

MACHIAVEL - BODİN VE HOBBS'DA MONARŞİ ANLAYIŞI

Asis. Mehmet AKAD

GİRİŞ :

XVI. yüzyılın bütün insanlık için aydınlık çağın başlangıcı olduğunu biliyoruz. Ekonomik, sosyal, kültürel alandaki değişiklikler kafaları etkilerken yeni görüşler, bulgular insanlığın faydasına sunuluyordu. Dünya tam anlamıyla kabuk değiştiriyor, önceki çağda karanlık içinde kalan insanoglu aklın ışığında kendisine yeni bir uygarlığı müjdeliyen döneme girme hazırlıkları yapıyordu.

Bu devrede üç ülkede üç insan yeni düzene uygun yönetim önerileriyle ortaya çıktılar. İtalya'da Machiavelli, Fransa'da Jean Bodin ve İngiltere'de Thomas Hobbes. Üçünün de birleştiği nokta yeni yönetim biçiminin MONARŞİ olmasıydı. Toplumlar, feodalitenin dağınık yönetim düzeninden toplu düzene geçerlerken imparatorluklar yıkılıyor, yerlerini merkezi yönetime bağlı büyük Devletler alıyordu. Şehirlere bağlı ticaret anlayışının yerini şehirlerarası ticaret alınca bu ticarete hâkim yeni sınıf; merkezi iktidar ve onun devletini kurmasını istedi. Bu yönetim biçimi de monarşiydi.

Toplum, düzen değişikliğinin getirdiği sancılar içindeydi. Her yerde siyasi ve dini kavgaların çalkantısı, kargaşası görülüyordu. İşte bu koşullar içinde yasa ve hukuk gökten yere iniyor, insan aklının eseri olarak Devlet Başkanının tekeline veriliyordu. Böyle davranmanın tek amacı vardı; toplumun sarsılan temellerinin yerine oturması, düzeninin ve birliğin barış içinde sağlanması... İşte

bir anlamda kurucusu oldu. Kilise de bu değişimden payını aldı; yönetimdeki ağırlığını tamamen kaybetti, kralın denetimine girdi (4).

Zaten orta çağın dogmatik kalıplarından bunalan insanoglu da bilincini dinsel baskıdan kurtarmaktan memnundu. Bütün dinsel bağları tekniğin de yardımıyla bir hamlede koparmaya çabalıyan kişiye reformcular da yardım ediyorlardı; tanrıya varmanın aracısız mümkün olduğunu söyleyerek (5).

Mutlak monarşi böylece orta çağ uygarlığının feodal anayasacılığını ve serbest şehir devletlerini ortadan kaldırırken hukuku da teolojinin etkisinden kurtarıyor, akılcı ve insancıl temellere oturtuyordu (6).

Doğuş nedenlerini ve koşullarını çok genel çizgilerle de olsa vermeye çalıştığım bu devirde İtalya, Fransa ve İngiltere'de durum neydi ve düşünürlerimizi ne yönde etkilemişti? Şimdi teker teker ana çizgileriyle bunu görelim.

A) İtalya ve Machiavelli :

Orta çağ ile bağlantıyı kesen, onun ahlâk ve din anlayışının yerine politikayı etkisine alan yepyeni bir sistem getiren Machiavelli olmuştur. Bu yeni sistemin temeli *zora* dayanıyordu. Gerekçesi ve geçerliliği ise İtalyan Birliğinin sağlanmasına bağlıydı (7).

Machiavelli'nin yazdığı devirde İtalya, beş büyük devlet arasında şöyle bölüşülmüştü; güneyde Napoli Krallığı, kuzeybatıda Milano Dükalığı, kuzeydoğuda Venedik Aristokratik Cumhuriyeti ve ortada Floransa Cumhuriyeti ile Papalık Devleti. Machiavelli de işte bu küçük Floransa Cumhuriyeti'nde memur olarak çalıştı. 1498-1512 arası yüksek memurluk yaptı, elçi olarak Fransa ve Almanya'ya gitti. Özellikle Fransa'daki güçlü monarşinin yapısını inceledi ve koşullarını belirleyerek bunun kralın sağlam yönetimine dayandığını açıkladı (8).

(4) Sabine *ibid.*

(5) Del Vecchio, *op. cit.* s. 70.

(6) *İbid.*

(7) P. Janet, *Histoire de la Science Politique*, C.I.F. Alcan, Paris, 1929, s. 491-93.

(8) E. Namer, *Machiavel*, P.U.F. Paris, 1961, s. 27 ve 30-31 Sabine, *ibid.* s. 6.

Ne var ki aynı güçlü yönetimin İtalya'da bulunmaması, ülkesinin irili ufaklı bir sürü krallıklara bölünmesine, zaman zaman Fransa, Almanya ve İspanya'nın da saldırılarına zemin hazırlamıştı. Bütün bunlar, yurtsever Machiavel'i üzüyordu. 1512 de Floransa'da Cumhuriyet çöküp de Medicis'ler başa geçince Machiavel de Cumhuriyet memuru olduğundan görevinden uzaklaştırıldı. Bundan sonra da kendini okuyup yazmaya veren düşünür, aslında bir eserin iki bölümü kabul edilebilecek iki önemli eser yazdı (9). 1513 de Prens ve 1517 de Konuşmalar. Prens monarşileri, Konuşmalar Roma Cumhuriyeti'nin gelişmesini işler (10).

İki eser arasındaki farklılık konuların karşıtlığından gelmekte ve çeşitli yorumlara sebep olmaktadır. Prens'de İtalya'nın birliğini tasarlayan yurtsever Machiavel, istikrarlı bir Devlete ve düzenli bir topluma kavuşmak için krala neler yapması gerektiğini öğütlüyordu. Düzen kuruldu mu halk yönetimine geçilmesini zorunlu görüyor. (Konuşmalar) (11).

Bu açıdan bakıldığında İtalya'nın birliğini kurmak görevini yüklenecek prence verdiği öğütler daha anlamlı oluyor. Makyavelizm'in temeli olan «Amaç aracı haklı kılar» sözünden de aynı şey anlaşılmalıdır. Yeter ki amaca varılsın ve o iş başarılsın. Demek ki başarıya varmada hiç bir koşul tanımıyor Machiavel (12).

1 — Ahlâk anlayışı :

Amaç, İtalyan birliğinin bir kral tarafından sağlanması olunca Machiavel de gerçekten ne din ne de ahlâk kurallarına uyuyor. Her iki eser de bu yüzden yazarın siyasal amaçlar için ahlâk dışı araçların kullanılmasına karşı kayıtsızlığını ve hükümetlerin daha çok zor ve hileye dayandığı inancını açığa çıkaran örneklerle doludur. Ancak ahlâk dışı deyince yönetici yönetilen ayırımı yapmak gerekiyor. Machiavel yöneticinin ahlâk dışı araçları belli bir sonuca varmak için kullanmasını onaylıyor ama yurttaşın ahlâki bozukluğunun iyi bir hükümeti olanaksız kalacağından da asla şüphe etmiyor (13).

(9) İ. Akın, Devlet Doktrinleri, İstanbul, 1964, s. 82.

(10) İ. Akın, ibid, s. 90 ve Sabine, op. cit. s. 8.

(11) J. J. Chevalier, op. cit. s. 31 ve İ. Akın, ibid, s. 98.

(12) P. Janet, op. cit. s. 510-11, J. Touchard, op. cit. s. 252-53:

(13) E. Namer, op. cit. s. 128 vd.

