

DİRENME VE SADAKAT ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

REMARKS ON RESISTANCE AND LOYALTY

Kutsi KAHVECİ*

Özet

Bu makalede devlet - birey ilişkisi çerçevesinde ele alınabilecek olan direnme hakkının var olup olamayacağı problemi üzerinde durulmuş ve John Locke, Thomas Hobbes ve Gottfried Wilhelm Leibniz örneklerinden hareketle, siyaset felsefesi tarihinde bu konuya ilişkin değerlendirmelere ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Direnme Hakkı, Doğal Haklar Öğretisi, Toplum Sözleşmesi

Abstract

This essay, in regard to the individual-state relation, accentuates the crisis whether the individual has a right to oppose the state. On the basis of evaluations in the history of political philosophy it is tried to shed light on this issue with examples from John Locke, Thomas Hobbes and Gottfried Wilhelm Leibniz

Key words: Resistance Right, Social Contract, Natural Right Doctrines

Siyaset felsefesi bağlamında düşünüldüğünde 'nasıl bir siyasal form?' sorusuna verilen yanıtlar, devletin ya da siyasal yapının en ideal formunun ne olacağına ilişkin açıklamaları içerir niteliktedir. Bu değerlendirmeler aynı zamanda devlet- birey ilişkisinin mahiyetine yönelik değerlendirmelerin de özünü oluşturur. Zira devlet- birey ilişkisi bağlamında ele alındığında kabaca, devletin amaç, bireyin araç olarak kurgulandığı siyasal form yaklaşımlarının yanı sıra bireyi amaç devleti ise araç konumuna indirgeyen düşüncelerin varlığından bahsetmekte mümkündür. Devlete ve bireye atfedilen bu

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
kahveci@atauni.edu.tr

değerlerin, bireylerin devlet karşısındaki konumlarının belirlenmesi açısından çok büyük bir önemi sahip olduğu ifade edilebilir. Nitekim bireyin amaç, devletin ise araç olarak kabul edildiği siyasal form yaklaşımlarında; devletin kendisine atfedilen fonksiyonları icra edememesi ya da kendisine getirilen sınırları aşarak bireylerin dokunulmaz alanlarına müdahale etmesi durumunda, bireylerin devlete karşı yeniden yapılandırma sürecini başlatma haklarının varlığı söz konusudur. Buna karşın devletin bireyüstü bir yapılanma biçiminde düşünülmesi ve bunun sonucunda devletin amaç bireyin ise sadece bir araç şeklinde görülmesi yaklaşımı, ne şekilde olursa olsun bireylerin devlet karşısında muhalif bir tavır belirleme haklarından bahsetmek olanaksızdır. Çünkü böyle bir yaklaşımın doğal sonucu, devletin dokunulmaz ve kutsal bir yapılanma olarak konumlandırılmasıdır.

Devlet- birey ilişkisi söz konusu olduğunda, bireylerin devlete karşı tutumları konusunda ön plana çıkan ve siyaset felsefesi tarihinde yoğun bir tartışmanın kaynağını oluşturan konulardan birisi de direnme hakkının var olup olmayacağı problemidir. Devlete kutsal bir nitelik atfedilmesi ve onun amaç olarak görülmesi halinde, bireylerin direnme hakkına sahip olmadıkları sonucuna ulaşmak çok da zor değildir. Buna karşın bireylere devlet karşısında dokunulmaz bir alan sağlayan ve bireyin temel ve doğal haklarından hareketle siyasal bir form belirleyerek devleti de bu temel ve doğal haklar çerçevesinde sınırlandıran bir siyasal form anlayışı, kişilere devlet karşısında direnme hakkına sahip bir birey olarak yaklaşmayı tercih eder. Direnme hakkının olmadığını savunan T. Hobbes ve G.W Leibniz gibi filozoflara karşın Locke gibi düşünürler, direnme hakkını bireylere veren bir anlayışla ortaya çıkmışlardır. İşte bu çalışmada da Hobbes, J. Locke ve Leibniz örneklemeden hareketle direnme hakkına yönelik yaklaşımlar ele alınmaya çalışılmıştı.

Direnme Hakkı; bireylerin baskı ve zulüm karşısında doğal hak ve özgürlüklerini korumak için son çare olarak başvurdukları, gerektiğinde zor ve kuvvet kullanmayı da içeren karşı koyına hakkıdır. Zulme ya da baskıya direnme hakkının ilk defa kabul edilmesi ve açıklanması 4 Temmuz 1776 tarihli 'Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'yle olur. Hükümetler, bireylerin hayat, hürriyet ve mutluluğa erişmek gibi doğal ve devredilmez haklarını sağlamak

için kurulmuştur. Eğer bir hükümet bu kuruluş amacını yıkmak gibi bir eğilim içinde olursa, halk onu değiştirme veya devirme hakkına sahiptir.¹

Bu bağlamda uluslararası insan hakları sözleşmelerinde belirtildiği gibi, insan hakları 'insan kişinin özündeki onur'dan kaynaklanır'² Topluma yönelen insan kendisinin ve başkalarının korunması için uygun bulduğu her şeyi yapma hakkını kısmen, yasaya karşı işlenmiş suçları cezalandırma yetkisini de tamamen topluma ve dolayısıyla devlete bırakır.³ Ancak bu bırakmada ferdi rızanın ve bir sözleşmenin olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü toplum/devlet, fertlerin bir sözleşme sonucu kurmuş oldukları bir örgütlenme biçimidir. Öte yandan şurası da unutulmamalıdır ki, insanların bu sözleşmeyi yapmış olması, temel haklarından bütünüyle ve sonsuza dek vazgeçtikleri anlamına gelmez. Çünkü hakların kaynağı bizzat insanın kendisidir. Haklar devlet tarafından belirlenme değil, tescil edilme durumundadırlar. İnsan hakları en geniş anlamda, siyasal meşruluğun bir ölçütüdür; hükümetler ve onların uygulamaları, insan haklarını korudukları ölçüde meşrudurlar.⁴ Diyebiliriz ki bu bakımdan devlet tarafından tanınan - bildirilen - haklardan değil, insanın insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardan bahsetmek ve devlete de bu hakları korumak ve geliştirmek görevinin yüklendiği bir anlayışı sergilemek daha yerinde olacaktır.

Modern çağın ilk politik felsefecileri düşünüldüğünde ilk akla gelecek isimler Hobbes ve Locke olacaktır. Bu büyük filozoflar yanında Leibniz ismi de daima yerini almıştır. Modern çağda direnme hakkının baş savunucusu Locke'dur. Doğal yaşama hali, sosyal ve siyasal sözleşme görüşünü savunan Locke; halkın direnme hakkını, toplum sözleşmesinin doğal ve mantıksal bir sonucu olarak görür. Yetkilerini siyasal sözleşmeden alan yöneticilere, ona göre, bu yetkiler bireylerin hak ve özgürlüklerini korumaları için verilmiştir. Böyle olunca bu yetkilerin kötüye kullanılması ve toplum sözleşmesi hükümlerine saygı gösterilmemesi halinde bireylerin aslen sahip oldukları egemenlik

¹ Uğur Köksal Odabaş, 'Direnme Hakkı' Felsefe Ansiklopedisi, Cilt: 4, Ed: Ahmet Cevizci, Ebabel Yayınları, Ankara 2006, s.554

² Jak Donnelly, 'Teoride ve uygulamada Evrensel İnsan Hakları' Türkçesi: Mustafa Erdoğan - Levent Korkut, Yetkin Yayınları, Ankara 1995, s.27

