinden olan Suárez'in, tarihsel koşullarca belirlenen kuramsal kaygısı doğal hukukla pozitif hukuk arasında bir köprü kurmak olmuştur. Bu kaygı da onu, sözleşme kavramını yavaş yavaş oluşturan Calvinciler'den ve egemenlik kavramının yaratıcısı Bodin'den Hobbes'a giden yolda, görmezden gelinemeyecek bir düşünüre dönüştürmüştür.

Suárez, siyasal yapılanmayı doğal bir gereklilik olarak sunarken, kabaca bu görüşün karşısında yer alması gereken sözleşmeci yaklaşımıyla, aynı yapılanmayı bir insan yaratısı olarak da sunmuştur. Tanrıyla siyasal toplum arasında kurulan bu aykırı göbek bağını keserek, pozitif hukukla doğal hukuku kesin olarak birbirinden ayırarak, Suárez'den önce Bodin'in yarattığı tacı, Suárez'den sonra Leviathan'ın başına koyup, kılıçla asayı eline vererek, "İşte devlet" diyecek olan Hobbes'dur. Bu açıdan, Hobbes düşüncesinin, Suárez düşüncesinin bir uzantısı olduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Suárez'in kuramıyla, çeşitli iktidar tipleri arasında modern devlet diye adlandırılabilecek olan özel bir tipin tanımlanmasına geçilmektedir. Bir yandan da, artık, kent siyasetiyle devlet siyaseti arasındaki fark kesinleşmekte

---

189 Barcia Trelles, 1933, s. 437.

ya da yeni bir siyasal iktidar tipi artık kent sınırları dışında düşünülebilmektedir[190].

Simone Goyard-Fabre'a göre, Suárez düşüncesini yakından tanımadığı için, Hobbes'un, teknik bir "otorite delegasyonu" ya da temsil çözümlemesiyle, **De Legibus**'taki bir boşluğu doldurduğu ya da bir sapmayı düzelttiği ileri sürülemez[191]. Yine de, tarihsel koşullar gözönüne alındığında, Hobbes'un, I. James'in başdüşmanı olan bu düşünürden habersiz olamayacağını kabul etmek gerekir. Hobbes, **De Legibus** yayınlandığında yirmi dört, I. James'in casuslarının sıkı gözaltında Madrid'de redaksiyonu yapılan **Defensio fidei** yayınlandığında yirmi beş, çileden çıkan kral İngiltere'de bu yapıtı yaktırdığında yirmi altı yaşındadır. Ve şaşırtıcı bir biçimde, XVII. yy. başlarında, bir İspanyol düşünürün yazdığı kitap, Avrupa'nın belli başlı merkezlerinde hemen tanınmakta, olumlu olumsuz ses getirmektedir.

Hobbes'un, Bodin ve Suárez'in mirasından yararlandığı yadsınamaz. Düşüncenin tarihinde, düşünceyi yoktan varedene rastlamak zordur. Bir sava göre, Bodin'den çok daha önce, egemenlik sözcüğünü, kralın üstün gücünü anlatmak için Castilla dilinde (***soberanidad***) ilk kullanan düşünür, İspanyol Pero López de Ayala'dır (1332-1407)[192]. Benzer biçimde, Hobbes'dan ve tabii Suárez'den de öncekiler, Vitoria, Vázquez de Menchaca, Rivadeneyra, Molina, Mariana ve diğerleri, siyasal bir bütünü tanımlamışlardır. Hobbes'un bu yapı içinde, onların başaramadığı şeyi yaptığı, *author* (yaratıcı)'la *actor* (oyuncu)'u, insanla maskeyi, kurgusal kişiyle gerçek kişiyi birbirinden ayırdığı söylenir. Ne var ki, *siyasal corpus* için *kurgusal kişilik* deyimini kullanan

---

[190] Maravall, 1986-1, s. 277.

[191] Goyard-Fabre, s.105, 106.

[192] Maravall, 1986-1, s. 272.

Suárez de, hep kendisi olarak kalan bu sürekli bütünün toplu kişiliğiyle gerçek kişileri birbirinden ayırma kaygısı taşımıştır. Yetkilendirici temsil kuramının vazgeçilmez kıldığı bir kaygıdır bu. "Halk egemenliği kuramcılarının mirasçısı" Hobbes'un[193], yaratıcısı olduğu söylenen kavram kurgusal ya da yapay kişi (*a feined or artificial person*'a) bir mirasçı olarak ulaşmasını sağlayan, büyük bir olasılıkla, Suárez'in bu kuramıdır. Öte yandan, yine Suárez, Aquinumlu Thomas'ın savına dayanarak, "kendini savunma, insanın hayatını ve varlığını koruma doğal eğiliminden kaynaklanır ve bu tür korumayı doğal yasa emrederken, bu yasa ussallıkla yüklüdür" demiş ve böylece, Hobbes'un kuramının temel dayanaklarından biri olan "ölümden kaçma" eğilimini hemen hemen aynı biçimde dile getirmiştir. Ayrıca, ileride görüleceği gibi "egemeni sözleşme dışı bırakan" Hobbes kurgusunun, bu yönüyle de, Suárez'in bireylerarası sözleşme düşüncesine benzediği kolayca ileri sürülebilir. José Antonio Maravall ise, Suárez'in, her türlü dış belirleyiciden soyutladığı bireyselliği özerkleştirirken, yeni bir varoluş kavramı oluşturduğunu söyler: Bu artık, somut, bireysel ve kendi kendine yeterli bir dünyadır. Sözleşmeci bir siyasal düzenin temeli olarak insan iradesini böylesine bağımsızlaştıran Suárez, burada Hobbes'u bile aşarak, doğrudan Rousseau'nun öncüsü olacaktır[194].

Ve Hobbes'a giden yolda, Suárez'i izleyen başka İspanyol düşünürler de vardır: İspanyol edebiyatının ünlü ismi Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), **Política de Dios** (Tanrısal Siyaset; 1626) başlıklı çalışmasıyla, bir siyaset kuramcısı olarak da, İspanyol düşüncesindeki yerini alır. Quevedo düşüncesi, bir yönüyle, devlet mantığı karşısında köktenci bir tavır olarak özetlenebilir: Ona göre,

---

[193]Polin, s. 50.

[194]Maravall, 1986-1, s. 407.

iyi yönetim ya da kötü yönetim diye bir şey olamaz; çünkü nasıl tanımlanırsa tanımlansın, devlet, her zaman İsa'nın düşüncesinin antitezidir. Quevedo, bu olumsuzlamaya karşın, yine de bir tiranın bile öldürülmesine karşı çıkacaktır: Tanrı, tiranın başa geçmesine izin vermişse, kim onu cezalandırabilir, ona itaat etmeyi reddedebilir[195]? Aslında, Tanrı'nın, bir halkın başına tiranı geçirmesi, o halkı cezalandırmak istediğini kanıtlar. Bu yaklaşım, Quevedo'nun, iktidarın Tanrı tarafından halk aracılığıyla kullandırıldığına ilişkin geleneksel kurama karşı çıktığını gösterir: Ona göre, Tanrı iktidarı doğrudan hükümdara kullandırmaktadır[196].

Ancak Quevedo'yu, savunduğu bu eskimiş kurama karşın yeni yapan bir özellik vardır. O da, devlet mantığı karşısına, eşitlikle özdeşleştirdiği bir siyasal özgürlük kavramını yerleştirmesidir[197]. Saavedra Fajardo'nun modern anlamda daha da geliştireceği bu siyasal özgürlük kavramı, modern devletin uyruklarını eşitleme çabasının da habercisidir. Ortaçağın eşitsiz, ama çokboyutlu yapısının yerini, modern mutlak devletin eşitlikçi ve tekboyutlu yapısı almaktadır. Tabii Quevedo'da, sözkonusu olan, her türlü farklılığı ortadan kaldıracak bir eşitlenme değil, gereğinden fazla zenginlik ya da gereğinden fazla yoksulluk türünden aşırılıkları yokedecek hiyerarşik bir eşitliktir... Öte yandan, siyasal iktidar karşısındaki karamsar tavrını, Engizisyon kurumuna yönelik acı alaycılığıyla da sürdürmesi Quevedo'yu, bu kez, bir başka yönüyle, yeni bir siyasal iktidar tipinin ya da modern devletin savunucularından biri yapar: Çünkü o, bu bağlamda, yeni ve dünyevi hukuksal ilişki biçimleri arayan modern zihniyetin temsilcisi olarak, Suárez'i izlemektedir[198].

---

[195] Truyol y Serra, s. 129, 130.

[196] Maravall, 1984-3, s. 295.

[197] Maravall, 1984-3, s. 320.

[198] Maravall, 1986-2, s. 437.

Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) zengin diplomasi deneyiminden yararlanarak yazdığı **Empresas políticas** (Siyasal Girişimler; 1640) adlı çalışmasında, Machiavelizm'e karşı, hükümdarın, koşulların zorladığı ölçüde başvuracağı ihtiyatlı davranışlarla, asgari Hıristiyan ahlakı bağdaştırması gerektiğini savunacaktır. Yine de gerçekçi yanı, Saavedra Fajardo'yu, tarihsel koşulların etkisini gözönüne almaya ve belli bir karamsarlığa iter[199]. Bu yüzden onun, iki zıt kavramı, *siyasal iktidarın bölünmez bütünlüğüyle* ya da *modern bir mutlakiyetçilikle* direnme hakkını bağdaştırmaya çalıştığı söylenir: Toplum, iktidarı sözleşmeyle devrettiği sırada, bazı çekincelerle direnme hakkını korumuşsa ya da hükümdarın eylemleri sonucu kendini savunma durumuna düşmüşse, zorbaya karşı direnebilecektir. Düşünürün temel kaygısı, bir yandan sistemi koruyan, bozuklukları onaran mutlak monarşik düzenin gerekliliğini ya da modern devlet mantığını vurgulamak, ama öte yandan da, çağın değişen koşullarına uygun olarak, (örneğin mülkiyet hakkıyla zenginleştirilmiş) doğal kökenli ve köleliğe karşıt bir bireysel özgürlüğü savunmaktır[200]. Sözleşmeci düşüncenin uzantısı olarak, siyasal yapıyı kısmen demokratik bir toplumsal temele oturtan bu mantık, Suárez düşüncesinde de hakimdir. Ayrıca, Saavedra Fajardo, mekanisist bir terminolojiyle, saat gibi işleyen bir siyaset makinası ya da *insan yaratısı bir yapay kurum* örneğini verirken, bu yönüyle de modern devlet kavramının hazırlayıcılarından biri olacaktır[201].

Ama Suárez'le Hobbes arasında kurulabilecek düşünsel köprüde en ilginç örnek olarak yine bir cizvit, Baltasar Gracián (1601-1658) yer alır. **El Criticón** (Eleştirici,

---

199 Truyol y Serra, s. 131, 132.

200 Maravall, 1984-3, s. 233, 254.

201 Maravall, 1986-1, s. 57, 95, 128.

1651,1653,1657) adlı üç bölümlük yapıtı, sosyal ve kültürel tüm özelliklerinden soyutlanmış bir insanın, doğa durumu içindeki ilk evresini yansıtır. İnsanoğlu, Rousseau'nun da değineceği bir temel özelliği, *yetkinleşebilirliği* sayesinde, sonradan tarihsel olarak belirlenecek ya da toplum içinde kültürel niteliklerle donanarak toplumsallaşacak ve siyasallaşacaktır. Yalnızca Hobbes'da değil, dönemin tüm *barok* düşünürlerinde olduğu gibi, kültürle doğa arasında kurulan ikilemde, bir ilk kurgusal doğa durumunu dramatize eden Gracián, **Leviathan**'la aynı yıl yayınlanan **El Criticón 1**'de, antropolojik bir temel ilke olarak, Plautus'un, "her insan bir başkasının kurdudur" önermesini benimser[202]. Daha önce, Saavedra Fajardo da, barok dönemin aynı karamsar yaklaşımıyla, "insanın en azılı düşmanı yine insandır" demiştir. Bu yaklaşım yeni bir siyasal tavrın işaretidir. Siyaset kuramcısı, olması gerekenin değil, olanın ardındadır. Tanrısal bir sistem arayışının yerini, artık, insanın görmezden gelinemeyecek zayıflığına uygun, gerçekçi ve dünyevi bir düzen arayışı almaktadır[203]. Yeni sistemin çalkantılı koşullarında, sosyal-siyasal bir güvenlik arayışı içindeki tüm bu düşünürler, dünyaya hemen hemen aynı pencereden bakmaktadırlar: Modern anlamda birey, sosyal ve siyasal yazgısını elden geldiğince seçme ve belirleme olanağına kavuşmaktadır. İyi ya da kötü, dünyevi düzenin yaratıcısı artık insan olacaktır.

Alexandre Passerin d'Entrèves " Hobbes'un yarattığı efsane öylesine güçlü ve kışkırtıcıdır ki, hala kafalarda, yüreklerdedir. Modern devletin doğuşunu bir kez ve her zaman için belirleyen bir şey varsa, o da bu efsanedir"[204] der. Hobbes sözkonusu *efsaneyi* yaratırken, kendisinden önceki-

---

[202]Maravall, 1984-3, s. 350-373.

[203]Maravall, 1984-3, s. 232.

[204]Passerin D'Entrèves, s. 130, 131.

lerin onun için hazırladığı dağınık parçaları sistemli bir devlet düşüncesinde, mükemmel bir tutarlılıkla bir araya getirecek ve noktayı koyacaktır.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# THOMAS HOBBES: ÖLÜMLÜ TANRI*

---

* Daha önce belirtilen yapıtların dışında bu bölümde yararlanılan diğer kaynaklar aşağıya çıkartılmıştır. Dolayısıyla doğrudan yapılmayan alıntılarda dipnot verilmeyecektir.

Yavuz ABADAN, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Ankara, AÜ. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954; Cemal Bali AKAL, **Yasa ve Kılıç**, İstanbul, Afa Yayınları, 1991; Anne-Laure ANGOULVENT, **Hobbes ou la crise de l'Etat baroque**, Paris, PUF, 1992; Pierre ANSART, **Les idéologies politiques**, Paris, PUF, 1974; C. AUDARD, R. BOUDON, J.P. DUPUY, **İndividu et justice sociale autour de John Rawls**, Paris, Editions Du Seuil, 1988; Jeffrey BARNOUW, "Prudence et science chez Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique** (der. Yves Charles Zarka, Jean Bernhardt), Paris, PUF, 1990; Jean BERNHARDT, "HOBBES", **Histoire de la philosophie. La philosophie du monde nouveau** (der. François Châtelet), Cilt 3, Paris, Hachette, 1972; Pierre BİRNBAUM ve Jean LECA, **Sur l'individualisme**, Paris, Presses De la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1991; Luc BOROT, "Science et histoire chez Hobbes: le probleme de la méthode", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Emile BREHİER, **Histoire de la philosophie**, Cilt 2, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938; Georges BURDEAU, **Traité de Science Politique**, Cilt 2, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949; Paulette CARRİVE, "La conception de la loi chez Hobbes, Bacon et Selden", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Ernst CASSİRER, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984; Pierre CLASTRES, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu**, çev. Alev Türker-Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992; Paul CLAVAL, **Les mythes fondateurs des sciences sociales**, Paris, PUF, 1980; Frederick COPLESTON, **İngiliz Görgücülüğü**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 1991; Filiz ÇULHA, **The Theory of Political Obligation in Hobbes**, Yayımlanmamış Kamu Yönetimi Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, 1990; Gérard DUPRAT, "Le regard İdéologique", **Analyse de l'idéologie**, Paris, Editions Galilée, 1980; Gérard DUPRAT, "Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes", **Revue Européenne des Sciences Sociales**, 1980; Michel-Pierre EDMOND, **Philosophie politique**, Paris, Masson et Cie, 1972; Jacques ELLUL, **Histoire des institutions**, Cilt 4, Paris, PUF, 1969; Luc FERRY, **Philosophie politique**, (Cilt 1: Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes), Paris, PUF, 1986; Luc FOİSNEAU, "Les savants dans la cité", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; G. P. GOOCH, **Political Thought in England from Bacon to Halifax**, London, Oxford University Press, 1950; Simone GOYARD-FABRE, **Montesquieu adversaire de Hobbes**, Paris, Lettres Modernes, 1980; Simone GOYARD-FABRE, **Le droit et**

**la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes**, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1975; Simone GOYARD-FABRE, "Loi civile et obéissance dans l'Etat-Léviathan", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Macit GÖKBERK, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980; Paul HAZARD, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, çev. Erol Güngör, İstanbul, Tur Yayınları, 1981; Christopher HİLL, **1640 İngiliz Devrimi**, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983; Thomas HOBBES, "Léviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil", **Great Books of the Western World**, Chicago. London. Toronto. Geneva, Encyclopaedia Britannica İnc, 1952; Thomas HOBBES, **Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile**, Paris, Editions Sirey, 1971; Thomas HOBBES, **De Cive ou les fondements de la politiques**, Paris, Editions Sirey, 1981; Thomas HOBBES, "Dev'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2, Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar** (der. Mete Tunçay), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969; Pierre JACOB, "La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et çonatus: Descartes, Hobbes et Spinoza", **Dialectiques**, No 6, 1974; Lucien JAUME, **Hobbes et l'Etat représentatif moderne**, Paris, PUF, 1986; Serge-Christophe KOLM, **Le contrat social libéral**, Paris, PUF, 1985; Roger LABROUSSE, **İntroduction à la philosophie politique**, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1959; Jacques LANGLOİS, **Qu'est ce que le pouvoir politique?**, Paris, Editions Anthropos, 1982; Christian LAZZERİ, "Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel à Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, tbéorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Franck LESSAY, **Souveraineté et légitimité chez Hobbes**, Paris, PUF, 1988; Franck LESSAY, "Souveraineté absolue, souveraineté légitime", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; C.B. MACPHERSON, **La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke**, Paris, Editions Gallimard, 1971; Pierre MAGNARD, "Philosophie première ou métaphysique", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Gérard MAİRET, "La genèse de l'Etat laique. De Marsile de Padoue à Louis XIV", **Histoire des idéologies** (der. François Châtelet), Cilt 2, Paris, Hachette, 1978; Gérard MAİRET, **Le Dieu mortel**, Paris, PUF, 1987; Robert MANDROU, **La raison du prince. L'Europe absolutiste 1649-1775**, Paris, Marabout, 1980; Pierre MANENT, **Naissance de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau**, Paris, Payot, 1977; Pierre MANENT, "Hobbes Thomas", **Dictionnaire des oeuvres politiques** (der. F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier), Paris, PUF, 1986; Pierre MANENT, **Histoire intellectuel du libéralisme**, Paris, Calmann-Lévy, 1987; Alexandre MATHERON, "Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; André MAUROİS, **İngiltere Tarihi**, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Cilt 1 ve

Thomas Hobbes, siyaset kuramını genel bir felsefe içinde sunmayı başarmış olan önemli bir düşünürdür. Siyasal iktidarı, başka hiçbir yazarın yapamadığı ölçüde büyük bir güçle temellendirmiş ve mutlak iktidarın zorunluluğunu çok tutarlı bir biçimde ortaya koyup savunmuştur. Fakat Hobbes'un kuramında beliren mutlak iktidar anlayışı, gerçekte modern devletin ta kendisidir. *Auctoritas* ile

---

2, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938; William H. McNEİL, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985; Pierre-François MOREAU, **Hobbes. Philosophie, science, religion**, Paris, PUF, 1989; Pierre-François MOREAU, "L'interprétation de l'Ecriture", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Pierre NAVILLE, **Thomas Hobbes**, Paris, Plon, 1988; Martine PECHARMAN, "Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Raymond POLİN, **Politique et philosophie chez Thomas Hobbes**, Paris, Vrin, 1977; Raymond POLİN, "Hobbes et le citoyen", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Raymond POLİN, **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris, PUF, 1981; François RANGEON, **Hobbes: Etat et droit**, Paris, J-E. Hallier–Albin Michel, 1982; Renato Janine RİBEİRO, "Hobbes, Jacques I et le droit anglais", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; G. A. John ROGERS, "L'influence cachée de Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Ross RUDOLPH, "Hobbes et la psychologie morale: l'obligation et la vertu", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Bertrand RUSSELL, **Batı Felsefesi Tarihi. Modern Çağ-Yeni Çağ**, çev. Muammer Sencer, Cilt 3, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973; Bertrand RUSSELL, **İktidar**, çev. Erol Esençay, İstanbul, Deniz Kitaplar Yayınevi, 1983; Oral SANDER, **Siyasi Tarih. İlkçağlardan 1918'e**, Ankara, İmge Kitabevi, 1992; Michel SENELLART, **Machiavélisme et raison d'Etat**, Paris, PUF, 1989; Joseph R. STRAYER, **Les origines médiévales de l'Etat moderne**, Paris, Payot, 1979; Afşar TİMUÇİN, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul. De Yayınevi, 1986; Nilgün TOKER, **Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme"sinin Yeri**, Yayımlanmamış Felsefe Tarihi Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1989; François TRİCAUD, "Les lois de nature, pivot du systeme", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990; Bernard WİLLMS, "La politique comme philosophie première: Hobbes penseur radical de la politique", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990;

*potestas*'ın tek merkezde toplanıp, bu merkezin de rasyonel bir meşrulukla donatıldığı siyasal yapı, modern devleti ifade etmektedir. **De Corpore** adlı yapıtının Önsöz'ünde "Eğer fizik yeni bir şeyse, siyaset felsefesi bundan daha da yenidir. Siyaset felsefesi, benim yapıtım **De Cive**'den daha eski değildir."[1] diye yazan Hobbes'un kendisi de, modern devletin resmini çizen ilk düşünür olduğunun bilincindedir.

## A- HOBBES'UN YAŞAMI VE İNGİLİZ SİYASAL ORTAMI

Thomas Hobbes, 5 Nisan 1588'de İngiltere'nin Malmesbury kentinde doğdu. Bu tarihte kraliçe I. Elizabeth tahttaydı ve İspanyolların "Yenilmez Armada"sı İngiltere'ye saldırmak amacıyla denize açılmıştı. Bir söylentiye göre, bu haberin İngiltere'de yarattığı korku ve heyecan ortamında, annesi Hobbes'u yedi aylıkken doğurmuş ve daha sonraları Hobbes, "ben ve korku ikiziz" diyerek, çekingen, korkak bir karaktere sahip olmasını doğumundaki bu özelliğe bağlamıştı. İleride görüleceği üzere Hobbes, korku, güvensizlik gibi duygulara siyasal kuramında temel bir yer vermiş ve düşüncelerinde sürekli olarak istikrar, güven arayışı içinde olmuştur. Ama Hobbes'un kuramını, salt onun karakterine ya da psişik yapısına bağlayarak açıklamaya çalışmanın da pek tutarlı bir yanı yoktur[2].

Babası aksiliğiyle tanınan cahil bir Anglikan papazı olan Hobbes, amcasının sayesinde iyi bir eğitim görüp 15 yaşında

---

[1] Aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 19.

[2] "Yenilmez Armada'nın İngiliz düşüncesine vaktinden önce armağan ettiği bir çelimsiz çocuğun psişik yapısının, korkuyu dayanak alan bir kuramın yaratıcısı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ama burada da, yalnızca psişik unsurlarla yaratıyı açıklamaya çalışanların, bu yoldan hiçbir şey açıklayamayacakları haklı olarak söylenebilir. Ne yazık ki, her ödleğin dahi olamadığı somut örneklerle ortadadır..." (Akal, 1990, s.120.)

Oxford Üniversitesi Magdalen College'a girer. Bu üniversitede süregelen skolastik felsefe eğitiminden hoşlanmamakla birlikte, beş yılda yüksek öğrenimini tamamlamayı başarır. 1608 yılında, sonradan II. Devonshire Kontu olan William Cavendish'in evinde bir tür özel öğretmen-sekreter görevine getirilir ve bu aile ile dostça ilişkilerini ölümüne dek sürdürür; ancak zaman zaman başka bir takım soylulara da öğretmenlik yaptığı olur. Seçtiği bu meslek, Hobbes'a "efendilerinin" kütüphanelerini kullanarak bol bol okuyup bilgilerini geliştirme ve öğrencileriyle birlikte Avrupa'da gezilere çıkıp dönemin belli başlı aydınlarıyla tanışma olanağını sağlar.

Hobbes'un ilk Avrupa gezisi 1610 yılına rastlar: William Cavendish ile birlikte Fransa ile İtalya'yı dolaşan Hobbes, Kepler ve Galileo Galilei'nin çalışmalarını inceleme fırsatına kavuşur. İngiltere'ye dönüşünde, Francis Bacon ile tanışır ve bir süre onun yazmanlığını yapar. Bu arada, demokrasinin yergisi olarak algıladığı Thukydides'in **Peloponnesos Savaşının Tarihi**'ni İngilizceye çevirir; ancak kitap 1629'da yayımlanabilir. Hobbes, ikinci Avrupa gezisini Sir Gervase Clinton'ın oğlu ile 1629-1631 yılları arasında gerçekleştirir. William Cavendish'in oğluna eşlik ettiği üçüncü gezisi ise, 1634'ten 1637'e kadar sürer. Bu gezileri süresince ciddi bir biçimde felsefeyle ilgilenmeye başlar. Fransa'da Antikçağ atomculuğunu dirilten Pierre Gassendi ile Descartes'ın arkadaşı papaz Mersenne'in çevresine girerek onlarla dostluk kurar. İtalya'da 1636'da Galilei ile tanışır. Böylece Hobbes, matematik, doğa bilimleri ve mekanik felsefeye ilişkin bilgilerini geliştirir; elli yaşına doğru siyasal görüşlerini sistematik bir biçimde ortaya koyabilecek bir entellektüel birikim ve donanıma sahip olduğu kanısındadır artık.

Hobbes 1637'de İngiltere'ye döndüğünde, kral ile parlamento arasındaki sürtüşme açığa çıkmış bulunuyordu. İki siyasal gücün anlaşmazlığı, temelde egemenliğin kimin

elinde olması gerektiği sorunu üzerinde odaklaşmıştı. Dönemin birçok aydını gibi Hobbes da, bu soruna kendi görüşleri doğrultusunda bir yanıt getirmeyi düşünür ve bu amaçla 1640'ta tamamladığı **Elements of Law, Natural and Politic** (Doğal ve Siyasal Yasaların Öğeleri) adlı yapıtını kaleme alır. Daha sonraları geliştireceği kuramının temel taşlarını içeren bu yapıt o dönemde yayımlanmaz; ancak yapıtın kralcı tezleri savunan bölümleri elyazması şeklinde elden ele dolaşır. Fakat bu arada siyasal gelişmeler büyük bir hız kazanmıştır. Kralın daha önce dağıttığı parlamento toplanıp kraliyet danışmanlarını mahkum etmeye başlayınca, Hobbes, gerek düşüncelerini açıkladığı elyazmasından, gerekse soylulara olan yakınlığından dolayı başının belaya gireceğinden korkarak Fransa'ya kaçar. Hobbes'un öngördüğü durum çok geçmeden gerçekleşir ve İngiltere bir iç savaşın içine yuvarlanır.

Tarihte ilk kez bir parlamentonun kralın kellesini uçurmasıyla sona eren bu iç savaşın kökenlerini, bazı tarihçilerin yaptığı gibi Magna Carta'ya kadar uzatmak mümkündür. 1215 tarihli bu belge ile İngiliz kralları (ve kraliçeleri), kendilerini belli yükümlülükler altına sokup karşılarında bir parlamento olmasını kabul etmişlerdi. Tudor hanedanı hükümdarları, özellikle de kral VIII. Henry (1509-1547) ile kraliçe I. Elizabeth (1558-1603), bir orduya sahip olmamakla birlikte uyguladıkları tatlı sert politika sayesinde kendilerini kabul ettirip monarşiye önemli bir güç kazandırmışlardı[3]. Fakat geçerli olan anayasal ilke, "*King-in- Parliament*'ti;

[3]"Silahsız bir monarşinin o akıl almaz kuvvetini yalnız efkarı umumiyenin muvafakatı temin ediyordu... Tudor'ların nüfuz ve kudreti askeri değildi, psikolojik ve hissi idi." (Maurois, s. 375-376.)

yani kralı da kapsayan iki meclisten oluşan parlamentonun otoritesi, tek başına olan kralın otoritesinden daha üstündü. Ya da en azından pratik düzeyde, parlamento ile birlikte iş gören güçlü bir Taç uzlaşması söz konusuydu.

Ancak hiç evlenmemiş olan I. Elizabeth'in arkasında bir çocuk bırakmadan 1603'teki ölümünden sonra tahta geçen Stuart Hanedanı'na mensup krallar, Tudor'ların tatlı-sert uzlaşmacı politikalarını sürdüremediler. Bunun birçok nedeni vardı: Gerek burjuvazinin ekonomik, dolayısıyla siyasal çıkar arayışları, gerekse toplumdaki dinsel mozaiğin yol açtığı istekler, Kıta Avrupası tarzında bir mutlak monarşi kurma arzusunda olan Stuart'ların tepkisiyle karşılandı. Anayasal özgürlüklerine düşkün olan İngiliz halkı da, Taç'ın uygulamalarına duyduğu hoşnutsuzluğu bir karşı tepkiye dönüştürmekte gecikmedi. Böylece kral ile parlamento, İngiltere'yi iç savaşa sürükleyecek olan bir sürtüşme içine girdiler[4].

1603 yılında İngiltere tahtına çıkan (Mary Stuart'ın oğlu) I. James, henüz İskoçya kralı iken 1598'de kaleme aldığı **The Trew Law of Free Monarchies** (Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası) adlı yapıtında, krallıktan ne anladığını açıkça dile getirmişti. "Özgür kral" kavramı ile anlatmak istediği şey, kralın feodal beylerden, dinsel cemaatlerden ve parlamento gibi anayasal kurumlardan özgür olmasıydı. Daha açıkçası I. James'in savunduğu siyasal sistem, bu yeryüzünde hiçbir sınır tanımayan mutlak monarşiydi. Ona göre, bütün kararları alan ve bütün yasaları yapan kralın karşısında uyrukların ya da parlamentonun hiçbir hakkı yoktu. Onların temel görevi, kral despotça bir

---

[4]Thomas Hobbes, İngiltere İç Savaşı'nı incelediği **Behemoth** adlı yapıtında, İngiliz halkının Taç'a karşı ayaklanmasını, kralın dinsel ve dem[illegible] düşünceleri gerektiği gibi baskı altına alamamış olmasına bağlamaktadır. (Bobbio, s. 124.)

tutum içine de girse, ona karşı mutlak bir biçimde boyun eğmekti. Çünkü kralın erki Tanrı'dan geliyordu.

I. James, her ne kadar kralın ülke üzerindeki hükmünü fetih hakkına dayandırıyorsa da, bu erki "kralların tanrısal hakları" kuramıyla pekiştirip meşrulaştırma yoluna gidiyordu: "Krallar, yalnız Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olup onun tahtında oturmakla kalmazlar, ayrıca Tanrı'nın kendisi bile krallara 'tanrılar' diye hitap eder."[5] Kralın iktidarının kökeninin Tanrı'ya bağlanması nedeniyle, ülkeyi yöneten yasalar da kralın istenciyle (iradesiyle) eşanlamlı oluyordu. Kral, yasaların üstünde olduğu için, bütün yasaları, keyfince yorumlamak, uygulamak ya da değiştirmek hakkına sahipti[6]. Krallık iktidarı Tanrı'dan kaynaklanan bir giz ile çevriliydi; bu nedenle kralın kararlarının tartışılma konusu yapılması söz konusu olamazdı; dolayısıyla da kralın bu yeryüzünde hiç kimseye karşı bir sorumluluğu yoktu. "Yönetiminden dolayı hesap verdiği tek güç Tanrı'ydı."[7]

İşte İskoçya kralı VI. James, İngiltere tahtına I. James adıyla oturduğunda bu düşüncelere sahipti ve karşısında bir muhalefetin bulunmasına katlanamayacağı açıktı. Oysa İngiltere'de, kralın ister istemez taraflardan birisi konumuna gelmek zorunda olduğu üç çatışma konusu bulunuyordu: Devlet hazinesi, dış politika ve din. I. James, vergi konusunda kendisine zorluk çıkartan parlamentoyu 1611'de dağıtıp 10 yıl boyunca toplanmasını engelledi. Dış politika sorunları nedeniyle 1621'de yeniden topladığı parlamentoyu da, kendi görüşleri doğrultusunda bükemediği için kısa

---

[5]Aktaran: Goyard-Fabre, 1990, s. 291; Lessay, 1988, s. 35; Sabine, s. 71.

[6]"Kral, yasanın yapıcısı ve ona güç veren kişi olarak yasanın üstündedir. Yasanın belirsiz ya da çok katı olduğunu gördüğü durumlarda, yasayı istediği gibi yorumlayabilir ya da ılımlaştırabilir... Bu nedenle, Parlamentonun açıkça yaptığı genel yasalar, yalnızca kralın bildiği nedenlerden ötürü ve onun otoritesiyle, değiştirilebilir ya da ortadan kaldırılabilir." (Aktaran: Lessay, 1988, s. 34.)

[7]Aktaran: Lessay, 1988, s. 35.

sürede feshetmek gereğini duydu. Parlamentosuz hüküm sürmeye alışan I. James'in karşılaştığı en çapraşık sorun, kuşkusuz din konusundaydı.[8]

Taç ile özdeşleşmiş olan Anglikan Kilisesi, bir yanda Katoliklere karşı kendisini savunmak zorundaydı, öte yanda "Aşağı Anglikan Kilisesi" diye de adlandırılan Püritenlerin saldırısına göğüs germek durumundaydı. Kendi aralarında farklı dinsel yaklaşımları nedeniyle Presbiteryenler ve Bağımsızlar ya da Kongregasyonistler diye ayrılan Püritenler, gerçekte anayasal hak ve özgürlükler ile parlamentoyu savunan bir siyasal muhalefet odağını oluşturuyorlardı. Bunun bilincinde olan I. James, 1603'te parlamentoda yaptığı bir konuşmasında, Püritenlerin kendilerinden "din açısından değil, fakat mezheplerini iyi yönetilen herhangi bir devlette katlanılmaz hale getiren, var olan yönetimden hiçbir şekilde memnun olmayan ve herhangi bir üstünlüğe tahammül edemeyen özellikleri ve sapkın siyasa ve eşitlik anlayışları bakımından ayrıldıklarını" söylüyordu[9]. Toplumsal ve siyasal boyutlar taşıyan din konusunda bir uzlaşma sağlanması mümkün değildi; ve bu sorun, daha da alevlenerek I. Charles'a miras kaldı.

1625 yılında tahta geçen I. Charles'ın hükümdarlığında, babasının karşılaştığı bütün güçlükler iyice su yüzüne çıktı. Kralın İspanya ve Fransa ile giriştiği savaşın giderlerini karşılamak amacıyla yeni vergiler koyması ve askerlerini mülk sahiplerinin kesesinden baktırdığı özel evlere yerleştirmesi sonucunda, parlamento 1628'de Haklar Bildirisi'ni (*Petition of Rights*) kabul etti. Bu belge, parlamentonun onayı olmadan vergi alınamayacağını, askerlerin özel evlere yerleştirilemeyeceğini (yani fiili olarak kralın sürekli bir ordu

[8] Suárez ile Bellarmino'nun I. James'e karşı papalık yanlısı bir düşünsel mücadeleye girdiklerini bir önceki bölümde görmüştük.

[9] Aktaran: Hill, s. 22.

bulunduramayacağını), barış zamanı sıkıyönetim uygulanamayacağını, belirli bir suçlama olmadan ve düzenli yasal kuralların korunması altında bulunmadan hiç kimsenin tutuklanamayacağını karara bağlıyordu. I. Charles, ilk önce bu belgeyi kabul etmek zorunda kaldı; fakat daha sonra, parlamento, kendisinin hem yetkisiz vergilerine, hem de Yüksek Kilise politikasına karşı çıkınca, tutumunu sertleştirip 1629'da parlamentoyu dağıttı ve Avam Kamarasının dokuz üyesini hapise attırdı.

Bundan sonra İngiltere, 11 yıl boyunca parlamentosuz yönetildi. Ancak mali sorunların üstesinden gelememiş olan I. Charles'ın İngiliz Yüksek Kilisesinin ayin biçimini ve örgütünü Presbiteryenliğe sıkıca bağlı olan İskoçya'ya zorla kabul ettirmeye kalkışması, İskoçların ayaklanmasına neden oldu. Kuzeye yapılacak bu küçük askeri seferin devlet hazinesini tamtakır bırakmaması için de, I. Charles 1640'ta parlamentoyu toplantıya çağırmak zorunda kaldı. Tarihte "Kısa Parlamento" adıyla bilinen bu parlamento, krala karşı katı tutumundan dolayı 18 gün sonra dağıtıldı. Fakat İngiliz ordusunun İskoçlar tarafından yenilgiye uğratılması nedeniyle I. Charles, parlamentoya yeniden gereksinim duydu. 1640 yılının bu ikinci parlamentosu, İngiliz Devrimi'nin ünlü "Uzun Parlamento"su olacaktır.

Parlamentonun kralın erkini törpüleyen kararlar alması, kralın ise kişisel iktidarını mutlak bir biçimde sürdürme çabaları sonucunda, İngiltere kaçınılmaz olarak bir iç savaşın içine sürüklendi. Oliver Cromwell'in Püritenlerden oluşturduğu ordusu, krallık güçlerini artarda yenilgiye uğrattı ve I. Charles 1648'de Cromwell'in eline geçti. Savaşın başlangıcında hiç kimse, Charles Stuart'ı devirmek, hele hele krallığa son verip cumhuriyet kurmak gibi bir düşünceye sahip değildi. Fakat uzun süren iç savaş yılları içinde, köprüler atılmış, geriye dönüş yolları kapanmıştı. Bir bakıma, tarihin hemen her devriminde yaşandığı gibi, İngiliz

Devrimi de, olayların zorlamasıyla başlangıçta öngörülemeyen çok daha aşırı bir noktaya doğru sürüklenmişti. Cromwell'in liderliğini yaptığı radikaller, parlamentodaki ılımlıları tasfiye edip kralın yargılanması kararını çıkarttılar. İlk baştaki 500 üyesinden yalnızca 60 kadar radikal üyeyi barındıran Uzun Parlamento, özel bir mahkeme kurarak kralı yargılayıp suçlu buldu. I. Charles, 30 Ocak 1649'da kafası kesilerek idam edildi. Bunun ardından İngiltere, "Commonwealth" adı altında bir cumhuriyet oldu; fakat gerçekte Cromwell'in askeri diktatörlüğü kurulmuş oluyordu.

