

PAPER DETAILS

TITLE: HOBBS VE ROUSSEAU'DA INSAN, DOGA DURUMU VE DEVLET ILISKISI

AUTHORS: Mehmet Eren GEDIKLI,Burcu GEDIKLI

PAGES: 629-648

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1732285>

HOBBS VE ROUSSEAU'DA İNSAN, DOĞA DURUMU VE DEVLET İLİŞKİSİ

Mehmet Eren GEDİKLİⁱ, Burcu GEDİKLİⁱⁱ

Öz

Siyaset felsefesinin en temel problemlerinden birisi devletin kökeni problemidir. Bu probleme getirilen ve hala güncelliğini koruyan en önemli çözüm önerilerinden birisi devletin bireylerin kendi rızaları ile hak ve sorumluluklarını daha üstün bir güce devretmesiyle oluştuğunu ileri süren toplum sözleşmesi kuramıdır. Ancak toplum sözleşmesini devletin kökeni olarak gören düşünürler arasında başta devletin doğuşu ve anlamı konusunda ciddi görüş ayrılıkları söz konusudur. Bu görüş ayrılıklarının temeli ise toplum sözleşmesi kuramcılarının insana ve insanın doğa durumuna yönelik görüşlerine dayanır. Makalede incelenen Hobbes ve Rousseau için de toplum sözleşmesi devletin kökenini ve anlamını belirleyen ana faktör olmasına rağmen Hobbes'un insan doğasına yönelik "kötümser bakışı" ile Rousseau'nun "iyimser bakışı" arasındaki farklılıklar nedeniyle toplum sözleşmesinin doğuşu ve bunun sonucu ortaya çıkan devletin anlam ve fonksiyonu tümüyle farklı biçimlerde görülmektedir. Makale de bu doğrultuda her iki siyaset kuramcısının insan, insanın doğa durumu ve devlet anlayışları arasındaki farkı ortaya koyma gayreti içinde şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan Doğası, Doğa Durumu, Devlet, Toplum Sözleşmesi, Hobbes, Rousseau.

Human being, State of Nature and State Relationship in Hobbes and Rousseau

Abstract

One of the fundamental problems of political philosophy is the problem of the origin of the state. One of the most important solution proposals to this problem, which is still up-to-date, is the social contract theory, which claims that the state is formed by the transfer of the rights and responsibilities of individuals to a superior power with their own acquiescence. However, there are serious differences of opinion among the thinkers who see the social contract as the origin of the state, especially on the origin and meaning of the state. The basis of these differences of opinion is based on the views of social contract theorists about human nature and the state of nature of man. For Hobbes and Rousseau examined in the article, although the social contract is the main factor that determines the origin and meaning of the state, due to the differences between Hobbes' 'pessimistic view' and Rousseau's 'optimistic view' towards human nature, the emergence of the social contract and the meaning of the state emerging as a result of the social contract and its function is seen in completely different ways. In this direction, the article was written in an effort to show the difference between the human nature, the state of nature and the state understanding of both political theorists.

Keywords: Human Nature, State of Nature, State, Social Contract, Hobbes, Rousseau.

ⁱ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sistemik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı, erengedikli@gmail.com, Orcid: 0000-0002-6036-6683

ⁱⁱ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı, burcuturkdogan@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5339-6366

Giriş

Siyasi ve toplumsal düşünce tarihinin en önemli sorunlarının başında, insanın ve devletin neliği ve ikisi arasındaki ilişkinin doğası gelir. Bu sorunlar, doğrudan ya da dolaylı olarak felsefe tarihindeki birçok düşünürün gündeminde olmuştur. Thomas Hobbes (1588-1679) ve Jean Jacques Rousseau da bu düşünürler arasında yer almaktadır (1712-1778). Her iki düşünür de gerek insan gerekse devlet felsefeleri ile özel olarak ilgilenmiş ve eserler kaleme almıştır. Ancak her ikisinin de özellikle insan anlayışları arasında önemli farklılıklar söz konusudur ve bu insan anlayışlarındaki farklılık hiç kuşkusuz devlet anlayışlarına da yansımıştır. Bu farklılığa rağmen temelde her iki düşünürün ortak noktası, insan doğası ile devletin ortaya çıkışı ve anlamı arasında vazgeçilmez bir bağ olduğu düşüncesidir. Bu nedenle makalede Hobbes ve Rousseau'nun insan ve devlet görüşleri bir arada irdelenecektir. Böylece hem insana ve devlete dair görüşleri hem de insan ve devlet ilişkisine dair görüşleri birlikte serimlenebilme fırsatı elde edilecektir (Torun, 2011, s. 137-139, 161). Düşünürlerin görüşlerine geçmeden evvel konunun anlaşılabilirliği açısından birkaç 'uyarıcı' ön bilgiye yer verilmesi yerinde olacaktır. İlk olarak, her iki düşünür için insanın mahiyeti problemi öncelikle insanın ilk doğa durumuyla ilişkilidir. Diğer bir deyişle "İnsan nedir?" sorusu, iki siyaset kuramcısı için de insanlığın henüz 'ilkel' bir aşaması olarak nitelenebilecek olan toplum ve devlet öncesi dönem esas alınarak yanıtlanmaya çalışılmıştır. Ancak söz konusu olan insanın ilkel aşaması ya da doğa durumu gerek Hobbes gerek Rousseau tarafından antropolojik/bilimsel bir perspektifte ya da empirik bulgu ve yöntemlere dayalı olarak ele alınmamış, daha ziyade felsefi perspektifte ve spekülatif yöntemle dayalı olarak irdelenmiştir. Ancak bu yöntem ve bakışa yalnızca bir kurgu ya da hayal mahsulü olarak değil insanın doğa durumuna dair bir hipotez şeklinde bakılması yerinde olacaktır. Eş deyişle soruşturma biçimleri, insana dair antropolojik bir çalışma niteliğinde tarihsel bilgi ve belgelere dayanan bir soruşturma biçimi olarak değil, daha çok insanın doğa durumuna dair olası seçeneklere dayalı olarak ortaya konmuş zihinsel bir deney olarak görülmesi gerekmektedir. Hiç kuşkusuz, her iki kuramcının bulunduğu çağdaki bilimsel bilgilerin geldiği nokta göz önüne alındığında, böyle bir yöntemin tercih edilmesi oldukça makuldür. Ancak, belki de Rousseau da bu durumun farkında olarak doğa durumu (insanın) ve devlet arasında kurulacak olan köprü için izlenecek yöntem konusunda doğabilecek problemleri gözeterek, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni" adlı eserinde şu soruları sormuştur:

Doğal insanın sırlarını keşfetmek için ne gibi deneyler gereklidir?

Devlet toplumlarında bu deneyler nasıl gerçekleştirilebilir? (Rousseau, 2003, s. 21, 28)

Soruların içeriği gözetildiğinde, Rousseau için insanın doğa durumunun incelemesinin imkânı ve yöntemi hakkında problemlerin olduğu açıktır. Şöyle ki, insan doğası ya da insanın doğa durumu hakkında verilebilecek her yargı, insanın tarihsel süreçte elde ettiği gelişmelerden ve ilerlemelerden etkilenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sebeple insanın

doğası ve doğa durumuna dair verilebilecek her yargıda 'anakronizm'¹ tehlikesi baş göstermektedir. Rousseau'ya göre bu problemin, tehlikenin aşılabilmesinin yolu, insanın doğa durumunu irdelemeden önce insanın tarihsel olarak tüm yapıp etmelerini paranteze almak ve onun ilk halini bu minvalde bir refleksiyon² ile, düşünsel deney ile tespit etmektir. Aksi halde, devletin ortaya çıkışı, kökeni ve doğası ile insan doğası arasındaki ilişki hiçbir zaman insanın 'medenileşme süreci' nedeniyle net bir şekilde ortaya konulmamış olacaktır (Rousseau, 2003, s. 19-21; Strauss, Cropsey, 1987, s. 562-563). Benzer bir şekilde Hobbes için de insanın doğa durumu ve neticesinde oluştuğu ileri sürülen sözleşme durumu, bir düşünsel varsayım/hipotezdir ki tarihsel olarak gerçekliğinden daha çok insanı günümüz toplumuna ulaştırdığı varsayılan 'medenileşme' sürecinin betimlenebilmesi için metodik bir araçtır (Hobbes, 2012, s. 179; Güriz, 2007, s. 179). İkinci uyarı mahiyeti taşıyan nokta ise her iki düşünürün insan ve devlet ilişkisine dair yorumlarının, temel hipotezlerinin, karşılıklı haklar ve sorumlulukların belirli bir ilerleme gösterdiği, keskinleştiği bir dönemde ortaya çıkan pozitif hukukun gözetildiği, temel alındığı bir devlet tasarımına dayanmamış olduğudur. Diğer bir açıdan, her iki siyaset kuramcısı da devlete ve onun kökenine dair görüşlerini, devletin 'ilkel', 'gelişmemiş' halini esas alarak ileri sürmüşlerdir. Son olarak şu noktanın da altı çizilmelidir ki siyasal düşünce tarihinde sözleşmecî kuramların hemen hemen hepsi devleti 'halkın iradesinin' bir toplamı olarak düşünmüşlerdir. Bu nedenle sözleşmecî devlet kuramcıları için insanın doğa durumu devletin anlaşılması için başat konu haline gelirken, aynı zamanda devlet öncesi var olduğu düşünülen insanın doğa durumu, sözleşmecî devlet kuramcılarının devletin varlığı ve özü hakkında farklı kuramlar ortaya koymasına sebebiyet veren asıl noktadır (Güriz, 2007, s. 174-175, 188-189). Bu sebeple, makalede düşünürlerin devlet görüşleri, insanın doğa durumu hakkındaki görüşleri ortaya konulduktan sonra ifade edilebilecektir.

Hobbes'da İnsan ve İnsanın Doğa Durumu

Aristoteles (M.Ö. 384-M.Ö. 322) "Politika" adlı eserinde insanın doğuştan toplumsal (siyasal) bir hayvan olduğunu ifade eder (Aristoteles, 2006, s. 9). Aristoteles'in bu tespiti öncelikli olarak insanın doğa durumuna yönelik bir tespittir. Ona göre insan, doğası gereği yalnızca çıkar gözeterek bir topluluk halinde yaşamaz, bulunmaz. Aksine insanın

¹ Anakronizm, ana hatları ile, tarihsel bir olay veya durumu, meydana geldiği tarihin koşulları içinde değil başka bir zaman diliminin koşulları altında ele almak ve değerlendirmektir (Acar; Demir, 2005, s. 17). Konu bağlamında özelleştirmek gerekir ise, insanın doğa durumunu, kendi zaman dilimi içinde değil güncel zaman diliminin koşulları bağlamında ele almak ve bu bağlamda değerlendirmektir. Bu değerlendirmenin, tarihi anlama ve yorumlamada, olay veya durumun gerçekleştirdiği şartları göz ardı etmesi nedeniyle, yanılgıyla sonuçlanma ihtimali yüksektir.