Bu yüzden Machiavel halkın ahlâki anlayışının kökenini toplumda arıyor. «Öyle bir moral ki hem objektif hem sosyal niteliklere sahip ve kollektif yaşamdan, onun davranış kurallarından oluşuyor.» (14).

Artık geçen yüzyılın önyargılara bağlı ve belli bir görüş açısından topluma yakıştırılan ahlâk anlayışı bir kenara itilmiştir. Bütün ahlâkın temel prensibi insana dışardan kabul ettirilen ya da kalıtım yolu ile geçen bir anlayışın değil bizzat insanın faaliyetinden doğan ve bir parçasını oluşturduğu somut gerçeğin (vatan ve toplum) tam kendisidir. Yani insan tarihsel gelişimi içinde kendi eylemiyle değer yargılarına ve bunun bir parçasını oluşturan ahlâk anlayışına, içinde bulunduğu koşulları da değerlendirerek varıyor. Böyle olunca İtalya halkının içinde bulunduğu özel durum nedeni ile kendisinden beklenen; vatan sevgisi, yurttaşlarına sevgi ve bağlılık, topluluğun ortak kaderinin geleceğini güvenlik altına almaktır. Bu yüzden moral değerler arasındaki sıralamada vatan sevgisi en üst yeri alıyor (15). Kişinin ortak geleceği söz konusu olunca, hele buna bir de vatanın selâmeti ve güvenliği endişesi eklenince ortaya Devletin sürekliliği ve güçlü olması sorunu çıkıyor. Bu da ancak kişinin yönetene ve onun örgütüne kesin bağlılığı, kişisel yararının üstünde ortak yarara saygı göstermesi ile mümkün olabilir. Toplumsal dayanışma, halktan beklenen ahlâk anlayışının en açık ilkesi olacaktır. Bu anlamda toplum, ahlâkın amacı değil aynı zamanda kaynağıdır da. Ahlâk; bu sosyal ortamda doğar ve gelişir (16).

Böylece ahlâkın sosyal fonksiyonunu toplumu oluşturan koşulların gözönünde tutulması gereğine işaret ederek açıklıyor Machiavel. Devlete kişinin mutlak bağlılığı sosyal yaşamın ona yüklediği zorunlu bir ödevdir.

Peki, devlet çarkını elinde tutan prensin dostlarına ve uyruğuna karşı davranışı nasıl olacaktır? Bunu açıklamada diğeri kadar zorluk çekmiyor Machiavel. Amaç birliğin sağlanması araç da bunu sağlayacak kişiye mutlak bağlılık olunca prensin işi hayli kolaylaşıyor. Ustelik kişi bu yönetimin kendisine can ve mal güvenliğini de sağliyaına inanmış ise, iş daha da kolay demektir (17).

(14) Ibid. s. 131.

(15) Ibid. s. 131-35.

(16) Ibid. s. 135-38.

(17) Sabine, op. cit. s. 13.

Şu düşünceden hareket ediyor Machiavel; Prens her zaman halkına karşı iyi olmalı mıdır? Aslolan Prens'in kendisinde bütün iyilikleri toplaması... İyiliksever, cömert, yürekli, sadık, kararlı ve gururlu olması... Ama insanoglu bu kadar ağır yükü kaldıramaz. Eğer bütün insanlar iyi olsalardı o zaman mesele yoktu. Ama insanlar arzularına göre severler ve yararları gözetildiği sürece yöneticiye bağılıdır. Tehlike gözüktü ya da evrensel bencillikleri ağır bastı mı (18) hemen sırt çevirirler. Bu yüzden Machiavel insanları genellikle kötü olarak tanımlar. Prense severek mi yoksa korkularak mı bağlanmalı sorusunun cevabı bu durumda korkunun sevgiye üstün tutulması şeklinde sonuca bağlanmalıdır. Esas olan prensin devletini korumasıdır diyor Machiavel. Başarırsa, bu yolda kullanacağı bütün araçlar şerefli sayılacak ve övülecektir, kötülükler ise unutulacaktır (19). Bu yüzden yöneten ahlâksız değil «ahlâk dışı» (20) bir nitelik taşımaktadır.

Ve hiç unutulmamalıdır ki evrensel bencillliğini doyurmak peşinde koştukça insana ortak yararın kişisel yarar üstünde olduğu başına vurarak da anlatılabilir. Halkın ahlâk anlayışıyla prensinkinin çatıştığı noktada prensinkinin üstün tutulmasının sebebi burda gizlidir; kamu yararında. Birliği sağlamak ve sosyal barışın gerçekleşmesi; işte Machiavel için ideal moral!.. (21).

Bir genelleme yapmak gerekirse Machiavel'in ahlâk anlayışının kaynağı toplumda ise yetiştiği yer de politikadır. Ahlâk sıkı sıkıya politikaya bağılıdır. Görünüşte politika ahlâktan bağımsız gibidir. (zira politikanın görevi ülkenin çeşitli güçlerinin organizasyonudur). Ama gerçek ve yaşayan ahlâk aslında buradadır. Çünkü ahlâk tanrıdan kopmuş, bireyin kendi başına içine kapandığı dünyada değil, kişinin yekdiğeri ile ve başkaları ile örgütlenmiş kolektif yaşantısındadır. Bu yüzden Machiavel'in ahlâkı, politikadan bağımsız değil onun içinde saklıdır. Gücünü ondan alır. Bu sayededir ki sosyal düzey ile ve politik bilinç ile gelişir ve oluşur. Bir önceki çağın hristiyan ahlâkı gibi değildir. İnsancıl, sürekli değişebilen, evrime uğrayan, devletin korunması ve devamlılığına bağılı bir ahlâk anlayışıdır (22).

(18) İbid. s. 13.

(19) J. J. Chevalier, op. cit. s. 25-27.

(20) Sabine, op. cit. s. 11.

(21) E.Namer, op. cit. s. 147.

(22) İbid. s. 152 Machiavel'i çağının önde gelen objektif metod uygulayıcısı ve siyasal bilimcisi yapan da bu niteliğidir.

2 — Din :

Ahlâk gibi din de Machiavel'de sosyal olgudur. Amaç hep bozuk, düzensiz bir ülkenin toparlanması, kendine gelmesi olunca din de birleştirici etken olarak fonksiyonunu yerine getirmek zorunda. «Bu yüzden güçlü devletlerin dayanak noktası hep din olmuştur» diyor ve ekliyor, «kendini ve ülkesini dirlik-düzenlik içinde görmek isteyen yöneticiler mutlaka bütün saflığı ile dini ve onun törelerini korumak, duyulan saygıyı sürdürmek zorundadırlar» (23).

Dinin bir başka özelliği de bireyciliğin aşırılığa kaçmasını önlemektir. Kişiler arası dayanışma ve bağlantı bir kere koptu mu artık ondan sonra toplumu yönetmek imkânsızlaşır. Devlet inançlara gereken saygıyı gösterdiği ve olumlu yöne sevkettiği sürece toplumun yararını da gözetmiş olur. Ne var ki din, her zaman bu birleştirici fonksiyonuna sadık kalmamış. Özellikle papalık siyasal iktidarda pay sahibi olmak için her yola başvurmuş. İşte Machiavelli'yi en çok kızdıran bu olmuş. Bu yüzden İtalyan kilisesini suçluyor, Fransa, İspanya gibi düzenli bir devletin kurulmamış olmasından onu sorumlu tutuyor. Bu noktaya gelince (24) sanki çelişki ile karşılaşmış gibi oluyor insan.