* * *

Thomas Hobbes, tarihte o güne dek eşine rastlanmaz bir şekilde sonuçlanan bu iç savaş yıllarını İngiltere dışında geçirir. Yerleştiği Paris'te papaz Mersenne'in çevresinde bulunur ve İngiliz mültecileri ile yakın ilişkiler kurar. Hatta 1646 ile 1648 yılları arasında, gelecekte II. Charles adı altında İngiltere tahtına çıkacak olan Galler prensine matematik dersleri verir. Fakat bu sürgün yıllarının asıl önemi, siyasal başyapıtlarını bu dönemde kaleme almış olmasıdır. Bir ara Descartes ile polemiğe girmiş olan Hobbes, ilk olarak 1642'de **De Cive** (Yurttaş Üzerine) başlıklı çalışmasını yayımlar. Sonra bu çalışmasını geliştirerek **Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil** (Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin Dokusu, Biçimi ve Erki) adlı yapıtını kaleme alır[10].

---

[10]Hobbes'un egemen devletin simgesi olarak kullandığı İbranice *Leviathan* sözcüğü, Eski Ahid'in birçok yerinde bir çeşit su canavarını anlatmaktadır. Kutsal Kitabın bir yerinde (Eyub, XLI, 1-34), *Leviathan*'dan şöyle söz edilmektedir:

"Onun bir görünüşü ile de insan yıkılmaz mı?
Onu uyandıracak yüreği pek adam yoktur;...
Yüreği taş gibi serttir;

**Leviathan**, iç savaşın sona ermesi ve kralın idam edilmesinden iki yıl sonra, yani 1651'de, hem İngiltere, hem de Fransa'da yayımlanır. Bu yapıt, gerek İngiliz kralcılarının, gerekse Fransız monarşisinin tepkisiyle karşılaşır. İngiliz kralcılar, Hobbes'un kuramında "kralın tanrısal hakları"na yer vermemesinden ve iç savaşın önlenmesi için mutlak egemenliğin kralda olması kadar parlamentoda olmasını da kabul etmesinden rahatsız olurlar. Dine ilişkin görüşlerinden dolayı ise Hobbes, Katolik Kilisesinin yergisini üzerine çeker ve sığındığı Fransız hükümeti ile arası açılır.

Bu kez kendini Fransa'da güvenlik içinde görmeyen Hobbes, 1652'nin başında İngiltere'ye geri dönüp Devonshire kontunun yanına yerleşir. Yapıtlarında ortaya koyduğu öğretisine uygun olarak, güçlü bir biçimde yerleşmiş görünen yeni iktidara boyun eğer ve siyasetle ilgilenmemeye söz verir. Cromwell'in diktatörlüğü döneminde teorik çalışmalarını sürdüren Hobbes, 1655'te **De Corpore**'yi (Cisim Üzerine), 1658'de de **De Homine**'yi (İnsan Üzerine) yayımlar.

Kendisini Cumhuriyetin "Lord Protector"ı (Koruyucu Lord'u) ilan etmiş olan Oliver Cromwell'in 1658'deki ölümünden sonra yerine geçen oğlu başarılı olamaz ve 1660'ta *restauration* gerçekleşir, yani II. Charles'ın tahta geçmesiyle krallık yeniden kurulur. Eski öğrencisinin İngiltere kralı olmasıyla birlikte Hobbes'un itibarı artar, hatta

---

Evet, değirmenin alt taşı gibi sert.
O kalkınca kuvvetli olanlar korkar;
Kendilerinden geçerler yılgınlıktan...
Karada onun benzeri yoktur,
Korkusu olmasın diye yaratılmıştır.
Her yüksek şeye göz atar;
Bütün gurur oğulları üzerinde o kraldır."
(**Kitabı Mukaddes**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1993, s. 538-539.)

kral tarafından kendisine bir maaş bile bağlanır[11]. Ancak parlamentonun Hobbes'unkiler başta olmak üzere ateist (tanrı tanımaz) yapıtları inceleyecek bir komisyon kurması üzerine, korku yine Hobbes'un yakasına yapışır. Bu nedenle Hobbes, siyaset, ahlak, din gibi tartışmalı ve tehlikeli konularda yazmama sözü verir ve paçasını kurtarır. Fakat sözünü tam anlamıyla yerine getirmez; çünkü 1668 yılında **Leviathan**'ın Latince çevirisi piyasaya çıkar ve ölümünden 10 yıl sonra yayımlanan **Behemoth, or the Long Parliament** (Behemoth, ya da Uzun Parlamento) adlı yapıtını da bu dönemde kaleme alır[12].

Hobbes, ilerlemiş yaşına karşın, matematik ve geometri sorunlarıyla ilgilenmeye başlar ve bu konularda Oxford'daki hocalarla alevli tartışmalara girişir. Aynı zamanda Antik yazına olan ilgisini de sürdürmektedir: 1673 ile 1676 yılları arasında Homeros'un bütün yapıtlarını İngilizceye çevirip yayımlatır. Kuramsal düzeyde en üstün değer olarak kabul ettiği yaşamı pratik düzeyde elinden geldiğince sürdürmesini bilmiş olan Hobbes, 1679'da, doksan bir yaşındayken efendilerinin Hardwick Hall şatosunda ölür.

## B- HOBBES'UN GENEL FELSEFESİ

Hobbes'un amacı, insan eylemlerini, dolayısıyla devletlerin yazgılarını belirleyen güdücü nedenleri kavramak ve bunları açıkça ortaya koymaktır. Francis Bacon'ın "bilgi güçlü olmaktır" özdeyişini içtenlikle benimseyen Hobbes, bu

---

[11] Bazı yazarlara göre, 100 Sterling tutarındaki bu maaş, hemen hemen hiç ödenmemiştir.

[12] Bu yapıt, **History of the Causes of the Civil Wars in England** (İngiltere İç Savaşlarının Nedenlerinin Tarihi) adıyla da bilinmektedir. Hobbes'un İngiliz Devrimi'ndeki "Uzun Parlamento"nun simgesi olarak kullandığı İbranice *Behemoth* sözcüğü, tıpkı *Leviathan* gibi, Eski Ahid'de yer almakta ve insanların karşı koyamadığı çok güçlü bir su canavarını anlatmaktadır.

nedenlerin kavranmasıyla insanın geleceğe egemen olabileceğine, geleceği isteklerine göre yönetmeyi öğrenebileceğine inanmaktadır. Bunu başaracak olan da bilimin ta kendisi olan felsefedir[13].

Hobbes, felsefesini oluştururken, çağının bilimsel gelişmelerinden, özellikle de Galileo'nun "geometri ve mekanik" konusundaki düşüncelerinden etkilenip, yeni doğa biliminin ortaya koyduğu "fiziksel dünya salt mekanik bir sistemdir" anlayışına sarılır. Bu anlayışa göre, bu dünyada olup biten her şeyi, cisimlerin birbirleriyle yer değiştirmesi, yani cisimlerin devinimi (hareketi) ilkesine dayanarak geometrik bir kesinlikle açıklamak mümkündür. Hobbes, bu yaklaşımı olduğu gibi benimseyip sisteminin merkezine yerleştirir. Böylece, dine ve dünya dışı değerlere hiçbir şekilde başvurmayan kendi içine kapalı mekanik materyalist (maddeci) bir sistem geliştirir[14].

Hobbes, Descartes gibi dünyayı ve insanı açıklamada aklı ilke, devinimi ise araç olarak ele alır. Ancak Hobbes için, aklın ontolojik (varlık bilimsel) bir anlamı yoktur. Akıl, ne var olmak için gerekli bir ilke, ne de metafiziksel bir değerdir; doğadan çıkma doğru bir akıl yoktur. Akıl, yalnızca belli bir düzene göre düşünme, daha doğrusu sayma işlemidir; saymak ise, katmak ve ayırmak, "toplamak ve çıkarmaktır."[15] Akıl, doğal değil de biçimsel olduğundan,

---

[13]"Felsefenin erek ya da alanı, önceden görülen etkileri kendi yararımıza kullanabilmemizdir; ya da, insan yaşamının yararı için, kafamızda tasarladıklarımıza benzer etkileri gereç, güç ve çalışmanın izin vereceği düzeye dek cisimlerin birbirlerine uygulanması yoluyla üretebilmemizdir... Bilginin ereği güçtür... ve tüm kurgunun alanı belli bir eylemin yerine getirilmesi ya da işin yapılmasıdır." (**De Corpore**'den aktaran: Copleston, s. 16.)

[14]Jean Jacques Chevallier'ye göre (1970, s. 46), "Hobbes'un düşüncesinin rasyonalist ve mekanist olan aksı, Platon ile Aristoteles'ten değil, fakat Demokritos'tan, Epikuros'tan ve Sokrates'in düşmanı olan Sofistlerden geçer."

[15]**Leviathan**, I, V, s. 38.

doğanın ilkelerini açıklayamaz; ancak analitik bir yöntemle, yani çıkarmayla ve bütünü parçalara bölmeyle, bu ilkeleri deney içinde bulmaya yardım eder. Sentetik yöntemle de, yani toplamayla ve birleştirmeyle de, parçalardan bütüne ulaşır. Macpherson'un terimiyle "ayrıştırıcı-birleştirici" (İngilizcesiyle resolutive-compositive, Fransızcasıyla analytico-synthétique) olarak nitelenen[16] ve genel olarak "hipotetik-dedüktif" olarak bilinen bu yöntemin "sırrı, ilk önce en basit şeyleri alması ve karmaşık sorunlara giderken yalnız önceden kanıtlanmış olanı kullanmasıdır."[17] Daha açıkçası, bu yöntem, önce karmaşık olanı en basit birimine dek ayrıştırmakta, onları kanıtlanmış önermeler durumuna getirdikten sonra da bu önermeleri yeniden birleştirmektedir.

### 1- Cisimlerin Devinimi

Hobbes'ta felsefe yapmak doğru düşünmek, düşünmek (akıl yürütmek) ise doğru saymak olduğuna göre, felsefenin cisimlerden başka bir konusu olamayacağı sonucuna varılır. Çünkü bileşebilen ya da ayrışabilen şeyler yalnızca cisimlerdir. Bu nedenle, ruh, melek, Tanrı gibi soyut kavramlar felsefenin konusu içinde yer alamazlar. Kendi deyişiyle, felsefe,"tanrıbilimi, eş deyişle bengi [sonsuz], yaratılamaz, kavranamaz olan ve ne bölünecek ne de bileştirilecek hiçbir şey kapsamayan, ne de içinde tasarlanabilecek bir yaratılış bulunan Tanrıya ilişkin öğretiyi dışlamaktadır."[18] Böylece Hobbes, maddeci görüşü doğrultusunda, felsefeyi

---

[16]Macpherson, s. 40.

[17]Sabine, s. 138-139.

[18]**De Corpore**'den aktaran: Copleston, s. 18.
Hobbes, felsefe ile uslamlamayı (akıl yürütmeyi) birbirinden ayırmaz; ikisi de, onun için, birarada varolan şeylerdir. Dolayısıyla tanrıbilim, usdışı olmakta, rasyonel hiçbir yönü bulunmamaktadır. Aynı şekilde, cisimsel olmayan Tanrı da, ussal alanın dışına itilmekte ve irrasyonel bir anlam kazanmaktadır.

(dolayısıyla devlet felsefesini ya da siyaset bilimini) metafizik ile dinin etkilerinden tümüyle arındırmış olur.

Felsefenin konusunu oluşturan cisimler, doğal ve yapay olmak üzere iki türlüdür. Doğanın yarattığı cisimler ile insanın yaptığı -ki bunların arasında en karmaşığı devlet olan- cisimlerin bilinmesi, bunların özelliklerinin ve nedenlerinin bilinmesidir; bu da, ancak cisimlerin devinimlerinin incelenmesiyle olasıdır. Böylece Hobbes, her şeyin kökeninde devinimin bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, her değişim, her oluşum, bir devinimdir. "Devinimsiz olan bir cisim, başka bir cisim tarafından devinime geçirilmediği sürece, sonsuza dek böyle kalmak zorundadır; hiç kimsenin kuşkuyla bakmadığı bir hakikattir bu. Devinim içinde olan bir cisim ise, bir başkası tarafından engellenmediği sürece, sonsuza dek böyle olmak zorundadır."[19] Demek ki, her devinimi belirleyen bir neden vardır; bundan ötürü de her şey belirlidir. Bir başka deyişle, evrende yer alan her olgunun, her olayın, belirli bir nedeni bulunmaktadır. Şimdiki olayların nedeni geçmişte bulunur; ama aynı zamanda şimdiki olaylar, gelecekteki olayları belirler. Bu belirleniş, doğanın yasalarına göre gerçekleşir. Daha açıkçası, evren, mekanik doğa yasalarına göre devinen cisimlerin toplamından başka bir şey değildir. "Her olay, cisimlerin en yalın hareketleriyle başlar ve hareket olduğu ilk bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşık durumlara geçer"[20] diyen Hobbes için felsefi sistem üç bölümden oluşur:

1-Cisimle ilgili geometri ve mekanik fizik: Dünya, devinim içinde bulunan nesnelerden, cisimlerden oluşmuştur. Bu cisimler, birbirleriyle neden-sonuç ilişkisi içindedirler.

2-İnsan fizyolojisi ve psikolojisi: İnsan da bir nesne, bir mekanik cisim olarak devinim içindedir. İnsanı içsel ve

---

[19] **Leviathan**, I, II, s. 14.

[20] Aktaran: Şenel, s. 408.

dışsal devinime geçiren, onun hareketlerini yöneten şey, Aristoteles felsefesindeki gibi "erek" değil, fakat "neden"dir. Bu "neden", daha önce de belirtildiği üzere doğaldır. Bir başka deyişle, insan fizyolojisi ve psikolojisi, cisimlerin daha karmaşık devinimlerinden başka bir şey değildir.

3- En karmaşık yapay cisim olan devletin bilimi: Neden-sonuç ilişkileri içindeki insan hareketlerinin ulaştığı sonul nokta siyasal toplum ya da devlettir. İnsan iradesinin yarattığı siyasal toplum, en karmaşık cisimdir; siyasal-toplumsal olaylar ise, cisimlerin en karmaşık devinimleridir.

## 2- Bilgi Türleri

İnsan, felsefenin bu çeşitli alanlarında doğru bilgiye nasıl ulaşır? Kendisinin dışında varolan dünyanın, dünyadaki doğal ve yapay cisimlerin bilgisine, ya da daha doğrusu bilimine nasıl sahip olur? Hobbes, iki tür bilgi olduğunu ileri sürer. "Olgunun bilgisi"[21] olarak adlandırdığı ilki, dış dünyadan duyular yoluyla elde edilen, yani gözleme, deneye dayanan ampirik bir bilgidir. Dışımızdaki cisimlerin devinimleri, duyu organları kanalıyla merkez sinir sistemine ulaşınca, burada duyumlar belirir. Demek ki duyumlar, nesnelerin baskısıyla ortaya çıkarlar; dolayısıyla, renk, ses, sıcaklık gibi duyumsal nitelikler, nesnelerin özelliği değil, bizim içimizdeki devinimlerle bu nesnelere ilişkin zorunlu olarak oluşan "algı görüntüleri" ya da "görüngüler"dir. İşte "insanın bütün düşüncelerinin kökeninde yer alan duyumlar"[22] ve bunların bir tasarım, bir fenomen, bir imge olarak anımsanması, bu bilgi düzeyinin içeriğini oluştururlar. Hayvanda da bulunan ve "sakınım" (ihtiyat) olarak da adlandırılabilen bu bilgi, sınırlıdır; çünkü yalnızca şu anda olan

---

[21] **Leviathan**, I, IX. s. 79.

[22] **Leviathan**, I,I, s. 11.

bir şeyin algılanması ya da olmuş bir şeyin anımsanmasıdır; yoksa bize algıda verilmiş olan fenomenler ile imgelerin nedenlerinin ve sonuçlarının ortaya konulması işlemini içermez.

Hobbes'un "bir önermeyi bir diğerine bağlayan zincirin bilgisi"[23] dediği ikinci tür bilgi, bilimsel bilgi ya da bilimdir. Örneğin, önerilen şekil bir daire olduğu zaman, bunun ortasından geçen doğru bir çizginin bu daireyi eşit iki parçaya böleceğinin bilinmesidir[24]. Bilginin bu düzeyinde, akıl işin içine girer. Çünkü neden-sonuç ilişkilerini kavramak, önermeler arasındaki bağlantıları kurmak için, akıl yürütmek ya da daha doğrusu rasyonel bir hesap yapmak gerekir. Ancak daha önce de değinildiği gibi, Hobbes'a göre akıl, kendiliğinden hiçbir hakikati içermez; düşünceden deneye gidiş gelişlerle biçimlenip, bir düzene girer.

Düşünme, sözcüklerden önce gelir. Fakat sözcükler, düşünmenin metodik bir biçimde kullanılmasını olanaklı kılar. İnsan, yarattığı konuşma (dolayısıyla konuşmanın içerdiği adlandırmalar ya da sözcükler) sayesinde, "düşüncelerini kafasına yerleştirir, anımsar ve başkalarına iletir."[25] Bir düşünceden bir başka düşünceye geçiş demek olan zihinsel söylemin sözel söyleme dönüşmesi, evrenselliğe ulaşmaktır. "Yunanlılar, hem sözü, hem aklı tek bir sözcükle, *logos* sözcüğüyle ifade etmişlerdir"[26] diyen Hobbes'a göre, söz (konuşma) olmadan usavurma, uslamlama (akıl yürütme) olanaksızdır. Bu bakımdan akıl, doğuştan bir şey değildir. Düşüncelerin "akılsal" (ussal) olması, düşüncelerin birbirini izleme sürecinin bir hesap, bir sayma şeklinde belirmesi demektir. Daha açıkçası, bu sürecin,

---

[23] **Leviathan**, I,IX, s. 79.
[24] Ibid.
[25] **Leviathan**, I, IV, s. 27.
[26] **Leviathan**, I, IV, s. 32.

sonuçlardan hareket ederek nedenleri ya da nedenlerden hareket ederek sonuçları yakalamak için ayarlanmış, düzenlenmiş olması demektir.

Bir sonucun nedenlerini arayan zihinsel söylem, hayvanlarda da bulunur; buna karşılık, önerilmiş bir nedenin tüm olası sonuçlarını arayan zihinsel söylem, yalnızca insana özgüdür. İnsan, sözcüklerle bu her iki zihinsel söylemi sözel söyleme dönüştürüp, bulmuş olduğu neden-sonuç ilişkilerini beynine kaydeder ve bunları evrensel ilkeler, genel yasalar şeklinde sunar. Bu düzeyde, tam olarak rasyonel (akılsal) bir hesapla karşı karşıyayız demektir. Bu bakımdan aklı oluşturan, insanın uğraşı ve ustalığıdır[27]. Aklın alanı, genel ve sürekli hakikatleri hesaplamayı, bir başka deyişle yasaları ortaya koymayı kapsar. Gerçekte rasyonel düşünce, teleolojik (ereksel) bir hesaptır; yani bazı araçların seçiminin ve düzenlenmesinin, belli amaçlara ulaşmak için yapılmasıdır. Hobbes için bilimsel bilgi ya da bilim, budur işte.

### 3- Sözcüklerin Hakikati

İnsanın hayvandan üstün bir konuma gelmesi, sözcükleri kullanması, rasyonel hesabı sözcükler üzerine kurması sayesinde gerçekleşmiştir. Hobbes, **Elements of Law**'da, bilimin nesnelere verilen adların bilgisi olduğunu ileri sürer[28]. Bu konuda Alman filozof Leibniz (1646-1716) şu yargıda bulunur: "Hobbes için hakikat yoktur; çünkü o, evrenselleri sözcüklere indirgemekle, hakikati sözcüklerin içine yerleştirmekle yetinmemiş, dahası hakikati, bütün tanımların [adlandırmaların] kaynaklandığı insan yargısına bağlamıştır."[29] Gerçekten Hobbes'a göre, insanın sözcüklerle

---

[27] **Leviathan**, I, V, s. 42.

[28] Aktaran: Polin, 1977, s. 39.

[29] Aktaran: Magnard, s. 30; Polin, 1977, s. 39.

(nesnelere verdiği adlandırmalarla) oluşturduğu hakikatlerden başka hakikat yoktur. Bu bakımdan, hakikatin mimarı insandır. "Dünyada adların dışında evrensel bir şey yoktur... Hakikat, nesnelerin değil, fakat sözcüklerin içinde bulunur"[30] diyen Hobbes, felsefesini adcı (nominalist) bir temele oturtur. Böylece düşünce, onu belirleyen sözcüğe ya da kavrama indirgenmekte ve bundan dolayı da insanın dışında hakikatin olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

"Doğru ve yanlış, nesnelere değil, konuşmaya (dile) özgüdür. Konuşmanın olmadığı yerde, ne doğruluk, ne de yanlışlık vardır."[31] Demek ki doğrular gibi yanlışlar da, adları, kavramları yaratıp onları nesnelere yakıştıranlardan, yani insanlardan kaynaklanır. Yanlış, duyulardan ya da nesneden değil, fakat adların (aynı adı bir sürü değişik nesneye vermek ya da bir dizi adı tek bir nesneye yakıştırmak gibi) uygunsuz kullanışından doğar. Zaten bu yüzden Hobbes, "insanların daha zengin bir dile sahip oldukça, ya daha akıllı, ya da daha aptal olduklarını" ileri sürer[32].

Buraya kadar söylediklerimizi kısaca özetleyelim: Sözcük ya da kavram, görüngünün simgesidir; bir başka deyişle, nesnenin kendisinin değil, bizim nesneyi algılama şeklimizin simgesidir. Maddeler dünyasında da, düşünce evreninde de, her şey devinimdir ve devinimlerin arasındaki ilişkilerdir. Her olan şey, (neden-sonuç ilişkisi biçiminde) gerekli olarak olmuştur. Akıl, sözcükler üzerindeki gerekli mantıksal (lojik) bir hesaptan başka bir şey değildir. Rasyonel hesap, teleolojik hesaptır; yani geleceği düşünerek gücün (erkin) araçlarını insana veren hesaptır.

---

[30] **De Corpore**'den aktaran: Polin, 1977, s. 39.

[31] **Leviathan**, I, IV, s. 31.

[32] **Leviathan**, I, IV, s. 32.

## 4- Siyaset Felsefesi

İnsan, konuştuğu ve rasyonel hesap yaptiği için daha iyi olmaz, fakat daha güçlü olur. Doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte, insanın maddi refah düzeyi artmıştır. Fakat insanlar arasındaki çatışmalar, iç savaşlar son bulmuş değildir. "Savaşların ve barışın nedenlerinin bilinmemesinden dolayı iç savaşların patlak verdiğini"[33] belirten Hobbes'a göre, siyaset biliminin amacı, siyasal olayların ardındaki neden-sonuç ilişkilerini ortaya koyarak barışı sağlamaktır. Ancak o güne dek hiçbir düşünür bunu başaramamıştır; ya da daha doğrusu, Hobbes'tan önceki düşünürler siyaset bilimini (ya da siyaset felsefesini) kuramamışlardır[34]. Hobbes, hiç de alçak gönüllü bir tutum takınmayarak, bu bilim dalının kendisi ile başladığını ileri sürer: "Eğer fizik yepyeni bir şey ise, siyaset felsefesi ondan daha da yenidir. Siyaset felsefesi, benim yapıtım **De Cive**'den daha eski değildir."[35]

Hobbes'tan öncekilerin bunu başaramamasının temel nedeni, bilimsel bir yönteme sahip olmamalarıdır. Çünkü, "devletleri kurmak ve sürdürmek bilimi, tıpkı aritmetik ve geometri gibi belirli kurallar üzerine oturur... Yoksulların bu kuralları keşfedecek zamanları olmamıştır; bu zamana sahip olanlar ise, bugüne dek, bunu başarabilecek meraktan ve yöntemden yoksun kalmışlardır."[36] Kendisinden öncekilerin sahip olmadığı, Hobbes'un ise elinde tuttuğu bu yöntem, (daha önce sözünü ettiğimiz) "ayrıştırıcı-birleştirici" yöntemdir. Kendi deyişiyle, "bir şeyi iyi tanıyabilmek için, onu

---

[33] **De Corpore**'den aktaran: Polin, 1977, s. 44.

[34] "Ne Platon, ne de bugüne kadar hiçbir filozof, insanlara yönetmeyi ve itaat etmeyi öğretecek bütün ahlaki teoremleri bir düzen içine koyup uygun ya da hiç olmazsa olası bir biçimde kanıtlamışlardır." (**Leviathan**, II, XXXI, s. 392.)

[35] **De Corpore**'den aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 19.

[36] **Leviathan**, II, XX, s. 219-220.

oluşturan parçalardan hareket etmek gerekir."[37] Örneğin, bir saatin nasıl işlediğini bilebilmek, saatin içindeki bütün parçaların işlevinin, hareketinin anlaşılmasıyla olasıdır; bunun için de saat, parçalarına ayrıştırılır; ardından, özelliklerinin ne olduğu saptanan parçalar, birleştirilip yeniden bir bütün haline getirilir.

Siyaset bilimi de bu yöntemi uygular: "Devletin hakkı ile uyrukların görevinin araştırılmasında, sivil toplumu sanki dağılmış gibi kabul etmek gerekir; yani, insanların doğal yapılarının ne olduğunu, hangi nedenlerin onları siteler kurmaya ya da kuramamaya yönelttiğini, bir devlet çatısı altında birleşmek isteyenlerin nasıl davranmak zorunda olduklarını anlamak gerekir."[38] Demek ki siyasal toplumun (ya da daha doğrusu buna içkin olan siyasal iktidarın) ne olduğunu ortaya koyabilmek için, bunu oluşturan parçalardan, yani insanlardan hareket edilmelidir[39]. "Doğal Hukuk'un ve Siyaset'in öğeleri hakkında açık bir düşünceye sahip olunmasında, İnsan doğasının bilinmesi çok önemli bir yer tutar."[40] Çünkü, "eğer insan eylemlerinin nedenleri, şekillerdeki niceliklerin nedenleri gibi kesin bir biçimde bilinirse, . . . insanlık, saldırılamayacak denli durağan bir barışa kavuşur."[41]

Hobbes, bir hakikat olarak algıladığı barışı sağlamak, bir başka deyişle, barışı içeren bir siyasal toplumun nasıl olduğunu göstermek için bunu soyut, kurgusal düzeyde yeniden kurmaya yönelir. Ama bu kuruluş insanlar tarafından

---

[37] **De Cive**, Önsöz, s. 63.

[38] **De Cive**, Önsöz, s. 64.

[39] Siyaset biliminin konusunu insanlar oluşturmaz; bu bilim dalının insanlarla ilgilenmesi, insanların siyasal iktidarı içeren devleti yaratıp onun içinde, onun öğeleri olarak yer almaları nedeniyledir. Hobbes, bu düşüncesini, "insanlardan değil, fakat soyut olarak iktidarın merkezinden söz ediyorum" şeklinde dile getirir. (**Leviathan**, İthaf Bölümü, s. 1)

[40] **Elements of Law**'dan aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 45.

[41] **De Cive**, İthaf Bölümü, s. 55.

gerçekleştiğine göre, ilk önce bu parçaların, yani insanların incelenmesi gerekir. Bu nedenle, kendi başına devinen bir cisim olan insanın psikolojisinin ve fizyolojisinin açıklanmasıyla, kısacası insan doğasının ne olduğunun ortaya konmasıyla işe başlanmalıdır.

## C- İNSAN DOĞASI

Duyumları, duyguları ve düşünceleri kapsayan insan davranışları, cismin devinimlerinin daha karmaşık biçiminden başka bir şey değildir. Hobbes'a göre insanla hayvan arasında bir benzerlik vardır; her ikisinde de "yaşamsal devinim" ile "hayvansal devinim" bulunur.

- "Doğum ile başlayan ve bütün yaşam boyu aralıksız süren yaşamsal devinim"[42], beslenme, kanın akımı, soluk alma, nabzın atışı gibi devinimleri içerir.
- "İradi [istençli] devinim olarak da adlandırılan hayvansal devinim"[43], konuşmak, yürümek, hareket etmek gibi devinimlerin ardında yatan imgelemlerdir. Daha açıkçası, insanın yürümesi ya da konuşması, bir doğal neden sonucu daha önce kafasında oluşmuş olan "nereye, neyle, nasıl" gibi sorulara yanıt şeklinde getirdiği imgelemler nedeniyledir. İşte bedenin içsel devinimleri olan bu imgelemler ya da bir başka deyişle tutkular ve istekler şeklinde beliren duyumlar, hayvansal deviniminlerin kapsamını oluşturur[44].

### 1- Duyumlar

Dışsal cisimlerin devinimlerinin duyu organları tarafından merkez sinir sistemine ulaştırılmasıyla duyumların be-

---

[42] **Leviathan**, I, VI, s. 46.

[43] İbid.

[44] Bu nedenle istek, rasyonel (ussal) bir şey değildir.

lirdiğini daha önce vurgulamıştık. İşte, cisimlerin devinimlerine içsel bir tepki ya da yanıt şeklinde oluşan duyumlar (yani hayvansal devinim), yaşamsal devinim ile ilişki içindedir. Duyumlar, yaşamsal devinimin dışsal bir nesne ya da olay karşısında olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilenmesine göre bir biçim alır. Buradan hareket eden Hobbes, iki tür ilkel duyum olduğunu belirtir:

a-***İstek*** : İnsanı, yaşam sürecine yararlı olan bir şey, bir hareket karşısında, ona ulaşmaya, onu elde etmeye yöneltir.

b-***Nefret*** : İnsanı, yaşam sürecine zararlı olan bir şeyden uzak durmaya, kaçmaya iter.

Hobbes, bu iki ilkel duyumdan yola çıkarak daha karmaşık olan diğer duyumları türetir. İstek ve nefretin "form"ları olan diğer duygular, tutkular ve düşünceler çift olarak yaratılmışlardır. Örneğin, isteğin (ya da bundan türemiş olan diğer duyumların) ulaşmak istediği nesneyi elde etmek, insana haz verir. Buna karşılık, nefretin uzak tutmaya çalıştığı bir şeye uğranılması, insana elem aşılar. Hazzın beklentisi umut, elemin beklentisi ise umutsuzluk doğurur. Bu nedenle, Hobbes'un insanında özgür irade (istenç) diye bir şeyden söz edilemez. Daha doğrusu, her insan hareketi dışsal nesnelere ya da olaylara karşı etken bir yanıt olduğundan dolayı, irade, "son istek" ya da "son nefret"ten başka bir şey değildir [45].

Cisimlerin devinimlerini kuramının başlangıç noktasına yerleştiren Hobbes, neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde duyumları, duyguları ve düşünceleri, böylece de insan psikolojisinin yasalarını açıkladığını belirtir. Ona göre, her insan davranışının ardında yatan fizyolojik ilke, kendini korumadır. İnsan, (Antik Yunan filozofu Epikuros'un da ileri sürdüğü gibi) her zaman hazza, yaşamını sürdürücü şeylere doğru koşan, buna karşılık elemden, yaşamına zararlı olan

[45] **Leviathan**, I, V, s. 56.

şeylerden kaçan "bencil" bir yaratıktır. Böylece bencilliğin kökenini bilimsel olarak açıkladığını varsayan Hobbes, ahlak sorununu da bencillik görüşü doğrultusunda ele alıp, ahlaksal değerlerin göreceli olduğunu, çünkü bunların (herkese sözünü geçiren merkezi bir otoritenin bulunmadığı bir durumda) kişiden kişiye değiştiğini vurgular. Temel güdü insanın kendisini koruması olduğuna göre, bir kişinin gözünde, yaşamın korunmasına, sürdürülmesine yönelen her şey **iyi**, bunun karşıtı ise **kötü**'dür. Soruna bu açıdan yaklaşıldığında, insan için en iyi şeyin yaşam, en kötü şeyin ise ölüm olduğu ortaya çıkar.

## 2- İnsanın Özgünlüğü

Fakat insan, bu denli basit bir yaratık değildir. Buraya kadar görülen duyumlar, duygular, tutkular şeklindeki insan hareketleri, hayvanda da bulunur. Her ne kadar bunlar insan psikolojisinin temelinde yer alıyorlarsa da, insanı hayvandan ayıran ve onu devlet kurmaya kadar götüren bazı özellikler vardır. Yoksa bu hareketler (yani yaşamsal ve hayvansal devinimler), hayvandan daha farklı bir yaratık olan insanın kendini koruması ve gönence (refaha) ulaşması için yeterli değildir.

İnsan, doğal olarak kendisi için zayıf, başkaları için ise kötüdür. Hobbes, Aristoteles'in tam karşıt kutbunda yer alarak, insanın doğuştan toplumsal olmadığını, doğal olarak toplumsallık eğilimine sahip bulunmadığını savunur.Ona göre, insanın toplumsallığı, arılar ya da karıncalardan farklı olarak, doğal bir biçimde belirmez, ama sonradan kazanılır[46].

---

[46]Hobbes, **Leviathan**'da (II, XVII, s. 176-177), insanların arılar ya da karıncalar gibi doğal olarak bir toplum içinde yaşayamamalarının nedenlerini şöyle sıralamaktadır:
a/İnsanlar, onur ve üstünlük elde etmek için sürekli rekabet halindedirler.
b/İnsanlarda ortak iyilik ile kişisel iyilik uyuşmamaktadır.

Bencil olan insan, yalnız kendini düşünür, kendi yaşamını sürdürmeye çalışır. Yaşamın sürdürülmesi, birbirine bağlantılı olan yaşamsal ve hayvansal devinimin kesintiye uğramaması, dolayısıyla insanın sürekli olarak istek içinde bulunması demektir. İsteğin olmaması, devinimsizliği çağrıştırır; bunun anlamı ise ölümdür[47]. Dolayısıyla sürekli devinim içinde olmak, daha fazla istemektir, "hatta istemenin istenmesidir."[48] Hobbes'un deyişiyle, "bu yaşamdaki esenlik, tatmin olmuş bir kafanın dinlenmesinde bulunmaz... Esenlik, bir nesneden öbürüne doğru sürekli olarak ilerleyen istektir; birinci nesnenin elde edilişi, ikinciye doğru uzanan yoldan başka bir şey değildir. Bunun nedeni, insanın isteğinin, bir kerede ve bir an için tatmin olmayı değil, fakat gelecekteki isteğinden de kesinlikle emin olmayı amaçlamasıdır."[49] Bu

---

c/İnsanlar, kendi kişisel amaçları doğrultusunda akıl yürüterek kendilerini yöneticilerden daha üstün görürler ve kamusal işlerin yönetimine karışırlar.

d/İnsanlar, sözcükler sanatına (konuşmaya) sahip olduklarından, barışı bozacak duyguları, tutkuları, kanıları coştururlar.

e/İnsanlar, akılları nedeniyle kendilerine haksızlık yapıldığı düşüncesine kapılıp toplumsal barışı tehlikeye sokarlar.

f/İnsanların birbirleriyle anlaşması, doğal değil, fakat sözleşmelerden kaynaklandığı için yapaydır.

[47]Raymond Polin, bu konuda şu yargıda bulunur: "Hobbes, Hıristiyan mistisizmi ile Antik bilgeliğin bize öğrettiklerinin tersine, hareketsizliğin, durgunluğun, barış içinde olmanın, en büyük kötülük olduğunu ileri sürer. Siyasetçi olarak Hobbes, insanlar arasında barışı kurmaya çalışır. Ama insan, birey olarak Hobbes, barışı yadsır." (1981, s. 38.) Polin'in bu yargısına bir katkıda bulunmak gerekiyor: Hobbes, daha ileride göreceğimiz üzere, insan derken, burjuva insanından söz ediyor ve kendisi de bir burjuva olarak düşünüyor. Bu nedenle ona göre insan, sürekli bir şeyler peşinde koşan, bir istekten bir diğerine sıçrayan, "barış içinde olmayan" bir yaratıktır. Ama, barış içinde olmaması, yani eylemlerini yerine getirebilmesi, ancak toplumsal barışın sağlandığı ve böylece yaşamının güvence altına alındığı bir ortamda, yani devlet içinde tam anlamıyla mümkün olabilir. İşte soruna bu açıdan yaklaşıldığında, Hobbes'ta barış yandaşlığı ile karşıtlığının birarada bulunduğunu anlamak daha kolaylaşır.

[48]Angoulvent, s. 68.

[49]**Leviathan**, I, XI, s. 95.

sürekli isteğin olmazsa olmaz (*sine qua non*) koşulu ise, güç elde etmedir.

Ancak doğa, insanlara ne tek başlarına, ne de toplum içinde yaşamlarını sürdürebilme olanağı vermeye yeterlidir. Çünkü insanlar, çeşitli güçlerini kullanarak isteklerine ulaşmak amacıyla, sürekli olarak bir yanda doğaya karşı, öte yanda kendi aralarında birbirleriyle savaş içindedirler. İşte bu düzeyde Hobbes, insanları hayvanlardan farklı (daha doğrusu üstün) kılan iki özelliğin olduğunu vurgular. İnsanlar içsel ve dışsal devinimlerin etkisinde olmakla birlikte, bu iki özelliklerinden dolayı tutkularını en akıllıca kullanma biçimini hesap edip doğayı yadsımaya ve yapay bir cisim olan devleti kurmaya kadar varırlar. İnsanları yaşamlarını sürdürebilecekleri barış ortamına götüren bu özellikler, konuşma (dil) ile geleceği düşünmedir.

**a- *Konuşmak*** : Hobbes, ilk yapıtlarında, insana özgü olan özelliğe akıl der; ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçip **Leviathan**'da bunun konuşma (dil) olduğunu belirtir. Hobbes, (Aristoteles, İsokrates, Aquinum'lu Thomas gibi düşünürlerden farklı olarak) konuşmanın doğa tarafından insanlara verilmiş bir armağan olduğunu kabul etmez. Konuşmayı insanın yarattığını öne süren Hobbes, **De Homine**'de bu konuyla ilgili olarak şöyle yazar: "Söylem [konuşma], düşündüğümüz şeylere uygun düşen kavramları belirtmek için insan tarafından keyfi bir seçimle oluşturulmuş sözcükler bütünüdür."[50]

Görüldüğü üzere, insan konuşmayla değil, konuşmayı sonradan keyfi bir biçimde yaratma yetisiyle doğar. Hayvanlar da sesler çıkarırlar; ama bunu keyfi bir şekilde yapmazlar. Onlardaki sesler, tutkuların, duyguların zorunlu olarak doğal bir biçimde dışa vurulmasıdır. İnsan, yapay ve iradi bir şekilde sözcükler yaratarak düşüncelerini anımsayıp

---

[50] Aktaran: Polin, 1977, s. 6.

geliştirir. Hayvana karşıt olarak, insanın bilimsel yeteneğinin olması buradan ileri gelir. Hobbes'un deyişiyle "kavramların bize sağladığı üstünlük nedeniyle, biz, bilimlere yetenekliyiz; hayvanlar, kavramlara sahip olmadıklarından, bu yetenekten yoksundurlar."[51]

Konuşma, bilim gibi, "ortak bir anlaşma" üzerine kuruludur ve "bir sözleşme", "toplum yaşamına gerekli bir yapaylık" olarak nitelendirilebilir[52]. Demek ki toplumsal yaşamdan önce de, insan, yapaylık ve sözleşme aşamasına ulaşır. Doğanın bir parçası olarak doğal bir yaratık olan insan, "sanatıyla doğaya öykünerek"[53] doğayı yadsır, ya da daha doğrusu doğanın içine yapaylığı yerleştirir. Tüm canlılar içinde yalnızca insan, kendisinin hem "kendisi", hem de "yapıcısıdır"; Hobbes'un deyişiyle, hem doğaldır, maddedir (*matter*), hem de yapaydır (*artificer*)[54]. İnsan, insan olarak doğar ve insan olarak doğduğundan ötürü konuşma ile kendisini insan yapar, yani kendisinin insanlığını yaratır.