² Genel hatları ile refleksiyon, zihnin (bilincin, aklın) dışsal, deneyimsel verilere ihtiyaç duymaksızın ya da dışsal verilerin analizine yönelmeksizin, kendi kendinde ürettiği, oluşturduğu, inşa ettiği konu üzerine kendinde kalarak düşünme faaliyetidir. (Cevizci, 2005, s. 1413) Konu bağlamında refleksiyonun kullanımını sınırlamak gerekir ise, doğa durumu hakkında refleksiyon, insanın doğa durumunun tekrar deneyimlenmesi mümkün olmaması nedeniyle, aklın, öncelikle, insanın tarihsel tecrübesinde yaşanması muhtemel durumları yalnızca düşünsel bakımdan belirlemesi ve ardından bu durumlardan her birinin mümkün olup olmadığı ya da nasıl mümkün olmuş olabileceği üzerine düşünmesidir. Böylece doğa durumu hakkında iki aşamalı bir refleksiyon sürecinin söz konusu olduğu söylenebilir.

toplumsallaşması onun doğasının (elde ettiği faydanın değil) bir gereğidir. O, bunu, “Politika” adlı eserinde net bir biçimde şu şekilde ifade eder:

“İnsanlar birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de ortak yarar onları bir araya getiren bir etkidir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur.” (Aristoteles, 2006, s. 79)

Aristoteles’in bir barış durumu olarak ifade edebilecek olan insanın doğa durumu hakkındaki görüşlerinin tam aksi istikamette, Hobbes’a göre insanın doğa durumu, bir *savaş* durumudur (Hobbes, 2012, s. 101).³ Bu nedenle Hobbes’da insanın ve devletin anlaşılabilmesi için öncelikle bu savaş durumunu ortaya çıkaran nedenlere eğilmek gerekmektedir. Hobbes’a göre doğa durumunu bir savaş olarak ortaya çıkaracak olan ilk olgu, insanın doğası gereği bitmez tükenmez bir kudret arzusu içinde olmasıdır.⁴ Ona göre bu kudret arzusu, insan için, yalnızca doyumsuz bir hayatın elde edilmesi ile nihayete ermez. Aynı zamanda elde edilmiş olan doyumun, hayatın güvence altına alınması, korunması ve sürdürülmesi de insan doğasındaki kudret arzusunun bir gereğidir (Hobbes, 2012, s. 81). Bu, insanın, istediklerini elde etse dahi bir tedirginlik durumu içinde, elde ettiği kudreti korumak için daimî bir çaba içinde olduğu/olacağı anlamına gelir.

Hobbes’a göre doğa durumunu bir savaş olarak ortaya çıkaran bir diğer temel nokta ise tüm insanların doğuştan eşit olmasıdır. Hobbes, burada, elbette tüm insanların fiziksel ve zihinsel olarak eşit olmadıklarının farkındadır. Ancak onun kastettiği şey, en zayıf yaratılıştaki insanın dahi, güçlü bir insan karşısında, diğer insanlarla iş birliği yaparak güçlü insana karşı bir üstünlük kurabileceği böylece bütünsel bir bakış gözetildiğinde insanlar arasında bir eşitliğin mevcut olduğudur. Ayrıca yine ona göre, insanların birbirine üstünlükleri ancak kısmî ölçüdedir. Çünkü bir insan, bir vasıfıyla diğer insanlara nazaran belirli bir alanda daha üstün olabilir iken, aynı insan, diğer alanlardaki vasatlığı, vasıfsızlığı nedeniyle, diğer insanlardan geri kalabilir ki bu da Hobbes’a göre tüm insanların doğa durumunda eşit olduğu hipotezini doğrular niteliktedir (Hobbes, 2012, s. 99-100).⁵ Hobbes’a göre sözü edilen insanlar arasındaki eşitlik durumu, düşünülenin aksine insanlar arasında güveni değil güvensizliği doğurur. Şöyle ki, kudret arzusunun, bir şeyler elde etme isteğinin tüm insanlarda ortak olduğu ve insanların bu arzularını giderme noktasında eşit olduğu düşünüldüğünde, Hobbes’a göre her bir insanın, bu açıdan, fırsat eşitliğine sahip olduğu ileri sürülebilir. Ancak

³ Hobbes, savaş durumunu, aktif savaş durumu ile sınırlı olarak düşünmez. Onun için savaş durumu, aynı zamanda, insanın doğal hayatta, diğer insanlar tarafından daima tehdit edilme riski ile karşı karşıya kalması anlamında, pasif savaş durumunu ya da güvensiz yaşam ortamını da kapsar (Torun, 2011, s. 285-286).

⁴ Hobbes’da kudret arzusu, açgözlülük, gurur düşkünlüğü vb. tüm bireyin çıkarını temel alan davranışlar, yalnızca insanın doğa durumuna ait olarak düşünülmez. O, bencilliğin, ne kadar ilkel ya da gelişmiş olursa olsun insanın, doğasının özü olarak görür. Ona göre, insanlar arası çatışmayı, husumeti doğuran, tetikleyen diğer zenginlik, bilgi, onur arzusu gibi arzular da ne kadar ulvi, yüksek arzular olarak gözükmüşse gözüksün, esasında, insanın bencilliğinin bir türevidir (Hobbes, 2018, 21-25).

⁵ Hobbes’un bu noktadaki görüşü “niteliksel doğal eşitlik” olarak ifade edilir ve bilhassa insanların niteliksel bakımdan birbirine eşit olmadığı, bu sebeple insan türünün doğası gereği, doğa durumu gereği yöneten-yönetilen ilişkisi içinde olduğu düşüncesine eleştiri niteliği taşır (Cevizci, 2013, s.125-126; 2008, s. 293; Özcan, 2006, s.69-70, 80; Torun, 2011, s. 66).

sorun şu ki, doğa durumunda insanlar arasında arzulama bakımından bir eşitlik olmasına rağmen, aynı doğa durumunda, kaynakların kıt olması, tüm insanların arzu ettiklerini aynı ölçüde elde etmesini, ihtiyaçlarını aynı ölçüde gidermesini imkânsız kılar. Diğer bir deyişle, aynı doğa durumuna ait olmalarına karşı, doğalarının gereğini yerine getirme konusunda her bir birey aynı şansa sahip değildir. İşte Hobbes'a göre bu durum, insanlar arasında çatışmanın doğmasına sebebiyet verir ve bu çatışma durumunun bir neticesi olarak bireyler kendilerini güvende hissetmezler (Hobbes, 2012, s. 100; Strauss, Cropsey, 1987, s. 399-400). Hobbes'a göre işte bu güvensizlik ortamı, insanı, kendi doğa durumu olan savaş durumu ile baş başa bırakır. Çünkü ona göre insanlar, güvensizlik durumundan kurtulmak için, ona tehdit oluşturabilecek tüm unsurları ortadan kaldırma arzusu duyarlar (Hobbes, 2012, s. 101; Freeman, 2007, s. 42-47).

Görüldüğü gibi Hobbes'un insan tasavvuru özgeci (diğerkâm) değildir. Aksine insanlar, doğası gereği çevresinden yalıtılmış, yalnızca kendi çıkar, istek ve arzularına yönelen bencil bireylerdir. Bu bencil bireyler kıt kaynaklardan dolayı birbirleriyle rekabet halindedir. Bu rekabet güvensizliğe, çekingenliğe neden olur (Tannenbaum, Schultz, 2006, s. 240). Hobbes, güvensizlik ve rekabet içerisinde bir insan tasavvuruna üçüncü bir unsur olarak şan ve şeref arzusunu da ekler (Hobbes, 2012, s. 101). Böylece Hobbes'a göre insan doğası rekabet, güvensizlik ve şan şeref arzusu ile doludur.⁶ İşte Hobbes, bu insan tasavvuru nedeniyle, insanın doğa durumunu bir savaş ortamı olarak belirler. Yeri gelmişken bir noktanın da altını çizmek gerekir ki; Hobbes'a göre insanın yaşam dünyası içinde klasik ahlak kuramlarındaki "en yüksek iyi", "nihai amaç" gibi son idealler söz konusu değildir. Ona göre insan, doğası gereği hep fazlasını arzular. Bir şeyi elde etmek ancak diğer bir şeyi elde etme arzusunu tetiklemeye yarar yani bir haz diğer bir haz isteğini doğurur. Böylece Hobbes'a göre rekabet, güvensizlik ve şan şeref arzusunun bir yerde sona erebileceği; bireylerin ve toplumun ahlaksal anlamda en yüksek iyiye erişebileceği ham bir hayalden ibarettir (Hobbes, 2012, s. 81).

Hobbes'a göre doğa durumu olarak savaş halindeki insanın tüm güvencesi kendi yetenekleri ve güçleridir. Bu tür bir durumda insan için çalışma, ücret, ticaret, sanat, bilim vb. tüm kültürel ve toplumsal aktiviteler yapılmaz hale gelir. İnsanın doğada karşı karşıya kaldığı tek şey, ölüm korkusu ve bu ölüm korkusunun yol açtığı yalnızlık ve vahşiliktir. Bu da insan hayatını tehlikeli ve kısa yapar (Hobbes, 2012, s. 101). Başka bir deyişle bu doğa durumunda her bir birey, diğerlerine karşı doğal bir yükümlülük hissetmeyen ve hayatta kalma ile kendini tatmin etme olmak üzere iki temel güdünün önderliğinde yalnız kalmış bir canavardır (Tannenbaum; Schultz, 2006, s. 242). Yine Hobbes'a göre bu savaş durumunda, hiçbir davranış ya da eylem adalete aykırı olarak kabul edilemez. Çünkü böyle bir durumda doğru – yanlış, adil – adil olmayan ayrımına yer yoktur. Aksine cebir ve hile böyle bir savaşta bir erdem olarak yer alır. Bunların yanı sıra mülkiyete, egemenliğe ya da haklara dair hiçbir şey savaş durumunda anlamlı değildir (Hobbes, 2012, s. 102-103).

⁶ Hobbes, insanlar arası savaş durumuna neden olan bu üç temel nokta dışında, insanların doğası gereği birbirine zarar verme eğiliminin ve hatta entelektüel zıtlıkların da savaş, çatışma ya da kavga durumunu besleyebileceğini ifade eder (Hobbes, 2018, s. 26-27).

