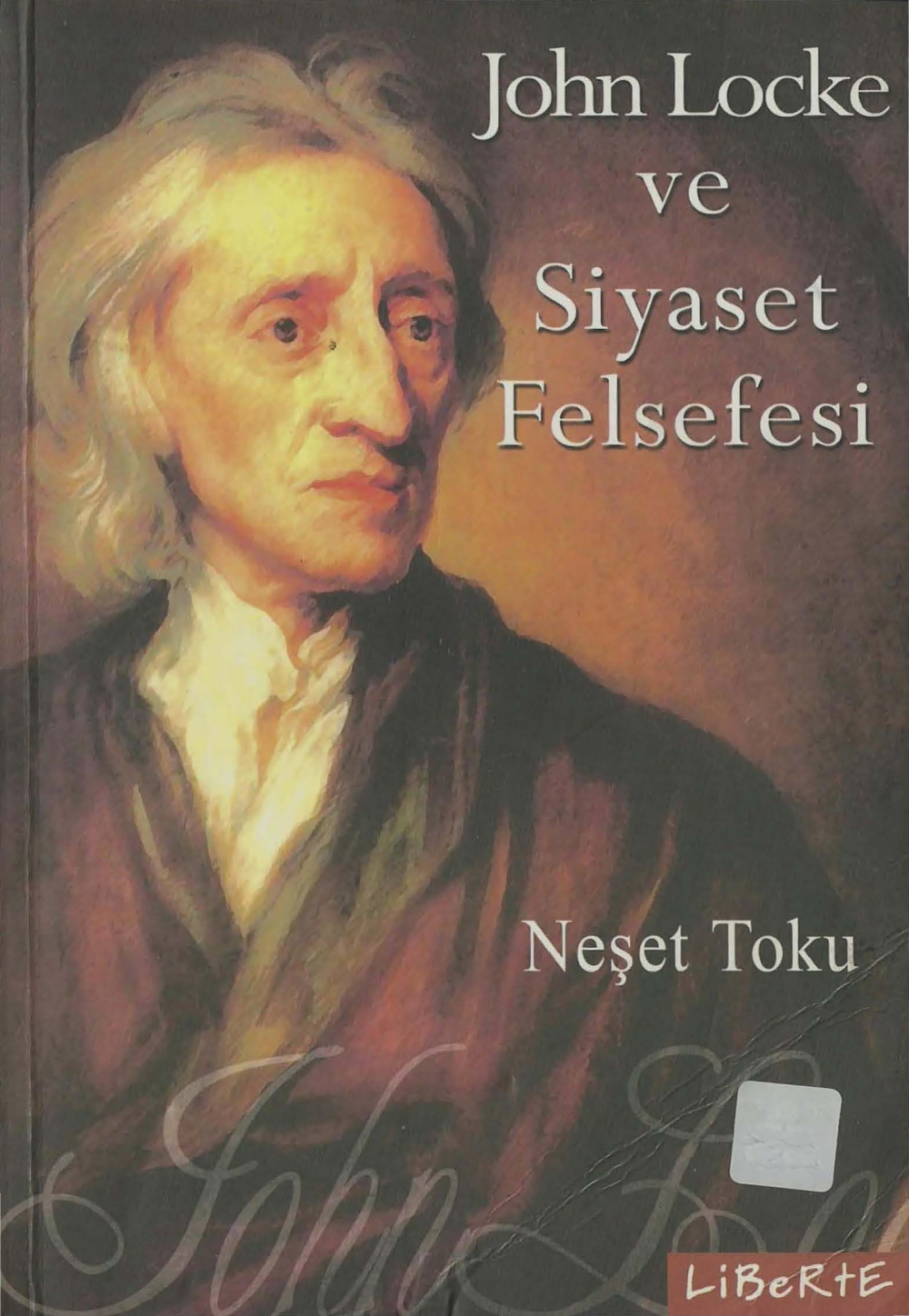
# John Locke ve Siyaset Felsefesi



Neşet Toku

LİBERTE

*Neşet TOKU*

1965 yılında Tortum/Erzurum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini müteakip, 1985 yılında, Atatürk Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 1989'da mezun oldu. Aynı üniversitede 1995'te Doktora öğrenimini tamamladı. Hâlen, Atatürk Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

# John Locke ve Siyaset Felsefesi

**Neşet Toku**

Liberte Yayınları: 78

Neşet Toku
***John Locke ve Siyaset Felsefesi***

© Liberte Yayınları
Tüm hakları saklıdır

1. Baskı Mart 2003
ISBN: 975-6877-66-9

*İç Tasarım*
Asuman Köse

*Kapak*
Oğuz Çetin

*Basım*
Ütopya Basın Yayın Ltd. Şti.
(312) 433 88 28

Liberte Yayınları

GMK Bulvarı No: 108/17
06570 Maltepe - Ankara
Tel: (312) 230 87 03 Fax: (312) 230 80 03
e-mail: liberte@liberte.com.tr
www.liberte.com.tr

# İçindekiler

Önsöz ..... I

Giriş ..... 1

*Birinci Bölüm*
John Locke'un Hayatı ve Eserleri ..... 19

*İkinci Bölüm*
Devletin Kökeni ve Meşruiyeti ..... 35

*Üçüncü Bölüm*
Kim Yönetmeli ya da Devletin Formu ..... 113

Sonuç ..... 131

Kaynaklar ..... 159

İndeks ..... 165

# Önsöz

Bu çalışmanın maksadı, siyaset felsefesinin temel problemleri hakkında genel bir bilgi vermek ve John Locke örneğinden hareketle bu problemlere ne türden çözümler ileri sürüldüğünü göstermeye çalışmaktır. Siyaset felsefesinin cevabını aradığı iki ana soru vardır: Toplum hâlinde yaşayan insanlardan "kim ne alacak?" ve "herkes adına kim ya da kimler konuşacak?". Birinci soru, hak ve özgürlüklerin dağılımıyla, ikinci soru ise siyasî otoritenin temsiliyle ilgilidir. Şüphesiz, cevaplar, insanlar için siyasal iyinin ne olduğunu ve bu siyasal iyiyi gerçekleştirmek için ne yapılması gerektiğini belirlemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla, siyaset felsefesinin üstlendiği görev, toplumda otonomi ve otorite arasındaki doğru dengeyi tespit etmek olarak ortaya çıkmaktadır.

Böyle bir çalışmada konu olarak John Locke'un tercih edilişinin, Locke'un geleneğin kırılma noktası olan "Aydınlanma Çağı"nın entellektüel temellerini oluşturan felsefenin kurucusu olması ve bu felsefenin de geleneksel siyaset anlayışının terk edilip modern siyaset anlayışının geçerlilik noktasında tesisini sağlaması ilk akla gelen nedenlerdir. Ancak, temel neden, tabiî ki, günümüzde hâlâ araştırma ve tartışmalara konu olmaya devam eden insan hakları, özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi modern dünyaya ait kavram ve fenomenlerin bir biçimde onun düşüncelerine kadar geri götürülebilir olmasıdır.

Bu çalışmaya yayınları arasında yer veren Liberte Yayınevinin yöneticilerine ve çalışanlarına teşekkür ediyorum.

Neşet Toku

Erzurum – 2002

# Giriş

Siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere bir takım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan düşünsel bir formdur. Bu düşünsel formda hedeflenen, insanî-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır.[1] Bu şekliyle siyaset felsefesinin amacı, *Antik Yunan* dünyasında ortaya çıktığı andan itibaren, daima, siyasal iyinin, iyi hayatın ya da iyi toplumun bilgisine yönelmek olmuştur. Şüphesiz, her siyasal eylem mevcut toplumsal yapıyı ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler. Muhafaza etmeyi isterken, kötüye doğru gidişi engellemek, değiştirmeyi isterken de daha iyiyi gerçekleştirmek esastır. Yani her siyasal eyleme "daha iyi" düşüncesi rehberlik eder. Tabiatıyla, siyasal eylemlere rehberlik eden iyinin farkına varışta, bir siyasal iyi kanaati gizlidir. Sorgulanabilir olan bu kanaat, bizleri, sorgulama sayesinde, artık sorgulanamayan türden bir iyi düşüncesine, yani artık kanaat olmaktan çıkıp, bilgi olan bir iyi düşüncesine ulaştırır. Bu açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin ortaya çıkışının sebebi, insanların iyi hayatın ve iyi toplumun bilgisine yönelmeleridir denebilir.

*'Siyaset felsefesi'* deyimindeki *'felsefe'* terimi, konuyu ele alış tarzını, *'siyaset'* terimi ise hem konuyu hem de fonksiyonu belirtir. Ele alış tarzı hem köklere giden hem de evrensel ölçülerde kapsamlı olmayı gaye edinen bir yaklaşımı ifade

---

[1] John G. Gunnell, *Political Philosophy And Time*, Wesleyan Uni. Press, Middletown-Connecticut, 1968, s. 15.

ederken; konusu, siyasal eylemlerin gayesini, insanlığın *özgürlük ve eşitlik* gibi nihaî hedeflerini ifade eder. Siyaset felsefesi felsefenin bir dalı olduğu için, onun ne olduğuna yönelik bir açıklama, felsefenin ne olduğuna yönelik bir açıklamayı zorunlu kılar. Hakikat arayışı olarak felsefe, tümel bilgiye, bütünün bilgisine dair bir sorgulamadır. Bütünün bilgisi, eşyanın doğasına ait bilgidir. Bütünün bilgisinin yokluğu, insanların onun hakkında kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Bu kanaatler, elbette, felsefeden önce de vardır. Felsefe, bu kanaatlerin yerine bütünün bilgisini geçirme girişimidir. Bu yüzdendir ki, felsefe, esas itibariyle, "hakikate sahip olmak değil, hakikati aramaktır" denilmiştir. Dolayısıyla siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğası hakkındaki kanaatlerin yerine, siyasal şeylerin doğası hakkındaki bilgiyi geçirme girişimi olacaktır. Siyasal şeylerin doğasında, insanların tasvibine veya reddine karşı nötr durumda olmak değil, tercihte bulunmak yatar. Ancak, siyasal şeylere karşı yargılarda bulunabilmek için hakikî standartları bilmek zorunludur. Dolayısıyla, siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin doğasını hem de iyi siyasal düzenin hakikî standartlarını bilme girişimidir.

Siyaset felsefesi, siyasî düşünceden farklıdır. Siyaset felsefesi bir siyasî düşüncedir, ama her siyasî düşünce bir siyaset felsefesi değildir. Çünkü siyasî düşünce siyasete yönelik kanaat ve bilgi ayrımına kayıtsızken, siyaset felsefesi kanaatlerin yerine bilgiyi geçirmeyi hedefleyen bir çabadır. Siyasî düşünce, herhangi bir inancın, kanaatin veya mitosun açıklanması ya da savunusuyla yetinebilirken, siyaset felsefesi için asıl olan, bilgi ile inanç, kanaat ve mitos ayrımını belirlemektir. Siyasî düşünce, siyasete yönelik spesifik bir tutumu amaç edinirken, siyaset felsefesi hakikati amaç edinir. Siyasî

düşünce insanlığın tarihi kadar eskidir, fakat siyaset felsefesi belli bir tarihî dönemde ortaya çıkmış farklı türden bir düşünce biçimidir.

Siyaset felsefesi, siyasî teolojiden de farklıdır. Siyasî teoloji, doğruluğu peşinen kabul edilen kutsala ya da kutsal olduğuna inanılan öğretilere dayanılarak temellendirilen siyasal düşüncedir. Hâlbuki siyaset felsefesi, insanî rasyonaliteyi esas aldığından, siyasal şeylerin doğruluğu veya yanlışlığı, rasyonalitenin alanıyla sınırlandırılır. Siyaset felsefesi için peşin doğrular ya da peşin yanlışlar söz konusu değildir. Ancak burada kastedilen, siyaset felsefesinin, pozitivist bir yaklaşımla kutsalı ya da kutsal olduğuna inanılan öğretileri reddettiği değil; onların kaynak itibariyle insan ürünü olmadıkları kabul edildiğinden, siyasete yönelik temel bir aksiyom olarak peşinen doğrudur şeklinde benimsenmediğidir. Çünkü, genel felsefede olduğu gibi, felsefenin bir dalı olan siyaset felsefesinde de esas ölçü, eleştiri ve rasyonalitedir.

Siyaset felsefesinin siyaset biliminden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Siyaset biliminin iki anlamı vardır. İlki, siyaset bilimi, siyasal şeylere yönelik olarak doğa bilimleri modelinin rehberliğinde yapılan tasvir ve açıklamalara işaret eder ve siyaset bilimi disiplininin mensuplarınca yapılan işi adlandırır. Bu açıdan siyaset bilimi kendisini, siyasal şeylerin bilgisine yönelik tek geçerli yol olarak görür. Doğa bilimleri nasıl empirik ve deneysel ise siyaset bilimi de öyle olmak ister. İkincisi, siyaset bilimi, mensuplarının siyasal şeylere yönelik iştiyaklarından bağımsızlık iddiasıyla ortaya çıkar. Kendisinin, siyasal şeylerle alâkalı verilerin toplanmasından, tasvir edilmesinden ve açıklanmasından ibaret olduğunu söyler. Onun için aslolan, verili siyasal durumdur. Oysaki, siyaset

felsefesi, kendisine doğa bilimlerini rehber olarak görmediği gibi verili olanlarla da yetinmez. Siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin doğasını hem de iyi siyasal düzeni bilme girişimi olup, verili olandan hareket etmekle birlikte, rasyonalitenin rehberliğinde olması gerekenin bilgisini hedefler.

Son olarak siyaset felsefesi, ideolojilerden de farklıdır. İdeolojiler, siyaseti, rasyonel argümanlarla destekleme ihtiyacı duymaksızın, belirli bir perspektiften hareketle açıklamaya çalışan doktrinler iken; siyaset felsefesi muayyen bir perspektiften bakmaz ve onun için aslolan rasyonalitedir.[2] Kısacası siyaset felsefesi, *Nietzsche*'nin "bilgince monolog, yitik malı, ifşa edilmemesi gereken sır, yahut akademik-tehlikesiz gevezelik"[3] dediği felsefelerin aksine, insanın iyi toplum ve iyi hayat idealini aramasını ve bu idealden vazgeçmemesini isteyen, rasyonel ama sloganik olmayan bir çağrıdır.

Siyaset felsefesinin tarihinin, Antik Çağ'da *Sokrates*'le başladığı söylenebilir. Sokrates, gerçek bilgiyi, siyasal olan şeylerin doğasının gerçek bilgisini ve doğası gereği en iyi olan siyasal düzenin gerçek bilgisini araştıran ilk düşünürdür. Siyaset felsefesi klâsik şekliyle Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Stoacılar, Ortaçağ İslâm ve Yahudi siyaset felsefecileri ve Hristiyan skolastikler, siyaset felsefesinin bu klâsik çerçevesini benimsemişlerdir. Klâsik öğretiler, insan ve siyasal topluluk hakkındaki şeylerin "doğa"sını, onun tamamlanması ya da mükemmel biçimine ulaşması ile özdeşleştirirler. İnsanın doğasını, onun ruhunun kendine

---

[2] D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan Press, London, 1970, s. 17.

[3] Frederich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. N. Hızır, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992, s. 25.

mahsus düzenine bakarak kavrarlar. İnsan varlığının doğal düzeninde ruh, bedenden daha yüksek bir mertebede bulunur. Düşünme yeteneği insan ruhunun ayırdedici niteliğini oluşturur ve insan için iyi ya da doğal olan hayat akla dayanan eylemde yatar. Siyasal toplulukta da doğal düzen, akıllıların diğerlerini yönetmesini gerektirir. En iyi yönetim biçimi, ister doğrudan doğruya bilge kişiler eliyle, isterse bilge kişilerin uyguladıkları bilgece hazırlanmış kanunlar yoluyla olsun, bilgeliğin yönetimidir. Klâsik öğretiler, insanların, birarada yaşama ve en yüksek toplumsal erdem olan adaleti gerçekleştirme yolu dışında, iyi bir hayat süremeyeceğini, yani doğalarının mükemmellik seviyesine ulaşamayacağını ileri sürmüşlerdir. Adaletin ya da doğrunun, yalnızca uzlaşmaya, yani insanlar arası anlaşmaya dayanan bir şey olmadığı, aynı zamanda sadece bilgelerin bilebileceği doğal bir şey olduğu ve siyasal olan şeylerin doğasının bilgisi ile en iyi yönetim biçiminin bilgisinin aynı şey olmadığı sonucuna da varmışlardır.

Ortaçağın sonlarına kadar devam eden klâsik siyaset felsefesiyle Yeniçağın modern siyaset felsefesi kesin çizgilerle birbirinden farklılaşır. Siyaset felsefesinde ilk modernleşme dalgası Machiavelli ile kendini göstermiştir. İkinci dalga Hobbes, Locke ve Rousseau ile başlamış ve Hegel'le en yüksek noktasına ulaşmıştır. Nietzsche'nin modernite eleştirileriyle de bugün de içerisinde bulunulan üçüncü dalga ortaya çıkmıştır. Modern siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğasının ve en iyi yönetim biçiminin bilgisini elde etme çabasını sürdürmekle Sokratesçi geleneği izlemiş ise de siyaset felsefesinin özü ve yöntemi konusunda Sokratesçi gelenekten şu temel noktalarda ayrılmıştır: 1- Kanaat ile bilgi ayrımı, modern siyaset felsefesinde de sürdürülmüş, fakat felsefe, doğa

hakkında derin düşünüşten, insanı doğanın kendisini bağladığı konumdan kurtarmak için doğaya egemen olmaya ve onu değiştirme gücünü verecek olan bilginin arkasında koşmaya yöneltilmiştir. Bilgi, insanın ulaşmayı gaye edineceği en yüksek iyilik sayılmaktan çok, uygulamanın ve pratiğin hizmetçisi olmuştur. 2- Modern siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğasıyla ilgilenmeyi sürdürmüş, ama doğada niteliksel farklılıkların olduğunu kabul etmeyerek ve doğal olanı insanaltı ile ya da maddî olanla aynılaştırarak, siyaset ve insanla ilgili şeylerin doğanın bütünlüğü içerisinde ayrıcalıklı yerlerinin bulunduğu düşüncesini şüpheli hâle getirmiştir. Modern siyaset felsefesi, doğada niteliksel farklılıkların görülemeyeceği düşüncesinde olduğundan, Sokrates'in kurduğu klâsik gelenekten ayrılmıştır. Buradan hareketle, insanın insanca yanını araştırma çabaları, insanın doğasını araştırmak yerine insanın tarihini araştırmaya yönelmiştir. 3- Modern siyaset felsefesi, en iyi yönetim biçimi sorunuyla ilgilenmesine rağmen, en iyi yönetimin doğası ve onun gerçekleştirilmesi imkânı noktasında klâsik siyaset felsefesinden farklılaşır. Modern siyaset felsefesi, klâsik siyaset felsefesi şemasının gerçekçi olmadığı dolayısıyla da yararsız olduğu kanaatini paylaşır. Modern siyaset felsefesi, iyi toplumsal düzenin gerçekleştirilmesini, toplumsal yöneliş standartlarını düşünerek güvenceye almayı umar. Buna göre en iyi yönetim biçimi, klâsik anlatımında olduğu gibi insanî nitelik farklılıklarının esas alındığı bir yönetim değil, sözde nitelik farklılıklarının ortadan kaldırılacağı bir yönetimdir. Bunun içindir ki modern siyaset felsefesi umumiyetle devrimci niteliktedir.[4] 4- Klâsik siyaset

[4] A. De Crespigny - K. R. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, ed. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 80-84.

felsefesi genel olarak, "ideal bir toplumun gerçekleştirilmesi"ni hedeflerken; modern siyaset felsefesi daha çok, bu tür modellerin mahiyetini sorgulamaya, onları tahlil etmeye çalışır.[5]

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekliyle siyaset felsefesi, başlangıçta siyaset bilimiyle özdeşti ve siyasal meseleleri tümüyle kuşatan bir araştırmaydı. 19. Yüzyıl sonları itibariyle ise konusu, yöntemi ve fonksiyonları hakkında tam bir kargaşa yaşanmış, hatta yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, temel siyasal sorunlar üzerinde hiçbir tartışma kalmamışçasına ideolojilerin sona erdiğinden söz edilmeye başlanmış, bununla da kalınmayıp, siyaset felsefesinin imkânı dahi tartışma konusu yapılarak "siyaset felsefesi öldü" denilmiştir.[6] Bu konudaki tartışmaların odağını, siyaset felsefesinin *bilimsellik*ten ve *tarihsellik*ten yoksun olduğu iddiaları oluşturuyordu. Bu iddialar, modern dünyanın iki büyük akımı olan *pozitivizm*e ve *historisizm*e aittir. Pozitivizm, historisizme göre daha eski ve bir geleneğe de sahip[7] olduğundan öncelikle ona temas etmek yerinde olacaktır.

Siyaset felsefesinin "bilimsellikten yoksun" olduğu iddiasıyla reddedilmesi, pozitivizmin temel hatasıdır. Pozitivizmin kurucusu *Auguste Comte* ve halefi pozitivistlere göre, modern bilim, bilginin en yüksek formu olup, teoloji ve metafiziğin yaptığı gibi, *"Niçin?"* sorusunun mutlak bilgisini değil, *"Nasıl?"* sorusunun izafî bilgisini amaç edinir. Pozitif sosyal bilim, değer yargıları içermez, değerden bağımsızdır

---

[5] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 154.

[6] Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 289.

[7] Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 9.

ve değerler açısından nötrdür. Değerden kayıtsızlık, bilimsel analizin temel şartıdır. Modern doğa bilimlerini kendisine model alan pozitif sosyal bilim, toplumu açıklamaya yönelik entellektüel anarşiyi aşacak tek bilgi formudur. *Auguste Comte*'un ifadeleriyle "gerçek bilgi, olgulara dayanan bilgidir".[8]

Birer spekülasyondan ibaret olan bu nevi değerlendirmeler, günümüz pozitivistleri tarafından artık terk edilmeye başlanmıştır. Çünkü, hiçbir sosyal bilimci değerlerden ve dolayısıyla da tercihlerden muaf değildir. Hangi bakış açısıyla ifade edilirse edilsin, sosyal bilimin kendisi dahi bir değerdir. Hakikati, doğru bilgiyi bir değer olarak reddetmenin, onu seçmek kadar savunulur olduğunu söyleyen bir sosyal bilimciye ya da sosyal bilime güvenilebilir mi? Böyle bir beyana tekabül edecek rasyonel hiçbir şey yoktur. Değersel nötralite, düşüncesizliğe ve vulgarlığa bir mazeret olmaktan başka bir şey değildir. Sosyal bilimsel pozitivizm, konformizmden de öte bir nihilizmdir.

Değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri incelemek mümkün değildir. Ufukları yeme, içme ve sindirme ile sınırlı insanlara yönelik bir değerlendirme yapmayan araştırmacı, bir ekonometrist olabilir ise de toplumun karakterine yönelik hiçbir şey söyleyemez. İnsanlığın iyiliği için düşünce üretenlerle düzenbazlar arasında ayrım yapmayı reddeden bir insan iyi bir bibliyograf olabilir ise de siyaset ve siyaset tarihi üzerine hiçbir şey söyleyemez. Ahlâkı esas alan bir dinsel düşünceyle batıl bir inanç arasında ayrım yapmayan sosyolog, iyi bir istatistikçi olabilir ama din sosyolojisi

[8] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. E. Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s. 35.

hakkında hiçbir şey konuşamaz. Kısacası, herhangi bir değer biçmeksizin ne bir düşünceyi, ne bir eylemi ve ne de bir eseri anlamak imkân dahilindedir. Sırf tasvirî olduğu iddia edilen ifadelerde bile açıkça görülmese de değer yargıları gizlidir. Değer yargılarının, son tahlilde, rasyonel denetime tâbi olamayacağı iddiası, doğru ile yanlış ya da iyi ile kötü hakkında yalnızca sorumsuz spekülasyonlarda bulunma temayülünü teşvik eder. Böylelikle de ehemmiyetli meseleler, basit hilelerle değer problemleri olarak geçiştirilerek, gözden ırak tutulmak istenir. Oysa ki böyle bir tavır bile bir değer tercihinin ifadesidir.

*Pozitivizm*in, teoloji ve metafiziği bilimsellik öncesi sözde bilgiler olarak reddi, onu zorunlu olarak *historisizm*e dönüştürür. Doğa bilimleri metotları ve kavrayışlarıyla yönlendirilmesi sebebiyle, pozitif sosyal bilim, modern Batı toplumlarına mahsus özellikleri, her toplumu kuşatacak ölçülerde evrenselmiş gibi görme tehlikesi içindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için gerek geçmişteki gerekse şimdiki diğer kültürleri incelemek zorunda kalıyor ise de bunu yaparken de o kültürlerin anlamını ıskalamaktadır. Çünkü bu kültürleri, orijini modern Batı toplumu olan ve sadece onu yansıtan bir kavramsal şema aracılığıyla yorumlamaktadır. İşte bu durumun adı *historisizm*dir. Dolayısıyla, varılan bu noktada söylenecek söz, pozitif sosyal bilimin, konu edindiği şeyleri tarihsel açıdan ve göreli olan bir tarzda anlama yolu olduğu ve prensip bakımından alternatif anlama tarzlarına üstünlük taşımadığıdır. Bu nokta, aynı zamanda siyaset felsefesinin asıl karşıtının *historisizm* olduğu hususuna da işaret etmektedir.

*Historisizm*e göre, "insanî-toplumsal olan her şey tinsel ve tarihseldir." Dolayısıyla bu zeminde gerçekleşen her türlü

düşünce ve bilgi de zorunlu olarak göreli (rölatif) düzeydedir.[9] *Historisizm*i, *pozitivizm*den ayırt etmemizi sağlayan özellikler şunlardır: 1- Historisizm, olgu ve değer ayrımını reddeder. 2- Historisizm, modern bilimin, yegâne bilgi formu olarak ileri sürülen otoriter karakterini reddeder. 3- Historisizm, tarihe, ilerleyen bir süreç veya akılla kavranılır bir süreç olarak bakmayı reddeder. 4- Historisizm, evrimin insanın insanlığını anlaşılır kılma gücünde olduğu iddiasını ileri süren evülasyonizm tezini reddeder. 5- Historisizm, insan düşüncesinin ve dolayısıyla da toplumun, özünde tarihsel olmasından ötürü, *"iyi toplum", "iyi devlet"* sorununu tartışmayı reddeder.[10]

*Historisizm* açısından, siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı, siyasal iyinin bizatihi ne olduğu sorusu anlamsızdır. Çünkü historisistlere göre bizatihi iyi, bizatihi âdil, bizatihi doğru şeklindeki evrenselci iddialar, sistematik ya da dogmatik iddialardır. Oysaki dogmatik iddiaları, muayyen ilkelerden hareket eden a priori ve kesin kanıtlama yöntemleri olarak anlamak da mümkündür. Bu anlamıyla dogmatiklik, bir disiplinin özgül soru sorma alanını, problematiğini ve metodolojisini simgeler. Dogmatik düşüncelerde önce aksiyomlar ortaya konulur, sonra bunlardan hareketle uygun çıkarımlar yapılır. Dolayısıyla, böyle bir sistem, mantıksal kuruluşu bakımından değil, dayandığı aksiyomlar bakımından reddedilebilir. Tek tek sistemlerin içeriği, baştaki aksiyomlarca belirlendiğinden ve aksiyomlar da farklı olabildiğinden, mantıksal yapıları değişmeyen ama konularını ancak kendi

---

[9] Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, C. I, Prospero Yay., İzmir, 1994, s. 48.

[10] Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, s. 3-23.

aksiyomları doğrultusunda açıklayan bir sistemler çokluğu, bir dogmatizmler çokluğu var demektir. Bunun anlamı, evrensellik iddiası taşıyan dogmatizmlerin her zaman var olduğudur. Aynı zamanda bu, evrensellikle birlikte, göreliliğin de bir ifadesidir. Dolayısıyla, bizatihi siyasal iyinin ne olduğu sorusunun anlamsızlığından ziyade, insanların belirli dönemlerde veya çağlarda ona kendilerine göre nasıl bir mana verdikleri sorusu anlamlıdır denilebilir.

Tarihsel düşünme de denilen *historisizm*, bu gibi konularda, öncelikle olguların saptanmasını değil, aksine, bu olguları düzenleyen içkin mantığın, yani sistemlerin görünümünden çok, onların mümkün olduğunca yaratıcılarının dehalarına yakın bir düzeyde mantıksal yapılarının anlaşılmalarını hedefler. Çünkü, bu yaklaşım açısından, somutlaşmış olanlar dışında hiçbir sistem tanınamaz. Yalnızca verili olan veya olabilen sistemler somutturlar ve bu yüzden de yalnızca onlar tasarlanabilirler. Durum bu olunca da bütün dogmatik felsefî yöntemler şüphe edilebilirlik özelliği taşıyorlar demektir. Dolayısıyla problem, sistemlerin hep bir dogma ışığında yaratılması, üretilmesi ve üretilmeye de devam etmesi sonucunda ortaya çıkmış olmaktadır. Historisistlere göre, bu sistemlerin yaratıcıları formel olarak "doğruluk"u bulma iddiasında birleşirlerse de içeriksel olarak bu konudaki kanaatleri doğrultusunda birbirlerine karşı çıkarlar. Kısacası bir sistemler çokluğu ve bir "doğruluk" çokluğu vardır ve historisizm probleminin temel motifi de bu çok sayıdaki sistemlerin ve doğrulukların rekabetidir. Bu çok çeşitliliğin nedeni de ancak ve yalnızca "doğruluk" iddialarının kayna-ğında, yani yaratıcı hayatın kendisinde aranabilir. Çeşitliliği yaratan hayatın kendisidir ve hayat da daima bir görelilik skalası sergiler.

Historisist yaklaşım açısından, görelilik, nihaî anlamda insanın eylemde bulunan ve üretip yaratan bir varlık olmasıyla alakalıdır. İnsanlar eylemlerinde ve yaratmalarda hep doğruluk iddiasında olduklarından bir "doğruluklar rekabeti"nin meydana gelmesi zorunludur. Bir doğruluk iddiasının sistematize edilmesi de ilke olarak felsefî bir çabayı gerektirir. Ancak, aranılan doğruluk, bir başka perspektiften herhangi bir anlamda sınırlı ve özel bir şey olarak görülüp gösterildiğinde, bu felsefî doğruluk iddiası, artık bir dogmatik doğruluk iddiasına dönüşmüş olur. Dogmatik yöntemle oluşan düşünsel donanımların tüm kapsamı ve her türlü bilinç içeriği, eylemde bulunan insana matuf bilgileri düzenleyerek genişletse bile hayatın karşısında daima tikel kalır. Hayatın yaratıcı egemenliğini ve değişkenliğinin önceliğini tanımayıp, dogmatik yöntemlerle üretilen teoriler, hayat karşısında maalesef bir geçerliliğe sahip olamazlar.[11]

Historisizmin, çeşitli tarihî dönemler arasındaki farkları abartmakta olduğu açıktır. Bütün toplumsal dönemler için önem taşıyan siyasal teoriler kuramamamız için hiçbir sebep yoktur. İki bölge arasındaki coğrafî farklılıklar her iki bölge için geçerli fiziksel kanunlar olmadığını nasıl göstermiyorsa, dönemler arasındaki büyük farklar da, bu dönemlere yönelik, ilke bazında, müşterek siyasal kanunların bulunamayacağını göstermez. Aksine, en azından bazı durumlarda, bu farklılıklar nispeten yüzeysel bir karakterde gözükürler (selâmlaşma, tapınma ve sair alışkanlıklardaki farklarda olduğu gibi). Historisistler buna, toplumsal çevredeki değişmelerin fiziksel çevredeki değişmelerden daha temelli olduğunu, çünkü top-

[11] Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev. D. Özlem, Ara Yay., İstanbul, 1990, s. 24-66.

lum değişince insanın da değiştiğini ve bütün sosyal düzenlilikler toplumun atomu demek olan insanın tabiatına dayalı olduğundan, bunun da bütün düzenliliklerin değişmesi anlamına geldiğini söyleyerek cevap verebilirler. Oysaki insan tabiatında meydana geldiği ileri sürülen değişikliklerin önemi şüphelidir ve hesaplanması da çok zordur.

Geçerliliklerinin söz konusu olduğu dönemlerin ötesine uzanıp uzanmadığından emin olunamayacağı için, siyasal alanlarda evrensel kanunlar keşfedebileceğimizi hiçbir zaman düşünmememiz gerektiği şeklindeki historisist yaklaşıma gelince, eğer bizzat kendileri değişmeye maruz olan kanunlar kabul edilecek olursa toplumsal değişmeler hiçbir zaman kanunlarla açıklanamayacaktır. Bu ise değişmenin düpedüz mucizevî olduğunu kabul etmek demektir. Böylesi bir kabul, bilimsel ilerlemenin mümkün olamayacağı anlamını içerdiği gibi, bilginin imkânsızlığı tezini de ihtiva etmektedir. Zira değişime yönelik açıklamalarla ilgili olarak beklenmeyen gözlemler yapıldığında, teorilerimizi gözden geçirmeye hiç ihtiyaç olmayacak ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen hipotez her şeyi "açıklama"ya yetecektir. Bu ise tabiatıyla bilginin de bilimin de imkânsızlığını kabul etmek demektir.[12]

Pozitivizmin ve historisizmin saldırılarına rağmen daima varolacak olan siyaset felsefesinin cevabını aradığı iki temel soru olduğu söylenebilir: Toplum hâlinde yaşayan insanlardan *"kim neye ne alacak"*, ve *"herkes adına kim ya da kimler konuşacak"*? Bu sorular başlangıç noktası olarak gerekli ise de yeterli değildir. Birinci soru hak ve özgürlüklerin dağılımıyla

[12] Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev. S. Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 136-141.

ilgilidir. Hak ve özgürlüklerin temeli nedir? Haklar ve özgürlükler insanların zevk aldıkları şeyler mi olmalıdır, yoksa toplumun genelini gözeten fayda mı? Yahut devletin determinasyonu mu? Yahut da insanın bizatihi doğal yapısı mı? İkinci soru ise bir başka şeyin dağılımına yöneliktir: siyasî otorite. *Locke*, siyasî otoriteyi "kanun koyma hakkı" olarak tanımlar. Bunun anlamı, siyasî otoritenin, insanlara emir verme ve bu emirlere itaât edilmediği takdirde de onları cezalandırma hakkına sahip olduğudur. Böylesi bir gücü kim ya da kimler elinde tutmalıdır?

Bir başka açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorunun, devletin varlığının gerekip gerekmediği sorusu olduğu da söylenebilir.[13] Toplumsal düzenin sağlanmasında devletin, siyasî otoritenin önemli bir faktör olduğu muhakkaktır. Ancak bu demek değildir ki o, daima en önemli faktördür. Meselâ bazı toplumlarda dinin, bazı toplumlardaysa ekonominin tesirleri ve belirleyicilikleri, her ne kadar fizikî bir güç uygulayacak donanımları olmasa da çok daha önemlidir.[14] Dolayısıyla, topluma aşkın siyasî bir otoriteyi reddetmek, "egemenin, efendinin yokluğu"[15] taraftarı olmak anlamındaki anarşizm, toplumsal bir proje olarak kabul edilemez mi?

Bu soruların başka soruları da akla getirdiği muhakkaktır: Birilerinin daha fazla mülkiyete sahip olmalarının haklı ya da

---

[13] Robert Nozick, *Anarchy State And Utopia*, Basic Books Inc. Publishers, New Jersey, 1968, s. 4.

[14] William Ebenstein, *Introduction to Political Philosophy*, Kennikat Press, London, 1972, s. 2.

[15] Margaret Spahr, *Readings In Recent Political Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1960, s. 363.

iyi bir nedeni var mıdır? Özgürlüklerin âdil bir sınırlandırması olabilir mi? Hak, hukuk, adalet, özgürlük nedir? Ekonomik başarı ve siyasî otoriteyi temsil arasında bir korelasyon var mıdır? Zenginlikle siyasî otorite arasında herhangi bir bağlantı olmalı mıdır? Birilerinin insanlara emir verme ve itaât etmedikleri takdirde onları cezalandırma hakkına sahip olmaları nasıl meşru görülebilir? Birilerinin insanların neleri yapıp neleri yapamayacaklarını söylemeleri hoş karşılanabilir mi?

Bütün bu sorulardan anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin temel görevi, toplumda otonomi ve otorite arasındaki doğru dengeyi belirlemeye çalışmaktır. Deskriptif ve normatif incelemeler arasındaki fark, siyaset felsefesinin özelliklerinin neler olduğunu daha açık resmedecektir. Deskriptif incelemeler, eşya ve olayların nasıl olduğunu tespite çalışırken normatif incelemeler, nasıl olması gerektiğini keşfetmeye uğraşırlar. Siyaset felsefesi normatif bir disiplin olup, ideal standartlardan, kurallardan oluşan bir normlar sistemi kurmaya çalışır. Karakteristik olarak, deskriptif siyasal incelemeler siyaset bilimciler, sosyologlar ve tarihçiler tarafından üstlenilir. Meselâ, siyaset bilimciler, mevcut toplum içerisindeki mülkiyet, hukuk, özgürlük ve benzeri şeyler hususunda şu soruları sorarlar: Mülkiyeti kimler ellerinde tutuyorlar, siyasî otorite kimlerin elindedir, hak ve özgürlükler nelerdir? Siyaset felsefecilerinin ilgileri, bu soruların cevaplarıyla da ilgilenmekle birlikte başka yöndedir: Mülkiyetin, hak ve özgürlüklerin, siyasî otoritenin dağılımının prensipleri, normları veya ideal standartları neler olmalıdır? Bu hususlarda olması gereken nedir? Şüphesiz, şeylerin nasıl olduğunun incelenmesi, onların nasıl olabileceklerinin açıklanmasına yar-

dım eder, yani onların nasıl olmaları gerektiğinin değerlendirilebilmesi için, nasıl olduklarının incelenmesi zorunludur. Ancak, siyaset felsefesinin asıl gayesi, olması gerekenlerin sorgulanmasıdır.

Acaba, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair sorular ne şekilde cevaplandırılabilir? Sorular deskriptif şeylere ilişkin olsaydı teorik olarak cevap, 'gider ve bakarız' şeklinde olacaktı. Tabiî ki bu, deskriptif olan siyasal bilimlerin, sosyolojinin veya tarihin kolay olduğu anlamına gelmemektedir. Elbette ki onlar da derin ve detaylı araştırmaları gerektirirler. Fakat prensipte, bu araştırmaların nasıl yapılacağının bilindiği düşünülebilir. Mevcut olan şeye dair herhangi bir bilgimiz yoksa araştırırız. Ancak, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair nereye bakacağız? Neyi araştıracağız? Bu rahatsız edici sorunun kolay bir cevabı yoktur. Ancak buna rağmen, birçok filozof yine de böylesi siyasal normatif problemleri çözmeye teşebbüs etmişlerdir. Çünkü bu sualler, akıl için ne kadar tabiî ise onlara yönelik çözümler üretmek de akıl için o kadar tabiîdir. Kaldı ki siyaset felsefenin, felsefenin teorik alanlarında, meselâ metafizikte olduğu gibi agnostik bir tavır takınması düşünülemez. Geniş kontekste izahı zor bir mesele olsa da, teorik hususlarda agnostik bir tavır, saygın bir tavır olarak karşılanabilir, ama siyaset felsefesinin pratiğe mütealliklik alanında agnostik bir tavır, kendi kendine bozgundan başka bir anlam taşımamaktadır. Özgürlük ve eşitliğin bir insanı ilgilendirmemesi veya bağımsızlıkla sömürge olmak arasında bir ülke için fark görülmemesi düşünülebilir mi?[16]

[16] Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 1-4.

İşte bu çalışmada, siyaset felsefesinin temel problemleri, yukarıda belirtilen format dahilinde kalmak üzere, *John Locke*'un saydığım sorunlara çözüm önerileri çerçevesinde müzakere edilecektir. Şüphesiz, böyle bir çalışmada konu olarak Locke'un tercih edilişi sebepsiz değildir. Hemen hemen bütün ömrü on yedinci yüzyıl içerisinde geçmesine rağmen, bireyin özgürlüğü ve eylemlerinde kendi aklına dayanarak karar verme hakkı hususundaki düşünceleriyle Locke, İngiltere ve Avrupa'da bütün on sekizinci yüzyılı kaplayan Aydınlanma çığırını başlatmıştır.[17] Geleneğin kırılma noktası olan *'Aydınlanma Çağı'*nın entellektüel temellerini oluşturan felsefenin kurucusu olması başlıca sebep olarak söylenilebilir ise de temel sebep tabiî ki günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden demokrasi, insan hakları, özgürlük ve eşitlik gibi problemlerin bir biçimde onun düşüncelerine kadar geri götürülebilir olmasıdır. Bu nedenle, birinci bölümde, Locke'un hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında tanıtıcı mahiyette genel bir takım bilgiler verilecektir.

Çalışmanın başlangıç noktasını, devletin ya da siyasî otoritenin ne olduğu sorusu oluşturacaktır. Kanun koyma hakkının ya da devletin olmadığı bir hayat, bir "doğa durumu", mümkün müdür? Eğer mümkünse doğa durumunda hayat nasıl bir hayattır? Doğa durumu, acaba hiçbir kuralın bulunmadığı, herkesin, herkesin kurdu olduğu bir durum mudur? Herkesin, herkesin kurdu olduğu bir hayatın imkânı var mıdır?[18] Yoksa doğa durumu, herkesin doğal olarak tâbi ol-

---

[17] Bedia Akarsu, "John Locke'un Devlet Felsefesi", *Felsefe Arşivi*, S. 12., 1961, s. 72- 85.

[18] Francis William Coker, *Readings in Political Philosophy*, Macmillan Co., New York, 1938, s. 550.

duğu bir ahlâk yasasının hâkimiyetini ifade eden ahlâkî durum mudur? Doğa durumu iyi bir hayatı ifade ediyorsa insanlar ne diye devlet kurmaya kalkışırlar? Eğer doğa durumundan devlet durumuna geçilmişse bu geçiş nasıl sağlanmıştır? Siyasî otoritenin kaynağı ve meşruiyetinin temeli nedir? Toplumsal hayatı tanzim edenler, buna yönelik "kanun koyma hakkı"nı nereden alıyorlar? Kanun koyma hakkının tanrısal bir bağış olduğu kabul edilebilir mi? Tanrısal bir bağış olduğu kabul edilecek olursa böyle bir iddiayı ispat etmek mümkün müdür? Öte yandan, kanun koyma hakkının tanrısal olmadığı ileri sürülecek olursa böyle bir hak nasıl oluşur? Acaba bir arada yaşayan insanların bizatihi kendi iradelerinden kaynaklanabilir mi? Bu konu ikinci bölümde ele alınacaktır.

Devletin denetimindeki bir hayatın daha makûl ve tercihe şayan olduğu farz edildiğinde öncelikle şu sorularla karşılaşılır: Yönetme hakkı kim ya da kimlerde olmalıdır? Veya devlet nasıl organize edilmelidir? Herhangi bir monarkın yönettiği monarşi mi olmalı? Elit bir sınıfın yönettiği aristokrasi mi? Din adamlarının yönettiği teokrasi mi? Yahut da, nasıl mümkün olacaksa, halkın kendi kendisini yönettiği söylenen, demokrasi mi? Bu konu üçüncü bölümde incelenecektir.