**b-** ***Geleceği düşünmek*** : İnsana özgü olan ikinci özellik, geleceği düşünme ve yaşamını ona göre düzenleme yetisidir. Geleceği düşünmek, aklın kullanılmasını gerektirir. "Çünkü şu anda var olan şeyler duyuların alanı içindedir; oysa gelecek, akıl yürütmeyle algılanabilir ancak."[55] Sözcüklerin kullanılması ve neden-sonuç ilişkileri üzerinde uslamlama yapılması sayesinde, yalnızca akıl, geleceği tasarlamayı, gelecek günler hakkında öngörülerde bulunmayı, bu öngörülere göre davranmayı ve geleceğin esinlediği tutkuları yaşamayı mümkün kılar. İnsan, sürekli istek olduğundan, bir istekten bir diğerine yöneldiğinden dolayı, gelecekte, arzu-

---

[51] **Elements of Law**'dan aktaran: Rangeon, s. 67.

[52] **De Cive**, III, XVIII, 4, s. 368.

[53] **Leviathan**, Giriş, s. 5.

[54] **Leviathan**, Giriş, s. 6.

[55] **De Cive**, I, III, 31, s. 120.

ladığı iyi şeylerin yanında korktuğu kötü şeylerin de bulunabileceğini düşünür. Geleceğin hem hazzı hem elemi içermesi olasılığı nedeniyle, geleceğe sürekli tedirgin bir şekilde bakar. "İnsanlar, özellikle de en uzağı görenler, Prometheus'unkine benzer bir durum içindedirler. . . . Tıpkı Prometheus gibi, gelecek kaygısıyla önündeki uzaklara bakan insan, hergün, ölüm'ün, yoksulluğun ya da bir başka kötülüğün korkusuyla içini kemirip durur; bu yürek sıkıntısı, belki uyku dışında, ne son bulur, ne de yatışır."[56]

Kendini koruma, güvenlik içinde bulunma isteği, sürekli bir sorundur. İnsan, üzerindeki ölüm tehlikesini düşünebilen bir yaratıktır; dolayısıyla, geleceği kendisini sürekli meşgul eder. İleride ölümden uzak, güvenli bir duruma ulaşmak için duyumlarını, tutkularını rasyonel bir hesap içinde değerlendirmeye çalışır. Ayrıca insan, gelecekteki bir hazzın tatminini, şimdiki bir hazzın tatminine yeğler. Fakat sürekli bir gelecek olduğundan ötürü, hiçbir zaman kesin bir doyuma ulaşamaz. Bu yüzden, dur durak bilmeksizin, kendini hazza ulaştırıp elemden uzaklaştıran davranışların neler olacağını saptayabilmek için hesap yapmak ve geleceği öngörmek zorundadır.

Bu noktada Hobbes, tutku ile akıl arasında bir karşıtlık oluşturmaz. Nasıl sözcükler savaşa ya da barışa yol açabiliyorlarsa, tutkular da karşıt sonuçlar doğurabilirler. Janet'nin belirttiği üzere tutkular, (tıpkı akıl gibi) insanın kendisini korumasını isterler, ama bu ereğe ters düşerler[57]. Yapılması gereken şey, tutkuların akılla donatılıp yönlendirilerek barışı doğurmalarını sağlamaktır. Bir başka deyişle, insan, tutkularının deviniminden kendini kurtaramaz, fakat bunu akıllı bir biçimde kullanmayı öğrenir.

---

[56] **Leviathan**, I, XII, s. 105.

[57] Janet, s. 152.

Sonuç olarak, geleceği düşünen ve bunu, yarattığı sözcükleri sistematik bir şekilde kullanarak önermeler yoluyla yapan insan, teleolojik hesabı gerçekleştirebilen, dolayısıyla genel yasalara, bilime ulaşabilen tek yaratıktır. İnsanın teleolojik hesabı, nedenleri bilerek sonuçları, sonuçları bilerek nedenleri bulmaktır; aklını çalıştırarak rasyonel hesap yapan insan, tutkularını (özellikle, en güçlü tutku olan ölüm korkusunu) doğru yönlendirip arzuladığı barışa, yani toplum durumuna varır. Raymond Polin'in sözcükleriyle ifade etmek gerekirse, "doğru önermelerle desteklenmiş ve sözcüklerin söylem şeklinde birleşmesinden oluşmuş rasyonel teleolojik hesap, insanın kendi kendisini yaratmasına yarayan aracı oluşturur. Böylece insan, konuşma ve geleceği düşünme yetisiyle hareket ederek, teleolojik hesap sayesinde, toplumsal insanın, yani insanın kendisinin yapıcısı ve sanatçısı işlevini yerine getirir."[58]

Fakat insan, kendi başına değildir, diğerleriyle ilişki içindedir; dolayısıyla, toplumsal insana, yani siyasal topluma geçişin mekanizmasını anlayabilmek için, toplumun henüz varolmadığı bir durumu, Hobbes'un deyişiyle "doğa durumu"nu varsaymak ve incelemek gerekir.

## D- DOĞA DURUMU

Hobbes, merkezi bir egemen gücün çevresinde örgütlenmiş toplumsal-siyasal düzenin gerekliliğini ve geçerliliğini göstermek amacıyla, devletin bulunmadığı bir insanlar kalabalığı ortamı tasarlar ve bunu "doğa durumu" olarak adlandırır. Doğa durumu betimlemesiyle böyle bir amaç güttüğünü, **De Cive**'de açıkça dile getirir: "Yukarıda belirttiğim [devlete ilişkin] düşüncemi sürdürebilmem için, ilk doğa durumuna doğru geri gitmemiz ve insanları, sanki

[58]Polin, 1977, s. 13.

şimdi doğuyorlarmış, sanki balkabaklarını andırırcasına birdenbire topraktan çıkıyorlarmış gibi ele almamız gerekir."[59]

Bununla birlikte, Hobbes'un 1640'ta yazdığı yapıtta, doğa durumu düşüncesi, olgusal kanıtlarla desteklenmeye çalışılır. Hobbes, burada, "bugün yaşayan vahşi uluslar", "atalarımızın tarihi", "Almanya'nın ve diğer yörelerin eski halkları" diyerek, bunların yaşamlarının doğa durumunu yansıttığını vurgular[60]. Aynı şekilde, **Leviathan**'da da, "günümüzde insanların bu şekilde yaşadığı birçok yöre vardır" deyip, bu insanlara örnek olarak "Amerika'daki vahşileri" gösterir[61]. Ancak gerçekte, **Leviathan**'ın XIII. bölümünde bu konuyu enine boyuna ele alıp inceleyen Hobbes, bölüm başlığından da anlaşıldığı üzere, insanların doğa durumdaki yaşamlarından değil, fakat "insanların doğal koşulları"ndan söz eder. Bu nedenle, "Ne böyle bir dönemin, ne de böyle bir savaş durumunun, hiçbir zaman varolmadığı düşünülebilir; gerçekten ben de, bütün dünyada, böyle bir şeyin genel olarak hiçbir zaman olmadığına inanıyorum"[62] diye yazar. Demek ki, doğa durumunun tarihsel bir anlamı yoktur; Hobbes, bununla devletin tarihsel kökenini açıklamaya kalkışmaz. Doğa durumu, kuramın bütünselliği içinde mantıksal bir varsayımdır, bilimsel bir kurgudur. Hobbes'un deyişiyle "korkulacak ortak bir güç olmayınca nasıl bir yaşamın hüküm süreceğini"[63] anlatan bu varsayım, kuramın

---

[59] **De Cive**, I, VIII, 1, s. 180-181.

[60] **Elements of Law**'dan aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 58; Lessay, 1988, s. 75; Polin, 1977, s. 87.

[61] **Leviathan**, I, XIII, s. 125.

**Leviathan**'ın Latince çevirisinde, Eski Ahit'te anlatılan Kabil'in Habil'i öldürdüğü ortam, doğa durumu olarak nitelendirilir.

[62] **Leviathan**, I, XIII, s. 125.

[63] Ibid.

sonul amacına, yani devletin zorunluluğuna giden yolun başlangıcında bulunur[64].

Hobbes'a göre insanlar, doğuştan toplumsal değillerse de, mutlak bir yalnızlık içinde, diğerlerinden bütünüyle kopuk bir şekilde yaşayamazlar. İnsanlar, doğal yapıları gereği birbirleriyle ilişkide bulunurlar. Ama bu birlikte varoluş, insanların bir toplum içinde yaşadıkları anlamına gelmez. "Doğanın değil de, çalışmanın insanı topluma yatkın kıldığını"[65] yazan Hobbes, sivil (yani siyasal) toplumun olmadığı yerde, kesinlikle toplumdan söz edilemeyeceğini ileri sürer[66]. Merkezi iktidarın bulunmadığı bu birliktelik, bir insan kalabalığıdır ve "en kötü durumdur"; çünkü burada, "sürekli olarak şiddetli ölüm tehlikesi ve korkusu hüküm sürer."[67]

## 1- İnsanların Eşitliği

Doğa durumunda yaşayan insanlar, kişisel güvenliklerini sağlamak amacıyla, birbirleriyle sürekli bir savaş içindedirler. Her insanın diğerlerinin yüreğine korku saldığı bu savaşın sonu gelmez. Bunun nedeni, insanlar arasında

---

[64]Cassirer (s. 174-175'te), bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir: "[Toplumsal sözleşme kuramcıları,] "devletin kökeni" terimini kronolojik değil, mantıksal bir anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp devletin "ilkesi" yani *varlık nedenidir* (raison d'etre)... Eğer Hobbes, doğal olandan toplumsal devlete geçişi betimlemekteyse, devletin empirik kökeni ile ilgilenmemektedir. Söz konusu olan sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp *geçerliliğidir*. Tek başına önem taşıyan nokta, devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir." Bu hukuksal temel, ileride göreceğimiz üzere, "egemenlik" olarak karşımıza çıkacaktır.

[65]**De Cive**, I, I, 2, s. 80.

[66]Hobbes'tan sonraki toplum sözleşmesi kuramcıları, örneğin Locke ile Rousseau, siyasal iktidarın bulunmadığı, yani siyasal toplumun kurulmadığı bir durumda toplumsal yaşamın varolabileceği görüşünü savunacaklardır.

[67]**Leviathan**, I, XIII, s. 124-125.

belli bir eşitliğin olmasıdır. Hobbes, bu eşitliği şöyle açıklar: "Doğa, insanları beden ve zihin yetilerinde öyle eşit yaratmıştır ki, bazan bir başkasından açıkça, ya bedence daha güçlü ya da daha keskin zihinli olan biri bulunsa bile, her şey hesaba katılınca, iki insan arasındaki fark, bir kimsenin kendisinde, başkalarında bulunmayan bir üstünlük olduğu savını öne sürebilmesine elverecek kadar büyük değildir. Çünkü beden gücü söz konusu olduğunda, en zayıf olan insan, ya gizli bir düzenle ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan başkalarıyla birleşerek, en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür. Zihin yetilerine gelince, . . . bu konuda insanlar arasında bedensel güç konusunda olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum."[68]

Bu bedensel ve zihinsel yetiler, insan doğasına içkin fiziksel ve psişik güçleri ifade ederler. Her insanın bu iki güce sahip olmasından ötürü insanlar arasında bir eşitlikten söz edilmektedir. Ancak bu eşitlik savı, aynı zamanda eşitsizliği de içerir. Bedensel bakımdan "en zayıf insan" ile "en güçlü insan" kavramlarının kullanılması, bunun en açık kanıtıdır. Fakat insanın kendisi için, kendine göre zayıf olması, yani bedenen en güçlünün bile öldürülebilmesi, bu eşitliği ortaya çıkarır; bunun sonucu da, insanların birbirlerinden korkarak sürekli savaş durumu içinde kalmalarıdır.

Zihinsel yetiler açısından insanlar arasındaki eşitlik çok daha belirgindir. Ama bunun anlamı, herkesin kafa yapısı bakımından birbirine yakın olması demek değildir. Her insan, kendi uslamlamasından (akıl yürütmesinden), yani kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu hesaplayıp saptamasından hoşnuttur. Zihinsel düzeyde insanların eşit olarak hoşnut olmaları, bütün insanlarda aynı kibirin, gururun bulunduğuna işaret eder. Her insan, kendi düşüncesini doğru olarak kabul eder ve kendisini diğerlerinden akılca daha

[68] **Leviathan**, I, XIII, s. 121.

üstün görür. Kibirin evrenselliği, eşitliğin bütün insanlar tarafından yadsınmasına yol açar. Gerçekte zihinsel eşitsizliğin var olması önemli değildir. Çünkü nasıl olsa herkes, kendi payına düşen zihinsel yetinin daha büyük olduğu inancındadır; dolayısıyla kişisel düşüncelerinin, kanılarının üstünlüğü hakkında hiçbir kuşkusu yoktur. "Bu eğilim, insanların bu noktada eşitsizliğini değil, eşitliğini kanıtlar. Çünkü bir şeyin eşit bölüştürüldüğüne, herkesin kendi payından hoşnut olması kadar büyük bir kanıt bulunamaz."[69] Böylece Hobbes, insanlar arasındaki zihinsel eşitliği, insanların eşit bir şekilde bu eşitliği yadsımalarından çıkarır. Bu eşitlik durumu, kanıların çatışması demektir; ki bu da, savaşın ta kendisidir.

## 2- Erk Kullanımı

İnsanların eşitliğini doğuran bedensel ve zihinsel güçler, tek bir kavrama, "erk" kavramına indirgenebilir[70]. Çünkü her insan, bu güçlerini kullanarak diğerleri üzerinde erk kurma çabasındadır. Hobbes'a göre, "insanın erki, gelecekte görünen bir şeyi elde etmeye yönelik şimdiki araçları kapsar; erk, ya kökensel, ya da araçsaldır."[71] Daha açıkçası, insanın erki, doğal ve yapay olmak üzere iki bölümden oluşur. Doğal erk, "güç, güzellik, sakınım, sanatlar" gibi bedensel ve zihinsel yetileri içerir. Yapay erkin kapsamında ise, "zenginlik, ün, dostlar, şans" gibi sonradan edinme araçlar bulunur. Doğal erkin sınırlı olmasına karşın, yapay erk, gerek kendi kendine, gerek bedensel ve zihinsel yetiler sayesinde, sürekli olarak

---

[69] **Leviathan**, I, XIII, s. 122.

[70] "Güç" kavramını, İngilizce ***strength***, Fransızca *force* sözcüklerinin; "erk" kavramını da, İngilizce *power* , Fransızca *pouvoir* sözcüklerinin karşılığı olarak kullanmayı yeğledik.

[71] **Leviathan**, I, X, s. 81.

artabilir. "Bu artış derecesi ne olursa olsun, tıpkı doğal erkler gibi araçsal erklerin de varlık nedeni, yalnızca her bireyin yaşamsal deviniminin sürdürülmesidir."[72] Bir başka deyişle, her insan, yaşamını korumak için güçlerini kullanmak, erklerini harekete geçirmek zorundadır.

İnsan tümüyle devinim olduğundan, tümüyle istektir de. Nasıl kendi üzerine bir daire şeklinde kapanan hareket, kökenine, çıkış noktasına ulaşıyorsa; insan da, tıpkı kısır bir döngü (fasit daire) içindeymişcesine, ölüme değin doyuma ulaşamamış olarak bir istekten ötekine doğru gider. İnsanın bütün yaşamı boyunca sürekli peşinde koştuğu istekleri, erk isteği olarak tanımlamak mümkündür: "Kanıların farklılığına neden olan en önemli tutkular, erk, zenginlik, bilgi ve onur elde etme isteğidir; ancak bütün bu istekler, birinciye, yani erk isteğine indirgenebilir. Çünkü zenginlik, bilgi ve onur, erkin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir."[73]

"İnsanların karşılıklı olarak birbirlerinden korkmasına neden olan eşitlik"[74], aynı zamanda insanlarda benzer tutkuların bulunmasına yol açıp, onları benzer isteklere doğru yöneltir. İnsanların aynı şeylere gereksinim duyması, bir başka deyişle (aslında erk isteği olan) isteklerinin çatışması, insanların birbirlerine zarar vermesi sonucunu doğurur. Her insan, bir diğeri (ya da diğerleri) için, tehlikeli bir rakiptir, aşılması gereken bir engeldir. Bu durumda, herkesin, kendi gözünde en büyük iyilik olan yaşamını güvence altına alabilmek amacıyla, hoşuna giden her şeyi yapmaya ve almaya hakkı vardır. Daha açıkçası, her bireyin her şey üzerinde başkasının hakkına eşit bir doğal hakkı bulunmaktadır.

---

[72] Lazzeri, s. 237.

[73] **Leviathan**, I, VIII, s. 69.

[74] **De Cive**, I, I, 3, s. 81.

### 3- Doğal Hak

"İnsanın kendisini koruma doğal isteği olan bu hak, kişisel erkin ve doğal gücün kullanılma özgürlüğüdür."[75] **Leviathan**'da doğal hakkın daha geniş bir tanımıyla karşılaşılır: "Yazarların genel olarak *jus naturale* dedikleri *doğal hak*, her insanın kendi doğasını, yani kendi yaşamını korumak ve kendi yargısı ve aklıyla bu amaca varmaya en uygun saydığı her şeyi yapmak için kendi erkini dilediği gibi kullanma özgürlüğüdür."[76] Her insanın kendine içkin bir özellik olarak sahip olduğu doğal hak, insanın doğal özgürlüğü ile aynı şeydir, yani erk kullanımında "dış engellerin yokluğudur."[77]

Dış engellerin olmaması, insanın dilediğince davranabilmesi demektir. Hobbes, bir bakıma Machiavelli'yi andırırcasına, "eğer bir insanın amaca hakkı varsa, araçlara da hakkı vardır" diye yazar. Yaşamını sürdürmek amacı her insanın hakkı olduğuna göre; herkes, bu amaç doğrultusunda her türlü araca başvurma, en kaba şiddet kullanmaya varacak şekilde bütün erklerini harekete geçirme hakkına sahiptir. Bu nedenle doğal hak, mutlak bir nitelik taşır; ama keyfi değildir. Çünkü insan, doğal hakkın kendisine tanıdığı her şeyi yapabilme ve (başkalarının bedenlerini kapsayacak denli) her şey üzerinde hak iddia etme olanağını, salt kendini korumak amacıyla ve aklının yargısına başvurarak kullanır. Demek ki doğal hak, herkese başkalarını öldürmeyi bile bir hak olarak tanımasına karşın, yine de aklın, daha doğrusu akıl yürütmenin bir ürünüdür. Fakat bu hak herkesde bulunmakla birlikte, hiç kimse bir diğerinin bu hakka sahip

---

[75] **De Corpore Politico**'dan aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 67.

[76] **Leviathan**, I, XIV, s. 128.

[77] "*Özgürlük* 'ten, sözcüğün tam anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır. Bu engeller, çoğu kez bir kimsenin dilediğini yapmakta kullanacağı erkin bir bölümünü elinden alabilir; ama onu, kendisine kalmış olan erki, yargısı ile aklının buyurduğu gibi kullanmaktan alakoyamaz." (İbid.)

olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla doğal hak, hiç kimsenin mülkiyetinde değildir; açıkçası, hukuksal bir anlamı yoktur.

Fiili (*de facto*) olarak erk kullanma anlamına gelen doğal hakkın hüküm sürdüğü doğa durumunda, herkesi kapsayacak hukuksal ya da ahlaksal kurallar bulunmaz; dolayısıyla, "meşru ile gayri meşru, adalet ile adaletsizlik gibi kavramların burada yeri yoktur. Ortak bir erkin olmadığı yerde yasa olmaz, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik olmaz."[78] Böylece insanlar, isteklerini elde edebilmek, doyuma ulaşabilmek için, iradelerini zorla birbirlerine kabul ettirmeye çalışırlar. İnsanların hepsini birden hükmü altında tutacak merkezi bir iktidarın olmamasından dolayı, herkesin birbirinden çekindiği, korktuğu bir ortam doğar. Bu, "herkesin herkese karşı savaşıdır."[79]

### 4- Genel Savaş Ortamı

Bu durumda, ellerindekiyle yetinmeyi düşünen bazı "ılımlı insanlar" olabilir; fakat bunlar da, kendi yaşamlarını koruyabilmek için, diğerleri gibi davranmak zorundadırlar. Bunun anlamı da, herkes tarafından savaşın savunma-önleme evrelerinin terkedilip saldırı evresinin benimsenmesidir. Ayrıca savaş durumunun varolması, insanların gerçekten birbirleriyle çarpışma ya da dövüşme eylemi içinde olmalarını gerektirmez. "Çünkü savaş, çarpışmak iradesinin yeterince güçlü olduğu bir zaman sürecidir."[80] Machiavelli için de, savaşın insan doğasına özgü "elde etme isteği" ile doğrudan bir bağlantısı vardır[81]. Ama Machiavelli, savaşı siyasal alanın içine yerleştirir ve onu bir sanat olarak algılar;

---

[78] **Leviathan**, I, XIII, s. 126.

[79] **Leviathan**, I, XIII, s. 124.

[80] İbid.

[81] Machiavelli, **Hükümdar (İl Principe)**, İstanbul, Sosyal Yayınlar, s. 25.

oysa Hobbes'ta savaş, insan doğasının ve insanın doğal yaşam koşullarının bir ürünüdür; ve bu nedenle siyasetin bulunmadığı bir durumun, yani doğa durumunun özelliğidir. Mairet'nin deyişiyle "Yunan siyasal düşüncesinin tersine doğada siyasal toplumu mümkün kılacak iletişimin bulunmadığını kabul eden"[82] Hobbes, savaşın doğa durumuna, barışın da toplum durumuna (siyasete) uygun düştüğü görüşüne sahiptir. Bu bakımdan siyaset (ya da devlet), savaşın dışlanmasıdır[83]. Ya da savaşın insan doğasında bulunduğu ve toplumsal yaşamın bu doğanın özelliklerini ortadan kaldıramayacağı düşünülürse, siyasetin, Clausewitz'in meşhur sözünün ters yüz edilmiş şekliyle, savaşın başka yollarla, özellikle barışçıl yollarla sürdürülmesi olduğu anlayışına ulaşılabilir. Machiavelli ile Hobbes, savaş ortamı konusunda birbirinden ayrılmakla birlikte, savaşta başarılı olmak için başvurulacak yöntemler hakkında aynı görüşü paylaşırlar: Machiavelli, siyasal öznenin hem aslan (güç), hem tilki (kurnazlık) niteliklerini kendinde toplaması gerektiğini vurgular[84]. Bu görüşü benimseyen Hobbes da, "savaşta, güç ile hile, en büyük iki erdemdir" diye yazar[85].

---

[82]Mairet, 1978, s. 136-137.

[83]Pierre Clastres'a göre, "Hobbes, savaş ile devletin derin bağını, aralarındaki yakın ilişkiyi ortaya koymuştu. Savaş ve devletin çelişkili terimler olduğunu, bir arada var olamayacaklarını, her birinin diğerinin olumsuzlamasını içerdiğini görebilmişti: Savaş devleti, devlet de savaşı engeller". (s. 206.)

Ancak Hobbes'ta siyaset, bir ülkenin, bir devletin sınırları içinde geçerlidir; işte bu bakımdan siyasetin (ya da devletin) savaşı dışladığı söylenmektedir. Yoksa, devletler arasındaki ilişkiler, siyaset olarak adlandırılamaz; zaten devletlerin birbirleriyle olan konumu, doğa durumuna uygun düşmektedir. Hobbes'un deyişiyle, "krallar ve egemen otoriteye sahip kişiler, bağımsızlıklarından ötürü sürekli karşılıklı kuşku içinde, hep birbirlerine silahları yöneltmiş ve gözlerini dikmiş gladyatörler durumundadırlar... Bu, bir savaş durumudur." (**Leviathan**, I, XIII, s. 126.)

[84]Machiavelli, s. 84.

[85]**Leviathan**, I, XIII, s. 126.

Herkesin her türlü aracı kullanarak herkesle savaşmasının temelinde yatan üç neden vardır: "Birincisi, rekabet [yarışma]; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü, onur [gurur]. Birincisi, insanları kazanç, ikincisi güvenlik, üçüncüsü şöhret için saldırmaya zorlar."[86] Aslında hepsinin ardında, erk elde etme ve böylece yaşamı sürdürme isteği vardır[87].

Bununla birlikte, insanın herkesin herkesle çatışması şeklinde bir genel savaş durumunun içine girmesi, yalnızca hoşnut olacağı bir yaşam biçimi elde etmek arzusundan kaynaklanmaz. Fakat insan, bu yaşamı gelecekte de güvence altına almak ve sürekli güvenlik içinde bulunmak ister. Daha doğrusu insanlar arasındaki bu korku, güvensizlik ortamında, rasyonel bir hesap yapılır ve şu sonuca ulaşılır: "Herhangi bir kimsenin başkalarına güvensizlikten kurtulması için, kendisine tehlikeli olabilecek büyüklükte başka erk kalmayıncaya kadar, zorla ya da kurnazlıkla, elinden geldiği ölçüde çok insana hakim olmaktan başka akla yatkın bir yol yoktur."[88] Çünkü bir insan, diğerleri üzerinde iktidar kurmadıkça, onları

---

Buradaki "erdem" sözcüğünü, ahlaki bir kategori olarak değil, ama Machiavelli'nin kullandığı *virtu* sözcüğü şeklinde anlamak gerekir.

[86] **Leviathan**, I, XIII, s. 123.

[87] Pierre Manent, bu noktada bir çelişki bulunduğunu belirtir. Çünkü ona göre, "(erk, onur ya da saygınlık için savaştıklarından) açıkça "aristokratlar" olarak tanımlanmış insanlar, kesin sonucu doğuran anda, (herşeyden önce güvenliklerini sağlamak istediklerinden) "burjuvalar" gibi davranmaktadırlar." (Aktaran: Audard,Boudon, Dupuy, s. 76.) Ancak bize göre, böyle bir çelişki söz konusu değildir: Hobbes'un yaklaşımında, erk ya da onur elde etmek, doğrudan doğruya yaşamı güvence altına alınayla ilişkilidir. Dahası, erk ya da onur için mücadele etmek, salt aristokrata özgü bir davranış olarak görülmemelidir; burjuva da, erk, özellikle de bunun en belirgin biçimi olan zenginlik peşinde koşar ve bunu elde ederek kendisine bir tür onur, saygınlık kazandırmayı amaçlar. Hobbes'un insanı, (biraz ileride daha ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere) aristokrat değil, tam anlamıyla bir burjuvadır. Çünkü hem erk isteğiyle donanmıştır, hem de kendisini sürekli olarak güvence altına almayı amaçlamaktadır.

[88] **Leviathan**, I, XIII, s. 122-123.

hükmü altına sokmadıkça, kendini kesin bir güvenlik içinde hissedemez.

Her erk artışı, güvenlik derecesini de arttırır. Fakat her güvenlik derecesi de, daha ileri bir derecede güvenlik altına alınmayı gerektirir. Açıkçası, eldeki erki korumak için daha fazla erke sahip olunmalıdır. Güvenlik isteği, böylece sürekli erk arttırma isteğine dönüşür. Bunun sonucunda da, insanların birbirlerine eşit olmasından ve hiç kimsenin diğerleri üzerinde kesin bir iktidar kuramamasından ötürü, herkesin herkesle savaştığı bu ortama, bu mantık içinde bir son vermek olanaksız olur. İşte insanın sefaleti buradan kaynaklanır; bu nedenle "insan yaşamı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır."[89] Kısacası, "insan insanın kurdudur" (*homo homini lupus* )[90].

İnsanın kötülüğü doğal değildir. Bu, "toplumsal" bir olgudur, yani insanlar arasında ilişkilerin bulunduğu bir ortamın ürünüdür ve rasyonel bir hesaptan kaynaklanmıştır. İnsanın bu durumda bulunması, onun insan olmasından dolayıdır: İnsan, hayvandan (kurttan) farklı olarak, güvenlik sorununu gelecek içinde düşünebilmiş ve teleolojik bir hesap sonucu sürekli olarak erkini artırma uğraşı içine girmiştir[91]. Bu bakımdan doğa (yani savaş) durumu, rasyoneldir. İnsanı yöneten, yine aklıdır. Ama bu doğa durumunu toplum durumuna yeğlemek, akla uygun, rasyonel değildir.

---

[89] **Leviathan**, I, XIII, s. 125.

[90] **De Cive**, İthaf Bölümü, s. 53.

[91] Bazı düşünürler, insanın hayvandan daha kötü olduğunu ileri sürerler. Örneğin, Hobbes'tan büyük ölçüde etkilenmiş olan Alman hukukçu Samuel Pufendorf (1632-1694), insanın kurttan daha tehlikeli olmasını, insanın arka arkaya gelen isteklerle devinmesine ve bu devinmenin hiçbir engel tanımamasına bağlamaktadır. (Aktaran: De Jouvenel, s. 298.)

## 5- Doğa Durumunun "Toplumsallığı"

Hobbes'un bir "kalabalık" ortamı olarak da nitelendirdiği doğa durumu, aslında bir toplum durumudur; daha doğrusu, egemen gücün bulunmadığı bir toplum biçimidir. Macpherson, **The Political Theory of Possessive İndividualism** (Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı) adlı yapıtında, Hobbes'un betimlediği doğa durumunun, doğal insanı değil, toplumsal insanı, daha doğrusu toplumsal yaşama özgü istekleri olan insanı içerdiğini belirtir[92]. Bu görüşünü dört ayrı kanıt getirerek destekler:

1-Hobbes, insanların birbirlerine saldırıp yok etme "doğal" eğilimini, gerçekte çağdaşlarına bakarak bulmuştur. Diğer insanlardan, "öteki"nden korkma tutkusu, uygar insana özgüdür. Hobbes, çağdaşı her insanın şöyle davrandığını yazar: "Bir yolculuğa çıkarken silah kuşanıp kendisine eşlik edenlerin olmasını ister, uyuyacağı zaman kapılarını kilitler; evindeyken bile çekmecelerini kapatır; ve bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar."[93]

2-Hobbes'un doğa durumu betimlemesi, bazı uygarlık niteliklerinden arındırılmış toplum durumundan başka bir şey değildir. Gerçekten de Hobbes'a göre, doğa durumunda, "ne çalışma, ne kültür, ne ulaşım, ne bilgi, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır."[94] Demek ki birey, toplumsal kazançlarından tümüyle yalıtılmış ve salt diğer insanlarla olan ilişkileri içinde ele alınmıştır. Bu bakımdan birey, olumsuz şekilde de olsa toplumsallaşmış insandır.

3-Doğa durumunda savaşa yol açtığı belirtilen üç temel neden (yani rekabet, güvensizlik ve onur), bütün uygar

---

[92]Macpherson, s. 32-39.

[93]**Leviathan**, I, XIII, s. 125.

[94]**Leviathan**, I, XIII, s. 124.

toplumlarda bulunur. Toplumsal insan da, rekabet içindedir, güvensizlik duyar ve onur peşinde koşar; fakat ortak bir erkin bulunmasından dolayı, bu üç faktör, insanları, savaşa, ilkelliğin içine yollamaz. Demek ki, doğa durumunda sözü edilen insan, egemenin bulunmadığı bir ortamda yaşayan toplumsal insandır.

4-Hobbes, ilkel duruma düşen insanın, mülkiyet, sanayi, ticaret, bilim, sanat, kişisel güvenlik gibi toplum yaşamının getirdiği şeylerin yokluğunu duyacağını açıklar. Bu nedenle insanlar, doğa durumunu aşıp toplumu kurmaya yönelirler. "İnsanları barışa yönelten tutkular, ölüm korkusu, rahat yaşamak için gereken şeyleri isteme ve çalışarak onları elde etme umududur."[95] Rahat (iyi) yaşama tutkusu toplumu çağrıştırdığından dolayı, doğa durumunda bu tutkuya sahip olan insan, gerçekte yasaların zorlayıcılığından kurtulmuş toplumsal (uygar) insandır[96].

### 6- Güçlünün Hakkı

Doğa durumu, -mekanik bir şekilde- ayrı, özgür ve eşit bir sürü gücün birbirleriyle çatışmaya girdiği bir eşitlik durumu olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda, durağan, kesin olmayan bir eşitlikle nitelenmiş ve sürekli bir korkunun (şiddetten kaynaklanan ölüm korkusunun) belirlediği bir kargaşa, bir sınırsız özgürlük durumudur, yani savaşın ta kendisidir. Böyle bir durum içinde de, Hobbes'un belirttiği gibi ne sanata, sanayiye, bilime, ne de herhangi bir toplumsal (yani

---

[95] **Leviathan**, I, XIII, s. 127.

[96] Jean-Jacques Rousseau da, Hobbes'u, toplumsal insana özgü tutkuları doğal insana mal ettiği için kınamaktadır. Bakınız: **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, s. 195-196. (Türkçesi:**İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev.Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 1986, s.118-120.)

oturmuş, durağan) ilişkiye, hatta köle-efendi ilişkisine bile yer vardır.

Doğa durumunun bu niteliği, siyasal iktidarın bulunmamasından kaynaklanır. Burada, çeşitli güç ilişkileri içinde sürekli olarak devinen birçok erk odağından söz edilebilir. Her birey, bir diğerinin üzerinde iktidar kurma, bir başkasının hükmü altına düşmeme çabası içindedir. "Bir insanın bir şey üzerinde bir hakka sahip olması, eğer kendisi kadar ya da kendisinden daha güçlü birisi de bu hakka sahipse, pek de önemli değildir"[97] diye yazan Hobbes'un ortaya koyduğu doğal hak, sonuçta kendi kendini yok eder ya da hiç olmazsa "güçlünün hakkı" anlayışına ulaşır. Çünkü herkes her şey üzerinde hak iddia ediyorsa, hiç kimsenin herhangi bir şey üzerinde hakkı yok demektir; bu bakımdan doğal özgürlüğün de, hiçbir anlamı, hiçbir etkinliği yoktur. Ya da her insanın doğal hakkı doğrultusunda diğerleriyle giriştiği savaşta başarılı olup olmaması elindeki güce, erke bağlı olduğundan, bu doğal hak, güçlünün hakkı anlamına dönüşür. Tek belirleyici öğe güç olduğundan (ve zayıf bir insanın güçlü bir insanı öldürebilme olasılığından) ötürü de, iktidar ilişkileri sürekli bir değişim gösterir. Bu ortam, herkesin erk araçlarına başvurma olanağını yaratır. Bedensel gücü az olan, buna zihinsel gücünü ekleyip ya da başkalarıyla birleşip bir diğerinden (ya da diğerlerinden) üstün bir konuma gelebilir, ya da hiç olmazsa eşitliği sağlayabilir. Ama erk arttırma mantığı içinde bulunan bu insanların hiçbiri, kesin bir yengiye ulaşabilme olanağından yoksundur. Hatta insanlar arasındaki eşitlik, böyle bir şeyin umut edilmesini bile engeller.

Bu belirsizlik ortamında, hiç kimse, herhangi bir nesneyi, bir eşyayı kendisinin kesin mülkü olarak göremez; dolayısıyla mülkiyet yoktur. Bir başkası, insanın elinden her

---

[97] **Elements of Law**'dan aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 74.

şeyini, hatta canını bile alabilir. "Yaşam hakkını" bile diğerlerine kabul ettiremeyen insanın, gerçekte tek bir hakkı vardır. Her kişinin "kesinlikle bana ait" diyebileceği bu "hukuksal olmayan hak", aklın gösterdiği yolda gücünü kullanmak, bütün erk araçlarına başvurmaktır. İnsanlar da bu doğal hakkı birbirlerine karşı bol bol kullanırlar. Bir bakıma doğal hak, her bireyin yaşamının hizmetinde olmasına karşın, aynı zamanda herkes için ölüm içerir[98].

Bu bölümün başında da belirtildiği gibi, Hobbes için doğa durumunun tarihsel bir anlamı yoktur. Doğa durumunun geçmiş bir dönemde olmuş olması ya da Amerika'daki yerlilerin bu durum içinde bulunmaları, hiç önemli değildir. Çünkü Hobbes'u ilgilendiren şey, toplumsal tutkuların sivil barış üzerinde yarattığı tehdittir. Hobbes, doğa durumu varsayımıyla, bu tutkuları frenleyecek bir egemen gücün olmadığı (Max Weber'in kullandığı anlamda) bir çeşit "toplum ideal- tipi" çizmektedir. Bu toplum ideal-tipi, insanlık için geçmişte kalmış bir durum değil, fakat her an ortaya çıkabilecek bir olasılıktır. **Leviathan**'ın Latince çevirisinde, "hiçbir ortak erke bağımlı olmayan insanların yaşamlarının nasıl olduğunu, iç savaş içinde bulunan insanların yaşamlarına bakarak anlayabiliriz"[99] diyen Hobbes, insanların her an bir iç savaş nedeniyle doğa durumuna geri dönebileceklerini vurgular. Buna en iyi somut örnek ise, İngiltere'nin 1640'larda içine düştüğü iç savaş durumudur.

Mairet'nin deyişiyle "doğa (ya da doğa durumu), hem devletin yadsınması, hem de devletin gerekliliğinin en açık belirtisidir."[100] İnsan, *homo homini lupus* olduğu gibi, aynı zamanda *homo rationalis* (rasyonel, akıllı insan)'dır. Bu nedenle, sonu olmayan bu savaş ortamında yaşayamayacağını

---

[98] Angoulvent, s. 127.