Öyle ya hem dini dayanışma unsuru olarak kullan, hem de kiliseye hücum et! Aslında Machiavel dini sanki kiliseye karşı korumak istemiş (25). Papalığın siyasal iktidardan pay alacağını diye ülkele-ri nasıl savaşa zorladığı, iç düzeni altüst ettiği ve sonunda nasıl devletleri birbirine düşürdüğünü hepimiz biliyoruz. İncil'e de bu yüzden karşı çıkıyor Machiavel. İnsanlara canlılık ve güç getireceği yerde dünya işlerinden elini çekip onları miskinliğe, toplumun gidişini seyretmeye zorladığı için (26). Machiavel, devleti layikleştirmekle yetinmiyor, üstelik dini ona bağlı kılıyordu. Aslında kişilerin aşırı isteklerine set çekip onları toplum içinde yöneticiye bağlı kılması gereken dini kabul ile onun sözcülerinin bir de iktidara katılmalarını kesinlikle reddediyor Machiavel. Bu haliyle din siyasal iktidarın bir aracı ve sosyal kaynaşmanın bir unsuru oluyor (27). İtalya'da sorun bozuk bir toplumda devlet kurmak olunca Machiavel

(23) Machiavel, *Oeuvres Complètes*, Gallimart, Paris, 1952, s. 414.

(24) *Ibid.* s. 416, E. Namer, s. 116-125.

(25) E. Namer, *op. cit.* s. 122.

(26) J. Touchard, *op. cit.* s. 255-56.

(27) *Ibidem.*

mutlak monarşi dışında yönetim tanımıyor. Cumhuriyete hayranlığı bilinen Machiavel, birey erdeminin, yurttaşlık ahlakının ve sadakatının çürüdüğü bir ortamda bu hayranlığını sürdürmeyeceğini anlıyor.» Gerekli erdemlerin çürüdüğünde despot iktidar dışında bunları yerine koyacak başka bir iktidar düşünülemez.» (28). Ona göre yönetim biçimi ne olursa olsun bir prensliğin temeli iki esasa dayanır: Mükemmel bir ordu ve mükemmel yasalar... Kiralık askerlerin barışta prensi soymak, savaşta da kaçmaktan başka marifetleri yoktur. Sağlam devletin temeli, herşeyden önce onu koruyacak güçlü bir orduya bağlıdır.

3 — Adalet ilkesi ve yasalar :

Prensin iki temel ilkelerinden biri; yasalara uyma, onun için aynı zamanda bir ahlak borcu. Bunun uygulanması bozuk düzenin sona erip dirliğin sağlandığı ve devletin kurulduğu döneme vergidir. Şimdi yasaların oluşturduğu hukuk düzenini ve adalet kavramının kökenini inceleyelim (29).

Machiavel adaletin doğal kaynağını şöyle açıklıyor: «önceleri dağınık yaşayan insanlar biraraya geldiklerinde iyi ve haklıyla kötü ve haksızı ayırmaya başladılar. Kendine iyilik yapana zarar verenleri gördüklerinde iki his doğdu içlerinde; iyi olana sevgi, kötü olana karşı nefret ve ayıplama! Kötülük yapanı ayıpladılar ama aynı şey kendi başlarına gelmesin diye YASA koydular. İyiliğe kötülükle karşılık verenleri cezalandırdılar. «İşte adaletin kaynağı böyle çıktı ortaya.» (30). Burda düzen fonksiyonunu yerine getiren ve pratik amaca uygun bir adalet anlayışını gözlemliyoruz (31). Machiavel, adaletin iki yönünü daha belirliyor; yasa koyucuya üstün değer veren ve yasanın kişi özgürlüğünü sağlamaktaki ana hedefini açığa çıkaran yanı ile toplumdaki çeşitli sosyal güçleri ülkenin geleceği

(28) Sabine, op. cit. s. 14.

(29) Sabine, ibid. s. 16 ve E. Namer, op. cit. s. 142. Ben prensi önce yasa dışı kabul eden, kuruluştan sonra da yasaya boyun eğmesi gerektiğini söyleyen Sabine'in görüşüne katılıyorum. Yoksa her zaman prensi yasayla bağlayan Namer'in görüşü prensin sonsuz yetkileriyle çelişik düşmektedir.

(30) Machiavel, *Le Politique*, Textes Choisis, PUF, Paris, 1968, s. 146.

(31) V. Aral, *Hukuk ve Hukuk İlmî Üzerine*, HF y. 376, İst. 1971, s. 26 vd.

için aynı amaca yöneltip ekonomik ya da toplumsal dengeyi sağlayan yanı (32). Şimdi bunları açıklamaya çalışalım.

a) *Yasa koyucuya verilen üstün değer ve kişi özgürlüğünün sağlanması :*

Machiavel'e göre halkın ulusal karakterini, prensin koyduğu yasalar ve yönetimi belirler. Ahlâk ve yurttaşlık erdemleri yasadandır. Bu yüzden bir toplum bozuldu mu, onu yeniden kuran, yasayı da koyar ve yürütür. Bu dönemde hem güçlü yasa koyucu hem de yürüten kişi olan prens, koyduğu ilkelerle bağlı değildir. Yasa eğer ahlâki kurallar getiriyorsa onların da dışındadır. (Onun için ahlâksız değil ahlâk dışı). Çünkü yasa koyucu, yalnız devletin değil aynı şekilde tüm ahlâki, dini kurumları ile toplumun da mimarındır. İkinci dönemde yani devlet kurulduktan sonra prens, devletin işlerini yasaya göre ve uyruğunun mülk ve haklarını gerektiği gibi gözeterek yürütmelidir. Bu durumda süreklilik ancak özgür halkın iktidardan pay alması ile sağlanabilir (33).

Prens kendi koyduğu yasayla dahi olsa kendini sınırladı mı, sınırın başladığı yerden öteye halkın özgürlüğü doğar. Machiavel'e göre bir prens koyduğu yasaya herkesten önce ve titizlikle kendisi uymalıdır. Uymadı mı böyle bir kişi giderek kamu yararı için tehlikeli olur (34). Monarşi içinde bile yerleşmiş bir hükümetin ilk koşulu, yasalarla yönetilmesidir. Machiavel böylece yasaya aykırı zor önlemek, suistimallere, zorbalığa set çekmek istiyordu (35).

Toplum düzene kavuşunca Polybios'un karma yönetim biçimini öneriyor Machiavel: «Aynı anayasada kralı, soyluları ve halkın gücünü birleştirirseniz, herbiri yekdiğerini denetleyeceğinden» (36) olumlu yönetim biçimine varılmış olur. Halkı yönetime katmakla ona tartışma olanağı tanıyor ve seçimi kalıtıma yeğliyerek genel özgürlük ortamını savunuyor. Bu suretle adaletin özgürlüğe yönelik içeriğini de değerlendirmiş oluyor. Ahlâkla yasanın çatışmasında

(32) Sabine, op. cit. s. 14.

(33) İbid. s. 15-16.

(34) E. Namer, op. cit. s. 142.

(35) Sabine, op. cit. s. 18, V. Aral, op. cit. s. 30. Bk. Kanuna uygun karar.