Sonuç bölümünde, çalışma boyunca ele alınan konularla birlikte, siyaset felsefesinin *Locke*'tan bugüne tartışılagelinen temel problemleri meşruiyet, eşitlik, özgürlük, adalet, kamusal ve özel alan ayrımı, eşitlik ve özgürlüğün gerçekleşebileceği hukukî zemin, özgürlük ya da eşitliğin mülkiyetle ilişkisi ve demokrasi gibi meseleler de genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

# I. Bölüm

## J. Locke'un Hayatı ve Eserleri

Onyedinci yüzyıl *İngiltere*'sindeki politik ve entelektüel şekillenmenin hem şahidi hem de yardımcısı olan John Locke, *I. Charles*'ın tahta çıktığı ve parlâmento desteği olmaksızın ülkeyi yönetmeye teşebbüs ettiği dönemde, 1632'de, *Wrington-Somerset*'te dünyaya geldi. İngiltere için bu dönem, aynı zamanda hem dinî tolerasyon, hem politik ve ekonomik güçlenme hem de ulus-devlet transformasyonlarının yaşandığı dönemdir. Locke'un babası, *Kalvinist Presbiteryen* eğilimleri olan, belli oranda toprak mülkiyetine sahip, kısmeti sekreterlikten öteye gitmeyen bir avukattı. *Protestan-Asiller*in, kralın keyfî otoritesine karşı başlattıkları *Sivil Savaş* süresince parlâmentoya ait ordu içerisinde yer almıştı. Mücadelenin başarısızlığına rağmen (Kraliyet güçleri, parlâmentonun ordusunu 1643 Haziran ayında Somerset'te bozguna uğrattı) baba Locke, nüfuzlu dostlar edindiği için oldukça şanslıydı. Dostluk kurduğu insanlardan biri, John Locke'un 1647'de *Westminster School*'a kabulünü sağlayacak prestijli bir kişi olan *Alexandre Popham*'di.

Eğitim için Londra'ya giden John Locke, Westminister'da geçirdiği dört yıl süresince, hocası *Richard Busby*'nin nezaretinde eğitim gördü. Bu yıllar, aynı zamanda, İngiltere tarihinde geleneksel monarşik yönetimin kırılma noktası olup, uzun süre devam eden *Sivil Savaş*'ın (1642-1648), katedralleri ahır yapan *Cromwell*'in ordusunun zaferiyle sonuçlandığı

dönemdir.[19] Kral *I. Charles*'ın 1649'da idamı ve sonraki on-bir yıllık cumhuriyet tecrübesi, politik ve dinî çatışmalara karşı önlemleri yaygınlaştırmıştı. John Locke'un genel eğitimi ve üniversite eğitimi bu yıllarda şekillendi. *Richard Busby*'nin kralcı ve kilise taraftarı duyguları, on beş yaşındaki Locke'u az da olsa etkilemişti. O dönemde, Westminster'da *Reformasyon* karşıtı olan klâsik metinler öğretiliyordu. Locke, kamusal okul eğitimini ve klâsik müfredatı, hayatının ileri dönemlerinde sorgulayacaktı. Westminster'daki çalışkanlığı ve başarısı, 1652'de yirmi yaşındayken *Oxford-Christ Church*'e öğrenciliğe seçilmesini sağladı. Locke'un mensubu olduğu tabakadan gelenler için bu durum pek normal değildi. Locke'a bunu sağlayan, onun müstesna entelektüel kabiliyetiydi. Locke, üniversitede ilkin geleneksel mezuniyet kurslarını takip etti (Aristotelyen mantık, metafizik, klâsik diller), 1656 Şubatında BA (bachelor), 1658'de MA (master) derecesi aldı.

Locke'un, politika, ahlâk ve din hakkındaki en ehemmiyetli görülen düşünceleri, otuzbeş yaşına kadar kendisinin pek ilgilenmediği konulardı. Bunların yerine tercih ettiği alan, doğanın pragmatik kontrolü gibi konulardı. Locke'un öğrencilik yıllarında *Oxford*'daki dinî atmosfer, *Püriten* otoritelerin damgasını taşıyordu. Püritenler, İngiliz Kilisesi'nin Katolikliğin kalıntılarından arındırılmasını istediklerinden, *I. Charles*'ın 1642-1646 yılları arasında bu yönde yapmak istediği reformlar için gönüllü olmuş, fakat *I. Charles*'ın baskıları onlara da yönelince, İç Savaş'ta parlâmento safında yer almışlardır. Yaklaşık on bir yıl süren cumhuriyet döneminde, *Oliver Cromwell*'den de pek fazla itibar göremediklerinden,

[19] Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, Çev. N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul, 1997, s. 20.

Cromwell'in ölümünden sonra *II. Charles*'ın tahta çıkışını desteklemişlerse de onlar için, *II. Charles*'ın saltanat süresi de bir kıyım dönemi olmuştur. Püriten doktrininin ve pratiğinin esnek olmayışı, bu üniversite şehrinde geçirmiş olduğu on beş yıl, Locke'un dinî duygularının, katı entelektüel temellerin onaylanmaması ve sistemlerin eşit ölçülerde şüphe edilebilirliği yönünde şekillenmesine vesile olmuştur.

Locke'un politika ve din üzerine ilk yazıları (1660-62) *İngiliz Kilisesi*'nin yeniden kuruluşu lehinedir. O devletin bu hususta girişimlerini hoş karşılıyordu, çünkü, Avrupa ve İngiliz tarihinin farklı inançlar ve pratikler üzerine kötü tarihî tecrübesi, politik kargaşalara ve nihayetinde de askerî çatışmalara yol açmıştı. Bu yüzdendir ki, *Cromwell*'in ölümünden sonraki ara dönemde, *Locke*'un ailesine ve arkadaşlarına yazdığı mektuplar gelecekle ilgili derin endişelerini açığa vuruyordu. Tek kaygısı İngiltere'nin politik geleceği değildi. Ona göre, böylesi bir iklimde farklı dinî inançlar dinî radikalizme yol açtığı gibi siyasî otoriteyi tanımamazlığa da sebep oluyordu. Bu zamandaki tek rahatlığının, ilâhî takdir inancı ve ebedî hayat ümidi olduğunu söylerken vurgulamak istediği, kaos ortamından duyduğu hoşnutsuzluktan başkası değildi. Bu dönemde, başta Londra olmak üzere bütün İngiltere'de yaşanan ekonomik transformasyonlar, Hıristiyan değerleri olan itaât ve erdemin ekonomik iş ve girişimcilikle eşitlenmesini yaygınlaştırmış, neticede bir değer dejenerasyonuna yol açmıştı.

Locke'un *Oxford Üniversitesi*'nde takip ettiği ilâve branş deneysel tıptı. Locke, hekimliği profesyonel bir meslek olarak düşünmediyse de hekimlik onun kariyerine hayatındaki en önemli katkıyı sağlayacaktı. 1666 yazında Locke, *Baron Anthony Ashley Cooper* ile bu sayede tanıştı. *Lord*, onu Londra'ya,

özel hekimi olmak üzere davet etti. Locke'un bu teklifi kabulünden sonra aralarındaki ilişki gelişti. Londra'ya gelişinden kısa bir süre sonra Locke, *Lord*'un tehlikeli bir karaciğer operasyonuna nezaret etmiş ve hayatını kurtarması sayesinde onun minnettarlığını ve güvenini kazandı. Bu sayede, Locke *Restorasyon* döneminin en önemli figürlerinden biri olan *Lord*'a özel sekreter ve danışman olarak (*Ashley*, 1672'de *Earl of Shafsterbury* asilliğine yükseltilmişti ve *Lord High Chancellor* olarak görev yapıyordu) atandı. Bu görevi 1675 sonlarına kadar yürüttü. Locke, bugün en çok tanınan politik eserlerini, politik aktivitenin oldukça şiddetli olduğu bu dönemde tamamladı. *Shafsterbury*, hem hükümetin mutlakiyetçi ve keyfî uygulamalarının en güçlü muhalifiydi ve hem de Roma *Katolisizm*iyle dünyevî iktidarın birleştirilmesini istiyordu. Buna rağmen, bütün kariyeri süresince Protestanlara karşı hep tolerasyon çağrısında bulunmuş, parlâmentonun haklarını desteklemiş, politik danışmanı Locke'un da zengin ve verimli biri olmasını sağlamıştır. Yine, J. Locke'un, *Shafsterbury*'nin etkileriyle *Lords Proprietors of Carolina*'ya (1668-75) ve *Council of Trade*'e (1673-75) sekreter olarak tayini, ona kolonilerin ve İngiltere'nin ekonomik ve politik çehresinin değişimine ve piyasa ekonomisinin formasyonuna ilk elden tanık olma imkânı verdi. Şüphesiz bu deneyimler, onun siyasî düşüncelerinin formülasyonuna azamî katkıyı temin etmişti.

*Restorasyon* anlaşması sonrası birkaç yıl içerisinde, Locke'un, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler üzerine kanaatleri dramatik bir biçimde değişmeye başladı. Üstelik, bu temel değişim *Christ Church*'teki ikametinde ortaya çıkmıştı. Öncelikle *Lord Ashley*'nin ekonomik alanlardaki tolerasyon savunusuna Locke'un muhatap olması, *Brandenburg*'a kısa süreli

diplomatik seyahatleri ve orada dinî farklılıklara rağmen politik birliğin mevcudiyetini gözlemlemesi, temel tecrübi bilimlerle olan yakınlığının gelişmesi ve Londra'daki serbest fikirli dindarlarla ve diğer insanlarla dostluğu, düşüncelerinin bu yönde gelişmesine vesile olmuştu. Bu dönemde de *Locke* için hayattaki en önemli şey yine, önceki kanaatlerindeki gibi ebedî hayatın temini için gerekli olan vasıtaların değerlendirilmesidir.

Gerçekten de onun en önemli eserlerinden olan, *Essay Concerning Human Understanding*, kaynağını bu döneme borçludur. *Samuel Parker*'ın dinî ortodoksiye ihtiyaç olduğunu güçlü bir biçimde savunduğu *A Discourse of Ecclesiastical Polity* adlı eseri 1670'te piyasaya çıktığında Locke, dinin epistemolojik temellerini incelemeye karar verdi. Locke için *epistemolojik problemler, meşru devlet otoritesinin potansiyel alanıyla doğrudan bağlantılıdır*. Bu noktadan hareketle Locke, ileri sürülen bilgilerin kökenlerini sorgulamaya başladı ve bu çabası yirmi yılı aşkın bir süre devam etti.

*Lord Ashley*'nin malikanesindeki dokuz yıllık ikametinden sonra *Locke*, Kıta Avrupası'na ilk kapsamlı gezisini gerçekleştirdi. İlk gittiği yer Fransa'ydı. Seyahatinin üç yılı, *XIV. Louis*'nin krallığı döneminde geçti. Bu süre zarfında birçok yeni dost edindi ve çok sayıda bilim adamı ve düşünürle karşılaştı. Locke'un bu döneme ait notları, hem Fransız yönetiminin Protestanlara yönelik baskılarına hem de *XIV. Louis*'nin mutlakıyetçi anlayışına karşı duyduğu tiksintiyi ifade etmektedir. 1679 baharında İngiltere'ye döndüğünde, patronu *Lord Shaftesbury*, 1685-1688 yılları arasında saltanat sürecek olan, *York Dükü Katolik James*'e karşı parlâmentoda yürütülen mücadelenin başında bulunuyordu. Locke, *Shaftesbury*'ye hizmete yeniden başladığında Katolik-Mutlakıyetçi

Fransa ile ilgili tecrübeleri henüz tazeydi. 1670'li yıllarda, özellikle *James*'in 1673'ten itibaren kamusal alanda geçerli dinî anlayış olarak *Roma Katolisizmi*ni yaygınlaştırmaya yönelişinden sonra Katolik komploların etrafa saldığı korkular ve onun mutlakıyetçi politik karakteri, politik söylemlere egemen olmaya başlamıştı.

1678'de Katolik Kilisesi'nin entrikalarının yarattığı panik atmosferine rağmen Şubat 1679'da yapılan parlâmento seçimleriyle geri dönen üyeler, öncelikle mahkemelerdeki rüşvetçiliği yok etmeğe giriştiler ve *James*'in uygulamalarını sürdürmeye hakkı olmadığına karar verdiler. *II. Charles* tarafından meclis başkanı olarak *Shafsterbury*'nin yeni hükümeti kurması istendiyse de parlâmento ile uzlaşma sağlanamayınca Ekim 1679'da parlâmento feshedildi. 1679 sonrası iki yıl boyunca, Katolik entrikalarına ve *James*'e karşı mücadele basınyayın yoluyla ve Londra sokaklarında yürütüldü. 1689'da yayınlanacak olan *Two Treatises of Government* adlı eserini Locke, *Shafsterbury* ile birlikte çalıştığı bu dönemde tamamladı. Kitap, fanatik kralcı olan *Sir Robert Filmer*'in düşüncelerinin reddine vakfedilmişti. *Two Treatises*, kralın yönetimini *Katolik* inançları temelinde meşrulaştıran *Filmer* anlayışını reddettiği ve siyasî yönetimin meşruiyetinin ilahî olmadığını savunduğu için o dönem itibariyle oldukça radikal bir yapıya sahipti. Locke'un patronu *Shafsterbury,* Katolik meşruiyet anlayışını reddedenlerin en çok göze batan liderlerinden biriydi. 1681 baharında, kralcılar ve muhalifleri arasında yaşanan bir başka çatışmanın ardından *Torylerin* eline geçen hükümet, *James*'in muhalifi parlâmenterlere karşı oldukça etkili olan bir propaganda başlattı ve Kasım 1682'de *Shafsterbury* hasta olmasına rağmen Hollanda'ya sürgüne gönderildi (ertesi yıl orada öl-

dü). *Whigler*'in başarısız olduğu bu konjonktürde kendi geleceği de kritik olduğundan Locke, İngiltere'den sessizce ayrılmaya ve Hollanda'ya gitmeye karar verdi.

*"Whig"* ve *"Tory"* adları, 1679'da parlâmentoda, York Dükü Katolik James'in veraset hakkının kaldırılmasıyla ilgili tartışmalar sırasında tarafların birbirlerini tanımlamak için kullanıldığı aşağılayıcı terimlerden kaynaklanır. *İskoç Gaelcesi*ndeki kökeni bilinmemekle birlikte, önceleri at hırsızları için kullanılan *"Whig"* terimi uyumsuzluğu ve ayaklanmayı çağrıştırdığından, James'in veraset hakkından yoksun bırakılmasını isteyenler için, İrlanda dilinde Katolik kanun kaçaklarını belirten *"Tory"* kelimesi ise James'in Katolik olmasına rağmen tahtın varisi olduğunu savunanlar için kullanılmıştır. 1688 Devrimi, iki tarafın ortak başarısı olduğu için, aralarındaki ilke farklılıklarını büyük ölçüde yumuşatmıştır. Bu tarihten sonra *Toryler*'in çoğu, yetkisini Tanrı'dan aldığı öne sürülen, mutlakiyet yerine, *Whigler*'in sınırlı meşruti monarşi öğretisini bir ölçüde kabul etmiştir. *Kraliçe Anne* döneminde Toryler, dinsel hoşgörüye ve yabancı müdahalelere karşı özellikle kırsal soyluluğun direnişini temsil eden muhafazakâr kanattı. Tory çizgisi *Anglikanizm*'le ve *Squire* (şövalyelik mertebesinin altındaki soylular) sınıfının çıkarlarıyla örtüşmektedir. Whig çizgisi ise Anglikanizm'e karşı reformcular, aristokrat, toprak sahibi ailelerle ve zengin orta sınıfların çıkarlarıyla özdeşleşen liberal kanattır.[20]

Hollanda'da geçen altı yıl, Locke'a temel felsefî meseleler ve dinler hakkında düşünme ve yazma işini sürdürme imkânı sağladı. Fiolozof ömrünün geri kalan kısmında da daha çok

[20] *Ana Britanica*, C. 22.

bu işe angaje olmuştur. Bu dönem, Locke'un aynı zamanda birçok Hollandalı *liberal* düşünür ve *Üniteryen* teologla yakın dostluklar kurduğu dönemdir. Locke'un çoğulcu bir toplumda tolerasyonun değeri hakkındaki açıklamaları, 1610'lu yıllarda yaşanmış olan dinî rasyonalist bir grubun entellektüel vârisleri olan Hollandalı düşünürlerden mülhemdir. *Tolerasyon* ruhu, *Locke*'un öğrencilik yıllarını geçirdiği *Christ Church*'te 1684'e kadar bulunan bir şey olmadığından oradan ilham alması zaten mümkün değildi.

*II. Charles* 1685 Şubat'ında öldü. *Shaftesbury*'nin bu eski düşmanı oldukça barışçıl bir saltanat sürdürmüştü. Yerine geçecek kralı endişeyle bekleyen halk, yeni monarkın, devlet işlerinde kişisel inançlarını zorla kabul ettirmeye çalışan biri olmamasını ümit ediyordu. Bu düşünce tabiî ki bütünüyle bir hataydı. Krallığı ele geçiren *York Dükü Katolik James,* Kral *II. James* olarak Restorasyon döneminde Parlâmentonun yapılmasını istediği her şeyi hızla değiştirmeye başladı. 1685 Kasımında *II. James*, Parlâmentoyu fesh etti ve üç yıl süresince tamamen bir felaket getirecek olan Katolik Krallığı projesini gerçekleştirmeye yönelik uygulamalara başladı. Bütün bunlar, Fransa Kralı *XIV. Louis*'nin Ekim 1685'te *Nantes Fermanı*'nı iptaliyle başlayan ve Fransız Protestanları'nın *(Huguenots)* uğradıkları zulümlerden kurtulmak için İngiltere'ye ve Hollanda'ya göç etmek zorunda kalmalarına yol açan, olayların gölgesinde yapılmaktaydı *Nantes Fermanı* Fransa Kralı *IV. Henri*'nin 13 Nisan 1598'de *Nantes*'te ilân ettiği fermandır. *Protestan Huguenot*'lara geniş dinî özgürlükler tanıyan bu fermanla, Paris'te olmasa da krallığın birçok yerinde Protestanların toplu ibadet yapmalarına izin verilmiş ve tam yurttaşlık hakkı tanınmıştı. Bu süre zarfında Locke,

yargılanmak üzere arananlar listesinde bulunduğu için, Hollanda'daki sürgün hayatına devam etmek zorunda kalmıştı.

*II. Charles* öldüğünde, *Utrecht*'te bulunan *Locke,* yoğun bir şekilde *Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinin yazımıyla uğraşıyordu. Yine bu dönemde, 1684–1688 yılları arasında, arkadaşı *Edwards Clark* ile Clark'ın çocuklarının eğitimi konusunda mektuplaşmaları olmuştur ki daha sonra *Some Thoughts Concerning Education* adıyla 1693'te yayınlanacak olan eserinin temelini bu mektuplar teşkil etmiştir. Bunlara ilâveten *Le Clerc*'ın *Le Bibliotheque Universelle* adlı dergisine, teolojik kitaplarla ilgili eleştiri yazılarıyla katkıda da bulunuyordu. Bu yazılarında Locke'un tartıştığı şey, insanlara zorlamalarla herhangi bir inanç dayatmanın, ruhları kurtarmak açısından asla meşru bir yöntem olmadığı ve yönetimin tek sorumluluğunun insanların can ve mal emniyetini sağlamak olduğuydu.

1687–1689 yıllarında İngiltere'de, hem uysal bir parlâmento isteyen Kral ve Parlâmento arasındaki ihtilaflar hem de *Katolik* ve *Protestan* anlayışlar çerçevesinde cereyan eden problemler iyice artmış ve bir krize dönüşmüştü. Bu kriz döneminde Locke, Rotterdam'da, bir *Quaker* olan *Benjamin Furly*'nin misafiri olarak oldukça sessiz bir hayat geçiriyordu. *Furly*, *George Fox*'un bir takipçisiydi ve davranışları, *Quaakerların* oldukça negatif olan imajlarının aksine, çok olumluydu ve *Locke*, dinî tolerasyon konusunda ondan çok etkilenmişti. Locke'un, 1688'de oluşturulan *Pasifik Hıristiyanları Derneği* için hazırlamış olduğu metinler, *Furly* açısından oldukça memnuniyet verici ve rehber prensipler niteliğinde olmuştur. Bu metinler, "herkesi aydınlatan ışık" lehinde konuşuyordu ki o Locke'a göre gerekli olan dindi ve din her-

hangi bir toplumda yalnızca iyi bir hayat için lazım olan vazifeleri emrederdi. Daha sonra, bu metinler, hem İngiltere'de hem de Fransa'da bireysel vicdanın saygınlığı için bir model olarak takdim edilecekti.

*II. James*'in, Kraliyet Kararnamesi ile *Katolisizm*i egemen kılma çabaları oldukça yoğun tepkilerle karşılaştı. Özellikle, *Monmouth Asileri*nin bozgunu sonrası 20 bin kişilik ordusunun muhafazasını parlâmentodan istemesi bu tepkileri artırdı. Askeri komisyonların Katoliklere devredilmesi, üniversitelerde kolej yöneticilerinin işten çıkarılması ve kralın destekçisi Katoliklerin diğerlerinin yerlerine atanması, bölge ayrıcalıklarının fesihle tehdit edilmesi ve buralara resmî görevliler atama çabaları ve *İngiltere Kilisesi* piskoposlarının keyfî davranışlarını sürdürmeleri, Mayıs 1688'de *Whigler*i ve *Toryler*i bütün bunlara karşı birleşmeye sevk etti. *Kral* ve *Kraliçe Mary* Haziranda erkek vârislerinin doğumunu kutlarlarken, Katolik *ekstremism*i, kraliyet tacının *II. James*'in Protestan kızı *Prenses Mary* ve onun kocası *William Orange*'e barışçı yollarla geçeceği ümitlerini de artık yok etmişti. Locke'un devrim ya da *"direnme hakkı"* (right to revolution) düşüncesi, *II. James*'ten kurtulmak için tek isabetli yol olarak bu ortamda oluştu. *Wighler,* ilk zamanlar *II. James*'inkilerden daha ekstrem gördükleri bu düşünceyi, İngiltere'de *Protestan* inançlarının kurtuluşu adına, *William*'ı kışkırtmak amacıyla kullanmaktaydı.

*II. James'in* bütün bu işleri yaparken, Fransız Kralı *XIV. Louis* tarafından desteklendiğinin ve *II. Charles* ve birçok İngiliz politikacının yaptığı gibi ondan para aldığının ortaya çıkması, halkın gözünde hain damgası yemesine vesile oldu. Daha önce *II. James*'e karşı birleşmiş olan *Wighler* ve *Toryler,*

Hollanda'daki *William*'ı İngiltere'ye gelip, ülkeyi yönetmeye davet etti. *William*, 1688 Kasımında İngiltere'ye geldiğinde hiçbir direnişle karşılaşmadı. Ordu ve Kilise tarafından terk edilen ve Parlâmentoda da desteği kalmayan *II. James*, 22 Aralık 1688'de bir daha dönmemek üzere gizlice Fransa'ya kaçtı. Artık, İngiltere'de mutlakiyet sona ermişti.

*Locke*, İngiltere'ye 1689 Ocağında, yeni *Kraliçe Mary*'yi Hollanda'dan İngiltere'ye getiren gemiyle döndü. Hollanda'da sürgün hayatı yaşadığı yıllarda yazmış olduğu eserlerin hiçbirisi, tabiatıyla, o dönemde yayınlanamamıştı. Locke'un en önemli üç eseri; *An Essay Concerning Human Understanding, Two Treatises of Government* ve *A Letter Concerning Toleration* ilhamını bu döneme borçludur. Bu eserler aynı zamanda Locke'un entelektüel kariyerinin final devresini yansıtırlar. İngiltere'ye döndüğünde Locke'a yeni hükümette diplomatik bir görev teklif edildiyse de o daha mütevazı bir görev üstlenmeyi tercih etti. İki yıllık politik aktivitelerden sonra, 1691'de entellektüel hayata geri dönmeye karar vererek *Essex*'e yerleşti ve hayatının son on iki yılını burada, sadece entelektüel faaliyetlerle geçirdi.

Bu yıllarda Locke'un bir hayli ziyaretçisi de oldu. Bunların en ünlüsü *Isaac Newton*'dur. En önemli müşterek ilgileri özellikle *İncil* tefsirleri olmak üzere teolojidir ve her ikisi de kendilerini bu işe adamışlardır. *Newton*, Locke'u *St. Paul*'un *Mektupları* ile ilgili çalışmalarını yayınlamaya teşvik etti. Locke, bu çalışmasını *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* adıyla yayınlanmak üzere hazırlamış ise de kitap ancak o öldükten sonra yayınlanabilmiştir. Newton, Locke'a *Third Letter for Toleration* adlı çalışması için de yardımcı olmuştur. Locke 1693'te, *Some Consideration of the Lowering of In-*

*terest and Raising the Value of Money* adlı çalışmasını, aynı yıl *Some Thoughts Concerning Education* adlı bir başka çalışmasını, 1695'te de *The Reasonableness of Christianity* adlı eserini yayınlamıştır. Locke'un hemen hemen bütün çalışmaları artık kendini göstermeye başlamıştır. Eserlerine yönelik eleştirilere ise Locke, ya hiç cevap vermemiş ya da çok kısa cevaplarla yetinmiştir.

*Locke*'un eleştirileri görmezden gelme tavrının bir istisnası olmuştur. *The Reasonableness of Christianity* 1695'te yayınlandığında, *Rahip John Edwards* Locke'u *Socinianism* taraftarlığıyla suçlamıştır. Ona göre, *Socinianism (Üniteryen-Hümanistik Hıristiyanlık),* Tanrı'nın birliğine ve Hristiyan inancının tamamen rasyonel olduğuna vurgu yapan Kıta-Avrupası'ndan (özellikle İtalya) İngiltere'ye ithal edilmiş sapkın bir mezheptir. Locke, kendisini bu iddiaya cevap vermek zorunda hissetmiş ve din hakkında yazmış olduğu kitabını savunmak için iki yazı yayınlamıştır *(Vindicatons)*. Bu yazılarıyla *Socinianism* iddialarını yalanlamışsa da *Middlesex Büyük Jürisi* 1697'de halkın tepkisi gerekçesiyle *The Reasonableness*'i yasaklamıştır.

Locke'un, John Edwards ile tartışması daha büyük düşmanlar edinmesine sebep olmuştur. *Worcester Piskoposu Edwards Stillingfleet,* Locke'un *An Essay concerning Human Understanding* adlı eserinin de Ortodoksluğa aykırı olduğunu ileri sürmüştür. *Stillingfleet,* Locke'u açıkça *socinianism*le suçlamamışsa da –çünkü bu kelime 17.yüzyıl sonlarında ateizm anlamında kullanılıyordu- *Discourse in Vindicatons of the Doctrine Trinity* adlı eserinde Locke'un *An Essay concerning Human Understanding* kitabındaki epistemolojik anlayışın, *Anti-Trinitarian* harekete katkıda bulunduğunu iddia etmiştir.

Daha sonra da şu iddiada bulunmuştur: Locke'un yeni düşünce yolu, Hıristiyan geleneğine ait bilginin doğası tanımını kökten yok etmekte ve özellikle ruh gibi maddî olmayan cevherlerin bilgisini inkâr etmektedir. Locke, 1698-1699 yılları arasında *Stillingfleet*'e cevaben üç mektup yazmış, mektuplarda kendi Hristiyan akidesini savunmuştur. Bu yazılar sonraki yıllarda *Scriptural* (Tevrat ve İncil'le ilgili) olmayan bir dinin yani *deizm*in savunusu hâline gelmiştir.

17. yüzyıl sonlarında en çok göze batan öğreti, *Deistler* tarafından savunulan rasyonel din anlayışıydı. Bu tür iddialar kilise mensuplarını oldukça kaygılandırmış ise de 1689'da benimsenen resmî *Tolerasyon Aktı* İngiliz Kilisesinin dinî meselelerdeki monopolünü sona erdirince Deistler, geleneksel dinî otoritelere karşı, mihenk taşının akıl olduğu şeklindeki inançlarını daha rahat savunur hâle gelmişlerdir. *Newton* fiziğinin, kozmik düzlemde basitliği ve armoniyi teklif edişi gibi, Deism de spiritüal alanda ayni şeyleri öneriyordu. Onlara göre Tanrı, sadece ilk muharrikti ve o yaratmasına insanı müdahale ettirmeyeceği gibi mesajını da asla insana (cahil insana) emanet etmezdi. Deistler ve karşıtları arasındaki çatışmalar, izleyen yıllarda şiddetini hep hissettirecektir. Öyle ki bu yıllarda ortodoksiden kısmî ayrışmalar bile artık, deistik "serbest düşünce" ile birleştirilmeye başlanmıştır. Neticede de Deistlerin önerdikleri bu akıl dinî konsepti, sivil düzenin temeli olarak benimsenecektir.

Bu münakaşalardan ötürüdür ki Locke'un teolojik düşünceleri, dönemi itibarıyla hep heterodoks deism olarak değerlendirilmiştir. Meselâ, *İrlandalı John Toland'ın* 1696'da yayınlanan *Christianity Not Mysterious* adlı eserinde, Locke'un maksadının *"revelation"* (ilahî iradenin insanla iletişimi) ihti-

yacını ortadan kaldırmak olduğu ve hem bilgi tanımının hem de *Essay*'in epistemolojik şemasının buna yol açtığı ileri sürülmüştür. Locke'un *The Reasonableness of Christianity*'deki tolerasyon savunuları, inancın temellerine yönelik indirgemeci yaklaşımları, *An Essay Concerning Human Understanding*'deki düşüncenin orijini ve insan bilgisinin doğası hakkında Ortodoks anlayıştan ayrıldığı noktalar ve Anti-Trinitarienlerle görüş birliği, deistik tartışmaların en önemli öncülerinden biri olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

1700 yılından itibaren astım ve bronşit rahatsızlığı iyice artan *Locke*, artık kendisini politik meselelerden bütünüyle soyutlamaya başlamış ve 28 Ekim 1704'te 72 yaşında noktalanacak ömrünün geri kalanını tamamen dinî incelemelere ve meditasyonlara harcamaya yönelmiştir. *Locke*'un geliştirmiş olduğu politik sözleşme teorisi, müteakip yüzyılda, *Atlantik*'in her iki tarafında onu benimseyen politikacıların başarılı olmalarına vesile olurken, öncülüğünü yaptığı bilginin sınırları incelemesi, sonraki felsefe araştırmalarına yön verecektir. Dinle ilgili yorumları da hem dinî yükümlülüklerin sivil haklardan ve sivil hakların dinî yükümlülüklerden ayrıştırılmasına ve hem de heterodoksi suçlamalarına karşı kişisel hakların savunulmasına ilham verecektir. Bu nedenlerdir ki *John Locke*, kimilerine göre bir bilgi teorisyeni, ampirizmin ve sensüalizmin kurucusu, kimilerine göreyse bir siyaset filozofu, anayasal demokrasi ve liberal devlet öğretisinin ilk temsilcisidir. Aslında o, bunların yanında, diplomatlık, hekimlik, eğitimcilik, din filozofluğu gibi birçok özelliğe de sahiptir.[21] Ha-

[21] Hardy Bouillon, *John Locke*, Çev. A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara, 1998, s. 1-2.

yatı boyunca siyasal, entellektüel ve kişisel alanlarda, insan özgürlüğünün gelişimine muazzam katkılarda bulunmuş olan Locke, şüphe yok ki öldükten sonra da bu alanlardaki katkılarına devam etmiştir.[22]

[22] W. M. Spellman, *John Locke*, Macmillan Press, London, 1997, s. 9-32.

# II. Bölüm

# Devletin Kökeni ve Meşruiyeti

Kurumsallaşmış otorite olarak devlet, tarihte görülen iktidar örgütlenmelerinin her zaman en buyurgan ve en kapsayıcı olanıdır. Dün ve bugün olduğu gibi, yakın gelecek için de beklenen odur ki gerçek egemenliğin sınırları, devletin sınırlarını aşamayacak ve devlet en geniş çaplı siyasal örgüt olarak varlığını sürdürecektir. Böylesine güçlü ve varlığını her zaman hissettiren kurumların nasıl ve hangi şartlarda geliştikleri öteden beri düşünen insanların ilgisini çekmiştir. Bununla birlikte, devleti açıklamaya ya da anlamlandırmaya çalışan teoriler, temelde devletin ne olduğu, niçin ve nasıl geliştiği ve mensuplarına, eğer varsa, hangi faydaları temin ettiği hususunda bir uzlaşmaya varmış olmaktan da uzaktır.[23]

Devlete yönelik analizlerde, reel ve normatif olmak üzere iki tür yaklaşımın mevcut olduğu söylenebilir: Realiteye dayanan ya da empirik verilerden hareket eden reel yaklaşım, *"devlet gerçekte neye benzer?"* sualini sorarak fiilî devletin tasvir edilmesine yönelirken; normatif ya da değerlendirmeci yaklaşım, *"devlet ne olmalıdır ve ne yapmalıdır?"* sualinden hareketle, herhangi bir siyasî otoritenin kurulması ve sürdürülmesi ile devlet ve mensupları arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiği üzerinde, yani siyasî otoritenin eylemlerinin kabul edilebilir sınırlarının tespiti yönünde düşün-

---

[23] H. J. M. Claessen – P. Skalnik, *Erken Devlet*, Çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 43.

meye ve devletin varoluşunun haklılaştırılmasını temellendirmeye yönelir. Pratikte bu iki yaklaşım birbirinden kolay kolay ayrılamaz ise de mahiyetinin anlaşılması ve doğru bir tanımının yapılabilmesi için devletin her iki açıdan da tahlil edilmesi gereklidir.[24]

Acaba devlet, modern tanımlamalarında görüldüğü şekliyle, "bir toplumda meşru şiddeti tekelinde bulunduran güç" müdür? Yoksa "egemen sınıfın baskı aracı" mıdır? Ya da "soyguncu bir çete" midir?[25] Yahut da klâsik tanımlarındaki görüntüsüyle "ortak iyiliğin en yüksek görünümü ve ahlâkî değerlerin cisimleşmiş şekli olarak, erdemli toplumun var oluşunu ve muhafazasını temin eden, itaâtin mutlak gerekli olduğu kutsal bir kefalet" midir? [26]Fonksiyonel açıdan sorulmuş olan böylesi "devlet nedir?" sualleri gibi, devletin tarih boyunca var olan genel bir olgu olup olmadığı hususu da şüphesiz tartışmalı cevapları içeren sorulardır. Siyaset felsefesinin temel problemlerinden olan, devletin kökeni ve meşruiyetiyle ilgili farklı çözümlemelerin mevcudiyetinin nedeni de kuşkusuz buradan kaynaklanmaktadır.

İster realist yaklaşımla isterse normatif yaklaşımla sorulsun, bu nevi sualler pek de kolay cevaplandırılamaz. Belki de bu yüzden, *Liberalizm, Marksizm* ve *Anarşizm* gibi köklü bazı siyasî akımlar devlete sempatiyle bakmamışlardır. *Liberalizm*in devlete karşı antipati duyması, onun doğasının ge-

---

[24] Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev. D. Hattatoğlu, Çiviyazıları Yay., İstanbul, 2000, s. 21-22.

[25] Franz Oppenheimer, *Devlet*, Çev. A. Şenel – Y. Sabuncu, Engin Yay., İstanbul, 1997, s. 32.

[26] Alessandro Passerin d'Entreves, "Devlet Kuramı", Çev., B. Baysal, *Devlet Kuramı*, Der., C.B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s.194.

reğidir. Liberal siyasî anlayışta, bireylerin hukukunun muhafazası için devletin inşası benimseniyor ise de, aslî fonksiyonlarını ıskalaması ya da meşruiyet alanının dışına çıkması durumunda, onun alaşağı edilmesi dahi salık verilmektedir. Liberalizmin devlet anlayışı, bireye ve bireyin rızasına dayanır. Sözleşmezi liberalizme göre, insanlar bir devlet çatısı altında yaşamadan önce doğa durumu adı verilen bir aşamadan geçmişlerdir. İnsanlar, böyle bir durumda yaşamaktan kendi rızalarıyla vazgeçip, aralarında anlaşarak sosyal ve siyasal bir sözleşme yaparak devleti kurmuşlardır. İnsanlar doğa durumu aşamasında, yaratılıştan hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahiptirler. Bu temel ve doğal haklarını güvenceye alabilmek maksadıyla devleti inşa etmişlerdir. Bu dönemin kendine mahsus doğal yasaları vardır. İnsanlar doğal yasalara riayet ederek, özgürlük ve eşitlik içerisinde yaşayabilmişlerdir. Ancak bu dönemde, doğal yasaları uygulayacak müşterek bir otorite bulunmadığı için, ona aykırı davrananların cezalandırılması çok zordu. Yasaların icrasının bireyleri ilgilendiren bir mesele olması, barış hâlinde yaşamayı şüphesiz zorlaştırıyordu. İşte doğal hayatın terk edilip devletin kurulmasının gerekçesi, insanların temel ve doğal haklarının teminatı olan doğal yasaların ihlâli durumunda suçluların cezalandırılmasını ve yasaların korunmasını sağlayacak olan müşterek bir otoriteye duyulan ihtiyaçtır. İnsanların rızalarıyla kurulan devlet, kuruluş amacına uygun olarak hareket etmek mecburiyetindedir. Bu amaç da insanların özgürlüğünün, eşitliğinin ve mülkiyetinin muhafazasıdır. İnsanların temel ve doğal haklara sahip oldukları ve devletin bu haklara dokunamayacağı ilkesi, liberal devlet sisteminin temel aksiyomudur. İnsanların haklarının kaynağı devlet değil, devletin kaynağı insanların haklarıdır. Devletin varlık nedeni bu hakların ko-

runmasıdır. Devletin fonksiyonlarını yerine getirirken dayanacağı pozitif yasalar, devlet yokken dahi mevcut olan doğal yasalara uygun olmak zorundadır. Devleti işleten insanlar, yani siyasî iktidar, doğal yasalara aykırı işler yapmaya ve yaptırmaya kalkıştığında, hiç kimse onlara uymak zorunda değildir. Devlet kurulduğunda her ne kadar geçerli olacak olan yasalar devletin pozitif yasaları olsa da doğal yasalar, pozitif yasaların üst denetim kuralı olarak her zaman geçerliliğini koruyacaktır. Aksi hâlde pozitif yasaların bağlayıcılığı yoktur. Doğal yasalar, aklın kurgulayabileceği değil, keşfedebileceği evrensel prensiplerdir. Devletin, uygulamalarında doğal yasalara aykırı hareket etmesi, insanların doğal yasalardan almış oldukları direnme ve isyan etme haklarını kullanmaları için temel bir nedendir. Yani insanların, haksızlık devletten dahi gelse, ona karşı doğal olarak direnme ve isyan etme hakları vardır.[27]

Devlet, *Marksizm*'e göre de kötü bir şeydir. Marks'a göre, bütün toplumların tarihi özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, senyör ve serf, lonca ustası ve lonca emekçisi, tek kelimeyle ezen ve ezilenlerin sürekli çatışmasının tarihidir. Devlet bir sınıfın bir diğer sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir.[28] Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında, kendi iradelerine bağlı olmaksızın, zorunlu olarak ilişki kurarlar. Bu ilişkiler üretim ilişkileri olup, üretici güçlerin belirli bir gelişim derecesine karşılık gelir. Üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapı-

[27] Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Yay., İstanbul, 1995, s. 3-9.

[28] Marx/Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Gaybiköylü, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1994, s. 42-67.

sını, belirli toplumsal bilinç şekillerini ifade eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Ekonomik hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entellektüel hayat tarzını mutlak olarak belirler. Çünkü, insanların varlığını belirleyen düşünceleri değil, aksine düşüncelerini belirleyen onların toplumsal konumlarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında toplumun ekonomik üretici güçleri, o zamana kadar içerisinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Böylelikle de toplumsal devrim süreci başlar. Ekonomik temeldeki değişme üstyapıyı altüst eder. Toplumun bağrında gelişen üretici güçler, ondaki karşıtlığı çözüme bağlayacak olan ekonomik şartları da yaratırlar. Karşıtlıkların ortadan kalkmasıyla insanlığın tarih öncesi sona ereceği gibi, karşıtlıkların ürünü olan sınıflı yapı da, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücü olan devlet de sona erer.[29]

Marksist yaklaşımda insanın özü siyasal değil toplumsaldır. *Aristoteles*'in söylediği şekilde insan, *"zoon politikon"* (siyasî bir varlık) değil, sosyal bir varlıktır. Pratik hayattaki çatışmalarda oraya buraya çarparak yollarını arayan toplumsal kesimler, zorlamalar neticesinde egemen sınıfın baskı aracı olan devlete boyun eğerler. Devletin varlık nedeni, toplumsal ilişkilerin, sınıf mücadelesine yol açan çelişmeleridir. Bir başka ifadeyle, toplumda belli seviyede bir bilincin, rasyonalitenin ve organizasyonun bulunmayışıdır. Devlet, toplumsal hayatın üstünde yer alan aşkın bir rasyonaliteden çıkmamakta, toplumsal gerçekliğin bir akılsızlığından, bir olgunluk

[29] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1993, s. 23-24.

eksikliğinden doğmaktadır. Devlet, toplumsal bakımdan gerekli olan fonksiyonlara, iktidarın kullanılması vasıtasıyla mümkün hâle gelen bazı gereksiz eklemeler yaparak toplumun üzerinde yükselen yapıdır. İktidarı elinde tutan insanlar, *praksis*'in özünde bulunan rasyonaliteyi ele geçirir ve onun tamamlanmamış olan niteliğinden yararlanarak, bu rasyonaliteyi kendi çıkarları için kullanırlar. Yani, toplumun üzerinde yükselen devletin, özel çıkarları ve belli bir sınıfsal dayanağı vardır. Kısacası, siyasal mücadelelerin hem amacı hem alanı, hem de elde edilmek için uğrunda savaşılan ödülü olan devlet, egemen sınıf ya da sınıflara hizmet eden bürokratik bir organizasyondur. Ondan bir anda kurtulmak çok kolay olmasa bile yavaş yavaş da olsa kurtulmaya çalışılmalıdır. Çünkü, devlet varoldukça, ekonomik sömürü devam edecek ve insanların eşitliği ve özgürlüğü asla gerçekleşmeyecektir. Özgürlüğü ve eşitliği teminat altına almanın ön şartı ekonomik hayatın güvence altına alınmasıdır. Ekonomik hayatın güvence altına alınmadığı bir toplumda, insanların özgürlüğünden ve eşitliğinden bahsetmek, yalnızca bir aldatmacadır. Ekonomik hayatı güvence altına almak için proleterya diktatörlüğünün kurulması kaçınılmazdır. Çoğunluğun azınlık üzerindeki kısıtlayıcı iktidarı olan demokrasi, proleterya diktatörlüğü ile çakışır. Demokrasinin gelişmesiyle kurulacak olan proleterya diktatörlüğünün nihaî hedefi devleti ortadan kaldırmaktır. Ancak geçici bir süre için proleter sınıfın devlete ihtiyacı vardır. Rasyonel organizasyon yerine, baskıyı ve zorlamaları öngören devlet, insan özgürlüğüne özü bakımından karşıdır. İşte, proleterya diktatörlüğü, mevcut devlet mekanizmasını tahrip ederek, eşyanın doğrudan doğruya yöneltilmesini ve üretimin gerçekten ras-

yönel bir organizasyonunu mümkün kılınca devlet de ortadan kalkacaktır.[30] İnsanların gerçek anlamdaki özgürlüğü ve eşitliği de ancak devletin ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır.