[99] **Leviathan**, I, XIII, s. 126, dipnot 42.

[100] Mairet, 1978, s. 317.

anlar ve doğayı yadsıyıp, yani yapay olana yönelip, bir sözleşme yoluyla barışı gerçekleştirecek olan yapay devleti yaratır.

## E- TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Hobbes, toplum durumuna geçiş mekanizmasını ortaya koymaya çalışırken, **De Cive**'de "insan birleşmelerinin kökeninde, gerek gereksinimlerini karşılama, gerek şöhret [ün] kazanma isteği bulunur... Demek ki toplum, şöhret ile rahat yaşam temeli üzerine kurulmuştur"[101] diye yazar. **Leviathan**'da da "rahat yaşamak için gereken şeyleri isteme ve çalışarak onları elde etme umudu"nun insanları topluma yönelttiğini vurgular[102]. Ancak ne şöhret, ne de çeşitli şeyler isteği, toplumsallaşmanın nedeni olabilir. Çünkü bunlar, insanlarda birleşme yerine hükmetme arzusu doğurur. "Açlık gibi fiziksel gereksinimlerin karşılanması, hırsızlıkla, yağmayla, kısacası diğer insanların sömürülmesiyle sağlanır... Şöhret isteği ise, herkesi diğerlerinden farklı olmaya, dolayısıyla onlardan ayrılmaya iter."[103]

### 1- Ölüm Korkusunun Belirleyiciliği

İnsanları birleşerek toplum kurmaya yönelten, daha doğrusu ortak bir iktidara boyun eğmeye götüren neden, korkudur, yalnızca ölüm ya da yaralanma korkusudur. Daha önce belirtildiği üzere, "iyi-kötü" gibi değerlendirmeler, onları kullanan insana bağlı, görece kavramlardır. Ancak görece kötü olan şeylerin üzerinde mutlak bir kötülük vardır:

---

[101] **De Cive**, I, I, 2, s. 79.
[102] **Leviathan**, I, XIII, s. 127.
[103] Manent, 1977, s. 54-55.

İnsanın ilk ve en temelli korkusu olan ölüm. Doğal ölüme karşı bir şey yapılamaz, ama diğerlerinin yol açacağı şiddetli ölümden, bunun korkusundan kurtulmak mümkündür.

**Leviathan**'ın XIII. bölümünün sonunda ölüm korkusunun toplumu doğuran temel tutku olduğu belirten Hobbes, bu görüşünü **De Cive**'de çok daha açık bir şekilde dile getirir: "En büyük ve en sürekli toplumların kökeninin, insanların birbirlerine iyilik duymalarından değil, fakat karşılıklı korku içinde olmalarından kaynaklandığı besbellidir. . . . Karşılıklı korku nedeniyle bu denli kötü durumdan kurtulmak ve topluma ulaşılmak istenir."[104] Bu korku, hayvanların duyduğu korkudan, terörden çok farklıdır; rasyonel bir hesabın sonucudur, aynı zamanda da siyasal toplumun nedenidir[105].

İnsan geleceği düşünebildiğinden ve akıl yürüterek şimdiki nedenlerin olası sonuçlarını öngörebildiğinden ötürü korkar. Korkması usavurmasındandır; fakat yaşamını gelecekte güvence altına alamamaktan korktuğu için, usavurmasını daha ileri bir düzeye götürür. Korku, insanda aklı oluşturmasa da, ona aklı kullanmayı, neden-sonuç ilişkileri zinciri içinde ıasyonel hesap yapmayı öğretir ve böylece onun, varlığını sürdürmesine ilişkin sorunlarına çözüm bulmasını sağlar. Demek ki en güçlü tutku olan ölüm korkusu, aynı zamanda en rasyonel olan tutkudur da. Bir bakıma, akıl ile bezenmiş bir korkudur söz konusu olan.

Yapay, akılcıl ve keyfi bir kararla toplum yaşamına geçme, yalnız insana özgü bir olgudur. Gerek bu geçiş, gerek toplum, doğal değildir. Fakat toplum, insan doğasına uygundur; yani insan doğası, (varlığını, yaşamını sürdürmek için) toplumu gerektirir. Konuşmayla ve geleceği düşünmeyle rasyonel hesap yapan insanlar, güvenliklerini tam olarak an-

---

[104] **De Cive**, I, I, 2, s. 79 ve I, I, 14, s. 87.

[105] Edmond'a göre, "devletin temeline akıl yerine tutkunun konması, klasik anlayışın (dolayısıyla ideal devlet düşüncesinin) yadsınması demektir." (s. 165.)

cak barış ortamında sağlayabilecekleri kanısına ulaşırlar. Barış ortamının nasıl kurulacağını, üzerinde uzlaşılabilecek barış koşullarının neler olacağını insanlara gösteren, "akıl"dır, ya da **De Cive**'deki deyişle "doğru akıl"dır. Aklın gösterdiği bu koşullar, aslında insanların doğal yasalar üzerinde birleşmelerinden başka bir şey değildir.

## 2- Doğal Yasalar

Hobbes, gerek **Elements of Law**'da, gerek **De Cive**'de, "doğru aklın doğa yasası olarak adlandırıldığını" söyleyip, Tanrı'nın akıl yoluyla bu yasaları insanlara yolladığını belirtir[106]. Hobbes'un buraya kadarki görüşlerinden hareket edildiğinde, doğal yasaların tanrısal, aşkın bir nitelik taşıdığı sonucuna varmak hiç de zor olmaz. Fakat gerçekte bu yasaların aşkın bir güçle hiçbir ilgisi yoktur. Bunu, Hobbes, "doğru akıl"dan ne anlaşılması gerektiğini açıklarken ortaya koyar: "İnsanların doğa durumlarındaki doğru akıldan, birçok kişinin kabul ettiği gibi yanılmaz bir yetiyi değil, fakat rasyonel hesabın gerçek işlemini anlıyorum; ki herkes, bu işlemi, diğer insanların çıkarına ya da zararına olabilecek kendi eylemlerine uygular."[107]

Böylece doğal yasalar, bir hakikatin ya da bir düzenin tanrısal esinle açınlanması olmaktan çıkarlar. Onlar, akıl yürütme süreci içinde yer alan rasyonel hesabın sonuçlarıdır; hatta Polin'in deyişiyle "teleolojik bakımdan en etkili tekniklerdir."[108] İnsan, yaşamın korunması için neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini akıl yürüterek bulur; işte bulunan bu kurallar, doğal yasalardır. **Leviathan**'daki tanımıyla

---

[106] **De Cive**, I, II, 1, s. 91. Ayrıca aktaran: Goyard-Fabre, 1975, s. 47; Polin, 1977, s. 187.

[107] **De Cive**, I, II, 1, s. 91.

[108] Polin, 1977, s. 188.

"Doğa yasası (*lex naturalis*), akılla bulunan ve insanın kendi yaşamı için zararlı ya da yaşamını koruma yollarını engelleyici olanı yasaklayan bir genel kuraldır."[109]

Hobbes'un "sonsuz, evrensel, değişmez ve yazılmamış" olduğunu belirttiği bu doğal yasalar, gerçekte yasa adını hak etmeyen "ahlaksal kurallardır". Çünkü tanımı gereğince bir yasa, zorlamayı içeren bir buyruktur, bireyi "bir şey yapmak ya da sakınmak yönünde bağlama"[110] gücüne sahiptir. Oysa doğal yasaların, vicdanların dışında başka bir şeyi zorlamaları mümkün değildir. Hobbes'un kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, "doğa yasaları, insanı *in foro interno* bağlarlar, yani ona uygulanmaları gerektiği isteğini verirler; ama her zaman *in foro externo* bağlamazlar, yani bunları eyleme çevirmeye zorlayamazlar."[111] İşte bu nedenle, "insanlar, aklın bu buyruklarını, pek de yerinde olmayarak yasa diye adlandırırlar. Çünkü bunlar, onların korunma ve savunmalarına neyin uyacağı ile ilgili sonuç ya da önermelerdir; yasa ise, tam anlamıyla, başkalarına buyurmak hakkını elinde tutanın sözüdür."[112]

Hukuksal hiçbir anlam taşımayan bu doğal yasalar, akıl yürütmenin ürünleri, rasyonel hesabın sonuçları oldukları için, aslında doğal bile değillerdir. Polin'e göre, Hobbes'un bu yasaları "doğal" olarak nitelendirmesi, bunların bir doğanın, yani insan yaşamının korunmasına yönelik bir amaç gütmesi nedeniyledir[113]. İşte bu yasalar, doğallık ile yapaylık arasında bulundukları için, doğallıktan (doğa durumundan) yapaylığa (devlete) geçişin araçları işlevini görürler. İnsanların akıl yürüterek buldukları doğal yasalara uy-

---

[109] **Leviathan**, I, XIV, s. 128.
[110] Ibid.
[111] **Leviathan**, I, XV, s. 158.
[112] **Leviathan**, I, XV, s. 160.
[113] Polin, 1981, s. 192.

malarının tek bir nedeni vardır; bu neden, bu yasaların, şeylerin doğasına içkin olmaları, aşkın bir güçten kaynaklanmaları ya da fiziksel bir zorlama gücüne sahip bulunmaları değil, fakat insanın ereğine (barışa) ulaşmasını sağlayan en etkin araçlar olarak ortaya çıkmalarıdır.

Hobbes'un "temel" nitelendirmesini uygun bulduğu birinci doğa yasa, hem doğal hakkı içerir, hem de barış arayışının önemini vurgular: "Herkes, barış elde etme umudu oldukça, onu sağlamaya çalışmalıdır; elde edemezse, o zaman savaşın bütün yardım ve yararlarını arayıp kullanabilir."[114] Bu temel doğal yasadan, insanların barışı sağlamak için birbirleriyle anlaşmaları gerektiğini vurgulayan ikinci doğal yasa çıkar: "Bir kimse, başkaları da kendisi gibi düşündüğü zaman, barışı ve kendini korumak istiyorsa, her şey üstündeki hakkını elden bırakmalı ve başkaları üzerinde, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."[115] Bu ilk iki doğal yasadan, yapılan sözleşmelere uyulmasını öneren ve diğer barış koşullarını sıralayan öteki doğal yasalar türer. Hobbes'un **Leviathan**'da 19 tane olduklarını ileri sürdüğü bu doğal yasaları tek bir tümcede toplamak mümkündür: "Başkalarının sana ne yapmasını istiyorsan, onlara onu yap."[116] Akıl yürüterek ulaştığı bu ilkeyi temel kural olarak benimseyen insan, kendisi gibi düşünen diğer insanlarla anlaşmaya ve böylece barışı sağlayacak devleti kurmaya girişir.

---

[114] **Leviathan**, I, XIV, s. 129.

[115] Ibid.

[116] **Leviathan**, I, XIV, s. 130

### 3- Sözleşme Anı

Hobbes'un devleti doğuran sözleşmesi, "rasyonel bir panik gibidir"[117]; ölüm korkusu herkeste aynı rasyonel davranışı uyandırır. Panik durumunda olduğu gibi, usavurmanın sonuçları karşılıklı iletişim yollarından geçerek (özellikle konuşma ile aktarılarak[118]) bütün insanlara yayılır ve siyasal toplumu kurmanın gerekliliği üzerinde anlaşılır. Bu nedenle devletin temelinde, her bireyin davranışında aklın hakim olmasının yattığı söylenebilir[119]. Fakat insan, rasyonel bir şekilde davransa da, kendisini "taraf tutmaya, gururlu olmaya, öç almaya ve buna benzer eylemlere yönelten"[120] ve her an doğal yasaları çiğnemeye iten doğal tutkularından kurtulamaz. Dolayısıyla, insanların, ortak bir erkin bulunmadığı bir ortamda barış içinde yaşamaları, ya da bir başka deyişle "devletsiz toplum" yaşamı sürmeleri, kesinlikle olanaksızdır; ütopyadan başka bir şey değildir bu: "Herkesi itaat etmeye zorlayan ortak bir erkin yokluğunda, adalete ve diğer doğal yasalara hep birlikte uyan büyük bir insan topluluğu düşü kurulabilirse, bütün insanlığın da aynı şekilde davranacağı düşlenebilir; bu durumda, hiçbir sivil yönetim, hiçbir devlet varolmayacaktır, varolmalarına da gerek yoktur; böylece uyrukluk olmaksızın barış hüküm sürecektir."[121] İşte, böyle bir durumun olanaksızlığı nedeniyle, insanlar, haklarını karşılıklı olarak bir üçüncü kişiye devrettikleri bir sözleşme yaparak, kendilerini ortak bir erkin boyunduruğu altına sokmaları gerektiğini kavrarlar.

---

[117] Mairet, 1977, s. 57.

[118] Moreau'ya göre, "insan konuştuğu için savaşır. Fakat, yine konuştuğu için savaşmaktan vazgeçer." (s. 63.)

[119] Lessay, 1988, s. 129.

[120] **Leviathan**, II, XVII, s. 173.

[121] **Leviathan**, II, XVII. s. 175.

Sözleşme, aralarında eşitlik bulunan, ya da birbirlerini eşit olarak gören insanlar tarafından yapılır. "Çünkü sözleşme, ancak güçleri ve çıkarları açısından eşit düzlemde bulunanlar arasında mümkündür."[122] Hobbes'un deyişiyle, "Doğa insanları eşit yapmışsa, bu eşitlik tanınmalıdır; ama eşit yapmamışsa, insanlar, birbirlerini eşit olarak algıladıklarından, eşit bir konumda olmadıkları sürece barış anlaşması yapmayı reddeceklerdir; öyleyse bu eşitlik kabul edilmelidir. Böylece dokuzuncu doğal yasayı açıklıyorum: *Her kimse, ötekini doğal eşiti olarak görsün.*"[123] Sözleşenlerden biri, sözleşmeyle karşısındakinden daha fazla şey kaybedecekse, bir tür rıza belirtisi olan sözleşmeye katılması tam bir mantıksızlık olur. Daha açıkçası, en zayıfın en güçlüyü öldürme olanağı olmasaydı, en güçlü, sözleşmeyle, erkinden, haklarından feragat etmeye asla yanaşmayacaktı. Böylece sözleşmenin yalnızca eşitler arasında olduğunu vurgulayan Hobbes, yöneten-yönetilen ayrımını, yani devleti "doğal eşitsizlik" yerine "doğal eşitlik" ilkesi üzerine kurarak, klasik siyaset felsefesini başaşağı eder.

Hobbes, insanlar arasında doğa durumuna, savaşa son verip, toplum durumunu, barışı olanaklı kılan toplum sözleşmesini şöyle tanımlar: "Bu, oydaşmadan (consensus'ten) ya da uyuşmadan fazla bir şeydir; bütün hepsinin bir ve aynı kişide, herkesin herkesle anlaşması sonucunda ve herkes herkese, *Senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde benim yaptığım gibi yetkili kılman koşuluyla, kendimi yönetmek hakkımı bu kimseye ya da bu kurula bırakıyorum ve onu yetkili kılıyorum*, demişcesine gerçekten birleşmesidir. Böylece bir kişide birleşmiş olan kalabalık, DEVLET [Commonwealth], Latince CIVITAS diye adlandırılır. İşte, büyük LEVİATHAN'ın, daha saygılı konuş-

---

[122] Akal, 1990, s. 104.

[123] **Leviathan**, I, XV, s. 154.

mak gerekirse, ölümsüz Tanrı'dan sonra barış ve savunmamızı kendisine borçlu olduğumuz o *ölümlü tanrı*'nın türemesi budur."[124]

Bireysel güçlerin, erklerin bir başka kişiye (yani devlet olarak beliren kamusal kişiye) devredilmesi, doğal bir şekilde olamaz. Çünkü bir insan, gücünü doğal olarak başka birine veremez. Bu yüzden toplum sözleşmesinin yapılabilmesi için gerekli olan erk devredilmesi işlemi, ilk önce vazgeçmeyi, feragat etmeyi içerir. "Bir kimsenin herhangi bir şey üstündeki hakkını bırakması ise, bir başkasının o şeye karşı bir hak ileri sürmesine engel olmak hakkından vazgeçmesi demektir."[125] Herkes, her şey üzerindeki hakkından, daha doğrusu güç kullanma hakkından vazgeçer ve bir de buna ek olarak, karşı koyma hakkını kullanmamaya söz verir. Gerçekte hiç kimse, bir başkasına herhangi bir hakkını ya da gücünü bırakmaz, devretmez; yalnızca o kişinin "yolunun önünden çekilir"[126] ve böylece onun zaten elinde tuttuğu doğa hakkını hiçbir engelle karşılaşmadan özgürce kullanmasına olanak tanır. Sonuçta bu vazgeçilen, terkedilen güçlerin toplamından daha üstün egemen bir güç, yani Leviathan ortaya çıkar.

### 4- Sözleşmenin Özellikleri ve Sonuçları

Sabine'in yaklaşımıyla, "temelde Hobbes'un kuramı hükümeti [siyasal iktidarı] kuvvet ile özdeşleştirmeye varır; kuvvet, kullanılması gereksin veya gerekmesin, hiç olmazsa arka planda yer almalıdır."[127] Gerçekten, vazgeçilen yalnızca

---

[124] **Leviathan**, I, XVII, s. 177-178.
[125] **Leviathan**, I, XIV, s. 130.
[126] Ibid.
[127] Sabine, s. 149.

doğal hak, yani güç kullanma hakkı olduğundan dolayı, ortaya çıkan Leviathan, güç kullanma tekelidir.

Hobbes, devleti çok üstün bir güçle bezendirmesini haklı göstermek için, Antik dönemden kalma bir kuram olan sözleşmeyi kullanır. Fakat değişik bir uygulamayla, "devletin özünü içinde taşıyan kişiyi, yani egemeni"[128] sözleşmenin dışında bırakır. Sözleşme, yalnızca yurttaşlık statüsünü kazanacak bireyler arasında olur; yoksa bunlarla egemen arasında değil. Sözleşmeye tarafların uymasını sağlayacak, bir bakıma sözleşmenin garantisini oluşturacak, sözleşmede taraf olmayan çok üstün bir erke gereksinim vardır; işte egemen budur. Çünkü "kılıçsız sözleşmeler, [boş] sözcüklerden başka bir şey olmadıkları gibi, insanlara en ufak bir güvenlik sağlamaktan da yoksundurlar."[129] Zaten doğa durumunda herkesin güç kullanması nedeniyle, böyle bir ortamda sözleşme yapıp uygulamak olanaksızdır. Demek ki Leviathan'ın bu düzeydeki gerekliliği, zorlayıcı bir iktidar olmaksızın sözleşmelerin, anlaşmaların hiçbir yaptırıcı değer taşımamasından kaynaklanmaktadır.

Leviathan'ın ortaya çıkmasıyla birlikte, dağınık bir şekilde bulunan güç ilişkileri, tek bir aks üzerinde toplanır ve kurumsallık kazanır. Artık tek bir iktidar odağı vardır. Güç kullanma hakkı "bir"in, yani egemenin tekeline verilip, durağan olmayan eşitliğin yerine durağan, sürekli bir eşitsizlik (daha açıkçası, egemen ile uyruklar arasındaki eşitsizlik) oluşturulur.

Bu noktada, "nasıl oluyor da insanlar, çok üstün bir güce sahip olan ve bu gücü mutlak, sınırsız bir biçimde kullanabilen bir egemen yaratmaktan çekinmiyorlar?" gibisinden

---

[128] **Leviathan**, II, XVII, s. 178.

[129] **Leviathan**, II, XVII, s. 173.
"Kılıçsız sözleşmelerin etkisizliği", Machiavelli'deki "kılıçsız peygamberlerin başarısızlığa mahkum olduğu" anlayışını çağrıştırmaktadır.

bir soru akla gelebilir. Hobbes'un kuramının mantığı içinde, Leviathan'ın yurttaşlarına düşmanca davranmasına neden olacak hiçbir gerekçe yoktur. Doğa durumunda, savaşın, bir başka deyişle insanın hemcinslerine karşı kötü, düşmanca davranmasının üç temel nedeni vardı. "Rekabet, güvensizlik ve onur" olan bu nedenler, insanlar arasındaki eşitlikten kaynaklanıyordu. Oysa, toplum sözleşmesiyle insanların içinden tek bir kişi egemen olunca, bu kişi diğerlerinden çok üstün bir konuma yükselir. Artık onun yurttaş statüsü kazanmış diğer insanlara düşmanlık (hiç olmazsa eşitlik durumundan kaynaklanan düşmanlık) yapması için hiçbir neden bulunmamaktadır. O, ülke sınırları içinde tam anlamıyla güvencededir ve her şeye sahip olduğundan dolayı da kimseyle rekabete girmesine gerek yoktur; üstelik, "ölümlü tanrı" sıfatını alacak denli büyük bir saygınlıkla, onurla donanmıştır. İşte, egemene bu üstün kişiliğini veren, toplum sözleşmesinden doğan bu eşitsizlik durumudur.

Hobbes'un sözleşme kuramında karşımıza çıkan bir başka sorun, kaç tane sözleşme olduğuna ve sözleşmenin oybirliğiyle mi yoksa oyçokluğuyla mı yapıldığına ilişkindir. İlk bakışta, tek bir sözleşme olduğu görülür. Çünkü devletsiz toplum olamayacağı düşüncesini benimseyen Hobbes, biri toplumu, diğeri siyasal iktidarı yaratan çift sözleşme anlayışını yadsır. Bazı Orta Çağ düşünürlerinde ve daha sonraları gerek Monarkomaklarda gerek Suárez'de görülen bu çift sözleşme kuramının amacı, siyasal iktidar sahibini sınırlamak, onu topluma karşı sorumluluk içine sokmaktır. Oysa Hobbes, egemeni sorumsuz bir konum içine oturtup karşı konamaz bir güçle donatmak için, tek bir sözleşmeyle hem toplumu, hem de siyasal iktidarı (devleti) yaratma yoluna gider.

Hobbes, (daha önce aktarmış olduğumuz tanımda) sözleşmenin ne olduğunu açıklarken, bunun oybirliği ile gerçekleştirildiğini açıklar; çünkü herkesin herkesle anlaş-

masıdır söz konusu olan. Demek ki devletin (*Commonwealth*'in) üyeleri olacak bütün bireyler, bu sözleşmede yer almışlardır. Oylamaya katılmayanlar ya da muhalif olanlar ise, siyasal toplumun dışında kalmışlardır. Fakat ortaya çıkan devletin "kurumsallaşması" için, siyasal iktidarın kimin ya da kimlerin eline bırakılacağının da saptanması gerekmektedir. Hobbes, vermiş olduğu toplum sözleşmesi tanımından bir sayfa sonra, **Leviathan**'ın XVIII. bölümünün hemen başında, egemenin belirlenmesinin bir başka sözleşmeyle ve bu kez oyçokluğuyla olduğunu dile getirir: "Çok sayıda insanın, hepsinin kişiliğini taşımak, yani temsilcileri olmak hakkının çoğunluk kararıyla hangi insana ya da kurula verileceği konusunda, herkesin herkesle anlaşıp sözleşmesiyle bir devlet kurulmuştur denir."[130] Bu "ikinci sözleşme" yapıldıktan sonra, alınan kararın muhalifleri ya da azınlıkta kalmış olanlar, artık bu sözleşmeyi ve ondan doğan yükümlülükleri kabul etmek zorundadırlar. Çoğunluk gibi azınlık da (ya da Hobbes'un deyimiyle "oy verenler gibi vermeyenler de"), "barış içinde birarada yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla", saptanan egemenin uyrukları haline gelirler.

Bu açıdan ele alındığında Hobbes'un kuramında, iki ayrı sözleşme ya da daha doğrusu "iki zamanlı tek bir sözleşme" bulunduğu söylenebilir[131]. Bu iki zamanlı sözleşmeden şu sonuç çıkmaktadır: Oybirliği, siyasal toplumun, *Commonwealth*'in yaratılması için gereklidir; oysa egemenliği kullanacak kişinin (yani yönetim biçiminin) saptanmasında, çoğunluk yeterli olmaktadır. Raymond Polin, bu iki zamanlı sözleşmenin üç kişilikli bir sözleşme olduğunu belirtir: Herkesin herkesle sözleşme yapması demek, ikişer kişinin taraf olduğu bir sürü sözleşmenin olduğu anlamına

---

[130] **Leviathan**, II, XVIII, s. 179.

[131] Polin, 1981, s. 86.

gelir. Üçüncü kişiliği ise çoğunluk oluşturur; çoğunluk, bir kereye özgü olacak şekilde herkesi bağlayan bir karar alır.

Hobbes'un toplum sözleşmesi, tarihsel bir gerçekliğe sahip olmak zorunda değildir. Tarihin belli bir döneminde gerçekten böyle bir sözleşmenin yapılıp yapılmadığını araştırmak gerekmez bile. Hobbes, sözleşmeyi açıklarken, insanların ". . . demişcesine" birleşip devleti kurduklarını belirterek, bu sözleşmenin zımni (örtük) bir nitelik taşıdığını vurgulamıştır. Daha doğrusu ona göre, insanlar böyle bir sözleşme yapmışcasına, akıllarını kullanarak, belli bir zorunluluktan dolayı (ölüm korkusundan kurtulmak için) siyasal toplumu yaratmışlardır. Toplum sözleşmesi, doğa durumu gibi bir kurgudur; devletin gerekliliğini gösteren kuramın bir halkası, bu kuramın mantıksal çerçevesi içindeki bir varsayımdır.

Ancak, yaratılan devletin sürekliliğini sağlamak için, bunun salt güce dayandırılması yetmemektedir. Daha sonraları Jean-Jacques Rousseau'nun da belirteceği gibi, siyasal iktidar, kendisini bir otorite olarak ortaya koymak, bir başka deyişle kendisini yönetilenlere benimsetmek zorundadır[132]. Toplum sözleşmesi kurgusunun içerdiği ortak onay gereklidir, ama siyasal bedeni tam anlamıyla oluşturmaya yeterli değildir. Ayrıca her birey, kendi iradesini egemenin iradesine bağlı kılmalı; ya da soruna tersinden bakarsak, egemenin iradesini kendi iradesi olarak tanımalıdır. Daha açıkçası, bireyler (ya da bireylerin toplamı olan halk), yarattıkları devlet ile kendilerini özdeşleştirmezlerse, ortaya çıkmış olan bu siyasal toplum da uzun süre varlığını sürdüremez. İşte, bu sorunların üstesinden gelmek isteyen Hobbes, ilk yapıtlarında yer almayan "siyasal temsil" düşüncesini,

---

132 "En güçlü, gücünü hak, boyun eğmeyi bir ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir." (Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Adam Yayınları, 1982, s. 17.)

**Leviathan**'da, kuramının belki de en can alıcı noktası olarak ele alıp işler.

## F- SİYASAL TEMSİL

### 1- Yapay İnsan

Savaşın doğallık içinde olduğunu gören insan, barışın ancak yapaylıkla olası olduğunu kavrayarak, paradoksal bir biçimde doğaya öykünüp yapay bir insan yaratır; bu, Leviathan'dır, devlettir. İnsanı Tanrı yaratmıştır; ama insan da, Tanrı'nın hiç karışmadığı bir şekilde bir canlıyı ortaya çıkartır: "Yaradılış aşamasında Tanrı'nın *insanı yaratalım* demesine benzeyen bir sözleşmeyle birleşen insanlar, . . . sanatlarını kullanarak, . . . siyasal bedeni,... yapay insanı, . . . yaratırlar."[133]

Bu bakımdan devlet, doğal insandan çok daha güçlü ve büyük bir insanı andırır. İnsanın yarattığı yapay, ama canlı bir organizmadır: "Egemenlik, onun yapay ruhudur, çünkü bedenin bütününe canlılık ve hareket verir; yargısal ve yönetsel işlerle uğraşan yöneticiler ve diğer görevliler, yapay eklemleridir; . . . halkın güvenliği (*salus populi*), işlevidir;. . . hakkaniyet ve yasalar, onun için yapay akıl ile iradedir; uyuşma sağlığı, iç karışıklıklar hastalığı, iç savaş da ölümüdür."[134] Hobbes'un bu organizmacı görüşünü yansıtan Leviathan'ın 1651 baskısının kapağındaki ünlü resim, gövdesi birçok insandan oluşan dev gibi bir insanı, yani ölümlü tanrıyı gösterir. İnsanlar, birleşerek yapay bir insan olan siyasal bedeni yaratmışlardır; ama yaratılan bu ürün, yaratıcılarını kendi içine çekmiştir, hatta onları kendi içinde biçimlendirmiştir.

---

[133] **Leviathan**, Giriş, s. 5-6.
[134] Ibid.

Hobbes, "modern devlet"in düşünülebilmesi için gereken "devletin hem insanlar tarafından yaratılması, hem de onları içermesi" (yani, devletin insanlara hem dışsal, hem içsel olması) kurgusunu, siyasal temsil mekanizmasına başvurarak açıklamaya çalışır. Fakat daha önce, temsile de yeterli bir açıklık kazandırabilmek amacıyla, Roma hukukundan esinlendiği *persona* (kişi) kavramını ele alır.

## 2- Yaratıcı ile Oyuncu

Tanımlara önem veren Hobbes, kişiyi, "sözleri ve eylemleri, ya kendisine ait olduğu, ya da bir başkasınınkileri temsil ettiği kabul edilen kimse" olarak nitelendirir[135]. Birinci durumda bir "doğal kişi"den söz edilir; bir başkasının sözlerini ve eylemlerini temsil eden ise "kurgusal ya da yapay kişi" olarak adlandırılır. Hobbes, organizmacı görüşünün uzantısı olan ve doğallıktan yapaylığa geçiş olanağı tanıyan temsil kuramını ortaya koyarken, "kişi"nin Latincedeki karşılığı olan *persona* kavramının, sahnede taklit edilen bir insanın dış görünüşünü, ya da bazan yüzü gizleyen maskeyi anlattığını söyler. Bu bakımdan *persona*, "aktördür", oyuncudur, temsil edendir; onun sözlerini ve eylemlerini kendisinkiler olarak kabul eden kimse ise, "yapımcıdır", yaratıcıdır, temsil edilendir.

Tüm bu kavramlar, bir tiyatro mekanını çağrıştırır. Bu mekanda, oyun yalnızca sahnede oynanmaz: Aktörler gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi yansıtırlar, ama izleyiciler de oynar; onlar da, gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi kabul edenlerin rolüne bürünmüşlerdir[136]. Siyasal iktidarın sahneye konduğu modern tiyatro mekanında, izleyiciler, oyunun "yazarlar"ına, "yaratıcılar"ına

---

[135] **Leviathan**, I, XVI, s. 161.

[136] Akal, 1990, s. 112.

dönüştürülmüşlerdir. Oyunu sahneye onların koyup, sonra rolleri aktörlere dağıttıkları varsayılır. Daha açıkçası, bireyler, oyunun yapımcıları olarak, toplum sözleşmesi kurgusuyla yapay insanı, Leviathan'ı yaratıp sahneye koyarlar. Yaratıcının yaratısına baktığında kendisini onda görmesi gibi, bireyler de kendilerini yarattıkları devlet ile özdeşleştirirler: Varılan nokta, "devlet biziz" anlayışıdır.

Her ne kadar Hobbes, bireyleri ya da bireylerin toplamı olan halkı devletin, dolayısıyla da devletin içerdiği egemenliğin temeline yerleştiriyorsa da, modern halk-ulus kuramının tersine, halka temsilcisinden (ya da temsilcilerinden) bağımsız bir kişilik tanımaz. Yaratılan Leviathan'ı siyaset sahnesinde canlandıracak canlı-kanlı bir insana (krala) ya da insanlardan oluşan bir kurula (meclise) gereksinim vardır. İşte Leviathan'ın "Bir"liğini kendi somut bir oluşuyla yansıtan bu insan ya da bu kurul, gerçekte "kurgusal kişiliği taşıyan kimsedir"[137], yani halkın temsilcisi olan egemendir. Egemen, bütün bireylerden aldığı yetkiyle, onların adına konuşup eylemde bulunur. Devletin oluşumuyla yurttaşlara dönüşmüş olan bireyler, yetkilendirme işlemiyle "aktöre otorite verirler, yani ona herhangi bir eylemi yerine getirme hakkı tanırlar"[138] ve aynı zamanda yapımcı olmaları sıfatıyla egemenin bütün sözlerinin ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenirler. Bunun anlamı, egemenin (temsilcinin) kararlarının, yurttaşlar tarafından kendi kararlarıymış gibi algılanılmasıdır.

### 3- Temsilcinin Temsil Edileni Yaratması

Yurttaşların topluluğundan oluşan halk, temsilcisinin dışında kendiliğinden bir kişiliğe sahip değildir. Çünkü Leviathan'ın yaratılış anı olan toplum sözleşmesini, doğal bir

---

[137] **Leviathan**, II, XVII, s. 178.
[138] **Leviathan**, I, XVI, s. 163.

kişi olarak irade belirtebilecek halk değil, fakat tek tek bireyler gerçekleştirir. Bireyler, bu anda henüz halk şeklinde birleşmemişlerdir; kalabalık durumu içinde bulunmaktadırlar. Temsilci, temsil edilenler sayesinde varolmasına karşın, bunları olduğu gibi yansıtmaz. "Çünkü eğer Temsilci, insanları ve bunların kendi aralarındaki ilişkileri bir başka düzlemde yinelemekle yetinseydi, hiçbir şey çözüme kavuşamazdı: Doğa durumunun sadık kopyası, yine (yapay) bir doğa durumu olurdu."[139] Ayrıca temsilci, daha önceden ifade edilmiş iradelere bağımlı olup yalnızca onların sözcülüğünü yapsaydı, egemen olarak beliremezdi.

Öyleyse temsil, yansıtmaz, fakat gerçekleştirir, yaratır. Daha açıkçası, her ne kadar insanlar devleti yaratmışlarsa da, "bir" olan halkı yaratan devletin (ya da egemenin) ta kendisidir: "Bir insan kalabalığının tek bir kişi [*persona*] olabilmesi için, bu insanların tek bir insan ya da tek bir kişi tarafından temsil edilmesi ve bunun her birey tarafından onaylanması gerekir. Çünkü kişiyi *bir* yapan, temsil edilenin değil de, temsil edenin birliğidir. Tek bir kişiliği üstüne alan, yine temsil edendir. Kalabalığın içinden birliği tasarlamak, başka bir şekilde mümkün olamaz."[140] Pierre Manent, bu konuda, siyasal toplumun çok güçlü bir birlik olarak ortaya çıktığını, oysa ne yurttaşlar arasında bir uzlaşmanın, bir dostluğun bulunduğunu, ne de bireylerin birbirlerine bağlı olduklarını belirtir. Bireyler, kendisini meşru temsilcileri olarak kabul edip itaat ettikleri egemene göre olan durumları bakımından bir birlik oluştururlar. Demek ki birlik oluşları, yani halk haline gelişleri, tümüyle kendilerinin dışında gerçekleşir[141]. Açıkçası, yurttaşlar, siyasal birlikteliklerini kendilerinin dışında, egemenin kişiliğinde bulurlar.

---

[139] Jaume, 1986, s. 185.

[140] **Leviathan**, I, XVI, s. 166.

[141] Manent, 1986, s. 423.

Bunun sonucu, egemenin iradesinin halkın iradesiyle aynı anlama gelmesidir. "Herkesin kişiliğini taşıyan" egemen, farklı bireysel iradeleri tek bir iradeye, "halkın iradesine"ne dönüştürür. Dolayısıyla her birey, halkın bir üyesi olması nedeniyle, egemenin iradesini ve yargısını, kendi iradesi ve yargısı şeklinde algılar. Egemenin "ölümlü tanrı" diye nitelendirilecek denli güçlü olması, insanların ona güçlerini devretmelerinden değil, fakat onu temsilcileri olarak yetkilendirilmelerinden kaynaklanır: Egemen, "devletteki her bireyin kendisine verdiği yetkiyle eline o kadar çok güç ve erk toplar ki, içeride barışı, dışarıdaki düşmana karşı da yardımlaşmayı sağlamak amacıyla hepsinin iradesini biçimlendirmeye yetecek kadar korkutucu olur."[142]

Öyleyse egemenlik (ve tabii egemenliği kullanan egemen), temsilin oluşturulmasından önce değil, fakat sonradır; yani bunun sonucudur. Çünkü kalabalık, tek bir irade ortaya koyabilecek bir kişi değildir, dolayısıyla kalabalığın egemenliği olamaz. Bireyler, bir kişi tarafından temsil edildikleri için "bir" haline gelirler ve kendilerinin, yapımcıları olduklarını varsaydıkları bu birliğe ait olduğunu kabul ederler. Bir başka deyişle, bireyler, temsil ile birlikte kendilerini temsilcinin içinden yeniden yaratırlar[143]; ya da daha doğrusu, temsilci tarafından, doğal insandan yurttaşa dönüştürülürler. Temsilci ise, yetkilendirilmiş olduğundan, sözlerinin ve eylemlerinin kaynağı olduğu varsayılan yurttaşlar üzerinde tam bir otoriteye sahip olur, kısacası egemen olarak belirir. "Demek ki bireyler, bir egemenlik oluştururlar, ama bunu kendi ellerinde tutamazlar."[144]

---

[142] **Leviathan**, II, XVII, s. 178.

[143] Jaume, 1986, s. 186.

[144] Jaume, 1986, s. 85.