Sonuç olarak, doğa durumundaki herkes, nispeten daha üstün bir kötünün eşit korkusunu yaşar ki bu korku ölüm korkusudur. Sınırsız haklara sahip gibi görünen insanlar, esasında, hiçbir hakka sahip olmaksızın, mutsuz bir hayat içinde çırpınıp dururlar. Güvenlik, huzur ve özgürlük yok olur. İşte tam bu noktada Hobbes'a göre insan, bu kargaşa ve savaş ortamından çıkmak ve barışı tesis etmek için bir "Doğa Yasası" olarak hakem görevi gören "akla" başvurur. Başka bir deyişle ona göre insanın ölüm korkusu ya da yaşama arzusu; refah ve çalışma isteği kısaca barış isteği ya da savaş durumundan kurtulma arzusu onları aklî bir yaşam biçimine, aklın hakemliğini kabul etmeye doğru sürükler. Çünkü barış şartlarını ortaya koyan, insanlar arası savaş durumunu insanlar arası uzlaşmaya dönüştüren kurallar akıl yoluyla kurulur. Hobbes bu noktada aklın önderliğinde insanların barışı tesis edebilmelerine yarayan çeşitli doğa yasaları olduğunu ifade eder (Hobbes, 2012, s. 103; Ekici, 2006, s. 82-83; Strauss, Cropsey, 1987, s.401-402). Hobbes'un ifade edilen doğa yasalarıyla ilgili görüşlerinin ayrıntıları şu şekildedir.

Akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kural (Hobbes, 2012, s. 103-104) şeklinde doğa yasasını tanımlayan Hobbes'a göre ilk doğa yasası, insanın barışı araması ve eğer elde edemiyor ise kendini korumak için savaşımasıdır. Hobbes'a göre savaş durumunda olan ve herhangi bir güvence altında olmayan insan için aklın, ona doğa yasası olarak sunduğu ilk şey, barışı aramaktır. Ancak herkesin her şeye hakkı olduğu, adalet, hak, egemenlik gibi kavramların olmadığı bir toplumda, insanın barışı sağlama arzusu mümkün değildir. O halde Hobbes'a göre bu şartlar altında, insanın yaşama ve refah arzusunun bir tezahürü olan barışı tesis etmek için, birinci doğa yasasından yani barışı isteme yasasından doğal olarak doğan ikinci bir doğa yasasına ihtiyacı vardır. Hobbes'a göre bu doğa yasası; insanın, (eğer barışı tesis etmek istiyor ise) bazı haklarından feragat etmesinin gerekliliğidir. Buna göre, savaş durumunda, her şey üzerinde hak iddia edebilme durumunda olan insan, bu durumunu terk ederek 'başkaları uğruna' kendi haklarından ve sınırsız özgürlüğünden vazgeçmelidir. Hobbes'un da ifade ettiği şekliyle insan, eğer birinci doğa yasasının, barış isteğinin gerçekleşmesini istiyor ise "*kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma*" düsturunu kendisine ilke edinmeli, kendinde ödün vermelidir. Görüldüğü gibi birinci doğa yasası, ikinci doğa yasasını zorunlu olarak doğurur yani "barış ve taviz (feragat)" et ve tırnak gibi birbirinden ayrılmaz bir biçimde bir aradadır. Bu noktadan itibaren gündeme gelen diğer bir sorun, barış durumu için doğal şart ya da yasa niteliğinde olan insanın haklarından feragat etmesi ya da özgürlüğünden vazgeçmenin ne anlama geldiğidir? Hobbes'a göre haklarını devretmenin ya da haklarından feragat etmenin temelde üç boyutu söz konusudur. Bunlar; I) hak sahibinin, hakkını devrettiği kişiyi önemsemeden yalnızca hakkından vazgeçmesi⁷, II) hakkı devreden kişinin, devrettiği hakkın üstünde artık bir nüfuz sahibi olmaması III) hak sahibinin, hakkının, hakkını devrettiği kişi tarafından özgürce kullanılmasına izin verme "yükümlülüğü" altında olması benzer bir ifade

⁷ Hakkını devreden kişinin, hakkını devrettiği kişi ya da kişileri denetleme ya da sorgulama yetkisinin olmaması olarak da yorumlanabilir.

ile, hakkını devrettikten sonra devrettiği hakkı/hakları üzerinde hala nüfuz sahibi olma arzusundan vazgeçme “sorumluluğu” taşımasıdır.⁸ Hobbes’a göre, ifade edilen koşullar dışında bir hak devrinin söz konusu olması durumunda, yapılan ilk anlaşmanın, sözleşmenin ihlali/ihlal edilebilirliği söz konusu olacaktır ki bu da toplumda olması arzulanan adalet, huzur ve güvenin tesisini imkânsız hale getirecektir. Hobbes, hakların devrine dair görüşlerini bu şekilde ifade etmiş olmasına rağmen, bu noktada önemli bir durumun daha altını çizmektedir. Ona göre insan, tüm hak devirleri koşullarına rağmen, haklarının tamamında vazgeçemez, tüm haklarını yönetim erkine devredemez. Çünkü ona göre böyle bir hak devrinin ana amacı, karşılıklı hayat güvenliği ve refahı sağlamaktır. Bu durumda bir insanın kendini öldürmeye gelen insanlar karşısında kendini koruma hakkı ya da işkence, yaralama gibi insanın hayatını tehlikeye sokan hallerde kendini koruma hakkı, ilk sözleşmedeki hak devirleri dikkate alınmaksızın baki kalır. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği gibi, hak devrinin ana amacı, zaten insanın hayatının güvenliğidir. Bu hakkı devretmesi bu nedenle mümkün değildir. Şimdi tekrar ana konuya döndüğünde, Hobbes için savaş durumundan barış durumuna geçiş için hakların devredilmesi gerekmektedir ancak ona göre bu hak devri, yalnızca “sözleşme” yoluyla gerçekleştirilmelidir.⁹ Diğer bir deyişle ikinci doğa yasasının mümkün olabilmesinin yolu insanlar arası sözleşmeden geçer (Hobbes, 2012, s. 104-107; Freeman, 2007, s. 42-47, 54-55).

Hobbes için üçüncü doğa yasası da işte bu noktadan itibaren kendini göstermektedir. Ona göre üçüncü doğa yasası, tıpkı birincinin ikincisini doğurması gibi, ikincinin üçüncüsünü doğurması ile meydana çıkar. Hobbes’a göre bu doğa yasası *adalettir* (Hobbes, 2012, s. 113). Adalet, Hobbes’a göre ilk iki doğa yasası olmaksızın bir anlam ifade etmez. Hatırlanacağı gibi savaş durumunda, herkesin her şeye hakkı olduğu bir doğa durumunda, adaletten ve adaletsizlikten söz etmek mümkün değildi. Ancak barış ve anlaşmanın yapılması ile beraber, üçüncü doğa yasası kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü adaletten ya da adaletsizlik söz edilebilmesi ancak insanın yapmış olduğu sözleşmeden vazgeçmesi ya da sözleşmeye uyması durumunda ortaya çıkar. Böylece tüm toplumsal adaletin kaynağı Hobbes’ta toplum sözleşmesinden kaynaklanır ve ona bağlıdır (Freeman, 2007, s. 54-59).

Hobbes, bu üç temel doğa yasasından sonra, esasında bu üç doğa yasasını tamamlayan ve muhafaza eden doğa yasalarından da söz eder. Bu doğa yasaları, örneğin; minnettarlık, karşılıklı uyum ve nezaket, affetmek, aşağılamamak gibi daha çok erdemlerle özdeşleştirilebilecek türden yasalar (Hobbes, 2012, s. 119-121). Bu yasalar, ona göre, insanın barışı durumunu muhafaza edebilmesinde hayati rol oynar. Ona göre bu doğa yasaları kolay ve değişmezdir. Ayrıca herkes tarafından anlaşılabilir niteliktedir. Çünkü en temelde “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” prensibine dayanır. Son olarak şunu

⁸ Hobbes’un bu madde ile hak devrinden sonra keyfi olarak hakkı devreden hak üzerinde egemenlik talep etmesini engelleme amacı güttüğü söylenebilir. Böyle bir hak devri anlayışının, Hobbes tarafından, Hobbes’un devlet felsefesine uygun bir biçimde, devlet gücünün “mutlaklığını”, “değişmezliğini” pekiştirme amacı doğrultusunda benimsendiği ileri sürülebilir.

⁹ Hobbes’a göre sözleşme, çok kısaca, hakların devri anlamına gelir (Hobbes, 2012, s. 106).

da ifade etmek gerekir ki Hobbes'a göre bu doğa yasalarının vicdanen bir bağlayıcılığı vardır. Ancak bu bağlayıcılık yalnızca fiilen güvenli bir doğa durumu olduğunda gerçekleşir bu nedenle savaş durumunda bağlayıcılığında söz edilemez (Hobbes, 2012, s. 124).

Özetle Hobbes'a göre insan doğası gereği hep iktidar arzusu içerisindedir ve bu arzu onu başta rekabete ardından ise güvensizliğe sürükler. Bu durumun sonucu olarak insan kendisini doğada savaş durumunda bulur. Ancak insan bu durumdan hayatta kalma arzusu ve refah arzusu sebebiyle kurtulmak ister. Bu evrede akıl kaynaklı doğa yasaları ortaya çıkarak aranan, arzulanan barış durumunun gerçekleşmesini mümkün kılar. Arzulanan barış durumunun gerçekleşmesi için aklın koyduğu ilk doğa yasası, insanın kendi haklarından feragat etmesinin gerekliliğidir. Ancak bu durum, kendi özgürlüklerini kendi eli ile kısıtlamayı kabul etmesini de beraberinde getirir. İşte bu noktada, toplum sözleşmesi ortaya çıkar ve toplum sözleşmesi nedeniyle insan artık savaş durumunda yeri olmayan 'adil' bir yaşamı kabul etmeye 'mecbur' kalır. Tam bu noktada Hobbes'a göre insan temel bir problem ile karşı karşıya demektir. Ona göre insanlar, karşılarında anlaşmayı devam ettirecek bir güç, otorite görmedikleri taktirde, çeşitli zaafı ve hırsı nedeniyle anlaşmaya zarar verecek eylemlerde ya da sözlerde bulunarak sözleşmeyi ihlal edebilir hatta sözleşmeden kolayca cayabilir (Hobbes, 2012, s. 109, 112, 114). İşte böyle bir durumun yaşanmaması ve insanın savaş durumuna tekrar geri dönmemesi için insanları sözleşme dahilinde adil bir şekilde davranmaya zorlayacak bir güç gerekmektedir. Bu güç Hobbes'a göre devlettir (Hobbes, 2012, s. 101, 133). Hobbes'a göre devlet sözü geçen sözleşmede taraf değildir. Zaten taraf olmasına imkân da yoktur. Çünkü zaten egemen kuvvet olarak devlet, insanların haklarını ve yetkilerini bırakmaları sonucu kendiliğinden doğmaktadır. Diğer bir ifade ile devlet, bir şahıs gibi toplum sözleşmesine dâhil olmaz aksine sözleşmenin doğal bir sonucu ve gereği olarak ortaya çıkar. (Güriz, 2007, s 176).