*Anarşizm* açısından ise devlet, kötülüklerin başlıca kaynağıdır. Birey ve toplum için en önemli görev, devletten bir an önce kurtulmaktır. Zira, devletin olduğu yerde özgürlük yoktur. Anarşizm, Yunanca *anarche* kavramından türetilmiş olup, siyasî otoritesiz bir hayat teorisine ya da ilkesine verilen isimdir. Böyle bir toplumda düzen, itaât ya da yasa yoluyla değil, hem üretim ve tüketim amacıyla hem de medenî insanın ihtiyaç ve özlemlerini tatmin amacıyla, özgürce oluşturulmuş bir toprak parçasına ya da mesleğe bağlı gruplar arasında yapılan sözleşmelerle sağlanır. Sözleşmeler, bireyler tarafından oluşturulan gönüllü birlikler aracılığıyla yürütülürler. Devletin tüm fonksiyonlarını üstlenecek şekilde yaygınlaşan bu birlikler üretim, tüketim, değişim, iletişim, sağlık, eğitim, savunma ve benzeri gibi, ulaşılmak istenen her amaç için yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası her boyut ve derecede, sonsuz çeşitlilikte federasyondan oluşan içiçe geçmiş bir ağı temsil ederler.[31] Bu ağ içerisinde de doğal olarak devlete yer yoktur.

Her nedense anarşizm, otoritenin yokluğu anlamında, yanlış bir şekilde nihilizm ve terörizm ile sık sık eş tutulur. Sözlüklerin çoğunda anarşizmin en az iki tanımı bulunur. Tanımlardan biri, özgürlüğün yaşayabilmesi için devletin yok olması gerektiğine inanmak; diğeriyse yıktığı düzenin

[30] Henri Lefebvre, *Marxın Sosyolojisi*, Çev. S. Hilav, Gökkuşağı Yay., İstanbul, 1995, s. 101-103.

[31] Pyotr Kropotkin, *Anarşi*, Çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001, s. 51.

yerine hiçbir şey getirmeyen bir düzensizliğin teşviki şeklindedir. Popüler düşüncede ikinci tanım çok daha yaygındır. Bu çerçevedeki anarşist tiplemesi de her türlü silahla yerleşik toplumun temel dinamiklerine saldıran soğuk kanlı kâtildir. Oysa ki, popüler kültürde zannedildiği gibi, anarşizm, toplum içerisinde terör estirme, kargaşa çıkarma ya da kaos yaratma isteği, yani terörizm ve nihilizm değildir.[32] Anarşizm, başta devlet olmak üzere, birey üzerinde tahakküm kuran her türlü otoritenin, egemenliğin ve hiyerarşik düzenin reddini ve bunların çözülmesi isteğini ifade eden genel bir toplumsal projedir. Anarşistler açısından devlet, otoritenin nihaî biçimi olduğu için eleştirinin hedefidir. Onlara göre, baskı kullanarak ezmek otoritenin doğasında vardır. Bu yüzdendir ki devletin gerekliliğinden ve iyiliğinden söz edilemez. Özgürlüğün gerçekleşmesi ve muhafazası için bireylerin ve grupların güçlerini, kendilerini temsil edeceği zanniyla asla başkalarına, daha doğrusu devlete devretmemeleri lâzımdır. Siyasî temsil, otoritenin bireyden ya da belli bir gruptan alınıp bir diğerine devredilmesi anlamına gelir ki böyle bir durumda otoriteyi devralanın diğerlerini sömürme tehlikesi her zaman mevcuttur. Anarşistlerin temsilî reddi, bireyler için siyasal alanın genişletilmesine yönelik bir çağrıdır. Bireysel ve toplumsal hayatın işlerliği açısından, siyasî otoritenin, yani devletin yerine geçirilmesini teklif ettikleri şey de *'federalizm'*dir. Federalizm, toplumsal hayat alanında, bir yandan bireylerin ve küçük grupların kendi hayatlarının tanzimine yönelik karar verme otoritelerinin toplumsal bağlamı etkilemesi, öte yandan bu kararların alındığı toplumsal bağlamın da onları etkilemesi arasındaki dengenin kabulü sonucu ortaya çıkar.

[32] George Woodcock, *Anarşizm*, Çev. A. Türker, Kaos Yay., İstanbul, 1998, s. 14.

Bireyleri ya da grupları ilgilendiren kararlar, bu kararlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenecek olan insanlar tarafından alınmalıdır. Kararların yürütülmesi küçük bir grup tarafından gerçekleştirilebilir ise de bu, o grubun kendisinin karar alma yetkisi olduğu anlamına gelmez. Bu çerçevede ne siyasal ne de idarî bir temsil söz konusudur. Bu düzeyde gerçekleşen uygulamalar, doğrudan doğruya uygulamalardan etkilenen insanların direktifleriyle yürütülür. Toplumsal ilişkilerde adaletin tesisinin yöntemi de budur. Bu noktada anarşistlere yöneltilen soru şudur: Devletin ortadan kaldırılmasıyla daha iyi bir topluma ulaşılacağına niye inanılsın? Adalet ve otoritenin karşılıklı olarak birbirini engellediğine inanmanın temeli nedir? Anarşistlerin genel olarak bu sorulara cevabı; insanın özünün, doğasının iyi olduğudur. "Dostluk ve karşılıklı yardım ve destek gereksinimi, insan doğasının öylesine özsel parçasıdır ki tarihin hiçbir kesiminde, küçük yalıtılmış aileler hâlinde, geçinme araçları için birbirleriyle dövüşen insanlara rastlanamaz". Kısacası anarşist projenin özünde, insanların toplum içerisinde âdil biçimde yaşayabilmelerine imkân tanıyan, iyi bir doğaya sahip oldukları varsayımı yatmaktadır. Bu açıdan, anarşizmin insanlara yönelik doğalcı bakışının, siyaset kuramında etik bir rol oynadığı söylenebilir.[33] Anarşizm, temelde bireysel iradenin özerkliğini koruma gibi bir endişeden kaynaklanmıştır. Ancak, bireysel özgürlük düşüncesine aykırı olduğu için her türlü otoriteye karşı çıktığına göre, toplumda baskı ve zorlama dışında hangi araçla düzen ve adaletin korunacağı sorununu çözmek gerekir. Bunun çözümü; toplumsal hayatın gönüllü

[33] Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev. R. G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 62-81.

ilişkilere, yani ilgili tarafların yapacakları sözleşmelere ve sözleşmelerden kaynaklanacak olan hukuka dayanmasıdır.[34] Gönüllülüğün mevcut olduğu yerde de, tabiatıyla, baskı kullanarak insanları ezen ve onları bir takım zorunlu ilişkilere sokan otorite, yani devlete yer olmayacaktır.

Esasen, devlete devlet olarak önem veren tek siyasî akım *faşizm*dir. Özgürlüğün, eşitliğin ve insanlığın pek önemsenmediği bu siyasî formasyonun, kendisi dışındaki bütün siyasî akımlar tarafından iğrenç bulunması da herhâlde tesadüf değildir. Faşizm deyiminin tarihî bir kaynağı vardır. Bu terim, Roma İmparatorluğu zamanında yöneticilerin korumalarının ellerinde taşıdıkları baltalara verilen *"fasces"* adından türetilmiştir. O dönemde baltalar, devlet iktidarının sembolü sayılıyordu. Bu anlamıyla faşistler, iktidarı ellerinde tutanların baltalarıdır. İtalya'da eskiden beri silahlı partizan çetelerine *"Fasci"* deniliyordu. İtalyan toplumunu güçlü bir otorite etrafında birleştirmek isteyen *Benito Mussolini*, faşizm deyimini geçmişteki *"fasces"* terimine telmih olsun diye kullanmıştır. Mussolini'nin iktidarı ele geçirmek için kurduğu silahlı grubun adı da *"Fasci di Combattimento"* idi.[35] Faşist çetelerin mensupları, daha çok köy ve kasabalarda oturan dar gelirli ailelerin çocuklarıydı. Birçokları öğrenci olmakla birlikte, içlerinde sosyal bakımdan daha aşağı seviyede ve halktan, cahil kimseler de yer alıyordu.[36] Bu insanlar için mensubiyet, şüphesiz, başka türlü varolamamanın sonucu olarak bir anlamda varlık gösterisidir. Uygulamalarında bazı formel fark-

[34] H. Arvon, *Anarşizm*, Çev. A. Kotil, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 66.
[35] Murat Sarıca, *Siyasî Düşünce Tarihi*, Gerçek Yay., İstanbul, 1993, s. 176.
[36] Giampierro Carocci, *Faşizmin Tarihi*, Çev. M. Yılmaz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965, s. 16.

lılıklar gözükse de faşizmin kendine mahsus belirli bir takım özellikleri vardır. Bunlardan ilki; devletin, her şeyin ötesinde mutlak üstünlüğünün benimsenmesidir. "Milletin şahs-ı manevisini temsil" ettiği ve genellikle "karizmatik" önderin şahsında somutlaştığı kabul edildiğinden, bireylerden kendi iradelerini yok saymaları ve devletin emirlerine, daha doğrusu yöneticilerin emirlerine eksiksiz ve sorgulamaksızın uymaları istenir. *Mussolini*'ye göre, millet devleti değil, devlet milleti yaratır. Ona bir irade, kendi ahlâk ünitesinin şuurunu verir ve dolayısıyla ona müessir bir mevcudiyet kazandırır.[37] Bu nedenle faşizmde hedeflenen, insanların tek-tip bir düşünceye sahip olmalarıdır. Disiplin, göreve adanmışlık, savaşkanlık ve eylem kutsal değerler olarak kabul edilir ve yüceltilir. Kararlılığı sarsıcı ve zayıflatıcı etkide bulunduğu gerekçesiyle her türlü ahlâkî kaygıya karşı çıkılır. Bireysel özgürlük ve insanların ve ırkların eşitliği tamamen reddedilir. Irkların birbirine karışması asla tasvip edilmez. *Adolf Hitler* bu konuyla alâkalı olarak şunları söylemiştir: Hiçbir ırk için diğer bir ırkla karışmak arzu edilir bir durum değildir. Irkların karışımı, asla iyi bir netice vermemiştir.[38] Faşizme göre, ırk bakımından üstün olanlar, ehliyetsiz ve sıradan insanların hükmü altına girecek olurlarsa devletin uzun süre yaşamasına imkân yoktur. Er ya da geç yıkılacaktır.[39]

Faşizmin sık rastlanan bir diğer özelliği de "dava"yı kuşatan mistik bir ögeye, meselâ herhangi bir hayvan sembolüne ve devletin yazgısında bulunduğu ileri sürülen bir ulvî

---

[37] Benito Mussolini, *Faşizm*, Çev. R. Özdek, Bedir Y., İstanbul, 1966, s. 9.
[38] Adolf Hitler, *Siyasî Vasiyetim*, Çev. K. Turan, Ötüken Yay., İstanbul, 1968, s. 30.
[39] Davit Spitz, Antidemokratik Düşünce Şekilleri, Çev., Ş. Yalçın, M.E.B. Yay., İstanbul, 1994, s. 163.

amaca, meselâ "dünyaya düzen vermek" gibi bir hedefe yer vermesidir.[40] Ayrıca, mantıksız ve romantik kahramanlık ihtiyacı da önemli bir unsurdur.[41] Faşizmde erkek, kendisini "büyük önder"in yüce kişiliği ile aynılaştırmakta, temiz ırk çizgisinde beliren yüce bir an hâline gelmekte, bir siyasal güç ve fetih siyasetinin aktörü olmakta ve mensubiyetine istinaden de kendisini diğerlerinden üstün görmektedir. Kadınsa, "vatan-ana" ile çakışan analık özüyle onurlanmakta, her yerde karşısına çıkan ve bedeninin en derin noktalarına kadar işleyen "büyük önder"inin siluetiyle arasında gizli ve gizemli bir bağ kurmakta ve onu sevmektedir. Çocuklar, ailelerinden koparılmakta, her yaştan gençlerin bir araya geldikleri gençlik örgütlerinde ortak bir yönetim altında toplanmakta, yüce ve büyüleyici "büyük önder", "ulus", "vatan" gibi sembollerle özdeşleştirilmektedir.[42] Bu şekilde kimlik kazanan insanlar, farkında olmaksızın, kendilerine, doğası gereği değer vermesi mümkün olmayan diktatörlüklerin payandaları durumuna düşmektedir. Faşizmin, daha çok cahil kitlelere dayanmasının temel sebebi de budur.

Şüphesiz, devleti yüceltip bireyi yok sayan bütün siyasal anlayışlar otoriter, totaliter ve diktatöryaldir. Yurttaşların devlete itaâti zorla sağlandığı için otoriter, sürü benzeri bir kitle içerisinde eritilmesi hedeflendiği için totaliter ve lider ya da liderlerle diğer insanların eşitliği tasavvur dahi edilmediği için de diktatöryaldir. Bu tür sistemlerde dayatılan bir ideo-

---

[40] *Ana Britanica*, C. 8., Faşizm maddesi.

[41] C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. M. Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 251.

[42] Maria – A. Macciocchi, *Faşizmin Analizi*, Çev. C. Süreyya, Payel Yay., İstanbul, 2000, s. 251.

loji, tek adam liderliği, tek siyasal parti, gerektiğinde yurttaşlar üzerinde terör estirecek bir asker-polis teşkilâtı, silah ve iletişim tekeli ve merkezden yönetilen bir ekonomi egemendir. Böyle bir rejimin, tesis edildiğinde ilk icraatı, yalnızca ekonomik kaynaklar üzerinde değil, aynı zamanda ülkedeki bütün insanların hayatı üzerinde denetim sağlamak üzere toplumsal ilişkilerin bütün alanlarında fiilî bir tekelleşmeye girişmek olacaktır. Kendilerini halkın üstünde gören elit kesim, iktidarın ve otoritenin tek kaynağı olarak yerini sağlamlaştırdığında, faaliyetlerini, yeni bir toplumsal düzen yaratma doğrultusundaki radikal özlemini gerçekleştirmeye yoğunlaştırır. İstedikleri, egemen ideolojinin değer ve normlarına uyacak, bütünüyle yeni bir insan tip oluşturmaktır. Bir başka ifadeyle, geçmişteki insan profilini ortadan kaldırıp, onların yerini alacak yeni bir nesil yaratmaktır. Bunun yolu da şüphesiz insanların kitlesel olarak güdümlenmesinden geçmektedir. Bu faaliyet, çok az insanın tamamen kaçınmayı başarabileceği, ülke çapında bir beyin yıkama şeklinde yürütülür. Rejimin insanların ideolojik bütünleşmesini sağlaması, propaganda işlemleri ve eğitim-öğretim sistemiyle gerçekleştirilir. Otoriter, totaliter ve diktatöryal tüm yönetimler, disiplinli bir birlik hâlinde düşünen ve hareket eden bir yandaşlar kuşağı yaratmak için, bu zihinsel şekillendirme araçlarından faydalanırlar. Rejime kendi lehinde oybirliği ve konsensüs sağlama yeteneği temin eden şey, hem davranış normları yaratma araçlarına, hem de düzenleme araçlarına sahip olmasıdır. Oldukça etkili oluşunun sebebi ise propagandanın ağırlığı ve manipülasyonun sürekliliğidir. Öyle ki rejimin karşıtları bile onun ısrarlı yaygaralarının ve sürekli aynı iddiaları tekrarlamasının tuzağına düşerler. Propagandaların giderek karşı konulmaz bir niteliğe, genel bir düşünce

kalıbına ve neredeyse bir düşünme tarzına büründüğü görülür. Bu tür rejimler, iletişim ve eğitim-öğretim tekeli sayesinde, insanları, anlamlı bir biçimde, öznel denilebilecek bir dünya görüşüne varma yeteneğinden yoksun bırakırlar. Propagandadan kaynaklanan sahte değer yüklü cümleler, günlük konuşmaların birer parçası hâline gelir. Böylece insanlar, farkında ya da değil, rejimin propagandacıları işlevi görürler. Rejime itaâti ve sadakati sağlamanın aracı olan formel ve informel eğitim kurumları, rejimin gayrı insanî niteliği ortaya çıktıkça, giderek daha geniş ölçüde resmî ideolojinin bir parçası hâline gelirler. Bu nedenle eğitim süreci, genişleyen konsensüs öğretiminin propagandacı niteliğini perdelediği için, konsensüsü oluşturma sürecinin temel direğidir. Resmî ideoloji gibi eğitim de rejimin elinde, insanlara yol gösterecek olan "hakikat" denilen şeyi tanımlama görevini üstlenen temel bir araç hâline gelir. İnsanların bu şekilde güdümlenmesinin ve beyinlerinin yıkanmasının sonucu, ideolojik olarak manipüle edilen konsensüs, öznelerinin kendilerini içinde buldukları "psişik alışkanlık" gerçekliğini fiilen gizleyen bir var oluş biçimini yaratır. Bu insanlar artık sahiden kendilerinin denebilecek düşüncelere ya da inançlara sahip olmadıklarından tam anlamıyla rejimin iradesinin uzantıları hâline gelirler. Genelde bu insanlar, rasyonel değerlendirme ve öznel yargı gücünden de yoksundurlar. Dolayısıyla, düşünmekten kaçınan bir itaât, ancak insanların kendilerini içerisinde buldukları çarkı kaçınılmaz olarak sürdüren bir itaât, tek alternatif olarak kalır. Böyle bir rejim altında yaşayan insanlar, özgür bir siyasal sistemde ısrar etmenin ya da içinde yaşadıkları sistemin temellerini sorgulamanın yerine, bağımlı konumlarını güvence altına alan bir düşünce çerçevesinde düşünmeye, liderin veya liderlerin üstünlüğüne inan-

maya, dolayısıyla kendilerini egemenlerin iradesine teslim etmeye zorlanırlar. Bu türden bir dezenformasyon sürecinin neticesi, şüphesiz itaâtkâr ama hiçbir müspet niteliği olmayan nesiller olacaktır.[43] Gerçek anlamda erdem kavramı olmayan, ne büyük bir insan ne de büyük bir ulus söz konusu olabilir.[44]

Özetle, aralarındaki temel farklar ne olursa olsun, *faşizm* dışındaki bütün siyasî akımlar her nedense devlete karşı aynı antipatiyi paylaşırlar. Ancak pratik açıdan devlet, kendisine yönelik böylesi teorik eleştirilerden hiç de etkilenmemekte ve onlara rağmen yine de varlığını devam ettirmektedir.[45] Eleştirilerin haklılığı ya da haksızlığı bir tarafa, acaba devlet nedir? Nasıl varolmuştur? Varlığı haklılaştırılabilir mi? Şayet varolacaksa meşruiyetinin zemini ne olmalıdır? Toplumsal hayatı tanzim edenler, buna yönelik "kanun koyma hakkı"nı nereden alıyorlar? Kanun koyma hakkının tanrısal bir bağış olduğu kabul edilebilir mi? Tanrısal bir bağış olduğu kabul edilecek olursa böyle bir iddiayı ispat etmek mümkün müdür? Öte yandan, kanun koyma hakkının tanrısal olmadığı ileri sürülecek olursa böyle bir hak nasıl oluşur? Acaba bir arada yaşayan insanların bizatihi kendi iradelerinden kaynaklanabilir mi? Bu gibi sorular, şüphesiz devletin hem mahiyetinin anlaşılması hem de meşruiyetinin kabulü için kaçınılmazdır.

Devletin en iyi nasıl meşrulaştırıldığına karar vermeden önce onun ne olduğundan emin olmak gerekir. Çağdaş ve tarihî uygulamalardan da bilindiği üzere çok farklı devlet

---

[43] Simon Tormey, *Totalitarizm*, Çev. A. Yılmaz – O. Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 23-60.

[44] Alexis De Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. İ. Sezal – F. Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994, s. 92.

[45] Cem Eroğlu, *Devlet Nedir?*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 13-14.

formları vardır. Bu formlar içerisinde, demokrasilerden bahsedilebileceği gibi, militaristik ya da monarşik temellere dayanan diktatörlüklerden veya tiranlıklardan da bahsedilebilir. Serbest piyasa ekonomisini destekleyen formlar olduğu kadar, üretim ve dağıtımın kollektif formunu destekleyenler de vardır. Realitede görülen bu devlet formlarına, özellikle komünist ve ütopyacı, teorik devlet modelleri de eklendiğinde müşterek bir devlet tanımına ulaşmak oldukça zorlaşacaktır. Tüm bu farklılıklara rağmen, bütün devletlerin sahip oldukları ortak özellikler de yok değildir. En azından bütün devletlerin siyasî otoriteye sahip oldukları kabul edilir. Siyasî otoritenin iki temel özelliği de egemen (meşru) baskı unsuru olmak ve hâkimiyeti altındaki insanları kendi kanunları çerçevesinde korumaktır.

Acaba bu ifadeler devletin bir tanımı olabilir mi? Bu tür bir tanımlamaya en yaygın itiraz, böyle bir devletin gerçekte mevcut olmadığıdır. Herkesi koruyan devlet argümanı, gerçekten de evrensel bir doğru olarak, kabulü zor bir argümandır. Meselâ, bazı devletler, özellikle etnik temele dayanan azınlıkların durumunu çoğunlukla görmezden gelirler. Daha da kötüsü bir takım ekstrem durumlarda bu azınlıklar, etnik temizlik ya da tasfiye gibi zulümlerle, bizzat devletten kaynaklanan gayrı meşru şiddete de maruz kalırlar. Dolayısıyla bu tür devletler, her devletin sahip olması gerektiği söylenen, meşru baskı unsuru ve herkesi koruma özelliklerinden birine sahip olma hususunda yetersizdir denilebilir. Fakat, yine de onların devlet olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Devletin fonksiyonel olarak bu iki nitelikle tanımlanması da demek ki problematiktir. Böyle bir tanımlamayla yapılmak istenen, ideal bir devlet formu çizmektir. Dolayısıyla burada

da yine öne çıkan soru, bu tür bir devletin dahi nasıl meşrulaştırılabileceğidir.[46]

Devlet, fonksiyonları itibarıyla değil de sosyal ilişkiler bağlamında tanımlanmaya çalışılırsa, mahiyetinin anlaşılması muhtemelen daha kolay olacaktır. İlişkisel olarak, devletin "kurumsallaşmış siyasî iktidar formu" olduğu söylenebilir.[47] Şüphesiz, devlete kurumsallaşmış siyasî iktidar formu demek, kurumsallaşmamış siyasî iktidar formlarının da var olabileceği anlamını taşımaktadır. Bundan, devletin tarih boyunca var olan genel bir olgu değil, tarihî bir olgu olduğu sonucunu çıkarmak da elbette ki mümkündür. Siyasetin, belli bir toplumun kendisiyle ilgili kollektif kararlar oluşturma ve uygulama süreci[48] olduğu kabul edilirse esas itibarıyla siyasî iktidarın, kurumsallaşmış siyasî iktidar formu olan devlette görüldüğü üzere, bir yöneten/yönetilen ilişkisinden ziyade, bir kural/uygulama ilişkisi olduğu ve siyasî iktidarın da kapsam olarak devleti aştığı söylenebilir. Geçmişte, toplumların yöneten/yönetilen şeklinde bölünmeden, kural/uygulama çerçevesinde kendilerini idare ettiklerinden ve bu toplumlarda, siyasî iktidarın taraflarının ve ayrışmış bir baskı/onay ilişkisinin bulunmadığından bahsetmek de mümkündür. Burada *'kural hâkimiyeti'* diye adlandırılabilecek bir nihaî iktidar ilişkisinin var olduğu kabul edildiğinden, böyle bir modelin benimsenmesiyle insanlık, devlet merkezli bir yapılanmanın değerleriyle determine edilmeksizin, siyasî iktidar çerçeve-

[46] Jonathan Wolf, *Political Philosophy*, Oxford Uni., Press, Oxford, 1996, s. 39-40.

[47] Der. C. B. Akal, "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 13-22.

[48] A. de Jasay, *Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış*, Çev. A. Oktay, Liberte Y., Ankara, 1991, s.139.

sinde, ancak bir sosyal aşama olarak, devlet de topluma üstünlüğü ya da aşkınlığı iddia edilmeksizin, hayatı anlamlandırma zorunluluğundan tutularak kavranabilecektir. Haddizatında pratik açıdan toplumlar, iki gruba ayrılabilirler: Birinci gruptakiler, kendilerini kurallara göre bir bütün olarak idare eden, yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı, bölünmemiş ya da farklılaşmamış toplumlardır. İkinci gruptakilerse kendilerini, kendi içlerinden çıkarak farklılaşmış bir kesime idare ettiren ve yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu bölünmüş ya da farklılaşmış toplumlardır. Birinci tip toplumlara, aracısız düzenlenen doğal toplumlar, yani devletsiz toplumlar, ikincilere ise sivil toplumlar ya da devletli toplumlar adı verilebilir. Bu ayrım, bir tarihlendirme yapılamasa da devletin bir noktadan başlatılmasını sağlamakta, yani devletin kökeniyle ilgili düşünceleri daha anlamlı kılmaktadır.

Devlet, ister icra ettiği ya da etmesi gerektiren fonksiyonlar itibarıyla tanımlansın, isterse ihtiva ettiği sosyal ilişkiler bakımından, her hâlükârda mensuplarından kendisine itaât edilmesini isteyecektir. Bunu sağlayan unsur da meşruiyet denilen şeydir. Başka bir ifadeyle, meşruiyet, devlete niçin itaât edilmesi gerektiğini gösteren ahlâkî argümandır. Ahlâkî düşünceler politik hayata yön verirler. Açıktır ki politik eylemlerin kabul edilebilirliğinin temel kriteri meşruiyet ilkelerine uygun olmalarıdır. Meşru sınırların ötesi, insanlardan talep edilemez.[49] Kısacası meşruiyetten kasıt, devlete itaâti ahlâkî bir sorumluluk hâline getirmek ve devletin varlık sebebini haklılaştırmaktır. Devleti ayakta, toplumu barışta tutan, bu normatif büyülü inançtır. En zorba yönetimlerin

[49] Joseph Cropsey, *Political Philosophy and the Issue of Politics*, The Uni. Of Chicago Press, Chicago, 1977, s. 135-136.

bile iktidara gelişlerini, toplumun benimseyebileceği kurallara dayandırma girişimlerinin nedeni budur.[50] Kendi içinde veya kendi başına meşruluk, otoriter ve totaliter yönetimler de dahil, pek çok siyasal yapıyla bağdaşabilir. Mutlakıyetçi devletler de hiç şüphe yok ki mensuplarından, en azından çoğunluğundan sadakat görmüşlerdir. Meşruiyet krizleri daha çok yakın tarihin olaylarıdır. Eskiden, belli bir takım değerlerin, kabul edilebilecek yegâne değerler olduğu sanılıyordu. Kitle haberleşmesi bunlardan farklı değerlerin çevresinde toplanmayı mümkün kılınca, gruplar arasında sert çatışmalar meydana geldi. İşte, meşruluk krizlerinin doğması, bu ayrılmalardan sonra olmuştur.

Meşruiyet krizleri bir anlamda değişim buhranlarıdır. Dolayısıyla kökleri daha çok modern toplumun temellerinde aranmalıdır. Yeni bir sosyal yapının oluşum sürecinde muhafazakâr kurumların statüsü tehdit edildiğinde ya da toplumdaki belli başlı gruplar değişme devresinde siyasal talepler ileri sürmeye başladıklarında, sisteme dahil olmak için bir yol bulamazlarsa meşruiyet krizi ortaya çıkar. Yeni bir toplumsal yapı kurulduktan sonra, yeni sistem başlıca grupların umutlarını yeni temeller üzerinde meşruluğun yerleşmesine kadar besleyemez ise krizler baş gösterebilir. Herhangi bir sistemin meşruiyet krizlerine maruz kalmaması için topluma mensup grupların ya da üyelerin siyaset kuruluşlarına katılmalarında kolaylık sağlanmalıdır. Böyle yapıldığı takdirde sisteme sadakatle bağlanma sağlanmış olacaktır. Belli kesimleri siyasete kabul etmeyen ve onların siyasete girmelerini şu ya da bu şekilde önleyen sistemlerde, sistemin dışında kalan-

[50] Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1998, s.22.

lar, şüphesiz sistem karşıtı ideolojilere yöneleceklerdir. Belli kesimlerin devrimden başka bir yolla iktidara katılmalarının yolunu kapayan siyaset sistemleri, şüphesiz meşruluğun gelişimini köstekler. Bir siyasal sistemin genel olarak kabul edildiği hâllerde bile belli grupların statüsü tehdit edilir ya da siyasete katılmaları önlenirse, meşruiyetin varlığı, tabiatıyla, tartışmaya açılacaktır. Bu durumun mütemadiyen sürmesi, uzun vadede meşru bir sistemin bile istikrarını ve hatta varlığını tehlikeye sokar. Dolayısıyla, meşruiyetin en önemli işareti müşterek bir kültürün yaratılabilmesidir.[51] Böyle bir kültürün yaratılamaması durumunda, meşruiyet ilkesi, krizlerin kaçınılmaz olacağına ve insanların devlete itaât etme sorumluluğundan çıkacaklarına işaret eder.

Devleti meşrulaştırmanın, genellikle evrensel politik zorunluluğun varlığını gösterme görevi olduğu söylenir. Bunun anlamı, insanların politik zorunluluklara tâbi oldukları, en azından normal şartlarda ülkenin kanunlarına itaât etme sorumluluklarının olduğudur. Meselâ, vergi vermek, yurt savunmasına katılmak, vatansever olmak vs. birer sorumluluktur. Ancak, bu bağlamdaki evrensel zorunluluğun, her zaman her türlü kanuna itaât etmek olduğu söylenemez. Meselâ, trafikteyken kırmızı ışıkta durmak, kanunen bir zorunluluk ise de ölmek üzere olan bir insanı hastaneye yetiştirmeye çalışırken bile kırmızı ışıkta durmanın ahlâkî bir zorunluluk olduğunu düşünmek ahmaklık derecesinde saf olmak demektir. Prensipte, devleti meşrulaştırmanın hedefi, devletin pozitif hukukunun ve uygulamalarının moral sınırlarını belirlemektir, fakat bu sınırlar, irrasyonel boyutlara taşınamazlar.

[51] S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. M. Tunçay, Teori Yay., Ankara, 1985, s. 59-64.

Şüphesiz, devletin meşruiyetini temellendirmeye çalışmak, bir anlamda devletin kaynağını da araştırmak demektir. Meşruiyetle ilgili soruların cevabı, devletin gerekliliği kabul edilsin ya da edilmesin elbette verilmek zorundadır. Bazı meşruiyet açıklamalarına bakılacak olursa; devletin kaynağını doğaya bağlayan görüş, meşruiyeti doğallıkla, tanrısal hukuka bağlayan tanrısallıkla, güce bağlayan güçle, sosyal sözleşmeye bağlayan sözleşmeyle açıklarken;[52] devletin varlığını hiçbir surette haklı bulmayan çatışmacı ya da anarşist teorisyenler ise buna paralel olarak devletin meşruiyetini de kabul etmemektedir. Böyle bir noktadan hareket edildiğinde; insanî bir hayatın imkânı açısından belki de sorulması gereken soru şudur: Bu görüşlerden hangisi niçin kabul edilecektir?

*Aristoteles*'e göre, devlet bir organizma, bir doğal topluluktur. Devlet, insan ilişkilerinin gelişiminde doğal ve nihaî aşamadır. Nasıl ki bir bütün, gereklilik bakımından parçalarından önce gelirse devlet de doğası itibarıyla bireylerden önce gelir. Devlet yalnızca bir topluluk değil, aynı zamanda en yüksek iyiye yönelmiş, en yüce topluluktur. İnsan, doğası gereği *"zoon politikon"*dur. Dolayısıyla devletin muayyen hudutları dışında yaşayamaz. Devletsiz bir hayat yalnızca hayvanlar ve tanrılar için mümkündür. Doğa, üstün olanla aşağı olanın arasındaki zıtlıkla yönetilir. İnsan hayvana, erkek dişiye, ruh bedene, akıl ihtirasa üstündür. Üstünün aşağıya hükmetmesi de adaletin gereğidir. Böyle bir egemenlik, her iki tarafın da yararınadır. İnsanlar arasında doğal olarak, işi bedenini kullanmak olan ve daha iyisini yapamayacak olanlar vardır. Onlar, doğalarından ötürü köledirler. Doğa tarafın-

[52] Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s. 169-176.

dan yönetilmeye yönlendirilmiş olmalarına rağmen yöneticilere boyun eğmeyenleri vahşî hayvanlar gibi avlamak da adaletli bir iştir. İnsanlar, doğaları gereği ya yönetici ya da yönetilen konumundadırlar. Kimin doğa tarafından yönetmeye veya yönetilmeye uygun bulunduğu, elbette savaşla belirlenecektir. Yenilenler, doğanın düzenine benzer şekilde galip gelenlere gönüllü olarak itaât etmelidirler.[53]

Aristoteles'in bu yaklaşımında devletin varlığı her ne kadar doğaya atfedilse de esas itibarıyla kimin yönetmeye ya da yönetilmeye lâyık olduğunun tespiti hususunda söylediklerine bakıldığında, bunun savaşta galip gelmek olduğu açıktır. Doğallık da sistemin meşrulaştırılmasının, yöneticilere itaât etme sorumluluğunun etnik bir sorumluluk olarak insanlara benimsetilmesinin rasyonel argümanı olarak gözükmektedir. Bu paraleldeki bir meşruiyet anlayışı, insanları itaâte ikna etme yönünde yapılmaya çalışılan bir rasyonalizasyon işleminden başka bir şey değildir. Ancak, her rasyonalizasyon işleminin bir haklılık ifade ettiği de elbette söylenilemez. İnsanların doğalarının farklılığından bahsedilebilir ise de bunun köleliğe ve siyasal eşitsizliğe dayanak teşkil etmesinin haklı bir tarafı yoktur. Savaşta galip gelenin mutlaka yönetici olması gerektiğinin kabulü ise hayvanî doğayla insanî doğa arasında hiçbir farkın görülmediği anlamına gelir ki böyle bir tanımlamanın haklılığı da tartışmaya açıktır.

Devletin varlığını tanrısal hukuka, daha doğrusu dinî inanca dayandıran görüş için de şüphesiz aynı rasyonalizasyon işlemi söz konusudur. Doğuşunu müteakip yaklaşık dört yüzyıl boyunca muzır bir faaliyet olarak görülüp yasak-

[53] Aristoteles, *Politika*, Çev. M. Tunçay, Remzi K., İstanbul, 1983, K. I.

lanan *Hıristiyanlık,* bu süre zarfında yalnızca etnik bir anlayış olarak var olmak isterken, dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyıldan itibaren *Roma*'da resmî din olarak kabul edilince, yavaş yavaş siyasî bir anlayış olarak da var olmak istemiştir. *Saint Augustinus*'un temellerini attığı ve *Papa Gelasius*'un sistemleştirdiği *İki Erk Öğretisi*, bu dönemde kilise henüz iktidarını tamamlayamadığı için dünyevî yaşamın kurallarını laik (kiliseye mensup olmayan) yöneticilere bırakırken, onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar süren kilise ve imparatorluk arasındaki çatışmalardan sonra güçlenen kilisenin ileri sürdüğü *Papist Öğreti*, hem dinî hem de dünyevî bütün iktidarın, aslen kiliseye ait olduğunu söylemeye başlamıştır. Papist Öğretiye göre, kilise otoritesini doğrudan doğruya Tanrı'dan almaktadır. Hâlbuki devlet, otoritesini Tanrı ve toplum arasında aracılık yapan kiliseden, dolaylı olarak alıp uygular. Papistlerin istekleri papanın imparatorluğa fiilen hâkim olup onu yönetmesine kadar varmıyordu. Ancak, papanın imparatorun hareketlerini Hıristiyanlık açısından denetlemesi isteniyordu. Öyle ki imparatorun doğru yoldan sapması durumunda, papanın tebaayı korumak maksadıyla onu uyarma ve gerekiyorsa aforoz ve sürgün etme hakkına sahip olması öngörülüyordu.[54]

Papist öğretinin en önemli temsilcisi *John of Salisbury*'a göre, maddi ve manevi her iki kılıç da yani, hem dinî hem de dünyevî iktidarlar kiliseye aittir. Hükümdar, yani devlet, kılıcını, yani iktidarını kiliseden alır. Hükümdar, iktidarın rahiplerin eline yakışmayan kısmını yürütür. Dünyevî iktidarın asıl sahibi olarak kilise, Tanrı'nın kanunundan saptığı zaman

[54] W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İ. Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 77-87.

hükümdarı alaşağı etme hakkına sahiptir. Dünyevî iktidar, Tanrı'ya ve onun temsilcilerine boyun eğmek zorundadır. İktidarlar Tanrı'nın takdiridir. Tanrı'nın kanunlarına uymayan bir hükümdarı öldürmek yalnızca meşru bir eylem değil, aynı zamanda bir yükümlülüktür. Böyle bir hükümdara karşı direnmemek ve savaşmamak, günah işlemektir.[55]

Devletin varlığını ve meşruiyetini tanrısal hukuka dayandıran bu öğretinin birçok bakımdan problemli olduğu açıktır. Tanrı'nın belirli kişilere egemenlik hakkı tanıdığı iddiasını ispat etmeye imkân yoktur. Böyle bir ispat, her dinin kendi çerçevesi dahilinde kalacaksa hangisi niçin doğru kabul edilecektir? Şayet ispatlama dinî çerçevede değil de rasyonalite zemininde yapılmak istenirse o takdirde de argümanın temeli ortadan kalkacak ve ayırt edici özelliği yok olacaktır. Çünkü bir dinî argümanın doğruluğunun delili, şayet kendisi değil de akıl olacaksa, bu neticenin şöyle bir anlamı da içerdiği besbellidir: Doğruluğun ve yanlışlığın kriteri din değil, akıldır. Eğer kriter akıl ise o takdirde dinî argümanların bizatihi doğruluğundan nasıl bahsedilecektir? Yok eğer dinî argümanların bizatihi doğruluğu kabul edilecekse ve onun akıl tarafından doğrulanmasına da ihtiyaç yoktur denilecekse bu takdirde de her farklı dinin aynı iddiayı ileri sürmesine nasıl itiraz edilecektir? Hangi açıdan bakılırsa bakılsın tanrısal hukuk ya da din eksenli devlet ve meşruiyet iddiası tam bir dilemmadır ve ispatı da mümkün değildir.

Devletin varlığını doğrudan doğruya güçle, galibiyetle açıklayan teoriye göreyse; insanlar, içlerinden kim daha

[55] Ed. Peter Von Sivers, *History of Political Ideas*, Uni. Of Missouri Press, Columbia, 1997, s. 113-125.

güçlü ve cesur ise ona baş eğip itaât ettiklerinden devlet ortaya çıkmıştır. Teorinin en önemli temsilcilerinden olan *Machiavelli* için, devlet, yani iktidar hiçbir şeyin aracı değildir. O, bizatihi bir amaçtır. Devlet, her türlü ahlâktan, dinden, metafizikten bağımsızdır. Devlet, kendi kendini var kılan ve kendi değerlerini kendisi yaratan bir sistemdir. Devletin, iktidarını sürdürmek için her türlü aracı kullanması da elbette meşrudur.[56] *Machiavelli*'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan *İbni Haldun*'a göre de devlet, tamamen güç ve baskıya dayanan bir siyasî otoritedir. Bütün devletler savaşla ve galibiyetle kuruldukları gibi, aynı şekilde de yıkılırlar.[57]

Şüphesiz, yeryüzündeki her devlet için reel durum bundan ibarettir. Ancak, devletler güce dayalı olarak kurulsalar bile kendilerini başka şeylerin de yardımıyla benimsetmeye, yani, meşrulaştırmaya ihtiyaç duyarlar. Bu teoriyi savunanlar, *"kuvvet = hak"* derken, meşruiyet için başka şeylere duyulan ihtiyacı bir anlamda dile getirmektedirler. Her şey kuvvetle hâlledilyorsa niçin, *"kuvvet = kuvvet"* denilmiyor da *"kuvvet = hak"* deniliyor? Bu ifadenin kullanılması, kuşkusuz, güçlü olanın dahi meşrulaştırılma ihtiyacı içerisinde olduğunu göstermektedir. Kuvvet, hak yaratmaz, yalnızca mecbur bırakır. Mecburiyetin ise moral bir bağlılık sağlayacağı iddia edilemez. Akıl sağlığı yerinde olan normal insanlar yalnızca haklı güce gönüllü boyun eğme ve itaât etme eğilimine sahiptirler. Aksi akılla izah edilemez.

Devleti belli bir sözleşmeyle izah eden teoriye gelince; bu teori diğer teorilerin hemen hemen tümünden oldukça farklı niteliklere sahiptir. Değişik versiyonları bulunmakla birlikte,

---

[56] Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. S. Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s.83-85.
[57] Neşet Toku, *İlm-i Umran*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, ss. 97-112.

sosyal sözleşme teorisyenleri, en azından, devleti, belli amaçlar için kurulmuş olan sunî bir oluşum olarak tanımlarlar. Nihaî amaç, insanların emniyetlerinin teminatıdır. Muayyen bir doğa durumu kabulünden hareket eden sözleşme teorisyenlerine göre; devlet gibi bir oluşumun arkasında, insanların kendi aralarında yapmış oldukları sözleşmeler yatmaktadır. Devletin meşruiyetinin dayanağı da yine bu sözleşmelerdir.

Otoriter bir devlet anlayışını savunan, sosyal sözleşme teorisyenlerinden, *Thomas Hobbes* için, devletin amacı bireysel güvenliktir. Doğa durumunda, doğal olarak özgür ve eşit olan insanların devleti oluşturup kendilerini bir takım kısıtlamalara tâbi kılmalarının nihaî nedeni veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmektir. Doğaları gereği başkalarına egemen olmayı arzulayan insanların, doğal duygularının zorunlu sonucu olan savaş durumundan kurtulmalarının yolu, onları ceza tehdidiyle korku altında tutacak ve sözleşmelerini ifa etmelerini sağlayacak olan devlet egemenliği altında yaşamaktır. Devletin özü, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları sözleşmelerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin ya da bir heyetin, uygun bulacağı şekilde, hepsinin gücünü ve imkânlarını kullanabilmesidir. Bu gücü temsil edene egemen, onun dışındakilere de uyruk denir. Uyruklar, egemene itaât etmek sorumluluğunu taşırlar. Egemene karşı itaât yükümlülüğü, egemenin uyrukları koruma gücü devam ettiği müddetçe sürer. Çünkü itaâtin nedeni yalnızca korunmadır. Egemenlik, onu kuranların niyetlerine göre ölümsüz olsa da kendi doğası bakımından, sadece dış savaş sonucunda yok olmaya açık olmayıp, aynı zamanda insanların cehaleti ve tutkuları nedeniyle, kurulduğu andan

itibaren iç kargaşayla doğal bir yıkılışın tohumlarını da içinde taşır.[58] Böyle bir duruma düşünceye kadar, devlet, her ne uygulamada bulunursa bulunsun ona itaât etmek bir sorumluluktur. Devletin, insanları koruyamama dışında, meşru olmayan herhangi bir uygulamasından bahsedilemez.