(36) Machiavel, op. cit. s. 377.

meşruiyetin sağlanmasını, ancak yasanın ağır basmasında ve ona uyulmada buluyor. Çünkü meşruiyet ilkesinin zedelenmesi toplumu kolay düzeltilemeyecek kargaşalığa sürükleyebilir. Yasaya uyulmadı mı, yanlış davranışın derhal anlaşılması mümkündür. Ama ahlâk kurallarına uygunsuzluk bir süre gizli kalabilir (37).

Böylece adalet kavramının özgürlükçü, yasal, düzenleyici niteliklerini Machiavel açısından görmüş bulunuyoruz.

b) Sosyal güçler arası denge ve hakkaniyet :

Machiavel için yasaların ve Anayasanın iyiliğinden bahsedebilmek, onların sosyal hakkaniyetin savunmasını, uygulanmasını, toplumsal güçlerin dengesini üstlenmiş olmalarına bağlıdır. Sosyal denge ve hakkaniyetin olmadığı ortamda Devlet, ne kendi sağlam düzenini sürdürebilir ne de yükselebilir. Yasaların ve Anayasanın öngördüğü biçimde gerçekleştirilecektir bu denge. Buna uygun davrandığı ölçüde devlete saygı duyulur. Ne moral, ne yasal hiçbir düzene başegmeyer halktan, gelecek için ümit beklenemez. Bunun en açık örneği, İtalyan prenslikleridir (38).

Bu kısa açıklamadan anlaşılacağı gibi, Machiavel, toplumdaki bozukluğun hukukî tedbirlerle giderilebileceği görüşünde. Yasalar ne kadar mükemmel olursa yani sosyal güçler arasındaki denge ne kadar iyi hesaplanabilirse, devlet o ölçüde güvenlik içindedir. Halk da etrafında vatan sevgisi ile kilit olmuş bağlılığını sunmaktadır. İdeal yönetim için hiç bir sebep kalmamış demektir. Buradan da anlıyoruz ki Machiavel, bütün ağırlığı politika tekniğine vermiş, bu yüzden politikayı çeşitli iradelerin, hırsların, zekâların çatışma alanı olarak görüyor (39). Böyle olunca soylular, kral ve halkın devleti iyi yasalar eşliğinde yöneteceğine kolaylıkla inanıyor. Ne var ki bu denge siyasal değil, çünkü kral tek yönetici ve ağırlık hep onda.

Mülküne ve belli bazı özgürlüklere sahip halka fazla özgürlük vermeye gelmez, düzen bozulur. Prense de yasalar dışında geniş serbesti tanınmamalıdır; tiranlığa özenir. En uygun yol, kralın koy-

(37) Ayrıca Bk. E. Namer, op. cit. s. 131.

(38) İbid. s. 136.

(39) J. Touchard, op. cit. s. 254.

duğu yasalarla toplumsal dengeyi sağlamasıdır. Görülüyor ki Machiavel, temelde hiç bir köklü sosyo-ekonomik sistem kurmadan, hele değişik güçlere iktidara tam bir katılma hakkı tanımayan, son sözün kralda olduğu mutlu bir yönetim biçimi düşünüyor! (40). Onun için de zaman zaman prensten ve bazan da halktan yana gözüken Machiavel'in sisteminin tutarsızlığı aslında halkla kral arasındaki dengeyi salt hukuk yolu ile kurmaya çalışmasından doğuyor.

B) Fransa ve J. Bodin :

Machiavel'i kıyasıya eleştiren, ama aslında onun devamı sayılan Jean Bodin (41), XVI. yüzyılın Fransa'da yetiştirdiği bir başka mutlakiyetçi düşünürdür. Tarihçi, hukukçu, iktisatçı, filozof, ahlakçı ve politikacı J. Bodin, «Devletin Altı Kitabı» adlı eseriyle birkaç amacı birden hedef almıştı; kralın mutlak iktidarını güçlendirmek ve onu ülkedeki karma yönetim savunucularından kurtarmak (42), din kavgaları yüzünden bozulmaya yüz tutan Fransa'nın birliğini sağlamlaştırmak ve ona kalkınma yollarını göstermek (43), zamanın dini, siyasi kargaşalığı arasında kurtuluş yolunu gösterecek hukukun genel ilkelerini ortaya koymak (44) ve siyasal bilimin temellerini atmak. Gerçekten bu amacına ulaşan Bodin, monarşiyi savunurken egemenlik kavramını da kişi gereksinmelerine dayatmakla kralların tanrısal hakları öğretisine ağır bir darbe indirmiştir (45).

Bodin'in eserinin karmaşıklığı ve düzensizliği, görüşlerinin tutarlı bir sistem içinde incelemesini önüyor. Araştırmanın amacını saptırmamak için bunların içinden konuyu ilgilendiren önemli öğeleri iki kümede toplayacağım. Önce din, aile ve devlet üzerindeki görüşlerini, sonra da bunların bağlandığı egemenlik ve yasama ilkelerini ele alacağım.

(40) Sabine, s. 14.

(41) E. Namer, op. cit. s. 195.

(42) J. J. Chevalier s. 39 da F. Hotman'a cevap için yazıldığını söylüyor.

(43) Sabine, op. cit. s. 75 ve J. Touchard, op. cit. s. 286.

(44) M. Tunçay, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, C. 11, SBF. y. 288, Ank. 1969, s. 92.

(45) M. Tunçay, ibidem, Sabine, op. cit. s. 75.

1 — Din, aile ve devletin niteliği :

Fransa'da katoliklerle protestanların sürekli çatışma içinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkan Bodin, gerçek dindar olmasına karşın her iki inancı da hoşgörü ile karşılaşmasını bilmişti. Bu konuda tartışılmasını istemiyordu. Biliyordu ki tartışma konusu herşey insanlarda şüphe yaratır. Din, devletleri ve cumhuriyetleri birlik içinde tutar, hatta devletin temel prensibini oluşturur. Yasaların uygulanmasında, uyruğun bağlılığında, kötülük korkusunda hep onun derin etkisini bulmam mümkündür (46). Bu konuda inançların zorla, örneğin yöneten tarafından değiştirilmesi, ya da yerleşmiş bir inancın insanlardan sökülüp atılması, sonuçta devletin yıkılmasına yol açar. Bu yüzden protestanların varlığına ve inançlarına saygı duyuyor, hoşgörü ile karşılıyordu. O kadar ki, Chevalier, onun vicdan özgürlüğünün kurucusu olduğundan bile bahsediyor (47). Tam bu noktada dikkati bir benzerliğe çekmek istiyorum; amaç Machiavelli'de gördüğümüz gibi ülkede düzenin sağlanması olunca, dinsel hoşgörü de bir ilke olmaktan çıkıp siyasetin aracı oluyor (48).

Bu görüş, Bodin'i ülkede din birliğinin sağlanmasıyla Devletin geleceği arasında ilişki kurmaya kadar götürmüştür. Bu açıdan «dinin devletin yani siyasal otoritenin temeli olduğu görüşünü ele alırsak, bu otoritenin sağladığı düzenin akılcı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Gerçekten kutsal iradeye uygun olan bu düzen aynı zamanda akılcıdır da. Çünkü doğa ve insan aklı hep onun eseridir. Böylece Bodin Tanrıyı Devletten uzak tutmuyor ama onun düzeni içinde değişik inançların birarada bulunmasına ses çıkarmıyor. Aslolan tanrının yarattığı düzene ve onun iradesine saygıdır. Kralın kendisi de tanrının yeryüzündeki vekilidir. Gücünü ondan alır, ona yönelmiş değişik inançlara karışamaz. Üstelik saygı duyar. Aynı kaynaktan çıkmış, sonra değişikliğe uğramış dinsel inançlar bu yüzden onu rahatsız etmiyor. Kiliseyi devlet işlerine karıştırmadığı gibi iktidara da halkın üzerinde şu ya da bu yönde baskı yapmasına olanak tanımıyor» (49). İşte bu yoldan mutlakçılığın kurulmasına dinsel hoşgörünün katılması sağlanmış oluyor.