³ Jean Bodin, 'Devlet Üstüne Altı Kitap (Seçme Parçalar)' Çev: Özer Ozankaya 'Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II. Yeniçağ' Der: Mete Tunçay, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No:288, Ankara 1969, s.165

⁴ Donnelly, a.g.e s.25

haklarını geri alma hakları vardır. Çünkü bireyler için iktidara mutlak itaat, doğuştan var olan bir zorunluluk değildir. Bu açıdan bakıldığında, bireyin yöneticilere karşı direnmesinden bahsetmek mümkün olur mu? Mümkün ise, o, ne zaman ve hangi koşullarda gerçekleşebilir?⁵

Locke'a göre; insanların doğa durumunda –yani sivil, siyasal topluma geçmeden önce – zaten sahip oldukları doğal haklar (başlıca hayat özgürlük ve mülkiyet hakları) kişilere devlet karşısında korunmuş bir özel alan sağlamaktaydı. Sivil hükümetin meşruluğu bir yandan bu tabii hakların korunmasına, bir yandan da pozitif kanunların 'tabiat kanunları ile uyuşması'na bağlıdır. ...O kadar ki siyasal iktidarın bu temel ve vazgeçilmez birey haklarını sistematik olarak çiğnemesi durumunda 'direnme hakkı' doğmaktadır.⁶

Baskı kavramını subjektif ölçüler çerçevesinde tanımlamak suretiyle bireylerin gelişigüzel ve bireysel olarak direnme hakkını kullanamayacaklarını ifade eden Locke'a göre, doğa durumunda mutlu ve huzurlu bir hayat süren insanlar, ortaya çıkabilecek olumsuzlukları göz önünde bulundurarak, söz konusu mutluluklarının devamını sağlayabilmek için, sahip oldukları bir takım hakları devretmek suretiyle bir sözleşme sonucunda devleti (toplumu) oluşturmuşlardır. Locke için devletin asli görevi, sözleşme çerçevesinde insanların temel hakları olan hayat – hürriyet ve mülkiyet haklarını korumak ve bunları teminat altına almaktır. Ancak devlet her zaman bu görevin farkında olarak mı davranır? Başka bir ifadeyle; sözleşme şartlarından uzaklaşan ve söz konusu hakları ihlal eden bir devlet söz konusu olduğunda halka düşen bir görev (bir haktan doğmuş olarak) yok mudur? Veya devlet iktidarını sözleşme ilke ve kurallarına aykırı bir şekilde ele geçiren yöneticiye karşı ferdin itaati söz konusu mudur? Kısaca ferdin yöneticilere karşı direnmesi söz konusu olabilir mi? Olursa o, ne zaman ve hangi şartlarda olur? Locke kötü yöneticiye karşı direnmeyi kabul etmiştir. Siyasi toplumda yöneticilerin nasıl ve ne şekilde iş başına geleceklerini gösteren kurallar vardır. Bu kurallarla gösterilen şekillere aykırı olarak, iktidarı elde eden kimsenin iktidarı kanunsuz ve gayrı meşrudur. Bu kimse fertlerden kendine itaat etmelerini isteyemez. Fertlerin de bu kimsenin emirlerine itaat etmemeleri gerekir. ... Fakat kurallara uygun olarak iş başına gelen bir yöneticiye

⁵ Odabaş, a.g.m, s.559

⁶ Mustafa Erdoğan, 'Anayasal Demokrasi' Siyasal Kitabevi, Ankara 2001, s.11

direnilebilir mi? Locke bu soruya da 'evet' diye yanıt vermektedir. Fert kötü yöneticiye karşı direnebilir. Yönetici ne zaman kötü yönetici olur? Yöneticinin emretme gücünü toplumun iyilik ve menfaatini gerçekleştirmek için değil de, kendi özel çıkarları için kullanması halinde kötü yönetici olur. Keyfi, baskıcı yönetim ise, iktidarın kanunlara (hukuk devleti kurallarına) aykırı olarak kullanılmasıdır. Zira kanunun bittiği yerde zorbalık başlar.⁷

Esasen zorbalık bir ferdin haklarını ihlale yönelik olduğundan, son aşamada onun varlığını ortadan kaldırmayı düşünmek olduğundan bir savaş durumundan farklı değildir. Beni yok etmekle tehdit edeni yok etmeye hakkım olması akla ve adalete uygundur⁸ diyen Locke için direnmenin meşru bir hak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak "...Direnme hakkının kullanılabilmesi için kanunsuz, keyfi davranışların bütün toplumu hedef tutması, baskıcı yönetimin bütün fertler için tehlikeli olması gerekir. ...Yöneticilerin 'bir kaç ferdin' hak ve özgürlüklerini çiğnemesi, bu kimselerin kuvvet kullanarak direnmelerini ve bu şekilde toplum düzenini bozmalarını mutlaka gerektirmeyebilir. ...Yapılan baskı ve adaletsizlikler bazı fertleri hedef almakla birlikte, önemli konuları ilgilendiriyorsa, örneğin; can ve mal güvenliğini, özgürlükleri ya da dini inançları tehlikeye düşürüyorsa, temel kanunlara aykırı davranılmışsa, bu durumda kaba kuvvet niteliğini alan iktidara karşı direnme hakkı vardır."⁹

Locke'da hayat, hürriyet ve mülkiyet hakları iç içedir ve aslında bunları birbirinden ayırmanın imkânı yoktur. Öncelikle bir noktayı tekrar vurgulamak gereklidir. Hakların, dolayısıyla mülkiyet hakkının kaynağı devlet değildir. Locke, Pufendorf ve Grotius gibi doğal hukukçu düşünürlerden farklı olarak mülkiyet hakkının kaynağını sözleşme veya anlaşmaya dayandırmaz, tabii hukukta arar.¹⁰

Modern felsefenin oldukça önemli bir diğer filozofu da rasyonalist Hobbes'tur. O bir yönüyle muhafazakâr, diğer yandan da ilerici bir tavır takınmıştır. Hobbes'a göre, doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik, bununla

⁷ Ayferi Göze, 'Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme' İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: xxxv, Sayı:1-4, Ankara 1970, s.61-62

⁸ Tunçay, a.g.e, s.171

⁹ Göze, a.g.m, s.63-64

¹⁰ Atilla Yayla, 'Liberalizm' Liberti Yayınları, Ankara 1998, s.41

birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Hobbes, amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer. Buna göre, her birey kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak ister. Ama her bireyin kendi bekasını ve hazzını araması güvensizliğe ve savaşa yol açar. Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya çalışırlar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur.¹¹

Bu birinci alternatifte, öyleyse, temel insani motifler, tahakküm etme ve ölümden kaçınma arzusu olmak durumundadır. İnsanların doğumlarından başlayarak göz diktikleri her şey için kavga ettiklerini, geçilmiş olmanın, geride kalmanın sefalet, bir öndekini geçmenin mutluluk olduğunu ve bu gidişattan vazgeçmenin ölmek anlamına geldiğini söyleyen Hobbes'a göre, bu motifler tarafından güdülen bireyler, kendilerini nasıl koruyabileceklerini onlara öğreten buyruklar dışında, hiçbir kural tanımazlar. Toplum vücut bulmazdan önce, tahakküm için rekabetten başka, tek tek her insanın başka herkese karşı savaşı dışında hiçbir şey yoktur. Yani, ona göre, ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu toplum ve devlet olmadığı zaman, doğa durumunda herkes herkese karşı savaş hali içinde olur. Ve bu savaş hali, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korkusuyla belirlenen bir karışıklık ve karmaşa halidir.