*Jean Jacques Rousseau* için de devlet, sözleşmelere dayanmaktadır. Devlet, genel irade ile özel iradeyi barıştırıp bağdaştırma ve örtüştürme ödeviyle belirlenen bir örgüt ve kurumsallaşmış bir bütündür.[59] Rousseau açısından, özgürlük ve eşitlik, insan yaratılışının bir sonucudur. Doğal olarak özgür ve eşit olan insanların uyacakları ilk yasa, kendi varlıklarını korumaktır. Hiçbir insanın hemcinsleri üzerinde doğal bir yetkisi yoktur. Kaba kuvvet de böyle bir hak yaratamaz. Meselâ, silahlı bir çetenin insanları tehdit ederek onlardan bir takım taleplerde bulunması durumunda, tehdit edilen insanların o talepleri karşılama mecburiyetinde kalmaları, silahlı çetenin haklı olduğu anlamına gelebilir mi? Bu sorunun cevabı nasıl olumsuz olmak zorundaysa herhangi bir devletin insanları zorla itaâte mecbur bırakması durumunda da yine devletin haklı olup olmadığı sorusunun cevabı olumsuz olmak zorundadır. Dolayısıyla insanlar arasında mevcut olan her türlü haklı yetkinin dayanağı, kendi rızalarıyla aralarında yapmış oldukları sözleşmelerdir. Haddizatında bir insanın kendisini karşılıksız olarak bir otoriteye bağlaması, bizatihi saçma bir şeydir. Böyle bir eylem, yanlış olduğu kadar geçersizdir de. Yalnızca delilikle açıklanabilecek olan bu gibi bir

---

[58] T. Hobbes, *Leviathan*, Çev., S. Lim, YKY., İstanbul, 1993, ss. 127-130. 162-163.

[59] Şahin Yenişehirlioğlu, *Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Ümit Yay., Ankara, 1995, s. 192.

davranış, hiç kimseye hiçbir hak kazandıramaz. Devlet, üyelerinden her birinin canını ve malını savunup koruyan müşterek güçtür. Bu gücün oluşumunu sağlayan da yalnızca toplum sözleşmesidir. Toplum sözleşmesi oybirliğini gerekli kılar. Ancak, çoğunluğa hak tanıma da bu sözleşmenin içerisindedir. Azınlık için çoğunluğun seçtiğine katlanma zorunluluğu da buradan kaynaklanır. Sözleşme, herkesin bireysel varlığını ve gücünü *genel irade*nin buyruğuna bırakması demektir. Bununla birlikte her üye, genel iradenin bölünmez bir parçasıdır. Temel sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, aksine, doğanın insanlar arasına koymuş olduğu maddesel (potansiyel) eşitsizlik yerine manevi (siyasal) ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da sözleşme ve hukuk yoluyla eşit olurlar. Herkesin iradesiyle *genel irade* arasında şüphesiz farklılıklar söz konusudur. Genel irade yalnızca ortak yararı göz önünde tutar, diğeri ise bireysel çıkarları gözetir. Bireysel istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca geriye genel irade kalır. Yani genel irade, bireysel istemlerin ortaklaştırılabilir yönüdür. Genel irade anlamındaki devlet, ne denli egemen olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırlarını aşamaz. Toplum sözleşmesinde bireyler bakımından özgürlük, eşitlik ve varlığını muhafaza gibi doğal haklarından vazgeçme diye bir şey yoktur. Devletin veya yönetimin temel sözleşmeye aykırı uygulamalarda bulunması durumunda, toplum sözleşmesi bozulur ve hukukî açıdan doğal özgürlüklerine yeniden dönen insanlar, devlete boyun eğmeye zorlansalar da boyun eğmek zorunda değildirler.[60] Kısacası Rousseau için

[60] J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. V. Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1990, s. 101.

devlet, meşruiyet alanı temel sözleşmeyle belirlenmiş olan *genel irade*dir. İnsanların ona itaât etmesinin nedeni, kendi sözleşmelerinin ürünü olmasıdır, aksi hâlde itaât sorumluluğu olmadığı gibi, meşruiyet sınırlarını zorlayan bir devletin yıkılması da mukadderdir.

İşte bu bölümde, siyaset felsefesinin en temel problemlerinden biri olan "devletin kökeni ve meşruiyeti" meselesinin, *John Locke* tarafından nasıl çözümlenmeye ve temellendirilmeye çalışıldığına bakacağız. Locke, devletin meşruiyeti meselesine öncelikle *Two Treatises of Government* adlı eserinde, 1588-1653 yılları arasında yaşamış olan ve kendisine *I. Charles* tarafından *"Sir"* ünvanı verilen, gücünü ve yetkilerini Tanrı'dan alan mutlak-monarşinin ilk teorisyenlerinden *Robert Filmer*'in 1680 yılında yayınlanan *Patriarcha* adlı incelemesinin eleştirisine ayırdığı bölümde temas etmektedir.

Devleti bir aile ve kralı da ailenin babası olarak gören *Filmer*, baba otoritesine boyun eğmenin siyasal yükümlülüğün gereği olduğunu ileri sürüyordu. Zamanının birçok düşünürü gibi Filmer de görüşlerini *Kitabı Mukaddes*e dayandırma çabasındaydı. Kitabı Mukaddesin zorlama bir yorumuyla *Adem*'in ilk kral olduğunu ve *I. Charles*'ın da ülkeyi onun *İngiltere*'deki en büyük mirasçısı sıfatıyla yönettiğini öne sürüyordu. Toplumların yöneticileri konumunda bulunan şahısların, insanlığın atası, ilk insan ve ilk mutlak monark olan *Adem*'in vârisleri olduklarını, mutlak otoritenin ilahî ve doğal bir hak olarak Tanrı tarafından onlara bahşedildiğini, buna karşılık, yöneticiler haricindeki insanların özgür doğmadıklarını, onlar için hayatın ve köleliğin birlikte başladığını ve bu durumun değiştirilemeyeceğini, yani yöneticilerin doğal hakları haricinde, insanların doğal haklarından

bahsedilemeyeceğini, bir anlamda insanların doğal olarak kralların ya da padişahların köleleri olduklarını, bütün devletlerin de bu nedenle ***mutlak-monarşik*** bir form taşıdıklarını savunuyordu.[61]

*Locke*'a göre bu tür ifadeler, içi boş kelimelerden ibarettir. Çünkü ne kutsal kitaplar ne de akıl bize böyle bir şey söylemekte, aksine ilahî otorite olarak hakkın sesi, bize diğer insanların da haklarından ve iradelerinden bahsetmektedir.[62] Dolayısıyla, *Filmer*'in, mutlak monarşiyi temellendirmek üzere ileri sürdüğü, "insanlar doğal olarak özgür değildir" argümanı yanlışlandığı takdirde buna dayanan düşünceler de tabiatıyla yanlışlanacak ve devlet ya da yönetim de ilahî olmaktan çıkarak toplum hâlinde, bir arada yaşayan insanların rızası, iradesi ve akıllarını kullanmaları sonucu kurulan bir aygıta dönüşecektir.

*Filmer*, insanların özgür olmadıkları argümanını, annebabaya bağımlı olarak dünyaya gelmeleriyle ispatlamaya çalışıyordu. Onun bakış açısıyla, babanın otoritesi babalık hakkından kaynaklanıyordu. Kralın otoritesi de ebeveynin otoritesiyle aynıydı. Uyrukların krala itaâti, babanın otoritesine itaât gibiydi. Babalık otoritesi ilkin *Adem*'e verildi, *Adem* yalnızca baba değildi, aynı zamanda babalık hakkından ötürü çocukları üzerinde kraliyet otoritesine de sahipti. Dolayısıyla, *Adem*'e ait bu egemenlik hakkı *(lordship)* bütün dünyayı kapsamaktadır. *Adem* ve onun *"patriyarşi"*si hayatın ve ölümün mutlak otoritesidir. Onun vârisleri olan kralların bu yüzden

---

[61] Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Ed. Peter Laslet, B. Blackwell, Oxford, 1949, s. 54. 71. 96. 188. 194.

[62] John Locke, *Two Treatises of Government*, Book I., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994, Chap. I.

mutlak yargı hakları vardır. Kralın gücü, Tanrının kanunudur. Bu kanun ikinci dereceden bir kanun değildir. Ailenin babası aileyi ikinci dereceden kanunlarla yönetmez, onun iradesi Tanrı'dan kaynaklanır. Bu nedenle, krallar her türlü dünyevî kanunun üstündedir.

*Locke*'a göre, *Filmer* temel argüman olarak "Adem'in mutlak otoritesi" prensibini ileri sürüp, mutlak monarşiyi de bu çerçevede ispatlamaya *(demonstration)* ve meşrulaştırmaya çalışmakta ise de bu doktrinin doğruluğu *Kitab-ı Mukaddes*in hiçbir yerinde, hiçbir sayfasında gösterilemez.[63] *Sir Robert Filmer*, *Aristoteles*'in *Politika* adlı eseri üzerine yapmış olduğu incelemenin önsözünde de şunu söylemektedir: *Adem*'in yaratılışı inkâr edilmeksizin, insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu varsayılamaz. Locke açısından ise doğal özgürlüğün varsayılmasıyla *Adem*'in yaratılışının inkârı arasında hiç bir bağ yoktur. *Adem*'in yaratılışına inanmakla birlikte, insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu da pekâlâ kabul edilebilir. Bir insanın kendi çocuklarının doğal yöneticisi olarak kabul edilmesi, *Adem*'in babalığından ötürü yaratılıştan monark olduğunu göstermez. Baba olmak, doğal olarak sadece baba olmaktır, monark olmak değildir.[64]

Yine aynı yerde *Filmer*, dünyadaki ilk devletin *(government)* monarşik devlet olduğunu, *Adem*'in de tüm varlığın babalığı anlamında, yeryüzündeki her şeye ve tüm insanlara kumanda ettiğini ve tüm yaratıkların hükümranlığının ona verildiğini ve dolayısıyla da onun tüm dünyanın monarkı olduğunu, gelecek nesillerin de hiçbir şey üzerinde herhangi

[63] Locke, *a.g.e.*, Chap. II.
[64] Locke, *a.g.e.*, Chap. III.

bir haklarının olmadığını, sadece onun bahşetmesi veya izin vermesi ya da onun vârisleri olmaları durumunda böyle bir şeyin mümkün olacağını, bunun da, babalıktan *(fatherhood)* ötürü, ilahî bir takdir olduğunu söylemektedir. *Locke*'a göre, bu iddiaların ispatı mümkün olmadığı gibi aksini kabul etmek de mümkündür. Tanrı, Adem'e kendi soyu, çocukları ya da insanlar üzerinde tahakküm kurmak üzere doğrudan doğruya bir yetki vermemiştir. Dolayısıyla, ilk yaratılan olmasından kaynaklanan bir imtiyazla monarklık ya da hükümdarlık yapamaz. Egemenlik hakkı, tüm insanoğlunun müşterek hakkıdır. Bu iddialar *Kitabı Mukaddes*'e de akla da aykırıdır. Tanrı, hiçbir insanı bir diğerinin merhametine bırakmaz. Mümkündür ki insan, merhametine bağımlı olan bir diğer insanı, kendisini memnun etmediği takdirde açlığa mahkûm etsin. Tanrı, her şeyin efendisi ve mâliki ise de hiç kimseye diğerlerinin aleyhine olacak şekilde dünyanın efendiliğini veya sahipliğini vermez. Fakat bir insana ihtiyaçlarından çok daha fazlasına karşılık gelebilecek miktarda, meselâ, toprak mülkiyeti lütfedebilir. Ancak yine de, hiçbir insan, toprak mülkiyetine benzer şekilde ya da toprak mülkiyetine sahip olduğu için başkalarının hayatı üzerinde otorite olma veya tasarrufda bulunma hakkına sahip değildir.

Egemenlik hakkı, Locke için, yalnızca insanların kendi aralarında yapacakları anlaşmayla, sözleşmeyle *(compact)* mümkündür. Zengin toprak sahibinin otoritesi ve muhtaç insanları emri altına alması, efendinin *(Lord)* tasarruf hakkı olarak değil, fakir insanların ona anlaşma teklif etmeleriyle başlar, ki onlar açlık yerine bunu tercih ederler. Ancak, toprak sahibi, kendisiyle anlaşma yapan insanlar üzerinde, anlaşma hükümleri dışında herhangi bir otoriteye sahip değil-

dir. Sözleşmeyle tespit edilen kurallar, insanın özgürlüğü oranında, hayatın muhafazası ve insanların ihtiyaçlarının temini yönünde çalışmanın bir vesilesi olacağı gibi egemenliğin temelini *(foundation of sovereignity)* de teşkil edebilir.[65]

Sir Robert Filmer'in, Adem'in mutlak monarklığına ve egemenliğine yönelik bir diğer argümanı da, *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen, *Adem*'in *Havva*'ya hem koca hem de yönetici olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Buna göre, güya Adem'in Havva'ya yönetici olması, aynı zamanda ilk itaâtsizliği ve ilk günaha teşviki gerçekleştirmiş olan Havva'dan ötürü, Tanrı'nı kadın üzerine olan lânetidir. Filmer'e göre bu ifadeler, devletin *(government)* kökeninin tanrısal bir bağış olduğunun da anlatımıdır. İlahî otorite, devleti babalık çerçevesine oturtmakla onun şeklini de mutlak monarşiyle sınırlandırmış olmaktadır. *Locke,* Kitab-ı Mukaddeste geçen bu ifadelerin, hukukî bir durumu değil, kadın cinsiyetinin daha zayıf olduğunu anlatmakta olduğu kanaatindedir. Ona göre, *Kraliçe Mary*'nin ya da *Kraliçe Elizabeth*'in kendi tebaalarından birileriyle evlenmiş olmaları da göstermektedir ki durum, politik anlamda bağımlılığı, uyruk olmayı *(subjection)* değil, cinsiyet olarak bağımlılığı anlatmaktadır. Kutsal metinlerden Tanrı'nın, Adem'e Havva üzerine ya da erkeklere karıları üzerine bir otorite kurma hakkı verdiği çıkarılamaz. Olsa olsa evlilikle ilgili bir güç *(conjugal power)* verdiği söylenebilir ki bu da politik anlamda egemenlik olarak değerlendirilemez.[66]

*Sir Robert Filmer*'in, Adem'in mutlak monarklığına ve egemenliğine yönelik bir diğer argümanı da Adem'in babalı-

---

[65] Locke, *a.g.e.*, Chap. IV.
[66] Locke, *a.g.e.*, Chap. V.

ğından *(fatherhood)* ötürü yalnızca ailenin reisi *(patriarch)* olmadığı, aynı zamanda çocukları üzerinde krallık otoritesine *(royal authority)* de sahip olduğudur. Filmer'e göre, çocukların babaya itaât etmek zorunda olmaları, krallık otoritesinin kaynağını da teşkil etmektedir. Bu açıdan hiçbir insan özgür olarak doğmaz. Çünkü onlar babalarına bağımlı olarak doğarlar. Adem, yaratılan ilk insan ve tüm insanlığın babası olduğu içindir ki herkes ona bağımlı olarak doğmuştur. Dolayısıyla bu da onun doğal olarak egemenlik hakkına sahip olduğunu göstermektedir.

*Locke,* Adem'in çocuklarının babası olmasının, onları babalarına köle yapmayacağı düşüncesindedir. Onun bakış açısıyla, babaya itaât, krala itaât anlamına gelmez. Ona göre, zaten *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen *"çocuklar ebeveynlerine itaât ederler"* ifadesi, anne-baba *(parents)* şeklinde olup, *"çocuklar babalarına itaât ederler"* şeklinde de değildir. Bu ifadelerden anlaşılması gereken, siyasî itaât *(political obedience)* değil, hürmet-saygı *(homage)* anlamındaki itaâttir. Tabiatıyla buradan, aynı zamanda insanların özgür olarak doğdukları sonucu da çıkmaktadır.[67]

*Locke*'un ifadeleriyle, varsayalım ki *Sir Robert Filmer*'in iddia ettiği gibi, *Adem*'e babalığından ötürü çocukları üzerine mutlak yönetici olma hakkı tanrısal bir bağış olarak verilmiş olsun, böylesi bir durumda şu sualin sorulması da kaçınılmazdır: *Adem* öldüğü takdirde, *Sir Robert Filmer*'in iddia ettiği yönetimin temelini teşkil eden doğal ve kişisel hâkimiyet hakkı *(natural and private dominion)* kime intikal edecektir? Cevap her ne kadar "Adem'in torunlarına, gelecek kuşaklara

[67] Locke, *a.g.e.*, Chap. VI.

intikal edecektir" şeklinde ise de 'doğal ve kişisel hâkimiyet hakkı'nın birlikte aynı şahısa intikal etmesi nasıl mümkün olacak? Yine varsayalım ki *Sir Robert Filmer*'in dediği gibi babanın mevkii ve mülkiyeti en büyük oğula intikal etsin, fakat yine de babaya ait doğal egemenlik hakkı *(natural dominion)* ve babalık otoritesi *(paternal power)* miras yoluyla *(inheritance)* ona intikal edemez. Çünkü, hiçbir insan doğuştan, kardeşinin otoritesine tâbi değildir. Babalık ayrı kardeşlik ayrı şeylerdir.[68]

Locke'a göre, bir insana, yöneticiliği ve egemenliği, babalık hakkı (*paternal right*) ya da baba olma aktı (*act of begetting*) sağlıyor denilse bile, veraset ya da en büyük erkek çocuk olmak *(inheritance or primogeniture)*, egemenlik hakkı sağlıyor denilemez. Ebeveynin mallarının, bütün çocuklara miras kalması doğal bir hak olarak görülmek zorundadır. Ancak, yöneticilik ve hükümranlık doğal bir hak olarak kabul edilemeyeceği için, sadece en büyük erkek kardeşe değil hiçbir çocuğa miras olarak intikal edemez. Yöneticiliğin ve egemenliğin tevarüsüyle ilgili şöyle bir soru da gayet makûldür: Şayet *Adem, Havva*'dan önce ölürse çocuklara tevarüs edecek olan bu hak anneleri üzerine, yani Havva üzerine de teşmil edilebilir mi? Bir çocuk kendi annesi üzerinde nasıl mutlak tasarruf hakkına sahip olabilir? *Sir Robert Filmer*'in bakış açısıyla hareket edildiği takdirde, bu soruların makûl bir cevabı yoktur.

Kısacası Locke, Adem'e, yaratılıştan, ne herhangi bir mülkiyet hakkı ne babaya ait otorite *(paternal power)* hakkı ne de insanlar üzerinde mutlak yargı *(sovereign jurisdiction)*

---

[68] Locke, *a.g.e.*, Chap. VII.

hakkı verildiği inancındadır. Dolayısıyla, Adem'in vârislerinin de tevarüs edebilecekleri böylesi hakları yoktur. Ne Adem'in mutlak monarklığından söz edilebilir ne de şu an için yeryüzünde, ondan tevarüs edilmiş bir monarşinin varlığından.[69] Bunun anlamı, *Sir Robert Filmer*'in kraliyet otoritesini temellendirmek üzere ileri sürdüğü, Adem'in babalığından ve mülkiyetinden *(fatherhood – property)* kaynaklanan doğal ve kişisel egemenlik hakkı iddiasının, temellendirilebilir bir argüman olmadığıdır.

Locke'a göre, paternal otorite, belli bir çağa kadar ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesi olarak kabul edilebilir. Ancak, böyle bir otorite, Tanrı'nın, ebeveynin kalbine yerleştirmiş olduğu şefkatten kaynaklanıp, çocukların bakımını ve yetiştirilmesini sağlamaya yöneliktir. Fakat bu otoriteyi, çocukların hayatları ya da ölümlerine karar verme şeklinde genişletmenin hiçbir makûl tarafı yoktur. Paternal otorite, elbette doğal bir yönetimdir ama, onu politik yargılama ya da hedefler şeklinde genişletmenin rasyonel bir temeli yoktur. Paternal otorite, çocukların temel ve doğal hakları üzerinde *(lives, liberties, estates : property)* tasarrufta bulunmaya kadar genişletilemez. Temel ve doğal haklar üzerinde yalnızca insanların kendileri tasarrufta bulunabilirler.

*Sir Robert Filmer*'in, monarşinin tanrısal bir bağış olduğuna yönelik bir diğer argümanı da şudur: Dünyanın neresinde olursa olsun, büyük ya da küçük topluluklar hâlinde bir arada yaşayan insanlar içerisinde, diğerlerinin doğal olarak kralı olma hakkına sahip bir insan vardır. İşte bu insan, diğerlerinin itaât etmek zorunda oldukları Adem'in vârisidir.

---

[69] Locke, *a.g.e.*, Chap. IX.

Herhangi bir toplumun kralı ya da tebaası olmak, tanrısal bir takdirdir. Yeryüzündeki bütün krallar, birlikte yaşadıkları insanların, içlerinden biri olarak, kralı olma hakkına, doğal olarak sahiptirler. İşte bu hak, aynı zamanda Adem'in vârisi olmalarından da kaynaklanır. *Locke*'a göre, bu yaklaşım, yeryüzünde mevcut olan çok sayıdaki hanedanlığın varlığını açıklamak için yeterliymiş gibi gözükse de bu hanedanlıklardan hangisinin gerçek ve meşru vâris olduğu sorusu yine de cevapsızdır.

*Locke*'un bakış açısıyla, *Sir Robert Filmer*'in savunduğu patrimonyalizmin gerileyişi, kralların iktidarının dizginlenebileceği anlamını taşıyordu. *Patrimonyalizm* reddedildiği takdirde, krallar iktidarlarını artık aile mirası hakkına dayandıramayacaktı ve siyasal uygulamalarının haklılığını, bunların rasyonel olup olmamasına bağlı olarak kabul ettirebileceklerdi. Aile ve devlet birbirinden ayrıştırılınca, hiçbir kral, "beni sorgulamayın, sizin babanız olduğumu bilin, yeter" diyemeyecekti. Patrimonyalizmin bu maddî temeli yıkılınca, şüphesiz, aile (kraliyet) dışındaki yetişkinler daha özgür olacaktı.[70]

Acaba bu krallar, Adem'in vârisleri olma hakkı olmaksızın kral ünvanını alabilirler ve diğer insanların kendilerine itaât etmelerini talep edebilirler mi? Meselâ, Adem'in vârisleri olmaktan kaynaklanan doğal bir hak olmaksızın meşru kral *(lawful king)* olunamaz mı? Locke'a göre, aslında meşru kral olmak için tevarüs edilmiş böylesi bir hakka ihtiyaç yoktur. Siyasî otoritenin varlığı buna bağlı değildir. Kaldı ki, tevarüs edilmiş bir haktan bahsedildiğinde, yeryüzünde var olan çok sayıdaki krallıktan hangisi meşru kabul edilecek? Şayet krallar *Adem*'in vârisleri değillerse doğal bir egemenlik

[70] R. Sennett, *Otorite*, Çev. K. Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 62.

hakları da yok demektir. Dolayısıyla, insanlar da, *Sir Robert Filmer*'in iddialarının aksine, doğal olarak özgürdürler.[71] Yönetici ya da iktidar olmak tanrısal ve doğal bir hak değilse, ki değildir, çünkü böyle bir şeyin ispatı yapılamaz, o hâlde sözleşme ya da pozitif hukuk, devletin kökeninin kutsal olduğu iddialarının yerini alacaktır. Haddizatında dünyadaki barış ve düzenin nasıl kurulacağı, herhangi bir tanrısal kural ya da doğal bir plân olmaksızın, yalnızca hâli hazırda yaşayan insanların üzerine düşen bir vazifedir. Aksini rasyonel zeminde temellendirmek pek de mümkün gözükmemektedir.

Özetlemek gerekirse, Locke'a göre, *Adem*'in, çocukları üzerinde herhangi bir siyasî otorite kurmak ya da dünyanın hükümranlığına sahip olmak için, ne babalığından kaynaklanan doğal bir hakkı ne de Tanrı tarafından bahşedilmiş herhangi bir hakkı vardır. Adem'in öyle hakları olsaydı bile, vârislerinin olamazdı. Vârislerin böylesi haklara sahip olabilecekleri iddiası, doğal hukukla da tanrısal hukukla da temellendirilemez. O hâlde, mevcut yöneticilerin Adem'in hususî hâkimiyet ve babalıktan kaynaklanan yargılama hakkının yeryüzündeki gölgesi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, devletin doğuşunu ya da siyasî otoritenin orijinini *Sir Robert Filmer*'in iddialarından farklı bir zeminde meşrulaştırmak zorunludur.

Acaba bu zemin nedir? Locke açısından bakıldığında, devletin uyrukları üzerindeki otoritesi, babanın çocukları, efendinin köleleri, kocanın karısı, lordun köylüleri üzerindeki otoritesinden ayrı tutulmalıdır. Bunların herbiri, aynı insanla ilgili dahi olsa, hepsi farklı otoritelerdir. Bunlar, farklı sosyal

[71] Locke, *a.g.e.*, Chap. X.

ilişkiler olarak düşünülürse ayrım daha kolay anlaşılacaktır. Kaldı ki siyasî otorite, yalnızca kamunun iyiliği için kanun koyma hakkına sahip olmaktan ibaret olup, varlık sebebi de insanların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarının düzenlenmesi, korunması ve ülkenin yabancılardan gelebilecek tehlikelere karşı savunulmasından başka bir şey değildir.[72]

O hâlde devletin kökenini ve meşruiyetini nerde aramak gerekir? Locke, bu soruyu *"doğa durumu"* tezinden hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. *Locke*'a göre siyasî otoritenin ne olduğunu anlamak ve kaynaklandığı kökeni tespit etmek için insanların doğal durumlarını göz önünde tutmak gerekir. Doğa durumu, insanların mülkiyet paylaşımında ve kendi eylemlerinin tanziminde yalnızca *doğal hukuk*a bağlı oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir *özgürlük durumu*dur. Özgürlük, başkalarının zorbalıklarından ve engellemelerinden uzak olmaktır. Zaten özgürlüğün olmadığı ortamda hukuk da olamaz. Özgürlük, söylenildiği gibi, herkesin her istediği şeyi yapması değildir. Aksine; kişiliğini, eylemlerini, sahip olduğu şeyleri ve bir bütün olarak mülkiyetini, hukukun müsaade ettiği ölçülerde tanzim edebilmesi için, bireyin başkalarının keyfî isteklerinden bağımsız olmasıdır. Bu şekliyle özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Doğa durumu aynı zamanda tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenlik hakkının bulunmadığı bir *eşitlik durumu*dur. Doğadan kaynaklanan bu eşitlik durumu,

---

[72] John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994, Chap. I.

karşılıklı sorumluluğun ve adaletin maksimlerinin zeminini de oluşturur.

Bir özgürlük ve eşitlik durumu olan doğa durumu acaba bir kuralsızlık durumu, *Hobbes*'un bahsettiği şekilde, herkesin bir diğerinin kurdu olduğu, bir savaş durumu mudur? *Locke*'a göre, doğa durumu, bir özgürlük durumudur. Özgürlük durumu ise bir kuralsızlık durumu değildir. İnsanlar, kendilerine ait hususlarda kontrolsüz bir özgürlüğe sahip iseler de bu, kendi kendilerini ya da başka herhangi birini ve onun sahip olduğu bir şeyi imha özgürlüğünü içermez. Doğa durumu, herkesin itaât ettiği akıl anlamında, doğal hukukun egemen olduğu durumdur. Doğal hukuk açısından herkes, doğal olarak özgür ve eşittir. Hiç kimse diğerlerinin hayatına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremez. Doğal hukukun egemenliği, insanların birbirinin kurdu olmalarını engelleyen temel faktördür.

*Doğal hukuk*un egemen olduğu doğa durumunda, doğal hukuku kim uygulayacaktır? Locke'a göre, bütün diğer hukuklar gibi doğal hukuk da bu dünyadaki insanlarla ilgilidir. Ancak, doğal hukukun müşterek, yetkili bir icra makamı yoktur. Doğa durumunda başkalarını temsilen hukuku tatbik etme otoritesine kimse sahip olmadığından, masumları koruma ya da suçluları engelleme yahut da cezalandırma işini herkes kendi başına yapmak durumundadır. Eşitlik durumu olan doğa durumunda, doğal olarak diğer insanların tâbi oldukları üst bir otorite ya da yargılama hakkını elinde bulunduran herhangi biri yoktur. Dolayısıyla, hukukî bir durumda, herkes kendi davasının yargılamasını kendi yapmak zorundadır. Yani, doğa durumunda herkes herkesin üzerine bir otoritedir. Ancak bu otorite mutlak ya da keyfî *(absolute-*

*arbitrary)* anlamda değil, doğal hukukun çiğnenmesi durumunda, misillemede bulunma ya da cezalandırma anlamındadır. Kısacası, doğa durumunda, insanların kendilerini koruma ve kendilerine zarar verecek şeyleri etkisizleştirme, yani suçluları cezalandırma ve doğal hukuku tatbik etme hakları vardır.

Acaba doğal hukuka göre suç nasıl belirlenecektir? *Locke*'un değerlendirmeleri açısından suç, aklın kuralları dışına çıkmayı içerir. Bir insan bu şekilde dejenere olduğu takdirde, insan doğasının prensiplerini terk ettiğini açıklıyor demektir. Bu takdirde de diğer insanlar için zararlı bir varlık olmakta ve yapılan haksızlığın düzeltilmesi *(reparation)* için müşterek bir cezayı hak etmektedir. Esas itibarıyla, suçluyu cezalandırma yönünde iki farklı haktan bahsetmek mümkündür: Birincisi, bireye karşı işlenen bir suça karşılık yine o bireyin kendisinin ceza vermesi, ki bu *"ihkak-ı hak"* anlamındadır. Diğeri ise cezalandırmanın müşterek bir hak olduğu durumda onları temsilen yargıç (devlet) tarafından ceza verme hakkının kullanılmasıdır. Müşterek bir hakkın ihlâli durumunda, işlenen suç özel bir şahıs tarafından bağışlanamaz. Çünkü kamu iyiliği için talep edilmekte olan ve kamuyu ilgilendiren hususlara bireyler tek başlarına karar veremezler. Ancak, doğa durumunda ne insanları temsil söz konusudur ne de müşterek haklardan ve müşterek kararlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Locke için, doğa durumunda her bir insan, kendi kararıyla, suçun telâfisinden öte, bedelini ödetmek ve suç işlemesi muhtemel olanları da caydırmak için, doğal hukuku tatbik etme hakkına da otoritesine de sahiptir. İşlenen suçlar ölüm cezasını dahi gerektirse uygulama yetkisi yine doğal hukukun teminatı altındadır ve bireylere aittir.

Tasvir edilen bu doğa durumuna yönelik olarak elbette şöyle bir soru yöneltilebilir: Herkesin herkesi öldürebildiği bu durumun güvenli bir durum olduğunu söylemek mümkün müdür? *Locke*, çizilen bu tablonun çok da iç açıcı olduğunu söylemez. Ancak, ona göre doğa durumu, Hobbes'un iddia ettiği gibi bir kargaşa, bir hukuksuzluk hâli de değildir. Doğa durumunda her türlü suç işlenebilir, fakat aynı ölçülerde bir devlet durumunda *(civil state)* olduğu gibi cezalandırılabilir de. Çünkü devlet durumundaki *pozitif hukuk*a karşılık, doğa durumunda da herkesin tâbi olduğu, rasyonel varlıklar için anlaşılabilir ve açık-seçik olan bir *doğal hukuk* vardır. Bununla birlikte doğa durumunda "herkes doğal hukukun icrasında yetki sahibidir" şeklindeki anlayışa, insanın kendi davasının yargıcı olmasının makûl olmadığı noktasından hareketle karşı çıkılabilir. Zaten Locke da bu yüzden, sivil yönetimin *(civil government)* varlık nedeni olarak, doğa durumunun işte bu rahatsız edici yönlerinin düzeltilmesini göstermektedir. Onun ifadeleriyle, bu rahatsız edici durumdan ötürüdür ki doğal hâlde yaşayan insanlar, kendi rızalarıyla kendilerini politik toplumların üyeleri yaparlar.[73] Şüphesiz, bu noktada bilinmesi gereken husus, hangi tür bir yönetimin doğa durumundan daha iyi olacağıdır.

Acaba, sivil yönetime geçiş süreci nasıl başlar? *Locke,* bu süreci savaş durumuna düşülmesi tehlikesiyle açıklar. Doğa durumunun bir savaş durumundan farklı olduğu açıktır. Fakat, savaş durumuna dönüşme tehlikesi her zaman vardır. Ona göre, *doğal hukuk* açısından insanlar, her ne kadar doğuştan özgür ve kendilerini başkalarından gelebilecek tehlikelere karşı koruma hakkına sahip iseler de içlerinden öz-

[73] Locke, *a.g.e.*, Chap. II.

gürlüklerini kötüye kullanmak isteyenlerin çıkması da mümkündür. Meselâ başkalarının emekleriyle elde ettikleri şeyleri zorla onların ellerinden almaya kalkışanlar çıkabileceği gibi onların doğal özgürlüklerine mani olmaya kalkışanlar da çıkabilir. Oysa ki başkalarının özgürlüğünü ortadan kaldırmaya ve onları köleleştirmeye teşebbüs etmek, bir savaş durumuna geçmek demektir. Bu duruma sebep olanların imhası elbette ki doğal bir haktır, fakat müşterek bir otoritenin mevcut olmaması nedeniyle, doğa durumunda insanların bunu tek başlarına hâlletmeleri oldukça zordur. Şüphesiz, savaş durumu bir yıkım ve düşmanlık durumu olup, toplumsal hayat ya da uygar ortak hayat *(commonwealth)*, bu durumdan uzak olmakla mümkündür. Doğa durumu, yeryüzünde yaşayan insanların, herhangi bir müşterek üst-otorite olmaksızın, akla uygun olarak birlikte yaşadıkları hâli, savaş durumu ise, insanların birbirlerine baskı ve şiddet uyguladıkları fakat buna karşılık yardıma çağırabilecekleri müşterek üst bir otoritenin de olmadığı, akla aykırı bir durumu ifade eder. Yani, doğa durumunda, tüm insanları bağlayan, akıl gibi bir otorite, bir yargı gücü olmasına karşılık, savaş durumunda akla aykırı olarak haksız baskı ve zorlamalar vardır. Ancak her iki durumda da müşterek üst bir otorite (devlet) yoktur. Doğa durumunda problem, suçlulara karşı koyabilmek için insanların kolaylıkla birleşememeleridir. Dolayısıyla, doğa durumunun savaş durumuna dönüşmesinden kaçınmak için, insanların hem doğa durumunu terk etmeleri hem de akla uygun olarak toplum hâlinde yaşamaları gerekir. Böyle bir durumda da tabiatıyla insanları bağlayan hem müşterek bir otorite hem de kendilerine yönelik haksız eylemlerde ya da ihtilafların çözümünde yardıma çağırabilecekleri müşterek bir güç olacaktır.[74]

---

[74] Locke, *a.g.e.*, Chap. III.

Sivil-politik toplumun nelere çare bulduğunu tam olarak anlayabilmek için, Locke'un doğa durumunun rahatsız edici yönleriyle ilgili tespitlerini tekrarlamaktan fazlasını yapmak gerekir. Bu rahatsız edici şeylerin üstesinden gelmek, bunları ortadan kaldırmak veya ortaya çıkma ihtimallerini azaltmak için, doğa durumunda ne gibi düzenlemelerin yapılabileceği de ele alınmalıdır. Ancak doğa durumunun tüm kaynakları, yani tüm gönüllü düzenlemeler ve bireylerin kendi hakları içinde hareket ederek ulaşabildikleri düzenlemeler kullanıldıktan ve bunların etkileri hesap edildikten sonra uygunsuz yönlerin devlet tarafından giderilmesi gerekecek kadar ciddî olduğu görülebilir ve dolayısıyla da devletin olmasının olmamasından daha kötü olup olmadığı hesaplanabilir. Doğa durumunda egemen olan doğal hukuk, bütün ihtimaller için istenildiği şekilde bir düzenleme getirmeyebilir ve kendilerini ilgilendiren konularda yargıda bulunan bireyler, şüpheli durumları her zaman kendi lehlerine göre ve kendilerinin haklı olduklarını varsayarak muameleye tâbi tutarlar. Gördükleri zarar ve ziyanın miktarını olduğundan fazla hesap ederek ve öfkeleri yüzünden suçluları gereğinden fazla cezalandırmaya ya da onlardan aşırı miktarda bedel tazmin etmeye teşebbüs edebilirler. Böylece bireye ait hakların kişisel olarak korunması, düşmanlıklara ve sonu gelmeyen misilleme hareketlerine neden olur. Bu türden bir çatışmayı çözmek, sona erdirmek veya her iki tarafın da bunun sona erdiğini bilmelerini sağlamak için kesin bir yol yoktur. Taraflardan biri misillemeye son vereceğini söylese bile, diğer taraf, ancak ilk tarafın tazminat alma veya hak ettiği cezayı verme hakkına hâlâ sahip olduğunu ve bundan ötürü menfaatine bir durum ortaya çıktığında bunu yapabileceğini düşünmediğinden emin olursa kendini güvende hisseder. Bir bireyin kendi kendini,

geriye dönüşü mümkün olmayan bir şekilde, bir düşmanlığın kendisini ilgilendiren kısmını sona erdirmeye mecbur etmek için kullanacağı herhangi bir metot, diğer taraf için yeterli bir teminat olma özelliği taşımayabilir. Bunu durdurmak için yapılan zımnî anlaşmaların da temeli sağlam olmayacaktır. Bu şekilde karşılıklı olarak kusurlu harekete maruz kaldıklarını hissetmeleri her birinin davranışıyla ilgili en açık hak ve ortak anlaşmaya rağmen mümkündür. Haklar ve anlaşmalar nispeten açık olmadığı zaman böylesine bir misilleme savaşının olma ihtimali çok daha artar. Ayrıca doğa durumunda bir birey sahip olduğu hakları tatbik etme gücünden mahrum da olabilir. Haklarını ihlâl eden kişi kendisinden daha güçlü ise onu cezalandıramayabilir veya zararını tazmin edemeyebilir.[75] Locke'a göre, işte doğa durumundaki bu güçlükler nedeniyledir ki insanlar, kendi rızalarıyla sivil/politik duruma geçmeye karar vermişlerdir.

*Sir Robert Filmer*'in söylediklerinin aksine, insanların doğal olarak özgür olduklarına inanan *Locke,* özgürlüğü yalnızca doğa durumunda değil, sivil politik durumda da geçerli kabul eder. Hiçbir insan bu dünyaya köle olarak gelmediği gibi, sivil politik duruma geçti diye de köle olmaz. Doğal olarak özgür olmak, yeryüzündeki herhangi bir üst-otoriteye veya herhangi bir meşru ya da keyfî otoriteye bağlı olmayıp, yalnızca doğal hukuka tâbi olmaktır. Toplum içerisinde özgür olmaksa sadece insanların rızaları (sözleşmeleri) ile kurulan devlete *(commonwealth)*, meşru otoriteye tâbi olmaktır. Bir insanın hayatını muhafaza edebilmesi için mutlak ya da keyfî otoritelerden bağımsız olması gerekir. Hiç kimse ken-

[75] Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. A. Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2000, s. 40-41.

disini, kendi rızasıyla ya da herhangi bir anlaşmayla bir diğer insanın kölesi yapamaz. Yahudilerde ve diğer bazı topluluklarda insanların kendi kendilerini sattıkları görülür ise de bu, köle *(slavery)* olmak için değil, yalnızca satıldıkları insanların ağır ve sıkıcı işlerini yapmak *(drudgery)* içindir. Satın alan efendi *(master)*, satın aldığı kişiyi herhangi bir zamanda öldürme otoritesine sahip değildir ve muayyen bir zaman sonunda satın aldığı kişiyi serbest bırakmak zorundadır. Bu durum, bir hizmetçinin, efendisi olan kişinin, hizmetçinin hayatı üzerinde mutlak efendilik hakkı olmaması gibidir.[76] Kısacası, insanlar sivil politik duruma geçseler bile doğal hakları her zaman bakidir. Zaten sivil politik toplumu oluşturmalarının temel hedefi, sahip olunan bu hakların daha kolay muhafaza edilmesinden başka bir şey değildir.

*Locke*'a göre, akla uygun düşünüldüğünde, insanların, doğuştan, kendi kendilerini koruma hakkına da sahip oldukları anlaşılacaktır. Bu sebepten ötürüdür ki doğa, insanların yeme, içme gibi ihtiyaçlarını karşılamaya ve geçimlerini temin etmeye müsait bir tarzda yaratılmış ve insanların müşterek kullanımları için Tanrı tarafından onlara bahşedilmiştir. Locke'un bu varsayımının bir takım zorluklar içerdiği söylenebilir: Meselâ, böyle bir anlayış çerçevesinde herhangi bir insan kendine ait bir takım özel şeylere nasıl sahip olabilecektir? Bir başka ifadeyle, bu anlayış çerçevesinde insanların *özel mülkiyet* hakları olabilir mi? *Locke*'un ifadeleriyle, Tanrı, yeryüzünü insanların müşterek kullanımları için bahşettiği gibi, onlara aynı zamanda dünyayı kendi hayatları için en avantajlı ve uygun şekilde kullanabilsinler diye akıl da ver-

[76] Locke, *a.g.e.*, Chap. IV.

miştir. Yeryüzü ve yeryüzünde mevcut olan her şey, insanların varlığını desteklemek üzere verilmiştir. Doğal olarak yetişen bütün meyveler ve tüm hayvanlar müşterek olarak insanlara aittir. Bunlar, doğanın spontane ürünleri olduğu için, onlar üzerinde hiç kimsenin özel sahipliği, özel tasarrufu söz konusu değildir. Nitekim, doğal hâl de zaten budur. Ancak, insanların bir takım şeyleri kendilerine mal etmelerinin, onlar üzerinde yalnızca kendilerinin tasarrufta bulunabilmelerinin bir vasıtası, bir yolu da olmak zorundadır. *Locke* için bu yol, insanların *emek*lerinden geçmektedir.[77] Ona göre, meselâ, meyveler ve geyik etiyle beslenen bir vahşî *Kızılderili*, bu yolun başkalarına kapalı olmadığını bilir, fakat eğer onları tek başına ve kendi emeğiyle elde etmişse artık onlar üzerinde başkalarının hak iddia etmesini, tabiatıyla, kabul etmeyecektir. Yine, herhangi bir pınardan ya da kaynaktan çıkan su herkese aittir, fakat su testisine doldurulan su artık sadece onu dolduranındır. *Emek,* onu doğaya ait olmaktan çıkarır ve özelleştirir. Yeryüzü ve yeryüzündeki her şey insanların kullanımları için müşterektir. Ancak, insanların *özel mülkiyet* hakları da vardır. Yeryüzü ve yeryüzünde mevcut olan şeyler, tüm insanlar için müşterek kullanıma açık ise de, her insan, emeğine bağlı olarak, özel mülkiyet hakkına da sahiptir. İnsanların özel mülkiyetleri üzerinde başkalarının tasarruf hakkı olamaz. Bireyin kendi emeğiyle, kendi çabasıyla elde etmiş olduğu şeye onun özel mülkiyeti *(property)* denir. Emekle elde edilen şeyler üzerinde, doğa durumundaki müşterek kullanım hakları geçerli olmaktan çıkar. Dolayısıyla *özel mülkiyet*, *emek* ile birlikte var olmaya başlar. Emek, her şeye farklı bir değer yükler. Özel mülkiyetin olduğu gibi, doğanın

[77] Nicholas Jolley, *Locke*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1999, s. 208.

değişimini sağlayan endüstrileşmenin temelinde de emek vardır. Emek, dünyadaki nesneler üzerine uygulanan herhangi bir enerji değildir, fakat doğrudan doğruya insanın muhafazası ve rahatına yönelik aksiyonlardır.[78] Kısacası Locke açısından, doğadaki her şey, insanın müşterek kullanımına verilmiş ise de kendi kendisinin efendisi ve kişiliğinin ve emeğinin sahibi *(proprietor)* olan insan, kendi özel mülkiyetinin de en büyük kaynağı ve temeli olup, özel mülkiyetinde kimseyle ortak değildir. Locke, özel mülkiyetle birlikte, insanların ***miras hakkı***nın doğduğunu da belirtir. Her insan doğal olarak ebeveyninin ve kardeşlerinin vârisidir.[79]

Ortak mülkiyetin muhafazası gibi bir problem belki yok ise de özel mülkiyetin muhafazası şüphesiz problemlidir. Acaba, özel mülkiyetin muhafazası nasıl sağlanacaktır? *Locke*'a göre, özel mülkiyetin doğuşu sürecinde takas problemini hâlletmenin bir yolu olarak paranın icadı gerçekleştirilmiştir. Paranın icadı aynı zamanda özel mülkiyetin muhafazasını, mülkiyetin genişletilmesini ve sahipliğin sürdürülmesini kolaylaştırır. Devletin *(government)* ortaya çıkışıyla birlikteyse pozitif temel yasalarla hukuk sistemi, hem mülkiyet hakkını düzenleyecek hem de mülkiyetin asıl kaynağı olan toprağın sahipliğini belirleyecektir. Toprağın paylaşımı şeklinde ortaya çıkan özel mülkiyet, beraberinde yeryüzünün paylaşımını da getirecektir. Locke, yaşamış olduğu dönemde henüz endüstri gelişmediği için, mülkiyetten ve ekonomiden bahsederken doğal olarak toprağa vurgu yapmaktadır. Çünkü o dönem itibarıyla ekonomi, temelde tarım ekonomi-

[78] Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, Oxford, 1999, s. 151.
[79] Locke, *a.g.e.*, Chap. XVI.

siydi. Adı konulmayan bu özel mülkiyetin temelleri teorisi, Locke'un tezlerinin en yeni ve en orijinal olanlarından biridir.