(46) P. Janet, op. cit. s. 126.

(47) J. J. Chevallier, op. cit. s. 39.

(48) Sabine, op. cit. s. 38.

(49) J. Touchard, op. cit. s. 290-91.

Jean Bodin, Devleti; «çeşitli ailelerin ele geçirdikleri çeşitli varlıklarla birlikte egemen bir kudret tarafından hukuka uygun olarak yönetilmesidir» diye tanımlar (50). Aristo'nun devlet ve hukuk anlayışından hareket eden, ancak ondaki eksiklikleri tamamlamak gereğini duyan Bodin, üç yeni kavram getirir bu tanımlamayla Devlete: Aile, egemen güç ve devlete bağlı kuruluşlar. Bunlardan egemen gücün niteliğini ve dokusunu yasa ve hukuk anlayışıyla yakın ilişkisi dolayısıyla bir sonraki bölümde inceleyeceğim. Burada biraz monarşinin toplumsal dayanağı olan aile üzerinde durmak istiyorum.

İyi düzenlenmiş bir devletten sözedilince, egemenliğin tek kişide bulunduğu, bölünmez egemenliğe sahip devleti anlarız. Egemen bir iktidar olmadıkça iyi düzenlenmiş devlet de olmaz. Devlet ise, tanımda da gördüğümüz gibi, aile birimlerinden oluşur (51). Devletin kuruluşunu ailede bulan görüşün en güçlü savunucusu olan Bodin, devleti ailelerin hükümeti olarak tanımlarken şöyle diyor: «ailelerin birleşmesi çoğu zaman ortak savunma ve karşılıklı çıkarların sağlanması amacıyla gerçekleşir ve bu toplulukların egemen bir (otorite) yetke tarafından bir araya getirilmesiyle devlet oluşur» (52). Bodin, baba iktidarını toplumsal düzenin amacı olarak görüyordu. Nasıl ailede baba, gökte güneş, dünyada tanrı tekse, devletin de tek yöneticisi vardır. Bu yüzden monarşi, doğaya en uygun rejim türüdür (53). Bodin, aileyi devletin tek çekirdeği saymakla kalmıyor, ona bir de vazgeçilmez hak tanıyordu; özel mülkiyet. Mülk aileye, egemenlik ise yöneticiye aitti. Aile özeline, devlet kamununun veya genelin alanına girer (54). Egemen kudret, aileleri ellerindeki mülkleriyle birlikte yönetecektir. Ama onların varlıklarına el uzatmayı aklından geçirmeyecektir. Bodin'in yasa anlayışını incelerken göreceğimiz gibi özel mülkiyeti, egemeni dahi sınırlayan temel hak olarak kabul etmiş. Anlaşıyor ki Bodin, Locke'u izleyerek mülk sahipliğini düpedüz doğal hak sayıyor (55).

Bodin'in monarşiyi savunmasının ikinci sebebi, salt egemenliğin bölünmez niteliğiyle kendine en uygun ortamı ve organı bu re-

(50) İ. Akın, op. cit. s. 96.

(51) Sabine, op. cit. s. 81.

(52) İbid. s. 79.

(53) J. J. Chevalier, op. cit. s. 47.

(54) Sabine, op. cit. s. 80.

(55) İbid. Devlet iktidarıyla bu hakkın bağdaşmazlığı için bk. s. 81 vd.

Jimde bulmasından ileri geliyor. Gerçekten egemenlik, salt, bölünmez ve sürekli olacaksa onu tek kişiye bırakmaktan başka çare yok. Üçüncü sebebi; önemli yerlere yapılacak atamalarda ehillerin seçimini tek kişiye bırakmış olmasıdır. Monark, sayılı bilgin ve erdemli kişileri bulup çıkaracak ve onları gereken yerlere koyabilecek tek kişidir (56). Hemen söyleyeyim ki, Bodin'in egemeni de Machiavel'inki gibi keyfiliğe kayamaz. Yönetimin ahlâki değerlere saygı göstermesi, halkın iyiliğini ve refahını gözetmesi, devlet birliğinin bozulmamasına özen göstermesi gerekiyor. Tanımda görüldüğü gibi «hukuka uygun» bir yönetim olacak. Egemenin yanında yardımcı birlikler, örneğin; parlamento, halk meclisi, korporatif heyetler, ekonomik ve sosyal gruplar bulunabilecektir. İşte Bodin - Aristo ayırımını sağlayan «kurumlar» bunlardır. Tanımda gördüğümüz «Devlete bağlı kuruluşlar» ögesi... Ne var ki, bunlar hiçbir şekilde egemenin izni olmadan kurulamazlar. Yetkileri mutlak biçimde egemenin rızasından, onayından doğar (57). Aksi halde diyor Bodin, ortada egemen diye birşey kalmaz. Hem tanrının vekili olan krala karşı çıkmak, ona karşı çıkmakla birdir (58).

Görülüyor ki, tanrının teklifine inanan, kralı onun vekili kılan, ancak dinsel inançlardan doğan farklılaşmayı siyasal iktidara bulaştırmayarak belli ölçüde layikliği sağlayan Devlet anlayışına sahip, Bodin. Şimdi de bu devlette hukuka uygun yönetimin temellerini araştıracağız.

2) Egemenlik ve yasama :

Egemenliği şöyle tanımlıyor Bodin: «yurttaşlar ve uyruklar üstünde yasayla kısıtlanmamış en üstün iktidar» (59). Yasayla sınırlanamaz, zaten yasanın kaynağı egemendir. Ülkenin yasası egemenin buyruğundan başka birşey değildir. Bu irade mutlaktır, kimseye hesap vermez. Kendisi de koyduğu yasalarla sınırlı değildir. Tanrıya karşı sorumlu ve doğal hukuka bağlı olması yeter sayılmıştır.

Buyruk verme ve itaat etme şeklinde kristalize olan üstün ikti-

(56) J. J. Chevalier, op. cit. s. 47-48.

(57) Sabine, s. 89 ve J. J. Chevalier, s. 49.

(58) Chevalier, s. 50.

(59) Sabine, s. 82 den naklen.

dar yetkisi toplumda kraldan krala geçer ve süregider. Başkasına devredilemez, zaman aşımına uğramaz (60).

Egemenin bu nitelikleri, onun aynı zamanda göreneğe dayanan yasa üzerinde de denetimine olanak tanır. Zaten açıkça belirtiyor Bodin, yasa örf ve âdeti değiştirir ama görenek yasayı değiştirmez (61). Bodin ayrıca Aristo'nun iklimler kuramını geliştirerek yasa koyucunun ülkenin coğrafi özellikleri etkisinde kaldığını ileri sürüyor (62).