¹¹ Thomas Hobbes, 'Leviathan' Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s.92- 93

Hobbes için, ölüm korkusu insanları barışa meylettiren hırdır. Hobbes güçlü bir rasyonalisttir. İnsan, duyduğu ölüm korkusunun kıran kırana yarışmadan geldiğini ve herkesin herkesle sürekli savaşına vardığını bir kez anladı m, akıl çıkış yolunu gösterir. 'Başkası tarafından sana yapılmasının yanlış olduğunu düşündüğün şeyi, senin başkasına yapmaman' ilkesini kabul etmek.¹² Ama insanın sözüne sadık kalmasını temin edecek zorlayıcı bir kuvvet bulunmadığı sürece anlaşma bozulabilir. Eğer insanlar demiştir Hobbes, üstün bir otorite olmaksızın sözlerini yerine getirmeye zorlanmayacak kadar barış yapar yeterlikte olsalardı, ilk alanda hükümete hiçbir ihtiyaç olmazdı; çünkü barış zorlanmadan kurulmuş olurdu. ...Ancak bir otorite yaratılmak zorundadır.¹³

Hobbes bu doğal savaş halini ve insandaki egoizmi insan doğasıyla onun duygu ve tutumlarına, yani konatif yapısına ilişkin bir analizden, var olan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. İçgüdüsel egoizmin, aydınlanmamış bir bencilliğin yol açtığı bu doğa durumu veya doğal savaş halinde, açıktır ki, ahlaka ve etik değerlere de yer yoktur. Doğal savaş halinde, Hobbes'a göre, nesnel ahlaki ayrımlardan söz etmek mümkün değildir. Bu doğa hali için doğru olan şey şudur: orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı bir yerde, yasa yoktur. Yasa olmayan yerde de adalet yoktur. Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir. Adalet ve adaletsizlik, ne bedeninin ne de zihninin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi var olmaları gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.¹⁴

İnsanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumu olduğu için ve bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır. Hatta bir başkasının bedenine bile. Dolayısıyla, herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar

¹² William Ebenstein, 'Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri' Türkçesi: İsmet Özel, Şule Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 204

¹³ A.g.e, s.205

¹⁴ A.g.e, s.96

hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla, herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir; barışı aramak ve izlemek. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak. İnsanların barışa ulaşmak için çalışmalarını emreden bu temel doğa yasasından şu ikinci yasa çıkar: Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onların tanıyacağı özgürlükle yetinmelidir.¹⁵

Fakat yine de bu, insandaki ölüm korkusunu dindirmeye yetmez. Yani Hobbes'a göre, insanlar uzun vadeli çıkarlarını, gerçek iyilerini göremeyecek kadar budala ve kör olabilirler. Üstelik kendimizi karşılıklı olarak birbirimizin saldırısı karşısında güvenceye almak için başka insanlarla uzlaşabilirken, başkalarının bu uzlaşmalara bağlı kalacağından ve bu uzlaşmaları sadece sonradan bize daha büyük bir güçle saldırabilecekleri şekilde bizi sahte bir güvenlik duygusuyla oyalamak için kullanmayacaklarından nasıl emin olabiliriz? Doğa durumunda antlaşmaları sağlamlaştırabilecek hiçbir yaptırım yoktur. Bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunları uyulması sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere uymaya sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.¹⁶

Hobbes'a göre, sözleşmeyle bir egemen güce sahip olur, herkesin herkesle savaş içinde olduğu doğa durumundan hayatlarımızı güvenle sürdürebileceğimiz sivil toplum haline geçeriz. Burada, yalnızca ölüm korkusundan kurtularak güvenlik içinde yaşamakla kalmayız, fakat aynı zamanda rahat ve mutlu yaşama imkânına sahip oluruz. Rahat yaşamak için zorunlu türden şeylere duyulan arzudan ve insanların bu tür şeyleri elde etme gayretlerinin yarattığı bir umut'tan ötürü, onların devamlı bir doğa durumu içerisinde kalmak yerine, barışa eğilimli olduklarını söyleyen Hobbes, mutluluğu doğallıkla bir en yüksek iyiye, nihai amaca ideal bir duruma veya

¹⁵ Hobbes, a.g.e, s.96

¹⁶ A.g.e, s.127

tinsel değerlere atıfla elbette açıklayamaz. Ona göre, insan mutluluğu, arzuların tatmininden ve dolayısıyla bir arzudan diğerine geçişten, yani arzunun bir nesneden bir diğerine – ilkinе erişmenin yalnızca bir sonrakine geçit olacağı şekilde – sürekli bir ilerleyişinden ibarettir ve insanlar ancak ölümle sona eren daimi ve dur durak bilmez bir güç üstüne güç arzusu tarafından harekete geçirilirler. İnsana dair böyle bir görüşte, insanların nasıl bir hayat istiyorum? Sorusuna artık hiç gerek yoktur.

Hobbes gibi Locke'da tabiat hali kavramından yola çıkar. Bununla birlikte Locke kalkış noktasından hareketle farklı bir yoldan gider ve değişik bir güzergâha varır. Kuvvet ve hilenin üstün hâkimiyeti elinde tuttuğu bir ormandan pek farklı tabiat hali düşünmeyen Hobbes'a benzemez bir şekilde, Locke iyimser bir bakış açısına sahiptir.¹⁷ Hobbes'un tabiat halinde, tabii konum yoktur, sadece her ferdin işine geldiği gibi gücünü artırmak ve korumak için davrandığı tabii hak vardır. Bunun zıddına, Locke'un tabiat halinde yaşayan insan kavramı, örgütlü toplum insanından bariz bir fark yansıtmaz. Locke, insanların bir çeşit hukuk ve düzen olmaksızın bir arada yaşayabileceklerini tasavvur edemez ve tabiat halinde kural koyan, tabiatın kanunudur.¹⁸

Hobbes toplum ve yönetimin kuruluşunu tasvir ederken, ahdin yapılmasını dikkatle uyruklara hasretmiştir; egemeni halk bütün iktidarı kendisine devrederek getirir. Uyruklarla egemen arasında hiçbir sözleşme yoktur, sadece uyruklar uyruklarla anlaşır, çünkü Hobbes yönetilenlere karşı bir sözleşme uyarınca görevler sahibi olan bir hükümet kavramını ortadan silmek konusunda endişe sahibidir. Buna benzer bir şekilde, Locke ahdin yapılmasını, bir hükümet değil bir toplum kurmak üzere uyruklara hasreder, yine de Locke'un amacı Hobbes'ununkine tamamen zıddır. Locke'un hükümeti, yönetimi, halkla herhangi bir sözleşme yapmış bir taraf değildir, çünkü devlete halka rağmen herhangi bir hak vermek istemez. Locke'un devleti asla Hobbescu egemen haline gelmez, fakat onu kuran toplumun amaçlarının bir aleti olarak kalır. Tabii kanunun güçlü bir mümini olarak Locke; yönetime, Hobbescu bir tarzda kanun yapmaktan ziyade kanunu

¹⁷ Ebenstein, a.g.e, s.221

¹⁸ A.g.e, s.221-222

keşfetmek çabasını yüklemiştir. Locke'un anlayışında kanun devletten önce gelir, fakat Hobbes'ta devleti takip eden kanundur.¹⁹