Locke'un özel mülkiyet teorisi, üç nedenle önemlidir. Birincisi, Locke prepolitik şartlar ya da doğa durumu yahut da doğal toplum ile ekonomik ilişkiler sferini tamamen aynı dönemler olarak değerlendirir. Bu, insanoğlunun doğayla ilişkilerini, kendi emeği sayesinde kendi avantajına dönüştürmek için, geliştirdiği ve kurduğu çevredir *(domain)*. İkincisi, ekonomik toplumla aynı ana rastlayan prepolitik şartların öncüsü, izole bireydir. Birey yaygın olarak elde tutulan şeyleri sahiplenmek ve hem kendi faydası hem de toplumun faydasına onları değiştirmek için kişisel kapasiteye sahip varlık olarak düşünülür. Üçüncüsü, liberal ekonomi kurumunun temeli özel mülkiyet, tam ve kusursuz olarak, doğa durumunda hâli hazırda mevcuttur, yani devletin doğuşundan önce.[80] Emek-değer teorisi, biriktirme *(accumulation)* teorisi ve paranın fonksiyonu teorisi ile Locke, bu temayı işleyen ilk politik yazardır. Bu tema daha sonra yeni bir disiplinin, ekonomi-politiğin özel konusu olacaktır.

Locke için mülkiyet, her ne kadar emekle elde edilen bir hak ise de, acaba bunun bir sınırı da var mıdır? Yani, özel mülkiyet sınırlandırılabilir mi? *Locke*'a göre, bir insanın emeğiyle özel mülkiyete sahip olması doğal ise de hayatını kolaylaştırmanın ve ihtiyaçlarını karşılamanın çok çok ötesinde özel mülkiyete sahip olması, doğal değildir. Meselâ, bir insanın ekip biçebileceğinden, işleyebileceğinden çok daha fazla toprak parçasına sahip olması veya beslenebileceğinden çok

[80] Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes And The Natural Law Tradition*, Trans., Daniela Gobetti, Chicago Uni., Press, Chicago, 1993, s. 19.

daha fazla sebze, meyve ya da herhangi bir besin maddesine sahip olması doğal hukuka aykırıdır. Böyle bir durumda olan insan, muhtemelen doğal hukuk tarafından cezalandırılacaktır.

Görüldüğü üzere, *Locke*'un mülkiyete yönelik yaklaşımında, *kapitalizm*i önceleyen anlayışlarla *sosyalist* bir görünüşün gölgeli tablosunu çizen anlayışlar, yan yana ve birbiriyle uzlaşmaz olarak bulunmaktadır. Onu bu konuda, tek yanlı aktarmalarla yanlış tanıtmak kolaydır. Herkes kendi emeğinin ürettiği kadar mülkiyete sahip olmalıdır derken, Locke, endüstrileşme öncesi dönemde seslendirilen bir ilkeyi dile getirmektedir. Ekonominin tarıma dayalı olduğu bir dönemde böyle düşünülmesi, ekonomik paylaşımın âdil bir noktaya getirilmesini istemek bakımından doğal karşılanabilir. Fakat Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde bu programın devrim yapılmaksızın çok zor gerçekleşeceğini *Locke*, göremeyecek değildi. Oysaki tarım arazilerinin arslan payı, çiftçilerden ya ürünün yarısını ya da zamana göre değişen bir kira bedelini alan aristokrasinin elindeydi. *Locke*, devrimi gerektiren bu türlü öğretileri ileri sürmüş ise de yaşadığı dönemde var olan sistemin adalet dışı olduğuna ya da o sistemin kendi savunduğu sistemden farklı olduğuna dair hiçbir ifade de kullanmamıştır. Bazılarının *Marks*'a, bazılarının *Ricardo*'ya yüklediği değer hakkındaki *emek teorisi*, yani bir ürünün değerini ona harcanılan emekle ölçen teori, pekâlâ Locke'ta bulunabilir. Değeri emeğe dayandıran teorinin iki görünüşü vardır. Onlardan biri etnik, diğeri de ekonomiktir. Yani bu teori, ürünün değerinin ona verilen emekle orantılı olmasını ya da, gerçekte, fiyatı emeğin ayarlaması gerektiğini ileri sürebilir. *Locke*'un desteklediği köylü sınıfının toprak mülkiyeti anlayışı endüstriye uygulanamaz. Bir kişinin kendi emeğine tekabül

eden miktarda hakka sahip olması ilkesi, endüstri uygarlığında yararsızdır. Otomobil imalatında çalışan bir kişinin payının, emeğine ne oranda bağlı olacağı nasıl belirlenecektir? Ya da yük taşımacılığı şirketinde çalışan bir kişinin hangi payı hak ettiğine nasıl karar verilebilir? Böyle düşünceler, hak ilkesini, üretim ve dağıtımı daha sosyalist yöntemlerle örgütlendirerek "emeğin sömürülmesini" önlemek isteyenlerce ileri sürülmüştür. Değer konusundaki emek teorisi, sömürücü olarak görülen bir sınıfa karşı duyulan düşmanlıktan ötürü türetilmiştir. *Marks*, bu teoriyi kapitalistlere karşı, *Ricardo* da arazi sahiplerine karşı savunmuştur. Fakat Locke, bu teoriyi herhangi bir sınıfa karşı duymuş olduğu düşmanlıktan ötürü savunmuş değildir. Böyle bir düşmanlık, onun etnik konusundaki görüşleriyle bağdaşmaz.[81]

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak; *Locke*'a göre bütün insanlar özgür ve rasyonel varlıklar olarak doğarlar. İnsanların kendi iradelerine bağlı olarak özgür ve bağımsız eylemlerde bulunmaları, rasyonaliteleri üzerine temellenir. Rasyonalite, insanı hem hukuk çerçevesinde eylemde bulunmaya muktedir kılar hem de eylemlerinin sınırını gösterir. Doğal özgürlük, ebeveyne itaâtle birlikte pekâlâ düşünülebilir. Ancak, bir çocuk, babanın ünvanından ve anlayışından, kendisini ilgilendiren şeyler hususunda karar verme noktasında bağımsızdır. Çocukluk süresince ebeveyne itaât edilmesi, olgunluk çağında da itaât edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Monarşiyi babalık hakkıyla temellendirmeye çalışanlar, babalıkla monarklık arasındaki farkı gözden kaçırmaktadırlar. Ebeveynin çocuklar üzerindeki otoritesi,

[81] B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. M. Sencer, Say Y., İstanbul, 1983, s. 614-617.

sınırlı bir otoritedir. Tanrı, ebeveynin bu otoriteyi çocukların bakımına ve iyiliğine yönelik kullanmaları için onlara doğal bir eğilim, şefkat vermiştir. Çocukların ebeveynin otoritesi altında bulunmaları, kendileri için en uygun olan şeydir. Bu şekildeki bir otorite yalnızca babayı değil, anneyi de kapsamaktadır. Dolayısıyla onu, egemenlik anlamındaki mutlak otoriteden ayrı tutmak gerekir. Çocukların ebeveyne itaâti tamamen doğalken, monarka itaât doğallıkla açıklanamaz. Monarşik bir otorite babalık hakkından *(paternal right)* kaynaklanmaz. Dolayısıyla, doğal aile babalarının politik monarklara dönüştüğü düşüncesi anlamsızdır.[82]

Doğa durumunun sakıncalarından ve savaş durumuna düşme tehlikesinden kurtulmak için, insanların kendi rızalarıyla yapmış oldukları *toplum sözleşmesi* ile geçmiş oldukları sivil ya da politik durum, yani devlet altında birleşme hâli nasıl bir hâldir? *Locke*'a göre, Tanrı, insanları kendileri için yalnızlığın iyi bir şey olmadığı düşüncesinde varlıklar olarak yaratmıştır. Bu düşünce onları toplumsal hayata doğru yönlendirir. Buna ilâveten, müşterek anlayış birliği ve lisan da onların bu hayatı devam ettirmelerine ve ondan memnun olmalarına vesile olur. İlk toplum *(conjugal society)*, kadın ve erkek arasındaki beraberlikten meydana gelen ve kadın ile erkek arasında iradî olarak yapılan bir anlaşmanın, sözleşmenin *(compact)* ürünüdür. Bu oluşum bir aile olduğundan, burada yalnızca karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma ilişkisi geçerlidir. Dolayısıyla bu oluşumda kimsenin mutlak otoritesinden veya egemenliğinden bahsedilemez. Kadın ve erkek arasındaki bu birlikteliğe çocukların da eklenmesiyle, birlikteliğin

[82] Locke, *a.g.e.*, Chap. VI.

sürdürülmesine yönelik, haklar ve sorumluluklar şeklinde uygun kurallar *(rule)* da gelişmeye başlar. İşte bu sürecin genişlemesi, bilahare politik toplumun oluşumunu sağlayacaktır.

*Locke* için, politik otorite, doğa durumundaki herkesin doğal olarak sahip olduğu, fakat toplumu oluştururken ona ve onun yöneticilerine, daha doğrusu kurdukları devlete devrettikleri bir otoritedir. Bu devretme işi sözlü ya da fiilî bir güveni ifade eder ki herkesin sahip olduğu otoriteyi devlete devretmesi kendi iyiliği ve kendi emniyeti içindir. Yani politik otoritenin varlık nedeni, insanların sahip oldukları hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların muhafazasıdır. Kısacası, politik otoritenin gayesi ve ölçüsü, bir bütün olarak toplumun üyelerinin korunmasıdır. Dolayısıyla, politik bir otorite, insanların özgürlükleri ve kaderleri üzerine mutlak ve keyfî bir otorite olamaz. Zaten, politik otoritenin kaynağı, yalnızca insanların karşılıklı rıza ile gerçekleştirdikleri anlaşma ve sözleşmeden ibaret olup, sözleşme, politik otorite için de bağlayıcıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Locke'a göre tüm insanlar özgür olarak doğarlar. Doğal hukukun onlara tanımış olduğu hak ve yetkileri kullanma noktasında da yine tüm insanlar eşittirler. Doğa durumunda, insanlar, yalnızca hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi doğal haklarını başkalarının zarar verme teşebbüslerinden korumak için değil, aynı zamanda onlara zarar verenleri yargılamak ve cezalandırmak için de (ölüm cezası da dahil) doğal bir yetkiye *(power)* sahiptirler. Ancak bu yetki, henüz politik toplum *(political society)* mevcut olmadığı için söz konusudur. Politik toplumda, toplumun üyeleri bu doğal yetkilerini terk ederler. Daha doğrusu kendilerinin yerine, kendilerince oluşturulan hukuk tarafın-

dan kullanılmak üzere topluma *(comunity)* devrederler. Sivil topluma dâhil olan herkes aynı zamanda devletin *(commonwealth)* de bir üyesi olduğundan doğal hukuka karşı işlenen suçları yargılama ve cezalandırma yetkisini de kendi temsilcisi olan *(representative)* devlete devretmiş olur. Sivil toplumun meşru icra gücü *(legislative-executive power)* de buradan kaynaklanır. Dolayısıyla insanlar doğal hukuktan kaynaklanan yetkilerini terk edip, kamuya devrederek, bir toplum hâlinde birleşirlerse orada politik ya da sivil toplum *(political-civil society)* oluşmuş demektir.

Kısaca Locke'un bakış açısıyla, insanların rızalarına ve sözleşmeye dayanan devlet, sınırlı bir devlet olup, herkesi temsil eder ve meşruiyetin temeli de budur. Mutlak ya da keyfî yönetimler, meşru devlet formları değildirler. Rıza ve hukukî yönetim, meşruiyetin zorunlu şartlarıdır.[83] Siyasî otorite meşru değilse, siyasî otorite olarak adlandırılmaz, bunun yerine despotik otorite olarak adlandırılır.[84] Despotik olan her türlü otorite ise gayrı meşrudur. Despotik otorite, bir insanın diğerlerinin hayatları üzerine kurduğu, mutlak ve keyfî otoritedir. Böyle bir otorite ne doğaldır ne de insanların anlaşmalarına dayanır. Yalnızca hukukun gaspıdır. Hukuku gaspa çalışan, şüphe yok ki diğer insanlarla savaşa girişmiş olmaktadır. Böyle bir işe kalkışan muhtemelen zarar verdiği şahıs ya da diğer insanlar tarafından ortadan kaldırılacaktır. Çünkü insanlar adaleti tatbik etmek üzere ona karşı birleşeceklerdir. Despotik bir otoriteye karşı koymak, âdil ve meşrû

---

[83] James Tully, *An Approach To Political Philosophy : Locke In Contexts*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1993, s. 282.

[84] Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism*, Chicago Uni. Press, Chicago, 1987, s. 56.

bir savaştır. İnsanların hayatları üzerinde tasarrufta bulunmak üzere hiçbir anlaşma yapılamaz. Kimse bir diğerinin hayatının maliki olamaz. Bu yüzden, mutlak egemenlik anlamındaki despotik bir otorite, bir sivil toplum, bir politik toplum değildir.[85]

Acaba insanlar mutlak monarşiye ya da başka türlü bir despotik idareye itaât etmeli midir? Locke'a göre halkın rızasına dayanmayan bir devletin, insanların itaâtini talep etmeye hakkı olamaz. Böyle bir devleti halkın desteklemesi de düşünülemez. İnsanlar ya tamamen özgürce devleti kurarak veya yöneticileri seçerek ya da en azından hukuku oluşturarak, doğrudan ya da temsilcileri vasıtasıyla rızalarını beyan ederler. Rızaları olmaksızın, insanların temel ve doğal hakları üzerinde kimse tasarrufta bulunamaz. Herhangi bir devletin yönetimi altında bulunmak insanları hukuka bağımlı kılıyor ise de, insanlara köle muamelesi yapmak, onları savaş durumuna sokmak demektir.[86] Kölelikten ve savaş durumundan kurtulmaya çalışmak ise insanlar için elbette ki doğal bir tavırdır.

Daha önce de belirtildiği üzere, Locke'a göre, politik ya da sivil toplum, doğa durumunda yaşayan insanların toplum hâlinde birleşip, halk *(people)* olmaya ve üst bir otorite *(government)* altında politik bir bütün oluşturmaya karar verdiklerinde ortaya çıkar. Tüm bunlardan da anlaşılacağı gibi, mutlak monarşi ve diğer tüm despotik yönetim biçimleri kesinlikle bir sivil toplum formu değildir. Esas itibarıyla sivil toplum, doğa durumunun kaygı verici yönlerinden sakınmak ve onlara çareler bulabilmek için -ki bunlar doğa durumun-

[85] Locke, *a. g. e.*, Chap. XV.
[86] Locke, *a. g. e.*, Chap. XVI.

daki herkesin kendi davasının yargıcı olması gibi zorunluluklardır- herkesçe tanınan bir otorite oluşturarak ve ona itaât ederek kurulur. Hâlbuki, mutlak monarşilerde ve diğer tüm despotik yönetim biçimlerinde, herkes monarkın ya da despotun egemenliği altındadır ve onunla diğer insanlar arasındaki herhangi bir ihtilâfı çözecek, her iki tarafı da bağlayan bir otorite *(magistracy)* yoktur. Dolayısıyla, mutlak monarşi ya da despotik yönetim altında olmak, doğa durumunda olmaktan çok daha kötüdür. Çünkü, doğa durumunda insanların doğal hakları ve doğal güçleri varken, monarşi ya da despotik yönetim altında monarka ya da despota karşı ne herhangi bir haktan ne de herhangi bir güçten bahsedilebilir. Sivil toplumda kimse hukuktan muaf değilken, monarşilerde ve despotik yönetimlerde, en azından monark ya da despot, hukuktan muaftır. Onu bağlayan ne bir hukuk ne de bir otorite vardır. İşte bu nedenledir ki monarşiler ve diğer despotik yönetimler bir sivil toplum tipi değildir.[87]

Tekrar etmek gerekirse; Locke'a göre tüm insanlar doğal olarak özgür, eşit ve bağımsız *(independent)* olarak dünyaya gelirler. Hiç kimse onların bu statülerini değiştiremez ve onları kendi rızaları *(consent)* haricinde gerçekleşen herhangi bir politik otoritenin uyruğu olmaya zorlayamaz. İnsanların politik bir otoritenin uyruğu olmalarının tek yolu, onların kendi rızalarıyla doğal özgürlüklerinden vazgeçmeleri ve diğer insanlarla anlaşarak kendilerinin rahatı, güvenliği ve barış hâlinde yaşayabilmeleri için bir toplum hâlinde *(community)* birleşmeleri ve sivil toplum sözleşmesini gerçekleştirmeleridir. Locke, tüm anlaşmaların *(compact)* bireyler arasında ya-

[87] Locke, *a.g.e.*, Chap. VII.

pıldığını özellikle vurgular. Locke için, ne zaman ki insanlar kendi bireysel rızalarıyla toplumu ya da devleti oluşturmaya karar verirler, o suretle politik bir yapı *(body politick)* oluşur. Bireysel rızanın olmadığı yerde politik toplum da yok demektir.

Doğa durumundan çıkıp, bir topluma katılmak, otoritenin *(power)* tamamen topluma *(politic society)* bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durum aynı zamanda pozitif hukukun da oluşumunu ifade eder. Ancak, Locke'a göre, pozitif hukuku herhangi bir çoğunluk değil, doğal hukuk ve akıl belirler. Dolayısıyla, insanların politik bütünü oluşturmaları, onların doğa durumundayken sahip oldukları doğal haklarından vazgeçtikleri anlamına gelmez. Yapılan iş yalnızca doğa durumunun sakıncalı yönlerine çareler bulmaktan ibarettir. Dolayısıyla, yalnızca bu şekilde kurulan bir politik toplum, meşru bir devlet *(lawful government)* olarak nitelendirilebilir.

*Locke*'un, "egemen gücün irade bildirimi"[88] şeklindeki *pozitif hukuk* tanımlamalarına katılmadığı açıktır. Pozitif hukukun niteliğini açıklama yolundaki felsefî çalışmalar, değişik yönlerde gelişmişlerdir. Hukuk teorisi, felsefî düşünce, siyasal şartlar ve ideolojik akımlarla daima içiçe olmuştur. *Doğal hukuk*u reddedip pozitif hukuku savunanların hukuk anlayışlarının en belirgin özelliği, hukuk ve ahlâk kavramlarını birbirinden ayırması ve hukuk kurallarının ahlâkî ilkelerden farklı olduğunu belirtmesidir. Ahlâk ve hukuk arasında keskin ayrımlar yapmak, otoriter ve totaliter yönetimlerin işidir. Bu durumdan istifade edenlerse daima iktidarı elinde tutanlar olmaktadır. Kendi keyfî iradelerini ve çıkarlarını yasa hâline getirmeyi beceren iktidar sahipleri, uygulamalarını savunur-

[88] Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, A.Üni. H.F. Yay., Ankara, 1992, s. 299.

ken, yaptıkları işin ahlâka uygun olmasa da hukuka aykırı olmadığını ileri sürerek, ortada gayrı meşru hiçbir şey bulunmadığını pekâlâ iddia edebilirler. Maalesef bunu yapanlar hiçbir cezaî müeyyideyle de karşılaşmazlar. Ahlâk ve hukuk arasında yapılan keskin ayrımların başka bir noktaya varması düşünülemez. Oysaki *Locke*, böyle bir ayrıma taraftar değildir. Politik toplumun oluşmasıyla geçerli olan hukuk pozitif hukuk olsa bile, bir anlamda pozitif hukukun düzeltim ve denetim programı şeklinde, doğal hukukun üst bir etnik ilke olarak her zaman gözetilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Böylelikle, bir anlamda, pozitif hukukun meşruiyeti, daima doğal hukuka bağlanmaktadır. *Locke*, "sivil pozitif hukuk, kendi doğası veya gücü sayesinde değil, otoriteye itaâti ve toplum barışını korumayı emreden ***doğal hukuk*** sayesinde bağlayıcıdır" derken, özellikle buna vurgu yapmaktadır.[89]

Locke, doğal hukukun varlığının ispatına yönelik bir takım delileri de şu şekilde sıralar: Doğal hukuk, Tanrısal iradenin doğanın ışığıyla öğrenilebilen, rasyonel doğaya neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu nedenle de emredici veya yasaklayıcı olan bir buyruğu olarak tanımlanabilir. Doğal hukuku, aklın buyruğu olarak adlandırmak, doğru değildir. Çünkü akıl, doğal hukuku kurgulayıp tesis edemez. Olsa olsa onu, ilahî gücün belirleyip insanların kalplerine yerleştirdiği bir kanun olarak araştırıp, keşfedebilir. Locke'a göre, birinci delil, *Aristoteles*'in *Nicomachean Ethics* adlı eserinin I. Kitabının 7. bölümündeki bir pasajdan çıkarılabilir. Aristoteles orada şöyle der: "İnsanın hususî görevi zihnin yetilerini rasyonel ilkeye uygun olarak aktif bir şekilde kul-

[89] J. Locke, *Essays On The Law Of Nature*, Ed. W. Von Leyden, Oxford Univ. Press, Oxford, 1958, s. 119.

lanmaktır." Aristoteles, her varlığın gerçekleştirmesi için plânlandığı özel bir görevi olduğunu önceki pasajlarda çeşitli örneklerle gösterdiği için, insan söz konusu olduğunda, bu görevin ne olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, insanın hayvan ve bitkilerle müştereken sahip olduğu duyusal yetilerin bütün faaliyetlerini ele aldıktan sonra, haklı olarak, şu sonuca ulaşır: insanın gerçek görevi akla uygun eylemde bulunmaktır, öyle ki insan zorunlu olarak aklın emrettiği şeyi gerekleştirmelidir. Aynı şekilde, yasal adalet ve doğal adalet arasında bir ayrım yaptığı yer olan V. Kitabın 7. bölümünde Aristoteles şöyle demektedir: "Adaletin doğal kuralı her yerde aynı ölçüde geçerlidir." Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Madem ki her yerde geçerli olan bir hukuk vardır, o hâlde bir doğal hukuk vardır.

Locke, bu noktaya yönelik, şöyle bir itirazda bulunulabileceğini belirtir: Her yerde geçerli olan bir hukuk bulunmadığına göre, böyle bir hukuk de mevcut değildir. Zaten, insanların çoğu, hayatın rasyonel bir temeli ve herkesin kabul ettiği bu tür bir hukuk yokmuş gibi hayatlarını sürdürürler. Eğer gerçekten de doğal hukuk akıl ışığıyla biliniyor ise akıl sahibi olan bütün insanlar bu hukukun bilgisine neden sahip değildirler? Locke'un bu soruya cevabı şöyledir: Sivil topluma ait işlerde kamuya ait bir yerde ilân edilen yasal haberi okumanın kör biri için imkânsız, görmesi kusurlu biri için de güç olmasından, yasanın mevcut olmadığı ya da duyurulmadığı sonucu nasıl çıkarılamazsa doğal hukukun da herkes tarafından bilineceği sonucu zorunlu olarak çıkarılamaz. Zira bütün insanlar yaratılış olarak akılla donatılmış iseler de bazı insanlar vardır ki aklın ışığını kullanmayıp, karanlığı tercih ederler. İnsan gözlerini açmadığı ve gezinti için tamamen

hazır olmadığı takdirde güneş bile ona gideceği yolu gösteremez. Bu nedenle doğal hukukun bilinmesi konusunda insanların çoğunluğuna değil, akıl ve kavrayışı güçlü olanlara başvurulmalıdır. Her ne kadar insanların daha akıllıları bile doğal hukuku ve onun gerekleri hususunda tam bir mutabakata varamamışlarsa da bundan, doğal hukukun var olmadığı sonucu çıkmaz. Aksine, ona yönelik tartışmalardan, onun mevcut olduğu sonucu çıkar.

Locke, doğal hukukun varlığını gösteren ikinci delilin, insanların vicdanından, yani kötü davranışta bulunan hiç kimsenin vicdanen kendisini temize çıkaramadığı gerçeğinden elde edilebileceğini söyler. Ona göre, vicdani yargı, doğal hukukun var olduğunu gösterir. Aklın, itaât edilmesini emrettiği doğal hukuk olmasaydı, kanun olmadan herhangi bir yargılama imkânı bulunamayacağına göre, insanların vicdanlarının onların eylemlerini yargılaması ve neticede suçlu ya da suçsuz bulması nasıl mümkün olurdu? Bu argümandan çıkarılacak sonuç, yazılı olmasa da doğal bir hukukun varlığıdır.

Locke için, doğal hukukun varlığının üçüncü delili, evrenin kendi yapısından çıkarılabilir. Evrende mevcut olan her şey, doğalarına uygun var oluş tarzını, tâbi oldukları doğal kanunlara bağlı olarak gerçekleştirirler. Bütün varlıkların formunu, faaliyet biçimini ve ölçüsünü belirleyen şey tâbi olunan doğal kanunlardır. Evrendeki her şeyin böylesi doğal bağımlılıkları varken, insanın olmaması ihtimal dahilinde değildir. Ona diğer varlıkların üstünde ruh, idrak, akıl ve faaliyette bulunmak için gerekli her şeyi vermek ve bütün bunlara rağmen ona doğal bir sorumluluk yüklememek yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir.

Doğal hukukun varlığını gösteren dördüncü delil, Locke'un bakış açısıyla, bizatihi toplumsal hayatın kendisidir. Doğal hukuk olmadan insanlar kendi aralarında hiçbir sosyal münasebet ve birlik oluşturamazlar. Gerçekte toplumsal hayatın dayandığı iki temel faktör vardır: İlki, devlet ve yönetim biçimi; ikincisi, sözleşmelerin yerine getirilmesidir. Bu faktörler olmadan toplumdan, doğal hukuk olmadan da bu faktörlerden bahsedilemez. Yöneticiler, istedikleri şekilde kanun yapma veya kanunları yenileme ve diğer insanların efendileri olarak, egemenlikleri lehine her şeyi yapabilme gücüne sahip olsalardı ve kendilerini bağlayan üst bir hukuk, doğal bir hukuk da olmasaydı, insanların durumu acaba ne olurdu? Eğer insanlar, sadece başkalarının güçleri için hazır bir av olmak amacıyla bir toplumun üyesi oluyorlarsa böyle bir toplumun üyesi olmak onlara ne sağlayacaktır? Sivil toplumun pozitif kanunları, devlete itaâti ve toplum barışını korumayı emreden doğal hukuk dışında başka bir şey sayesinde bağlayıcı değildir. Doğal hukuk olmadan, yöneticiler, güç kullanarak ordular yardımıyla toplumu itaâte zorlayabilirler, fakat onları, kontrolü asla mümkün olmayan bir duruma da sokmuş olurlar. Çünkü insanların sözleşme yapmalarını ve ona vefalı bir şekilde uymalarını sağlayan doğal hukuk olup, doğal hukuk yoksa sözleşme de, vefa da, uyum da yok olacaktır. Zorlamalara maruz kalan insanlar, kendilerini zorla itaâte mecbur bırakanlardan elbette kurtulmaya çalışacaklardır. Kanunlara itaât ve sadakat yükümlülüğü doğadan değil de insan iradesinden çıkarılmaya kalkışıldığı takdirde vaatlere sadakat umulmamalıdır.

Locke'a göre, doğal hukukun varlığının beşinci delili, böyle bir ilke olmadan ne erdem ve erdemsizliğin ne iyilik ve

kötülüğün, ne de ödüllendirmenin ve cezalandırmanın imkânının olacağı hakikatidir. Kanunun olmadığı yerde hata ve suç yoktur. Doğal hukuk olmasaydı her şey insan iradesine dayanmak zorunda kalacak ve sorumluluk gereği davranış diye bir şeyden bahsedilemeyeceğinden insan, fayda ya da hazzın emrettiği veya kör ve kanunsuz içgüdünün rast gele sarıldığı eylemden başkasını yapamayacaktı. Dürüstlük ve erdem terimleri anlamsız görülecek veya içi boş kelimelerden başka bir şey olmayacaktı. Böylece, disiplinsiz bir varlık hâline gelen insan, hayatı için fazla düşünmeyecekti. Oysaki insan, hiçbir şekilde onuru ve vazifeyi ihmal edemez. Çünkü, iyi ve kötünün doğası ezelî ve kesin olup, onların değeri insanların genel düzenleri veya herhangi bir özel kanaat tarafından tayin edilemez.[90]

Doğal hukuk teorisi kavramsal modeli, "doğa durumu – sivil toplum" dikotomisi üzerine kurulur. Onun karakteristik özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1- Anti-politik ve non-politik şartlar olarak doğa durumu, devletin orijininin ve temellerinin analizi için bir başlangıç noktasıdır. 2- Doğa durumu ve sivil toplum birbirinin karşıtıdır. Çünkü sivil toplum, doğa durumuna antitez olarak, onun eksikliğini gidermek ya da düzeltmek için inşa edilir. 3- Doğa durumunun kurucu unsurları, öncelikle ve esas olarak bireylerdir. Bireyler müşterek bir toplumsal hayat içerisinde yaşamasalar bile sosyaldirler. Doğa durumunda aileler gibi "doğal topluluklar" vardır. 4- Doğa durumunun kurucu unsurları olan bireyler ya da aileler, kendi kendine var oluşlarını, kendileri için kabul ederler ve hem özgür hem de eşittirler. Bunun

[90] J. Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev. İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 19-24.

içindir ki doğa durumu daima, özgürlük ve eşitlik durumu olarak gösterilir. 5- Doğa durumundan sivil topluma geçiş, doğal bir akış olarak meydana gelmez. Tercihe bağlı olarak ve bir ya da daha çok anlaşma-sözleşme sayesinde gerçekleşir. Bunlar, doğa durumunu terk etmek isteyen bireyler tarafından yerine getirilen, iradî ve kasdî hareketlerdir. 6- Sivil toplumu meşrulaştırma amacı yalnızca sözleşmelerdir.[91] Bu perspektifte, doğa durumundan sivil topluma niteliksel bir sıçrama vardır. Bu niteliksel sıçramaya izin veren şey, beşeriyetin doğallıktan uygarlığa doğru olan rasyonel yürüyüşüdür. Bu nedenle, politik toplumun meşruiyetinin prensibi ne ehlileşmiş ne de despotik otoritedir. Doğal hukuk teorisinin siyaset felsefesine ait en derin teması budur.

Locke'un savunmuş olduğu doğal hukuk anlayışının kökleri, Antik Çağ Stoa felsefesine kadar iner. Genel olarak doğal hukuk taraftarları, "doğa" deyimini lisandaki mutat kullanılışının aksine, "tabiî bir aklî kanuniyet" anlamında kullanırlar. Doğal hukuk anlayışına yönelik soru işaretleri oluşturan nokta, aklın bu çerçevedeki yeridir. "Akıl, beşerî ilişkilerin evrensel geçerliliği olan prensiplerini tayin etmeye mi muktedir, yoksa insan tabiatında zaten var olan bu prensiplerin neler olduğunu keşfetmeye mi?" Bu sorunun cevabına bağlı olarak doğal hukuk anlayışında iki ana eksen ortaya çıkmıştır. İlki, soyut rasyonalist teoridir. Bu yaklaşım, insan aklının bütün sosyal ve siyasal ilişkilere hâkim olabilecek evrensel geçerlikte etnik ve hukukî prensipler tayin etmeye muktedir olduğu varsayımına dayanır. Pozitivizmin, sosyalizmin ve faşizmin eğilimi, temelde bu eksendedir. İkinci ya-

[91] Bobbio, *a.g. e.*, s. 2.

klaşıma göreyse, bu prensipler toplumsal hayat sürecinde kendiliğinden, spontane olarak ortaya çıkarlar. Aklın, beşerî ilişkilerde sanıldığı kadar etkili bir rolü yoktur. Toplumsal ilişkileriri tanziminde akıl, kısmî bir etkiye sahip ise de kurucu, kurgulayıcı boyutlarda bir etkiye sahip olduğu düşünülmemelidir. Liberalizmin eğilimi de daha çok bu çerçevededir. Locke'un doğal hukuk ve akıl arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımı, onun kurucu rasyonalizm (constructivism) olarak adlandırılan doğal hukuk yaklaşımını benimsemediğini göstermektedir.[92]

Locke'a göre, politik sivil toplumda doğal hukukun bağlayıcılığı ortadan kalkarsa da pozitif hukuk ona endeksli olarak oluşturulmak zorundadır. Bu nedenle doğal hukuk, yine de tüm insanlar ve tüm yasama güçleri için ebedî bir kural *(eternal rule)* olarak varlığını sürdürür. Gayesi insanoğlunun muhafazası olan doğal hukuk, bir anlamda Tanrı'nın isteği ve mesajıdır. İnsan yapımı pozitif hukuk *(laws humane)*, geçerli olabilir, fakat doğal hukuka aykırı olamaz. İnsanî kuralların ölçüsü, doğal hukuk ve Tanrı'dır. Yasama ya da meşru otorite, keyfî kural koyma yetkisine sahip olamaz. Yalnızca, hukuku resmîleştirip standardize ederek uyrukların haklarını belirler. Ancak, doğal hukuk yazılı bir hukuk olmayıp, sadece insanların zihninde bulunduğundan, insanlar hırsları ya da kişisel arzuları doğrultusunda hareket ederek, onu görmezden gelebilirler. Doğal hukukun resmî bir yargıcı da olmadığından, insanlar yaptıkları hatalar ya da işlemiş oldukları suçlar hususunda zor ikna edilirler. Bu yüzden doğal hukukun icrası zordur. Dolayısıyla, doğal hukuk, hakları belirlese

[92] Atilla Yayla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992, ss. 28-30.

de hakların muhafazasında tereddüte yol açar. Hakların ihlâli durumunda, suçluların cezalandırılmasında yetersizdir. İşte doğal hukukun bu tür eksikliklerinden sakınmak için insanlar, doğa durumunu terk edip, toplum hâlinde birleşme ihtiyacı duymuş ve kendilerini standart kurallarla, pozitif hukukla sınırlandırmışlardır. Böylelikle de standart kuralları icra edecek meşru otorite, yani devlet oluşmuştur.

Devletin kuruluşunu açıklamaya yönelik bu tabloda iki kusurun bulunduğu açıktır. Bunlardan ilki, bağımsız ve eşit insanlar tarafından bu şekilde kurulmuş bir yönetim örneğinin tarihî olarak bilinmemesi, ikincisi de politik topluma sonradan katılma gibi bir hakkın mümkün olmamasıdır. Çünkü tüm insanlar, bir yönetim altında doğarlar ve onlara yeni bir yönetim oluşturma özgürlüğü zaten teklif de edilmez. *Locke*'un bunlara yönelik cevabı şöyledir: İlkin, tarihin hiçbir zaman geçmişteki insanî durumlar hakkında, özellikle de yaşanılan doğa durumu hakkında mükemmel bilgi veremeyeceği açıktır. Zira devlet, her yerde tutulacak kayıtlarda önceliklidir. İnsanlar, tarihi incelemeye başladıklarında daha çok devletlere ve onların kurucularına bakarlar. En azından ilk adımı hep bunlar teşkil eder. Oysaki meselenin arka plânına bakılacak olursa istenilen örnekler pekâlâ bulunabilir. Örneğin, *Amerika* böyledir. Amerika'da herhangi bir devlet yokken, gruplar hâlinde birlikte yaşayan insanların varlığı, politik toplum öncesi, özgür ve eşit yaşanılan bir durumun mevcudiyeti olarak pekâlâ görülebilir. Dolayısıyla onların politik toplumları, tamamen bir iradî birlik ve özgür insanların karşılıklı anlaşmaları neticesinde, yöneticilerini ve yönetim şekillerini seçmeleriyle başlamıştır denilebilir. Esas itibarıyla, politik toplumun oluşumuna yönelik kusurlar bulun-

masının sebebi, meselenin, mevcut *(de facto)* durumdan hareketle temellendirilmeye çalışılmasıdır. İnsanların doğal olarak özgür olduğu ve devletlerin, insanların anlaşmaları sonucu kurulduğuna dair tarihten gösterilebilecek örnekler, argümanın doğruluğundan pek de şüphe edilemeyeceğinin delilidir.

*Locke*, tarihe bakıldığında, insanların umumiyetle bir yönetim altında bulunduklarının görüleceği gerçeğini inkâr etmez. Hatta o, politik toplumun oluşumunun, ailenin kuruluşuyla ve çok sayıdaki ailenin birleşmesiyle başladığını ve yine yönetim anlayışının babanın otoritesine bağlı olarak doğduğunu da kabul eder. Ancak bu, yalnızca bir doğal gelişim sürecinden ibaret görülmekte olup, tevarüs edilen baba otoritesine bağlı doğal monarşik bir yönetimin meşrulaştırılabilir olduğu anlamını taşımaz. Netice itibarıyla Locke için, rasyonel anlamda kesin olan şey devletin tamamen halkın rızasıyla kurulduğudur.

İnsanların bir yönetim altında doğdukları ve dolayısıyla da herhangi bir yeni oluşum ve meşru yönetim için bağımsız ve özgür olmalarının imkânsız olduğu şeklindeki itiraza gelince... Locke'a göre, eğer bu argüman doğru kabul edilecek olursa dünyadaki mevcut bağımsız monarşilerin çokluğu izah edilemez. Her bir yönetimin meşru ve bağımsız kabul edildiği dikkate alınırsa, hangi ölçüye göre ve hangi yönetime niçin meşru monarşi denilecektir? Eğer bu itiraz doğru olsaydı, yalnızca evrensel tek bir monarşinin olması gerekirdi. Oysaki reel durum hiç de böyle değildir. Dolayısıyla bu itirazın da anlamı yoktur. Kısacası her insan doğal olarak özgür doğmaktadır ve hiçbir şey onu, rızası haricinde herhangi bir dünyevî otoritenin uyruğu altına sokmaya muktedir değildir. Uyruk olmak, yalnızca kişinin kendisinin yapmış olduğu an-

laşmayla kendi rızasıyla gerçekleşmektedir. Yani, insanların yaptıkları anlaşmaların deklarasyonu sonucudur ki herhangi bir devletin hukukuna bağımlı olma durumu ortaya çıkmaktadır. Reel durumun arka plânında da yine insanların alenî ya da zımnî rızaları yatmaktadır. Locke için, esasında tartışılan husus, herhangi bir devletin uyruğu olmak üzere bir topluma dâhil olup onun bir üyesi olmak üzere yapılan alenî anlaşmalar, alenî rıza bildirimleri değildir. Tartışılan husus daha çok zımnî rıza bildirimleri, zımnî anlaşmalardır. Oysaki, meselâ bir ailenin ferdi olarak doğmak ya da herhangi bir devletin sınırları içerisinde yaşayan bir yabancı olmak, o devlete yönelik zımnî bir rıza anlamını taşımaktadır.[93]

Doğa durumunda şayet insanlar oldukça özgür ve oldukça eşitseler ve söylenildiği gibi, kendi kişilikleri ve mülkiyetlerinin mutlak efendileriyseler ve hiç kimsenin boyunduruğu altında da değilseler, niçin bu bağımsızlık durumundan vazgeçip, kendilerini herhangi bir otoritenin kontrolüne bırakıyorlar ve onun hâkimiyeti altına giriyorlar? Locke'a göre bu tür soruların kesin cevabı da şu şekildedir: Her ne kadar insanlar doğa durumunda bir takım haklara sahip iseler de doğa durumu yine de çok güvenli bir durum değildir. Çünkü insanlar, başkalarından gelebilecek tehlikelere her an maruz kalabilecekleri gibi sahip oldukları hakları da her an kaybedebilirler. Böylesi bir emniyetsizlik hâli, insanları bu durumu terk etmeye istekli kılar. Doğa durumu, bir özgürlük durumu olsa da, daima, tehlike ve korkuyla doludur. İşte bu nedenle insanlar, diğerleriyle birleşip bir toplum oluşturmayı ve karşılıklı olarak birbirlerinin hayatlarını, özgürlüklerini ve

[93] Locke, *a.g.e.*, Chap. VIII.

mallarını müşterek olarak korumayı arzularlar. Locke, doğal hak olarak nitelendirdiği bu hakların toplamına mülkiyet *(property)* adını vermektedir. Dolayısıyla, insanların bir toplum hâlinde birleşip, kendilerini bir yönetimin kontrolü altına sokmalarının en temel ve en önemli sebebi, mülkiyetlerinin muhafazasıdır.