Hobbes'un Devlet Anlayışı

Buraya kadar Hobbes'un insan doğası ve insanın doğa durumu hakkındaki görüşlerine, ana hatları ile, yer verildi. Girişte de ifade edildiği gibi Hobbes'un devlet ve bilhassa devletin doğuşuna dair görüşleri insan ve insanın doğa durumu ile ilgili görüşlerinin bir neticesidir. Bu nedenle Hobbes'un devlete dair görüşleri incelenirken sık sık insana dair görüşlerine dönüş yapılması gerekmektedir. Şimdi bu doğrultuda kısaca Hobbes'a göre devletin kökeni, ortaya çıkışı ve doğası şu şekildedir.

İlk olarak Hobbes'un devlet görüşü için anahtar nokta, devletin insan için kaçınılmaz bir zorunluluk olduğudur.¹⁰ Çünkü ona göre devlet olmaksızın bir topluluk, bütünlük olarak

¹⁰ Burada bir hatırlatmanın yapılması yerinde olacaktır. Hobbes'un devlet anlayışı, insanın *zoon politikon* (siyasal hayvan) olarak görüldüğü; insanın doğası gereği, devlet tipi bir toplumsal organizasyon içerisinde yer almasının doğal bir zorunluluk olarak görüldüğü, "doğalcı" devlet (Aristoteles gibi) anlayışları ile uyumsuz. Bu nedenle, burada ifade edilen zorunluluk, insanın barış durumunu, kendisi için daha iyi olacağı düşüncesi ile, bilinçli, iradi bir şekilde istemesi neticesinde oluşan bir zorunluluktur. Böyle bir zorunluluk, "doğal" zorunluktan ziyade "yapay" bir zorunluluktur ki Hobbes göre de devleti oluşturan toplum sözleşmesi, doğal değil "insan yapımı" bir sözleşmedir ve kökeni "ortak çıkar" uğruna bir araya gelen iradelerdir (Hobbes, 2012, s. 164; 2018, s. 22-24, 80-82).

insandan ve doğa olarak yukarıda da ifade edilmiş olan barış durumundan söz edilemez. Bu nedenle Hobbes'a göre devletin ilk görevi ve amacı bireyin güvenliğini ve toplumun barış içinde yaşamasını sağlamaktır. Ona göre ancak devlet, mutlak gücü elinde bulundurması sebebiyle, sözleşmeye uymayan bireyleri cezalandırarak ya da öncesinde korkutarak bireylerin güvenliğini sağlar/sağlayabilir (Hobbes, 2012, s. 134; Doğan, 2009, s. 89). Çünkü Hobbes'a göre doğal hukuk, her ne kadar yasaların temelinde yer almış olsa bile, bireyler arasındaki anlaşmazlıkları, çatışmayı, savaş durumunu kendi başına bitirebilecek kuvvette değildir (Hobbes, 2012, s. 133; 2018, s. 80-81).¹¹ Bu nedenle Hobbes için "devletin" tam anlamı ile karşılığının, bireyleri koruma görevini üstlenmiş toplumsal/siyasal erk ya da aygıt olduğu söylenebilir.¹² Burada yeri gelmişken bir noktanın altını çizmek gerekir ki görüldüğü gibi insanlar Hobbes'a göre yukarıda ifade edilen erdemlere devlet olmaksızın, kendiliğinden uymazlar. Ona göre insanların erdemli davranışlar göstermesi ancak devletin vermiş olduğu korku ve ceza sayesinde gerçekleşir. Bunun sonucu olarak, Hobbes'un ahlak kuramı içinde, klasik kuramlarda yer alan "en yüksek iyi" kavramından, idealinden sonra "insanların iyi bir doğaya sahip olduğu" görüşünün de reddedildiği ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle insanlar, Hobbes'a göre, klasik ahlak kuramlarının¹³ ön gördüğünün aksine 'en yüksek iyiye' ulaşamayacağı gibi doğası gereği, kendiliğinden böyle bir iyiyi isteme arzusuna da sahip değildir. Ona göre tüm erdemli davranışların kökeni devletin mutlak otoritesine ve zorlayıcılığına dayanır. Tekrar ana konuya dönüldüğünde Hobbes'a göre devletin ifade edilmiş olan ilk görevi yerine getirebilmesi için eş deyişle barış durumunu koruyabilmesi için mutlak kudrete sahip olması gerekmektedir. Bu görüş hiç kuşkusuz Hobbes'un devlet anlayışını otoriter bir hale sokar. Ancak insanın doğa durumunun biteviye bir savaş durumu olduğu düşünüldüğünde devletten bireyin güvenliğini sağlamasında daha fazlasını vermesini beklemek Hobbes'un görüşleri açısından fazla iyimser kaçabilir. Yine ona göre bu barış durumunu, bir aile ya da grup sağlaması mümkün değildir. Çünkü bu aile ya da grup yeterli gücü elinde bulundurarak tüm bir topluma "korku" veremez. Yine benzer bir şekilde ona göre çok sayıda ve sürekli değişim içinde karar vericilerin ya da erklerin olduğu bir devlet yapılanmasından söz edilemez. Çünkü bu erkelerin, iktidar sahiplerinin kendi aralarında iktidar mücadelesi vermesi kaçınılmazdır ve bu durum (sözleşmeyle sağlanan) toplumdaki barış halini tehlikeye sokar. Benzer şekilde sürekli karar vericinin değiştiği bir ortamda her grup kendi kararlarını topluma dayatmaya yeltenir ki bu da toplumun barış durumunu tehlikeye sokar (Hobbes, 2012, s. 133-5). Hobbes'un devlete dair görüşleri bu noktadan sonra

¹¹ Hatırlanacağı gibi, Hobbes'a göre, insan doğası gereği "ahlak kurallarına ya da erdemlere" ancak bir "korku" eşlik ettiğinde uymaktadır.

¹² Bireylerin özgürlüğünün ve güvenliğinin sağlanması, modern devlet teorilerinde, devletten yerine getirilmesi istenen iki temel talep olduğu düşünüldüğünde; Hobbes'un devlet anlayışında "güvenlik" taleplerinin, Rousseau'un (ilgili bölümde detaylandırılacak) devlet anlayışında ise "özgürlük" taleplerinin ön plana çıktığı söylenebilir.

¹³ Bu noktada yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla şu belirtilmelidir ki klasik ahlak kuramcıları ile ifade edilmek istenen yalnızca Hobbes'tan önce yaşamış başta Platon, Aristoteles, Epikuros olmak üzere en yüksek iyiyi (her ne kadar kuramcılar arasında en yüksek iyinin ne olduğu konusunda farklı görüşler olsa da) etiğin temel konusu olarak belirleyen ve mutluluğu (mutluluğun neliği konusunda da farklı görüşlere sahip olmakla beraber) insanın en yüksek amacı olarak gören kuramlardır (Özlem, 2004, s. 31-32, 41-63).

daha otoriter hale gelir. Ona göre uyruklar (tebaa) hükümet şeklini değiştiremez, egemen olan güçten vazgeçemez ya da ona karşı gelemmez, egemenin yaptığı hiçbir şey uyrukları tarafından cezalandırılmaz ya da eleştirilemez, (Hobbes, 2012, s. 137-139) uyrukların barış, savaş ve eğitim durumları egemenin kararına bağımlıdır, egemen dilediği gibi ceza ve ödül verme hakkına sahiptir ve son olarak uyrukların gücü ve şerefi egemen güç karşısında yok olur ve bu tüm bu hakların hiçbirisi bölünemez (Hobbes, 2012, s. 140-143).¹⁴ Görüldüğü gibi Hobbes'un devlet anlayışı egemene mutlak itaatin olduğu ve tüm hakların egemene verildiği totaliter bir devlet görünümündedir. Belki de Hobbes da bunun farkında olarak ehven-i şer prensibinin (küçük zarar büyük zarar uğruna tercih edilebilir ya da iki kötülüğün en hafifi tercih edilmeli prensibinin) devlet-birey ilişkisi söz konusu olduğunda benimsenmesini salık verir. Aksi halde, ona göre insan, doğa durumu olarak savaş durumunda daha da kötü sonuçlarla karşı karşıya kalacaktır. Hobbes'un ifadeleriyle; *"egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir ve zarar, genellikle daha küçük bir zararın kabul edilmemesinden gelir."* (Hobbes, 2012, s. 144)

Sonuç olarak Hobbes'a göre bireyler, barış içinde yaşamak istiyorlar ise, devlete tüm haklarını vermiş olmaları bir zorunluluktur. Bu hak devri ise ona göre devletin, tüm bireylerin haklarını elinde bulunduran Ölümsüz Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi biçiminde, Ölümlü Tanrı ya da Ejderha (Leviathan) olarak tarih sahnesine çıkmasını beraberinde getirecektir (Hobbes, 2012, s. 136).

Rousseau'da İnsan ve İnsanın Doğa Durumu

Hobbes'un insan doğasına dair savunduğu görüşlerin tam aksi görüşleri savunan isimlerden biri Rousseau'dur. Onun insan tasarımı, Hobbes'tan tamamen farklı olarak yalıtılmış, bağımsız tek insana ve bu insanın doğada diğer insanlar ile ilişkisizliğine dayanır. Onun, başta Hobbes olmak üzere, insan doğasına ve doğa durumuna dair görüşler ileri sürenlere ilk eleştirisi, (Hobbes'un savaş, Locke'un (1632-1704)¹⁵ barış gibi) mevcut oldukları

¹⁴ Bireylerin ya da "uyrukların" özgürlükleri söz konusu olduğunda, Hobbes'un devlet anlayışında, ortaya çıkan bu karamsar tablo akla, uyrukların egemen karşısında, kendi canını koruma hakkı dışında, hiç mi hakkı ya da özgürlüğü olmadığı sorusunu getirir. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, eğer gerek sosyal gerek ekonomik gerekse diğer alanlarda, egemen tarafından getirilmiş açık bir düzenleme yok ise, uyrukların bu konularda serbestçe hareket etme özgürlüğü vardır. Hobbes'un verdiği örnekle ile; gıda ve meslek seçiminde, çocuklarını uygun gördüğü şekilde yetiştirmekte, alım-satım yapmak vb. fiillerde uyrukların özgürlüğü söz konusudur. Bunun yanı sıra, yine güvenlik temelinde, egemenin uyruklarına kendi kendilerine zarar vermeye zorlaması halinde (örneğin; ceza evinde bile olsa kendisini asmaya, yaralamaya zorlamak ya da yaşamını idame ettirecek gıda, ilaç gibi şeylerden onu uzak tutmaya zorlamak, ona zarar verecek kişilere karşı pasif kalmasını emretmek vb.), uyrukların egemene itaat etmeme hakkı, özgürlüğü vardır. Yine, can güvenliği bağlamında, bir uyruğun görevi olmadığı halde savaşa zorlanması (topyekûn savaş durumunun getirdiği zorunluluk hariç) durumunda, uyruğun savaşa katılmama hakkı söz konusudur. Görüldüğü gibi Hobbes'un uyruklara özgürlük tanıdığı noktalar, büyük oranda "can güvenliğini tehdit eden" temel hakkın ihlaline yöneliktir, bunun yanı sıra ortaya çıkan haklar, özgürlükler ise *yaşamın sessizliğinde* ortaya çıkar ki şunu da eklemek gerekir, Hobbes için, özgürlük zaten egemenin, uyruklarına ihsanı, başışıdır (Hobbes, 2012, s. 168-171).