Barışa, savaşa karar vermek, af çıkarmak, para basmak, vergi koymak gibi diğer tüm yetkiler başkanlık görevinin içindedir. Egemenin mutlak niteliğini savunan Bodin, gene aynı nedenle Machiavel'in karma yönetimini tutmuyor: «Egemenliğin biçimi ne olursa olsun kral, adaletin ve tanrı yasalarının üstüne çıkamaz. Tüm yöneticiler kutsal ve doğal hukuka bağlıdır. Bunlara karşı gelmek, tanrıya karşı gelmekle birdir. Eğer adaleti sağlamak yasanın işiyse, yasa prensin eseri, prens de tanrının vekili olduğuna göre prensin yasası aslına, yani tanrının yasasına uygun olmalıdır.» (63). Yasa koymak tek kişinin tekelindeyse yönetim de tek kişide, biçimi de monarşidir. Bodin, böylece yukarda gördüğümüz ikincil kurumların etkisini büyük ölçüde hafifletmiş gözüküyor.

Adaleti sağlamak yasanın görevi, biliyoruz. Bodin'e göre adalet nedir? Şimdi bunu göreceğiz. Baştanberi biliyoruz Bodin'in Aristo'dan nasıl esinlendiğini. Adalet kavramını tanımlarken de Aristo'dan hareket ediyor. Aristo adaletin iki yasasını belirlemişti; denkleştirici adaletle, dağıtıcı adalet. İlki eşitlik ilkesine, ikincisi benzeşim ilkesine, ilki aritmetik orantıya, ikincisi geometrik orantıya dayanır. Bir örnekle açıklamak gerekirse, denkleştirici adalet eşitliğin ağır bastığı demokrasi yönetimine uygundur, dağıtıcı adalet ise yeteneğin ağır bastığı (kademeli, aşamalı toplum düzeni) Aristokrasiye. İkisini de yeterli saymaz Bodin. İlkinde yetenek eksiktir, ikincisinde eşitlik. Kendi adalet anlayışını koyarken Bodin her ikisini de toplayan bir kavrama varır: uzlaştırıcı, düzenleyici, ahenkli orantıya dayanan adalet. Yeteneklere göre ayarlanmış orantılı bir eşitlikle karşıla-

(60) Bu görüş için bk. P. Janet, s. 119, Sabine, s. 82.

(61) Chevallier, op. cit. s. 44.

(62) İklimler kuramı ve Montesquieu ile karşı için bk. Chevallier, s. 130.

(63) Egemen ve yönetim ayırımı için bk. P. Janet, s. 121 ve Chevallier, s. 43.

sırız burada. Temelinde üç ilkeyi birleştiren bir anlayıştır: Birlik, orantı ve eşitlik. Yukardaki örneği tekrarlırsak Bodin'in monarşiyi neden tuttuğunu anlayabiliriz kolayca. Demokraside eşitlik egemendir ama elinden iş gelenler, yetenekliler kalabalıkta kaynar gider. Aristokraside yetenekli kişiler iş başındadır ama yönetilenlerden kopmuşlardır, bir azınlık egemenliği kurmuşlardır. Bu yüzden karma yönetime karşı çıkar Bodin. Ama özünde yönetimlerin temel ilkelerinin *derlemesinden* yanadır (64). Biraz daha açıklıyalım; siyasal plânda tek kişinin egemenliğini kabul eder, üstünlük tanır. Hukukî plânda ise ilkeler derlemesiyle yasanın dokusunu ve özünü belirler, yönetimin sürekliliğini buna dayar. Kral hukuka uygun yönetiminde yasalar koyarken hukukun son amacı adaletin «birlik, orantı ve eşitlikçi» özüne uyacak, bu özelliği hiç unutmayacaktır.

Şimdi de egemeni mutlak yetkilerle donatan Bodin'in bunu yaparken içine düştüğü iki çelişkiden söz etmek istiyorum. İlki; sınır tanımaz egemen doğal hukuka bağlıdır. Üstelik tanrının iradesi diye tanımladığı bu doğal hukuka hiç bir açıklık getirmez (65). İkincisi; yukarda görmüştük, ailenin, devletin temel birimi olarak vazgeçilmez bir hakkı vardır; özel mülkiyet. Ona göre bir doğal hak olan mülkiyetin dokunulmazlığı doğal hukukla güvenlik altına alınmıştır. Egemen ona sahibinin rızası olmadan dokunamaz. Dolayısıyla vergilendirmek de ailelerin onayını gerektirir. Mülk hakkı aile için, devlet için esastır. Ancak vergilendirmek gücü yok etmek gücüdür, devlet kendi kurucu unsurlarını yok etmek gücüne sahip olamaz. Bundan başka egemeni kayıtlayan bir başka husus da antlaşmalardır. Bu antlaşmalar uyruklarına ve diğer ülkelere karşı siyasal yükümleri kapsayabilir. Böyle durumlarda egemen bağlıdır (66). Özel mülkiyet, vergi ve antlaşmalar... «Leges imperii» diyor bunlara Bodin, üstün yasalar... Böylece ikinci kez bağlanıyor egemen. Bunları çiğnerse yokolacağını da açıklıyor (67). İşte ikin-

(64) Bk. P. Janet, s. 124-25 ve J. M. Reibel, J. Bodin et Le Droit Public Comparé, Lb. J. Virin, Paris, 1953, s. 165-198.

(65) J. Touchard, op. cit. s. 288.

(66) Sabine, op. cit. s. 84-87.

(67) Sabine, ibidem. Bodin, Machiavel gibi prensin sözünden dönmesini hiçbir şekilde kabul etmez, üstelik bunu ahlâka aykırı olarak görür. Ülkenin birliği için bile ahlâk kurallarına karşı çıkılmasını, kötüye kullanılmasını kabul etmez. Bk. E. Namer, op. cit. s. 202 ve Sabine, op. cit. s. 89.

ci çelişki de buradan doğuyor. Belki bir de adalet ilkesinin temel ilkelerine uymakla egemeni bağladığı söylenebilir ama bu nokta diğerleri gibi açık ve kesin nitelik taşıyor, üstelik kişiye göre değişik yoruma konu olabilir.

Bu çelişkilerin nedenini şöyle açıklamak mümkün: Dinsel, siyasal kavgalarla çalkantı içinde bulunan bir ülkede birliği ve düzeni sağlamak hem de mutlak monarşiye bilimsel dayanak aramak durumunda olan Bodin, doktrinini salt egemenlik üzerine kurmasına rağmen, bir yandan da halkın gereksinmelerini gözönünde tutmak zorunluğuyla karşı karşıyadır. Mutlak niteliğin Machiavel'de olduğu gibi keyfi ve despot niteliğe dönüşmesini önlemek için yönetimi hukukla sınırlamakla kalmıyor, halka da bazı haklar tanıyor. Söz konusu hakların belli bir uyum içinde doğal hukukla bütünleştiği ve toplumsal uzantı içinde başka bir hukuksal yapıyı oluşturduğu söylenebilir. Bodin gibi hukukçu ve ahlâkçı bir kişi için böylesine bir eğilim normal karşılanabilir ama sistemi kendi içinde tutarsızlığa sürüklemekten de geri kalmaz.

c) İngiltere ve T. Hobbes :

Mutlakiyeti savunan XVII yüzyılın bu ünlü düşünürü, kurduğu hukuki ve felsefi sistem bakımından Machiavelli ve Bodin'den daha tutarlıdır. Nedeni de gene Hobbes'un içinde bulunduğu koşullarla sıkı sıkıya bağlı. 1642 de İngilterede parlamentocularla kral arasında başlayan iç savaş, sonunda Charles I. Stuart'ın başını yemişti. Yazarın Leviathan ya da «Bir Din ve Dünya Devletinin dokusu, biçimi ve erki» adlı büyük eseri yayınlandığında Cromwell iktidardaydı (68). Eserinde Devlet adına tek kişinin iktidarını savunmasına karşın, ne Cumhuriyetçi Cromwell'in ne de bundan sonra kralcılarının gözüne girebildi. Bunun da nedeni eserin iki yönlü çelişik dokusundaydı; halkın barış içinde, düzenli yaşama isteğiyle kralın (Bodin'den daha katı) salt iktidarı arasında denge kurmak istemesi. Çocukluğunda babası annesini iki kardeşi ile bırakıp kaçmış, annesi de İspanya kralı II. Philip'in yenilmez armadasının korkusu içinde onu yedi aylıkken doğurmuştu. Hobbes yaradılıştan korkak, çekingen olmasında bu olayın büyük etkisine işaret ederek korku ve ben ikiz kardeşiz der (69). Üstelik püriten devriminde İn-

(68) Chevalier, op. cit. s. 52.