Devletin kuruluşu için öncelikle yapılması gereken şey nedir? Locke'a göre, öncelikle, herkes tarafından kabul edilen ve tanınan, aralarında çıkabilecek tüm ihtilafları karara bağlayacak olan müşterek bir ölçü olmak üzere, hakları ve haksızlıkları *(right–wrong)* standardize eden bir hukuk sistemi, bir pozitif hukuk tanzim edilir. Gerçi doğal hukuk, tüm rasyonel yaratıklara yönelik olarak anlaşılır bir şekilde plânlanmıştır, fakat insanoğlu kişisel eğilimlerinden ötürü doğal hukuku görmezden gelebileceği gibi, ona uygun davranmayabilir de. Bunun nedeni, doğa durumunda, insanları doğal hukuka uygun hareket etmeye zorlayacak birey üstü bir otoritenin yokluğudur. Tanzim edilen hukukla birlikte onu icra edecek olan otorite/hâkim, icra hakkı ona verilmek üzere desteklenir. Böylelikle de toplum hâlinde birleşilmiş ve devlet otoritesi altına girilmiş olur.

Locke için bunun anlamı, doğa durumundaki herkesin, kendi doğal hukukunu koruma ve ihlâli durumunda da gerekli cezayı tatbik etme yetkisini, iradî olarak topluma devretmesidir. Bir başka ifadeyle yasama yürütme ve yargılama hakkının devlete bırakılmasıdır. İnsanlar bu doğal yetkilerini devrederken elbette şunu düşünürler: Oluşturulan müşterek hukuk, sahip olunan doğal hakları daha iyi muhafaza edecek ve hukukun ihlâli durumunda da cezalandırma daha kolay olacaktır. Dolayısıyla da yeni durum çok daha güvenli ve âdil

bir durum olacaktır. Kısacası, herhangi bir devletin bir üyesi olunduğunda, artık onun hukukuna göre yönetilmek söz konusudur ve ihtilaflı durumlarda da yalnızca onun yargıçları karar vereceklerdir. Şüphesiz, politik toplum ve yönetimin gayesi yalnızca insanların mülkiyetinin muhafazası değil, aynı zamanda barışı, güvenliği ve tüm bireyleri içeren kamu yararını *(peace, safety, public good)* da sağlamaktır.[94]

Locke, insanların rızası ve sözleşmeleri haricinde kurulmuş olan hiçbir yönetim biçimini meşru görmediği gibi, meşru yönetime karşı, iktidarı ele geçirmek üzere girişilen ihtilâl ve darbe gibi faaliyetleri de kesinlikle tasvip etmez. Ona göre, darbe, bir devlette kuralları ve formu değiştirmeksizin yalnızca yönetimdeki şahısları değiştirip, yönetime el koymak, iktidarı gasp etmektir. Darbeyi gerçekleştirenlerin, otoritelerini bunun ötesine taşımaları durumundaysa ortaya tiranlık çıkar. Tüm meşru yönetimlerde kamu otoritesi, herkes tarafından paylaşılır ve şahısların görevlendirilmeleri de kurallara bağlıdır. Bu durum meşru yönetimler için gerekli ve doğaldır. Darbe, tüm kuralları ortadan kaldırıp doğal olmayan yollarla yönetime geçmektir. Dolayısıyla darbe yoluyla yönetimi ele geçirmek asla meşru bir yöntem olmadığı gibi, darbe yoluyla kurulan bir yönetim de asla meşru bir yönetim değildir.[95]

Locke'a göre, darbe sonucu gerçekleşecek olan yönetim, tiranlıktan başka bir şey olmayacaktır. Tiranlık, hukukun olmadığı, yalnızca iktidarı gasp eden kişi ya da kişilerin isteklerini ve keyfî kuralların egemen olduğu, idare tarzının halkın

---

[94] Locke, *a.g.e.*, Chap. IX.
[95] Locke, a. g. e., Chap. XVII.

mülkiyetinin korunmasına yönelik değil, iktidarı gasp edenlerin ihtiras, intikam ve açgözlülüklerinin tatminine yönelik olduğu kuralsız bir idaredir. Tiranlığı yalnızca monarşilere özgü ve yalnızca monarşilerde maruz kalınabilecek bir durum olarak düşünmek kesinlikle hatadır. Diğer yönetim formlarında da pekâlâ tiranlığa maruz kalınabilir. Hukukun bittiği her yerde tiranlık başlar. Hukukun belirlediği yetkilerin aşıldığı, hukuk dışı güçlerin kullanıldığı, hukuka aykırı baskıların uygulandığı her yerde tiranlık başlamış demektir. Şüphesiz, hukukun belirlediği yetkileri aşmak, hiç kimse için bir hak olamaz. Böylesi durumlarda hakları çiğnenen diğer insanların yapacağı şey, elbette ki direnip karşı çıkmak olmalıdır. Locke'un burada bahsettiği hukuk, meşru yönetimi zorla ele geçirenlerin oluşturacakları hukuk değil, doğal hukuka uygun bir biçimde oluşturulmuş olan pozitif hukuktur. Zaten direnme hakkından söz ederken vurgulanan nokta da budur.

Acaba herhangi bir insan, kendisini hukuk harici bir muameleye maruz kalmış hissederse, onun, meşru otoriteye de direnme hakkı *(right of resistance)* var mıdır? Locke, böyle bir hakkın, tüm politik toplumların bozulup devrilmesine ve devletin ve düzenin yerini, anarşi ve karışıklığın almasına yol açacağı kanaatindedir. Anarşi ifadesini de popüler anlayışta olduğu gibi kargaşayla eş anlamda kullanmaktadır. Oysa ki, daha önce de belirtildiği üzere, anarşizm, bir kargaşa hâli değildir. Locke'un bu yaklaşımının nedeni, onun yaşadığı dönemde, anarşizmin henüz bir toplumsal anlayış olarak çerçevesinin çizilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla, onun yaklaşımını bu noktayı göz önünde tutarak değerlendirmek gerekir. Locke'a göre, âdil ve meşru olmayan baskılara elbette karşı çıkılıp direnilebilir. Bu durum bir tehlike ve karışıklık hâli de

değildir. Meşru yönetimlere karşı direnmeler ise kendisini hem insanların hem de Tanrı'nın kınamasına sürükler. Bir devlette, ikincil resmî görevlilere veya komisyonların illegal uygulamalarına karşı çıkılması politik toplumun yıkılacağı ya da karışıklığa düşüleceği anlamına gelmez. Devlet, yasadışı uygulamalar gerçekleştirenleri cezalandırdığı takdirde de muhtemelen bu tür uygulamalar bir daha gerçekleşmeyecektir. Aksi takdirde elbette tehlikeye düşülecektir. Kim meşru olmayan bir şiddet uygularsa uygulasın, insanların ona karşı hukukî (meşru) bir direnme hakkı vardır. İnsanların üzerinde, meşruiyetini hukuktan almayan bir otorite kurulamaz. Hukuk harici bir muameleye maruz kalmış olanlar, hukuka başvurarak, yapılan işe engel olabilirler. Böylesi durumlarda direnme meşru bir haktır. Kaldı ki insanların, meşru olmayan şiddet uygulamalarına karşı yalnızca direnme hakları değil, hayatlarını tehdit eden durumlarda *nefsi müdafaa*, yani saldırganı etkisizleştirme hakları da vardır. Çünkü, böyle bir hâlde insanların, güvenlik için hukuka başvurma vakitleri olamaz veya geç kalınmış olur. Hukuk, cesetleri hayata döndüremez. *Doğal hukuk* herkese böyle bir hakkı bahşetmiştir. Hayatın tehlikeye düşmeyeceği diğer durumlarda hukuka başvurmak gerekir, çünkü telâfi imkânı vardır. Hukuka aykırı eylemler, meşru otoriteyi bizzat temsil eden devletin başındaki kişi *(Magistrate)* tarafından sergilenir ve bu eylemler sürdürülürse -ki bu tiranlığın ilanıdır ve devletin düzenini bozar- top yekun direnme hakkı doğar. Şayet ihlâller yalnızca birkaç kişiyle sınırlı kalırsa ve telâfi imkânı varsa, kurulu bir devletin yıkılmasının doğru olmayacağı düşünüleceği için top yekun bir direnme hakkına başvurulmamalıdır. Eğer illegal uygulamalar halkın çoğunluğuna yönelik olursa

ve herkesin hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarını tehlikeye düşecek şekilde tehdit edilirse topyekun direnme kaçınılmaz olacaktır.[96] Zaten böyle bir durum, devletin çözülmeye yüz tuttuğunun işaretinden başka bir şey değildir. Kısacası, Locke direnme hakkını doğal bir hak olarak görüyor ise de, böyle bir hakkın, meşru devleti ortadan kaldıracak boyutlarda olacağını söylemez. Meşru devlet içerisinde bu hakka insanlar başvurabilir ise de bu, devleti ortadan kaldırmaya çalışmak şeklinde yorumlanamaz.

Siyasal çerçevede Locke, toplum ve devlet arasında bir ayrım yapılması gerektiği kanaatindedir. Toplum ve devlet, totaliter anlayışlarda iddia edildiği şekilde bir ve aynı şey demek değildir. Böyle bir ayrımın yapılması, şüphesiz devletin bireysel özgürlükleri ortadan kaldıracak boyutlarda totalleşmesini engellemeye matuftur. Locke için, devletin çözülmesi ya da yıkılmasından bahsetmek, toplumun çözülmesi ya da yok olması anlamını taşımaz. Toplumun çözülmesi, her ne kadar devletin çöküşü anlamını taşıyor ise de aksi doğru değildir. Herhangi bir devlet, toplum çözülmeksizin, haricî nedenlerle, meselâ fetih yoluyla yıkılabileceği gibi, bir takım dahilî nedenlerle de yıkılabilir. Locke, devletin çözülüşü ve yıkılışı için değişik nedenler olabileceğini ileri sürer:

1- Yasama gücü *(legislative power)* değiştirildiğinde. Sivil toplumu barış hâlinde tutan, yasama gücüdür. Çünkü, toplumun iradesini yasama temsil eder. Yasama feshedildiğinde ya da çözüldüğünde onu devletin çözülüşü ve sona erişi izler. Yasamanın kuruluşu, toplumun ilk ve temel aksiyonudur.

[96] Locke, *a.g. e.*, Chap. XVIII.

Yasama vasıtasıyla insanlar arasında hukukî sözleşme temin edilir. Yasama olmaksızın hukuk oluşturma *(making laws)* gücüne sahip olunamaz. Bunun anlamı yasamanın olmaması hâlinde insanların uyruk olmaktan çıkacağıdır. Locke'a göre, üç tür yasama uygulamasından bahsedilebilir: a) Tek bir kişinin en üst otorite, tek icra gücü olarak kabul edildiği ve muayyen zamanlarda yasama meclisini atayıp tadil ettiği, hanedanlıklarda görülen yasama uygulaması. b) Soylulardan ibaret bir meclis uygulaması. c) Halk tarafından muayyen süreler için seçilen temsilciler meclisi uygulaması.

Birinci durumda, kral ya da sultan, kendi keyfî iradesine göre bir hukuk ve yasama organı oluşturup deklare edebilir. Bu oluşumun yenilenmesi durumunda yasama da değişmiş olur. Her değişiklikte eskinin hükmü kalmaz. İkinci durumda, kral, soyluların teşkil ettiği yasamanın toplanmasını ve icrada bulunmasını engelleyerek yasamanın yeniden şekillenmesini isteyebilir ki, bu takdirde de yasama değişmiş olur. Üçüncü durumda, ya halkın rızası olmaksızın veya ona rağmen, seçim şekli veya seçmenler değiştirilir ya da bizzat halk tarafından bu değişiklik yapılır, dolayısıyla da yasama değişmiş olur. Dördüncü bir durum olarak, halk, kral ya da mevcut yasama tarafından yabancı bir otoritenin buyruğuna sokulmaya ya da terk edilmeye maruz kaldığında da yine yasama değişmiş olacaktır. Böylelikle, diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da devlet çözülmüş ve yıkılmış olacaktır. Sonuç olarak, kendi özgür iradeleriyle kendi kanunlarını oluşturup toplumu meydana getiren insanlar, kendi hukukî otoriteleriyle yönetilirler. Bu otorite kaybolduğunda, şüphesiz, bir başka otorite, yani bir başka devlet kurulmuş olacaktır.

2- Devletin çözülüş ve yıkılışının bir diğer nedeni, yürütme otoritesinin görevi terk etmesi ya da ihmal etmesidir. Böyle bir durumda hukuk uygulanamaz hâle gelir ve açıkçası anarşiye düşülmüş olur. Tabiatıyla bu, aynı zamanda devletin çöküşü demektir. Zaten bir yerde insanların haklarının güvenliği için âdil yönetim kalmamışsa orada devlet de ayakta kalamaz. Çünkü hukuksuz devlet olamaz. Hukuk yoksa devlet de yoktur.

3- Yasama ya da yürütmeden birinin halkın güvenliğine aykırı icraatlarda bulunması durumunda da devlet çöker. Yasama ya da yürütmenin, uyrukların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarına el koymaya çalışması böyle bir durumdur. Oysa ki, insanların toplumu ve devleti oluşturmalarının asıl gerekçesi, bu temel ve doğal haklarının, yani mülkiyetlerinin muhafazasıdır. İnsanların mülkiyetlerine el koymaya çalışmak onlarla savaş durumuna geçmek demektir. İnsanların bu gibi bir durumda baş vuracakları müşterek çare, Tanrının onlara bahşetmiş olduğu "şiddete karşı şiddet" hakkıdır. Güvenin kırılmasının cezası, elbette otorite hakkının kaybedilmesidir. Toplumun kanun koyucularının güveni kötüye kullanmaları, yönetimin devrilmesi ve yeniden dizaynı için bir deklarasyondur. Bu takdirde halk, doğal olarak, otoriteyi güvenliğini temin etmek için, kendisine yeni temsilciler seçerek bir başka ele verecektir.

Locke'a göre, meselenin bu şekilde ele alınması, yönetimlere karşı isyanın *(rebellion)* teşvik edildiği şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü, isyanlar ya da devrimler *(revolution),* kamu yönetimindeki basit, sıradan hatalar nedeniyle gerçekleşmez. Büyük hatalar ve sürekli hukuk ihlâlleridir ki ancak isyana ve devrime neden olabilir. Kaldı ki halkın

emniyetini temin etmek üzere yönetimin inşa edildiği tarzındaki doktrin, esas itibarıyla isyanların ya da devrimlerin gerçekleşmesini engellemeye yönelik bir cevaptır. İsyanlar ya da devrimler, kişilere karşı değil, devlet otoritesine karşı yapılır. Bizatihi devletin kendisi hukuka aykırı uygulamalarda bulunmadığı takdirde böyle bir durum zaten gerçekleşmeyecektir. Aksi durumdaysa insanların direnme hakkı vardır ve meşru olmayan bir otoriteye direnmek de gayrı meşru isyan değildir. Meşru bir hakkın kullanımına kimse itiraz edemez.

Sonuç olarak, toplumu oluştururken, bireysel otorite paylarını topluma devreden insanların bu hakları, toplum varlığını sürdürdüğü müddetçe, onlara asla iade edilmez. Bunun yerine, onları temsilen daima müşterek otorite var olacaktır. Çünkü müşterek otorite olmaksızın toplum ya da devlet var olamaz. Toplum, idare ve otoriteyle birlikte yasama yetkisini kendi temsilcilerinden oluşan bir meclise verdiği takdirde ve devlet de varlığını sürdürdüğü müddetçe, yasamanın yetkileri asla topluma intikal etmez. Çünkü insanlar, politik güçlerini yasamaya devretmişlerdir. Şayet toplum, yasamanın yetkilerini ve icraatını muayyen bir süreyle sınırlandırırsa o süre bitiminde tüm yetkiler tekrar topluma devrolunur. Bu durumda halkın, yeniden üst bir otorite ve yeni bir yasama organı teşkil etmeye hakkı olduğu gibi, yeni bir yönetim formu oluşturmaya da hakkı vardır.[97]

Gelinen bu noktada, devletin kökeni ve meşruiyeti sorunsalını Locke'un nasıl çözümlediğini kısaca özetlemek gerekirse şunları sıralamak mümkündür: Siyaseti kanun koyma hakkı olarak tanımlayan Locke, bu hakkı elinde bulunduran

[97] Locke, *a. g. e.*, Chap. XIX.

mekanizmaya da devlet demektedir. Devlet, bireylerin özgür ve eşit olarak yaşadıkları doğa durumunun, herkesin kendi davasının yargıcı olmak şeklindeki problemli yönlerinden kurtulmak ve hayat, hürriyet ve mülkiyetin daha kolay muhafazasını sağlamak için, kendi rızaları ve sözleşmeleriyle kurmuş oldukları sunî bir mekanizmadır. Meşruiyeti, bireylerin hukukunun muhafazasını sağlamasına ve temel sözleşmeye uygun hareket etmesine bağlıdır. Devlet, ne kutsal bir yapı ne bizatihi bir varlık, ne de hukuk üstü, hukuktan bağımsız bir kurumdur. Meşruiyet sınırlarına tecavüze kalkışan bir devlete karşı bireylerin meşru *direnme hakkı* ve hatta onu alaşağı etme hakkı vardır. Bu tablonun *hukuk devleti* profili olduğu açıktır. Devleti bireylerin rızasına bağlamak, bir zamanlar iktidarı tesis etmiş olan bu iradenin, sözü edilen iktidar üzerinde üstünlüğünü muhafaza etmesi ve her an onu geri alabilmesi yahut tanzim şeklini değiştirebilmesi imkânını sağlar. Bu suretle halk iradesi umumiyetle hâkim bir irade olarak tezahür etmekte ve devletin meşruiyeti halkın iradesine uygun olup olmamasıyla ölçülmektedir. Öte yandan, bireylerin iradî bir şekilde devleti kurmuş oldukları düşüncesi ve muayyen hedefleri devlet vasıtasıyla gerçekleştirme arzusu, meşru otoritenin bu hedeflere ulaşılmasına bağlı bulunduğunu ve bunlara aykırı şeyler için kullanılamayacağını savunmaya hizmet eder. Dolayısıyla devlet, bir keyfîliğin ifadesi olmayıp, mahiyeti itibarıyla bireysel hakların teminine yönelik bir vasıta olmaktadır.[98] Locke, devlet, keyfîlikle ve rastlantısal kararlarla yönetme yetkisine sahip olduğu zannına kapılmamalı, adaleti, halka duyurulmuş kesin yasalar ve

[98] Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev. S. Erman, İstanbul Üni. Yay., İstanbul, 1952, s. 99.

yetkili yargıçlar yardımıyla gerçekleştirmelidir derken hukuk devletine işaret etmektedir.[99] Devletin gücünün hukukla sınırlandırılmasında ve bireysel hak ve hürriyetlerin korunmasında ısrar etmek, hukuk devletinin özünü teşkil eder. Dolayısıyla, Locke, için meşru devletten kasıt, *hukuk devleti* olmaktır. Politik, sivil toplumun, yani devletin formunun ne olması gerektiği meselesi de gelecek bölümde ele alınacaktır.

[99] Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Devleti*, Afa Yay., İstanbul, 1998, s. 18.

# III. Bölüm

# Kim Yönetmeli ya da Devletin Formu

İkinci bölümde de belirtildiği gibi, *Locke*'a göre, doğa durumunda yaşayan insanlar kendi rızalarıyla toplum hâlinde birleşmeye ve karşılıklı anlaşma sonucu oluşturulan hukuk çerçevesinde doğal ve temel haklarını muhafaza etmek üzere kendilerini temsilen, müşterek toplumsal bir otorite *(community power)* kurmaya karar verince, sivil ya da politik toplum, yani devlet ortaya çıkar. Devletin kökeni ve kaynağı da zaten budur.

Kim yönetmeli ya da devletin formu nasıl olmalıdır sorusuna gelince; *Locke*, bu soruyu cevaplandırmadan önce, mümkün yönetim formlarının neler olduğunu izah etmektedir. Bahsi geçen formlar sırasıyla şöyledir: Bir politik yapılanmada, hukukun icrası ya da yürütme, halkın atamış olduğu görevliler *(officers)* tarafından yerine getiriliyorsa bu yönetim formunun adı *demokrasi*dir. Toplumun idaresine yönelik kanun koyma hakkı ya da yetkisi demokraside olduğu gibi herkese değil de yalnızca seçkin birkaç kişiye ve onların vârislerine ait olursa bu forma *oligarşi* denir. Şayet kanun koyma hakkı ya da yetkisi, tek bir kişinin ve onun vârislerinin elinde olursa *kalıtsal monarşi (hereditary monarchy)*, eğer bu hak sadece monark olan kişinin kendi hayatıyla sınırlıysa ve onun ölümünden sonra da bu hak onun halef olarak seçtiği kişiye devrediliyorsa bu forma da *seçimli monarşi (elective monarchy)* denir.

Esas itibarıyla, Locke açısından, sivil bir yönetimin alması gereken form demokrasidir. Ancak, Locke, bu yönetim şeklinin reel olarak her zaman gerçekleşmediğini belirtir. Ona göre, politik toplumlarda bu yönetim şekillerinden herhangi biri görülebileceği gibi bunların karışımı olan bir şekil de görülebilir. Eğer meşru otorite ya da yasama gücü *(legislative power)* halk tarafından bir kişiye veya birçok kişiye kayd-ı hayat şartıyla ya da belli bir süre için verilirse bu süre bitiminde yasama gücü, tekrar üst otorite *(supreme power)* olan halka intikal eder. Kendisine devrolunan bu gücü halk yani toplum yine birine ya da birilerine bırakırsa bu takdirde yeni bir yönetim formu kurulmuş olacaktır. Dolayısıyla, yönetimin formu, hem üst bir otorite olarak halkın determinasyonuna bağlıdır hem de ona nispetle ikinci dereceden *(inferior power)* bir otoritedir.[100]

Acaba meşru otoritenin yetkileri belli bir çerçeve dahilinde mi olacaktır? Devlet için sınırsız bir yetki alanından bahsedilebilir mi? Yukarıda da belirtildiği gibi, *Locke*'un bakış açısıyla, insanların toplum hâlinde birleşmelerinin temel gayesi, barış ve emniyet içerisinde mülkiyetlerinin muhafazasıdır. Bunun temel vasıtası da toplum tarafından resmî olarak kabul edilmiş olan *pozitif hukuk*tur. Tüm devletlerin *(commonwealth)* ilk ve temel pozitif hukuku, yasal çerçevede toplumu yönetecek ve koruyacak olan meşru otoritenin, yasama gücünün tanınmasıdır. Yasama, yalnızca devletin en üst otoritesi değil, aynı zamanda toplum tarafından atanan ve topluma rağmen değiştirilemez olan bir unsurdur. Kamu–halk tarafından seçilmiş ve atanmış olan yasama organının

[100] John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II., ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994, Chap. X.

yetkileri hiçbir surette gayrı meşru yollarla elinden alınamayacağı gibi, otoritenin ve tüm yetkilerin kaynağını teşkil eden pozitif hukuk da mutlak surette toplumun rızasına *(consent)* dayanmak zorundadır. Haddizatında pozitif hukuka ve ondan kaynaklanan otoriteye itaât edilmesinin gerekçesi de halkın rızasına dayanmasıdır. Meşru otorite *(lawful power)*, tüm yetkilerini politik toplumu kurmak için insanlar tarafından oluşturulan pozitif hukuktan alır. Yeryüzünde, devlet için başka türlü bir meşruiyet kaynağı bulunmadığı gibi, yetkilerini Tanrı'dan alan herhangi bir meşru otorite de yoktur. Meşru otoritenin tek kaynağı halkın rızasıdır ve her türlü otorite yalnızca halkın rızasından türetilebilir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın yeryüzünde geçerli olan hukuk, insanidir ve bu yüzden de yalnızca insanların rızalarıyla oluşturulur. Dolayısıyla, halkın rızasına dayanmayan bir hukuka ve otoriteye itaâte, hiç kimse zorlanamaz.

Acaba, standardize olmayan bir hukuka dayanan ama yine de meşru olan bir yönetimden bahsedilebilir mi? *Locke*'a göre, meşru otorite ya da yasama gücü, halkın kaderi ve hayatı üzerinde mutlak, keyfî bir otoriteye sahip değildir. Hukuk, her türlü icraatinde, meşru otorite için de bağlayıcıdır. Doğa durumundan politik topluma geçilirken, insanlar hayat, hürriyet ve mülkiyet hakları üzerinde yönetime asla mutlak ya da keyfî bir tasarruf hakkı vermezler. Nasıl ki doğa durumunda hiç kimsenin diğerleri üzerinde mutlak ve keyfî bir iradesi yoksa ve doğal hukuk herkesi bağlarsa, politik toplumda da aynen öyledir. Politik toplumda yasama gücünün sınırı, toplumun tüm üyelerini, tüm bireyleri kuşatacak anlamda kamu yararıyla belirlenmiştir. Devlet, elbette itaât edilmesi gereken otoritedir. Ancak, onun nihaî gayesi insan-

ların haklarını korumaktır. Hakları ortadan kaldırmak insanları köleleştirmek ya da kasıtlı olarak uyrukları fakirleştirmek devletin varlık nedeni değildir. Locke'un çerçevesini çizmiş olduğu bu yönetim formu, anayasal demokrasi olarak bilinen formdan başkası değildir. Temel sözleşmeden kasıt anayasa olup, asıl gayesi de şüphe yok ki devletin hareket alanını sınırlandırmaktır. İnsanların temel ve doğal haklarından hiçbir zaman vazgeçmeyecekleri ve devletin de asla onlar üzerinde mutlak ya da keyfî tasarrufta bulunamayacağı söylenirken, işaret edilen, sınırlı devlettir.

Locke, devlet için geçerli tek hukuk sistemi pozitif hukuktur derken acaba kastettiği sivil politik toplumda, doğal hukukun hükmünün tamamen geçersiz olacağı mıdır? Kesinlikle hayır. Ona göre, politik toplumda doğal hukukun bağlayıcılığı ortadan kalkarsa da pozitif hukuk, doğal hukuka endeksli olarak oluşturulmak mecburiyetindedir. Bu nedenle doğal hukuk, yine de tüm insanlar ve tüm yasama güçleri için ebedî bir kural olarak varlığını sürdürür. Çünkü, doğal hukuk, gayesi insanoğlunun muhafazası olduğundan, bir anlamda, Tanrı'nın isteği ve mesajıdır. Pratikte, elbette pozitif insanî (insan yapımı) müeyyideler geçerlidir, ancak doğal hukuka aykırı olmamak şartıyla. Dolayısıyla, yasama ya da meşru otorite, keyfî kural koyma yetkisi üstlenemez. Her türlü insanî kuralın ölçüsü, doğal hukuktur. Bu yüzden, pozitif hukuk, doğal hukuka göre yapılmak zorundadır, aksi takdirde hastalıklı olacak ve icra edilemeyecektir. Pozitif hukukun niçin geçerli tek hukuk sistemi olması gerektiği sorusuna gelince, Locke'un cevabı şu şekildedir: Doğal hukuk yazılı bir hukuk olmayıp, yalnızca insanların zihninde bulunduğundan, insanlar hırsları ya da kişisel arzuları doğrultu-

sunda hareket ederek, onu görmezden gelebilirler. Ayrıca, doğal hukukun resmî bir yargıcı da bulunmadığından, insanlar yaptıkları hatalar ya da işlemiş oldukları suçlar hususunda zor ikna edilirler. Bu yüzden doğal hukukun icrası zordur. Doğal hukuk hakları belirlese de hakların muhafazasında tereddüte yol açar. Hakların ihlâli durumunda, suçluların cezalandırılması bakımından yetersizdir. Zaten, doğa durumunun bu tür eksikliklerinden sakınmak için insanlar toplum hâlinde birleşme ihtiyacı duymuş ve kendilerini standart kurallarla sınırlandırmışlardır. Böylelikle de standart kuralları icra edecek meşru otorite oluşmuştur. Yasama ya da meşru otorite, hukuku resmîleştirip standardize ederek uyrukların haklarını belirler. Kısacası pozitif hukuk, doğa durumundaki barış, güven ve emniyetle ilgili tedirginliklerin, deklare edilen kurallarla giderileceği anlamını taşımaktadır.

Standardize bir hukuka dayanmayan mutlak, keyfî bir otorite ya da yönetim, acaba toplumun kuruluş nedeni olabilir mi? Locke'a göre, bu tür bir otorite altında bulunanlar, ne doğa durumundaki gibi yeterince özgür olabilirler ne de temel ve doğal haklarını koruyabilirler. Mutlak keyfî bir otorite, doğal haklarını muhafazayı hedefleyerek bir otorite oluşturmayı isteyen insanlar tarafından desteklenemez. Mutlak keyfî otoritenin oluşturacağı şartlar, doğa durumuna nispetle çok daha kötüdür. Doğa durumunda insanlar özgürken ve haklarına yönelik herhangi bir tecavüzde tek başlarına da olsa zarar verenleri cezalandırma haklarına sahipken, mutlak keyfî otoritenin oluşturacağı şartlarda bunun imkânı yoktur. Zaten hiçbir yönetim, toplumu oluşturan herkesi korumadığı, herkesin mülkiyetini muhafaza etmediği takdirde desteklenemez. Bu yüzden yönetimler, rızaya dayanmak zorundadır.

Herhangi bir yönetimin insanların rızasına dayanıp da yanmadığı nasıl belirlenecektir? Locke açısından yönetime dair rıza, ya doğrudan doğruya insanların kendileri tarafından ya da onların temsilcileri tarafından beyan edilir. Devletin böyle bir devlet olup olmadığı, insanların temel ve doğal haklarının muhafaza mı edildiği, yoksa gasp mı edilmeye çalışıldığı gerçeğinden de çıkarılabilir. İnsanların rızası olmaksızın, herhangi birinin meşru bir otoriteye sahip olduğunu iddia etmesi, hem insanların temel ve doğal haklarına bir saldırı hem de yönetimin gayesini inkârdır.

Meşru otorite için acaba yetki devri söz konusu olabilir mi? Locke, kaynağını halktan alan meşru bir otoritenin, kanun yapma ve uygulama yetkisini hiçbir kişi veya kuruma devredemeyeceği kanaatindedir. Yalnızca halk tarafından yetki verilmiş olan bir otorite, bu yetkiyi haizdir. Yasama gücü de yürütme gücü de halk tarafından görevlendirilmiştir ve sadece halkı temsil eder. Temsil yetkisini haiz olsalar bile temsile dayanarak yetkilerini başkalarına intikal ettiremezler. Meşru otoritenin yetkilerinin sınırlarını belirleyen, hem halktır hem Tanrı'dır hem de doğal hukuktur. Devletlerin yasama gücünü kuran da, yönetim formlarını belirleyen de yalnızca bu üç unsurdur.

Locke'a göre, meşru otorite olarak yasamanın, faaliyetlerinde dikkat etmesi gereken hususlar, ana hatlarıyla şu şekilde belirlenebilir: 1- Toplum, ancak resmî olarak belirlenmiş hukukla yönetilebilir. Özel durumlar resmî hukukun değiştirilmesine gerekçe olamaz. 2- Resmî hukuk, özel nedenler için değil, tüm bireyleri kapsayacak tarzda anlaşılmış bir kamu iyiliği için dizayn edilebilir. 3- Yasama, halkın rızası hilafına, insanların mülkiyeti üzerine, keyfî bir biçimde ver-

giler yükleyemez. Vergilendirme ya halkın kendisi ya da temsilcileri tarafından yapılır. Halk, temsilcilerini, seçimle, muayyen zamanlarda da değiştirebilir. 4- Yasama, kanun yapma yetkisini ne herhangi birine ne de herhangi bir kuruma devredebilir. Devir, yalnızca yetkilerin alındığı halka olabilir.[101]

Yetki alanları ve fonksiyonları çok net çizilmemekle birlikte, *Locke,* her devlette toplumun idaresine yönelik üç aygıtın bulunduğundan bahseder: *Yasama, yürütme* ve *federatif güç*. Bunlardan özellikle yasama ve yürütme gücü, birbirinden çok da fazla tefrik edilmemiştir. Ona göre, yasama, devletin, toplumun ve üyelerinin muhafazası için kabul edilmiş olan, direkt zorlama gücüne dair yetkilerini haizdir. Ancak, bu yetkilerini hukuka bağlı olarak icra eder. Meşru otoriteyi temsil eden yasama gücünün kanun yapma ve uygulama dışında başka bir yetkisi olmamalıdır. Çünkü, yasama ve yürütme yetkileri, onu elinde tutanları avantajlı duruma getireceğinden, bu yetkileri elinde tutanların, yapılan kanunlardan kendilerini muaf tutmaya kalkışmaları mümkündür. Oysa ki toplumun ve devletin oluşturulma gayesi, hiç kimseyi dışlamayan kamu iyiliğidir. Dolayısıyla, hukukun birilerine bir takım avantajlar sağlaması kabul edilemez. Bu yüzden, uygulamanın sürekliliği için, zorlama gücünü daima tekelinde bulunduracak olan resmî hukuk, bir defada ve kısa bir süre zarfında oluşturulmalıdır. Kanun yapma yetkisinin kimseye herhangi bir avantaj sağlamaması isteniyorsa bunun yolu, yasama ve yürütme gücünün birbirinden ayrılmasıdır.

Federatif güce gelince; Locke bunu da doğa durumundaki insanların haklarını muhafaza ve saldın durumunda ce-

[101] Locke, *a.g. e.*, Chap. XI.

zalandırma ya da zararın tazminini sağlama şeklindeki bireysel yetkilerine karşılık, yine tüm bunları politik topluma dâhil olan insanlara sağlamak üzere, politik toplumda onlar adına savaşa ya da barışa yahut da bu yönde ittifaklar kurmaya karar verecek olan aygıt olarak değerlendirmektedir. Yürütme ve federatif güç, gerçekte birbirlerinden farklı düşünülür ise de esasında biri, toplumdaki merî hukukun dâhildeki uygulanımı, diğeri de yine merî hukukun, kamu güvenliği ve çıkarlarının dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunmasına yönelik uygulanımıdır. Federatif güç yürütmeye nispetle ikinci dereceden bir öneme sahip ise de, varlığı, devlet için, yabancılara karşı elbette bir avantaj sağlayacaktır. Bir devlette bu şekilde kuvvetler ayrımının yapılması toplum için uygun görülmekle birlikte Locke, bazen bu ayrımın düzensizliğe ve felaketlere yol açabileceğini de kabul eder.[102] Bu şekliyle, kuvvetler ayrımının, oldukça naif olduğu açıktır.

*Locke*'ta çok net olmayan kuvvetler ayrımı, Locke'a insanlığın büyük öğretmeni diyen ve ondan büyük ölçüde etkilenmiş olan, Fransız hukukçu ve düşünür *Montesquieu* tarafından geliştirilmiştir. Montesquieu, yönetimde kuvvetler ayrımını, devletin otoriter ve totaliter bir yapıya dönüşmemesi ve insanların siyasal anlamda özgürlüklerinin ortadan kalkmaması için gerekli görür. *Montesquieu*'ya göre, öteden beri tecrübe edilmiştir ki kendisine yetki verilen her insan, bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimlidir. Belli bir sınırla karşılaşıncaya kadar da kötüye kullanmaya devam edecektir. İktidarın kötüye kullanılmaması için, eşyanın tabiatı gereğince, iktidarın bizzat iktidarı durdurması gerekir. Devlette üç çeşit

[102] Locke, *a. g. e.*, Chap. XII.

yetki vardır: 1- Yasama yetkisi. 2- Devletler hukukuna bağlı olan şeyleri uygulama, yürütme yetkisi. 3- Medenî hukuka bağlı olan şeyleri uygulama ve yargı yetkisi. Birincisinde, hükümdar ya da bu işe memur edilmiş kimse ya belli bir süre için ya da her zaman için yürürlüğe girecek kanunlar yapar. Geçmişte yapılmış olanları yeniden düzenler ya da yürürlükten kaldırır. İkincisinde, barışı sağlar ya da savaş açar, büyük elçiler gönderir ya da kabul eder. Ülkesinde güveni sağlar, istilaları önler. Üçüncüsünde de suçluları cezalandırır ya da kişiler arasındaki anlaşmazlıkları yargılar. Montesquieu'nun yapmış olduğu ayrım, Locke'un ayrımının bir anlamda aynısı gibi gözüküyorsa da hem yetki alanlarının çok net çizilmiş olması hem de doğrudan doğruya *yasama, yürütme* ve *yargı* kelimelerini kullanılmış olması Locke'taki naifliğin aşıldığını göstermektedir.

*Montesquieu,* kuvvetler ayrımının gerekçesini de *Locke*'tan daha açık bir biçimde şöyle izah etmektedir: Yasama yetkisiyle uygulama ya da yürütme yetkisi aynı kişiye veya aynı memurlar topluluğuna verilirse ortada özgürlük diye bir şey kalmaz. Çünkü aynı hükümdarın ya da aynı senatonun şiddet kullanarak uygulamak üzere ağır kanunlar yapması, kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan yargılama yetkisi, yasama yetkisiyle yürütme yetkisinden ayrılmazsa ortada yine özgürlük diye bir şey kalmaz. Yargılama yetkisi yasama yetkisiyle birleştirilseydi, vatandaşların hayatı ve özgürlükleri üzerindeki yetki, keyfî olurdu. Çünkü, hâkim aynı zamanda kanun yapıcısı olursa bu durum kaçınılmazdır. Yargı yetkisi, yürütme yetkisiyle birleştirilseydi, o zaman hâkimin elinde yargılama yetkisinden başka bir de baskı kuvveti olurdu. Bu üç yetki, aynı zamanda aynı kişinin ya da yüksek memurlardan

veya soylulardan yahut da halktan müteşekkil aynı toplulukların elinde bulunursa devlet kısa zamanda mutlaka yıkılacaktır.[103]

Devletin aygıtlarını, yasama, yürütme ve federatif güç şeklinde ayırmaya çalışan Locke, yetki üstünlüğünü de şu şekilde değerlendirir: Esas itibarıyla toplumun korunması amacıyla kurulmuş olan bir devlette, bir tek üst otorite *(supream power)* vardır. O da yasamadır *(legislative)*. Yasamanın dışındaki tüm devlet aygıtları, yasamaya nispetle ikincil otorite olmak zorundadır. Yasama, meşruiyetini doğrudan doğruya halktan aldığı için, politik toplumun kuruluş amacını gerçekleştirme yönünde tek üst otoritedir. Ancak, yasamanın kuruluş amacına aykırı düzenlemelere kalkışması durumunda tüm otoritesi tekrar asıl üst otorite olan halka intikal eder. Meselâ, politik toplumda en üst otorite de olsa yasama, insanların nefsi müdafaa *(self-preservation)* hakkı üzerinde hiçbir düzenleme yapamaz. Bu nedenle, asıl üst otorite toplumun kendisidir. Fakat, kuruluş amacına uygun hareket ettiği takdirde, politik toplumdaki en üst otorite yasama organıdır. Locke'un kuvvetler ayrımının naifliği, bu şekilde bir yetki hiyerarşisi yapmaya çalışmasından da anlaşılmaktadır.

Locke'a göre, bazı devletlerde yasama aygıtı *(parlâmento)* her zaman var olmadığından, yürütme yetkisi yasama payıyla birlikte tek bir kişiye verilmiştir. Bu kişi üst otorite olarak adlandırılabilir ise de böyle bir kişi bizatihi, kanun yapma anlamında tüm üst otoriteye sahip değildir. Çünkü, halkın rızası olmaksızın hukuk ihdas edilemez. Belki ona, en üst yürütme yetkisini *(supream execution)* haizdir denilebilir. Hu-

[103] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. F. Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998, s. 233-234.

kuk haricî bir otoriteye ya da iradeye sahip olunmamalı ise de buna rağmen egemenliklerin kurulduğu görülebilir. Ancak, egemenlik *(allegiance),* hukuka uygun olmaksızın kurulabilir ise de böyle bir egemenliğin meşru olduğu söylenemez. Dolayısıyla, hukuka bağlı olarak en üst yürütme yetkisini) haiz olmak, olsa olsa ikinci dereceden bir otoriteye sahip olmak anlamındadır. Meselâ, bakanlık *(ministerial)* şeklindeki aygıtların durumu böyledir.

. Yasama aygıtını devletin en üst organı olarak kabul eden *Locke*, onun daima var olmasını gerekli görmez. Yasama, tümüyle ya da bir kısmı itibarıyla halk tarafından seçilen ve zaman zaman toplanıp dağılan bir meclis şeklinde olabilir. Yine yasama, birkaç kişiden ibaret olabileceği gibi, daha kapsamlı bir kurul da olabilir. Fakat, yürütme organı mutlak surette daima var olmalıdır. Çünkü, sürekli yeni kanun yapımına ihtiyaç yok ise de hukukun uygulanımına her zaman ihtiyaç vardır. Federatif güç de uygulamaya yönelik olduğu için onun da daima mevcut olması gerekir. Ancak, yürütme gibi, federatif güç de yasama organına nispetle, ikincildir. Yasamanın teşkiline benzer biçimde, yürütme gücü de federatif güç de, halkın seçimiyle teşkil edilebilir.

Devletin bu üç aygıtının yetki alanları birbirinden bu şekilde ayrıştırılmış olmasına rağmen, mümkündür ki devletin zorlama gücünü daima elinde bulunduran yürütme erki, bu gücü yasamanın toplanmasını veya fonksiyonlarını yerine getirmesini engellemeye yönelik olarak, daha doğrusu hukuka aykırı bir şekilde halka karşı kullansın; böyle bir durumda ne yapılacaktır? *Locke*'a göre böyle bir durum, halka karşı oluşturulan bir savaş hâlidir. Dolayısıyla, halkın, kendi gücüyle, şartları yeniden eski hâline dönüştürme hakkı var-

dır. Şüphesiz, meşru olmayan baskı, zorlama ya da şiddete karşı haklı ve doğru çare, ona aynı ölçüde şiddetle karşılık vermektir. Meşru olmayan bir şiddete başvurmak, daima savaş hâline girmek demektir. Yasamanın zaman zaman toplanıp zaman zaman tadili ya da yürütme otoritesini bir aygıta devri, kesinlikle ona kendi üzerinde bir otorite hakkı vermediği gibi halkın güvenliğini tehlikeye düşürecek hukuk dışı uygulamalar yapma yetkisi de vermez. Yasamanın temelini oluşturan temel sözleşmenin, yani anayasanın, tüm pozitif yasalara önceliği vardır. Hiçbir ikincil otorite onu değiştiremez. Dolayısıyla, yürütmenin tüm uygulamalarında, onu dikkate alma zorunluluğu vardır.[104]

*Locke*'a göre, yasama ve yürütme yetkilerinin farklı ellere ya da organlara bırakıldığı devletlerde, toplumun iyiliği için yapılması gereken birkaç şey vardır: Öncelikle yasamanın da yürütmenin de müşterek *doğal hukuk*u dikkate almaları lâzımdır. Yürütme gücü, kamu iyiliğine yönelik olarak ve toplumun tüm üyelerini korumak üzere hukuk tarafından tanzim edilmelidir. Herkes hukuka karşı sorumlu olmalıdır. İcraya dair tüm yetkiler ve yetki sınırları hukuk tarafından belirlenmelidir. Devletin varlık nedeni ve gayesi yalnızca toplumun iyiliği olmalı ve hiçbir şey bunu değiştirememelidir. Yetkiler halktan alınmalı ve halk tarafından verilmeyen hiçbir yetki kullanılamamalıdır. Belli bir kurala bağlı olmayan ve hiçbir kimseyi dışlamayan bir kamu iyiliği yararına kullanılmayan hiçbir yetki ve hiçbir yetkili otorite olmamalıdır. Tüm pozitif kanunları, bir anlamda temel sözleşme olan, anayasa dizayn etmelidir.