¹⁵ Toplum sözleşmesi kuramcıları içinde önemli isimlerden bir diğeri de John Locke'tur. Hobbes ve Rousseau'dan farklı olarak Locke için insanın doğa durumu ne savaştır ne "aylak" bir yalnızlıktır. Ona göre insanın doğa durum, özgürlük, barış ve eşitlik durumu üzerine kuruludur. Çalışma bağlamında Locke, doğa durumunu; savaş durumu olarak belirleyen Hobbes'dan barışı, özgürlüğü ve eşitliği bir doğa durumu olarak görmesi yönüyle insanın yalnızlığı ve başıboşluğu olarak belirleyen Rousseau'dan, insanların birlikte "doğal hukuk" çerçevesi içinde yaşadığını düşünmesi yönüyle ayrılır (Cevizci, 2013, s. 504-508).

“toplumsallık durumundaki” insanın durumunu göz önüne alarak insanın ilkel dönemindeki “doğa durumunu” anlama çabasına girişmiş olmalarıdır. Diğer bir ifade ile Rousseau’ya göre Hobbes vb. düşüncedeki isimler, anakronizme düşmüş, tarihi bugünün anlayışı çerçevesinde ele almışlardır. Ona göre insan, doğa durumunda, gereksinimlerini gününbirlik karşılayan, geleceği hedeflemeyen ve bu nedenle çıkar gözetmeyen, en fazla zaman zaman karşılaştığı karşı cins ile ilişki içinde olan ancak bu zamanın dışında diğer insanlarla ilişki içinde olmayan, korktuğu tek şeyin açlık ve acı olduğu, mantığının gelişmediği, cahilliğinin vermiş olduğu huzur ve güvenle avare dolaşan, kendine yeten, tek başına özgür bir biçimde yaşayan bir canlıydı (Rousseau, 2003, s. 39, 42, 59-60). Bu nedenle Rousseau’ya göre insanın doğa durumunda, daha sonra toplumsallığın gelişmesiyle ortaya çıkacak olan ahlak, adalet, savaş, barış gibi kompleks durumların yeri yoktur (Rousseau, 2003, s. 27, 28, 32, 33, 50-52; Rousseau, 2006, s. 9; Acar, 2013, s. 71-72). Bu minvalde onun için insanın doğa durumu iki temel içgüdüye dayanır. Bunlar; kendini koruma ve merhamet (acıma) içgüdüleridir. Rousseau’ya göre bu iki içgüdü, toplumsallaşmadan önce insanların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan iki temel içgüdüydü, itkiydi (Rousseau, 2003, s. 23, 24). Bu iki itkinin yanı sıra insana özgü olan iki özellik daha vardır. Bunlar; özgür irade ve olgunlaşmadır (ilerleme, gelişme). Konu bağlamında özellikle iki itki üzerinde Rousseau’nun görüşlerini derinleştirmek gerekmektedir (Strauss, 1987, s. 564-565). Öncelikle kendini koruma arzusu, Rousseau’ya göre, egoist olmayı zorunlu kılmaz.¹⁶ Egoistlik özgüvenle ya da kendini sevmeyele karıştırılmaması gereken bir duygudur.

Özgüven, her hayvanın kendi yaşamını sürdürebilmesini sağlayan ve insanı mantıkla beraber yönlendiren, merhamet ile gelişen, insaniyet ve erdemi ortaya çıkaran tabii bir duygudur. Egoistlik ise toplum yapısından doğan, her bireyin kendisini diğerlerinden büyük görmeye iten, tüm karşılıklı hasarlara sebep olan ve onur duygusunun gerçek kaynağı olan, tamamen görece ve ayrımcı bir histir. İlkel halimizdeyken, gerçek doğal durumumuzdayken, egoizm yoktu; çünkü her insan kendisini eylemlerinin tek gözlemcisi, evrende ona ilgi gösteren tek varlık ve davranışlarının tek yargıcı olarak gördüğünden; aklına karşılaştırmalardan kaynaklanan duygular takılmazdı, ne nefret ne de intikam hırsından haberi vardı. (Rousseau, 2003, s. 53)

Egoistliğin olmadığı doğa durumunda baskın olan içgüdü merhamet (acıma, şefkat), Rousseau’ya göre, kendi türünden birinin acı çektiğini gören insanın doğasının bir gereği olarak rahatsızlık hissetmesidir. Bu duygu, insana, mantıktan önce gelen bir özelliktir ve onun hayatını ve türünü sürdürmesine fayda sağlamıştır. Eş deyişle doğanın tüm düşüncelerinden önce gelen saf duygudur. Başka bir deyişle, merhamet duygusu, insanın tüm düşünme süreçlerinden önce, vahşi hayvanlar ve zor şartlar altında insan türünü ayakta tutan, kişinin kendisine olan sevgisinin şiddetini hafifleten bir his, duygudur. Aynı zamanda bu duygu, özgeci (cömertlik gibi) duyguların da temelinde yatar. Nihayetinde daha sonra medenileşme ile ortaya çıkacak olan kanunların, ahlakın ve erdemlerin kökenini de oluşturan Rousseau’ya göre bu duygudur (Rousseau, 2003, s. 53-56; Timuçin, 2009, s. 67, 68).

¹⁶ Hobbes’un kendini koruma arzusunun bencillığe götürdüğü iddiasına itiraz olarak düşünülebilir.

Rousseau'ya göre, ola ki, doğa durumundaki ilkel insanlar, merhamet duygularından koparak birbirlerine zarar vermiş olsalardı bile, bunu intikama çevirip, uzun süreli savaflara dönüştürmezlerdi. Nasıl ki bir köpeğe sopayla vurduğunuzda sopayı ısırmaya ve sizi uzaklaştırmaya çalışırsa, insanda aynı bu şekilde davranırdı. Hiçbir kibir, itaat, küçümseme, itibar duygusu beslemez bu nedenle kendini aşağılanmış bir varlık olarak görüp intikam almak istemezdi (Rousseau, 2003, s. 53, 55).¹⁷ Bunun yanı sıra olası diğer bir savaş sebebi olarak karşı cinsi elde etme arzusu da ona göre ilkel insan için geçerli değildi. Hatta ona göre ilkel insan güzellik, meziyet, intizam, oran gibi düşünce ve duygulardan yoksun olduğu için toplumsallığın ürettiği bu kavramlardan dolayı birbirinin kanını dökmez ve rastgele bedensel arzularını tatmin ederek huzurunu sürdürürdü (Rousseau, 2003, s. 56-57).

Öyleyse şu sonuca varabiliriz: Ormanda amaçsızca gezinen ilkel insan, endüstri olmadan, dil olmadan ve evsiz barksız, savaşa ve onunla ilgili her şeye çok yabancıydı. Ne türdeşlerinin ihtiyaçları için koştururdu ne de onlara zarar verme amacındaydı ve muhtemelen onları birbirinden ayıramazdı. Kendi kendine yetebilen ve çok az sayıda tutkusu olan bu insan, içinde bulunduğu şartlara uyanlar dışında duygu ya da bilgiye sahip değildi. Yalnızca gerçek ihtiyaçlarını hissederdi ve acilen dikkat göstermenin gereksiz olduğunu düşündüğü şeyleri umursamazdı. Zekâsı, kibrinden daha ileriye gitmedi. Kazayla bir icat yaptığında, bunu diğerlerine anlatmakta yetersizdi ki kendi yavrularını bile tanıyamıyordu. Her zanaat, onu keşfedenle birlikte mutlaka yok olup giderdi; zira bu insanlar arasında bilgi paylaşımı ve eğitim yoktu ve nesiller, neredeyse hiçbir gelişim göstermeden takip ediyordu diğer nesilleri; hepsi aynı noktadan yaşamaya başlardı, ilk çağların barbarlığı sürer giderdi, tür giderek yaşlansa bile insan bir çocuk olarak kalırdı. (Rousseau, 2003, s. 59-60).

Yukarıda ifade edilen Rousseau'nun görüşleri doğrultusunda ortaya belirli güçlükler çıkmaktadır. Bu güçlüklerin başında, insanın iyi ve huzurlu bir yaşamdan nasıl olup da savaşların, korkunun ve acının olduğu bir yaşama doğru evrildiği gelir. Rousseau'ya göre yukarıda da ifade edildiği gibi insana ait iki temel özellik vardır. Bu özellikler yalnızca insana özgüdür. Özgür irade ve gelişme. Rousseau'ya göre insanı bir nevi cennet durumundan git gide bozulmaya doğru sürükleyen bu iki özellik bilhassa da gelişme, ilerlemedir. İnsan ona göre melekelerini geliştirip, bu gelişmeyi türün bütün üyelerine aktarabilen yegâne varlıktır. Uygarlaşmış, medenileşmiş insanın zihninde görülen bütün gelişmiş yetiler Rousseau'ya göre bunun kanıtıdır. Bu yetiler insanın doğa durumuna ait olarak insanda ve türünde kalıcı hale gelmiştir. Bu iki nitelik sayesinde insan, ona göre, diğer tüm hayvanlardan, neredeyse sabit hiçbir doğaya sahip olmamak, bütünüyle potansiyel bir varlık olmak bakımından ayrılır. İnsanda önceden belirlenmiş bir amaç, belli bir gelişme yönü söz konusu olmayıp, o sadece bir imkân varlığıdır. O özgür ve gelişen hayvandır (Cevizci, 2009, s. 777, 778). Rousseau'ya göre işte bu iki niteliğinin bir sonucu olarak kendini geliştiren, medenileştiren, toplumsallaştıran insan, doğa durumundaki huzur durumunu terk etmek zorunda kalır (Rousseau, 2003, s. 60-62). Başka bir deyişle ona göre insan, doğal durumunda doğaya uygun ve bozulmamış böylece huzurlu; doğal durumunu terk ettiğinde yapay ve bozulmuş böylece

¹⁷ Yine, Hobbes'un doğa durumu olarak savaşı belirlemesine bir eleştiri olarak yorumlanmalıdır.

huzursuz olmuştur. Bu nedenle Rousseau'ya göre insanın 'bozulma' süreci onun toplumsallaşmasıyla başlar (Timuçin, 2009, s. 65; Freeman, 2007, s. 197-200).