(69) İbid, s. 54.

giltere'de kargaşalığın süre gitmesi ve sonunda kralın başını yemesi onu daha da etkilemiş bu içgüdü ile ülkeyi birliğe, barışa götüreceğ bir yol aramıştır. Hobbes da tıpkı öncekiler gibi ülkenin içine düştüğü bunalımdan ancak mutlakiyetle kurtulabileceğine inanıyordu. Ne var ki, onu diğerlerinden ayıran sözleşme fikridir. Önce Hobbes'da sözleşme fikrini ve onun temelinde yatan nedenleri devlet görüşü ile birlikte inceleyeceğiz, sonra da hukuk ve adalet anlayışını çözümlenmeye çalışacağız.

1 — Toplum sözleşmesi ve Devletin mutlak egemenliği :

Aristo'nun tersine Hobbes, insanı doğuştan toplumsal kabul etmez. Doğuştan bencil olan insanoglu, mutlak biçimde kendi yararını ve çıkarını düşünmeye yöneliktir. Doğal yaşam döneminde tabiat icabı eşit yaratılan insanlar, varlıklarını sürdürebilmek için devamlı olarak kendilerini korumak zorunda idiler. Bu ise onları kargaşalığa, savaşa, birbirlerine düşmanlığa sürüklüyordu. Herkesin yalnızca canını kurtarmayı amaç edindiği bu dönemde adalet, yasa, mülkiyet hakkından söz edilemezdi. Herkesin geleceğini korumak için yekdiğerini feda ettiği bir dönemdi.

Sürekli savaş içinde insan insanın kurdu olmuştur artık. İnsanın kendi yaşamını korumak biçiminde formüle edebileceğimiz bu davranışı Hobbes, doğal hak diye tanımlıyor (70). İnsanı diğer yaratıklardan ayıran temel farkı akıl olarak belirleyen Hobbes, aklını kullanan insanın kendini güvenlik içinde bulmak istediğini söyler. Aslında doğal hakkın bir sonucu olan güvenlik isteği, doğal yasalara boyun eğmekle gerçekleşir. Bunlar üç tanedir: Barışı ara, ona kavuşmak için herşey üzerindeki mutlak hakkından vazgeç ve sözleşmeleri tanı, onları bozma (71). Burada doğal hakla doğal yasalar arasındaki farkı hemen açıklayayım; doğal hak, insanın kendini korumak için gücünün yettiği herşeyi yapabilmek özgürlüğüdür. Doğal yasalar ise, aklın bulgusudurlar. Kendimizi korumaya ve savunmaya yöneliktirler ve bizim aleyhimize dönebilecek şeyleri yapmaktan sakınmamızı öğütlerler. Kısaca «kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi, başkasına yapmayın» biçiminde açıklanabilir. Görülüyor ki, yasa hakkın sınırlandırır. Tıpkı özgürlükle zorunluğun bir-

(70) R. Labrousse, Hobbes, Rv. Fr. de Sc. Po - C. III. 1953, s. 472 vd; ve B. Landry, Hobbes, F. Alcan, 1930, s. 149-150.

(71) P. Janet, op. cit. s. 151. B' Landzy, ibid. s. 152 vd.

birlerinden ayrılması gibi farklı kavramlar (72). İşte doğal hakkın sonucu ve aklın eseri olan doğal yasalara uyarak barışı ve güvenliği arayan insanoglu, çareyi sözleşme ile toplum haline geçmekte bulur. «Senin de hakkını ona bırakman, benim yaptığım gibi, senin de onu tüm hareketlerinde yetkili kılman şartıyla kendimi yönetmek hakkımı bu kimseye bırakıyorum. Yetkilerimi ona aktarıyorum (73)». Böylece, güvenlik ve barış içinde toplum haline geçen insanlar, yönetim haklarını bir egemene devrederler ama, bu toplum hali, Aristo'nun düşündüğü gibi doğal bir olay değildir. İradî bir anlaşmadan doğan yapay bir olgu, bir çıkar hesabıdır (74). Sözleşme ile haklarını egemene devreden kişiler, aslında, sözleşmeyi onunla değil, kendi aralarında yapmışlardır. Bu yüzden sözleşme egemeni bağlamaz, tamamen dışındadır. Görülüyor ki, halkın iradesi ile devletin kuruluşu, egemenlik yetkisi ortaya çıkıyor. Tek sözleşme ile hem toplum haline geçen, hem de yönetim hakkını egemene devreden insanlar, aynı zamanda tüm hak ve özgürlüklerinden de vazgeçmektedirler. Hobbes, bu yoldan, ilerde uyrukla yönetici arasında çıkacak anlaşmazlığı peşinen önlemiş oluyordu (75). Özel yararların birleşmesinden oluşan devletin amacı, yurttaşın güvenliği idi. Bu amaç gerçekleşmez ise devlete bağlılık kalmaz, onun varlık sebebi de sona ermiş olur (76).

Bir sözleşme ile toplum haline geçen insanların, yönetim haklarını devrettiği egemenin niteliği nedir? Şimdi bunu göreceğiz. Bodin'de olduğu gibi bu sorunun cevabı Hobbes'da da monarşik yönetim. Çünkü diyor, bir insan yöneten de olsa, mutlaka kendinin ve yakınlarının çıkarlarını düşünür ilkönce. En iyi rejim ise özel yararlar kamu yararının birleştiği, kaynaştığı rejimdir. Bu rejim de krallıktır. Kralın özel çıkarı ile kamunun genel çıkarı aynıdır. Çünkü, kralın gücü, zenginliği, şerefi, sıkısıkıya halkinkine bağlıdır. Halk zengin, mutlu olduğu ölçüde kral da güçlü olur. Ne var ki, bunun sağlanması, halkın herşey üzerindeki haklarından mutlak biçimde vazgeçmesine bağlıdır. Vazgeçme ve devretme, topyekûn ol-

(72) Chevallier, s. 57, Janet, s. 151.

(73) Bk, İ. Akın, s. 111 ve R. Capitant, Hobbes et L'Etat Totalitaire, Paris, Ar. de P. de D. 1936, No: 1-2, s. 48 vd.

(74) Chevallier, s. 58.

(75) İbid. s. 59-60 ve Janet, s. 158, Touchard, s. 330.