---

[104] Locke, *a.g. e.*, Chap. XIII.

İnsanların hayat, hürriyet ve mülkiyetlerini muhafazası için oluşturulan sivil politik toplumda acaba devletin ya da herhangi bir devlet aygıtının, insanların öte dünyaya yönelik inançlarını tanzim etme ya da öte dünyaları için de bir takım şeyleri belirleme şeklinde herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisi olacak mıdır? *Locke*'a göre, insanların, *cennet/cehennem* gibi öte dünyaya yönelik inançları hususunda hiç kimsenin ya da hiçbir kurumun herhangi bir yargılama hakkı olmamalıdır. Belki, Tanrı ve doğanın bir insanın kendi kendini imha etmesine izin vermemesi gibi yönetim de hem buna hem de insanın temel, doğal haklarını başkalarına devretmesine müsaade etmemelidir.[105] Bunun dışındaki bir müdahale yetkisi normal karşılanamaz.

*Locke*'un bu ifadeleri, onun din ve devlet ilişkilerine, yani ***laiklik*** konusuna nasıl baktığını da yansıtmaktadır. Kısa ve özlü bir anlatımla ***laiklik***, devlet ile dinin karşılıklı olarak birbirinden bağımsızlaşmasını ifade etmektedir. Bu ifade, devletin hem din kurallarına dayandırılmamasını hem de dinî inançlar karşısında tarafsız olmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle laiklik, devleti sınırlayan bir ilke olup, daha barışçıl bir toplumu oluşturmada bir araç fonksiyonunu üstlenmektedir. Araç konumundaki laiklik, bireyleri ilgilendiren yönüyle oldukça geniş bir dokunulmazlık alanı çizmektedir. Bu alana, bireylerin dinsel inanç ya da inançsızlıktan, dinî emirleri yerine getirip getirmemekten dolayı kınanmamaları, ayrım görmemeleri, serbestçe ibadet edebilmeleri ya da ibadete zorlanmamaları konuları girmektedir. Locke'un bu şekildeki laiklik anlayışının bugün dahi geçerli olduğunu, daha doğrusu olması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu çerçeve-

[105] Locke, *a.g. e.*, Chap. XIV.

den hareketle, günümüze bir projeksiyon yapılacaksa, Türkiye gibi ülkelerde laikliğin, sözü edilen konularda bir bütün olarak ele alınması ve özellikle laikliğin araç niteliğinde algılanması noktasında çözülmesi gereken çeşitli sorunlarla karşı karşıya bulunulduğu, şüphesiz, kolaylıkla söylenebilir.[106]

Siyasî bakımdan *laiklik*, devletin meşruiyetinin dinî bir kaynağa değil, dünyevî bir kaynağa, daha somut bir ifadeyle, halka dayandırılmasıdır. Toplum, pratiğin gereklerinin akılcı bir analizinin sonucu olan kurallara göre yönetilebilir. Hukukî laiklik de devletin pozitif hukukunun dinî kurallar yerine rasyonel esaslara dayanmasını ifade eder. Tabiatıyla, buradan, dinin bütün kurallarının irrasyonel olduğu sonucu çıkarılamaz. Meselâ, toplumsal hayatta adaleti emreden bir dinî kuralın sırf dinî bir kural olmasından ötürü mutlaka reddedileceği ve aksinin yapılacağı söylenmemektedir. Kastedilen şey temel kriterin rasyonalite zemini olduğu ve toplumsal problemlere yönelik çözüm önerilerinin, kaynağı ne olursa olsun, rasyonel süzgeçten geçirilmesidir. Kısacası, laik devlet, sadece dinin etki alanı dışında kalan devlet demek değildir, ayrıca dinin de, bir kurum olarak, devletin etkisinden uzak olması gerektiğini kabul eden devlet demektir.[107] Şüphesiz, bu noktada Locke'tan alınabilecek çok önemli bir ders vardır.

*Locke*'un din-devlet ilişkilerine yönelik düşüncelerinin arka plânında, kendi bireysel tecrübelerinin de etkisi saklıdır. *Püriten* bir ailede doğan Locke, Püritenler için "büyük kıyım dönemi" olarak adlandırılan 1660-1688 yıllarında devletin

[106] Reyhan Sunay, *İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları*, L.D.T., Ankara, 2001, s. 272-273.

[107] Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s. 189.

baskılarının hem mağduru hem tanığı olmuştur. 1683'ten 1689'a kadar *Hollanda*'da sürgün hayatı yaşamış olmasının nedenleri arasında yalnızca siyasal nedenler değil, aynı zamanda dine yönelik düşünceleri de vardır. Locke, din ve siyaset ilişkileri hakkındaki düşüncelerini, ayrıntılı olarak, sürgündeyken yazmış olduğu *Hoşgörü Üzerine Mektup* adlı eserinde sergilemiştir. Kitabın konusu, daha çok dönemin İngiltere'sinde farklı dinî anlayışlara yönelik önemli bir problem olan hoşgörüdür. Gerçekten de Locke, dinsel hoşgörünün, özellikle de Hıristiyanlar arasında, sıkı bir taraftarıdır. Hatta ona göre hoşgörü, "hakikî dinin temel ölçütü"dür. Dinsel hoşgörü aynı zamanda hem akıl hem de Hıristiyan vahyi adına apaçık bir zarurettir. Ancak Locke, dinsel hoşgörüyü bireysel vicdana değil, din ve siyasetin birbirinden ayrılması üzerine, yani akla dayandırır.[108] Çünkü vicdan, daha çok onaylamayla, etnik, bireysel bir tavırla alâkalıdır ve doğrudan doğruya akıldan kaynaklanmaz. Oysaki hoşgörü, özgürlükçü siyasal düzeninin zorunlu bir şartı olup, onaylamaktan ziyade katlanmayla ilgilidir.[109] Dolayısıyla hoşgörü, bireylerin inisiyatifinden değil, siyaseti dizayn eden, bir başka ifadeyle bireyler arası ilişkileri, rasyonel zeminde tanzim eden hukuktan kaynağını almalıdır.

Locke'a göre, devlet işlerini din işlerinden ayırt etmek, toplumsal barış için, her şeyden daha fazla zorunludur. Eğer bu yapılmazsa bir tarafta insan ruhunun kurtuluşuyla ilgilenenler ya da en azından ilgilendiğini iddia edenlerle öte tarafta devleti koruyanlar yahut da koruduğunu iddia edenler

---

[108] Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Ö. Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 187-195.

[109] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2*, Bulut Yay., İstanbul, 2000, s. 191.

arasında sürekli ortaya çıkan ihtilaflara son verilemez. Devlet insanların dünyevî çıkarların tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş insanî politik bir organizasyondur. Sözü edilen çıkarlar; hayat, özgürlük, sağlık, para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi dünyevî hayata yönelik insanî mülkiyettir. Dünyevî hayata ait bu şeylere sahip olmayı, uyruklarının her biri için, kanunları bitarafca icra ederek güvence altına almak, devletin vazifesidir. Devletin tüm yetkisi sadece bu tür sivil ve dünyevî vazifeleri kapsamalıdır. Devletin bu türden olması gereken yetkileri hiçbir şekilde, bunun ötesinde, insanların ruhlarının selâmetini temin etmek üzere genişletilemez. Genişletilmeye kalkışıldığında, tarafsızlığını bırakıp, belli kesimleri kayırmaya ve belli kesimleri de bir takım şeylere mecbur bırakmaya çalışacağı muhakkaktır. Böyle bir devlet, şüphesiz, otoriter ve totaliter bir devlet olacaktır.

Locke, bunun nedenlerini de şu şekilde sıralamaktadır: Herhangi bir insanın ruhunun iyiliği ve bakımı, diğer insanlara emanet edilemeyeceği gibi, devlete de emanet edilemez. Hiç kimse hangi inancı benimseyeceğini ona emredecek başka herhangi birinin (bu isterse devlet olsun) seçimine öyle körü körüne terk edecek kadar kendi selâmetiyle ilgisini kesemez. Çünkü kimse, iradî olarak dahi imanını başkalarının emirlerine uyduramaz. Hakikî dinin gücü, tamamen aklın samimi olarak ikna edilmesine bağlıdır. İnsan aklı, dış baskıyla herhangi bir inanca mecbur edilemez. Mülkiyet müsadereleri, hapisler, işkenceler, vs., insanların olaylara bakışını şekillendiren iç yargılarını değiştiremez. Yönetimler, bir takım delillerle, insanları hakikat olarak kabul ettikleri yola çekmeye çalışabilirler, ancak ikna etmek başka şeydir, emretmek başka. Biri tartışmalarla kabul edilir, diğeri cezayla.

Devletin yetkileri, kanunların zoruyla insanların inançlarını veya ibadet formlarını belirlemeyi kapsamamalıdır. Kısacası sivil yönetimin tüm yetkisi, insanların yalnızca dünyevî işleriyle ilgilidir. Bu yetkiler, hiçbir şekilde öteki dünyaya yönelik konularda kullanılmamalıdır.[110]

Özetlemek gerekirse; Locke açısından, sivil-politik bir toplumsal hayat, doğal bir hayattan çok daha uygun bir hayattır. Yani devletin denetimindeki bir hayat, daha makûl ve tercihe daha yakındır. Ancak onun daha makûl ve tercihe daha yakın oluşu, devletin nasıl organize edileceğiyle, bir başka ifadeyle yönetme hakkının kim ya da kimlerde olacağıyla doğrudan bağlantılıdır. Devletin varlık nedeninin, bireylerin temel ve doğal haklarının muhafazası olduğu dikkate alınırsa, bunun gerçekleşmesi, hukukun icrasının ya da yürütmenin, halkın atadığı görevliler tarafından yerine getirildiği durumlarda, yani yönetimin formunun ***anayasal demokrasi*** olduğu durumlarda mümkün olacaktır. Toplumun idaresine yönelik kanun koyma hakkı ya da yetkisinin, demokrasideki gibi herkese değil de yalnızca seçkin birkaç kişiye ve onların vârislerine ait olduğu ***oligarşik*** formlarda da yahut kanun koyma hakkı ya da yetkisinin, tek bir kişinin ve onun vârislerinin elinde olduğu ***monarşik*** formlarda da yahut da adı demokrasi veya cumhuriyet de olsa diktatöryal, otoriter ve totaliter formlarda da veyahut da bireylere herhangi bir ideoloji ya da din dayatan, araçsal laikliği benimsemeyen formlarda da bunun gerçekleşmesinin imkânı yoktur. Kısacası, sivil-politik toplumda yönetme hakkı, tüm bireyler anlamında halkın kendisine ait olup, yönetimin formu da anayasal demokrasidir.

---

[110] J. Locke, *A Letter Concerning Tderation*, Hackett Publishing Com., Indiana, 1983, s. 26-28.

# Sonuç

İnsanlar için siyasal iyinin ne olduğunu ve bu siyasal iyiyi gerçekleştirmek için ne yapılması gerektiğini irdeleyen siyaset felsefesinin, cevabını aradığı iki temel soru olduğu söylenmişti. Bu sorular; toplum hâlinde yaşayan insanlardan *"kimin neye hakkı olacak?"* ve *"herkes adına kim ya da kimler konuşacak?"* şeklindeydi. Birinci soru hak ve özgürlüklerin dağılımını ilgilendiriyordu. Hak ve özgürlüklerin temeli nedir? Haklar ve özgürlükler insanların zevk aldıkları şeyler mi olmalıdır? Yoksa toplumun genelini gözeten fayda mı? Yahut devletin belirlediği şeyler mi? Yahut da insanın bizatihi doğal yapısından kaynaklanan şeyler mi? İkinci soru ise bir başka şeyin dağılımına yönelikti: Siyasî otorite. Böylesi bir gücü kim ya da kimler elinde tutmalıdır? *Locke,* siyasî otoriteyi "kanun koyma hakkı" olarak tanımlıyordu. Bunun anlamı, meşru sözleşmelere dayalı olarak, siyasî otoritenin, insanlara emir verme ve bu emirlere itaât edilmediği takdirde de itaâtsizleri cezalandırma hakkına sahip olduğuydu.

Bu sorular başka soruları da akla getiriyordu: Birilerinin daha fazla mülkiyete sahip olmalarının haklı ya da iyi bir nedeni var mıdır? Özgürlüklerin âdil bir sınırlandırması olabilir mi? Hak, hukuk, adalet, özgürlük, eşitlik nedir? Ekonomik başarı ve siyasî temsil arasında bir korelasyon var mıdır? Birilerinin insanlara emir vermeleri ve itaât etmedikleri takdirde de onları cezalandırma hakkına sahip olmaları nasıl meşru görülebilir?

Bütün bu sorulardan çıkarılan sonuç da, siyaset felsefesinin temel görevinin, toplumda otonomi ve otorite arasındaki doğru dengeyi belirlemek olduğuydu. Yani, siyaset felsefesi normatif bir disiplin olup, ideal standartlardan, kurallardan ibaret normlar sistemi kurmaya çalışıyordu. Deskriptif siyasal incelemeler; mevcut toplum içerisindeki mülkiyet, hukuk, özgürlük ve benzeri şeyler hususunda, meselâ, "siyasî otorite nasıl organize edilmiştir?", "mülkiyeti kimler ellerinde tutuyorlar?", "hak ve özgürlükler nelerdir?" gibi sorular sorup, mevcut durumu açıklamaya çalışırken; normatif siyaset felsefesi, bu soruların cevaplarıyla ilgilenmekle birlikte, asıl ağırlığı başka bir çizgiye kaydırmaktır. Siyasî otoritenin, mülkiyetin ya da hak ve özgürlüklerin dağılımının prensipleri, normları veya ideal standartları neler olmalıdır? Bu hususlarda olması gereken nedir? Kısacası, siyaset felsefesinin asıl gayesi, olması gerekenlerin sorgulanmasıdır.

Ancak, "olması gereken nedir?" şeklindeki soruları cevaplandırmak kolay değildir. Deskriptif şeylere ilişkin soruların cevabı, 'gider ve bakarız' şeklindedir. Prensipte, bu tür soruların nasıl cevaplandırılacağının bilindiği düşünülebilir. Mevcut olan şeye dair herhangi bir bilgimiz yoksa araştırırız. Fakat, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair nereye bakacağız? Neyi araştıracağız? Bu rahatsız edici sorunun kolay bir cevabı yoktur. Buna rağmen, birçok filozof yine de böylesi normatif siyasal problemleri çözümlemeye teşebbüs etmişlerdir. Çünkü bu sorular, akıl için çok çok doğal olup, onlara yönelik çözümler üretmek de yine akıl için o kadar doğaldır. Zaten, siyaset felsefenin, felsefenin teorik alanlarında olduğu gibi, meselâ metafizikte, agnostik bir tavır takınması düşünülemez. Geniş kontekste izahı zor bir mesele olsa da teorik

hususlarda agnostik bir tavır, belki saygın bir tavır olarak karşılanabilir. Ama siyaset felsefesinin pratiğe müteallik alanında agnostik bir tavır, kendi kendine bozgundan başka bir anlam taşımamaktadır. Özgürlük ve eşitliğin bir insanı ilgilendirmemesi veya bağımsızlıkla sömürge olmak arasında bir ülke için fark görülmemesi düşünülemez.

Toplum hâlinde yaşayan insanlardan *"kimin neye hakkı olacak?"* sorusu; devletin kökeni ve meşruiyetinin ne olduğu sorusunu cevaplandırmayı gerektirir. Kanun koyma hakkının ya da devletin olmadığı bir hayatın, pek de özlenilir bir hayat olmadığı açıktır. En iyi ihtimalle dahi, devletin olmadığı farazi bir *"doğa durumu"*, şüphe yok ki, emniyetsiz bir durumdur. Doğa durumu, hiçbir kuralın bulunmadığı, herkesin herkesin kurdu olduğu bir durum olmasa herkesin doğal olarak tâbi olduğu bir ahlâk yasasının hâkimiyetini ifade etse bile yine de böyle bir durumda insanlar kendilerini tam bir güven içerisinde hissedemeyeceklerdir. Eğer doğa durumu iyi bir hayatı ifade ediyor olsaydı, insanlar devlet kurmaya zaten kalkışmazlardı. Doğa durumundan devlet durumuna geçilmiş olsa da bunun anlamı devletin zorunlu olduğudur. Ancak bu, zorunlu olan devletin insanlar üzerinde her tülü tasarrufta bulunabileceği anlamına da gelmez. Elbette ki, devletin tasarruflarında bir meşruiyet sınırı olacaktır. Toplum hâlinde yaşayan insanlardan *"herkes adına kim ya da kimler konuşacak?"* sorusunun cevabı; işte bu meşruiyet sınırlarının nasıl korunacağı sorusunun cevabını da içermektedir. Devlet denetimindeki bir hayatın daha makûl ve tercihe daha yakın olduğu kabul edildiğinde, öncelikle yapılması gereken, devletin tasarruf alanının sınırlarını çizmektir. Sınırların çizilmesi, bir anlamda toplumu ya da insanları yönetme hak-

kının kim ya da kimlerde olacağının belirlenmesidir. Bir başka ifadeyle, devletin nasıl organize edileceğinin tespit edilmesidir.

İşte bu çalışmada, siyaset felsefesinin temel problemleri, yukarıda belirtilen format dahilinde kalmak üzere, *John Locke*'un çözüm önerileri çerçevesinde müzakere edilmeye gayret edilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere, böyle bir çalışmada konu olarak Locke'un tercih edilişi sebepsiz değildir. Geleneğin kırılma noktası olan *'Aydınlanma Çağı'*nın entellektüel temellerini oluşturan felsefenin kurucusu olması ve bu felsefenin de *geleneksel siyaset* anlayışlarının terk edilip, *modern siyaset* anlayışlarının tescilini sağlaması, sebeplerden biri olarak gösterilebilir ise de, temel sebep, tabiî ki günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden, modern dünyaya ait demokrasi, insan hakları, özgürlük ve eşitlik gibi fenomenlerin, bir biçimde onun düşüncelerine kadar götürülebilir olmasıdır. Bu çerçevede ulaştığımız sonuçları kısaca özetleyelim:

Locke, *"kimin neye hakkı olacak?"* sorusunu, farazi bir doğa durumu argümanından hareketle cevaplandırmaya çalışmıştır. Buna göre, insanlar, politik-sivil toplumu oluşturmadan önce doğal bir hâlde yaşıyorlardı. *Doğal hâl,* insanların mülkiyet paylaşımında ve kendi eylemlerinin tanziminde yalnızca aklın egemenliği anlamında, *doğal hukuk*a tâbi oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir *özgürlük durumu*dur. Doğal hâl, aynı zamanda tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenlik hakkının bulunmadığı bir *eşitlik durumu*dur. Doğadan kaynaklanan bu eşitlik, karşılıklı sorumluluğun ve adaletin maksimlerinin zeminini oluşturur. Doğa durumu, bir özgürlük durumu ise de bir

kuralsızlık durumu değildir. İnsanlar, kendilerine ait hususlarda kontrolsüz bir özgürlüğe sahip iseler de bu, kendi kendilerini ya da başka herhangi birini ve onun sahip olduğu bir şeyi imha özgürlüğünü içermez. Hiç kimse diğerlerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremez. Herhangi birinin doğal hukuka aykırı davranması durumunda, insanların her birinin o kişiyi cezalandırmaya hakkı vardır. Eşitlik durumu olan doğa durumunda, insanların tâbi oldukları üst bir otorite ya da yargılama hakkını elinde bulunduran herhangi bir güç yoktur. Dolayısıyla, hukukî bir durumda, herkes kendi davasının yargılamasını kendisi yapmak zorundadır. Doğa durumunda herkes herkesin üzerinde bir otoritedir. Ancak bu mutlak ya da keyfî anlamda değil, doğal hukukun çiğnenmesi durumunda misillemede bulunma ya da cezalandırma anlamındadır. Doğa durumunda ne insanların temsilinden ne de müşterek haklardan ve müşterek kararlardan bahsedilebilir. Doğa durumu, savaş durumundan farklıdır, ancak savaş durumuna dönüşme tehlikesini her zaman içerir. Doğa durumunun savaş durumuna dönüşmesini önlemek için, insanların doğa durumunu terk edip, akla uygun olarak politik-sivil toplumu oluşturmaları kaçınılmazdır.

Doğa durumunda egemen olan *doğal hukuk*, doğanın ışığıyla öğrenilen, rasyonel doğaya neyin uyup neyin uymadığını gösteren ve bu nedenle de emredici ya da yasaklayıcı olan, tanrısal iradenin bir buyruğu olarak tanımlanabilir. Ancak doğal hukuku, aklın buyruğu olarak adlandırmak, doğru değildir. Çünkü akıl, doğal hukuku kurgulayıp tesis edemez. Olsa olsa onu, ilahî gücün belirleyip insanların kalplerine yerleştirdiği bir kanun olarak araştırıp, keşfedebilir. Doğal

hukukun varlığı herkes tarafından bilinemeyebilir. Bütün insanlar yaratılış olarak akılla donatılmış ise de bazı insanlar vardır ki aklın ışığını kullanamaz veya kullanmaz, karanlığı tercih eder. İnsan, gözlerini açmadığı ve gezinti için tamamen hazır olmadığı takdirde güneş bile ona gideceği yolu gösteremez. Bu nedenle doğal hukukun bilinmesi konusunda insanların çoğunluğuna değil, akıl ve kavrayışı güçlü olanlara başvurulmalıdır. Her ne kadar insanların daha akıllıları bile doğal hukuk ve onun gerekleri hususunda tam bir mutabakata varamamışlarsa da, bundan, doğal hukukun var olmadığı sonucu çıkmaz. Aksine, ona yönelik tartışmalardan, onun mevcut olduğu sonucu çıkar.

*Doğal hukuk*un varlığı, insanların vicdanından, yani kötü davranışta bulunan hiç kimsenin vicdanen kendisini temize çıkaramaması gerçeğinden de öğrenilebilir. Vicdani yargı, doğal hukukun var olduğunu gösterir. Aklın, itaât edilmesini emrettiği doğal hukuk olmasaydı, kanun olmadan herhangi bir yargılama imkânı bulunamayacağından, insanların vicdanlarının, eylemlerini yargılaması ve neticede suçlu ya da suçsuz bulması da mümkün olmazdı. Doğal hukukun varlığı, evrenin yapısından da çıkarılabilir. Evrende mevcut olan her şey, doğalarına uygun var oluş tarzını, tâbi oldukları doğal kanunlara bağlı olarak gerçekleştirir. Bütün varlıkların formunu, faaliyet biçimini ve ölçüsünü belirleyen şey, tâbi olunan doğal kanunlardır. Evrendeki her şeyin böylesi doğal bağımlılıkları varken, insanın olmaması ihtimâl dahilinde değildir. Ona diğer varlıkların üstünde ruh, idrak, akıl ve faaliyette bulunmak için gerekli her şeyi vermek ve bütün bunlara rağmen ona doğal bir sorumluluk yüklememek yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir.

*Doğal hukuk*un varlığı, bizatihi toplumsal hayatın kendisinden de çıkarılabilir. Doğal hukuk olmadan insanlar kendi aralarında hiçbir sosyal münasebet ve birlik oluşturamazlar. Toplumsal hayatın dayanağı olan karşılıklı *sözleşme* ve *devlet*, meşruiyetini doğal hukuka borçludur. Doğal hukuk olmadan bu faktörlerden bahsedilemez. Yöneticiler, istedikleri şekilde kanun yapma veya kanunları yenileme ve diğer insanların efendileri olarak, egemenlikleri lehine her şeyi yapabilme gücüne sahip olsalardı ve kendilerini bağlayan üst bir hukuk, doğal bir hukuk olmasaydı, insanların durumu hiç de parlak olmayacaktı. Eğer insanlar, sadece başkalarının güçleri için hazır bir av olmak amacıyla bir toplumun üyesi olsalardı, böyle bir toplumun üyesi olmak onlara hiçbir şey sağlamayacaktı. Sivil toplumun pozitif kanunları, devlete itaâti ve toplum barışını korumayı emreden doğal hukuk sayesinde bağlayıcıdır. Doğal hukuk olmadan, yöneticiler, güç kullanarak, ordular yardımıyla toplumu itaâte zorlayabilirler, fakat onları, kontrolü asla mümkün olmayan bir duruma da sokmuş olurlar. Çünkü, insanların sözleşme yapmalarını ve ona vefalı bir şekilde uymalarını sağlayan doğal hukuk olup, o yoksa sözleşme de, vefa da, uyum da yok olacaktır. Zorlamalara maruz kalan insanlar, kendilerini zorla itaâte mecbur bırakanlardan elbette kurtulmaya da çalışacaklardır. Kanunlara itaât ve sadakat yükümlülüğü, doğadan değil de keyfî iradeden çıkarılmaya kalkışıldığı takdirde vaadlere sadakat beklenilemez.

*Doğal hukuk*un varlığı, böyle bir ilke olmadığında, insanları, eylemlerinden ötürü ödüllendirmenin veya cezalandırmanın imkânsız olacağı hakikatinden de çıkarılabilir. Doğal hukuk olmasaydı her şey insanın keyfî iradesine dayanmak zorunda kalacak ve sorumluluk gereği davranış diye bir şey-

den bahsedilemeyeceği için de insan, fayda ya da hazzın emrettiği veya kör ve kanunsuz içgüdünün rastgele sarıldığı eylemden başkasını yapmayacaktı. Yine, dürüstlük ve erdemlilik terimleri anlamsız görülecek veya içi boş kelimelerden başka bir şey olmayacaktı. Oysaki insan, hiçbir şekilde onuru ve vazifeyi ihmal edemez. Çünkü, iyi ve kötünün doğası ezelî ve kesin olup, onların değeri, insanların genel düzenleri veya özel kanaatleri tarafından tayin edilemez. Kısacas,; gayesi, insanoğlunun muhafazası olan *doğal hukuk*, tüm insanlar ve tüm yasama güçleri için ebedî bir kural ve Tanrı'nın isteği ve mesajı olarak daima vardır.

İnsanların temel ve doğal haklarının kaynağı ne onların zevkleri, ne toplumun genelini gözeten fayda, ne de devletin determinasyonudur. Bütün insanlar için geçerli olan temel ve doğal haklar, doğrudan doğruya doğal hukuktan kaynaklanırlar. Sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen temel ve doğal haklar; yaşama hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkıdır. Doğal durumda olsun, sivil-politik durumda olsun, hiç kimse bir diğerinin rızası hilafına onun temel ve doğal hakları üzerinde tasarrufta bulunamaz. Öyle ki insanlar, temel ve doğal haklarından, kendileri istese bile ne vazgeçebilir ne de onları başkasına devredebilirler. Böyle bir durum, insanın doğasına da aklına da aykırıdır. Bir insanın hayatını muhafaza edebilmesi için, onun mutlak ya da keyfî otoritelerden bağımsız olması yani özgür olması gerekir. *Özgürlük,* bazılarının zannettiği gibi, herkesin her istediği şeyi yapabilmesi değil; insanların kişiliklerini, eylemlerini, sahip oldukları şeyleri, kısacası bir bütün olarak mülkiyetlerini, doğal hukukun müsaade ettiği ölçülerde tanzim edebilmeleri noktasında, başkalarının keyfî isteklerinden,

zorbalıklarından ve engellemelerinden uzak ve bağımsız olmalarıdır. Zaten özgürlüğün olmadığı ortamda, hukuktan da bahsedilemez. İnsanlar, kendilerine ait hususlarda doğal bir özgürlüğe sahip iseler de kendi kendilerini, başkalarını yahut da başkalarına ait hakları imha etme özgürlüğüne sahip değildir. Yani özgürlüğün doğal bir sınırı da vardır. Bu sınırı belirleyen yine doğal hukuktur.

Çerçevesi bu şekilde çizilen özgürlük anlayışı; yanlış bir biçimde felsefî zorunluluk öğretisi diye anılan öğretinin zıddı olarak gösterilen, irade özgürlüğü dedikleri özgürlük değil, toplumsal özgürlüktür. Toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen iktidarın niteliği ve sınırlarını gösteren özgürlük. Böyle bir özgürlük kabulü; toplumun bireye karşı zorlama ve denetim formundaki muamelesini, bu hususta kullanılan araçlar ister yasal cezalar şeklinde maddî kuvvet olsun, isterse kamuoyunun manevî baskısı, kesin olarak yönetmeye elverişli çok basit bir ilke ileri sürmektedir. Bu ilke insanların, birey ve toplum olarak aralarından herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine izin veren biricik gayenin "öz varlığı koruma" olduğudur. Sivil bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, onun arzusuna rağmen kuvvetin haklı olarak kullanılabileceği tek durumun, başkalarına gelecek zararı önlemek olduğudur. Hiç kimse bir şeyi yapmaya veya bir şeylere katlanmaya; sırf böyle yapması onun hakkında hayırlı olacaktır diye, onu daha mutlu kılacaktır diye, başkalarının düşüncelerine göre böyle yapmak akıllıca ya da daha doğru olacaktır diye haklı olarak zorlanamaz. Bunlar, muhatap bireye serzenişte bulunmak, onunla tartışmak, onu ikna veya ondan rica etmek için haklı nedenler olabilir, ama o yine de farklı davrandığı takdirde, onu

zorlamak veya herhangi bir kötülüğe uğratmak için haklı bir neden oluşturmaz. Bunun haklı olabilmesi için, onun yapmaması istenilen davranışın bir başkasına zarar vereceğinin tespit edilmiş olması gerekir. Herhangi bir bireyin eyleminden ötürü topluma karşı sorumlu tutulabileceği kısım, o hareketin başkalarını ilgilendiren kısmıdır. Sadece kendisini ilgilendiren kısmında, onun bağımsızlığı, hak olarak mutlaktır ve birey bu noktada başına buyruktur.[111]

Öte yandan, insanlar doğal olarak mülkiyet hakkına sahip iseler de doğal olarak *özel mülke* sahip değildirler. Doğal mülkiyet hakkına sahip olmaktan kasıt, doğanın spontane ürünleri üzerinde müşterek kullanım hakkına sahip olmak demektir. Doğanın spontane ürünleri üzerinde hiç kimsenin özel sahipliği, özel tasarrufu söz konusu değildir. *Özel mülkiyet*, doğuştan elde edilen bir hak değil ise de *emek*le elde edilen bir haktır. Bireyin kendi emeğiyle, kendi çabasıyla elde etmiş olduğu şeye onun özel mülkiyeti denir. Emekle elde edilen şeyler üzerinde, doğa durumundaki müşterek kullanım hakları geçerli olmaktan çıkar. Kısacası özel mülkiyet, emekle birlikte var olmaya başlar. Emeğinin sahibi olan insan, özel mülkiyetinin de kaynağı ve sahibi olup, özel mülkiyetinde kimseyle ortak değildir. Birilerinin daha fazla özel mülkiyete sahip olmalarının haklı nedeni, yalnızca kendi *emek*leridir. İnsanlar için özel mülkiyet nasıl bir haksa özel mülklerini çocuklarına *miras* bırakmaları da bir haktır. Elbette ki her insan ebeveyninin ve kardeşlerinin vârisidir. Ölüm gibi durumlarda, özel mülkiyet, topluma değil vârislere intikal eder. Bir insanın emeğiyle özel mülkiyete sahip

[111] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, Çev. A. Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2000, s. 21.

olması normal ise de hayatını kolaylaştırmanın ve ihtiyaçlarını karşılamanın çok çok ötesinde özel mülkiyete sahip olması, normal değildir. Meselâ, bir insanın ekip biçebileceğinden, işleyebileceğinden çok daha fazla toprak parçasına sahip olması veya beslenebileceğinden çok daha fazla sebze, meyve ya da herhangi bir besin maddesine sahip olması doğal hukuka aykırıdır. Böyle bir durumda olan insan, muhtemelen doğal hukuk tarafından da cezalandırılacaktır.

Şüphesiz, hukukun temel fonksiyonu insanlar arasında *adalet*in tesisini sağlamaktır. Adalet bireylerin temel haklarının korunması ve mevcut şartlarda bunun gereklerinin sürekli olarak yerine getirilmesi talebidir.[112] Toplum içerisinde barış, uyum, eşitlik, haklılık ve düzen yaratma görevleriyle de hukukun özü ve amacıdır.[113] Bir başka ifadeyle herkese hakkını vermektir. Herkese hakkını vermek anlamında adaletin tesisinin ön şartı, insanların eşitliğini kabul etmektir. *Eşitlik* kavramının iki farklı anlamını şu şekilde ayırt etmek mümkündür: İki kişi, ya *"içinde bulundukları şartlar aynı"* olduğunda ya da *"aynı muameleye tâbi"* tutulduklarında eşittirler. Bu ayrım, aritmetik dizi ile geometrik dizi arasındaki ayrıma benzer. Aritmetik dizide sayılar iki, dört, altı, sekiz, vb. biçiminde sabit miktarlarda, orantılı olarak artarken; geometrik dizide iki, dört, sekiz, on altı, vb. gibi nisbî bir ilişki içerisinde artar. Böylece eşitlik ya *orantılılık* ya da *yeknesaklık* anlamına gelir. Kimi zaman aynı miktarları, kim zaman da miktarların derecelendirilmesini ifade eder.

---

[112] Ionna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*, Ed. A. Güriz, Türk Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s. 31.

[113] Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., Ankara, 1993, s. 17.

*Yeknesaklık* anlamında eşitliğin uygulanma zemini *hukuk* zeminidir. Bireylerin siyasal alanda eşit olmamaları, o siyasal formun demokratik olmadığının ve mensubiyet anlamında bütün bireylerin eşit kabul edilmediğinin göstergesidir. İnsana saygı, *eşitlik* düşüncesinin özünü teşkil eder. İnsana saygıyı gerektiren niteliğin ne olduğu sorusu; eşitliğin hukukla ilgili bir kavram olduğu dikkate alındığında, şu veya bu niteliktir biçiminde cevaplandırılamaz. Çünkü, buradaki saygıdan kasıt, ödüllendirmeyi ya da takdiri gerektiren nitelikleri kabul etme anlamını taşımamakta, aksine topluma mensup olan herkese gösterilmesi gereken eşit muameleyi ifade etmektedir. İnsanları taşıdıkları niteliklere göre takdir etmek elbette ki mümkündür ve gereklidir. Ancak, bu gibi ilişkiler, daha çok bireyler arası ilişkileri kapsamakta olup, birey ve devlet arasındaki kurumsal-hukuksal ilişkilerden farklıdır. Dolayısıyla, eşitliğin özünü teşkil eden insana saygıyı gerektiren tek faktör, insan olmak ve topluma mensubiyettir. *Özgürlük* ve *eşitlik* arasındaki bağlantı, bireylerin pratikte *fırsat eşitliğine* sahip olmaları durumunda kurulabilir. Çünkü fırsat eşitliği, topluma mensubiyetin ön şartıdır. Fırsat eşitliği ifadesinde, eşitlik ve özgürlük kavramları, eşitleştirilmiş özgürlükler olarak bir arada bulunurlar. Ancak, fırsat eşitliği, tabiatıyla, bireylerin kabiliyetlerini eşitlemek anlamına gelmemektedir. Fırsat eşitliği, potansiyel olarak özgürlüklerin eşitleştirilmesi demek olup, bu potansiyelin fiiliyata dönüştürülmesi bireylerin kabiliyetlerine ve emeklerine bağlıdır. Farklı kabiliyetlere ve farklı emeklere *yeknesaklık* anlamında eşit muamele etmek, elbette ki eşitlik olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, fırsat eşitliğine rağmen, kabiliyetlere ve sarf edilen emeğe bağlı olarak farklılıkların oluşması da tabiîdir. Fa-

kat bu farklılık, hukuk alanında değil, ekonomik ve sosyal statü alanında, yani pazarda ve liyakatle elde edilen mevkilerde geçerlidir. İşte, *orantılılık* anlamındaki *eşitlik,* kabiliyetlerin ve emeğin alanı olan ekonomik ve sosyal platformlarda uygulanacak olan eşitliktir.

Birçok düşünüre göre fırsat eşitliği, sadece çok zayıf olduğu için sorgulanabilecek minimal bir eşitlikçi hedeftir. Böyle bir eşitliği sağlamanın iki yolu bulunmaktadır: Birincisi, direkt olarak fırsat açısından daha şanslı olanların durumunu kötüleştirmek; ikincisi de daha şanssız olanların durumunu iyileştirmektir. İkinci yol kaynakların fırsat açısından daha şanssız olanların lehine kullanımını gerektirmektedir. Ancak bu, bazılarının durumunun kötüleşmesi anlamını da taşımaktadır. Birilerine fırsat eşitliği sağlamak için diğerlerinin üzerinde yetki sahibi olduğu şeylere el konulabilir mi? Şüphesiz hayır. Belki de yapılması mümkün olan tek şey, insanların kazançlarının bir kısmını bu amaç doğrultusunda vermeye ikna etmektir.[114] Tabiatıyla bu etnik bir mesele olup, sadece toplumdaki müşterek ahlâkî değerlerin muhafazasıyla gerçekleştirilebilir.

Toplumsal platformda hukukun icrasını ve adaletin tesisini sağlayacak olan unsur, *meşru otorite*yi temsil eden *devlet*tir. Siyasal meşruiyetten kasıt, bir anlamda evrensel politik zorunluluğun varlığını göstermektir. Diğer bir ifadeyle, insanların politik zorunluluklara tâbi olduklarını, en azından normal şartlarda ülkenin kanunlarına itaât etme sorumluluklarının olduğunu kabul ettirmektir. Bu kontekste evrensel zorunluluğun, her zaman her türlü kanuna itaât etmek ol-

[114] Nozick, *a.g.e.*, s. 303.

duğu söylenemez. Meselâ, trafikteyken kırmızı ışıkta durmak, kanunen bir zorunluluk ise de ölmek üzere olan bir insanı hastaneye yetiştirmeye çalışırken dahi kırmızı ışıkta durmanın ahlâkî bir zorunluluk olduğunu düşünmek ahmaklık derecesinde saf olmak demektir. Prensipte, devleti meşrulaştırmanın hedefi, uygulamalarının kanunî sınırlarından ziyade moral sınırlarını belirlemektir. Devletin meşruiyetini temellendirmeye çalışmak, bir anlamda devletin kaynağını da araştırmaktır. Devletin meşruiyet zemini ne *Aristoteles*'in dediği şekilde bir doğallıktır, ne *Papist Öğreti*nin dediği gibi tanrısal hukuk ya da dindir, ne de *Machiavelli*'in dediği gibi güçtür. Esasında her üç görüşün de yapmak istediği, insanları, toplumsal platformda, özgürlüğü ve eşitliği engelleyici kanunlara dayanan devlete itaâte ikna etmek yönündeki rasyonalizasyon işleminden başka bir şey değildir. Oysaki meşrulaştırmaktan kasıt, ahlâkî temelde haklılığı ispatlamaktır. Bir devlet, yalnızca insanların *rıza*sına ve *sözleşme*lerine dayandığı takdirde meşrudur. Çünkü devlet, insanların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarının düzenlenmesi, korunması ve ülkenin yabancılardan gelebilecek tehlikelere karşı savunulması için, insanların kendi rızaları ve karşılıklı sözleşmeleriyle oluşturdukları bir kurumdan başka bir şey değildir. Devlet, ne insanların özgürlükleri ve kaderleri üzerine mutlak ve keyfî bir otorite ne de Tanrısal ve kutsal bir otoritedir. Kısacası, insanların *rıza*ları ve *sözleşme*lerine dayanmayan her türlü otorite, gayrı meşru ve diktatöryaldir. Diktatöryal bir otoriteye karşı koymak, âdil ve meşru bir savaştır. Bir bütün olarak halkın rızasına dayanmayan bir devletin, onların itaât etmelerini talep etmeye hakkı olamaz. Böyle bir devleti halkın desteklemesi de düşünüle-

mez. İnsanlar ya tamamen özgürce devleti kurarak veya yöneticileri seçerek ya da en azından hukuku oluşturarak, doğrudan ya da temsilcileri vasıtasıyla rızalarını beyan ederler. Rızaları olmaksızın, insanların temel ve doğal hakları üzerinde kimse tasarrufta bulunamaz. Herhangi bir devletin yönetimi altında bulunmak, insanları o devletin kanunlarına bağımlı kılıyor ise de kölesi yapmaz. İnsanları köleleştirmeye çalışmak, onlara savaş açmak demektir. Hukuk harici muamelelere maruz kalan insanların, otorite meşru dahi olsa ona karşı ***direnme hakkı*** vardır. İnsanların üzerinde, meşruiyetini hukuktan almayan bir otorite kurulamaz. Şüphesiz, hukuktan kasıt, ***doğal hukuk*** ve doğal hukuk ekseninde oluşturulan ***pozitif hukuk***tur. İnsanların, meşru olmayan şiddet uygulamalarına karşı yalnızca direnme hakları değil, hayatlarını tehdit eden durumlarda ***nefsi müdafaa***, yani saldırganı öldürme hakları da vardır. Şayet bir devlette hukuk ihlâlleri yalnızca birkaç kişiyle sınırlı kalıyorsa ve telâfi imkânı da varsa, kurulu bir devletin yıkılması doğru olmayacağından, topyekun bir şekilde ***direnme hakkı***na başvurulmamalıdır. Ancak, illegal uygulamalar halkın çoğunluğuna yönelik olursa ve herkesin temel ve doğal hakları tehlikeye düşecek şekilde tehdit edilirse topyekun bir direnme kaçınılmazdır. Zaten böyle bir durum, devletin çözülmeye yüz tutmasından başka bir şey de değildir.

Bir devletin meşruiyet çerçevesinde kalmasını sağlamak, toplum hâlinde yaşayan insanlardan, herkes adına kim ya da kimlerin nasıl konuşacağının tespitiyle yakından ilgilidir. Başka bir ifadeyle, yönetim formunun nasıl oluşturulacağı veya devletin nasıl organize edileceği ile doğrudan bağlantılıdır. Sivil bir yönetimin olması gereken formu ***anayasal de-***

*mokrasi*dir. Demokrasi, toplum içerisinde yaşayan tüm insanlar için olabildiğince fazla özgürlük ve eşitliği sağlayabilen yönetim şeklidir. Demokratik bir devlette yönetim için sınırsız bir yetki alanından bahsedilemez. Devlet, tüm yetkilerini insanlar tarafından oluşturulan *pozitif hukuk*tan alır. Yeryüzünde, devlet için başka bir yetki kaynağı yoktur. Devletin icra edeceği hukuk, daha doğrusu toplumda geçerli olan hukuk, insanidir ve bu yüzden de yalnızca insanların rızalarıyla oluşturulur. Hukuk, her türlü icraatında, devlet için de bağlayıcıdır. Sivil-politik toplum oluşturulurken, yani devlet kurulurken, insanlar temel ve doğal hakları üzerinde, yönetime asla mutlak ya da keyfî bir tasarruf hakkı vermezler. Yani devlet, *"hukuk devleti"* formunda kurulur. Devletin mutlak ve keyfî bir yönetime dönüşmemesi için yetkilerin tek elde toplanmaması, farklı eller tarafından paylaşılması gerekir. Bireysel ve toplumsal alanın, devlet karşısında özerkliğinin sağlanabilmesi için kuvvetler ayrımı zorunludur.[115] Devletin yetkilerinin sınırı, toplumun tüm üyelerini kapsayan kamu yararıyla belirlenmiştir.