Özünde iyi olan insanın toplumlaşmayla birlikte bozulması Rousseau'ya göre çeşitli evrelerden geçerek olur. Rousseau'ya göre toplumsal gelişmeler içerisinde insanlar arasında gerçek anlamda bir eşitsizliğe ve doğal olarak tam manasıyla bozulmaya sebep olan *mülkiyet* bilincinin gelişmesidir. *Bir parça toprağı himayesine almış, "Bu benim" diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur.* Ancak ona göre insan mülk kavramına gelene kadar birçok evreden geçmiş ve toplumsallığın getirmiş olduğu eşitsizlik ve bozulmaya tam anlamıyla bu gelişmeler sayesinde ulaşmıştır (Rousseau, 2003, s. 64).

Öncelikli olarak ona göre tek, yalnız yaşayan insan, doğanın zor şartları nedeniyle temel ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiştir. Bu şartlar altında insanlar, doğayla baş edebilecek çeşitli araç ve gereçler icat ettiler ya da tesadüfen buldular. Bunun yanı sıra, insanların yalnız yaşamları gerek nüfusun artması gerekse doğal şartların getirdiği zorlukların üstesinden tek başına gelinebilmesinin mümkün olmaması nedeniyle sona erdi ve giderek yalnız yaşayan insanlar diğer insanlar ile birlikte yaşamaya başladı. Bu ilk birliktelikler, insanı, diğer insanlar hatta hayvanlar üzerine düşünmeye, kendi ile karşılaştırmaya sevk etti ve bunun doğal bir sonucu olarak insan aklı gelişmeye başladı. İlişkilerin gelişmesiyle karşılıklı çıkar ilişkileri baş göstermeye başladı ve bu ilk gelişmeler insanın bilgi düzeyini ve çalışkanlıklarını arttırdı. Sonuçta, aile ve barınak fikri ortaya çıktı. Böylece eşitsizliklerin ve bozulmanın temeli olan *mülk* kavramı, anlayışı ortaya çıktı ve insanlarda hâkim olmaya başladı. Bu gelişme insanlar arasında sayısız karşıtlıkların ve tartışmanın ortaya çıktığı ilk devrim çağını başlattı. İnsan, aile ve mülk sahibi olarak, fark etmeden kendini ilk kez boyunduruk altına aldı. Eş sevgisi, çocuğuna şefkat gibi sahiplik duyguları insanın özgürlüğünü ve doğal olarak eşitliğini de elinden aldı. Kadın ve erkek aile hayatının sürdürülmesi için *iş bölümü* yaptılar ve bu iş bölümü yine bozulmanın temellerinden biri haline geldi (Rousseau, 2003, s. 65-69). Ailelerin birleşerek (kalıcı komşulukların kurulması gibi) daha büyük topluluklar oluşturması, kıskançlık, nezaket, güzellik ve ahlaki değerler gibi toplumsallığın getirdiği daha ileri duyguları ortaya çıkarmaya başladı. Ancak bu arada insanın temel duygusu olan şefkat, merhamet daha fazla azalmaya böylece şiddet, öç alma, zarar, ziyan gibi duygular baskın hale gelmeye başladı. İnsan ilişkilerindeki ve teknolojiadaki gelişmeler daha büyük gelişmelerin önünü açtı ki bu daha büyük eşitsizliklerin ve toplumsal bozulmanın da önünü açmış oldu. Rousseau'ya göre bunlardan en önemlileri *madencilikteki ve tarımdaki* ilerlemelerdir. Daha fazla ve uzun süreli ürün elde etmek için daha önce akşam ne yapacağını bile bilmeyen insan çalışmaya başladı. Aile hayatındaki doğal iş bölümü *toplumsal iş bölümüne* evrildi. Dahası toprağın ekilmesi toprak paylaşımı üzerinden *mülkiyet ilişkisini* daha da artırdı ve sonuçta adalet kuralları ortaya çıktı (Rousseau, 2003, s. 70-73).

Rousseau'ya göre toplumsallaşmanın geçirdiği bu evrelerin sonucunda insan, temelde, üç eşitsizlik ile karşı karşıya kaldı. Kanunların ve mülkün olması ile *zengin-yoksul*, idarecilerin olmasıyla *güçlü-zayıf*, mantığa dayalı gücün keyfi güce dönüşmesiyle *efendi-köle* şeklindeki

eşitsiz ilişki biçimleri doğdu (Rousseau, 2003, s. 93). Ancak ona göre insan, efendi olduğu her koşulda bir miktar köle de oldu. Eğer zenginse, diğerlerinin hizmetine muhtaç kaldı; eğer yoksulsa, diğerlerinin yardımına muhtaç kaldı. Orta halli olmak bile başkalarından bağımsız olmayı sağlayamadı. Bu arada insanlar arasındaki artan eşitsizlik, insan ilişkilerinde samimiyetsizliği, ikiyüzlülüğü, riyakârlığı da beraberinde getirdi (Rousseau, 2003, s. 77). Toplumdaki bu bozulmayı önlemek, mallarını ve canlarını korumak üzere, başta zenginler sınıfı olmak üzere, insanlar birleşmeyi, sınıflaşmayı, gücü tek elde toplamayı öğrendiler. Rousseau'nun ifadeleri ile;

...fakire zincir vuran ve zenginin gücüne güç katan, doğal özgürlüğü geri dönülemeyecek biçimde yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanunlarını ebediyen sabitleyen, zekice yapılmış gaspları değiştirilemez haklara dönüştüren, birkaç hırslı bireyin yararına insanoğlunu aralıksız çalışmaya, köleliğe ve perişanlığa sürükleyen toplum ve kanunun doğuşuydu (Rousseau, 2003, s. 81).

Rousseau'nun medeniyete dair eleştirilerinden bilim ve sanatlar da nasibini almıştır. Ona göre bilim ve sanatlar, insanın ilerlemesine katkı sağlamak şöyle dursun, insanın hümanist duygularını törpüleyerek onu hesapçı ve çıkarıcı düşünmeye sevk etmiştir. Öyle ki Rousseau'ya göre *cehalet insan için en yüksek mutluluktur* ve bu yüzden ilimler ve sanatlar düşünülenin aksine insanın ahlaksal olarak ilerlemesine değil gerilemesine sebep olmuştur.¹⁸ Bu nedenle o ilkel insanı medeni insana göre çok daha mutlu, huzurlu, özgür ve rahat olarak tasvir etmiştir (Rousseau, 2003, s. 99).

Sonuç olarak Rousseau'ya göre insanın doğa durumu sözü edilen süreçler içerisinde günümüze kadar bozularak gelmiştir. Bu bozulma, doğa durumunda iyi olan insanın, toplumlaşması, ilerlemesi, medenileşmesi ile gerçekleşmiştir. Bu durumun geri çevrilemeyeceğinin farkında olan Rousseau, fiili duruma çözüm getirmek için iki yöntem önermiştir. Bunlardan ilki, sosyal bozulmayı önlemek ve en azından eski durumuna yakın bir duruma getirmek için bireylerin eğitimi,¹⁹ ikincisi ise siyasal bozulmanın çözümü olarak toplum sözleşmesi ve devlettir. İlk çözüm önerisi makalenin kapsamını aşacağı için yer verilmeyecektir. Bu nedenle Rousseau'nun siyasal anlamda bozulmanın önüne kısmen de olsa geçmek için gerekli gördüğü toplum sözleşmesi ve devlet görüşlerine değinilecektir.

Rousseau'nun Devlet Anlayışı

Rousseau'nun devlet anlayışının ayrıntılarına geçmeden evvel öncelikle şu noktanın altı çizilmelidir ki Rousseau için toplum sözleşmesi ile kurulan devlet, insanları ilkel ve huzurlu doğa durumlarına ya da ideal topluma ulaştırabilecek nitelikte değildir. Ona göre ok yaydan çıktıktan sonra doğa durumunun huzuruna geri dönüş söz konusu değildir. O halde

¹⁸ Rousseau, "İlimler ve Sanatlar Üstüne Nutuk" adlı eserinde, başlı başına ilimlerin ve sanatların insanı erdemsizliğe ve ikiyüzlülüğe sevk ettiğinden ve cahilliğin erdemliliğinden söz eder (Rousseau, 1989, s. 16-20, 24-28, 34-37).

¹⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Rousseau, J., J., Emile ya da Eğitim Üzerine (çev.: İsmail Yerguz), Say Yayınları, İstanbul, 2009.

aşağıda ifade edilecek olan devlete dair görüşler Rousseau'ya göre tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi ehven-i şer ilkesi çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir (Baudart, 2012, s. 53, 54).

Rousseau'ya göre insan özgür doğar ancak her yerde zincire vurulmuştur. Bu nedenle özgürlüğü elinden alınan insanın, özgürlüğünü tekrar, bütünüyle olmasa bile, elde etmesi gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek için ise Rousseau'ya göre temel prensip bir toplum sözleşmesi yapmaktır (Rousseau, 2006, s. 4, 12-14). Rousseau'ya göre insanın toplumsallaşmanın getirmiş olduğu yaraları sarması için gerekli olan toplum sözleşmesi, temelde, iktidar ve itaat kavramlarının irdelenmesini gerektirir. Rousseau'ya göre böyle bir irdeleme, inceleme şu soruların yanıtlarının verilebilmesine bağlıdır: Özgür doğan insanın özgürlüğü hangi hakla elinden alınmıştır? İnsanı otoriteye itaate zorlayan ya da itaat etmesini gerektiren şey nedir? Başka bir deyişle insanın toplum sözleşmesiyle özgürlüğünden feragat etmesini sağlayan güç nedir ve bu gücün kaynağı nereden gelmektedir? Nihayet iktidarın kaynağı nedir? Bu manada iktidarın kaynağı ya da itaatin meşruluğunun sorgulanması Rousseau için başat önemdedir. Çünkü, tekraren, ona göre insan, doğa durumunda özgür bir birey olarak yer aldığı için siyaset felsefesinin en temel sorusu bu anlamda özgürlükten vazgeçilmesinin sebebidir (Rousseau, 2006, s. 4, 7-12).