Locke ve Hobbes'tan sonra Hıristiyan öğretisini savunan ve derin bir muhafazakâr olan Leibniz'i anlamaya çalışalım. Leibniz'e göre tüm toplumlarda yarar ile onuru bir arada götürecektir olan, onları bir bütünde bir araya getirme gücü taşıyan tek şey doğal hukuktur. Doğal hukuktan; evrensel hukuku, kökü Tanrı'ya dayanan kapsayıcı hukuku, toplumların özelliklerine göre oluşturulmuş olmayan hukuku anlamak gerekir. Bilindiği gibi toplumlar birbirlerinden çok ayrı özellikler ortaya koyarlar. Ancak her toplumda hukukun yani tanrısal aklın egemen olması için çaba ve özen göstermek gerekecektir. Bu çerçevede doğal hukuku olumlu hukukun üstünde görmek gerekir. Bir başka deyişle, yaşamsal ihtiyaçlardan doğan hukuku, doğal hukukun belirleyiciliğine vermek gerekir.²⁰ Adaleti olumlu hukukla sınırlarsak, yalnızca ona dayanarak gerçekleştirmeye çalışırsak, özellikle uluslar arası hukuk için engeller koymuş oluruz. Prenslerin dehası doğal hukukun bir evrensel hukuk olarak, olumlu hukuk ve onun çeşitleri üzerinde egemen olmasını sağlayacaktır. En iyi devlet mutlak otoriteyi en iyi gerçekleştirmiş devlet olmaktan çok, güçlü erdemi bir bütünde bir araya getirmiş devlettir.²¹

O halde iyi bir devlet düzeni ve ahlaki hayat, apaçık yasalar üzerine temellendirilebilir. Yasalar iyi bir devlet düzeninde herhangi bir yorumu gerektirmeyecek kadar belirgin ve belirleyici olacaktır. Toplumsal uyum ancak bu tür yasalarla gerçekleştirilebilir. Bulanık ya da kaygan yasalar toplumda kargaşayı getirecek ya da var olan kargaşayı arttıracak yasalardır. Her yargıcın kendine göre yorumlayabildiği bir yasa, toplumsal düzenin sağlıksızlığına tanıklık eder. Demek ki, hukuk alanında ve oradan giderek genel toplumsal düzende zihnin egemenliğini sağlamak, insanların mutlu yaşayabilmeleri için zorunluluktur. Mutluluk yalnızca bu şartla mümkündür. Kısacası, doğal hukuk olmadan, olumlu hukuk gerçekleşemez. Ancak unutulmaması gereken bir nokta da, toplumsal düzenlerin hiç bir zaman tam anlamıyla yetkin

¹⁹ A.g.e, s.225

²⁰ G. W. Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' Ed. and. Eng. Trs. By Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, New York 1989, s.251

²¹ Leibniz, 'On the Nation of Right and Justice' 'Selections' Ed.by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, s.559.

düzenler olmayacaklarıdır. Önemli olan bir toplumda belli bir mutluluğun, bir iç ve dış güveni sağlamasıdır.²²

Leibniz'e göre güvenlik mutluluğun temel şartıdır. Yetkin devletlerde halkın mutluluğu birinci planda görünür bir özelliktir. Bunun bir rejim sorunu oluşturduğunu söyleyemeyiz. Rejimler biçimsellikleriyle öne çıkarlar. Önemli olan şu ya da bu rejimle yönetilmek değil, herhangi bir rejimle iyi yönetilmektir. Her yönetim biçimi kötü kullanıldığında halkın mutluluğunda büyük engeller çıkarır. İyi kullanıldığı takdirde, halka en büyük mutluluğu getirebilir. Beceriksiz ya da kötü niyetli yöneticiler mutlu bir toplum düzeni yaratmakta her zaman eksik kalacaklardır.²³

Leibniz'in doğal hukuk doktrini, onun metafiziğinin genel iskeleti içinde yer alır. Tüm etikler, bundan dolayı tüm insan topluluğu, bu metafiziksel temelli doğal hukukun anlamlı olarak görülmesidir. Doğa kanunları ve doğal hukuk, skolâstik felsefenin içinde, tüm monadların yaşam ve evrim determinasyonlarıyla karışarak kaybolur. Her bir monad, açıklık ve özgürlüğün farklı derecelerine rağmen, diğer tüm monadlarla evreni yansıması ve tüm var oluşun uyumu aracılığıyla olan bir ön sapmadır. Doğa kanunu evrene ve onun bileşiminde bulunan parçalarına, monadlara doğru ezeli ve ebedi normların bir sistemidir. Mükemmelliği istemek yapılamaz olandır. Ön saptama uyumu bütün evrene nüfuz eden ve aslında tanrısal aklın bir sonucudur. Bundan dolayı Leibniz doğa kanununun ölümsüz adalet ideasına dayandığını ve bunun hem mantıksal hem de tüm dengelimsel olandan sağlanabileceğini söyler.²⁴

Bir takım son dönem çalışmalarına rağmen, onun erken dönem çalışmalarında küçük değişimlerle tekrarlanan bu tüm dengelim doğa kanunu için bir uyum vardır. Hukukun Yeni Metodu (Nova Methodus Jurisprudentiae) 1688'de Leibniz, doğa kanununu üç prensibe dayandırdığı üç düzeyde etkin olarak tanımlar: ilki doğal devleti yönetme olan ve kimseye zarar vermeme (neminem) liderin prensibine yönelmiş olan Jus strictum (yasa, herhangi bir

²² Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.89

²³ Leibniz, 'Ethical Definitions' 'Selections' Ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951 s.567

²⁴ Carl J. Friedrich, 'Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics and the State' G. W. Leibniz, A Collections of Critical Essays, Ed: By Harry G. Frankfurt, University of Notre Dame Press, London,1976, s.52.

değişiklik olmadan yorumlanmış 'yasayı gösteren Latince bir ifade) dur. İkincisi sosyal devlette hüküm süren ve herkese kendin gibi davranmak (suum cuique tribuere) m ilkelerince yönetilen adalet (aequitas) tir. Üçüncü olarak, daha yüksek, dürüstçe yaşam (honeste vivere) ın ilkelerine yönelmiş olan ve yaşamın dinsel olarak belirlenmesi olan tanrısal bir sevgi (pietas) düzeyi vardır.²⁵

Doğa kanunu olarak şekillenen bu yolun uzun bir Hıristiyan doğal hukuk geleneğiyle aynı hizada olduğu; herkes tarafından bilinen stoacı öğretinin bir özetini kapsayan kurumlarda yorumlanmış olan, Roma doğal hukukunun temel ilkelerinden sağlandığı açıktır diyebiliriz. Ancak maalesef Leibniz hukuk felsefesi için bu düzenin sonucunun ne olduğunun ayrıntısına girmemiştir.