## 4- Temsil Sisteminin Sonuçları

Aktör-yapımcı kurgusunu içeren temsil mekanizmasının Hobbes'un kuramına sağladığı çeşitli avantajlar vardır. Her şeyden önce, devlete ya da egemene karşı herhangi bir başkaldırı, kuramsal olarak olanaksızlaştırılmıştır. Çünkü yurttaşlar, kendilerini egemenin eylemlerinin gerçek yazarları, yapımcıları olarak kabul ettiklerinden, kendi kendileriyle çelişkiye düşmeksizin bu eylemlere karşı çıkamazlar. "Teker teker herkes, egemenin bütün yaptıklarının yazarıdır; dolayısıyla egemenin haksızlık ettiğinden yakınan bir kimse, kendisinin yapımcısı olduğu bir şeyden yakınıyor demektir. Bu nedenle, kendisinden başkasını suçlandırmaması gerekir; hatta kendisini bile haksızlık etmekle suçlandıramaz, çünkü bir kimsenin kendi kendisine haksızlık etmesi olanaksızdır."[145]

İkinci olarak, temsil mekanizması, "yönetenleri yönetilenlerden ayıran mesafeyi ortadan kaldırmaya yarar."[146] Egemen, bir bakıma kendi doğal kişiliğini terkedip, onun adına davrandığı halkın kişiliğini üstüne geçirir. Hobbes, **De Cive**'de, "çok acayip görünse de, kral, halk diye adlandırdığımdır" (*rex est populus*)[147] derken bunu kastetmektedir. Yurttaş, siyaset sahnesinde oynanan oyunun yazarı olma sıfatıyla, basit bir izleyici değildir, dolaylı ya da daha doğrusu kurgusal bir şekilde de olsa siyasal eyleme katılmaktadır. Ama gerçekte insanlar, hem egemenin içindedirler, hem de dışında. Çünkü her insan, siyasal kişiliğiyle, yani yurttaş olma özelliğiyle, "bir"in içinde yer alır, kendini egemenle özdeşleştirir. Fakat temsille yurttaş kişiliğinin yaratılması, doğal kişiliğin ortadan kalkmasına yol

---

[145] **Leviathan**, II, XVIII, s. 183.
[146] Rangeon, s. 145.
[147] De Cive, II, XII, 8, s. 228

açmaz. Bu nedenle de insan, doğal kişiliğini kullanırken, yani kendi kendini temsil ederken devletin dışında bulunur[148]. Lucien Jaume'un sözcükleriyle ifade edersek, "temsilci, yani egemen, onu yaratan insan için hem kendisi, hem de ötekidir."[149]

Temsil mekanizmasının bir diğer işlevi, halkı bir (doğal) kişi olarak yaratmasıdır. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, insanların halk şeklinde ortak iradeye sahip bir birlik oluşturmaları, ancak tek bir kişi tarafından temsil edilmeleriyle mümkündür. Halkın iradesi, gerçekte onu dile getirdiği varsayılan temsilcinin (egemenin) iradesidir. Bu nedenle Hobbes'un kuramında, biri halk, diğeri egemen olan iki farklı kişinin karşı karşıya bulunması söz konusu değildir. Hobbes, halkı egemen içinde eriterek ya da halkın kişiliğini egemene taşıtarak (*rex est populus*), iki kişinin varlığının yaratacağı iç savaş tehlikesini ortadan kaldırır. Kalabalık, sözleşmede temsilcisine yetki vererek halka dönüşüyorsa da, var olmaya devam eder. "Devlette aynı anda, hem birlik olarak halk, hem de farklılık olarak kalabalık bulunur."[150] Nasıl birey, yurttaşlığının yanında doğal insanlığını sürdürüyorsa; bireyler toplamı da, egemenin (içinde değil) dışında olduğunda, hala kalabalık durumunda bulunuyor demektir. "Kalabalık, doğası gereği, bir değil, çok olduğundan"[151], yani bir kişiliğe sahip bulunmadığından ötürü de, egemen, kalabalığa ve bu kalabalığın içinde yer alan bireylere karşı her türlü sorumluluktan bağışıktır.

Temsil mekanizması, son olarak, toplum sözleşmesi kurgusuna açıklık getirir. Çünkü bu kurgu önemli bir sorunu

---

[148]Bu konuya, devlet-birey ilişkilerini inceleyeceğimiz 9. bölümde geniş yer verilecektir.

[149]Jaume, 1986, s. 187.

[150]Rangeon, s. 146

[151]**Leviathan**, I. XVI, s. 166.

içermektedir: Eğer sözleşme, belli bir zamanda belli insanlar tarafından bir kereye özgü olmak üzere yapılıyorsa, bundan sonra gelen insanlar, yapımına katılmadıkları bu sözleşmeye neden uysunlar ki? Egemenin elinde bulundurduğu büyük güç ile yüreklere saldığı korku, bu sorunun yanıtı olarak kabul edilebilir, ama devletin sürekliliğini sağlamak için yeterli değildir. Ayrıca yurttaşların ya da uyrukların, sürekli olarak egemen erki onamaları, Etienne de La Boétie'nin deyişiyle "gönüllü kulluk"u[152] benimsemeleri gerekmektedir.

Bunun bilincinde olan Hobbes, itaat etme iradesinin önemini şöyle vurgular: "Egemene güce olan yükümlülük, yurttaşı olduğumuz kente bütün haklarımızı devrettiğimiz sözleşmeden doğrudan doğruya kaynaklanmaz, fakat dolaylı bir şekilde belirir; çünkü itaat olmazsa egemenlik hakkının bir anlamı kalmaz ve bunun olmaması da toplumun kurulmadığını gösterir."[153] İtaatın dolaylı bir şekilde gerçekleşmesi, egemenin sürekli olarak yetkilendirilmesi ya da egemenin temsilciliğini belirten sözleşmenin sürekli olarak yinelenmesi demektir. Bu noktada Joseph Vialatoux'nun şu yargısına kulak verilebilir: "Devlet, insanın gerçekte sürekli bir yaratısıdır. Çünkü sözleşme, bir kere olmuş ve bir daha olmayacak geçmiş bir olgu değil, fakat şimdiki bir olgudur, her an yapılan bir olgudur. Barış, sözleşme eylemi sürdükçe devam eder."[154] Bireyler, sözleşme yapıp bir köşeye çekilmezler; fakat yapımcılar, yazarlar olarak, egemeni, onun her eyleminde yeniden oluştururlar. Temsil, ardı arkası kesilmeyen bir süreçtir. Çeşitli düşünürlerin vurguladığı gibi

---

[152] Bakınız: Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 1991, s. 257-283.

[153] **De Cive**, II, VI, 13, s. 154.

[154] Joseph Vialatoux, **La cité totalitaire de Hobbes**, Lyon, Chronique sociale de France, 1952, s. 150' den aktaran: Lessay, 1988, s. 102.

"devlet, ancak eylem içinde varolur."[155] Egemeni temsilci olarak yetkilendirme işlemi sürekli bir eylemdir; işte, bu konuda sürekli bir sözleşme eylemi olduğu için de, devlet varlığını sürdürür.

## G- EGEMENLİK VE EGEMEN GÜÇ

Hobbes, Bodin gibi, egemenliğin en önemli niteliğinin "bir"lik olduğunu vurgular. Siyasal beden, yani devlet, birdir; aynı şekilde devletin ruhunu oluşturan egemenlik de birdir; ve tabii bu egemenliği de tek bir kişi (bir insan ya da bir meclis) kullanır. Fakat Hobbes, Bodin'in iktidarın yeri ile kullanılışı, yani devlet biçimi ile yönetim biçimi arasında yapmış olduğu ince ayrımdan bütünüyle habersizdir[156]. Ama böyle bir ayrım yapmayıp yönetim biçimleri tipolojisine çok sınırlı bir yer vermiş olmasının, siyaset felsefesi anlayışından kaynaklanan birbirinden epey farklı iki nedeni vardır. İlk neden, Hobbes'un, devletin kökeninde demokrasinin bulunduğunu kabul etmesidir[157]. Devlet, sözleşme ürünü olduğu için, ilk önce demokrasiyi içerir ve diğer bütün yönetim biçimleri de bundan türer. İkinci neden, Hobbes'un, iktidarın yapısından (ki her zaman tek parçadır) çok, iktidarın özü ile ilgilenmiş olmasıdır.

### 1- Devlet Biçimleri

Hobbes'a göre, ancak üç devlet biçimi vardır; çünkü kalabalığı ve kalabalığın her üyesini temsil eden kişi, ya bir insandır, ya da duruma göre gerek bütün insanları, gerek bazılarını içeren bir meclistir. Demek ki devlet ya da yönetim

---

[155] Jaume, 1986, s. 185; Rangeon, s. 137.

[156] Passerin d'Entrèves, s. 140.

[157] **De Cive**, II, VII, 5, s. 169-170.

biçimleri arasındaki ayrılık, yalnızca egemenliğin bulunduğu yere (kişiye) bağlıdır. Böylece, "temsilci, tek bir insan olduğu zaman, devlet bir monarşidir; toplantıya katılmak isteyenlerin hepsinin meclisi olduğu zaman, bir demokrasi ya da halk devletidir; bütünün yalnızca bir bölümünün meclisi olduğu zaman ise, devlet aristokrasi diye adlandırılır."[158]

Hobbes, bu üç yönetim biçiminin bozulmuş şekillerini yönetimler tipolojisi içine sokan klasik anlayışı yadsır: Tiranlık, oligarşi ya da anarşi, farklı yönetim biçimleri değildir, fakat monarşiyi, aristokrasiyi ya da demokrasiyi sevmeyenlerin bunlara yakıştırdıkları bir addır[159]. Örneğin, monarşi ile tiranlık, aynı şeydir; çünkü her ikisinde de egemenlik tek bir insanın elindedir. Ama monarşiden hoşnut olmayanlar, onu tiranlık olarak adlandırırlar. Ayrıca Hobbes, bir karma yönetimden de söz edilemeyeceğini belirtir. Böyle bir durumda, birden fazla egemenin bulunduğu varsayılır ki, bu da iç savaşa yol açar. Demek ki karma yönetim kavramı, gerçekte yönetimsizliği, yani devletin bulunmadığı bir durumu ifade eder.

Hobbes'un monarşinin dışında, aristokrasi ile demokrasiyi de kabul etmesi, onun mutlak monarşinin katı bir savunucusu olarak değerlendirilmesinin pek de tutarlı olmadığını gösterir. Gerçekte Hobbes'un asıl amacı, merkezi otoriteyi bir iç savaşa meydan vermeyecek ölçüde mutlak bir erkle, egemenlikle donatmaktır. Monarşiyi yeğlemesi, onun kişisel tercihidir, yoksa kuramının mantıksal uzantısı değildir. Zaten gerek **De Cive**'de gerek **Leviathan**'da yönetim biçimlerine belli bir bölüm ayırmasının nedeni, bu kişisel tercihini açıkça ortaya koyabilmektir.

Hobbes'un üzerinde en az durduğu yönetim biçimi aristokrasidir. Buna karşılık demokrasiye biraz daha fazla yer

---

[158] **Leviathan**, II, XIX, s. 192.

[159] **Leviathan**, II, XIX, s. 193.

ayırır. Ama demokrasiden söz etmesi, bir yanda bu rejimi devletin kökeninde bulmasından, öte yanda da bunun zayıflığını ve egemenliği sürdürmedeki yetersizliğini göstermek istemesinden dolayıdır. Devlet sözleşmeden kaynaklandırıldığı için, yukarıda değindimiz üzere, demokrasi, ilk yönetim biçimi olarak belirir. İnsanlar devleti oluşturmak amacıyla "toplandıkları" zaman, (yani iki zamanlı sözleşmenin ilk aşamasında), demokrasinin ilk biçimi vardır. Ancak bu, tam anlamıyla bir demokrasi değildir; çünkü insanlar kişiliği olmayan bir kalabalık konumundadırlar ve tabii egemenlik de henüz belirmemiştir. Leviathan'ın yaratılmasının ardından, iki zamanlı sözleşmenin ikinci aşamasına geçilir. İşte bu kısacık süre içinde, tam anlamıyla varolan bir demokrasiden söz edilebilir. Çünkü oyçokluğuyla bir karar alınması, kalabalığın bir irade belirten halka dönüşmüş olması demektir. Burada halk egemendir; sonradan çoğunluk, egemenlik biçimini aristokrasi ya da monarşi şeklinde belirlese bile. . . . Bir bakıma, halkın demokratik bir biçimde demokrasiyi yadsımasıyla karşı karşıyayız: Demokratik bir oylamayla halk, temsil ile yetkilendirdiği egemeni bir insan ya da bir azınlığın meclisi olarak saptar. Bu işlemle birlikte demokrasi de yok olur; çünkü "seçim yapıldıktan sonra, halk, kamusal bir kişi olmaktan çıkar ve dağınık kalabalık haline döner."[160]

Hobbes'a göre, "üç devlet biçimi arasındaki fark, bir erk farkından değil, fakat halka barış ile güvenlik sağlama yatkınlığı ve kolaylığı farkından kaynaklanır."[161] Demokrasi, bunları kolayca sağlayacak bir yapıya sahip değildir, üstelik varlığını uzun süre devam ettirebilme olanağından yoksundur. Halkın sürekli toplanamaması, demokrasinin kısa bir zaman içinde siyasal gerçekliği elinde tutan söylevciler

---

160 **De Cive**, II, VII, 11, s. 173.

161 **Leviathan**, II, XIX, s. 195.

(demagoglar) tarafından aristokrasiye ya da monarşiye dönüşmesine neden olur. Bu dönüşümde yurttaşların kamusal işlerden bıkıp bunlarla ilgilenmemeleri de rol oynar[162].

Buna karşılık, toplumun gerçekleştirmek istediği amaçlara (yani barışa, güvenliğe, gönence) ancak egemenliğin tek bir insanın elinde toplandığı zaman ulaşılabilir. Monarşiye yakıştırılan kötülüklerin hepsi, diğer rejimlerde, özellikle demokraside kat kat daha fazladır. Örneğin kralın yardakçıları vardır, fakat demokraside bunlar daha çoktur ve daha fazla harcamaya neden olur. Demokratik ya da aristokratik meclislerde her kafadan bir ses çıktığından, kısa sürede hizipler oluşur ve ülkedeki iç barış tehlikeye girer. Oysa kralın, tek bir insan olması nedeniyle, kendi kendiyle anlaşmazlığa düşmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Ayrıca demokraside yöneticilerin çıkarlarıyla halkın esenliği aynı düzeyde bulunmaz; kişisel çıkarlar hep ön plandadır. "Oysa monarşide, [kralın] özel çıkarıyla kamunun çıkarı birdir. Bir monarkın zenginliği, erki ve onuru, yalnızca uyruklarının zenginliğinden, gücünden ve saygınlığından ileri gelir. Uyrukları dış düşmanlara karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul, sefil ve güçsüz olan hiçbir kral, ne zengin, ne görkemli, ne de güvenlikte olabilir."[163]

Hobbes, "egemenin halefini seçme hakkı olmadığı yerde yönetim dokusunun yetkinliğine ulaşılamaz"[164] diyerek monarka ardılını belirleme hakkı tanır. Bunun nedeni, Hobbes'un bir çatışmaya, iç savaşa yol açabilecek bir ortam

---

[162] **De Cive**, II, X, 11, s. 208-209.
Hobbes, bu görüşleriyle, günümüz demokrasisinin karşılaştığı bazı sorunları, özellikle kitlelerin "apolitizm"e itilmelerini, siyasal kararların alınmasında halkın hemen hemen hiçbir etkisinin kalmamasını, siyasetin gittikçe profesyonel politikacılarla uzman bürokratlardan ve teknokratlardan oluşan küçük bir azınlığın ayrıcalıklı alanı durumuna gelmesini, çok önceden haber verir gibidir.

[163] **Leviathan**, II, XIX, s. 195.

[164] **Leviathan**, II, XIX, s.202.

yaratmak istememesi, tersine bunu engellemeye çalışmasıdır. Çünkü Hobbes'un kuramı gereği, bir egemen seçilinceye kadar toplumun egemensiz bırakılması çok tehlikelidir. Egemenin seçilmesi gerektiği her durumda, iktidar, birbirlerine karşı olan insanların (yani kalabalığın) eline bırakılır. Bu insanların kendi kişisel isteklerinde direnip, egemenin seçimi üzerinde anlaşamamaları, toplumu doğrudan doğruya doğa durumuna, yani somut olarak iç savaşa sürükler. Ayrıca seçimli monarşinin gerçekte bir monarşi bile olduğu söylenemez; seçimle iş başına gelen bir kral, egemen değil, fakat bir başka egemenin görevlisidir.

Monarşinin diğer rejimlere olan üstünlüğü, gördüğümüz gibi, ampirik gerekçelere dayanmaktadır. Her üç devlet biçimi, aynı öze sahiptir: "Egemenliğin erki, nerede bulunursa bulunsun hep aynıdır."[165] Bu bakımdan "mutlak monarşi" kavramı, tümüyle anlamını yitirir. Daha doğrusu, monarşi tanımı gereği mutlaktır, tıpkı demokrasinin ya da aristokrasinin mutlak olması gibi[166]. Hepsi egemenliği içerir; egemenlik mutlaktır; öyleyse monarşi dendiği zaman, zaten mutlak monarşiden söz edilmektedir. Ayrıca Hobbes'un, tarihsel bir kategori olarak kabul edilebilecek dönemindeki "mutlak monarşi"yi ya da mutlakçılığı savunduğunu da ileri sürmek pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü Hobbes, İngiltere'de Stuart'ların, Fransa'da Bourbon'ların (sonradan mutlak monarşi diye adlandırılan) iktidarlarını tanımlama mantığını yadsıyıp çürütür. Monarşiyi bir sözleşmeyle halktan kaynaklandırıp kralların tanrısal hakkı kuramını yok eder. Bu bakımdan Hobbes, gerçekte "mutlak monarşi"nin değil, egemenliğin kuramcısıdır; ve bu yönüyle XIV. Louis'den çok Jacobin'lere yakındır[167].

---

[165] **Leviathan**, II, XVIII, s. 190.

[166] Lessay, 1988, s. 56.

[167] Ribeiro, s. 352.

## 2- Egemenin Özellikleri

İnsanların yapay bir biçimde yarattıkları ölümlü tanrının ya da daha doğrusu buna içkin olan egemenliğin çeşitli özellikleri vardır. Hobbes, bu özellikleri sıralar ve bunlardan belli çıkarsamalarda bulunur. Bu özelliklerin başında, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, egemenliğin ya da egemenliğe sahip olan egemenin mutlak oluşu gelir.

***Egemen mutlaktır ve ondan daha üstün bir erk yoktur:*** Siyasal rejimin niteliği ne olursa olsun, egemen erk, birdir ve tek bir iradeye sahiptir. Egemen, sözleşmeye taraf olmadığından dolayı, hiçbir yükümlülük altına girmiş değildir. Zaten Machiavelli'yi andırırcasına "kılıçsız sözleşmeler [boş] sözcüklerden başka bir şey değildir." ve "söz vermek yükümlülüğe bir şey kazandırmaz"[168] diyen Hobbes'a göre, bir sözleşmeyi geçerli kılan, verilen sözler değil, fakat zorlayıcı yaptırım gücüdür, yani egemenin elindeki kamusal güçtür. Açıkçası, bütün toplumsal erk egemenin elinde toplanmıştır. Bu bakımdan egemen, doğa durumundaki birey gibi mutlak bir özgürlüğe ve mutlak haklara (doğal hakka) sahiptir. Üstelik doğa durumundaki insandan farklı olarak, egemenin karşısında (ülke sınırları içinde), kendisini sınırlayacak başka herhangi bir güç de yoktur. Zaten egemenin, insanların daha yücesini düşleyemeyecek denli büyük bir güçle donanmış olmasının nedeni de budur.

Bu açıdan bakıldığında, egemenin tek başına doğa durumunda bulunduğu söylenebilir. Fakat doğa durumunda yalnızca egemenin olması, doğa durumunun yıkılmış olduğunu da gösterir. Ayrıca egemen, doğa durumunun haklarını elinde bulundurmasına karşın, bu hakların çıkış ilkesinden (yani, sürekli tehdit altında olan yaşamın korun-

---

[168] **Leviathan**, II, XVII, s. 173 ile I, XIV, s. 142.

ması ilkesinden) yoksundur. Bununla birlikte egemenin erki, doğa durumundaki doğal hakkın kapsamını ve niteliğini içerir. Egemenin üstün gücü, doğal hakkın sınırsızlığının bir yansımasıdır[169]. Bir başka deyişle, egemenin mutlak erki, onun tek başına doğa durumunun haklarına sahip olmasından kaynaklanır.

Egemenin erki sınırsızdır; bu mutlak erkten korkup egemeni sınırlamaya kalkışmak, saçma bir davranış olur. Hobbes, bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir: "Benim gözümde egemen erkin - ki bu, ister monarşide olduğu gibi tek bir kişide, isterse halkçı ya da aristokratik devletlerdeki gibi bir mecliste bulunsun - insanların daha büyüğünü düşleyemeyecekleri kadar büyük olması akla uygundur. . . . Egemen erki gereğinden fazla büyük olarak değerlendirip sınırlamaya çalışan her kimse, kendini, birinciyi sınırlayabilecek denli büyük, yani daha büyük bir iktidara bağlamak zorunda kalacaktır."[170]

İnsanın yarattığı siyasal iktidara bir sınır koyması, kendisiyle çelişkiye düşmesidir. Çünkü insan, Leviathan'a bir sınır koyarak onunla bir eşitlik ilişkisi içine girer. Böylece ölümlü tanrı ile yaratıcısı arasında yeniden doğa durumuna dönülmüş olunur. Bundan dolayı da insan, kendisini ilk Leviathan'dan koruyacak ikinci bir Leviathan arayışı içine girer. Kuracağı bu ikinci Leviathan'ı sınırlamaya kalkışmazsa, değişen bir şey olmamış, yalnızca belli bir süre kargaşa hüküm sürmüş demektir. Yok eğer insan, yaratacağı her Leviathan'ı sınırlamaya yönelirse, bu durum böylece sürüp gider ve doğa durumunun ifade ettiği savaş ortamından kurtulmak olanaksızlaşır[171]. Böyle bir davranış, tümüyle akla

---

[169] Manent, 1977, s. 69.

[170] **Leviathan**, II, XX, s. 219.

[171] Bu görüşleri, İngiltere tarihine uygulamaya çalışalım: Birinci Leviathan'ın yani kralın erki sınırlandırılmak istenmiştir. Bunun sonucu, doğa durumunun geri

aykırıdır, hiçbir rasyonel hesabın sonucu değildir. Demek ki egemenin kimsenin karşı koyamayacağı, hatta tartışamayacağı mutlak bir erke sahip olması, insanların barış içinde yaşayabilmelerinin zorunlu koşuludur.

***Egemenin erki süreklidir ve bölünmez*** : "Bütün yönetim biçimlerinin maddesi ölümlü olduğundan, krallar gibi meclisler de öldüğünden, insanlar arasında barışı koruyabilmek amacıyla, yapay insanı oluşturmak için nasıl düzenlemeler yapıldıysa, ona sonsuz bir yapay yaşam vermek için de düzenlemeler yapılması zorunludur."[172] Bu düzenleme, ardılların gelişinin belli kurallar içine oturtulmasıdır. Örneğin, bir kral, kendisinden sonra kimin tahta çıkacağını belirler; dolayısıyla öldüğü zaman, egemen erk kesintiye uğramadan el değiştirmiş olur. Egemenlerin (yani devletin başındaki somut bedenlerin) belirlenmesinde ya da seçiminde hiçbir boşluğa yer bırakılmaması, siyasal bedenin ya da egemenliğin sürekliliğinin en büyük güvencesidir.

Hobbes, Bodin gibi, süreklilik ilkesinden başka, devlet biçimi ne olursa olsun egemenliğin bölünmez olduğunu da vurgular. Güçler ayrılığı doktrinini belirtip bunu kesin bir dille yadsır: Egemenliğin bölünmesinin, parçalanmasının anlamı, onu yok etmekten, yani doğa durumuna geri dönmekten başka bir şey değildir.

Hobbes, bu görüşlerini desteklemek için İngiltere'nin yaşadığı iç savaşı örnek gösterir: "Kendi içinde bölünmüş bir krallık ayakta duramaz; çünkü önceden bu bölünme olmadıkça karşıt ordulara ayrılma olamaz. İngiltere'de önce geniş ölçüde, yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası

---

gelmesi, yani iç savaştır. Bu durumdan kurtulmak isteyen insanlar, taraflardan birini destekleyerek, ikinci Leviathan'ı yaratırlar ve Avam Kamarasını, ya da daha doğrusu Cromwell'i egemen olarak kabul ederler. Özde değişen bir şey olmamıştır: Mutlak egemen gitmiş, onun yerine bir başka mutlak egemen gelmiştir.

[172] **Leviathan**, II, XIX, s. 202.

arasında bölünmüş olduğu yolunda bir görüş yayılmış olmasaydı, halk hiçbir zaman -ilkin siyasette anlaşamayanlar, sonra da din özgürlüğü konusunda ayrılanlar arasında- bölünmüş ve bu iç savaşa düşmüş olmazdı. Bölünme ve iç savaş, insanlara bu egemenlik hakkı konusunda öylesine ders vermiştir ki, şu sıra İngiltere'de bu hakların bölünmezliğini görmeyen pek az kimse kalmıştır."[173]

Alaeddin Şenel'in de belirttiği gibi, egemenliğin bölünmezliği ilkesini benimseyen Hobbes için, iç savaşı hangi tarafın kazanacağının pek bir önemi yoktur. Her ne kadar iç savaşı önleyecek yeteneği daha çok monarşide gördüğünden ve tek bir insanın egemenliği daha iyi temsil edeceğini kabul ettiğinden dolayı kralcıları tutmuşsa da, savaşı cumhuriyetçiler kazanıp iç savaşa son verseler bile (ki gerçekte böyle olmuştur), Hobbes'un buna büyük bir itirazı olmayacak, kralcıları cumhuriyetçilere karşı yeni bir savaşa kışkırtmayacaktır. Bu nedenle siyaset kuramında, mutlak egemenin bir insan olabileceği gibi, bir kurul olabileceğini de söyleyerek, öteki yönetimlere hep açık bir kapı bırakmıştır[174]. (Hobbes'un kralcıların tepkisini üzerine çekmesinin nedenlerinden biri de budur zaten.)

***Egemen yasaları yapar ve yaptığı yasalara bağımlı değildir:*** Egemenin başat hakkı, zor kullanma ve cezalandırmadır. "Adalet kılıcı" İle "savaş kılıcı"nı elinde tutan egemen, "her bireyin güvenliliğinin ve kamusal barışın korunması için", gerekli gördüğü her şeyi yapma hakkına sahiptir[175]. İnsanları, yaptığı şeylere, aldığı kararlara boyun eğmeye zorlar ve uymayanları cezalandırır. Egemenin diğer tüm hakları, bu başat hakkından kaynaklanır; bunların başında da yasama hakkı gelir.

---

[173] **Leviathan**, II, XVIII, s. 188.

[174] Şenel, s. 417.

[175] **De Cive**, II, VI, 6, s. 149.

Ancak devlet, yalnızca bir güç olgusu değildir. Birçok düşünürün de belirttiği gibi, en üstün ifadesini egemende bulan kamusal erk, gücün kurumsallaşması, hukuk ile belirlenmesidir. Gerçekte devlet, hukuk ile ortaya çıkar; çünkü doğa durumundan toplum durumuna geçiş, güvenliğin bulunmadığı gücün hükmünden, hiç olmazsa insan ilişkilerinin daha önceden belirlenip güvenlik içine sokulduğu hukukun üstünlüğüne geçişten başka bir şey değildir[176]. Egemen, yasalara bağımlı olmamasına karşın, yine de yasalarla yönetir. Hobbes, "yapılmış bir yasayı, egemenden başka kimse yürürlükten kaldıramaz; bir yasa, onun uygulanmasını yasaklayan bir ikinci yasa tarafından yürürlükten kaldırılır"[177] derken, yalnızca egemenin yasamacı olduğu düşüncesine bir kanıt getirmemekte, fakat aynı zamanda egemenliğin hukuk diliyle kendisini ifade ettiğini vurgulamaktadır[178]. Bu bakımdan Leviathan, bir hukuk devletidir.

Yasa, ne hak gibi bir şeyi yapıp yapmama özgürlüğü, ne de anlaşma gibi bir şeyi yapmak için verilen sözdür. "Genel olarak yasanın, bir öğüt değil, bir buyruk olduğu açıktır. Ayrıca yasa, herhangi bir kişinin bir başka kişiye yönelttiği buyruk değil; fakat belli bir kişinin, kendisine daha önceden itaat etme yükümlülüğü altına giren kişiye buyurmasıdır." Sivil yasa ya da toplumsal yasa bakımından, bu buyuran kişi, "devletin kişisi (*persona civitatis*)"[179], yani egemenden başkası olamaz. Böylece toplumsal yasanın tanımına gelinir: "Sivil yasa, devletin, sözlü ya da yazılı olarak ya da iradesinin diğer yeterli bir işareti aracılığıyla, doğru ile yan-

---

[176] Chevallier, 1983, s. 316; Passerin d'Entrèves, s. 136.

[177] **Leviathan**, II, XXVI, s. 283.

[178] Lessay, 1988, s. 111.

[179] **Leviathan**, II, XXVI, s. 282.

lışın, yani kurala karşıt olan ile olmayanın ayrımında yararlanması için uyruğa buyurduğu kurallardır."[180]

Yasaları yapan, buyurma ve zorlama gücüne sahip olan egemendir. Dolayısıyla hukuk, egemenin aklından, iradesinden kaynaklanır. Yasa yapıcı egemen, egemenliğinin gereği olarak kendisinden üstün bir gücü kabul edemeyeceğinden, hele hele kendisini kendi koyduğu kurallar ile sınırlandıramayacağından, yaptığı yasalara bağımlı değildir. Beğenmediği yasaları yürürlükten kaldırmak, yerlerine yenilerini yapmak hakkına sahiptir. Üstelik egemen, yasalardan başka verdiği sözleri de tutmak zorunda değildir; çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, sözler, egemen açısından, hiçbir yükümlülük içermezler.

Ancak, sivil ya da toplumsal yasalar, egemenin iradesinden kaynaklanan pozitif yasalar ise de, doğal yasalara aykırı olamazlar. Her şeyden önce, "doğal yasa, [insanları toplum durumuna yönelttiği için] toplumsal yasalara itaat etmeyi buyurur."[181] Buna karşılık olarak da, toplumsal yasalar, doğal yasalarla uyum içinde bulunurlar: "Doğal yasa ile sivil yasa, birbirinin içinde bulunur. . . Sivil yasa, doğanın kurallarının bir bölümüdür. Gerçekte, adalet, bir başka deyişle sözleşmelerin uygulanması ile herkese hakkının verilmesi, doğal yasanın bir kuralıdır. Devletin her uyruğu, sözleşmeyle sivil yasaya uymayı kabul ettiğine göre de, sivil yasaya itaat, aynı zamanda doğal yasanın bir bölümü demektir. Sivil yasa ile doğal yasa, farklı yasa biçimleri değil, ama yasanın farklı bölümleridir."[182] Dolayısıyla toplumsal yasaların bulunmadıkları alanlarda, yetkilerini egemenden alan hukukçular, doğal yasalara göre yargılamalıdırlar.

---

[180] Ibid.

[181] **De Cive**, II, XIV, 10, s. 258.

[182] **Leviathan**, II, XXVI, s. 285.

Fakat gerçekte "yasa" adını almaya hakkı olan, yalnızca toplumsal yasalardır. Çünkü egemenin zorlama erkiyle donatılmış olan toplumsal yasalar, buyurma biçimindedirler ve insanları kendilerine, bedensel olarak eylemleri içinde (*in foro externo*) önceden uymaya zorlarlar. Oysa doğal yasaların, devlet kurulmadan ya da daha doğrusu devlet bunları kağıda dökmeden önce, hiçbir zorlayıcı güçleri yoktur. Bu aslında, yalnızca devletin belirlediği yasalar vardır ya da bütün yasalar pozitiftir demekten başka şey değildir. Doğal yasayı yorumlayan, pozitifleştiren, etkili kılan, egemenin kendisidir. Bu nedenle, pozitif yasaları belirleyebilecek, onları sınırlayabilecek ya da onlarla çatışabilecek doğal yasaları düşünmek Hobbes'ta imkansızdır[183].

Pozitif yasaların, tam anlamıyla yasa sayılabilmesi için egemenin açık bir işaretiyle yurttaşların bilgisine sunulması, yani ilan edilmesi gerekir. Dolayısıyla, açıkça tebliğ edilmemiş bir yasanın çiğnenmesi, bir suç oluşturmaz[184]. Ayrıca Hobbes, "gerçekleştirilmiş bir eylemden sonra yapılan hiçbir yasa, bu eylemi bir suç olarak göremez"[185] diyerek, yasanın geriye işleyememesi ilkesini de ortaya koyar.

Pozitif yasaların bir diğer temel özelliği, haksız, adaletsiz olamamalarıdır. Egemen, neye karar verirse versin, yaptığı yasa, doğrudur, adildir. Çünkü Hobbes'a göre devlet ile birlikte beliren pozitif yasa, adaletin ta kendisidir. Yasanın bulunmadığı doğa durumunda, hiçbir şey, hiçbir eylem, haksız olarak tanımlanamaz. Bu ortamda, insan için en büyük değer kendisidir ve diğer değerler kendisine göre bir hiyerarşi içinde sınıflandırılır. "Yasanın olmadığı yerde adaletsiz-

---

[183] Akal, 1990, s. 109.

[184] **Leviathan**, II, XXVI, s. 289 ve II, XXVII, s. 315.

[185] **Leviathan**, II, XXVII, s. 316.

lik olmaz"[186] diyen Hobbes, doğa durumunda "adil olan", "adil olmayan" gibi kavramların bir anlamı bulunmadığını belirtir. Çünkü adil, haklı olan ya da olmayan, ancak insanlar arasında yapılan bir anlaşmayla tanımlanabilir.

Toplum durumunda egemen, toplumsal (pozitif) yasalar yaparak, neyin iyi, haklı, neyin kötü, haksız olduğunu tanımlama yoluna gider. Bir başka deyişle, "adil olan-olmayan" ya da "iyi-kötü" kavramları, tam anlamıyla ancak fiziksel şiddet kullanma tekelini elinde tutan bir iktidar oluştuktan sonra ortaya çıkar. Bu iktidar, karşı konamaz gücü sayesinde, uyruklara sözleşmeyi bozmaları (yasaları çiğnemeleri) sonucunda başlarına gelecek kötülüklerin, elde etmeyi tasarladıkları iyiliklerden çok daha fazla olacağını gösterir.

Gerçek anlamda iyilik ve kötülük, kişisel olmayıp toplumsal sözleşmenin bir ürünüdür. Toplum durumunda istenen iyilikler, isteklere ve tutkulara bağımlı değildir; bunları, insana yararlı olmaları ölçütüne göre akıl (yani egemenin aklı) saptar. Bu bakımdan adalet, toplumda akla uygun olarak güç kullanılmasıdır[187]. Egemen, tek başına doğa durumunda bulunduğundan, yani bir sözleşmeyle herhangi bir yükümlülüğün altına girmediğinden ve kendisinden üstün bir gücün varlığını kabul etmediğinden dolayı, tıpkı doğal insan gibi, iyiliğin ve kötülüğün ötesindedir. Daha doğrusu, egemenin adaletsizlik. kötülük yapması olanaksızdır; bütün buyrukları ve eylemleri, iyiyi, adaleti içerir. İyilik, yurttaş için güçlerinden, erklerinden feragat edip devlete itaat ederek barış ve gönenç içinde yaşamak, egemen için ise sınırsız, iktidar elde etmektir. Egemen, içeride yasalarla, dışarıda (ülkeler arasında bir doğa durumu sürdüğünden dolayı) savaşlarla erkini en üst düzeyde tutmaya çalışır.

---

[186] **Leviathan**, I, XIII, s. 126.
[187] Polin, 1977, s. 144.

Yasa aşkın bir adalet düşüncesinin yansıması olmadığından, belirleyici olan, yasanın amacı değil, fakat kaynağıdır, yani onu yapan egemendir. Bu nedenle Hobbes, iyi yasayı belirleyen iki özellikten birinin gereklilik, diğerinin de açıklık olduğunu söyler. Yasanın halkın iyiliği için gerekli olması, bütün iradi eylemleri engellemesi değil, fakat insanların istekleri ve tutkuları nedeniyle kendilerine kötülük yapmamaları için onların davranışlarını belli sınırlar içinde tutup yönlendirmesi anlamına gelir. Bu bakımdan "yasalar, yolcuları durdurmak değil, ama doğru yolda tutmak için yerleştirilmiş çitler gibidir."[188] Aslında bu gereklilik ilkesi, yasanın egemen tarafından yapılması demektir. "Egemenin iyiliği ile halkın iyiliği birbirinden ayrılamayacağına"[189] göre de, egemenin yaptığı her yasa, ister istemez halkın iyiliği için gerekli olacaktır. Yasanın açık, aydınlık olması ilkesi ise, yapılma gerekçelerinin açıkça ortaya konulup herkesin anlayacağı şekilde kısaca kaleme alınması anlamını içerir. Dolayısıyla, anlaşılmayan yasaları yorumlamak, bir yasadan ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymak, yine egemenin hakkıdır.

### 3- Egemenin Diğer Hakları

Aşkın bir değer olmayan adaletin salt siyasal bir anlamı vardır: Ülkede barışın hüküm sürmesi. Barış için neyi gerekli görüyorsa yapmaya hakkı olan egemen, bu nedenle kanıları denetlemek, düşünceler üzerinde bir çeşit sansür uygulamak hakkına da sahiptir. Hobbes'un deyişiyle, "hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı ve hangilerinin uygun olduğuna; dolayısıyla, kimlerin halk topluluklarının karşısında, hangi durumlarda ve nereye kadar konuşmalarına izin verilebile-

---

[188] **Leviathan**, II, XXX, s. 370.
[189] Ibid.

ceğine ve bütün kitaplardaki düşünceleri, yayımlanmalarından önce kimin inceleyeceğine karar vermek de egemenin haklarından birisidir."[190]

Hobbes, "dünyayı kanıların yönettiği"[191] ve "savaşın kanıların çatışmasından kaynaklandığı" görüşündedir: Bir toplumda, ayaklanmayı, çatışmayı hazırlayan en önemli etmen, kişilerin farklı kanıları olması ya da olduklarını sanmasıdır. "İnsanların eylemleri kanılarından çıktığı"[192] için, barışın sağlanması amacıyla yalnızca egemen düşünmeli ve toplumda geçerli olan kanıları belirlemelidir. Bir bakıma egemen, doğru aklı saptayan yargıç gibidir[193]. Bu nedenle, bireylerin kendilerine özgü kanıları olamaz. Bütün toplum, tek bir beden gibi (ki, zaten halk siyasal bedenin, yani egemenin içinde yer almakta), egemenin düşüncelerini benimsemeli ve bu düşünceler doğrultusunda olayları yargılayıp değerlendirmelidir.

Hobbes'un sansürü savunduğu açıkça ortadadır. Fakat egemen, yalnızca hangi düşüncelerin barışa aykırı ya da uygun olduğunu belirleyen yargıç konumundadır. Egemen, kanıları değerlendirirken ölçüt olarak gerçeği gözetir; ama gerçeğin ne olduğunu keyfi bir biçimde ileri süremez: "Düşünce konusunda, kuşkusuz yalnızca hakikati göz önünde bulundurmak gerekir; ama bu, insan davranışlarının barış doğrultusunda düzenlenmesiyle uyuşmazlık göstermez.

---

[190] **Leviathan**, II, XVIII, s. 184.

[191] **Elements of Law**'dan aktaran: Polin, 1977, s. 206.

[192] **Leviathan**, II, XVIII, s. 184.