Devlette geçerli olan tek hukuk sistemi *pozitif hukuk* ise de *doğal hukuk*un hükmü hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmaz. Sivil-politik toplumda pozitif hukuk, doğal hukuka endeksli olarak oluşturulmak mecburiyetindedir. *Doğal hukuk*, yasama organı için, daima gözetilmesi gereken, ebedî ve ezelî bir kuraldır. Pratikte, elbette pozitif insanî müeyyideler geçerlidir, ancak doğal hukuka aykırı olmamak şartıyla. Dolayısıyla, yasama ya da *meşru otorite*, keyfî kural koyma yetkisine sahip olamaz. Meşru otorite olarak *devlet*; toplumu, ancak

[115] Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, Çev. Ş. Kut–B. Toprak, İstanbul Bilgi Üni., Yay., İstanbul, 2001, s. 157.

resmen belirlenmiş yasalarla yönetebilir. Özel durumlar yasaların değiştirilmesine gerekçe olamaz. Devlet, resmî hukuku, özel nedenler için değil, kamu iyiliği için dizayn eder. Meselâ, halkın rızası hilafına, insanların mülkiyeti üzerine keyfî vergiler yükleyemez. Vergilendirme ya halkın kendisi ya da temsilcileri tarafından yapılır, devlet de bunu uygular. Halk, temsilcilerini seçimle muayyen zamanlarda değiştirebilir. Devletin organları arasında aynı yetkilerin paylaşımı söz konusu olmadığı gibi, bir diğerine yetki devri de yoktur. *Yasama* yetkisiyle *yürütme* yetkisi tek elde toplanırsa toplumda özgürlük diye bir şey kalmaz. Yasamanın dışındaki devletin tüm aygıtları, yasamaya nispetle ikincil konumdadır. Ancak, yasamanın kuruluş amacına aykırı düzenlemelere kalkışması durumunda tüm otoritesi tekrar asıl üst otorite olan halka intikal eder. Dolayısıyla, bir devlette asıl üst otorite toplumun kendisidir.

Devletin en üst organı olan *yasama* daima mevcut olmak durumunda değildir. Yasama, halk tarafından seçilen ve zaman zaman toplanıp dağılan bir meclis olabilir. Yine yasama, birkaç kişiden ibaret olabileceği gibi, daha geniş bir kurul da olabilir. Fakat, *yürütme* organı mutlak surette daima var olmalıdır. Çünkü, sürekli yeni kanun yapımına ihtiyaç yok ise de hukukun uygulanımına her zaman ihtiyaç vardır. Yasamanın temelini oluşturan ilk sosyal *sözleşme*nin, yani *anayasa*nın, tüm pozitif yasalara önceliği vardır. Hiçbir ikincil otorite onu değiştiremez. Dolayısıyla, *yürütme*nin, tüm uygulamalarında, onu dikkate alma zorunluluğu vardır. İnsanların *hayat*, *hürriyet* ve *mülkiyet* gibi *doğal hak*larının muhafazası için oluşturulan sivil-politik toplumda devletin ya da herhangi bir aygıtının, insanların öte dünyaya yönelik inançla-

rını tanzim etme ya da öte dünyaları için de bir takım şeyleri belirleme şeklinde herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisi yoktur. Belki, Tanrı ve doğanın bir insanın kendi kendini imha etmesine izin vermemesi gibi yönetim de insanların doğal haklarını başkalarına devretmesine izin vermemelidir. Devletin, öte dünyaya yönelik, bunun dışındaki şeylerde herhangi bir müdahale yetkisi normal karşılanamaz. Devlet işlerini din işlerinden ayırt etmek zorunludur. Devlet, insanların dünyevî çıkarların, tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş insanî politik toplumdur. Devletin tüm yetkisi sadece sivil ve dünyevî vazifeleri kapsamaktadır. Onun bu yetkileri hiçbir şekilde, bunun ötesinde, insanların ruhlarının selâmetini temin etmek üzere genişletilemez. Dolayısıyla devlet, hem din kurallarına dayandırılmaması, hem dinî hayata müdahale etmemesi, hem de dinî inançlar karşısında tarafsız olması icabeden, *laik* bir *devlet* olmalıdır.

Bütün bu anlatılanların ışığında bir yargıda bulunmak gerekirse, Locke, liberal siyaset felsefesinin ilk büyük temsilcisidir.[116] Siyasî yazıları, "on sekizinci yüzyılda siyasetin kutsal kitabı olmuştur." Monarşilere ve mutlakıyetçi rejimlere ilk ciddî darbeyi indiren odur. Bu darbe, böylesi yönetimlerin yapısını sarsmış ve daha sonraki yüzyıllarda, açılan çatlak, giderek genişleyip, bu siyasal yapıların yıkılmasına neden olmuştur. On yedinci ve on sekizinci yüzyılların üç büyük devriminin; İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin köklerini *Locke*'un siyasî düşüncelerinden aldığı açıktır.[117] Liberaliz-

[116] Ed. Maurice Cranston, *Locke on Politics, Religion, and Education*, Macmillan Co., New York, 1965, s. 7.

[117] Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul, 1995, s. 168.

min, ekonomik boyutunu olmasa bile, siyasî yönünü, özellikle Locke'un siyaset felsefesinin, oluşturduğu pekâlâ söylenebilir.[118] Kritik rasyonalizme bağlılığı, modern liberal düşünceye azamî katkıyı sağlamıştır.[119]

Locke'un siyasete dair ileri sürmüş olduğu ilkeler, kendi döneminde oldukça radikal ve kabul edilemez bulunmuş ise de günümüzde siyasî liberalizmin temel prensipleri olarak geçerliliğini hâlâ korumaktadır. Bu prensipleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1- Bir devletin yurttaşları, sosyal statüleri, yetkileri ve servetleri itibarıyla aralarında ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, siyasî yönden kesinlikle eşittirler. 2- Yurttaşların her biri, tüm bireysel haklara sahip olma noktasında birbirlerine eşittirler. Bu haklar her bir yurttaşı diğerleri karşısında sınırladığı gibi devleti de sınırlar. 3- Bütün yurttaşlar, yönetim sistemi ya da tüm politik kurumlar içerisinde, servetlerine ya da prestijlerine bakılmaksızın, aynı ölçülerde dikkate alınırlar. 4- Devlet, tüm yurttaşların haklarını garanti altına almak ve onları geliştirmelerini sağlamak için kurulur. 5- Devlet, yalnızca yurttaşların faydası için kurulur. Eğer yurttaşlar, yöneticilerin kendilerini kendi istedikleri gibi yönetmedikleri hususunda anlaşırlarsa, devletin meşruiyeti, herhangi bir moral otorite hakkına sahip olmadığı için, sona erer. Böyle bir durumda, halkın, gerekirse, son çare olarak güç kullanması, ahlâkî ve meşrudur.[120] Şüphesiz bu ilkeler günümüz için de geçerlidir.

---

[118] Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yay., Ankara, 1998, s. 28.

[119] David Resnick, "Rationality and the Two Treatises", *John Locke's Two Treatises of Government*, Ed. E. J. Harpham, Kansas Uni. Press, Kansas, 1992, ss. 82-117.

[120] D. A. Lloyd Thomas, *Locke On Government*, Routladge Press, London, 1998, s. 12.

*Liberal* düşünce, Batının on yedinci yüzyıl sonrası entellektüel tarihinin en göze çarpan teorisi olmasına rağmen, *"liberal"* kelimesi çok sonraları kullanılmaya başlamıştır. Siyasal bir anlayışı belirtmek üzere *"liberal"* kelimesi ilk defa 1810-1811 yıllarında İspanya'da isyancıları nitelemek için icat edilmiş ve 1820'lerden itibaren de Avrupa'nın diğer ülkelerinde, biraz da kötü anlamda, kullanılmıştır. *Liberalizm* doktrinine gelince, bu tabirin kabulü ve övülmeye değer görülmesi, 1947'de İsviçre'de kurulan, *Mont Pelerin Topluluğu* [121] sayesinde, ancak yirminci yüzyılın ilk yarısından sonra gerçekleşebilmiştir. Bu çalışmada ve birçok siyaset felsefesi çalışmasında *Locke*'tan liberal bir düşünür olarak bahsediliyor ise de o kendisini böyle adlandırmamıştı. Çünkü onun yaşadığı dönemde bu kelime yoktu.

Günümüzde, hâlâ, birçokları, Locke'un bahsettiği anlamdaki liberalizmden, *laissez faire* şeklinde söz ederek, onu "ekonomik liberalizm" diye adlandırılan *kapitalizm* ile Locke'un liberalizmine büyük bir haksızlık yapmaktadır. Oysa ki Locke'cu liberalizm, temelde siyasal bir doktrin olup, Marksistlerin ifade ettikleri gibi kapitalist laissez faire ekonomisinin *üst-yapı*sı değildir. Liberalizme, *laissez faire* kaidesinden daha çok zarar veren hiçbir şey olmadığı muhakkaktır. *Locke*, siyasal anlamıyla, bir liberaldir ama bir *laissez faire* ekonomisi teorisyeni değildir. Onun için *liberalizm* demek, *hukuk devleti* ve *anayasal demokrasi* demektir. Locke'ta liberal siyasal sistemin savunulmasının nedeni, yaratılıştan özgür ve eşit olan insanların hayat, hürriyet ve mülkiyet olarak sıralanan temel

[121] Eamonn Butler, *Hayek*, Çev., Y. Z. Çelikkaya, Liberal D. T. Yay., Ankara, 1996, s. 6.

ve doğal haklarının, yalnızca böyle bir sistemde yeterli ve etkili biçimde muhafazasının mümkün görülmesidir.

*Locke*'un bakış açısıyla, insanlar doğal olarak özgürdürler, fakat *özgürlük*, bazı kapitalizm savunucusu yazarların öngördüğü gibi, sadece ekonomide mutlak serbest ticaret ve de iktisadın en güçlünün yaşayabilmesi demek olmayıp, genel ve siyasal özgürlük demektir. *Özel mülkiyet*, *emek*le elde edilen bir haktır, ama "sahip olmak için sahip olmak", ya da sadece sınırsız mal biriktirmek, yahut sermaye birikimi sağlamak değildir. Yalnızca geçinebilmek ve hayatı kolaylaştırabilmek için, üreten bir ekonomi ve sürekli olarak farklılaşan bir güvensizlik ortamında, basitçe, yaşama şansını artırmak anlamına gelmektedir. Kısacası özel mülkiyet, korunma ve güvenlik demektir. Elbette ki sahip olmak, farklı seçenekleri tercih imkânına kavuşmak anlamında bir tür iktidara sahip olmaktır, ancak bu, kapitalist bir düzendeki hâliyle, siyasal platformda *özerklik* kazanmak demek değildir.

Siyasal bir doktrin olan *liberalizm*in, şüphesiz ekonomik bir boyutu vardır. Onun bu yönü, *rekabet*e dayalı *serbest piyasa ekonomisi*ne vurgu yaparsa da bunun nedeni ekonomiye hiçbir biçimde müdahale edilmemesini savunmak değil, plânlamacı bir ekonomi ön görüldüğü takdirde onun, hukuku ve dolayısıyla siyaseti de plânlamaya kalkışacağı endişesidir. *Plânlamacı ekonomi* anlayışının, her şeyi plânlamaya kalkışmamasının, zaten imkânı da yoktur. Liberalizm, serbest piyasa ekonomisiyle bu en temel bağlantısı açısından dahi ekonomik bir aksiyoma indirgenemez. Onun asıl hedefi, bireyi ön plâna çıkararak, onu güvenlikle yani mülkiyetle donatmaktır. Güvenliğin teminatı olarak *özel mülkiyet*in, ekonomik bir hayat anlayışıyla çok az ilgisi vardır. Serbest piyasa

ekonomisi, liberalizm için bir sebep değil, bir sonuçtur. İnsanların temel hak ve özgürlüklerinin plânlamacı bir anlayışla tehlikeye düşmesini engellemek için uyulması gereken bir ekonomik yöntemdir. *Liberalizm*, ortaya çıkış gerekçesinin aksine -ki o imtiyazlı zümrelere karşı, *özgürlük* ve *eşitlik* talebiydi- serbest piyasa ekonomisi yöntemiyle, geçmiştekilerin yerini alması istenen, yeni bir imtiyazlı zümre yaratmanın projesi olarak değerlendirilemez.

Bu şekildeki bir yaklaşım, ekonomik refaha karşı bir küçümseme ve kayıtsızlık, hatta karşıtlık olarak anlaşılmamalıdır. Burada kastedilen şey, aklı başında insanların nihaî gayesinin hiçbir zaman ekonomi olamayacağıdır. İnsanların şu ya da bu yöndeki eylemlerinde, yalnızca ekonomik motivasyonlar mevcut değildir. İnsanî hedefler uğrundaki çabalarda etkili olan ekonomik faktörler de mevcuttur. Ekonomik motivasyon denilen şey, esasında bir takım hedeflere ulaşmak için istenilen genel imkânlardan, özellikle muktedir olma arzusundan başka bir şey değildir. Daha çok kazanmak için mücadele edilmesinin nedeni, şüphesiz paranın insanlara çeşitli imkânlar sağlamasıdır. Modern toplumun geniş tüketim imkânlarına rağmen, kaynakların nihaî olarak sınırlı oluşu ve bunun nisbî fakirlik şeklindeki tezahürü, çoğu insanın paranın bizzat kendisini, fakirliğin nedeni olarak görüp, ondan nefret etmesine yol açmıştır. Aslında bu düşünce, sıkıntının gerçek nedenleriyle, belli bir gücün tezahür vasıtasını, yani parayı karıştırmak demektir. Para, insanoğlunun icat etmiş olduğu en önemli özgürlük vasıtalarından biri olup, şüphesiz, insanlar için çeşitli imkânlar karşısında büyük ölçülerde seçme özgürlüğü yaratır.[122] Ancak, para, daha doğrusu sahip

[122] Hayek, *a.g.e.*, s. 94.

olunan ekonomik imkânlar, insanların *özgürlük* ve *eşitlik* gibi temel hedeflerine ulaşmalarında önemli olmakla birlikte, yalnızca bir vasıta durumundadır.

Marksistlerin ve benzerlerinin eleştirilerinin aksine, siyasî liberalizm, Locke örneğinde görüldüğü üzere, *laissez faire* kapitalizminden çok çok öncedir. Siyasî otorite sorununa yönelik liberal çözümün, *serbest piyasa ekonomisi*ne sahip olunmayan bir ortamda mümkün olamayacağı kabul edilse bile, bu, hiçbir zaman, liberalizmin *serbest piyasa ekonomisi*nin bir ürünü olduğu şeklinde yorumlanamaz. *Liberalizm*in toplumsal-siyasal platforma yönelik esas projesi, doğuştan imtiyazlı olduğunu iddia eden zümrelere karşı, yalnızca zenginlerin özgürlüğünün ve eşitliğinin temini ve iktidara katılımının sağlanması değil, zengin olmayanların da özgürlüğünün ve eşitliğinin temini ve iktidara katılımının sağlanmasıdır. Zaten bu nedenle *liberalizm*, tek tek herkes anlamında, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin, anayasal devlet yoluyla, muhafazasının teorisi ve pratiği olarak tanımlanmaktadır. Eğer liberalizm terimi Batıda, on dokuzuncu yüzyıl endüstriyel gelişim sürecinde, çalışan insanların ve bugünkü tabirle üçüncü dünya ülkelerinin "sömürüldüğü" dönemde değil de *J. Locke*'un döneminde icat edilmiş olsaydı, *laissez faire* kapitalizmi ile karıştırılıp, ona *kapitalizm*in ödemesi gereken bedel belki de ödetilmeyecekti.[123]

*Liberalizm,* esasta, bireye saygı ve bireysel özgürlük kavramsallaştırmalarıyla, hukukî platformda, hem her bir bireyin eşit kabul edilmesi zorunluluğunu, hem de onlara toplumsal hayat-

[123] G. Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu – M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Y., Ankara, 1993, s. 400-410.

ta kendilerini kabul edilir kılabilmeleri için *fırsat eşitliği*nin sağlanması gerekliliğini savunan siyasal doktrindir. Bir amaç olarak bireye saygı, siyasal uygulamaların eşit ve âdil olmasında ve tüm bireyler için haklılaştırılabilir olmasında ısrar etmektir. Bireye birey olarak saygı göstermek, onların kendi hayatlarıyla ilgili düşüncelerinin ve pratiklerinin kendilerine ait bir mesele olduğunu kabul etmek ve bireysel kabiliyet ve temayüllerini inkişaf ettirmelerinin saygıya değer olduğuna inanmaktır.[124] Bu manada liberalizmin moral yol gösterici ilkesi, siyasetin herkesi kapsamak anlamında kamusal platformda meşrulaştırılması ve haklı kılınmasıdır. Bu kontekste liberalizmin cevaplandırmaya çalıştığı sual; "siyasal iyinin veya siyasal doğrunun anlamı nedir?" ya da "siyasal iyinin veya siyasal doğrunun hakikati nedir?" sorularından ziyade, "siyasal yargıları herkes için nasıl haklılaştırabiliriz?" sorusudur. Şüphesiz, bir siyasal anlayışın haklılığı, yurttaşların çoğunluğunun yaygın kabulü ile savunulamaz. Liberalizmi diğer siyasal anlayışlardan ayırt eden temel özellik, kendisini işte bu noktada göstermektedir. Açıktır ki liberalizmin temel özelliği, bütün bireyleri kapsayacak şekilde anlaşılan halkın rızasına dayanmasıdır. Liberalizmin üzerinde durduğu ana husus, sistemin kabulü için teorik ve pratik nedenlerin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğidir. Bu noktada yapılması gereken, siyasal hayata yönelik doğrular ve yanlışlar konusunda, genel ilkelerin çerçevesini çizmektir. Bir başka ifadeyle, anayasal çerçeveyi belirlemektir. Bunun da yolu siyasetin hem özel hem de kamusal platformda birlikte haklılaştırılmasıdır.

Liberalizm açısından kamusal alan, insanların belirli bir anlayış çerçevesinde eşitlendiği, devlete ait bireylerden bağımsız bir alan olmadığı gibi, özel alan da bireylerin, kamu-

[124] Hayek, *a.g.e.*, s. 15.

sal alanda yaşayamadıkları ya da yaşamalarına izin verilmeyen farklılıklarını yaşayabilecekleri, bir nevi tecrit alanı değildir. Kamusal alan, bireylerin tüm farklılıklarıyla birlikte var olabileceği ve eşit olarak tanınacağı, herkese ait eşitlik-yurttaşlık alanı; özel alan ise, hiç kimsenin bir diğerinin eşiti olduğunu iddia edemeyeceği, yalnızca bireyin kendisine ait olan, bireysel-özerk mahremiyet alanıdır. Bunun aksine uygulamalar, sadece otoriter ve totaliter yönetimlere aittir. Liberal siyasetin meşrulaştırılması, şüphesiz toplumsal hayatın *plüralizm* temeline dayandığının kabulüyle mümkündür. Bunun anlamı, toplumun homojen bir bütün olmadığı, aksine heterojen, çoğulcu bir yapıya sahip olduğudur. Çoğulculuk, farklı yaşama biçimlerinin ya da kültürel farklılıkların, siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer olarak kabul edilmesidir. Bireylerin kendi kimliklerini özgürce oluşturabilmeleri, doğal hukukun teminatı altındadır. Kendi kimlikleriyle ilgili hususlarda, siyasetin onlara hiçbir surette müdahale etme yetkisinden bahsedilemez. Kişisel inançlara sahip olmak, kamusal kabulü, yani herkesin onları benimsemesini gerektirmez. Ancak, kamusal olarak tanınmasını gerektirir. Tanınma, tüm farklılıklar için kamusal bir haktır. Kamusal haklılık, toplumu oluşturan herkesin, karşılıklı olarak birbirini eşit kabulünden ve eşit tanımasından ibarettir. Bu da, bireyleri ilgilendiren moral prensiplerle toplumu ilgilendiren politik prensiplerin müşterek tutarlılığının gösterilmesiyle sağlanır. Bu haklılığı temin eden şey toplumsal hayatın *plüralizm*idir.

Kamusal meşruiyetin temel unsurları da hoşgörü, ifade özgürlüğü ve karşılıklı sorumluluktur. Toplumsal ilişkilerin nihaî standartlarını gösteren kamusal meşruiyet, siyasetin ki-

şiler arası seviyede haklılaştırılmasını ifade eder. Meşrulaştırmayı kişiler arası hâle getirmek, toplumsal pratikle ilgili bireysel kabulleri rasyonel zeminde müşterek kabullere dönüştürmektir. Dolayısıyla kamusal meşruiyet, eylemlere yönelik doğrular ve yanlışlar hususunda genel bir rasyonel inanç sistemi kurmak demektir. Rasyonel inanç sistemi de *relativism* ve *plüralizm* zemininde mümkündür. Böylelikle bireyler, toplumsal platformda, farklı normları ve kabul edilebilir inançları içeren genel bir rasyonel inanç sistemine sahip olacak ve her biri siyasal platformda eşit tanınmaya değer olacaklardır. Kısacası, liberal siyasetin, moral ve epistemolojik temelleri vardır. Liberal politikalar, yurttaşların her birinin taleplerinin haklılaştırılması için, onların moral sorumluluklarının (bağlılıklarının) tanınmasını gerektirir. Moral varsayımların reddi, politik hayatta kargaşaya yol açar.

Politik liberalizm, popülist konsensüalizmin bir türü de değildir. Bir siyasal anlayış, eğer böyle resmedilirse, liberal prensipler olarak ileri sürülen temelden yoksun kalır. Liberal doktrin karakterini de taşımaz. Çünkü liberalizmde konsensüs hedef değildir. Hedef çoğulculuktur. Yol gösterici ilkesinin kamusal meşruiyet olmasından kasıt, zaten çoğulcu bir projeyi öngörmesidir. Bir anlamda liberal siyaset, plüralist etiğin devamıdır. Bu çerçevede meşru devlet, yurttaşların muhtelif düşünceleri için kamusal olarak meşruiyeti temin eden bir yapı hazırlamakla görevlidir. Liberalizm, popülist bir konsensüalizmi benimsemediği gibi, politik düzen için tekilci meşrulaştırmaları da benimsemez. Tekilci açıklamalar, kendilerinin şüphe edilebilirliğin ötesinde hakikat oldukları iddiasındadırlar. Düşünsel karşıtları da ya yanlışta ısrar ya da kötülük ve uğursuzluktur. Bu gibi anlayışlar geçerli olurlarsa,

şüphe yok ki, siyaset, farklı moral anlayışların sürgit savaş alanı olacaktır.

Liberal politik hayat, elbette ki, bir karmaşa ortamı değildir. Onun da bağlı olduğu bir takım prensipler söz konusudur. Şöyle ki: 1- Liberal siyasetin, ahlâkî ve hukukî temelleri vardır. Liberal politikalar, yurttaşların her birinin taleplerinin haklılaştırılması için, onların moral bağlılıklarının tanınmasını gerektirir. Moral kabullerin reddi, politik hayatta kargaşaya yol açar. Politik düzenin gayesi, yurttaşların bazılarının diğerlerinin lehine bir takım projeler için zorlanmasının bir vasıtasını temin etmek değil, her bir yurttaşın haklı taleplerinin karşılandığı bir hukuk düzeni temin etmektir. 2- Liberal sistemin temel prensiplerine güven, popülist konsensüalizmden kaçınmakla sağlanabilir. Yurttaşlar farklı inançlara sahip olabilirler. Bireylerin inançlarında konsensüs sağlamaya kalkışmak, siyasetin görevi olamaz. Aksi durumda, liberal bir politik hayat mümkün değildir. Siyasetin, kamusal olarak meşrulaştırılması sorumluluğu, insanların itaâtsizlik ve hatta devrim haklarını da içerir. Liberalizm, meşru olmayan itaât isteklerine ve zorlamalara karşı, insanların direnme ve hatta isyan hakkını savunan bir doktrindir. 3- Liberalizm için, ahlâkın ve hukukun gönüllü kabulü esastır. İnsanların moral var oluşları, hukuk ve siyaset tarafından asla sınırlandırılamaz. Hukuka itaât moral bir zorunluluk ise de, hukuk ahlâka aykırı olmadığı takdirde bu kural geçerlidir, aksi durumda değil. Liberalizm, moral konsensüs aramaz, çoğulculuk *(pluralizm)* arar. Ancak, toplumsal platformda, eylemlerin temel kriteri, elbette ki akıldır.[125] 4- Siyasî liberalizm, popülist

[125] Gerald F. Gaus, *Justificatory Liberalism*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1996, s. 292-295.

*konsensüalizm*in bir türü olmadığı gibi, *laissez faire* ekonomisinin üstyapısı da değildir. Siyaset, *laissez faire* ekonomisinin üstyapısı olarak resmedilirse hem liberal prensipler temelinden yoksun kalır, hem de liberal doktrin karakterini kaybeder. Çünkü liberalizmde hedef *laissez faire* yöntemiyle insanları sömüren yeni bir imtiyazlı zümre yaratmak değil, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin muhafazasını ve siyasal eşitliğini sağlamaktır. Bu anlamda liberal siyaset, plüralist etiğin devamıdır. Kısacası, liberalizmin meşruiyet zemini ne *laissez faire* ekonomisi ne de popülist konsensüalizmdir. Onun meşruiyet zemini, her bir bireyin özgürlüğünün ve eşitliğinin teminat altına alındığı hukuk platformudur

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız siyasal liberalizmin ilk büyük temsilcisi olan ve bireyselciliği evrenselcilikle bağdaştırmayı becerebilen, dolayısıyla da yazılarında muayyen toplumlara değil, bütün insanlığa hitap etmeyi başarabilen,[126] *Locke*'un düşüncelerinin belki de en önemli yönü, siyasî otorite meselesine, rasyonel ve etik bir çerçeveden bakıp, özgürlük ve eşitliğin temel bir prensip olarak ele alındığı, makûl ve her zaman geçerli olabilecek politik bir anlayışı formüle etmiş olmasıdır.[127] On sekizinci yüzyıldan başlamak üzere, hukukun üstünlüğünü ve egemenliğini, temel ve doğal insan haklarını ve anayasal demokrasiyi savunan hemen hemen herkes, şüphesiz, Locke'a çok şey borçludur.[128]

---

[126] Y. Abadan, *Devlet Felsefesi*, A. Ü. S. B. F. Yay., Ankara, 1959, s. 308.
[127] Ed. M. Cranston, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, Çev. N. Muallimoğlu, M. Üni., İ.F.V.Yay., İstanbul, 1995, s. 77.
[128] Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, A.Üni. H. F. Yay., Ankara, 1992, s. 201.

# Kaynaklar


*ABADAN*, Yavuz. *Devlet Felsefesi*, A. Ü. S. B. F. Yay., Ankara, 1959.

*AKAL*, C. B. Der. *"Bir Devlet Kuramı İçin Giriş" Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000.

*AKARSU*, Bedia. *"John Locke'un Devlet Felsefesi"*, Felsefe Arkivi, S. 12., 1961.

Ana Britanica, C. 8., C. 24.

*ARİSTOTELES. Politika*, Çev. M. Tunçay, Remzi K., İstanbul, 1983.

*ARSLAN*, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1996.

*ARVON*, Henri. *Anarşizm*, Çev., A. Kotil, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

*BARBİER*, Maurice *Modern Batı Düşüncesinde Din veSiyaset*, Çev. Ö. Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes And The Natural Law Tradition*, Trans. Daniela Gobetti, Chicago Uni., Press, Chicago, 1993.

BOUCHER, Ed. David. – Paul Kelly. *The Social Contract From Hobbes To Rawls*, Routledge P., London, 1994.

BOUILLON, Hardy. *John Locke*, Çev. A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara, 1998.

BUCKLE, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

BUTLER Eamonn. *Hayek*, Çev. Y. Z. Çelikkaya, Liberal D. T. Yay., Ankara, 1996.

CAROCCİ, Giampierro. *Faşizmin Tarihi*, Çev. M. Yılmaz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965.

CLAESSEN, H. J. M. – P. Skalnik, *Erken Devlet*, Çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

COKER, F. William. *Readings in Political Philosophy*, Macmillan Co., New York, 1938.

COMTE Auguste. *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. E. Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.

CRANSTON, Maurice. Ed. *Locke on Politics, Religion, and Education*, Macmillan Co., New York, 1965.

CRANSTON, Maurice. *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, Çev. N. Muallimoğlu, M. Üni., İ.F.V.Yay., İstanbul, 1995.

CRESPIGNY, De A. / K. R. Minogue. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Ed. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994,

CROPSEY, Joseph. *Political Philosophy and the Issue of Politics*, The Uni. Of Chicago Press, Chicago, 1977.

ÇEÇEN, Anıl. *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., Ankara, 1993.

DAVER, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993.

DE ENTREVES, A. P. "Devlet Kuramı", Çev. B. Baysal, *Devlet Kuramı*, Der., C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000.

DE JASAY, A. *Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış*, Çev. A. Oktay, Liberte Y., Ankara, 1991.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev. S. Erman, İstanbul Üni. Yay., İstanbul, 1952.

EBENSTEİN, W. *Introduction to Political Philosophy*, Kennikat Press, London, 1972.

EBENSTEİN, W. *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İ. Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996.

ERDOĞAN, Mustafa. *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993.

EROĞUL, Cem. *Devlet Nedir*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and Other Political Works*, Ed. Peter Laslet, B. Blackwell, Oxford, 1949.

GAUS, Gerald F. *Justificatory Liberalism*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1996.

GÖZE, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, BetaYay., İstanbul, 1995.

GÖZE, Ayferi. *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Yay., İstanbul, 1995.

GRANT, Ruth W. *John Locke's Liberalism*, Chicago Uni. Press, Chicago, 1987.

GUNNELL, John G. *Political Philosophy And Time*, Wesleyan Uni. Press, Middletown-Connecticut, 1968.

GÜRİZ, Adnan. *Hukuk Felsefesi*, A.Üni. H. F. Yay., Ankara, 1992.

HARPHAM, Ed. Edward J. *John Locke's Two Treatises Of Government*, Kansas Uni. Press, Kansas, 1992.

HAYEK, F. A. von. *Kölelik Yolu*, Çev. T. Feyzioğlu – Y. Arsan, Liberal D. T. Yay., Ankara, 1995.

HILL, Christopher. *1640 İngiliz Devrimi*, Çev. N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul, 1997.

HİTLER, Adolf. *Siyasî Vasiyetim*, Çev. K. Turan, Ötüken Yay., İstanbul, 1968.

HOBBES, T. *Leviathan*, Çev. S. Lim, YKY., İstanbul, 1993.

JOLLEY, Nicholas. *Locke*, Oxford Uni., Press, Oxford, 1999.

KROPOTKIN, Pyotr. *Anarşi*, Çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001.

KUÇURADİ, Ionna "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*, Ed. A. Güriz, Türk Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.

KUÇURADİ, Ionna. *Etik*, Türk Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1996.

KUÇURADİ, Ionna. *İnsan ve Değeri*, T. F. K. Yay., Ankara, 1998.

LEFEBVRE, Henri. *Marxın Sosyolojisi*, Çev. S. Hilav, Gökkuşağı Yay., İstanbul, 1995.

LİPSET, S. M. *Siyasal İnsan*, Çev. M. Tunçay, Teori Yay., Ankara, 1985.

LIVELY, Jack – Andrew Reeve. *Modern Political Theory From Hobbes To Marx: Key Debates*, Routledge P. London, 1989.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*, Book I. II., Ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

LOCKE, John. *Essays On The Law Of Nature*, Ed. W. Von Leyden, Oxford Uni. Press, Oxford, 1958.

LOCKE, John. *Tabiat Kanunları Üzerine Denemeler*, Çev. İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, Hackett Publishing Com., Indiana, 1983.

LOCKE, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev. M. Yürüşen, LDT, Ankara, 1995.

LOCKE, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996.

MACCIOCCHI, Maria – A. *Faşizmin Analizi*, Çev. C. Süreyya, Payel Yay., İstanbul, 2000.

MACHIAVELLI, *Hükümdar*, Çev., S. Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul, 1992.

MAGEE, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, Ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.

MARX, Karl. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1993.

MARX/ENGELS, *Komünist Manifesto*, Çev. Gaybiköylü, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1994.

MAY, Todd. *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev. R. G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

MILL, John Stuart. *Özgürlük Üstüne*, Çev. A. Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2000.

MONK, H. Iain. *A History of Modern Political Thought*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992.

MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. F. Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998.

MORRIS, Ed. Christopher W. *The Social Contract Theorists*, Rowman&Littlefield Publishers, Maryland, 1999.

MUSSOLİNİ, Benito. *Faşizm*, Çev., R. Özdek, Bedir Y., İstanbul, 1966.

NIETZSCHE, F. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. N. Hızır, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992.

NOZICK, Robert. *Anarchy State And Utopia*, Basic Books Inc. Publishers, New Jersey, 1968.

NOZICK, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. A. Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2000.

OPPENHEIMER, Franz. *Devlet*, Çev. A. Şenel – Y. Sabuncu, Engin Yay., İstanbul, 1997.

ÖKÇESİZ, Hayrettin. *Hukuk Devleti*, Afa Yay., İstanbul, 1998.

ÖZLEM, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

ÖZLEM, Doğan. *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, C. I., Prospero Yay., İzmir, 1994.

PARKINSON, C. Northcote. *Siyasal Düşüncenin Evrimi*,Çev. M. Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

PIERSON, Christopher. *Modern Devlet*, Çev. D. Hattatoğlu, Çiviyazıları Yay., İstanbul, 2000.

POGGI, *Modern Devletin Gelişimi*, Çev. Ş. Kut – B. Toprak, İ. Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2001.

POPPER, Karl R. *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev. S. Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985.

RAPHAEL, D. D. *Problems of Political Philosophy*, Macmillan and Co Ltd. Press, London, 1970.

ROTHACKER, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*, Çev. D. Özlem, Ara Yay., İstanbul, 1990.

ROUSSEAU, J.J. *Toplum Sözleşmesi*, Çev. V. Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1990.

RUSSELL, B. *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. M. Sencer, Say Y., İstanbul, 1983.

SARICA, Murat. *100 Soruda Siyasî Düşünce Tarihi*, Gerçek Yay., İstanbul, 1993.

SARTORI, G. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu – M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Y., Ankara, 1993.

SELÇUK, Sami. *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1998.

SENNETT, Richard. *Otorite*, Çev., K. Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992.

SIVERS, Ed. Peter Von. *History of Political Ideas*, Uni. Of Missouri Press, Columbia, 1997.

SKOBLE, Aeon J. – Tibor R. Machan. *Political Philosophy*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1999.

SPAHR, Margaret. Readings In Recent *Political Philosophy*, The Macmillan Co., New York, 1960.

SPELLMAN, W. M. *John Locke*, Macmillan Press ltd. London, 1997.

SPİTZ, Davit. *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, Çev. Ş. Yalçın, M. E. B. Yay., İstanbul, 1994.

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

SUNAY, Reyhan. *İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları*, L.D.T., Ankara, 2001.

TEPE, Harun. *Etik ve Metaetik*, T. F. K. Yay., Ankara, 1992.

THOMAS, D. A. Lloyd. *Locke On Government*, Routladge Press, London, 1998.

TİMUÇİN, Afşar. *Düşünce Tarihi 2*, Bulut Yay., İstanbul, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis De. *Amerika'da Demokrasi*, Çev. İ. Sezal – F. Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994.

TOKU, Neşet. *İlm-i Umran İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Akçağ Yay., Ankara, 2002.

TORMEY, Simon. *Totalitarizm*, Çev. A. Yılmaz – O. Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992.

TULLY, James. *An Approach To Political Philosophy: Locke In Contexts*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1993.

WOLF, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

WOODCOCK, George. *Anarşizm*, Çev. A. Türker, Kaos Yay., İstanbul, 1998.

YAYLA, Atilla. *Liberalizm*, Liberte Yay., Ankara, 1998.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. *Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Ümit Yay., Ankara, 1995.

# İndeks


A Discourse of Ecclesias-tical Polity 23
A Letter Concerning To-leration 29, 162
Adem 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72
Adolf Hitler 45
Agnostik 16, 132, 133
Anarche 41
Anarşizm 14, 36, 41, 42, 43, 104, 159, 163, 166
Anayasa 116, 124
Anglikanizm 25
Antik Yunan 1
Antikçağ 4, 97
Anti-Trinitarian 31
Aristokrasi 18, 84
Aristoteles 4, 39, 55, 56, 65, 92, 93, 144
Auguste Comte 7, 8, 160
Aydınlanma Çağı 17, 134
Baron Anthony Ashley Cooper 21
Benito Mussolini 44
Benjamin Furly 27
Christ Church 20, 22, 26
Christianity Not Mysterious 31
Commonwealth 77, 79, 88, 114
Council of Trade 22
Cromwell 19, 20, 21
Deism 31,
Demokrasi 17, 18, 32, 40, 50, 113, 114, 116, 129, 134, 146, 151, 158, 164, 165
Despotik 88, 89, 90, 97
Diktatoryal 46, 47, 129, 144
Direnme hakkı 28, 104, 105, 106, 109, 110 145,
Doğa durumu 17, 18, 37, 60, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 101, 102, 110, 113, 115, 117, 119, 133, 134, 135, 140
Doğal haklar 70
Doğal hukuk 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 105, 115, 116, 117, 118, 124, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 145, 146, 155
Doğal toplum 52, 83
Earl of Shafsterbury 22
Edwards Clark 27
Emek teorisi 84, 85
Emek-değer teorisi 83

Essay Concerning Human Understanding 23, 27, 29, 30, 32
Eşitlik durumu 73, 74, 97, 134, 135,
Eternal rule 98
Fasces 44
Fasci 44
Fasci di Combattimento 44
Faşizm 44, 45, 46, 49, 97, 160, 162, 163,
Federalizm 42
Federatif güç 119, 120, 122, 123
Fırsat eşitliği 142, 143, 154
Genel irade 61, 62, 63
George Fox 27
Havva 67, 69
Hegel 5
Hıristiyan 21, 27, 30, 31, 57, 127
Historisizm 7, 9, 10, 11, 12, 13
Hobbes 5, 60, 74, 76, 159, 161
Hoşgörü Üzerine Mektup 127
Huguenot 26
Hukuk devleti 110, 111, 150, 164
I. Charles 19, 20, 63
II. Charles 21, 24, 26, 27, 28
II. James 26, 28, 29
Isaac Newton 29
IV. Henri 26
İbni Haldun 59, 165
İdeoloji 4, 7, 48, 54, 129
İhkak-ı hak 75,
İki Erk Öğretisi 57
İngiltere Kilisesi 28
İrlandalı John Toland 31
İslâm 4
John of Salisbury 57
Kalıtsal monarşi 113
Kalvinist 19
Kapitalizm 84, 150, 151, 153
Katolik 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28
Kızılderili 81
Kitabı Mukaddes 63, 66
Klâsik siyaset felsefesi 5, 6
Kraliçe Elizabeth 67
Kraliçe Mary 28, 29, 67
Kural hakimiyeti 51
Laiklik 125, 126
Laissez faire 150, 153, 158
Le Bibliotheque Universelle 27
Le Clerc 27
Liberalizm 36, 37, 98, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 166
Lord Ashley 22, 23
Lord High Chancellor 22
Lords Proprietors of Carolina 22
Machiavelli 5, 59,

Marks 38, 84, 85
Marksizm 36, 38,
Metafizik 20
Middlesex Büyük Jürisi 30
Modern siyaset felsefesi 5, 6, 7
Mont Pelerin Topluluğu 150
Montesquieu 120, 121, 162
Mussolini 44, 45
Nantes Fermanı 26
Nefsi müdafaa 105, 122, 145
Nicomachean Ethics 92
Nietzsche 4, 5, 163
Oligarşi 113
Ortaçağ 4, 5
Otoriter 10, 46, 47, 53, 60, 91, 120, 128, 129, 155
Oxford-Christ Church 20
Özel mülkiyet 80, 81, 82, 83, 140, 141, 151
Özgürlük durumu 73, 74, 101, 134
Papa Gelasius 57,
Papist Öğreti 57, 144
Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul 29
Pasifik Hıristiyanları Derneği 27
Patriarcha 63, 68, 160
Patrimonyalizm 71
Patriyarşi 64
Plânlamacı ekonomi 151
Platon 4
Plüralizm 155, 156
Pozitif hukuk 72, 76, 91, 92, 98, 99, 102, 104, 114, 115, 116, 117, 126, 145, 146
Pozitivizme 7
Praksis 40
Prenses Mary 28
Presbiteryen 19
Proleterya 40
Protestan 19, 22, 23, 26, 27, 28
Püriten 20, 21, 126
Quaker 27
Rahip John Edwards 30
Rebellion 106
Reformasyon 20
Relativism 156
Restorasyon 22, 26
Revolution 28, 108
Ricardo 84
Richard Busby 19, 20
Right of resistance 104
Roma İmparatorluğu 44
Rousseau 5, 61, 62, 163
Saint Augustinus 57
Samuel Parker 23
Scriptural 31
Seçimli monarşi 113
Serbest piyasa ekonomisi 50, 151, 152, 153
Shafsterbury 22, 24, 26
Sir Robert Filmer 24, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 79, 160, 164
Sivil Savaş 19

Sivil toplum 52, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 97, 98, 106, 11, 134, 135, 137
Siyaset bilimi 3, 7, 160
Siyasi teoloji 3
Skolastikler 4
Slavery 80
Socinianism 30
Sokrates 4, 5, 6,
Some Consideration of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money 29
Some Thoughts Concer-ning Education 27, 30
Sosyalist 84, 85
Sosyalizm 97, 162
Squire 25
St. Paul 29
Teokrasi 18
The Reasonableness of Christianity 30, 32
Tiranlık 50, 103, 104
Tolerasyon 19, 22, 26, 27, 31, 32
Toplum sözleşmesi 62, 86, 90, 163
Toryler 24, 25, 28
Totaliter 46, 47, 53, 91, 106, 120, 128
Two Treatises of Government 24, 29, 63, 161, 162
Üniteryen 26, 30
Vindicatons 30
Westminster School 19
Whigler 25, 28
William Orange 28
Worcester Piskoposu Edwards Stillingfleet 30
Wrington-Somerset 19
XIV. Louis 23, 26, 28
Yahudi 80
Yargı 48, 65, 69, 77, 94, 121, 136
Yasama 98, 102, 106, 107, 107, 108, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 138, 146, 147
York Dükü Katolik James 23, 25, 26
Yürütme 102, 108, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 147
Zoon politikon 39, 55



Siyaset felsefesinin önemli isimlerinden John Locke'un siyaset (devlet) teorisi ne yazık ki ülkemizde yeterince bilinmemektedir. Locke hem sınırlı devlet teorisinin hem de doğal insan hakları anlayışının öncüsüdür. Locke'un felsefesi Türkiye'deki devlet yapılanması üzerinde pek etkili olamamıştır. Tam tersine, Türkiye Locke'un görüşlerinin zıddını savunan J.J.Rousseau'nun izinden gider görünmektedir. Türkiye'nin niçin istikrarlı bir demokrasi ve insan haklarına saygılı bir devlet tecrübesi yaşayamadığının sebeplerini merak edenler Locke'un fikirlerinden yararlanabilir.

ISBN 975-6877-66-9