Leibniz'in hukuk teorisi, tecrübeler üzerine değil tanımlar üzerine kurulan, duyumlara değil, akla uygun kanıtlamalara dayanan bilimlerle ilgilidir. Bu, olgularla değil hukuk sorunlarıyla ilgilenir. Çünkü adalet, belli bir uyum ve orana dayanır, anlamı birisinin bir başkasına gerçekten adaletli mi, yoksa tam aksine adil olarak mı davrandığından bağımsızdır.²⁶

Bu bağlamda; Leibniz'in Roma üçlemesindeki Jus strictum, eşitler arasında barışı sağlama kaygısıyla sınırlı özel dünyadaki kanunu belirtir. Ancak bu, halkın barışı değildir. Bu, savaşın ve şiddetin yasaklanmasıdır. Aksi halde üyelerini tamamen özgür bırakır. Bu noktada Hobbes ve onun doğanın üzerindeki doğa kanununun işleme nosyonu ile açık bir ilişki vardır. Bir sonraki seviyede aequitas sosyal devlete gireriz ki burada kesin bir barış yoktur, ancak mutluluk kanunun sonucudur. Bu nedenle mutluluk diğer insanların çıkarlarının tanınmasıyla ilişkilidir. Bu unsurlar ortak ilgiler olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu, sadece şiddetin yasaklanması değil, ayrıca bireyin aktivite çemberinin korunmasıdır.²⁷ Aynı zamanda kanunun en yüksek seviyesi doğruluk, dürüstlük (probitas) ün odak noktası olduğu yerdir. Tam bir bütünlük içinde bu seviye sadece Tanrı'nın şehrinde gerçekleştirilebilir. Yine sadece Tanrı'nın evrensel adaleti onu karşılayabilir. Honeste Vivere'nin prensibi dindarlığı çağırır ve hedeflenen şeyin kusursuzluğunu oluşturur.

²⁵ A.g.m, s.52

²⁶ Leibniz, 'Elements of Law and Equity' 'Selections' Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951, S.1

²⁷ Friedrich, a.g.m, s.54

Bireysel avantaj ve yararlanma genel refah ile aynıdır. Çünkü tüm bunlar etikseldir ve yararlıdır.²⁸

Şu açıktır ki; biz artık kanunu sıradan bir anlayış içinde çözemeyiz. Ancak onun ilahi yargı içindeki yansımalarını ele alabiliriz. Kuşkusuz ki, Leibniz doğal yasayı moral değerlerin değişmez standartları sayesinde görür. Normları gizli bir ajan tarafından kuvvetlendirilmez, ancak ilahi varlıklarda bu, doğuştandır. İlahi adalet rasyonel bir Tanrı'nın vizyonudur. Akıl hiç bir şey yapmaz, ancak Tanrı'yı iyiliğini en iyi kullanan olarak gösterir.²⁹

Doğal hukuktan kaynaklandığına inanılan baskıya karşı koyma düşüncesi Leibniz'in politik felsefesinde de önemli bir yer oluşturmaktadır. Bu bağlamda; teorik bir seviyede, Locke'un karşı koyma haklarına dair geniş fikir beyanı, doğal hakların eşitliği hakkındaki Hobbes'un fikirlerinden gelmektedir ve Leibniz için bu fikirler önemsizdir.³⁰

Leibniz, politik zorlama konusunda üzerinde anlaşılabilir veya herkes tarafından onaylanan bir teorisinin var olduğunu kabul etmez; biri kanunsuz güce boyun eğmeye zorlanırken, bir diğer kişi bu gücü hiç bir zaman kabul etmeyebilir. Dahası zorlama sırf korunma nedeniyle de olabilir. Ve biri sadakatın korunmayla ilişkili olduğunu söyleyebilir. Yönetim ve yönetime ait güvenliğin avantajlarından yararlanmak isteyen kişi arasında resmi olmayan bir anlaşma vardır.³¹

Bu bağlamda; koruma sağlanması, bir yöneticinin sadakat isteğinde bulunması için hem yeterli hem de gereklidir diyebiliriz. Ancak Leibniz, Sherlock ile otoriteye kimin boyun eğmesi gerektiği hakkında aynı görüşte olsa da, de facto yönetiminde parasal olarak desteklenen dini unsurlar içerisine politik otoritenin kaynaklarını sokulması görüşüne katılmaz. Leibniz, yönetme hakkının yönetilmeyi kabullenmek isteğinden oluşabileceğini kabullenmiştir.³²

²⁸ G. W. Leibniz, 'Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil' Eng. Trs. by E. M. Huggard, Introduction; Austin Farrer, Open Court Publishing Company, London 1993, s.21

²⁹ Friedrich, a.g.m, s.55

³⁰ Nicholas Jolley, 'Leibniz on Hobbes, Locke's Two Treatises and Sherlock's Case of Allegiance' G. W. Leibniz, Critical Assessments II. Ed: R. S. Woolhouse, Routledge, London and New York 1994, s.362

³¹ A.g.m, s.366

³² A.g.m, s.366-367

İlk bakışta, Leibniz'in politik otoritenin kaynaklarına kadar uzanma isteği daha liberal bir pozisyona onu getirse de, başka bir bakış açısından, çok farklı anlamlar da görebiliriz. Çünkü Leibniz, ayrıca fetih -işgal- hakkını da tanır ve bu noktada Locke ve Sherlock'tan ayrılır. Yine bu noktada Whig ideolojisinin faraziyelerine uzaklığı da açıktır. Bu konuda Whig'in ideolojisine Leibniz'in tamamen kayıtsız kaldığı söylenebilir.³³

Whig ideologlarına göre, fetih hakkının kabulü doktrini kabul edilemezdir. Çünkü bu durum monarşinin kanunları koymasına için basitçe bir karşılık olarak anlaşılmıştır.³⁴

Leibniz, hâkim olan Ortodoksinin temsili olarak, fetih haklılıklarıyla ilgili yorumunu şöyle açıklar: Bir düşman kendisini bir yerin yöneticisi ilan ederse ve oranın yerleşimcileri ona sadakat yemini ederse ve böylece bağlanırsa, bu durumda fethi gerçekleştiren taraf için savaşmak adil olmaz. Aynı prensip, diğer tüm yöntemler için de geçerlidir. (Adil ya da değil, yönetimi ele geçirme yöntemleri).³⁵

Bu bağlamda; Leibniz fethin politik zorlama oluşturmasına izin vererek Hobbes'u basitçe izlemektedir. Bu sorun zor bir sorundur, çünkü zaten Hobbes'un kendi fetih teorisi belirsiz, iki anlamlı bir teoridir. Fethi gerçekleştirene karşı Hobbes'un görüşünde bir zorlama oluşturan koruma yeteneği mi, yoksa aktın kendisi mi? belli değildir. Ancak en azından önceki yorumda, fetih için teorik problemin aşılama yönü korkuyla gerçekleştirilen sözleşmelerdir ve bu noktada Leibniz, şüphesiz kendi pozisyonundan ayrılır denilebilir.