[193] "Bir hesap hakkında tartışma varsa, taraflar, bir hakemin ya da yargıcın aklını doğru akıl olarak ortaya koymak ve onun kararına uymak konusunda anlaşmak zorundadırlar; yoksa tartışmaları, doğru aklın oluşturulmaması nedeniyle, ya çözümsüz kalacaktır, ya da şiddet kullanılmasına yol açacaktır." (**Leviathan**, I, V, s. 38.) İşte, devlette bu doğru akıl, insanların toplum sözleşmesiyle üzerinde anlaştıkları ve kamusal erki ellerine bıraktıkları egemenin aklından başka bir şey olamaz.

Çünkü, doğa yasasına karşıt bir barış ve uyumun doğru olması nasıl mümkün değilse, barışa aykırı düşüncenin de doğru olması öylece olanaksızdır."[194] Barışı korumanın anlamı ise, toplumda çatışmanın ve iç savaşın patlak vermesini önlemektir. Bu nedenle Hobbes'taki sansürün amacı, Franck Lessay'in deyişiyle, "en liberal modern devletlerin, kamusal düzeni bozucu olarak kabul edilmiş savaş suçlarını yücelten, ırkçı kini körükleyen ya da cinayete teşvik eden kanılara karşı verdiği mücadeleye benzer; her ikisinde de, şiddete yol açacak düşüncelerin yayılmasının engellenmesi kaygısı vardır."[195] Demek ki Hobbes'un egemene tanıdığı sansür hakkı, siyasal düzlemi kapsar. Egemen, yalnızca kamusal alanı ilgilendiren kanıları denetleyip yönetir; bunun dışında kalan bireysel kanılara karışmaz, karışma gereği de duymaz[196].

Egemenin bir diğer hakkı, "herhangi bir kimsenin öteki uyruklar kendisine ilişmeden nelerden faydalanabileceğini ve hangi eylemlerde bulunabileceğini göstermektir"[197], yani mülkiyeti tanımlamaktır. Egemen, neyin kime ait olduğunu, neyin *benim* neyin *senin* olarak kabul edileceğini pozitif yasalar ile belirler. Bu bakımdan mülkiyet kurumu, devletin kurulmasının bir sonucudur; kısacası, egemen erke dayanır. Doğa durumunda hiç kimse herhangi bir şey üzerinde kesin bir hak iddia edemediğinden dolayı, mülkiyet, ancak toplum sözleşmesinin yarattığı barış ortamında gerçekleşir. Egemen, özel mülkiyeti meşru kılar ve onu korur.

Özel mülkiyet dokunulmazdır; ama bu dokunulmazlık, diğer insanlara göredir, yoksa egemeni kapsamaz. Çünkü mülkiyet, devletin bir çeşit bağışı ya da armağanı şeklinde,

---

[194] **Leviathan**, I, XVIII, s. 184.

[195] Lessay, 1988, s. 213.

[196] Bu noktaya 9. bölümde daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

[197] **Leviathan**, II, XVIII, s. 185.

yine "devlet tarafından dağıtılmıştır."[198] Bir başka deyişle, özel mülkiyet koşulludur, yani yapılmış ya da yapılacak bir iyiliğin karşılığı olarak verilmiştir. Dolayısıyla kamu iyiliğinin gerektirdiği durumlarda, devlet, özel mülkiyete karışabilir. Dahası, devletin mülkiyete karışması (yani mülkler üzerinde hakkı olması), insanları ve onların mallarını koruma amacını gerçekleştirebilmesi için de gereklidir[199]. Bu bakımdan yurttaşlara tanınan mülkiyet hakkı, egemenin üstün erkini ne ortadan kaldırır, ne de sınırlar.

Egemenin bundan sonra gelen haklarının başında, yaptığı yasaların iyi bir biçimde yürütülmesini sağlamak (yürütme erki) ve bu yasalarla ya da olaylarla ilgili olarak ortaya çıkabilecek bütün anlaşmazlıkları dinleyip karara bağlamak (yargı erki) gelir. Erkler ayrımı düşüncesini yadsıyan Hobbes, öteki devletlerle barışa ya da savaşa karar vermenin de, egemenin mutlak haklarından birisi olduğunu belirtir. Bundan başka "egemen, barışın ve savaşın bütün danışmanlarını, bakanlarını, yüksek idarecilerini ve memurlarını seçmek"[200] ve gerektiğinde bunları görevlerinden almak yetkisine de sahiptir. Ayrıca egemen, para basmak, vergi toplamak gibi kamu maliyesi ile ilgili haklarla da donanmıştır.

Egemen, bütün bu yetkilerini görevlendirdiği kişiler eliyle kullanabilir; ancak bu kişilerin otoritesi, egemenin belirleyip çizdiği sınırlar içinde bulunur. Aynı şekilde, toplumdaki çeşitli kuruluşlar ya da örgütler, kullandıkları otoriteyi egemenden alırlar ve ona karşı sorumludurlar. Son olarak, insanların onur, ün, prestij için mücadele ettikleri düşüncesini taşıyan Hobbes, bu çatışma nedenini ortadan kaldırmak amacıyla paye ve ünvan dağıtma hakkının ege-

---

[198] **Leviathan**, II, XXIV, s. 262.
[199] **Leviathan**, II, XXIX, s. 347.
[200] **Leviathan**, II, XVIII, s. 186.

menin elinde bulunduğunu belirtir: "Onur ünvanları vermek, herkesin hangi paye ve soylulukta sayılacağını ve birbirlerine kamusal ya da özel karşılaşmalarda hangi saygı işaretlerini göstereceklerini belirtmek egemene aittir."[201] Böylece Hobbes, "lordluk, kontluk, düklük ve prenslik payelerini egemen yaratmıştır; çünkü onurun kaynağı egemenliktedir"[202] deyip, aristokrasinin savlarını, özellikle de aristokratik monarşi düşüncesini bir kalemde silip atar.

Egemen, bu mutlak hakları doğrultusunda, kamusal düzeni bozacak, barışı zayıflatacak davranışlar içine giren uyrukları en katı şekilde cezalandırır. Dolayısıyla böyle bir durumda, uyruklar, kusuru, bütünün iyiliğini düşünen egemende değil, fakat kendilerinde aramalıdırlar. Eğer egemen uyruklara baskı yapıyorsa, bunun tek nedeni, tutkularının ve kişisel çıkarlarının etkisinde kalan insanların devletin sürekliliği için gerekli olan katkıyı yapmamalarıdır[203]. Demek ki devletin uyrukları üzerinde baskı, şiddet uygulaması, yine insanların iyiliği içindir; çünkü devlet, bu şekilde davranmazsa zayıflayıp çözülür ve insanlar da, kurtulmak istedikleri doğa durumuna, savaş ortamına geri dönmek zorunda kalırlar.

### 4- Egemenin İşlevleri

Hobbes, ilk yapıtlarında "egemenin görevleri" kavramını kullanır. Bu konunun incelenmesine ayırdığı **De Cive**'nin XIII. bölümünün hemen başında, egemenin ödevlerinin tek bir tümcede özetlenebileceğini belirtir: "Halkın esenliği en yüce yasa olmalıdır" (*salus populi, suprama lex*)[204].

---

[201] **Leviathan**, II, XVIII, s. 187.
[202] **Leviathan**, II, XVIII, s. 190.
[203] **Leviathan**, II, XVIII, s. 191.
[204] **De Cive**, II, XIII, 2, s. 236.

Ardından halkın esenliği kavramı ile, yalnızca yaşamın korunmasının değil, fakat mutlu bir yaşamın sürdürülmesinin amaçlandığını vurgular. Zamanla Hobbes, "ödev" sözcüğünü terkedip, bunun yerine "işlev" sözcüğünü benimser ve **Leviathan**'ın XXX. bölümünü egemenin işlevlerinin incelenmesine ayırır.

Mutlak egemenlik ile mutlak boyun eğme, kendi başlarına birer erek değildir. Hobbes'a göre bunlar, siyasal toplumun oluşmasını mümkün kılan amaçların gerçekleştirilmesi için gereken araçlardır. Bu amaçlar, yaşamın, barışın, özgürlüğün ve adaletin korunup sürdürülmesidir. İnsanlar tarafından insanlar için yaratılmış olan devlet, doğal yasadan kaynaklanan zorunlulukla (yani, rasyonel teleolojinin sonucu olarak) bu amaçları gerçekleştirmeye yönlendirilmiştir. Çünkü böyle yapmadığı takdirde, kendini zayıflatıp varlığını tehlikeye atmış olur.

Hobbes, genel olarak Leviathan'ın işlevini şöyle tanımlar: "Bir monark ya da bir meclis olan egemenin işlevi, egemen erkin kendisine verilme amacının içinde bulunur; *halkın güvenliğine* özen göstermek olan bu amaca, egemen doğal yasa tarafından bağımlı kılınmıştır. . . . *Güvenlik* ile, yalnızca korunmayı değil, fakat bir kimsenin, devlet için tehlike ve kötülük yaratmadan, meşru çalışmasıyla bu yaşamdan elde edebileceği bütün tatminleri anlıyorum."[205] Egemen, bu işlevini mutlak haklarını kullanarak gerçekleştirir; ya da daha doğrusu, mutlak haklara sahip olması nedeniyle egemen, işlevini yerine getirir.

Hobbes'un sıraladığı egemenin işlevlerine bakıldığında, Leviathan'ın toplumun esenliğini, gönencini gözeten bir çeşit "sosyal devlet" görünümü aldığı görülür. Egemenin işlevlerinden ilki, herkesin yasalar önünde eşit olmasını sağlamaktır. Aslında uyruklar, toplumsal statü ya da saygınlık

---

[205] **Leviathan**, II, XXX, s. 357.

bakımından kendi aralarında eşit değillerdir; fakat "uyrukların eşitsizliği, egemen erkin eylemlerinden kaynaklanır. Bu nedenle, bu eşitsizlik, egemenin önünde, yani bir yargı kurulunun karşısında bütün anlamını yitirir."[206] Hobbes, bu hukuki eşitlikten başka, vergi alanında da bir tür eşitliğin kurulması taraftarıdır. Kapital birikimini temel amaç edinmiş burjuvazinin yürekten katılacağı bir anlayışla, vergilerin hem zenginlerin hem yoksulların yaşamlarının aynı etkinlikte korunması amacıyla toplandığını, ayrıca çok çalışıp çok biriktiren bir insanın tembel bir insandan daha fazla vergi vermesinin haksızlık olduğunu belirtip, üretimin değil, tüketimin vergilendirilmesi gerektiğini savunur. Böylece adalet sağlanacak ve savurganlığın önüne geçilecektir[207].

Egemenin işlevleri arasında belki de en önemli olanı, halkın eğitilmesidir. Bu işlev ile egemenin kanıları denetleme hakkı arasında doğrudan bir bağ vardır. Paul Janet'nin belirttiği gibi, Hobbes, halkı cehalet içinde tutarak daha kolay hüküm süren despot anlayışını tümüyle yadsıyarak[208], "egemenliğin haklarının temelleri ve nedenleri konusunda halkın bilgilendirilmesi"nin önemine dikkati çeker[209]. Çünkü bu konuda bilgisiz olan, itaat etmenin gereklerini kavrayamayan insanların, devletin yaşamını tehlikeye sokan davranışlara girişmeleri ya da bu tür hareketlere katılmaları çok kolaydır. Dolayısıyla egemen, aynı zamanda doğal insan olma özelliğiyle kendi güvenliğini de düşünerek, uyruklara bir bakıma sürekli "yurttaşlık dersleri" vermelidir. Bu uğraşında kullanacağı kurumlar, özellikle akademiler ile üniversitelerdir. Aynı zamanda egemen,

---

[206] **Leviathan**, II, XXX, s. 367.
[207] **Leviathan**, II, XXX, s. 368-369.
[208] Janet, s. 168.
[209] **Leviathan**, II, XXX, s. 358.

uyrukları eğitme işlevinin bir uzantısı olarak, aldığı kararların, yaptığı yasaların rasyonel niteliklerini açıkça halka anlatarak, halkı boyun eğmeye zorlamakla yetinmeyip rızasını, onayını da kazanmayı, bir bakıma *consensus* 'ü sağlamayı amaçlamalıdır.

Toplumsal gönencin arttırılması için tembellikle savaşılması kaçınılmazdır. Bu nedenle egemen, "gücü yerinde olan uyruklarını çalışmaya zorlamalı"[210] ve işsizliği önlemek amacıyla "gemicilik. balıkçılık, tarım" gibi iş alanlarını desteklemelidir. Eğer nüfus çok artmışsa ve üretimin düzeyi bütün halkı doyurmaya yetmiyorsa, başvurulacak son çare savaştır. Daha doğrusu Hobbes, tıpkı Thomas More gibi[211], fazla nüfusun az sayıda insanı barındıran dış topraklara görderilmesini salık vererek "sömürgeciliğin" sözcülüğünü yapar. Egemenin bir başka işlevi, bedensel nedenlerden dolayı çalışamayacak durumda olan uyrukları, özel kişilerin iyilikseverliklerine, verecekleri sadakalara terk etmeyip, yasaların belirttiği bir tür "işsizlik sigortası"na bağlamasıdır. Son olarak egemen, uyrukların mülkiyetini korumalı ve aşırı, haksız kazançlar ile tekelleşmelere izin vermemelidir.

### 5- Egemenin "Sınırı"

Egemenin mutlak erki, aynı zamanda onun "sınırını" da belirler: Egemen, devleti ne dağıtabilir, ne de yıkabilir. Sözleşmeyi bozamaz; çünkü sözleşmenin taraflarından biri değildir. Erki mutlak olduğundan dolayı, egemen, erkini bölemez ya da erkinin bir bölümünü başkalarına bırakamaz. Hobbes'un deyişiyle, "bu haklarını olduğu gibi korumak

---

210 **Leviathan**, II, XXX, s. 369.

211 Thomas More, **Utopia**, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Mina Urgan, Vedat Günyol, İstanbul, Cem Yayınevi, 1981, s. 65.

egemenin işlevidir; dolayısıyla, bu haklarından bazılarını elinden çıkarması ya da başkalarına devretmesi, görevine aykırıdır. Çünkü araçları terkeden kişi, amacı da terketmiş olur."[212] Haklarını bırakan ya da devreden egemen, egemen erkinden yoksun kalır, yani egemen olmaktan çıkar. Bu durumda da devleti koruma amacını yerine getiremez ve insanlar "bu yaşamda olabilecek en büyük kötülük olan herkesin herkesle savaşı içine düşerler."[213]

Egemen, akılla, devletin korunmasını istemeye ve onu koruyup sürdürmeye zorunlu kılınmıştır. Egemenin, egemenliğini, dolayısıyla devleti yok etmesi, kendi kamusal kişiliğini ortadan kaldırması ve doğal insan olarak kendi varlığını tehlike içine sokması demektir. Oysa egemen de, her insan gibi, kendini koruma içgüdüsüne sahiptir. Dahası, hem konuşmanın ve rasyonel teleolojik hesabın (yapay insan şeklinde) bir ürünü olduğundan, hem de (doğal insan olarak) bu yetilere sahip bulunduğundan, durumunu uslamlamalar yoluyla değerlendirip çıkarlarının ne olduğunu iyice kavrar. Üstelik mutlak gücü, onu, sıradan insanların kurtulamadığı tutkuların kargaşasından ve kaprisinden de kurtarmıştır. Akıllı bir şekilde davranmasını engelleyecek onur isteği ya da güvenlik kaygısı gibi zayıflıklardan bağışıktır.

Açıkçası, egemen, eylemlerini keyfi bir biçimde gerçekleştiren bir erk değildir. Devlet rasyonel hesabın sonucu olduğuna ve belli bir gerekircilik içine oturtulmuş olan devlet erki de akılcıl olandan başka bir şey buyuramayacağına göre, egemenin, siyasal toplumun yaşamını tehlikeye atacak bir davranışta bulunması olanaksızdır. Hobbes, devletin erdemli, iyi, adil olmasını istemez; çünkü devlet, zaten erdemin, iyiliğin, adaletin ta kendisidir. Egemenin (bencil bir tutumla) kendi çıkarlarını rasyonel hesap yaparak gözetip koruması,

---

[212] **Leviathan**, II, XIII, s. 356-357.
[213] Ibid.

gerçekte zorunlu olarak işlevlerini yerine getirip uyruklarına iyi, adil davranması demektir.

## H- DEVLET-DİN İLİŞKİSİ

Hobbes'un kurduğu bu sistem, eğer egemenin karşısında gücünü Tanrı'dan aldığını ileri sürerek onu sınırlamaya, hatta ona hükmetmeye kalkışacak başka bir otorite belirirse, oyun kağıtlarından yapılmış bir şato gibi dağılıp yerle bir olur. Hobbes, bu tehlikenin bilincindedir: Yasaların karşısına dinsel kuralların, kamusal otoritenin karşısına da ruhani otoritenin dikilmesiyle, devletin iç savaşın kızgın ateşi içine düşeceğini belirtir[214]. Dünyevi otorite-ruhani otorite karşıtlığından başka bir sorun daha vardır: Her insan, yurttaş olma özelliğiyle siyasal bedenin üyesidir; fakat aynı zamanda her insan, bir dinsel kimliğe sahiptir (örneğin Hıristiyandır) ve bu yönüylü de mistik bir bedenin üyesidir. Dolayısıyla, devlete mutlak bir erk tanınınca, pozitif yasalara kesin bir şekilde uyma zorunluluğu içine sokulan insan, Tanrı'ya karşı gelme ve onun yasalarını çiğneme durumuyla karşı karşıya gelmeyecek midir?

Hobbes, bu sorunları çözmek amacıyla hem **De Cive**'nin, hem de **Leviathan**'ın 3. kitabını din konusunu incelemeye ayırır. Burada, Kutsal Kitaplar'ın içerdiği teolojiye önemli bir yer vermesinin, Leo Strauss'a göre iki nedeni vardır: Bir yanda Kutsal Kitaplar'ın otoritesini kendi doktrinini güçlendirmek için kullanmak, öte yanda sürekli kendi yorumlarını getirerek bu kutsal yazıların otoritesini temelinden çökertmek[215].

---

[214] **Leviathan**, II, XXIX, s. 349-352.

[215] Leo Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes**, Chicago–London, 1966, s. 76'dan aktaran: Manent, 1977, s. 106.

## 1- Tanrı'nın Konumu

Hobbes, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla ilgilenmez. Önemli olan, Tanrı'nın var olması değil, fakat ona bir kült adanmış olması, tapınılması ve saygı duyulmasıdır. Tanrı hakkında söylenenler, ya akıl yoluyla ortaya konur, ya da kutsal yazılardan çıkarsanır. Bu nedenle Hobbes, bu iki yaklaşımı içeren iki farklı teoloji olduğunu belirtir: Doğal teoloji ve peygamberce teoloji[216]. Doğal teolojiye bakıldığında, insanların, ya görünmez güçlerin korkusuyla tanrıları yaratmış, ya da her şeyin ardındaki ilk ve sonsuz neden anlayışına ulaşarak buna Tanrı adını vermiş oldukları görülür[217].

Hobbes, doğal teolojideki Tanrı'nın, salt karşı konamaz üstün bir erki olduğu için insanları yönettiğini yazar: "Tanrı'nın, doğal hak gereği, insanlara hükmetmesi ve yasalarını çiğneyenleri cezalandırması, onları yaratmış olmasından değil, fakat karşı konamaz erkinden kaynaklanır... Bu yüce erkinden ötürü, insanlar üzerinde krallık uygulamak, doğal olarak tümüyle erk olan Tanrı'ya aittir."[218] Fakat gerçekte Tanrı'ya itaat etmek, yine korkunun, cehennem korkusunun sonucu olarak belirmektedir. Üstelik bu korku, (Leviathan'ın yüreklere saldığı korkuyla karşılaştırılırsa) pek de etkili değildir; çünkü doğa durumundaki insanların birbirleriyle savaşmasını bile engelleyememektedir. Tanrı, Leviathan'dan farklı olarak, ne barışı sağlar, ne de ölüm tehdidiyle insanı itaate zorlar. Bu bakımdan, "doğal teolo-

---

216"Tanrı'nın iki farklı kelamından ötürü, ona, biri doğal, diğeri peygamberce olan iki krallık maledilebilir: Tanrı, doğal krallığında, inayetini tanıyan bütün insanları doğru aklın doğal kurallarıyla yönetir; peygamberce krallığında, uyrukları olarak seçtiği bir ulusun üyelerini, yalnızca doğal akılla değil, fakat kutsal peygamberlerin ağzından onlara verdiği pozitif yasalarla yönetir." (**Leviathan**, II, XXXI, s. 380.)

217**Leviathan**, I, XII, s. 105.

218**Leviathan**, II, XXXI, s. 380-381.

jinin tümüyle erk olduğu söylenen ama gerçekte güçsüz, etkisiz olan Tanrı'sı, mantıksal olarak (Hobbes'un sisteminin mantığı içinde) insanlardan kendisine boyun eğilmesini isteyemez."[219]

Bu nedenle Hobbes, peygamberce teolojideki, yani Kutsal Kitaplar'daki Tanrı'ya dönüp, yapıtlarının önemli bir bölümünü bu konuya ayırır. Tanrı'nın insanlar üzerindeki hükmünün kabul edilmesinin, onun gerçekte karşı konamaz yüce bir erke sahip olup olmamasıyla bir ilgisi yoktur; asıl neden, böyle bir erkin varlığının tanınması, ona inanılmasıdır. İşte bu teolojideki Tanrı, insanlara peygamberler, kutsal yazılar aracılığıyla seslenir. Kutsal Kitaplar, Tanrı'nın tarih içinde insanlarla olan ilişkilerinin öyküsü, yüce erkinin kanıtlarıdır; ona itaat edilmesinin gerekliliğini gösteren belgelerdir.

Tanrı, bir zamanlar mucizeler ile kendini insanlara açmıştır. Ama İsa'nın gelişinden sonra bu mucizeler dönemi kapanmış ve geriye yalnızca kutsal yazılar kalmıştır. "Tanrı'nın bir insana kutsal yazılar içinden seslenmesi, bütün diğer Hıristiyanlar gibi ona da, doğrudan değil, fakat peygamberler, havariler ya da kilise aracılığıyla seslendiği anlamına gelir."[220] Bu nedenle Tanrı'ya tapmak, ona iman etmek, doğrudan olmayıp dolaylı bir biçim alır. Hobbes'a göre, bir şeye inanmak, iman etmek, o şeyin doğruluğunu, varlığını bize aktaran insanın sözlerine inanmakla eşanlamlıdır.

## 2- Kilise'nin Konumu

İnanç ya da iman, bir kanıdan başka şey değildir. Kanı bir başkasının tanıtlaması üzerine dayandırıldığı için, iman

---

219 Manent, 1977, s. 111-112.

220 **Leviathan**, III, XXXII, s. 397.

da, bu kanıyı savunan ve bunu bize inandırmaya çalışan kişiye yönelttiğimiz güven üzerine kuruludur. Söylemin objesine değil, fakat o söylemin süjesi olan kişiye inanılır. "Dolayısıyla, (doğrudan bir vahiy olmadığı durumlarda) Kutsal Kitaplar'ın Tanrı'nın kelamı olduğuna inandığımız zaman, inancımız, imanımız, güvenimiz, sözünü kabul ettiğimiz kiliseye yöneliktir. Aynı şekilde, bir peygamberin Tanrı adına aktardığı şeylere inanan kimseler de, peygamberin sözlerini kabul edip ona saygı ve güven duyarlar... İnsanların otoritelerinden ve yazılarından kaynaklanan şeylere inanmak, bu insanlar Tanrı tarafından yollanmış olsalar da, olmasalar da, yalnızca onlara iman etmek demektir."[221]

Demek ki, Kutsal Kitaplar'ın Tanrı'nın kelamı olduğunu insanlara öğreten, ilahi bir hakikat değil, yalnızca imandır. Bu iman, kiliseye, kilisenin benimsediği kutsal insanlara duyulan güven üzerine kuruludur. Kilisenin kanısı, Hıristiyan'a, kendi kanısından daha güvenilir gelmektedir. Hobbes'a göre kilise, tıpkı *Commonwealth* gibi kamusal bir kişidir; kendine özgü "hakları, görevleri, iradesi ve erki vardır."[222] Bu yönüyle kilise, devleti andırır; çünkü bir eğitim sistemine sahiptir ve onu "bir" yapan kişi nedeniyle de meşrulukla donanmıştır.

Fakat iman, evrensel değil, bireysel bir anlam taşır. Bundan dolayı da, imanın temelini oluşturan evrensel bir kurumdan, yani evrensel bir kiliseden söz edilemez: "Yeryüzünde, bütün Hıristiyanların itaat etmek zorunda olduğu evrensel bir kilise yoktur. Bu nedenle, buyurmak, yargılamak, bağışlamak, cezalandırmak ya da başka eylemlerde bulunmak erkine sahip bir kilise, Hıristiyanlardan oluşmuş bir devletten farklı değildir; ona, uyruklarının, *in-*

---

[221] **Leviathan**, I, VII, s. 61-63.

[222] **De Cive**, III, XVII, 20, s. 343.

*sanlar* olması bakımından sivil toplum, *Hıristiyanlar* olması bakımından da kilise denir."[223] Böylece Hobbes, devlet içinde devlet olmaz görüşünü benimseyerek, devlet ile kilisenin kapsamlarının aynı olduğunu belirtir ve ardından kilisenin tanımını verir: "Kilise, tek bir egemenin kişiliğinde birleşmiş, onun buyruğu ile toplanmak ve onun otoritesinden yoksun olduğunda da toplanmamak zorunda olan, Hıristiyan dinini benimsemiş insanlar topluluğudur."[224]

Bu tanımlardan hareket eden Hobbes, ruhani ile dünyevi arasında bir ayrımın bulunmadığı sonucuna varır. Hatta ona göre, böyle bir ayrımda ısrar edilmesi, devlet için en büyük tehlikeyi oluşturur: "*Dünyevi* yönetim ile *ruhani* yönetim, insanların çift görsünler ve meşru egemenleri hakkında yanılgıya düşsünler diye ortaya atılmış iki sözcüktür... Bu yaşamda, gerek devlet, gerek din bakımından, dünyevi olmayan yönetim yoktur; aynı şekilde, devleti ve dini yöneten kişinin yasakladığı hiçbir doktrin de meşru olamaz. Bu yönetici bir olmalıdır; yoksa *Commonwealth* içinde, kilise ile devlet, ruhaniciler ile dünyeviciler, adalet kılıcı ile iman kalkanı arasında, kaçınılmaz olarak bir çatışma ve iç savaş patlak verir."[225]

Bu uzun alıntıdan anlaşıldığı üzere, Hobbes, kiliseyi devletin içine sokmakla yetinmez, ayrıca onu egemenin otoritesi altına yerleştirir ya da daha doğrusu egemeni kilisenin başı yapar. **Leviathan**'ın 1651 basımındaki kapağında, egemen, başında tacı, sağ elinde kılıcı, sol elinde dinsel asası olan bir insan şeklinde resmedilmiştir. Bu resim, dünyevi iktidar ile ruhani iktidarın devleti temsil eden kralda

---

[223] **Leviathan**, III, XXXIX, s. 493.
[224] Ibid.
[225] **Leviathan**, III, XXXIX, s. 493-494.

(egemende) birleştiğinin açık bir göstergesidir[226]. "Hıristiyan krallar, her zaman, halklarının yüce dinsel liderleri olmuşlardır"[227] diyen Hobbes, İngiltere örneğinde olduğu gibi dinsel nedenlerin körüklediği bir iç savaşın yeniden yaşanmaması için, devlette tek bir kilisenin bulunmasının önemini vurgular: "Devlet, tek bir kişi olduğundan, Tanrı'ya tek bir kült uygulamalıdır"[228], yani tek bir dini, tek bir kilisesi olmalıdır[229]. Bu düşüncenin uzantısı, papalık savlarının tümüyle yadsınmasıdır. Papaya ve papalığa karşı çok saldırgan bir dil kullanan Hobbes[230], papanın egemenler üzerinde ne ruhani, ne de dünyevi bir erkinin olmadığını açıklar[231]. Bundan ötürü, papanın bir egemeni, dinsel sap-

---

[226] Jean-Jacques Rousseau, her iki iktidarın devletin içinde birarada bulunmaları gerektiğini savunduğundan, Hobbes'un bu yaklaşımından övgüyle söz eder: "Bütün hıristiyan yazarlar içinde, hem derdi, hem devayı görüp kartalın başını birleştirmeyi salık vermek cesaretini gösteren yalnız filozof Hobbes olmuştur. Ona göre, her şeyi politik birliğe götürmek gerekir. Çünkü, politik birlik olmadan ne devlet iyice kurulabilir, ne de hükümet." (Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Adam Yayınları, 1982, s. 151.)

[227] **Leviathan**, III, XLII, s. 562.

[228] **Leviathan**, III, XXXI, s. 390.

[229] Hobbes'un önerdiği bu sistem, gerçekte önemli bir yenilik getirmemektedir. Çünkü İngiltere kralı VIII. Henry, Anglikan Kilisesi'ni kurup başına geçerek, ülkede dinsel birliği sağlamayı amaçlamıştı. Ama birçok mezhebin ve kilisenin ortaya çıkması ya da varolmakta diretmeleri sonucunda, bu proje, ne VIII. Henry, ne de ondan sonra gelen krallar ve kraliçeler döneminde gerçekleştirilememiş ve İngiltere, bir iç savaşın içine düşmüştü. Ancak, İngiltere kralları ya da kraliçeleri, Anglikan Kilisesi'nin başkanı olmayı sürdürmüşler ve sürdürmektedirler. Hobbes da, devletin tek meşru kilisesinden söz ederken, açıkça Anglikan Kilisesi adını kullanmaktadır. (**Leviathan**, III, XXXIII, s. 404.)

[230] "Eğer bir insan, bu büyük dinsel imparatorluğun kökenini düşünecek olursa, kolayca anlayacaktır ki, *papalık* , çürümüş Roma İmparatorluğu'nun mezarı üzerinde oturan taçlı ***hayaletinden*** başka bir şey değildir; çünkü *papalık* , o putperest iktidarın yıkıntılarından birdenbire ortaya çıkmıştır." (**Leviathan**, IV, XLVII, s. 707) Hobbes, bu aşağılayıcı sözlerinden bir sayfa sonra, İngiltere'de kral VIII. Henry ile kraliçe Elizabeth'in papalığın içerdiği bütün kötülükleri ülkeden kovduklarını söylemeden de edemez.

[231] **Leviathan**, III, XLII, s. 594.

kınlık gerekçesiyle aforoz etme yetkisi de yoktur; zaten kilise, (siyasal beden olan) egemenin içindedir.

Egemen, halkının en üstün dinsel yöneticisi olduğundan, kilise ya da din adamları, onun memurlarıdır; dolayısıyla, ancak onun otoritesi altında görevlerini yerine getirirler. Kutsal yazıları yorumlamak ve böylece dinsel kuralları belirlemek, özel kişilerin değil, kilisenin yetkisi içindedir. Ama, kilise egemene bağlı olduğu için, bu konularda son söz söyleme hakkı egemendedir. Hobbes'un deyişiyle, "iman konusunda bazı sorunlar olunca, kutsal yazıları yorumlamak, Hıristiyan olma sıfatıyla devletin egemenine aittir."[232] Bir anlamda, yalnızca egemenin inandığı dinsel doktrinler iman konusu olabilir. Kısacası, Tanrı, buyurduğu her şeyi, egemenin ağzından buyurur[233].

### 3- Hıristiyanlarm Egemene İtaati

Durum böyle olunca, egemene itaat ile Tanrı'ya itaat arasında bir çelişki olmayacağı düşünülebilir. Ama Hobbes, sisteminde bir boşluk bırakmamak için, bu konuya daha da açıklık getirmeye çalışır. Çünkü karşısında inançlı Hıristiyanlar vardır; ve bunlar, çoğu zaman imanlarına yaşamlarından daha fazla önem verirler. Hobbes'un amacı, bu insanlara, imanlarına bağlılığın, selamet kaygılarının ve Hıristiyan görevlerinin, yurttaş olmanın gerektirdiği davranış biçimlerine zıt düşmediğini göstermektir.

Hobbes, bu amacı doğrultusunda ilk önce, "İsa mesihtir" sözünün Hıristiyanın selameti için inanacağı tek şey olduğunu belirtir[234]. Bunun anlamı, bu söz dışındaki diğer bütün dinsel inançların selamet için gerekli olmadığıdır.

---

[232] **De Cive**, III, XVII, 28, s. 363.

[233] Polin, 1981, s. 58.

[234] **De Cive**, III, XVIII, 6, s. 373; **Leviathan**, III, XLIII, s. 606.

Dolayısıyla İsa'nın mesihliğini benimseyen bir devletin yasalarına herhangi bir dinsel gerekçeyle karşı çıkan bir insanın, din şehidi olması mümkün değildir[235].

İkinci olarak Hobbes, iman ile iman belirtisi arasında bir ayrım yapar. İman konusunda, inanılıp itaat edilecek tek insan, otoritesi daha önceden kabul edilmiş olan egemendir. Ancak bu itaat, gerçekte imanı değil, fakat imanın dış belirtilerini kapsar. Çünkü "imanın baskı ve buyruk ile hiçbir ilişkisi yoktur, bunlara bağımlı değildir."[236] İman, kişiye içseldir; oysa itaat, dış düzlemde gerçekleşir. Daha açıkçası, bir Hıristiyan, egemenin dinsel buyruklarını, (örneğin ibadet etme şekline ilişkin bir buyruğunu) yerine getirmek zorundadır, ama içinden buna inanmayabilir. "İnsanların içsel düşünceleri ve inançları, egemen tarafından bilinemez; bu yüzden de bir yükümlülük konusu olamaz"[237] diyen Hobbes, egemenin ancak dışa vurulan düşünceler üzerinde bir erke sahip olduğunu ortaya koyar[238]. Üstelik imanın dış belirtileri, selamete kavuşmak için yeterli değildir. Öyleyse, imanı egemeninkiyle uyuşmayan bir Hıristiyanın, içsel (*in foro interno*) vicdan özgürlüğüne sahip olması nedeniyle, herhangi bir dinsel gerekçeyle (*in foro externo*) devlete karşı çıkmasının hiçbir anlamı yoktur.

Ancak Hobbes, yalnızca içsel imanın selamet için gerekli olduğunu savunmaya kalkışmaz. Tam tersine, bu sorundan yararlanarak amacına ulaşmasını sağlayan üçüncü görüşünü ortaya koyar. Bu görüş, devlete itaat etme ödevinin

---

[235] Polin, 1981, s. 63.

[236] **Leviathan**, III, XLII, s. 521.

[237] **Leviathan**, III, XL, s. 496.

[238] Hobbes'un bu görüşleri, bazı düşünürler tarafından dinsel hoşgörünün (toleransın) savunusu olarak değerlendirilmiştir. Ama bu "hoşgörü", düşüncelerin dışa vurulmasını değil, fakat zaten hiç kimsenin karışamayacağı içsel düşünceleri içermektedir. Bu bakımdan, Hobbes'ta, modern anlamda bir dinsel hoşgörüden, hele hele bir vicdan özgürlüğünden söz etmek olanaksızdır.

dinsel bir ödeve dönüştürülmesidir. Hobbes, **De Cive**'de, selamete gerekli olan her şeyin imandan başka itaatin de içinde bulunduğunu yazar[239]. Ona göre, itaat, tanrısal yasalara boyun eğmeyi içerir; ancak bu yasalar, ahlaksal (doğal) yasalarla aynıdır; üstelik, ahlaksal yasalar, pozitif yasalarla, yani dünyevi ve ruhani işleri yöneten egemenin buyruklarıyla somut bir nitelik kazanmışlardır. Bu akıl yürütmenin ulaştığı sonuç, tanrısal yasalara itaat ile pozitif yasalara itaat arasında bir ayrım olmadığıdır. Hobbes, bu görüşünü **Leviathan**'da daha da vurgulayarak yineler. Tanrı'ya iman ile sözleşme içindeki imanı bir tutarak, "doğal yasalardan başka bir şey olmayan Tanrı yasaları, herkesin herkesle yaptığı sözleşmeyle başımıza geçirdiğimiz egemene itaat etmemizi buyurur"[240] diye yazar. Aynı şekilde pozitif yasalar da, kutsal yazıların buyruklarına uyulmasını buyurur ve onlara otorite kazandırır. Çünkü Tanrı'nın iradesini gösteren bu buyrukların zorlayıcı bir güce sahip olmaları, ancak egemenin onları pozitif yasalara dönüştürmesiyle olasıdır.

Demek ki imanı tam bir egemenin hükmü altında yaşayan bir Hıristiyan, devletin yasalarına uymakla hiçbir şekilde günaha girmediğinden, tersine selamete giden yolda ilerlediğinden emin olabilir. Fakat Hobbes, devlete itaat konusunda en ufak bir açıklık bırakmamak için, egemenin biri iman konusunda yanıldığı, diğeri imansız olduğu iki durumdan daha söz etmek gereğini duyar. Ona göre, eğer egemen yanılgı içindeyse, "tanrısal yasalara aykırı bir şey buyurmuşsa, bunun günahı uyruklara değil, yalnızca egemene aittir."[241] Açıkçası, bir yurttaş, imanla bağdaşmayan devlet yasalarına boyun eğiyorsa, yaptıklarının ve

---

[239] **De Cive**, III, XVIII, 2, s. 365.

[240] **Leviathan**, III, XLIII, s. 607.

[241] **De Cive**, III, XVI, 18, s. 317.

söylediklerinin sorumlusu kendisi değil, fakat egemendir. Öyleyse günahkar bir egemene itaat etmenin, kişiyi günahkar yapmayacağı açıktır.

"Egemenin imansız olduğu, Hıristiyanlığı yadsıdığı durumda da, ona dünyevi alandaki itaatin aynısı gösterilmelidir."[242] Bir egemenin uyruklarına İsa'ya inanmalarını yasaklamasının hiçbir etkisi yoktur; çünkü gerçek iman, içsel olduğundan (*in foro interno*) egemenin ona karışması olanaksızdır[243]. Dolayısıyla bir Hıristiyan, egemenin ona buyurduğu gibi sözleriyle, eylemleriyle (yani imanın dış belirtileriyle) İsa'yı yadsıyıp içinden ona inanmaya devam edebilir; önemli olan da zaten budur. Bu bakımdan din şehidi olmaya da hiç gerek yoktur. Devlet, ister Hıristiyan olsun ister olmasın, uyruklarından kendi dinsel kararlarına inanılmasını değil, itaat edilmesini istemekten başka bir şey yapmamaktadır. Uyrukların gerçek dinsel inançları, onu hiç ilgilendirmez. Ülkede dinsel barışın sağlanması için, uyrukların egemenin saptadığı imanın dış belirtilerine uymaları, bir başka deyişle konformist bir tutum içinde bulunmaları yeterlidir[244].