Rousseau, öncelikle iktidarın kaynağına dair üç görüşü tenkit eder. İlk görüşe göre, iktidar, kaynağını ve meşruiyetini, insanların içinde bulunduğu (kötü) şartlardan ve bu (kötü) şartların düzeltilmesi için insanların haklarını üstün bir güce devretmesinin gerekliliği (zorunluluğu) durumundan alır.²⁰ Ancak Rousseau'ya göre hiçbir iktidar, zorunluluk ve bu zorunluluktan doğan güç aracılığı ile iktidarının meşruluğunu sağlayamaz, kaynağını buradan alamaz. Çünkü Rousseau'ya göre ifade edilen düşüncenin temeli olan insanın doğa durumunun savaş ve çatışma içinde olduğu düşüncesi yanlıştır. Bu nedenle insanların haklarını egemen bir güce teslim etmesi için gerekli şartlar, ona göre, doğa durumunda söz konusu olmadığı için iktidarın kaynağını da bu düşünce üzerinden temellendirmek mümkün değildir. Ayrıca ona göre güç karşısından itaatkâr bir tavır sergileme hiç de insanın doğasının bir gereği ya da ödevi değildir. Çünkü güç, bedensel bir cebire işaret eder ki cebirden ahlaki ve hukuksal hiçbir eylem doğamaz. Diğer bir deyişle, hiç kimse, ilelebet, gücü nedeniyle bir insan ya da insan grubunun emri altına girmez ya da bu güç karşısında itaatkâr kalarak onun ya da onların iktidarını meşrulaştırmaz (Rousseau, 2006, s. 6-7). Rousseau'nun iktidarın kaynağını belirleme biçimlerinden eleştirdiği ikinci görüş, Aristoteles'e ait olan yönetenlerin yönetici olarak doğdukları yani *doğuştan* insanların efendi ya da köle olarak belirlendikleri görüşüdür. Rousseau'ya göre Aristoteles, toplumsallaşma neticesinde ulaşılan insanlık durumunu insanlığın doğa durumu²¹ olarak kabul etmiş ve bu nedenle sonuca bir neden

²⁰ Hobbes'un görüşlerini hatırlatacak bir biçimde.

²¹ Aristoteles'e göre insan doğası gereği toplumsal ve siyasal bir varlıktır. Bu doğrultuda ona göre insanın temelde üç nedenden dolayı toplumsal ve siyasal bir varlık olduğu söylenebilir. Bunlar; I) insanın doğası gereği hemcinslerine sevgi, sempati beslemesi böylece bir arada bulunma arzusu duyması, II) insanın, yine doğası gereği, ihtiyaçlarını tek başına gideremeyecek olması ve topluluk halinde yaşamaksızın "doğa durumunda" hayatta kalamaması, III) insanın, Aristoteles'in teleolojik evren görüşünün de bir yansıması olarak, yalnızca yaşamayı değil iyi yaşamayı kendisine erek edinmesi ve bu amaca ulaşabilmesinin imkanının ortak çıkardan böylece topluluk

muamelesi yapmıştır. Rousseau'ya göre Aristoteles'in düşündüğünün aksine köle insanlar doğalarından dolayı değil toplumsallığın prangaları sebebiyle köle olmuşlardır. Eş deyişle kölelik bir neden değil sonuçtur. Bu nedenle Rousseau'ya göre Aristoteles'in hiyerarşik insan ve doğa durumu tasavvuru bu manada hatalıdır. Sonuç olarak, iktidarın kaynağını insanların doğuştan eşitsizliğine bağlamak, Rousseau'ya göre, doğanın kendisi böyle bir oluşumu mümkün kılacak yapıda olmadığı için mümkün değildir.²² Rousseau'nun iktidarın kaynağına dair görüşlerden eleştirdiği üçüncü ve son görüş ise iktidarın kaynağını, kutsal kabul edilen bir soya eş deyişle babadan oğula geçen seçkinler sınıfının varlığına dayandıran görüştür. Ona göre iktidarın ve onun meşruiyetinin kaynağını böyle bir düşünceye dayandırmak, tüm insanların Âdem'in ve Nuh'un torunları olduğu düşünüldüğünde, herkesin kendini kral ilan edebileceği, kabul edebileceği saçma bir sistemin kabulünü götürecektir ki bu nedenle soya dayalı iktidar anlayışı daha başından saçma bir düşüncedir. O halde Rousseau'ya göre iktidarın kaynağının bu üç nedenden kaynaklanmadığı ve kaynaklanamayacağı açık olduğuna göre geriye tek bir seçenek olarak iktidarın kaynağının insanlar arasında olduğu kabul edilen bir *sözleşmeye*²³ dayandığı kabul edilmelidir (Rousseau, 2006, s. 5-6; Cevizci, 2008, s. 293-294).

Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi, insanın insan olmasının baş niteliğinin eş deyişle özgürlüğünün (doğa durumundakine benzer şekli ile) geri verilmesi için en önemli adımdır. Ona göre bu sözleşme, insanın özgür olabilmesi yani kendi kendisinin efendisi olabilmesi için biricik yoldur. İnsan bu sözleşme ile kendi koyduğu kuralların, yasaların boyunduruğu altına girer ve saf arzularının boyunduruğu altında olmaktan ya da başkalarının boyunduruğu altına girmekten kurtulur (Rousseau, 2006, s. 18-19).

Rousseau'ya göre bize toplumsal yaşamda özgürlük kazandıran toplum sözleşmesi her bireyin tüm varlığını ve kuvvetini genel iradenin emrine vermesi ve her üyenin bu bölünmez bütünün bir parçası olmasını gerektirir (Rousseau, 2006, s. 15). Bölünmez bir parça olarak toplum kendini "topluluktan" ayırır. Bir topluluk ona göre hiçbir zaman bir "toplum" değildir. Çünkü toplulukta politik bir bütün ya da kamusal bir yarar düşünülmez. Bir

halinde yaşamaktan geçmesidir. Bu nedenlerden ötürü Aristoteles için insan, doğa durumunda, bilhassa Rousseau'nun düşündüğünün aksine, yalnız bir yaşam sürmemiştir ya da sürmesi mümkün değildir (Arslan, 2007, s.278-279, 286).

²² İfade edildiği gibi Aristoteles için devlet doğanın bir parçasıdır ve bu açıdan başta Hobbes, Locke, Rousseau gibi devletin kaynağını "yapay" bir toplumsal sözleşmesine dayandıran görüşleri kabul etmez (Arslan, 2007, s.279-280).

²³ Burada bir noktanın daha altını çizmekte yarar vardır. Rousseau'ya göre toplum sözleşmesine ulaşılan kadar geçen insanlık tecrübesinde, toplum sözleşmesinin "eminliğine", "gerçekliğine" ulaşamamış olan bir sözleşme türü daha vardır. Bu sözleşmenin adı hileli ya da sahte toplum sözleşmesidir. Ona göre hileli ya da sahte sözleşme, temelde toplumda, insanlar arasındaki yetenek farklılığından doğan eşitsizliklerin (özellikle özel mülkiyetin doğuşu ile ortaya çıkan ekonomik-sosyal; güçlü-zayıf, fakir-zengin vb. gibi eşitsizliklerin) devlet aracılığı ile meşrulaştırılması, kurumlaştırılması durumudur. Sözleşmeyi "hileli" kılan, sözleşmenin görünen amacı ile asıl amacı arasındaki farklılıktır. Sözleşme; görünürde, tüm toplumsal, siyasal eşitsizliklerin ortadan kalkması amacıyla yapılmış gözükse bile, (zengin ve güçlüler, fakir ve güçsüz insanları sözleşmenin herkesin yararına olacağına ikna etmesi ile beraber) fakir ve güçsüzler tarafından kabul edilmiş olsa bile, sözleşmenin asıl amacı, görünenin aksine, güçlülünün ve zenginin kendi haklarını ve mallarını güvence altına almasını/alabilmesi sağlamaktır. Sonuç olarak gerçek toplum sözleşmesinin aksine efendi-köle ilişkisini doğuran bir sözleşme biçimidir ve Rousseau'ya göre kabul edilemezdir. (Rousseau, 1995, s. 155-156; Bravo, 2006, s. 128-131, Cevizci, 2008, s. 292-294)

toplulukta her birey kendi yararını kollamaya gayret eder (Rousseau, 2006, s. 12). Oysa ki üyelerinin her birinin tüm haklarını, böylece kendini, iradesini bir sözleşme ile ortaya koyduğu bir toplulukta, birlik, beraberlik ve bütünlük söz konusu olur. İradelerin birliği, bütünlüğü ya da toplum sözleşmesi söz konusu olduğu sürece, o topluluk, gelişigüzel bir topluluk olmanın ötesine geçerek, toplum haline dönüşür. Böylece, Rousseau'ya göre sözleşmeyle birbirine bağlanan toplum ya da kısa adı ile devlet sayesinde bireyler, doğa durumunda kaybettikleri özgürlüklerine, görece²⁴ eksik bir biçimde, yeniden kavuşma imkânını elde ederler (Rousseau, 2006, s. 14). Son olarak şu da ilave edilmelidir ki Rousseau'ya göre insanlar arasında temelde iki eşitsizlik söz konusudur. Bunlar; fiziksel (doğal) eşitsizlik ve toplumsal eşitsizliklerdir. İlki zekâ, vücut sağlığı gibi eşitsizliklere diğeri ise zenginlik, onur gibi toplumsallık sonrası ortaya çıkmış eşitsizliklere tekabül eder (Rousseau, 2003, s. 26, 27). Ancak Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi sayesinde insan, fiziksel ve doğal yönüyle eşit olmasa bile, haklar ve sorumluluklar yönüyle diğeri bir ifade ile hukuki ve siyasal bakımdan, toplum/devlet önünde eşit duruma gelmiş olur (Rousseau, 2006, s. 22). Özetlemek gerekirse toplum sözleşmesiyle beraber Rousseau'ya göre bireyler doğa durumunda olduğu gibi başkalarından tümüyle bağımsızlığı nedeniyle değil büyük bir bütünün parçası olarak özgürlüklerine ulaşırlar ve başka bir iyilik türüyle zenginleşirler. Hatta ona göre insanlar, bu sayede kendi dar varlığının sınırlarından kurtularak, sosyal bir tecrübe aracılığıyla, kendini farklı yönlerden gerçekleştirme imkânı bulur (Cevizci, 2009, s. 791, 792).