Leibniz bazı rapor notlarında, Sherlock üzerine yazdıklarında, Hobbes ile aynı kanaatte olduklarını ima eder. Şöyle ki; sadakat yemini ederek korsanlara bile bağlanabileceğimiz konusunda hemfikirdirler. Leibniz daha ileri giderek, korsanlar ve adaletsiz fetihler arasındaki farkın az da olsa var olduğunu kabul eder. Ancak Leibniz, fetih hakları konusunda Hobbes'a oldukça yaklaşmış görünse de fikirleri yine de derinlemesine değil, sığ gibi görünür.³⁶

³³ A.g.m, s.367

³⁴ A.g.m, s.367

³⁵ A.g.m, s.367

³⁶ A.g.m, s.368

Leibniz'in fethin haklılığını kabullenmesi, tüm yönetimlerin Tanrı tarafından kurulduğu ve orijinlerinin önemli olmadığı şeklindeki kaderci tezinin sonucudur. Hobbes için ise fethin haklılığı, kendisiyle ve bireylerin ihtiyaçlarıyla ilgili politik teorisinin tamamen seküler faraziyelerinden türemiştir. Aynı yolu takip ederek fetih üzerindeki Hobbes'un konumuna varmak için Leibniz, onun yapmakta olduğu öngörülerin çok daha fazlasını kabullenmek zorunda kalacaktır.³⁷

Hobbes'a göre; güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığına görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur. Ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna cevaz verilir.³⁸

Leibniz için doğal ve yasal sadakat arasındaki fark tamamen içerik dışıdır. Boyun eğmemizin, neden kral kanuna karşı geldiğinde, ortadan kalkması gerektiğini görmede oldukça yeteneksizdir.³⁹

Leibniz'in bu konudaki sözleri, 'Kişilerin doğal ve yasal görevlerini ayırt ederken niçin bunların (Whigler'in) doğal görevlerinin onları prence (yönetime) götürdüğünü, ancak yasal görevin onları neden (insan kanunlarına dayalı olarak) ona yardım etmeye zorladığını söylemesini çok iyi anlayamadım. Whigler kanunlara veya bazı ilişkilere karşı olan krala, bir kişinin yardım etmeye zorlanmamasını belirtirken, bu durumda kişinin kanunlara göre vatan hainliğiyle suçlandığını ima eder bu sebeple bu noktada farklılıklar ortaya konulması gerektiği görüşündedir. Etkin gücü elinde bulunduran -ve o anda gücü yerinde olan- ve kanunu yorumlayan kişileri bertaraf etmeyi genelde başaran krala karşı hain konumuna düşme tehlikesine kendinizi koysanız, söyleyeceğiniz şeylerle, kanunun müdahalesiz olarak uygulandığı bir şartta söyleyeceğiniz şeyler birbirinden oldukça uzak olacaktır. Bir gün kanunların normal işleyişine geri döneceğini farz etsek bile o anda kralın sizi yapmaya zorladığı şeyi zaten kanunlar size ceza olarak verecektir.

³⁷ A.g.m, s.368

³⁸ Hobbes, a.g.e. s.93

³⁹ Jolley, a.g.m, s.369

Bu durumda kimse, insan yapısı, kanunlar uğruna şehit olmayı kabul etmez'⁴⁰ şeklindedir.

Leibniz'in argümanı kabaca ilk bakışta sağduyuluymuş gibi gelse de, bu tür meşruiyet yanlısı teorilerin devrimci vurguları karşısındaki korkusunu da ortaya koyar. Kralın kanuna boyun eğmesi veya insanların kralın yönetiminin (emirlerinin) legalitesini yorumlamada özgür bırakılmasını tartışmak isyana giden yolu açmaktır.⁴¹

Hobbes'un analizine Leibniz'in belli bir noktadan baktığına daha önce değinilmişti. Fetih teorisinde Leibniz, Locke'dan çok Hobbes'a daha yakın görünür. Ancak eğer Leibniz Hobbes'un özel konulardaki pozisyonunu benimsemişse, Two Treatises'e (iki deneme) karşı tepkisi Hobbes'un sisteminin önde gelen unsurlarını reddettiğine şüphe bırakmaz. Leibniz'in görüşüne göre, bu unsurlar Locke'un beslendiği alt yapıdır. Pre-Hobbesion duruşu olan, Leibniz'in gelenekçiliğinin yapısı Thomas Burnette'e yazdığı bir mektuptaki yaratılış açıklamasına getirdiği yorumda açıkça ortaya koymuştur.

Leibniz'in ortaya koyduğu yaratılış izahı, Hobbes'un tanınır hale getirdiği politik toplumdaki soyutlanmamıştır; Bu durum, insanın doğal olarak oluşturulduğu durumun teolojik ve Aristotelyan kavramıdır. Hobbes'un faraziyelerinin bu denli reddedildiği bir görüşte, yaratılıştan gelen eşit doğal haklar doktrininin çürütülmesine yönelik olarak 'Two Treatises' üzerine daha detaylı olarak Leibniz'in kendi görüşünü savunması şaşırtıcı değildir. Hobbes doktrinine karşı Leibniz, kendisini Aristotelyan pozisyona koyarak tatmin olur. Aynı zamanda kendi kaderci faraziyelerine de açıklık getirir. Politik sosyetenin -toplumun- oluşturulması 'kutsal müdahale' terimi içinde anlaşılmalıdır.⁴²

Leibniz bu konuda şöyle der; 'Tüm insanlar ayrı doğal avantajlara sahip olsaydı insan haklarının eşitlik prensibi kesin olurdu, ancak bu hiç bir zaman gerçekleşmeyeceğinden, Aristoteles burada Hobbes'tan daha haklıdır. Açık bir denizde tek bir gemide bir kaç kişi kendilerini bulsalar, hiç deniz görmemiş kişiler bile gemiyi idare etmeye kalkışır. Bu nedenle, doğal nedenlerden dolayı geminin idaresi en usta olan kişiye bırakılır. Bu örnekten hareketle bir devletin yönetimi de en akıllı olan kişiye bırakılır. Ancak insan doğasındaki

⁴⁰ A.g.m, s.369

⁴¹ A.g.m, s.369

⁴² A.g.m, s.370-371

kusurlar, insanların sağduyuyu (aklı) dinlememelerine neden olur ki bu durumda en akıllı olanlar güç kullanarak yönetime gelir, kurnazlıkla bazı politik emirleri ortaya koyarlar. Bu durumda ise ilahi takdir kontrolü ele alır.⁴³

Leibniz'in eşit doğal haklar teorisini neden kabul edilemez bulması gerektiğini görmek kolaydır. Hobbes teorisini, işleyen bir sistem sorunu olarak, insana ait materyalist bir bakış açısından gelen bir sonuç olarak görür. Esasen eğer tüm insanlar aynı doğal avantajlardan yararlanırsa onun doktrini de geçerli olacaktır. Doktrin, Hobbes'un temel dayanaklarından kaynak alır ancak bu dayanakların kendisi zaten savunulamazdır. Leibniz'in bu tümdengelim geççerliliğini kabul etmesi önemlidir. Çünkü bu durumda onun bakış açısıyla Locke, aynı yolu takip ederek Hobbes'un pozisyonuna ulaşmıştır ve Locke'un metafiziğine karşı Leibniz'in tutumu hakkında bildiğimiz şeyler böyle bir yorumu tam olarak irdeler.⁴⁴

Bu bağlamda; Leibniz 'New Essays'a yazdığı önsözde Locke'a ait 'Tabula Rasa'nın 'identity of indiscernibles' (ayırt edilemezlerin tanımı) in gerçekliğiyle 'a priori' temeller üzerinde dışarıda bırakıldığını belirtir; Bir 'Tabula Rasa'nın önerilmesi, tam olarak benzeşmeyen iki maddenin önerilmesidir ki, bu, prensip üzerinde imkânsızlıktır. Başka bir deyişle, fikirler arasında hiç bir orijinal eşitlik yoktur. 'New Essays'ta başka bir yerde, Leibniz 'Tabula Rasa' teorisine karşıtlığını açıklar ve materyalizmin iğrendirici bir formunu ima ettiğini belirtir. Leibniz'e göre, Locke bu nedenle, Hobbes gibi, aynı teoriyi onaylar. Bunun nedeni Locke'un da eşit doğal haklar doktrini üzerinde Hobbes ile aynı teoride fikir birliği edebilmesidir. İnsana ait bir teoride bu doktrinin köklerini takip ederek Leibniz, Locke'un metafiziğinin kriptö -gizli- Hobbesian karakterini açığa vurur.⁴⁵