Böylece Hobbes, din konusuna ilişkin bütün bu açıklamalarıyla, yurttaş ile Hıristiyan arasında bir çelişkinin yaşanmamasını sağlamaya çalışır. Ama insan, bu iki özelliğinin yanında bir üçüncüsüne daha sahiptir: İsteklerinin, tutkularının etkisinde olan doğal insan özelliğiyle de devlette yaşamını sürdürür, kalabalığın bir üyesi olmaya devam eder.

---

[242] **De Cive**, III, XVIII, 13, s. 380.

[243] **Leviathan**, III, XLII, s. 523.
Bu yaklaşım, egemenin imanlı bir Hıristiyan, uyruğun ise bir tanrısız (ate) olduğu durum için de geçerlidir. Hobbes, dönemindeki hakim görüşten daha ılımlı bir tutum takınarak, Tanrı'yı tanımayan bir insanın, iyi bir yurttaş olmaması için hiçbir neden bulunmadığını ve devletin yasalarına itaat ettiği sürece egemenin onun inancına karışamayacağını belirtir.

[244] Chevallier, 1970, s. 54.

Bu nedenle, yurttaş ile doğal insanın hem birbirlerine hem devlete karşı olan konumlarını iyice belirlemek, yurttaşlığının dışında insana bırakılan özgürlük alanını saptamak, kısacası devlet-birey ilişkisini ortaya koymak gerekir.

## I- DEVLET-BİREY İLİŞKİSİ

### 1- Totaliterlik-Liberallik İkilemi

Kuramının temeline bireyleri oturtan ve siyasal sistemini bireysel çıkar temasından hareketle oluşturan Hobbes'un "bireyci" olarak nitelendirilmesi, genelde çeşitli Hobbes yorumcuları tarafından kabul edilmiştir. Fakat bu düşünürler, bireyci öncüllerden yola çıkan bu kuramın ulaştığı nokta üzerinde çok farklı, hatta karşıt yorumlar getirmişlerdir. Hobbes'un devletinin "otoriter", "totaliter" ya da "liberal" olarak sıfatlandırılması ve Hobbes'a da bu sıfatlara uygun düşen "izm"lerden birinin ideologluğunun yakıştırılması epey yaygındır.

Örneğin, yapıtlarını İki Dünya Savaşı arasında kaleme alan Joseph Vialatoux ile Carl Schmitt, Hobbes'u çağdaş totalitarizmin babası olarak görürlerken[245]; siyaset bilimi ustası olarak bilinen Georges Burdeau, "Leviathan'ın bütüncül gücü, bireysel özgürlüğü tümüyle yok ediyor" ya da "Hobbes'un bireyciliği, bireyin yok oluşuna varıyor"[246] gibisinden yargılarda bulunur. Günümüzde de bu totaliterlik savında ısrar eden düşünürler vardır: Gérard Duprat, 1980'de yazdığı bir makalesinde, Hobbes'un totaliter düşüncenin

---

[245] Vialatoux'nun 1935 tarihli **La cité totalitaire de Hobbes** (Hobbes'un Totaliter Devleti) ile Schmitt'in 1938 tarihli **Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes** (Thomas Hobbes'un Devlet Doktrini İçindeki Leviathan) adlı yapıtları. (Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 344-345.)

[246] Burdeau, 1949, s. 44 ve 52.

öncüsü olduğunu savunur; Jacques Langlois ise, daha da ileri giderek, 1982 tarihli yapıtında, "[Hobbes'un] mutlak egemenliği elinde tutan ve bütün gücü kendinde toplayan devleti, totaliter devletlerin ilk biçimidir"[247] diye yazar.

Bu görüşün karşısında yer alıp, Hobbes'un devletini liberal olarak niteleyen, ya da en azından onun kuramında liberalizmin izlerini bulan düşünürlerin sayısı da az değildir. Leo Strauss ile başladığı kabul edilen liberal yorumun en önemli temsilcisi C. B. Macpherson'dır. Bu düşünür, Hobbes'un "tam pazar toplumu" içindeki "sahiplenici bireyciliğin" siyasal teorisini yaparak liberalizmi haber verdiğini ileri sürer. Michel Villey, "doğa durumunda olan özgürlüklerin toplum durumunda yok olduklarını yadsıyoruz"[248] diyerek, liberalizm savını benimser. François Rangeon , daha kesin bir ifade kullanır: "Hobbes'un bireyciliği ve pozitivizmi, onu "jandarma-devlet"in liberal teorisinin temellerini ortaya koymaya yöneltmiştir. . . . Hobbes, liberal devlet teorisinin öncüllerini ilan eder."[249] Totalitarizm-liberalizm ikilemi arasında kalmak istemeyen yorumcular ise, daha çok Hobbes'ta otoriterliği bulma eğilimindedirler, tıpkı Hobbes'u "otoriter bireyciliğin bilinçli peygamberi"[250] şeklinde niteleyen J. J. Chevallier gibi.

Gerçekte Jaume'un "Hobbes'da mutlakiyetçi her unsurun karşısına liberal bir unsur çıkarılabilir"[251] dediği gibi, onun yapıtlarında herhangi bir yorumu doğrulayacak kanıtların bulunması hiç de zor değildir. Hobbes'a çoğu kez tutarlı olmayan, bir bakıma "aceleci" bir şekilde totaliter ya da lib-

---

[247] Langlois, s. 81.

[248] Villey, **La formation de la pensée juridique moderne**, Paris, Montchrestien, 1975, s. 664'ten aktaran: Jaume, s. 137.

[249] Rangeon, s. 92 ve 111.

[250] Chevallier, 1983, s. 317.

[251] Jaume, s. 152.

eral damgasının vurulmasının nedeni, kuramının bir bütünsellik içinde ele alınmayıp, kitaplarının şu bölümlerinin ya da bu pasajlarının ağırlıklı olarak kullanılmasıdır.

Fakat asıl neden, devletteki bireyin yalnızca tek bir boyut içinde değerlendirilmesidir. Hobbes, **De Homine**'de, "bireysel kişinin, toplumun hakları olan bir üyesi olarak, devlet tarafından yeniden yaratılmış doğal birey olduğunu" açıklar[252]. Burada, önemli bir ayrım dile getirilmektedir. "Doğal insan-yapay insan" ikiliğini çağrıştıran bir şekilde, bireyin, biri "doğal insan", diğeri "yurttaş" olan iki yönü, iki boyutu ortaya çıkmaktadır. Fakat zaman bakımından yurttaşın (uyruğun)[253] sonra olması, yani devletle belirmesi, doğal insanın yurttaşın içinde eridiği ya da yurttaşın doğal insanı soğurduğu anlamına gelmez. Rangeon'un deyişiyle, "insan, insan olmaktan, yani doğal olmaktan çıkmadan yurttaş olur."[254] Birey, 6. bölümde de belirtildiği üzere, hem egemenin içinde (yani halkın bir üyesi olan) yurttaş olarak, hem de egemenin dışında (yani kalabalığın bir üyesi olan) doğal insan olarak varlığını sürdürür. İşte, bireyin bu iki boyutuyla birden varolduğu anlaşılmazsa, yalnızca biri ele alınırsa ya da birine ağırlık tanınırsa, Hobbes'un karşıt yorumlarından birisine üzerinde pek de düşünülmeden kolaylıkla varılabilinir.

Hobbes'a yakıştırılan mutlakiyetçilik (ve totaliterlik) ile liberallik ikileminin kökeninde, (modern bir sorunsal olan) bireysel haklara mutlak bir değer tanınması ile pozitif yasalara mutlak bir güç verilmesi arasındaki çelişki yatar. Bireyin doğal hakları olan doğal insan olarak algılanması, liberal kurama giden yolu açar; buna karşılık, bireyi bir yurttaş olarak pozitif yasalara bağlamak ise, mutlakiyetçiliğe

---

[252]Aktaran: Polin, 1977, s. 239.

[253]Hobbes, "yurttaş" ile "uyruk" kavramlarını eşanlamlı olarak kullanmaktadır.

[254]Rangeon, s. 66.

hatta totaliterliğe giden temeli oluşturur. Bu çelişki, aynı zamanda bir özgürlük sorunsalını da içermektedir: Bireye devlete karşı haklar ileri sürme özgürlüğü verilmeli midir, yoksa bireysel özgürlükleri saptama hakkı devlete mi tanınmalıdır?

Hobbes'un bir yanda egemenliğin mutlak olduğunu, öte yanda "bütün doğal hakların devredilmediğini"[255] söyleyerek beslediği bu çelişkinin, onun kuramında yer alıp almadığını, ya da aşılıp aşılmadığını saptamak, kısacası Hobbes'un devlet-birey ilişkisini nasıl ortaya koyduğunu incelemek için, bu özgürlük sorunsalı çerçevesini kullanmak mümkündür. Ama, devlet içindeki bireye geçmeden önce, kısaca da olsa (özellikle 4. bölümde söylenenleri tekrarlamamaya çalışarak), doğa durumundaki bireyin özgürlüğüne değinmek gerekir.

## 2- Doğa Durumundaki Bireyin Özgürlüğü

Doğa durumunda, tutkuların objelerinin ve bunları elde etme hesaplarının insandan insana çeşitlilik göstermesi, ayrıca insanlar arasında düşünce, alışkanlıklar ve tecrübe bakımından farklılıklar bulunması, üstelik her insanın onur tutkusu nedeniyle kendisine bir erk atfedip diğerlerininkini buna göre değerlendirmesi, insanların "bir"ler, yani bireyler olarak birbirlerinden ayrılmasına neden olur. Fakat bu çeşitlilik ile farklılık, insanların birbirleriyle özdeştikleri doğal türdeşliği ve eşitliği yıkmaz. Bu bakımdan, Polin, doğa durumunda, ne kadar insan varsa o kadar bireyin bulunduğunu, her bireyin diğerinden ayırt edildiğini; ama "bireysellik"ten, "bireyselleşme"den söz edilemeyeceğini belirtir[256].

---

[255] **Leviathan**, I, XIV, s. 131.
[256] Polin, 1977, s. 113.

Polin'in yaptığı bu "birey-bireysellik" ayrımı, gerekçesini, doğa durumunun içerdiği "mutlak özgürlük"te bulur. Çünkü ona göre, bireyin kesin ve sürekli bir belirlilik içine oturtulması olan bireysellik, ancak mülkiyet ile olasıdır. Mülkiyet, her insan için, neyin tam anlamıyla ona özgü, neyin kesinlikle ona bireysel olduğunu belirtir[257]. Oysa doğal özgürlüğün hüküm sürdüğü bir ortamda, mülkiyet olamaz, dolayısıyla bireysellikler oluşamaz.

Doğa durumundaki bu doğal ya da mutlak özgürlük nedir? Buna yanıt verebilmek için, ilk önce Hobbes'un genel olarak özgürlüğü nasıl tanımladığına bakmak gerekir: "Özgürlük ya da serbestlik, tam anlamıyla, karşı koymanın yokluğuna işaret eder; karşı koyma sözüyle, devinimin dış engellerini kastediyorum."[258] Bu bakımdan "özgürlük, zorunluluk ile bağdaşır."[259] Örneğin, tepelerden aşağıya doğru bir engelle karşılaşmadan akan su, yalnız özgür olduğu için değil, fakat aynı zamanda zorunlu olarak akar. "İnsanların iradi eylemleri de öyledir; bu eylemler, insanların iradelerinden çıktıkları için, özgürlükten kaynak alırlar."[260]

Buradan hareketle, doğa durumunda, bu genel ya da geniş anlamdaki özgürlüğe sahip insan şöyle tanımlanır: "Özgür insan, kendi gücü ve aklıyla başarabileceği şeylerde, istediğini yapması engellenmemiş olan kimsedir."[261] Doğal özgürlük, eylem içinde kendisini ortaya koyar. Bütünüyle eylem olan insan, doğa durumunda, karşısında hiçbir engel tanımaz. Hobbes'un "kaba, vahşi" olarak nitelendirdiği doğal

---

257 Polin, 1977, s. 115-116.

258 **Leviathan**, II, XXI, s. 221.
Hobbes, *liberty* (özgürlük ya da hürriyet) ile freedom (*serbestlik*) sözcüklerini eşanlamlı kullanmaktadır.

259 **Leviathan**, II, XXI, s. 223.

260 Ibid.

261 **Leviathan**, II, XXI, s. 222.

özgürlük, insanın her şey üzerinde hak iddia etmesine yol açar. Fakat burada, paradoksal bir durum belirir: Herkes her şey üzerinde hak iddia ettiği ve herkes aynı mutlak özgürlüğü kullandığı için, hiç kimsenin herhangi bir şey üzerinde, hatta yaşamı üzerinde bile hakkı (mülkiyeti) yoktur ve hiç kimse gerçekten özgür değildir. Birey, başkaları hakkında ne düşünürse düşünsün, diğerleri onun karşısında fiili olarak (*de facto*) birer engeldir. Demek ki özgürlüğün mutlak oluşu, onun yokluğunu da çağrıştırmaktadır.

Bireyler, herkesin herkesle savaşı anlamına gelen bu mutlak özgürlük (ya da özgürsüzlük) durumundan kurtulmak amacıyla, Leviathan'ı yaratırlar ve kendileri de yurttaşlara dönüşerek yurttaşlık özgürlüğüne kavuşurlar.

### 3- Yurttaşın Özgürlüğü

Temsil-yetkilendirme mekanizmasıyla egemenin her eylemini kendi eylemi olarak kabul eden yurttaş, devlet erkine kayıtsız şartsız boyun eğen bireydir. Devlete içkin olan egemen erk, Hobbes'un deyişiyle, yalnız mutlak değil, aynı zamanda "sınırsızdır."[262] Özgürlük "karşı koyanın yokluğu", "dış engelin bulunmaması" demek olduğuna göre, bu sınırsızlık nedeniyle, egemen, gerçekten özgürlüğü, hatta mutlak-sınırsız bir özgürlüğü elinde bulunduran tek kişi olarak belirir. Bir bakıma egemen, (ülke sınırları içinde) tek başına doğa durumundadır; bundan dolayı da bu duruma özgü özgürlüğe sahiptir: "Bu, sivil yasalarla devlet hiç olmasaydı, herkesin elinde tutacağı özgürlüğün aynısıdır... Her devletin (yani onu temsil eden her insanın ya da kurulun), çıkarına en uygun bulduğu şeyi yapmaya mutlak özgürlüğü vardır."[263]

---

[262] **Leviathan**, II, XX, s. 219.

[263] **Leviathan**, II, XXI, s. 227.

Özgürlük, devlet ile özdeşleşen egemenin özgürlüğü olarak belirdiğinden, yurttaşların hiçbir özgürlüğü olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Her şeyden öte, yurttaşın karşısında önemli bir engel vardır: Devlet. Bununla birlikte Hobbes, bir anlamda kendi özgürlük tanımıyla çelişkiye düşercesine, "yurttaşlık özgürlüğü" düşüncesini ortaya atar ve bunu devletin özgür olmasından türetir.

Bireyin, devletin dışında bir özgürlüğünün bulunduğunu sanması büyük bir yanılgıdır: "İnsanların, özgürlüğün aldatıcı adına kanmaları ve ayrımlama yargısından yoksun olmaları yüzünden, yalnızca kamusal erkin hakkı olan bu özgürlüğü kendi özel kalıtçılık ve doğum haklarıyla karıştırmaları çok kolaydır."[264] Öyleyse, bireyin özgür olması, ancak devletin özgürlüğüne katılması, yani devlete ya da ("yapay insanla birlikte yaratılan yapay zincirler"[265] olan) yasalara boyun eğmesi ile mümkündür. İnsanın "yükümlülüklerinin ve özgürlüğünün boyun eğme eyleminden kaynaklandığını" belirten Hobbes, yurttaşın yasalara boyun eğmesinin özgürlük olduğu inancındadır.

Yasalar, bireylerin eylemlerini engellemez, fakat bunları barış ve düzen zorunluluğu doğrultusunda tutarlar. Ayrıca bireylerin, "yasa korkusundan yaptıkları bütün eylemler de, yapanların yapmamaya özgür oldukları eylemlerdir."[266] Örneğin, hapise gitme korkusuyla borcunu ödeyen birisi, ödeme işlemini özgürce yapar; çünkü borcunu ödemek ya da ödememekte özgürdür. Fırtınalı bir havada geminin batmaması için kendi eşyalarını denize atan bir insan da, özgürce davranmaktadır; çünkü o da, böyle bir zorunluluk karşısında özgürce karar vermektedir. Özgürlük hem zorunlulukla, hem korkuyla bağdaştığına göre, yasalara itaat etmek, birey için

---

[264] **Leviathan**, II, XXI, s. 228.

[265] **Leviathan**, II, XXI, s. 223.

[266] **Leviathan**, II, XXI, s. 222.

özgür olmak, özgürce davranmak demektir. Barışı gözeten yasalar olduğu sürece, yönetim biçimi ne olursa olsun, devlet özgürdür; dolayısıyla egemenin içinde bulunan halk ile yurttaş da, itaat ederek bu özgürlüğe katılır. Bir insan, ister monarşiyle, ister demokrasiyle yönetilen bir devlette (örneğin, "Lucca kentinde ya da İstanbul'da"[267]) bulunsun, devlet ile olan özgürlük ilişkisi hep aynıdır, yani yasalara mutlak itaat etmek zorundadır.

Hobbes'un yurttaşa tanıdığı bu özgürlük anlayışı, onun kuramının mutlakiyetçi, hatta totaliter olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Çünkü "yurttaş özgürlüğü"nün ardında, gerçekte yalnızca devletin özgür olduğu görüşü yatmaktadır. Birey, devlette "bireysellik" kazanır; yani kendisine tanınan haklar ve mülkiyetler ile diğerlerinden farklılaşan hukuksal ve moral bir kişiliğe ulaşır. Bu bireysellikler, doğa durumunun eşitliğinin aksine, toplum durumunun içerdiği eşitsizlikle birlikte ortaya çıkar. Fakat asıl önemli olan, bireyin pozitif yasalara mutlak itaat etme zorunluluğu içine oturtulması ve bunun da ötesinde, bütün bireysel hakların pozitif yasalardan kaynaklandırılmasıdır.

"Bireyin tek bir hakkı vardır; bu hak, devletin ona tanıdığı ve istediği anda geri alma yetkisinin bulunduğu sivil haktır" dendiği zaman, bireyin gerçekte hukuksal bir kişiliğe sahip olduğu üzerinde kuşkuya düşmemek olanaksızdır. Hatta böyle bir devlette, bireylerin hiçbir kişiliklerinin olmadığı da söylenebilir. Çünkü egemenin yaptığı yasalara kendi kararıymışçasına mutlak bir şekilde boyun eğen yurttaşın, kişisel bir iradesinin, kendine özgü bir yargısının olmadığı sonucuna ulaşılabilir. İnsana kendinden önce hiçbir hak tanımayan ve insanın kişiliğini yok eden ya da kendi içinde eriten böyle bir devletin de, totaliterlik damgasını yemesi kaçınılmaz olur.

---

[267] **Leviathan**, II, XXI, s. 227.

Fakat Hobbes'un devlet içindeki bireyi, yurttaşlığının yanında doğal insan olma özelliğini de sürdürmektedir. Bireyin bu ikinci boyutu ele alınınca, mutlakiyetçi-totaliter devlet savında ısrar etmek olanaksızlaşır.

### 4- Devletteki Doğal İnsanın Özgürlüğü

Birey, doğa durumundan toplum durumuna geçerken, yaptığı sözleşme ile doğal özgürlüğünden ya da doğal haklarından bütünüyle vazgeçmez. Hobbes, bu görüşünü "yurttaşların gerçek özgürlüğü"nü açıklarken ortaya atar: "Uyrukların gerçek özgürlüğünün, yani egemenin buyurmasına karşın uyruğun, adaletten sapmaksızın yapmaktan geri durabileceği şeylerin neler olduğunun üstünde duralım; burada, bir devleti oluştururken hangi haklardan vazgeçtiğimizi, ya da bununla aynı anlama gelmek üzere, egemenimiz yaptığımız insanın ya da meclisin istisnasız bütün eylemlerini üstlenerek kendimizi hangi özgürlükten yoksun bıraktığımızı incelemek gerekir."[268]

Birey, egemenin eylemlerini üstlendiğine ve pozitif yasalara boyun eğdiğine göre, kendine sakladığı özgürlük ne olabilir? Buna tek bir yanıt getirilebilir: Bu özgürlük, temsilci-egemenin yetkilendirilmesinin dışında bulunur, yani kamusal alandan farklı bir yerde bulunmalıdır. Öyleyse, yurttaşın egemene boyun eğdiği "kamusal alan"dan başka, bir de doğal hakkın belli bir şekilde sürdürüldüğü "doğal insan alanı" vardır. İnsanın, kendisini tümüyle devlete bağlaması diye bir şey söz konusu değildir.

Ama bu durumda, egemenin sınırsız bir erki olduğu nasıl ileri sürülebilir? Kanımca, bu soruya da tek bir yanıt getirmek mümkündür: Egemen, kendine özgü alan (kamusal alan) içinde sınırsızdır; fakat, bütüncül değildir. Daha

---

[268] **Leviathan**, II, XXI, s. 229.

açıkçası, insanın Leviathan'ın içinde eridiği ya da yurttaşın insanı soğurduğu bir bütüncül egemenlikten söz edilmemektedir. Zaten Hobbes, doğal insana özgü doğal hakkın bir bölümünün devredilmez olduğunu ve devredilmediğini açıkça dile getirir: "Her uyruğun, sözleşmeyle devredemeyeceği şeyler üzerinde özgürlüğü olduğu açıktır. Yukarıda XIV. bölümde, bir kimsenin kendi bedenini savunmayacağını kabul ettiği bir sözleşmenin hükümsüz olduğunu göstermiştim."[269] Ardından Hobbes, insanın bırakmadığı diğer hakları sıralar: Bir yurttaş, insan olması nedeniyle, egemenin buyruğu üzerine, kendisini öldürmeyi ya da yaralamayı; yaşamına gerekli olan şeylerden kendisini yoksun bırakmayı; affedilmesi garanti edilmediyse işlediği bir suçu itiraf etmeyi; devlet buyruğuyla bir başkasını öldürmeyi; gönüllü yazılmadıysa savaşa gitmeyi, reddetme hakkına sahiptir.

Hobbes'un "yurttaşın gerçek özgürlüğü" dediği bu yapmama özgürlükleri, aslında doğal insanın devlet içinde sürdürdüğü özgürlüklerdir ya da haklardır. Bütün bu haklar ise, tek bir haktan türemişlerdir: Yaşam hakkı. Hobbes, XIV. bölümde, "insanın, ham yaşamını, hem de yaşamının korunmasının araçlarını ilgilendiren kendi güvenliğini sağlamak için belli haklarını devrettiğini" yazar[270]. Demek ki, doğa durumunda hukuksal bir anlam içermeyen, ama temel moral hak olan yaşamın korunup sürdürülmesi, devletin kökeninde yer alıp Leviathan'ın ereğini belirlemektedir.

Leo Strauss, hiçbir sözleşmede pazarlık unsuru olamayacak "yaşam hakkı" olgusundan hareket ederek, Hobbes'un doktrininin siyasal ideoloji terminolojisi içinde değerlendirildiğinde, onu liberalizm olarak ele almanın despotluğun kuramı şeklinde algılamaktan daha doğru ola-

---

[269] **Leviathan**, II, XXI, s. 230.

[270] **Leviathan**, II, XIV, s. 132.

cağını savunur: "Eğer doğal yasa bireyin kendini koruma isteğinden çıkarsanıyorsa, başka bir deyişle eğer bu istek, adalet ve ahlak alanının kaynağı ise, başat ahlaksal olgu bir ödev değil, fakat bir haktır: Bütün ödevler, devredilemeyen temel yaşam hakkından türerler. . . . Devletin rolü, insanda erdemli bir yaşamı yaratmak ya da geliştirmek değil, fakat herkesin doğal [yaşam] hakkını korumaktır. Eğer insanın ödevlerini değil de, insanın doğal haklarını asıl olgu olarak kabul eden ve devletin görevinin bunu korumak olduğunu belirten siyasal doktrine liberalizm deniyorsa, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu kabul etmek gerekir."[271] Buna benzer bir şekilde Manent da, Hobbes'un egemenliğin temeline insanın temel hakkı olan yaşamın korunmasını yerleştirdiğini söyler. Ona göre Hobbes ile birlikte, "hak" kavramının "iyilik ya da yarar" kavramının yerini alması ve bundan sonra insan hakkı üzerinde vurgu yapılması, liberalizmin söylemini ve değerini oluşturur[272].

Egemenin kapladığı kamusal alan dışında bulunan ve yaşam hakkıyla temellenen doğal insan alanının varlığı, bireyin devlete karşı koyması, bir anlamda direnme hakkını kullanması olasılığını da gündeme getirir. Çünkü, "uyrukların egemene olan yükümlülükleri, egemenin onları korumasını mümkün kılan erkinin süresi boyunca (daha sonra değil) devam eder. Gerçekten de, insanların doğadan gelen kendilerini koruma hakları, başka bir kişi onları koruyamayınca hiçbir sözleşme ile ortadan kaldırılamaz."[273]

İnsanın beden bütünlüğü, yani yaşamı üzerinde bir tehlike söz konusu olduğunda, yapılan sözleşme geçersiz olur. Egemen yasal olarak bir uyruğu öldürmeye, yaralamaya ya da bu sonuçları doğurabilecek olan savaşa çağırmaya

---

[271] Strauss, **Droit naturel et histoire**, s. 196'dan aktaran: Manent, 1977, s. 95-96.
[272] Manent, 1987, s. 63.
[273] **Leviathan**, II, XXI, s. 233-234.

kalkıştığında, ya da egemenin uyruğu koruyamayacak denli güçsüzleşmesi durumunda, bireyin egemene boyun eğmeyip direnme özgürlüğü vardır. Zaten birey, kendi yaşam hakkını egemene devretmemiş, yalnızca bunu koruması bakımından egemeni yetkilendirmiştir. Üstelik bu korumanın araçlarını ve koşullarını değerlendirme hakkını da kendinde saklı tutmuştur. "Bir doğal hak ya da insanın temel doğal hak alanı" bulunduğu göz önüne alındığında, "bireylerin, yurttaşlar olarak değil, fakat insanlar, doğal bireyler olarak, direnme özgürlüğünü kullandıkları" anlaşılır[274].

Fakat direnme hakkı, fiili olarak sonuçta hiçbir değişiklik yaratmaz. Çünkü sözleşmenin bozulması ya da hükümsüz kalmasıyla birlikte, egemen ile birey arasında doğa durumuna, yani savaş durumuna dönülmüş olunur. Örneğin, "düşmana karşı asker olarak dövüşmesi buyurulan bir kimsenin bunu kabul etmemesi durumunda, egemenin onu ölümle cezalandırma hakkı vardır."[275] Karşı konamaz üstün bir erke sahip olan egemen, başkaldıran bireyi kolaylıkla öldürebilir. Bu nedenle direnişe kalkışmak, bireye, savaşarak ölmekten başka bir şey sağlamaz. Demek ki egemen, toplumsal barış için gerekli gördüğü durumlarda, bireylerin yaşam haklarını bile ellerinden alabilmektedir.

---

274 Jaume, s. 143.

275 **Leviathan**, II, XXI, s. 231.
Ancak, savaşa gitmeyi reddeden bir yurttaş, kendi yerine bir başkasını yollarsa, egemenin onu cezalandırması için hiçbir neden kalmaz. Ayrıca Hobbes, kişisel güvenliğin devletin güvenliğine bağlı olduğunun gözden kaçırılmaması, dolayısıyla buna göre davranılması gerektiğini de belirtir: "Devletin savunması, silah taşıyabilecek herkesin yardımını birden gerektiriyorsa, herkes savaşa gitmek zorundadır; çünkü böyle olmazsa,devleti korumaya niyet ve cesaretleri olmayan insanlar, devleti boşuna kurmuşlardır demektir." (**Leviathan**, II, XXI, s. 231.) Hobbes, yapıtına sonradan eklediği bölümde ise, bu görüşünü 20. doğal yasa olarak formüle eder: "Herkes, doğal olarak, barış zamanında kendisini koruyan otoriteyi, savaşta, elinden geldiğince korumak zorundadır." (**Leviathan**, Gözden Geçirme ve Sonuç [*Review and Conclusion*], s. 714.)

Bu bakımdan Hobbes'un kabul ettiği yaşam hakkı (ve ondan türeyen diğer doğal haklar), her ne kadar liberal söylemin içinde yer alıyorsa da, liberalizmin daha sonra ona kazandırdığı kapsamdan çok daha dar bir anlamda ele alınmıştır. Açıkçası, Hobbes'un kuramında, insan hakları ile yasaların üstünlüğü karşı karşıya getirilmemiştir. Doğal insan, devlet erkinin sınırını belirleyen bir birim olarak görülmez. Jaume'un deyişiyle, "doğal insan, devletin suskun karşıtı olarak, bir başka yerdedir." Devlet, amacına uygun olarak, doğal yasalara sadık kaldığı sürece, yurttaş da, doğal insanı (soğurmadan) "kaplar"[276]. Böyle bir durumda, birey, yurttaş olarak, pozitif yasalara boyun eğer; çünkü ancak bu şekilde, doğa durumunda bulunmayan güvenliğine ve toplumsal haklarına kavuştuğunun bilincindedir. Fakat devletin doğal yasaları uygulamadığı ya da uygulayamadığı bir durumda, yurttaş silinir ve doğal insan ön plana çıkar. İşte ancak bu noktada, direnme hakkı ya da daha doğrusu 1. doğal yasanın belirttiği "insanın kendini koruması için bütün yolları kullanma" hakkı, yeniden ortaya çıkar.

Hobbes, bireyi tümüyle devlete bağlamadığından totaliter sayılamaz, ama devletin karşısına bireysel hakları dikmediği için de liberal olarak görülemez. Kuramın mantığı içinde barışın ve yaşamın korunmasını üstlenen devlete itaat edilmesi, birey bakımından rasyonel bir zorunluluktur. Fakat birey, doğal insan olma özelliğini ve bu özelliğine özgü haklarını yitirmediğinden ötürü de, yaşamı için gerekli gördüğü bir durumda devlete karşı ayaklanmak ya da devletin dışına çıkmak özgürlüğüne sahiptir. Kısacası, birey, gereksinim duyduğu için Leviathan'ı yaratıp onun yasalarına boyun eğmeyi kabul etmiştir. Ama devlete itaat etmesinin, her durumda mutlak, koşulsuz olması gerekmez.

---

[276] Jaume, s. 144.

## 5- Özel Alan Özgürlüğü

Hobbes, "uyrukların gerçek özgürlüğü"nün bir diğer biçiminin, yasaların karışmadığı alanda gerçekleştiğini belirtir: Doğal özgürlüklerin dışındaki "öteki özgürlüklere gelince, onlar yasanın suskunluğuna dayanırlar. Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi gönlünce yapmaya ya da geri durmaya özgürdür."[277] Passerin d'Entrèves'in deyişiyle, "yasanın etkinliği, bireye hiç olmazsa barışın ve güvenliğin ürünleri olan iyiliklerden yararlanmasına izin vermek için, belli bir noktada durmak zorundadır."[278] Zaten, Platon'un devlet modelinin bir ütopyadan öteye gidemeyeceğini düşünen Hobbes'a göre, "dünyada insanların bütün eylemlerini ve sözlerini düzenlemek için yeterince kural koyacak bir devlet olmadığından ve olamayacağından, zorunlu olarak, yasaların suskun kaldığı her türlü eylem alanında, insanların akıllarınca kendileri için en yararlı olacak şeyleri yapmakta özgür oldukları sonuncuna varılır."[279]

Hobbes'un bu özgürlük alanına ilişkin verdiği iki örneğe bakıldığında, onun özellikle mülkiyet ile yaşam biçimini düşündüğü anlaşılır: "Örneğin, İngiltere'de bir dönemde, bir kimsenin, kendi toprağına girip hakkı olmadan onu ellerine geçirenleri zor kullanarak atma hakkı vardı. Fakat sonradan, bu zorla girme özgürlüğü, kral tarafından parlamentoda [*King in Parliament*] yaptırılan bir yasayla kaldırıldı. Dünyanın bazı yerlerinde de, erkeklerin çokeşli olma özgürlüğü vardır; bazı yerlerde ise, bu özgürlüğe izin verilmez."[280]

---

[277] **Leviathan**, II, XXI, s. 232.
[278] Passerin d'Entréves, s. 251.
[279] **Leviathan**, II, XXI, s. 224.
[280] **Leviathan**, II, XXI, s. 232.

Gerçekte Hobbes, bu özgürlükler ile, ekonomik ilişkileri ve aile yaşamını kapsayan bir özel yaşam alanının varlığından söz etmektedir. Zaten XXI. bölümün başlarında, bu düşüncesini daha açık bir şekilde ortaya koymuştur: "Bir uyruğun özgürlüğü, eylemlerini düzenlerken egemenin suskun kaldığı şeylerde bulunur: Alma ve satma; birbirleriyle sözleşmeler yapma; barınacağı yeri, yiyeceği besinleri, geçineceği işleri seçme; çocuklarını uygun bulduğu gibi yetiştirme özgürlükleri ve bunlara benzer şeyler gibi."[281] Demek ki kamusal alanın dışında, egemenin karışmadığı bir özel yaşam alanı (ya da günümüzde çok geçerli olan bir kavramla ifade edecek olursak, bir sivil toplum) bulunmaktadır[282].

Fakat Hobbes'un kuramında beliren bu sivil toplumun, devletin karşısına dikilebileceği ya da onunla çatışabileceği düşünülmemelidir. Rangeon'un da dediği gibi, "bireyler, özel bir yaşam sürebilme umuduyla toplum sözleşmesine katılırlar."[283] Ancak, özel yaşamlardan oluşan bu sivil toplum devletle birlikte ortaya çıkar; ya da daha doğrusu, devlet yaratıldığı için sivil toplumdan da söz etmek mümkün olmaktadır. Bu bakımdan sivil toplumu var kılan ve bunu yaparken de özel yaşam alanlarının sınırlarını belirleyen, yine Leviathan'ın kendisidir.

Böylece bireyin, doğal hakları olan "doğal insan" ile yasalara boyun eğen "yurttaş"a koşut bir üçüncü boyutu belirir: Özel insan ya da kamusal alanın dışında, özel bir alanda yaşayan yurttaş. Özel insan, tıpkı doğal insan gibi (ve yurttaştan farklı olarak), egemenin iradesini bütünüyle benim-

---

[281] **Leviathan**, II, XXI, s. 224.

[282] Hobbes'un **Leviathan**'ın XXII. bölümünde incelediği kurumları (örgütleri) kamusal ve özel olarak ikiye ayırması da, onda kamusal alan (devlet)-özel alan (sivil toplum) ayrımı düşüncesinin bulunduğunu göstermektedir.

[283] Rangeon, s. 131.

semiş, dolayısıyla kişiliğini yitirmiş bir birey değildir. Ölümlü tanrının sağladığı barış ortamı içinde, iyi, rahat bir yaşamı sürdürebilmesini gerektiren konularda, kendi iradesi doğrultusunda karar vermektedir. Bir bakıma özel insan, kendi kişisel çıkarını hesaplayan "ekonomik bir birimdir"[284] ve diğerleriyle rekabet halindedir.

Hobbes, insan yaşamının bir koşu yarışmasına benzediğini belirtip, "bu yarışın, rakipleri arkada bırakmanın dışında bir başka amacı ve ödülü yoktur" diye yazar[285]. Birey, devlet içinde bu yarışı, yurttaş olarak değil, fakat özel insan olarak, ekonomik bir birim olarak sürdürür. Siyasal (ya da kamusal) kişilikleri egemen temsil eder; oysa, ekonomik ilişkileri içeren sivil toplumda, her birey, kendini temsil eder, yani ekonomik bir kişidir. İşte bu ekonomik kişiler, egemenin belirlediği sivil toplum içinde, erk elde etme amacıyla birbirleriyle rekabet etmeye devam ederler. Ancak bu kez, bu erk mücadelesi, ekonomik güç kazanmak anlamını içerir ve yasaların gölgesinde gerçekleştiğinden ötürü de, barışçıl bir nitelik taşır. Kısacası devlet, yurttaş kendisine itaat ettiği için, doğal insanı korur ve özel insanın kişisel ekonomik çıkarlarının peşinden koşmasını sağlar. Bu nedenle Hobbes'da, "bir yanda mutlak monarşik devletin, öte yanda ekonomik liberalizm"in kuramını bulmak mümkündür[286].

---

[284] Jacob, s. 111.
Bu bakımdan, Hobbes'un da, tıpkı XIX. yüzyıl liberal düşünürleri gibi, döneminin burjuvasına bakıp "insan"ı tanımladığı söylenebilir.

[285] **De Homine**'den aktaran: Goyard-Fabre, 1980, s. 68.

[286] Rangeon, s. 39.

## İ- DEĞERLENDİRME

"Hobbes, bir tutucudur"[287]; Machiavelli'den farklı olarak, siyasal iktidarı elde etmenin ve korumanın teknik yollarını araştırmaz. Amacının, dış kaynaklı bir şiddet belirmediği sürece, devletin, kurulu bir otomat gibi, "sonsuza dek kendi kendini sürdürmesini sağlayacak rasyonel ilkeleri ortaya koymak" olduğunu belirtir[288]. Bu bakımdan, ahlaksal bir değerlendirme doğrultusunda "iyi devlet-kötü devlet" ayrımı yapmanın hiçbir anlamı yoktur. Nasılsa her devlet biçimi mutlak egemenliği içerir; dolayısıyla mutlaka böyle bir ayrım yapılmak isteniyorsa, "en iyi devlet"in varolan devlet olduğunu kabul etmek gerekir: "Bu üç devlet biçiminden hangisinin en iyisi olduğu bilinmek istense de, içlerinden birisinin kurulmuş olduğu bir yerde bu sorunu tartışmak çok yersizdir: Varolan devlet biçimi, her zaman için yeğlenmeli, desteklenmeli ve en iyisi olarak benimsenmelidir."[289]

Siyaset bilimini barışın, güvenliğin, gönencin hizmetine koşan Hobbes, barışı sağlamada en garantili, en kesin yolun, bütün erklerin tek kişinin elinde toplanması olduğu sonucuna ulaşır. Devletin sürekliliğini sağlayacak yapısallaşma, bir erk tekelleşmesi biçimini almalıdır. Hobbes'un bu görüşüne "terazi" örneğiyle daha fazla açıklık kazandırılabilir: Terazinin her iki kefesine de aynı ölçüde ağırlık koyarak elde edilen bir denge, her an bozulmaya hazırdır. İki kefeden birine en ufak bir ağırlık birimi eklemek, bu dengeyi yok etmeye yeter. Oysa, kefenin birinde bütün ağırlıkların olmasından ve diğerinin de boş bulunmasından oluşan denge-

---

[287] Polin, 1977, s. 79.