Rousseau toplum sözleşmesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra devlete düşen ana sorumluluğu, görevi şu şekilde belirler; devlet bireylerin ortaya koyduğu bu ortak iradeye uygun bir şekilde onları yönetmekle yükümlüdür ki esasında devlet zaten bu iradeyi ortaya koyanların kendilerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle devlet ya da egemen güç kendini kurmuş bu iradelerin çıkarına aykırı davranamaz (Rousseau, 2006, s. 17). Sonuç olarak, Rousseau'nun siyasal düşüncesinde ya da devlet felsefesinde hükümete önemli ödevler yüklenmiş; egemenlik, bir tüzel kişilik olarak halka ait olarak görülmüş; hükümet yalnızca kendisine geçici olarak verilen bazı yetkiler doğrultusunda faaliyet gösteren bir toplumsal organa dönüşmüştür. Bu nedenle hükümete, devlete verilen yetkiler, genel irade tarafından her an feshedilebilir, değiştirilebilir olarak düşünülmüş böylece devlet, genel iradenin savunuculuğunu ve işleyişini sağlamakla yükümlü bir "araç" olma ile sınırlı tutulmuştur (Güriz, 2007, s. 190).

Rousseau'nun insanın doğa durumuna ve devlete dair görüşlerini özetlemek gerekirse onun için insan doğal haliyle özgür, eşit, iyi, cahil ve mutluydu. Ancak insanın bazı tesadüfi gelişmelerle ilerlemesi, sosyalleşmesi ve uygarlaşması onu bu durumundan alıkoydu. Ona göre insan, tekrar doğa durumunda olduğu gibi özgür ve mutlu olamasa bile, doğa

²⁴ "Görece özgürlük" olarak ifade edilmesinin sebebi, Rousseau'nun insanın doğa durumunda elinde bulundurduğunu düşündüğü "mutlak özgürlük" görüşü ile özdeşleştirilmemesi içindir. Detaylandırmak gerekir ise Rousseau'ya göre insan, toplum sözleşmesiyle, doğal özgürlüğün sınırsız haklarını kaybetmesine karşı, adil bir toplumsal organizasyon içerisinde toplumsal özgürlüklerini ve sahipliklerini güvence altına alabilmiş böylece yeni bir tip, eskisine nazaran kısmı olsa bile, özgürlük kazanmıştır (Rousseau, 2006, s. 18).

durumunun huzuruna tekrar erebilmesi için doğaya ve kendi zaaflarına karşı güçlerini birleştirerek yani bir toplum sözleşmesi yaparak bir toplum haline gelmeli, özgürlüklerini yeniden kazanmalıdırlar.

Sonuç

Hobbes ve Rousseau'nun doğa durumu, insan ve devlet ilişkisine dair görüşlerine yer verildiği bu makalede, özellikle her iki düşünürün görüşleri betimlenmeye ve belki de çok daha önemlisi aynı konunun farklı bakış açılarından nasıl ele aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yazıya konu olan iki filozof, birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olsalar bile, devlet öncesi bir doğa durumu, insanın sosyal bir örgütlenme içerisinde olmadığı "ilkel" bir insanlık durumu, tablosu çizmeye çalışmışlardır. Hobbes insanın, doğa durumunda, sosyal etkileşim içinde olduğunu (her ne kadar savaş ve çatışma durumu olarak betimlemiş olsa bile) varsaymış iken Rousseau, sosyal etkileşim içinde olmadığını varsaymıştır. Bu bakımdan sosyal sözleşmeye giden yolda iki düşünürün görüşleri de farklılaşmıştır. Sosyal sözleşme, Hobbes için tarihsel ve sosyal bir zorunluluk iken Rousseau için rızaya, gönüllülük esasına dayalıdır. Bu nedenle Hobbes için devlet ve onun fiilleri, büyük oranda sorgulanması mümkün olmayan bir otoriteye ve meşruiyete gönderimde bulunduğu için, bireylerin hak ve özgürlüklerinden daha üstün ve onlar üzerinde belirleyici iken Rousseau'ya göre devlet, tek tek bireylerin iradelerine, rızalarına dayalı olarak ortaya çıkmış tarihsel bir olgu olduğu için, bireylerin hak ve özgürlüklerinin güvencesi ve temini için araçtır.

Bu genel tablo içinde kanaatimizce şu sonuçlara varılabilir ki Hobbes'un insan ve devlet tasarımı yaşadığı dönemdeki yoğun güvensizlik, korku ve savaş ortamının etkisiyle 'aşırı' devlet merkezlidir. Şöyle ki Hobbes açısından konunun özeti, belki de "denize düşen yılana sarılır" ata sözümüzle özetlenecek şekilde, bireyin savaş durumundan kurtulmasının tek seçeneğinin kendi iradesinden vazgeçerek kendini devletin mutlak iradesine bırakmak olduğu düşünülmüş, böylece bireyin yaşama hakkı dışındaki tüm haklarını, özgürlüklerini devlete devretmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür. Esasında Hobbes'un yaklaşımını bu kadar 'devlet merkezli' yapan, insanın doğa durumunu bir savaş durumu olarak betimlemesidir ki Rousseau'nun da gösterdiği gibi böyle bir doğa durumu anlayışı kabul edilmediği taktirde Hobbes'un devlet anlayışının da kabul edilmesinin bir gereği olmadığı açıkça ortadadır. Kaldı ki Rousseau'nun da yerinde ifadesiyle Hobbes'un insan anlayışı toplumsallığa, medeniyete ulaşmış ileri bir insanlık evresine karşılık gelir niteliktedir. Bu nedenle birey-devlet ilişkisinin temellerini ortaya koyabilecek sağlamlıkta ve gerçekçilikte bir kuram olduğunu ileri sürmek oldukça güçtür. Ancak, özellikle insan doğasındaki saldırgan yönün, yalnızca yıkıcı nitelikte değil, zaman zaman tümüyle olumlanması mümkün olmasa bile, Hobbes'un tasarladığı devlet gibi karmaşık bir yapının ortaya çıkmasında rol oynayabileceğini göstermesi açısından dikkate değer 'hatırlatmalar', 'mesajlar' içerdiği söylenebilir. Belki de bunlardan en önemlisi, insanın doğa durumu ve devlet arasında köprü kurulabileceği düşüncesini ortaya atmasıdır ki ardından gelen toplum sözleşmesi kuramcılarının bu bakımdan referansı konumundadır.

Rousseau'nun insan doğası ve doğa durumu hakkındaki kuramına gelindiğinde ise, günümüz sosyo-biyoloji ve antropoloji çalışmalarının da verileri ve kuramları gözetildiğinde, geçerliliğinin oldukça az olduğu ileri sürülebilir. Çünkü güncel evrim ve insan-doğa ilişkisi kuramlarında, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu ve iş birliği, özgecilik ve hatta adalet duygusu gibi birçok sosyal davranışın insanı insan yapan, insan doğasını tanımlayan temel özellikler olduğu tespit edilmiştir. Bu koşullar içerisinde, Rousseau'un düşündüğünün aksine yapayalnız bir doğa durumunun insan için düşünülp düşünülmemeyeceği oldukça problematik hatta olasılık dışı görünmektedir. Bu noktada Rousseau'nun sözüne ettiği doğa durumu hipotezinin, tarihsel bir olgu olmanın ötesinde, büyük oranda, "olması gereken" toplum ve devlet yapısı için "kurgulanmış" ve hatta "manipüle" edilmiş ve bu bakımdan yeterince temellendirilmesi oldukça güç bir doğa durumu hipotezi olduğu söylenebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak Rousseau'nun "mutlak" özgürlük tasarımı ve bu tasarımın bir sonucu olarak toplum sözleşmesinin tekrar "mutlak özgürlük" ideali durumuna dönüş için bir araç olarak ele alınması da yine tarihsel bir gerçekliğin anlatımından ya da tasarımından ziyade siyasi bir ideal için ileri sürülmüş iddia olarak düşünülmelidir. Son olarak Rousseau bağlamında şunu da ilave etmek gerekir ki insanların topluca rıza gösterdikleri/gösterebilecekleri bir toplum sözleşmesi olduğunu/olabileceğini tasarlamak pek mümkün gözükmemektedir. Bu bakımdan devletin kaynağını ve meşruiyetini bu noktadan hareketle temellendirmenin imgesel bir düşünceden öte bir anlam ifade etmesi zor gözükmemektedir. Sonuç olarak, eleştirilebilecek tüm yanlarına rağmen, her iki düşünür açısından konu değerlendirildiğinde, bilhassa dönemin temel siyasi ve toplumsal karakterinin "egemenliğin kaynağının tanrısal güç olduğu düşüncesi" olduğu düşünüldüğünde, siyasi ve toplumsal görüşlerinin oldukça devrimci olduğu ve bu bağlamda, günümüz modern toplumlarının da, siyasi ve toplumsal konularda (sözleşmecî devlet anlayışı, ortak irade vb. gibi) kendilerine rehber edindiği bazı temel ilkelerin, görüşlerin kaynağı konumunda olmaları bakımından görüşlerinin değerinin hala sürdüğü ifade edilebilir.

Kaynakça

- Acar, M., Demir, Ö. (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları.
- Acar-Savran, G. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Aristoteles. (2006). *Politika* (Çev: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, Ahmet. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baudart, A. (2012). *Felsefe Tarihi Aklın Zaferi 3. Cilt* (Çev: İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bravo, H. (2006). *Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi*. FLSF Dergisi, 2, 123-143
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık
- Cevizci, A. (2008). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *17. Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Doğan, İ. (2009). *Sivil Toplum Anlayışı ve Siyasal Sistemler*. Ankara: Barış Platin Kitabevi.
- Ekici, E. (2006). *Hobbes ve Rousseau: Toplumsal sözleşme kuramı*. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 6, 78-89.
- Freeman, S. (Edt.) (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy/John Rawls*. Harvard University Press.
- Güriz, A. (2007). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Hobbes T. (2012). *Leviathan* (Çev: S. Lim). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2018). *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (Çev. C. D. Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.
- Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi, İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik -Ahlak Felsefesi-*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Rousseau, J. J. (1995). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları
- Rousseau, J.-J. (1989). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çev: S. Eyüboğlu). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* (Çev: E. Ergün). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi* (Çev: V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Emile ya da Eğitim Üzerine* (Çev: İ. Yerguz). İstanbul: Say Yayınları.
- Strauss, L., Cropsey, J. (1987). *History of Political Philosophy*. USA: University Of Chicago Press.
- Tannenbaum, D., Schultz, D. (2006). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozof ve Fikirler* (Çev: F. Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
- Timuçin, A. (2009). *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Torun, Y. (2011). *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*. Ankara: Orion Kitabevi.