Leibniz'e göre, Locke ve Hobbes, eşit doğal haklar teorisine katılmalarıyla bağdaşır ve insana ait materyalist bir teoriden gelen çıkarımlarıyla aynı teori üzerinde birleşirler. Leibniz'e göre, doğal haklar, Hobbes'tansa Locke'un doğa kanunlarından hiç türetilmemiştir. Çünkü bunlar her iki düşünür tarafından oluşturulan insan modelinden yararlanırlar. Esasen Leibniz, böyle hakların doğal kanuna ait teolojik ve geleneksel bir doktrinden

⁴³ A.g.m, s.371

⁴⁴ A.g.m, s.371

⁴⁵ Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.57

türetilemeyeceğini ortaya atmıştır. Başka bir deyişle, insana ait bir Hobbesian teorisi Locke'un düşüncesinin tutarlılığının garantiye alınması için gereklidir.⁴⁶

Leibniz bütün insanların eşit doğal haklarla doğdukları biçimindeki Lockeçu görüşe karşı çıkar. Böyle bir eşitlik, ancak insanlar aynı doğal üstünlüklere sahip olsalardı – ki, açıkça onlar böyle değildir- doğru olurdu. Leibniz, Hobbes'un toplumsal sözleşmeyi önceleyen doğal durum içinde olan, hiçbir ahlak yasasının var olmadığı toplumsal sözleşme görüşüne de karşı çıkar. Leibniz, bundan başka, *New Essays*'de uygar (civil) toplumun kaynaklarını açıklamak için bir toplumsal sözleşmeye gerek olduğunu da reddeder. İnsanlar, ortak amaçlar edinmek için 'grup halinde birlikte hareket eden kuş sürüleri gibi' birleşirler. Kısaca, yapay bir toplumsal sözleşme fikri, hükümetin kaynağını açıklamak onun meşruiyetini haklı çıkarmak ve ahlakiliğini açıklamak için de gerekli değildir.⁴⁷

Ancak, bu teoriden türetilen sonuçlar her iki düşünür için de çok farklıdır ve bu yorumcular bile Hobbes ile Locke arasındaki fikir birliğine en üst düzeyde vurgu yaparken, Locke'un aynı ana fikir üzerinde farklı sonuçlara ulaştığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Leibniz 'Two Treatises'in ihtilalin müdafaası olduğu konusunda kesinlikle kuşku duymaktadır. Bu perspektifte, Locke ve Hobbes arasındaki paralelliğe Leibniz'in vurgu yapması gerektiği konusunda hâlâ belirsizlik mevcuttur. Çünkü Hobbes ihtilalin taraftarı değil, aksine mutlak yönetimin savunucusudur. Bu ilişkiyi anlamak için, bugün görüldüğü durumdan farklı bir kaynaktan Hobbes'un Leibniz'e görüldüğünü ve bu kaynağın ne olduğunu bilmek gerekir.⁴⁸

Leibniz'in toplam dirençsizlik teorisine katıldığını söylemek yanlış olur. Kendisi, sorunun aşırı zorluğunun tanınmasında Grotius'tan ilham aldığını söyler. Grotius açısından bireysel haklar arasında yer alan özgürlük hakkı, mutlak bir hak değildir. Bireylerin devlete karşı başkaldırı hakları yoktur. Hatta bu hak, çok kötü bir idare altında yaşayanlara dahi verilemez. Bu düşünceler, Grotius'un özgürlük hakkına karşı takındığı tavrı göstermektedir. Bireysel özgürlüğü sınırlandıran bu düşünce, daha sonraları siyaset

⁴⁶ A.g.e, s.110

⁴⁷ Garret Thomson, 'On Leibniz' Wadsworth, Thomson Learning, United States 2001, s.71

⁴⁸ Jolley, a.g.m, s.372

felsefelerinin temeline doğal hukuku yerleştirerek liberal doktrinin habercisi olan filozoflar tarafından değiştirilmiştir.⁴⁹

Aynı zamanda direnme hakkının ne zaman ve hangi koşullarda mümkün olabileceğini belirlemek, devletin sahip olduğu yüce haklardan biridir. Hatta Grotius'a göre devletin direnme hakkını sınırlandırmanın ötesinde tamamen ortadan kaldırmaya da hakkı vardır.⁵⁰

Eğer yönetim katılımın yok edilmesi üzerinde dikkatli davranırsa, Leibniz'e göre direnç kanıtlanabilir. Problem tabii ki böyle bir durumun ne zaman oluşturulacağına karar vermektir. 'Two Treatises' üzerine yaptığı yorumlarda Leibniz, pozisyonunu tamamen genel bir anlatımla belirtmiştir; belli bir düzen kurulduğunda, kimse onu ekstrem gereklilik olmadıkça ve 'pro salute publica' (halkın çoğunluğu) içinde başarıdan emin olmadıkça daha kötü bir konuma getirmek için değiştirmemelidir⁵¹ der.

Ancak, bunların aksine, Leibniz için direnme problemi tamamen açık değildir. Üstelik bu imalar ilahi yargı ve kişisel ölümsüzlük unsurlarından ayrı düşünülmemeyen teolojik bir varış noktasıdır. Landgrave Erns von Hessen-Rheinfels'e göre, Leibniz karakteristik olarak, yöneten güçlere karşı boyun eğmenin dini bir görev olduğunu vurgular. Bunu şu şekilde ifade eder: İnsanlar kanunlara uymaya ve karşı gelmekten sakınmaya mecburdurlar ve hiç kimse suçsuz olarak isyan edemez ki, bu durum zaten Hıristiyanlığın ruhuna da aykırıdır ve doğru politikacılar tarafından da hoş karşılanmaz.⁵² Diyebiliriz ki, bu nokta Leibniz'in Hobbes'u eleştirdiği noktadır ve direnme probleminin teolojik yönden görünüşüdür. Leibniz için, Hobbes'un felsefesinin seküler tandansının -eğiliminin - devrimci imalara sahip olması kuşku götürmez bir durumdur.

Leibniz, Hobbes'un prensiplerinde, politikayla ilgilenmeye başladıktan sonra bile, insanların haklarını belirterek, bundan dolayı da yönetim bunların güvenliğini sağlayamazsa, yönetime karşı direnme haklarına kavuşacaklarını söylemiştir. Hobbes'un belirttiği nedenler insanların yönetime karşı

⁴⁹ Yıldırım Torun, 'Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi' Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s.64

⁵⁰ A.g.e. s.112

⁵¹ Jolley, a.g.m, s.372

⁵² A.g.m, s.372

koymalarını engellemek konusunda mantıklı konulardır. Leibniz'e göre, Hobbes'un pozisyonunun imaları resmi yargıların öngördüğünden daha radikaldir. Ancak Leibniz, şunu da daha ileri boyutta gözlemlemiştir ki, Hobbes karşı koyma hakkını kendi öngördüğünden daha ileri boyutlara taşımıştır. Leibniz, Hobbes'un idama mahkûm edilen birinin gücünün yettiği kadar cellâdına direnme hakkının olduğu tezine karşıdır. Leibniz'e göre, bu durum ölümden sonra hayat yoksa direnme hakkının varolacağı şeklinde yorumlanır. Leibniz'in karşıtlığının altında yatan fikir bir kişinin en hassas olduğu noktada sadece aksiyona geçmesi ve elinden geleni yapması hakkına sahip olmasıdır. Burada ölümden sonra hayat yoksa suçlu, cellâdına karşı koyma hakkına sahip olabilir, çünkü onun en hassas olduğu nokta bulunduğu durumdan kurtulmaktır. Bununla beraber Leibniz'in inandığı gibi ölüm sonrası yaşam varsa, o zaman bu durumdaki bir karşı koyma adil değildir, çünkü cezalının en hassas noktası diye bir şey yoktur. İlahi cezalandırma – adalet- onun geçici olarak kaçmaktan elde edeceği menfaatten daha fazlasını ondan alacaktır veya cezalı, kazanacağı faydadan daha fazlasını kaçarak riske edecektir.⁵³