[288] **Leviathan**, II, XXX, s. 359.

[289] **Leviathan**, III, XLII, s. 572.
Ancak monarşinin, Hobbes'un gözünde, egemenliğin sürekliliğini en iyi sağlayan rejim olması nedeniyle "en iyi devlet biçimi" olarak yeğlendiğini de unutmamak gerekir.

sizlik, çok daha sağlam bir "denge"dir ve çok daha kolaylıkla korunup sürdürülür[290].

Leviathan'ın erkini, aşkın bir güçten değil, fakat bireylerden kaynaklandıran Hobbes, devlet kuramıyla, Ortaçağ'dan kalma *plenitudo potestatis* kavramını tam anlamıyla laikleştirir (ya da daha doğrusu dünyevileştirir). Devlet, barışı koruma işlevini yerine getirebilmek için, bir bakıma kendine gerekli olan erkin çok üstünde bir erkle donanmıştır. Bu mutlak, üstün erki oluşturan insan ise, paradoksal olarak en zayıf yaratıktır. Ölüm korkusundan kurtulmak ve kendisini güvenlik içine sokmak isteyen bu zayıf yaratık, bir erk tekeli olan ölümlü tanrıyı yaratır. Ancak siyasal toplumun sağladığı güvenlik ortamı, korkuyu ortadan kaldırmaz, fakat onu egemenin üzerinde odaklaştırır.

### 1- Meşruluk Sorunu

Egemenin karşı konamaz bir güce sahip olması ve bu nedenle de insanların yüreklerine korku salması, onun meşru olarak kabul edilmesine yol açmaz. Güç ya da şiddet kullanma, devletin özünde vardır; ama zor ile kurulan ve salt zora dayanarak varlığını sürdürmeye çalışan bir egemenliğin, yönetilenlerin gözünde bir otorite haline dönüşmesi de olanaksızdır. Hobbes, her ne kadar toplum sözleşmesinden kaynaklanan devlete önem veriyorsa da, devletin kaba güç kullanarak da ortaya çıkartılabileceğini kabul eder. İlk tür devleti kurulmuş devlet (*Commonwealth by institution* ), ikincisini ise edinilmiş devlet (*Commonwealth by acquisition* ) diye adlandırır[291].

---

[290] Polin, 1977, s. 79.

[291] **Leviathan**, II, XVII, s. 178.

Edinilmiş devlet, tıpkı diğeri gibi egemenliği içerir; "her iki durumda egemenliğin hakları ve sonuçları aynıdır."[292] Siyasal iktidarı zorla ele geçiren bir egemenin de, uyruklarından kendisine mutlak itaat edilmesini isteme hakkı vardır. Hobbes'un varolan bir devleti en iyi devlet olarak kabul ettiği de göz önüne alındığında, onun Machiavelli'ninkine benzer bir meşruluk anlayışına sahip olduğu düşünülebilir. Bu anlayış şöyle özetlenebilir: Devlet, var ise meşrudur; yani meşruluk, siyasal iktidara içkindir. Böylece Hobbes, bir iç savaş sonunda ortaya çıkan yeni egemeni meşru göstermiş ve iktidarı yitiren eski egemenin meşruluk iddialarının yersizliğini vurgulamış olmaktadır. (Zaten Hobbes'un yapıtında, kralcıları gücendiren noktalardan biri de budur.)

Fakat Hobbes'un yukarıdaki düşünceleri bu tür bir meşruluk yorumu yapılmasına olanak veriyorsa da, bu yorumun pek de tutarlı olduğu söylenemez. Her şeyden önce Hobbes, devletin zorla ele geçirilmesini ya da oluşturulmasını onaylamadığını açıkça dile getirir: "Ayaklanma yoluyla egemenliği ele geçirmek durumunda, (egemenliği böylelikle) ele geçirmek mümkün olsa bile, bu sonucun akla uygun olarak beklenemeyeceği, tersine başkalarına da egemenliği aynı şekilde ele geçirmenin öğretildiği, o yüzden bu girişimin akla aykırı olduğu bellidir."[293] Ayrıca Hobbes, devletin meşruluğunun şiddeti içeren fetih hakkından kaynaklanamayacağını da savunur: "İngiltere krallarının [egemenlik] hakkı Fatih William'ın [fetih] davasının değerine bağlanmaya kalkışılsa, belki bugün dünyanın hiçbir yerinde, uyruğun egemene en küçük bir itaat bağı bulunmayacaktır."[294]

---

[292] **Leviathan**, II. XX, s. 208.

[293] **Leviathan**, I, XV, s. 147.

[294] **Leviathan**, Gözden Geçirme ve Sonuç, s. 716.

Demek ki iktidarın meşruluğu "güçlünün hakkı" ilkesinden türetilemez. Tanrı sistemin dışında tutulduğundan, bu meşruluk, dışsal (aşkın) bir güce gönderme yapılarak da kurulamaz. Leviathan insanların ürünüdür; öyleyse meşruluğunu ancak buradan alır. Daha açıkçası, devlet, toplum sözleşmesiyle yaratıldığı için meşrudur. Çünkü "bütün egemenlerin hakkı, kökensel olarak, yönetilecek olan her bireyin onayından kaynaklanır."[295] İnsanların, kendilerinin yarattığı, temsilcileri olarak yetkilendirdikleri egemenin meşruluğunu benimsememeleri olanaksızdır. Üstelik her birey, yurttaş (ve üyesi olduğu halk) olarak egemenin içinde bulunduğundan, kendini devlet ile özdeşleştirir; böylece de Leviathan, "demokratik meşruluk" ile donatılmış olur. Toplum sözleşmesi, ayrıca devlete "rasyonel bir meşruluk"[296] da kazandırır. Çünkü devletin kökeninde yer alan sözleşme rasyonel bir hesabın sonucu olduğu için, Leviathan'ın hem oluşumunda, hem işleyişinde rasyonalizm bulunur. Bu nedenle, aklın ulaştığı "barış" için yaratılan ve "barış"ı gözeten devlet, meşruluğun ta kendisidir; bir başka deyişle, (hem halkı hem rasyonalizmi içerdiğinden) meşruluğu da kendi içinde barındırır.

## 2- İtaatin Önemi

İnsanların kendi iradeleriyle katılıp onaylamaları, hükmetme hakkını ya da iktidarın meşruluğunu doğuruyorsa da, egemenliğin somut işleyişini belirleyemez. Çünkü egemenin somut varlığı, uyrukların itaat etmelerine, daha açıkçası siyasal yükümlülüklerini gönüllü olarak yerine getirmelerine

---

Fatih William (1028-1087), Normandiya düküyken 1066'da İngiltereyi fethedip İngiltere kralı olmuş ve ülke tarihinin akışını değiştirmiştir.

[295] **Leviathan**, III, XLII, s. 595.

[296] Lessay, 1988, s. 194.

bağlıdır: "Egemenin hakkı, her ne kadar her insan tarafından açık bir onay ile egemene verilmiş ise de, işlevini yerine getirmesini sağlayamaz; bu sonucu yaratan, uyruğun itaatidir."[297]

Bir devletin oluşum düzleminde meşru olarak görülmesi yeterli değildir; ayrıca işleyiş düzleminde de meşru olarak kabul edilip ona sürekli itaat edilmesi gerekir. İster demokrasi ya da aristokraside, ister monarşide, eğer halk gönenç içinde yaşıyorsa, bunun nedeni, o devletin kökensel meşruluğu değil, fakat halkın itaatidir. "Devlet biçimi hangisi olursa olsun, itaat (dolayısıyla halkın uyumu) ortadan kaldırılırsa, halkın gönenci yok olmakla kalmaz, devlet de kısa süre içinde dağılıp gider. Yalnızca devleti yeniden düzenlemek amacıyla itaatsizlik edenler ise, bu şekilde davranarak onu yıktıklarını göreceklerdir."[298] Devleti insanlar yaratmışlar ve onunla özdeşleşmişlerdir. Dolayısıyla, devletin sürüp sürmemesi, onların sorumluluğundadır, yani onlardan beklenen siyasal yükümlülüğün yerine getirilip getirilmemesine bağlıdır. "Eğer devlet bir dış şiddetle değil de bir iç kargaşayla yıkılacak olursa, bunun sorumluluğu, devletin maddesi (*matter* ) olarak değil, fakat onun yapıcıları (*makers* ) ve düzenleyicileri olarak insanlara aittir."[299]

Fakat insanlara itaat etmeyi öğretecek, özellikle "itaat ile korunma arasındaki karşılıklı ilişkiyi insanların gözlerinin önüne serecek"[300] olan, egemenden başkası değildir. Egemen, karşı konamaz üstün bir erk olduğu için, yurttaşlara barışın ve güvenliğin sürdürülmesinin itaat etmelerine bağlı olduğunu gösterme ve onları itaat etmeye zorlama olanağına sahiptir. Bu bakımdan, egemenin (özellikle kamusal alan-

---

297 **Behemoth**'tan aktaran: Lessay, 1988, s. 219.

298 **Leviathan**, II, XXX, s. 361.

299 **Leviathan**, II, XXIX, s. 342.

300 **Leviathan**, Gözden Geçirme ve Sonuç, s. 721.

daki) kanıları denetlemeye, bireysel iradeleri yok etmeye varan sınırsız erki, siyasal yükümlülüğün, dolayısıyla devletin varlığının zorunlu koşulu olarak belirmektedir. Siyasal iktidar, ne kadar güçlü, ne kadar büyük olursa, yurttaşların yüreğine saldığı korku ve dolayısıyla boyun eğme de o denli büyük ve mutlak olur. Bir bakıma Hobbes'un kuramı, yönetmekten çok itaat etmeyi öğretmeye, insanlara devlet ile anarşiden başka bir seçenek bulunmadığını göstermeye yöneliktir.

Fakat uyrukların itaati, egemenin erkinin sınırsızlığının yanında, paradoksal olarak, "sınırlı" oluşunu da gerekli kılar. Çünkü bireylerin Leviathan'ı yaratıp ona itaat etmeyi kabullenmelerinin belli bir amacı vardır: Barış, güvenlik içinde iyi bir yaşam sürmek. Siyasal yükümlülük koşulsuz değildir; hatta Hobbes, uyrukların egemene itaat etme yükümlülüklerinin hangi durumlarda ortadan kalktığını da açıkça belirtir: "Egemenin uyruğu koruyamayacak denli güçsüzleşmesi, uyruğun bir savaşta tutsak düşüp bir başkasına boyun eğmesi, egemenin hem kendisi hem kalıtçıları için egemenlikten vazgeçmesi, uyruğun sürgüne gönderilmesi ve savaşta yenilen egemenin yenenin uyrukluğuna teslim olması."[301]

### 3- Ortak İyilik

Egemenin "sınırlılığı", onun yaratılış amacından kaynaklanır. Egemen, halkının iyiliğini gözetmek olan bu amacını gerçekleştirmek için mutlak bir erke sahip olmalıdır; fakat aynı zamanda amacını gerçekleştirmesi, erkinin akılla sınırlı olması nedeniyledir. Rasyonel teleolojik düşüncenin ürünü olan devletin, kendi kendini sürdüren büyük bir "otomat"[302] olması demek, onun bu düşünce doğrultusunda

---

[301] **Leviathan**, II, XXI, s. 233-235.

[302] **Leviathan**, Giriş, s. 5.

devindiğini gösterir. Leviathan, akılla yaratılmış ve akılla bezenmiştir. Bu nedenle egemen, kendisine "rasyonel meşruluğunu" veren akla uyar, ya da bir başka deyişle aklın belirtileri olan doğal yasaları "sınırları" olarak kabul eder.

Leviathan, akla uygun olarak yurttaşların güvenliğini gözettiği için, eylemleri sürekli olarak bireyler tarafından onaylanır. Bunun anlamı, (6. bölümün son paragrafında açıkladığımız gibi) sürekli bir biçimde sözleşmenin yinelenmesi ya da egemenin temsilci olarak yetkilendirilmesidir. Bu da, siyasal yükümlülüğün, devletin işleyişi, egemenin eylemleri içinde bir anlam ifade etmesi demektir.

Bireylerin egemene karşı mutlak bir siyasal yükümlülük altına girmelerinin bir başka nedeni, devletin sayesinde birbirlerini öldürmeden, belli bir düzen ve istikrar çerçevesi içinde, birbirlerine saldırıp erk (yani ekonomik güç) mücadelesini barışçıl yollardan sürdürmeleridir. Michel Senellart'ın "burjuva hedonizminin [hazcılığının] XVII. yüzyıldaki en önemli savunucusu"[303] dediği Hobbes'a göre insan doğası değişmez. Her insan, haz peşinde koşar, daha rahat, daha iyi yaşam koşullarına kavuşmak ister ve bunun için de diğerleriyle rekabete girişmekten kaçınmaz. Bireyin, toplum durumunda (yurttaş olmanın ötesinde) bu doğal özelliğini yitirmemesi, doğa durumundaki insan ilişkilerinin devlet içinde de sürdüğünü gösterir. Bu bakımdan devlet, "kendinden önce varolan ilişkiler sisteminin koruyucusudur"[304], bu sistemin barış içinde sürmesini sağlayan araçtır. İnsan insanın hep kurdudur (*homo homini lupus*); işte devlet, kurtların birbirlerini yemelerini engelleyen ölümlü tanrıdır. Hatta devlet, insanı yurttaşa dönüştürerek, yani kamusal iyiliğe güdümleyerek, "insanı insanın Tanrı'sı" (*homo homini*

---

[303] Senellart, s. 69.

[304] Tricaud, s. 272.

*Deus*)[305] yapan bir mekanizmadır. Bu açıdan Hobbes'un kuramı, devletin varlığının, bireysel çıkar-ortak çıkar çelişkisini dışladığı sonucuna varmaktadır. Birey, sivil toplumda kişisel çıkarını en üst düzeye çıkarmak için kendi istenci doğrultusunda uğraşır; fakat bunu yaparken, aynı zamanda yurttaş olması nedeniyle, özerkliğini bırakıp kamusal konularda tümüyle egemenin istencine katılır ve ortak iyiliğe aykırı bir davranış içine girmez.

* * *

Devletin yapısı gereği bireysel çıkarlar ile kamusal çıkarlar arasında hiçbir çatışmaya yer vermediği düşüncesinin, gereğinden fazla optimist (iyimser) olduğu, devleti tam anlamıyla "idealize" ettiği söylenebilir. Fakat Hobbes, kuramında ortaya koyduğu diğer düşünceleriyle, gerçekte modern devletin resmini çizer: Devletin herhangi bir dışsal gücün etkisinden kurtarılıp kökenine bireylerin yerleştirilmesi, yasaların yalnızca egemenin istencinden kaynaklandırılması, yasalara mutlak itaatin öngörülmesi, siyasal iktidara temsil mekanizmasıyla açıklık kazandırılması, bireysel haklardan söz edilip özel yaşam özgürlüğünün tanınması gibi düşünceler, modern devleti düşünmeyi olanaklı kılar. Hobbes, "siyasal iktidarı yüceltmekten başka bir şey yapmıyorum; ben, şunun ya da bunun hakkını değil, fakat mutlaklığı içindeki yönetme hakkını inceliyorum"[306] derken, modern devleti işaret etmektedir. Modern devlet, merkezi bir şekilde örgütlenip yurttaşlarından kendisine gönüllü olarak itaat edilmesini sağlayan yüce, üstün bir erktir. Bu bakımdan, demokratik meşruluk, onun gücünü daha da pekiştirmeye yarar.

---

[305] **De Cive**, İthaf bölümü, s. 53.

[306] **Leviathan**, İthaf bölümü (Latince çevirisi), s. 2.

Fakat Hobbes'un devleti, bireylerin onayı üzerine kurulup demokratik meşrulukla bezenmesine karşın, hala kral-devlettir. Halkı yaratan kraldır; üstelik kral (ya da meclis), siyasal bedeniyle halkı içerse de, somut bedeniyle halktan ayrılmakta ve egemenliğin tek sahibi olarak belirmektedir. Halkın, temsilcisinin dışında bir birliğe, bir kişiliğe sahip olduğu kabul edildiği takdirde, egemenliğin de doğrudan doğruya halka (ya da ulusa) ait olduğu sonucuna varılır. Bu da, Hobbes'un çizdiği kuramsal çerçevenin içinden bir adım ileriye gidilmesi, yani kral-devletten ulus-devlete ulaşılması demektir.

# KAYNAKÇA


ABADAN, Yavuz, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Ankara, AÜ. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.

AKAL, Cemal Bali, **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Afa Yayınları, 1990.

AKAL, Cemal Bali, **Yasa ve Kılıç**, İstanbul, Afa Yayınları, 1991.

ALLEN, J. W., **A History of Political Thought in the Sixteenth Century**, London, Methuen & Co. Ltd., 1967.

ANGOULVENT, Anne-Laure, **Hobbes ou la crise de l'Etat baroque**, Paris, PUF, 1992

ANSART, Pierre, **Les idéologies politiques**, Paris, PUF, 1974.

ATTALI, Jacques, **1492,** İstanbul: Yapı Kredi, 1992.

AUDARD, C., R. BOUDON, J.P. DUPUY, **İndividu et justice sociale autour de John Rawls**, Paris, Editions Du Seuil, 1988.

BARCIA TRELLES, Camilo, "Francisco de Vitoria", **Recueil des cours 17**, Académie de droit international de Lahey, 1927.

BARCIA TRELLES, Camilo, "Francisco Suárez", **Recueil des cours 43**, Académie de droit international de Lahey, 1933.

BARNOUW, Jeffrey, "Prudence et science chez Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie premièrè, théorie de la science et politique** (der. Yves Charles Zarka, Jean Bernhardt), Paris, PUF, 1990.

BEN-AMİTTAY, Jacob, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Savaş Yayınları, 1983.

BENZONI, Girolamo, **Historia del Nuevo Mundo**, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BERNHARDT, Jean, "HOBBES", **Histoire de la philosophie. La philosophie du monde nouveau** (der. François Châtelet), Cilt 3, Paris, Hachette, 1972.
BIRNBAUM, Pierre ve Jean LECA, **Sur l'individualisme**, Paris, Presses De la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1991.
BODİN, Jean, **De la République**, Paris, Librairie de Médicis, 1949.
BOROT, Luc, "Science et histoire chez Hobbes: le probleme de la méthode", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
BREHIER, Emile, **Histoire de la philosophie**, Cilt 2, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938.
BRİNTON, Crane, John B. CHRİSTOPHER, Robert Lee WOLFF, **1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1982.
BURDEAU, Georges, **L'Etat**, Paris, Editions du Seuil, 1970.
BURDEAU, Georges, **Traité de Science Politique**, Cilt 2, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949.
BURDEAU, Georges, **Traité de science politique**, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Cilt II, 1949.
CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez, **Naufragios**, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
CARRIVE, Paulette, "La conception de la loi chez Hobbes, Bacon et Selden", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
CASSIRER, Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

CHATELET, François, Olivier DUHAMEL, Evelyne PİSİER- KOUCHNER, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, 1982.
CHEVALLİER, Jean-Jacques, **Histoire de la pensée politique**, Paris, Payot, Cilt I, 1983.
CHEVALLİER, Jean-Jacques, **Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours**, Paris, Armand Colin, 1978.
CLASTRES, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu**, çev. Alev Türker-Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.
CLAVAL, Paul, **Les mythes fondateurs des sciences sociales**, Paris, PUF, 1980.
COLON, Cristóbal, **Los cuatro viajes, Testamento**, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
COPLESTON, Frederick, **İngiliz Görgücülüğü**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 1991.
ÇULHA, Filiz, **The Theory of Political Obligation in Hobbes**, Yayımlanmamış Kamu Yönetimi Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, 1990.
DIAZ DEL CASTILLO, Bernal, **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
DUMONT, Louis, **Essais sur l'individualisme**, Paris: Seuil, 1983.
DUPRAT, Gérard, "Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes", **Revue Européenne des Sciences Sociales**, 1980.
DUPRAT, Gérard, "Le regard İdéologique", **Analyse de l'idéologie**, Paris, Editions Galilée, 1980.
DUVERGER, Christian, **La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne**, Paris: Seuil, 1987.
EDMOND, Michel-Pierre, **Philosophie politique**, Paris, Masson et Cie, 1972.

ELLUL, Jacques, **Histoire des institutions**, Cilt 4, Paris, PUF, 1969.
EZCURDIA, José A., **Perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos,** Madrid: Reus, 1987
FERRY, Luc, **Philosophie politique**, (Cilt 1: Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes), Paris, PUF, 1986.
FLEİNER-GERSTER,Thomas, **Théorie générale de l'Etat**, Paris, PUF, 1986.
FOİSNEAU, Luc, "Les savants dans la cité", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
FUNCK-BRENTANO, Frantz, **La renaissance**, Paris: A. Fayard, 1935.
GALEANO, Eduardo, **Latin Amerika'nın Kesik Damarları**, İstanbul: Alan yayıncılık, 1983.
GARCES, Julián, "Carta de Fray Julián Garcés al Papa Paulo III", Ramon Xirau, **Idea y querella de la Nueva España,** Madrid: Alianza Editorial 1973.
GIERKE, Otto, **Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800**, İng. çev. Ernest Barker, Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 1950.
GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
GOOCH, G. P., **Political Thought in England from Bacon to Halifax**, London, Oxford University Press, 1950.
GOYARD-FABRE, Simone, "Loi civile et obéissance dans l'Etat-Léviathan", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
GOYARD-FABRE, Simone, **Jean Bodin et le droit de la République**, Paris, PUF, 1989.

GOYARD-FABRE, Simone, **Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes**, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1975.

GOYARD-FABRE, Simone, **Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes,** Paris: Klincksieck, 1975.

GOYARD-FABRE, Simone, **Montesquieu adversaire de Hobbes**, Paris, Lettres Modernes, 1980.

GÖZE, Ayferi, "Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme", **İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, Cilt XXXIV, Sayı 1-4, 1969.

GÖZE, Ayferi, **Siyasal Düşünce Tarihi.** İstanbul, İÜ. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1982.

GROTIUS, Hugo, **Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis), Seçmeler**, çev. Seha L. Meray, Ankara: AÜSBF yay., 1967.

HAZARD, Paul, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, çev. Erol Güngör, İstanbul, Tur Yayınları, 1981.

HILL, Christopher, **1640 İngiliz Devrimi**, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.

HOBBES, Thomas, "Dev'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2, Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar** (der. Mete Tunçay), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.

HOBBES, Thomas, "Léviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil", **Great Books of the Western World**, Chicago, London, Toronto, Geneva. Encyclopaedia Britannica Inc, 1952.

HOBBES, Thomas, **De Cive ou les fondements de la politiques**, Paris, Editions Sirey, 1981.

HOBBES, Thomas, **Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile**, Paris, Editions Sirey, 1971.

HONT, Istvan, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory", Anthony Pagden, ed., **The Languages of Political Theory in Early Modern Europe**, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, içinde, s. 253-276.

HUBERMAN, Leo, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1980.

IŞIK, Gül, **İspanya: Bir Başka Avrupa**, İstanbul: Metis, 1991.

JACOB, Pierre, "La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et çonatus: Descartes, Hobbes et Spinoza", **Dialectiques**, No 6, 1974.

JANET, Paul, **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**, Paris, Librairie Félix Alcan, Cilt I, 1924.

JAUME, Lucien, **Hobbes et l'Etat représentatif moderne**, Paris, PUF, 1986.

JOUVENEL, Bertrand de, **De la souveraineté**, Paris, Editions Génin, 1955.

JOUVENEL, Bertrand de, **Du pouvoir,** Paris: Hachette, 1972.

KANTOROWİCZ, Ernst, **Les deux corps du roi**, Paris, Gallimard, 1989.

KOLM, Serge-Christophe, **Le contrat social libéral**, Paris, PUF, 1985.

LABROUSSE, Roger, **İntroduction à la philosophie politique**, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1959.

LAFAYE, Jacques, "Reconquête, Willaya, Diaspora", **Diogène 87**, Paris: Gallimard, 1974.

LANGLOIS, Jacques, **Qu'est ce que le pouvoir politique?**, Paris, Editions Anthropos, 1982.

LAS CASAS, Bartolomé de, **Obra indigenista**, Madrid: Alianza Editorial, 1985.

LAZZERI, Christian, "Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel à Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
LESSAY, Franck, "Souveraineté absolue, souveraineté légitime", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
LESSAY, Franck, **Souveraineté et légitimité chez Hobbes**, Paris, PUF, 1988.
LURAGHI, Raimondo Luraghi, **Histoire du colonialisme**, Verviers: Marabout, 1967.
MACPHERSON, C. B., **La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke**, Paris, Editions Gallimard, 1971.
MAGNARD, Pierre, "Philosophie première ou métaphysique", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
MAHN-LOT, Marianne, **Christophe Colomb**, Paris: Seuil, 1960.
MAIRET, Gérard, "La genèse de l'Etat laique. De Marsile de Padoue à Louis XIV", **Histoire des idéologies** (der. François Châtelet), Cilt 2, Paris, Hachette, 1978.
MAIRET, Gérard, **Le Dieu mortel**, Paris, PUF, 1987.
MANDROU, Robert, **La raison du prince. L'Europe absolutiste 1649-1775**, Paris, Marabout, 1980.
MANENT, Pierre, "Hobbes Thomas", **Dictionnaire des oeuvres politiques** (der. F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier), Paris, PUF, 1986.
MANENT, Pierre, **Histoire intellectuel du libéralisme**, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
MANENT, Pierre, **Naissance de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau**, Paris, Payot, 1977.

MARAVALL, José Antonio, **Estado moderno y mentalidad social 1-2,** Madrid: Alianza Editorial, 1986.
MARAVALL, José Antonio, **Estudios de historia del pensamiento Español 1-2-3**, Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1984.
MATHERON, Alexandre, "Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique,** Paris, PUF, 1990.
MAUROIS, André, **İngiltere Tarihi**, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Cilt 1 ve 2, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938.
MAİRET, Gérard, "La genèse de l'Etat laique. De Marsile de Padoue à Louis XIV", **Histoire des idéologies**, Paris, Hachette, Cilt II, 1978.
MAİRET, Gérard, **Les doctrines du pouvoir - La formation de la pensée politique**, Paris, Gallimard, 1978.
McNEILL, William H., **Dünya Tarihi**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.
MESNARD, Pierre, **L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.
MOREAU, Pierre-François, "L'interprétation de l'Ecriture", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
MOREAU, Pierre-François, **Hobbes. Philosophie, science, religion**, Paris, PUF, 1989.
MOREAU, Pierre-François, **Le récit utopique,** Paris: PUF, 1982.
MOSCA, Gaetano, Gaston, BOUTHOUL, **Histoire des doctrines politiques**, Paris, Payot.
MOUSNİER, Roland, **La monarchie absolue en Europe**, Paris, PUF, 1982.

NAVILLE, Pierre, **Thomas Hobbes**, Paris, Plon, 1988.
OCTAVIO, Rodrigo, "Les sauvages américains devant le droit", **Recueil des cours 31**, Académie de Droit International de Lahey 1939.
PARKİNSON, C. Northcote, **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.
PASSERIN D'ENTREVES, Alexandre, **Notion de l'Etat**, Paris: Sirey, 1969.
PASSERİN d'ENTREVES, Alexandre, **La notion de l'Etat**, Paris, Editions Sirey, 1969.
PECHARMAN, Martine, "Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990
POLIN, Raymond, "Hobbes et le citoyen", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990
POLIN, Raymond, **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris, PUF, 1981
POLIN, Raymond, **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris: PUF, 1981
POLIN, Raymond, **Politique et philosophie chez Thomas Hobbes**, Paris, Vrin, 1977
POLİN, Raymond, **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris, PUF, 1981
PRELOT, Marcel, Georges LESCUYER, **Histoire des idées politiques**, Paris, Dalloz, 1980.
PRELOT, Marcel, **Histoire des idées politiques**, Paris: Dalloz, 1980.
QUİROGA, Vasco de, "Reglas y ordenanzas de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán", Ramon Xirau, **Idea y Querella de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1973.

RANGEON, François, **Hobbes: Etat et droit**, Paris, J-E. Hallier–Albin Michel, 1982.
RIBEIRO, Renato Janine, "Hobbes, Jacques I et le droit anglais", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
ROGERS, G. A. John, "L'influence cachée de Hobbes", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
ROUVİER, Jean, **Les grandes idées politiques**, Paris, Bordas, 1973.
RUDOLPH, Ross, "Hobbes et la psychologie morale: l'obligation et la vertu", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990;
RUNKLE, Gerald, **A History of Western Political Theory**, New York: The Ronald Press, 1968.
RUSSELL, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi. Modern Çağ-Yeni Çağ**, çev. Muammer Sencer, Cilt 3, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.
RUSSELL, Bertrand, **İktidar**, çev. Erol Esençay, İstanbul, Deniz Kitaplar Yayınevi, 1983.
SABINE, George H., Thomas L. THORSON, **A History of Political Theory**, Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973.
SABİNE, Gecrge, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt II, 1969.
SANDER, Oral, **Siyasi Tarih. İlkçağlardan 1918'e**, Ankara, İmge Kitabevi, 1992.
SARICA, Murat, **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977.
SENELLART, Michel, **Machiavélisme et raison d'Etat**, Paris, PUF, 1989.

SEPULVEDA, Juan Ginés de, **Historia del Nuevo Mundo**, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
STRAYER, Joseph R., **Les origines médiévales de l'Etat moderne**, Paris, Payot, 1979.
ŞENEL, Alaeddin, **Siyasal DüşüncelerTarihi**, Ankara, A.Ü.S.B.F. yay., 1982.
TOBENAS, José Castán, **Los derechos del hombre**, Madrid: Reus, 1985.
TODOROV, Tzvetan, **La conquête de l'Amérique**, Paris: Seuil, 1982.
TOKER, Nilgün, **Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme"sinin Yeri**, Yayımlanmamış Felsefe Tarihi Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1989.
TOUCHARD, Jean, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, Cilt I, 1978.
TRUYOL Y SERRA, Antonio, **Historia de la filosofía del derecho y del estado 2. Del renacimiento a Kant**, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
TRİCAUD, François, "Les lois de nature, pivot du systeme", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
TUCK, Richard, "Grotius and Selden", J. H. Burns, ed., **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, içinde, s. 499-529.
TUCK, Richard, **Natural rights Theories, Their Origin and Development**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
TUNÇAY, Mete (der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar**, Ankara, AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.
TİMUÇİN, Afşar, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul, De Yayınevi, 1986.

TİMUÇİN, Afşar, **Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul, De Yayınevi, 1986.
VAZQUEZ, Francisco, **El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre**, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
VITORIA, Francisco de, **Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra**, Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
WILLMS, Bernard, "La politique comme philosophie première: Hobbes penseur radical de la politique", **Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique**, Paris, PUF, 1990.
XIRAU, Ramon, **Idea y querella de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1973.
YETKİN, Çetin, **Kaba Kuvvet Felsefesi, Doğuşu ve Gelişimi**, Ankara, Toplum Yayınları, 1969.
ZAYAS, Rodrigo de, "Et l'Espagne fut purifiée. Propos recueillis par Claude Weill", **Le Nouvel Observateur 1459**, Paris, 1992.
ZUMARRAGA, Juan de, "Doctrina breve...", Ramon Xirau, **Idea y querella de la Nueva España**, Madrid: Alianza Editorial, 1973.

## AD DİZİNİ


Acosta, José de, 128
Aguirre, Lope de, 129
Althusius, Johannes, **59-78**
Anabaptistler, 31
Antonio de Nebrija 103
Aristoteles 896, 8, 11, 37, 39, 40, 46, 47, 48, 51, 83, 84, 95, 134, 140, 147, 173, 182, 184
Ayala, Pero López de, 152

Bacon, Francis, 161, 170
Balboa, Vasco Núñez de, 122, 129
Barcia Trelles, Camilo, 150
Bellarmino, San Roberto, 146
Benzoni, Girolamo, 124
Bèze, Theodore de, 61
Bodin, Jean, **1-57**, 58, 61, 68, 74, 143, 151, 152, 221, 228
Brutus, 76

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez 129
Calvin, Jean, 59, 60, 61, 81, 136, 151,
Carlos, V., 120
Castro, Alfonso de 121
Cavendish, William, 161
Cervantes, Miguel de, 148
Charles, I., İngiltere Kralı, 166, 167, 169
Cicero 8
Clausewitz, 195
Clément, Jacques 136
Clinton, Gervase, 161
Colón, Cristóbal (bkz. Kolomb, Kristof)
Cortés, Hernán, 117, 118, 122, 129
Cromwell, Oliver, 167, 169

Descartes 162, 168, 171
Devonshire kontu, 168
Díaz del Castillo, Bernal, 117, 122
Dumont, Louis, 147
Durán, Diego, 127

Elisabeth, I., İngiltere Kraliçesi, 4, 25, 163
Epikuros, 181
Erasmus, 105, 114
Felipe, II., İspanya Kralı, 139
Fernando, Vázquez de, 132
François, Alençon Dükü, 3, 4, 5

Galilei, Galileo, 161, 170
Garcés , Julián, 114
Gassendi, Pierre, 162
Gelasius, I. Papa, 147
Gonzalo Guerrero 129
Gracián, Baltasar, 155
Grotius, Hugo, **79-102**, 150
Guzmán, Beltrán Nuño de, 119

Henri, III., Fransa Kralı 4, 5
Henri, III., Fransa kralı, 136
Henri, IV., Fransa Kralı 5, 80
Henry, VIII., İngiltere Kralı, 25, 163

Hobbes, Thomas, 35, 55, 57, 85, 89, 90, 91, 95, 133, 151, 152, 153, 155, 156, **159-279**
Homeros, 170
Hotman, François, 27

İsa, 245, 249, 252
İsokrates, 184

Jacobin, 226
James, I., İngiltere Kralı 139, 147, 151, 164, 165
James, VI., 165

Kantorowicz, 25
Kepler, 161
Kolomb, Kristof, 103, 121, 122, 123, 129
Kristina, İsveç Kraliçesi, 82

La Boétie, Etienne de, 3, 220
Langlois, Jacques, 253
Las Casas, Bartolomé de, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 133, 149
Leibniz 176
Lessay, Franck, 236
Locke, John, 91

Louis, XIII., Fransa Kralı, 81
Louis, XIV., Fransa Kralı, 226
Loyseau, Charles, 55
Machiavelli, Niccolo, 2, 6, 7, 9, 10, 25, 28, 30, 44, 53, 54, 133, 134, 154, 193, 194, 195, 226, 268, 270
Macpherson, C. B. 171, 197, 254
Mariana, Juan de107, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 144, 152
Marsilius, Padova'lı, 9
Mary Stuart, 164
Maurits, 81
Menchaca, Vázquez de, 132, 133, 148, 150, 152
Mendieta, Gerónimo de, 128
Mersenne 162, 167
Moctezuma, 125
Molina, Luis de, 133, 135, 145, 152
Monarkomaklar, 7, 34, 74, 211
Montesinas, Antonio de, 114
Montesquieu, 6
More, Thomas, 8, 31, 118, 241
Motolinía, Toribio de Benavente, 117, 118, 124
Oldenbarnevelt, Johan van, 80, 81

Passerin d'Entrèves, Alexandre,156, 266

Paulus, V., Papa, 147

Pizarro, Francisco, 129
Platon, 8, 17, 31, 34, 40, 95, 266
Plautus, 155
Polin, Raymond, 186, 204, 205, 212, 256
Prometheus, 185

Quevedo y Villegas, Francisco de, 153
Quiroga, 118, 119
Quiroga, Vasco de, 118, 124, 143

Rangeon, François, 254, 255, 267
Rivadeneyra, Pedro de, 133, 145, 152
Rousseau, Jean-Jacques, 77, 153, 155, 212
Saavedra Fajardo, Diego de, 135, 154, 155
Sahagún, Bernardino de, 127
Schmitt, Carl, 253
Sepúlveda, Juan Ginés de, 121, 149
Seyssel, Claude de, 27
Soto, Domingo de, 115, 148
Strauss, Leo, 243, 254, 262
Suárez, Francisco, 104, 107, **131-139**, 140, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 211

Tacitus, 136
Théodore de, 136
Thomas, Aquinum'lu, 134, 141, 142, 147, 152, 184
Thukydides 161
Tobeñas, José Castán, 144
Touchard 62
Truyol y Serra 150
Tudor hanedanlığı 25

Uyttenberg, Johannes, 79

Vázquez, Gabriel, 148
Veracruz, Alonso Gutiérrez de, 116
Vialatoux, Joseph, 220, 253
Vitoria, Francisco de, **104-114**, 133, 135, 137, 138, 141, 142, 147, 148, 149, 152
Vives, Juan Luis, 131, 132

Weber, Max, 200
William, Fatih, 271

Zumárraga, Juan de, 115, 118

Mehmet Ali AĞAOĞULLARI'nın yayımlanmış kitapları:
*L'Islam dans la vie Politique de la Turquie*, Ankara: SBF yayınları, 1983.
*Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V yayınları, 1989.

Levent KÖKER'in yayımlanmış kitapları:
*Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim yayınları, 1990.
*İki Farklı Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1990.
*Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara: İmge kitabevi, 1992.

Cemal Bâli AKAL'ın yayımlanmış kitapları:
*Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa yayınları, 1990.
*Yasa ve Kılıç*, İstanbul: Afa yayınları, 1991.

Mehmet Ali AĞAOĞULLARI ve Levent KÖKER'in ortak yazdığı kitaplar:
*İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge kitabevi, 1991.
*Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: İmge kitabevi, 1991.







Egemenliği içeren modern devlet, XVI. yüzyıl sonlarından başlayarak XVII. yüzyıl boyunca çeşitli kuramcıların katkılarıyla düşünülebilir bir olgu haline gelir.

Egemenliğin tek kişinin, kralın kişiliğinde somutlaştığı bu devlet, Hobbes'un deyişiyle karşı konulamaz büyük bir gücü temsil eden Leviathan gibidir; hatta ölümsüz Tanrı'dan sonra, yeryüzünde kendisiyle kıyaslanabilecek bir gücün bulunmadığı ölümlü bir Tanrı'dır.

ISBN 975-533-076-3




İMGE
kitabevi