Böylece biz diyebiliriz ki, Leibniz, mutlak yönetimi savunmasına rağmen Hobbes'un yönetime karşı genişletilmiş bir karşı koyma hakkını da gizli veya açık olarak tanıdığına inanır. Burada Leibniz, bugün çoğu kişinin gördüğü şey olan, bu alanda Hobbes ile Locke arasında bir zıtlığın olmadığını görür. Ayrıca Leibniz, iki düşünürde de ortak olan politik radikalizmin, bunların ölüm sonrası hayat konusunda düştükleri heteredoksi (sapkınlık) den dolayı oluştuğuna inanır.

Bu bağlamda; Hobbes ve Locke Hıristiyanlığın kişisel ölümsüzlük doktrinini kabul etmişlerdir. Leibniz'in bu noktada alışılmışın dışında bulunduğu şey ise; Hobbes ve Locke'un ölümsüzlük anlayışlarıdır. Bunlar insan varlığının ölümsüz olduğuna inanır, ancak bunun doğal olarak değil, Tanrı'nın bir lütfu olarak gerçekleştiğini düşünürler. Leibniz'e göre ise, kişinin ölümsüzlüğü ruhun doğal olarak yaşaması ya da ölmesiyle gerçekleşir. Bu noktada Leibniz, bu iki yazarın etkin olarak kişisel ölümsüzlüğü inkâr etmeye kalkışıklarına inanmaktadır ve bunların karşı gelme hakkının dayandırıldığı bir temel bulmak için böyle mantıksal bir girişimde bulduklarını ima eder.⁵⁴

⁵³ A.g.m, s.372–373

⁵⁴ A.g.m, s.373

Diğer yandan ihtilal konusunda Leibniz derin bir muhafazakârdır ve açık bir biçimde bilinen Hıristiyan öğretisini savunur. Bu tür bir girişim karşısında yazdıklarından elde edilen politik görüşleri açıktır ve paradoksaldir. Kişisel pozisyonu nedeniyle karşı koyma sorunu Locke için olduğu kadar Leibniz için de aşırı derecede önemlidir. 'Two Treatises' i devrimin müdafaası olarak görse de eserindeki işaretlerden Leibniz'in hiçbir zaman bunu belli etmediği görülür. Bu sessizliğin sebebini bulmak zor değildir. Teorik tutumunun çok alışıldık olması, Leibniz'i politik olarak çok rahatsız edici bir pozisyona koymuştur. Bir yönden 1688 olayını Hannover hanedanı için 'sine qua non'(olmazsa olmaz- vazgeçilmez) olarak görmek zorunda kalmıştır ki, bu hanedan için o, dinsel ve hassasiyet anlamında büyük mücadeleyle bağlı kalmıştır. Bir başka yönden ise eğer yönetici tüm toplumu yok etmekle tehdit ederse, sadece bu durumda devrim yasal olur görüşünü teorik olarak benimsemiştir. Bu tür bir durumun 1688'de İngiltere'de görüldüğünü iddia etmek imkânsızdır.⁵⁵

Esasen bu durumda Leibniz, II. James'in görevden alınmasını adil bulmadığını açıkça ima ederek kendini riske atmıştır. Bu ikileme karşılığınca, sadece kadercı görüşlerine geri dönmekle kalmamış, Protestan Avrupa'nın güvenliğini garantiye alan bir girişimin Tanrı'nın eliyle olduğuna inandığı fikrine de geri dönüş yapmıştır. Bir fetih için kadercı bir ortaya çıkış, William rejimine uyma konusunda zor kullanmayı yargılaması gerçekleşse de, bu tabii ki devrimin de yargılanmasını sağlamamıştır. Bu ortamda politik teori eseri olarak soyut 'Two Treatises' ile uğraşmak daha güvenliydi, fakat onun o çağdaki olaylara bakış açısını eleştirmek pek güvenli değildi. Politik yeterlilik olarak Leibniz önemli biri olarak görünmez, en azından bir İngiliz için yazdıkları önemsizdir. 1688 devriminin legalitesine karşı meydan okuyarak, patronlarının canını sıkmada daha başarılıdır.⁵⁶

Sonuç olarak merak ettiğimiz acaba tarihte 'insan hakkı' diye bir kavramın hukuksal karar mekanizmalarının temeline konularak uygulandığı bir örnek var mıdır? Büyük bir olasılıkla hepimizin yanıtı 'hayır' olacaktır. Çünkü bireyler arasında görülen etik belirlenim, toplumlararası ilişkilerde erimekte ve toplumu temsil eden devletlerarasında 'çıkartlar' belirlenimi egemen olmaktadır.

⁵⁵ A.g.m, s.373-374

⁵⁶ A.g.m, s.374

KAYNAKÇA

Bodin Jean 'Devlet Üstüne Altı Kitap (Seçme Parçalar)' Çev: özer Ozankaya 'Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II. Yeniçağ' Der: Mete Tunçay, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No:288, Ankara 1969.

Carl J. Friedrich, Carl J, 'Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics and the State' G. W. Leibniz, A Collections of Critical Essays, Ed: By Harry G. Frankfurt, University of Notre Dame Press, London,1976.

Donnelly, Jak, 'Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları' Türkçesi: Mustafa Erdoğan – Levent Korkut, Yetkin Yayınları, Ankara 1995.

Ebenstein, William, 'Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri' Türkçesi: İsmet Özel, Şule Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001.

Erdoğan, Mustafa, 'Anayasal Demokrasi' Siyasal Kitabevi, Ankara 2001.

Göze, Ayferi, 'Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme' İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: xxxv, Sayı:1-4, Ankara 1970.

Hobbes, Thomas, 'Leviathan' Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Jolley, Nicholas, 'Leibniz on Hobbes, Locke's Two Treatises and Sherlock's Case of Allegiance' G. W. Leibniz, Critical Assessments II. Ed: R. S. Woolhouse, Routledge, London and New York 1994.

Leibniz, G. W, 'New Essays on Human Understanding' Ed, and. Eng. Trs. By Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, New York 1989.

_____ 'Elements of Law and Equity' 'Selections' Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951.

_____ 'Ethical Definitions' 'Selections' Ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951.

_____ 'On the Nation of Right and Justice' 'Selections' Ed.by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951.

_____ 'Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil' Eng. Trs. by E. M. Huggard, Introduction; Austin Farrer, Open Court Publishing Company, London 1993.

Odabaş, Uğur Köksal, 'Direnme Hakkı' Felsefe Ansiklopedisi, Cilt: 4, Ed: Ahmet Cevizci, Ebabel Yayınları, Ankara 2006.

Thomson, Garret, 'On Leibniz' Wadsworth, Thomson Learning, United States 2001.

Torun, Yıldırım, 'Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi' Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

Yayla, Atilla, 'Liberalizm' Liberti Yayınları, Ankara 1998.