(76) R. Polin, Politique et Philosophie Chez T. Hobbes, PUF - Paris, 1953, s. 70.

malıdır. Yoksa özgürlüklerin bir teki bile (Locke'da olduğu gibi) halka bırakılsa, sürekli çatışma ve savaşın doğması işten bile değildir. Görülüyor ki, öncekiler gibi barış adına mutlakiyeti savunmaktadır Hobbes. Ona göre salt iktidarın olmadığı yerde sürekli savaş, olduğu yerde ise sonsuz barış ve huzur vardır (77). Bu haliyle egemen yasaların da, adaletin de üstündedir. Din de ona bağlıdır. Peki-yi, egemenin yetkilerine Hobbes, hiçbir sınır tanımaz mı? Buna cevap verebilmek için, onun din ve ahlâk anlayışına bakmak gerekiyor.

a) *Ahlâk anlayışı :*

Hobbes için doğal bir ahlâk vardır. Tıpkı doğal hak ve doğal yasalar gibi. Doğal ahlâk, doğal hakka karşı çıkar. Hak, bize istediğimiz gibi davranma olanağı tanır. Yani kargaşaya götürür. Ahlâk ise barışın aracıdır. Hak da ahlâk da ancak ortak ilke açısından bakıldığında faydalarını açığa çıkarırlar; bu da korunma arzusu-dur. Doğal hak, bize kendimizi ve geleceğimizi korumak için herşeyi yapmak yetkisi tanımıştır ama, bu bizim sonumuz demektir. Halbuki ahlâk bizi korumaya yönelik sürekli barışı sağlayabilecek tek araçtır. Doğal hakla çatışan ahlâk doğal yasalara da karşı çıkar mı? Ondan da üstün müdür? Hayır diye cevap veriyor Hobbes. Nasıl doğar yasalar aklın eseriye, ahlâk da kendi yasasını akıl ile bulmuştur. Doğal yaşama döneminde hiçbir sınırlama ile bağlı olmayan insanoglu, neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında da kesin yarıya sahip değildir. Arzu ve isteklerine boyun eğiyordu. Sınırsızlık ve başıbozukluk bu ortamın özelliğiydi. Toplum haline geçmekle herbirinin hakkı, yekdiğeri ile sınırlanmıştı. Ahlâk da bu dönemde kesin biçimine kavuşmuştu. Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da uygun görme! biçiminde formüle edilen bu anlayış, sonraları liberal özgürlük anlayışının temelini oluşturacaktı. Böylece insanın kendini koruması ve geleceğini güvenlik altına alması mümkün olacaktı. Böyle olunca da ahlâk anlayışı, tıpkı doğal yasalar gibi, aklın bir ürünü oluyordu. Yoksa eşyanın tabiatından doğan ve bize zorla kabul ettirilen bir kural değildi. Bu anlamda ahlâk, doğal yasalara uygun ve ona paralel bir görünüm arzederken Hobbes'un ezeli derdi barışın sağlanmasında bir başka aracı oluşturuyordu (78).

(77) İbidem, Ayrıca bk. Labrousse, s. 475.

(78) Açıklama için bk. P. Janet, op. cit. s. 156-57.

b) *Devlet ve Kilise :*

Hobbes'un eserinin adını hatırlıyalım bir kez; bir din ve dünya devletinden bahsediyor. Bu demektir ki, hiçbir tinsel iktidar, devlete değil egemen olmak, ağırlığını dahi koyamazdı. Hobbes için tinsel olan sadece bir görüntüdür, düş gücünün uydurması (79). Bu yüzden dinsel iktidarı insanların iki efendisi olmaz diye reddeden Hobbes (80)'a göre doğal yaşamda ne kadar insan varsa o kadar da dinsel inanç vardı. Tanrının kutsal kitabının kişiye göre değişik biçimde açıklandığı bu dönemde insanlar, isteklerine göre bir yol tutturuyorlardı. Hangi dini inançta olurlarsa olsunlar, olumlu bir dinin düzenin kabul etmiş kişiler, bir yerden sonra kutsal kitabı diledikleri gibi açıklamakla toplumu kargaşalığa götürüyorlardı (81). Halbuki toplum haline geçince, bu haklarından da (kutsal kitabı bağımsız açıklama hakkı) vazgeçiyor insanlar ve bunun tayinini de devlete ve onun temel organı egemene bırakıyorlardı. Öyle ya, dinin örgütü olan kilisenin de, devletin de dokusu hristiyanlık olunca iki ayrı yönetime, iki ayrı iktidara ne gerek var? Hristiyanlardan ve hristiyan kilisesinden oluşan bir devlette her ikisi de aynı şey demektir; tek bir insan ve iradesi de egemende belirmiş. Böyle olunca her ulus bir kilise, tanrının krallığı da yeryüzü krallığıdır (82). Kilise, böylece tek bir egemenin kişiliğinde birleştiği bir topluluk olarak, devletin kendisiyle özdeşir. Dünyanın yönetimiyle tinsel yönetim, özdeşir. Bu durumda tanrısal hukukla beşeri hukuk arasında bir çatışmadan sözedilemez. Her anlamda din tümüyle yasa ve hükümetin yönetimi altındadır. Afaroz veya başka bir kilise cezası egemenin yetkisiyle verilir. Hobbes'un devleti bu yüzden hiçbir mistik ve dinsel değeri kabul etmez. Onun canlı, dinamik varlığı, dinsel düzenle dünyevî düzenin özdeşleşmesini, senkronize olmasını emreder. Öyle ki, uyruklar iki iktidar arasında ne yapacağını, kime bağlanacağını şaşırmasın, düzeni, barışı bozulmasın (83).

Hobbes'a göre devlet, en güçlü topluluk biçimi idi. Ahlâk ve din onun için toplumsal barışa varmada birer araçtı. Sözleşme ile yönetim hakkını egemene bırakan insanlar, aynı amaç uğruna tüm haklarından vazgeçmişlerdi. Bu amaçtan saptığı anda, devletin de meşruluğu ortadan kalkar. Demek ki egemenin yönetimi, en başta hal-

(79) Sabine, op. cit. s. 154.

(80) J. Touchard, op. cit. s. 331.

(81) Chevalier, op. cit. s. 65.

(82) Chevallier, s. 66, Landry, s. 238-39.

(83) Chevallier, s. 67, Sabine, s. 155.

kın dirlik ve düzeni ile bağlıydı ve bu onun için bir hizmetti (84). Şimdi egemenin sınırlanmasını Hobbes'un hukuk anlayışını da açığa çıkararak incelemeye çalışalım.

2) Egemenliğin sınırlanması ve hukuk düzeni ile ilişkisi :

Tıpkı Bodin'de gördüğümüz gibi Hobbes'un mutlakçılığında da egemenlik bölünmez ve salt nitelikte. Siyasal iktidarı bölmek, onu yok etmekle birdir. O zaman iktidarın bölünen parçaları kadar yeni iktidar ve egemen çıkar ortaya ki, bu sosyal yapının bozulduğunun, hastalandığının en açık belirtisidir. Salt ve kesin yetkilere sahip egemenin en başta gelen yetkisi, yasa koymak ve kaldırmaktır (85). Demek ki, Machiavel ve Bodin gibi Hobbes da egemeni tek yasa kaynağı olarak görüyor. Buyrukları yasa niteliğindedir. Örf ve âdet kuralları, varlıklarını egemenin sustuğu ölçüde korurlar. Egemen o konuda bir yasa koymuş ise, gelenek ve görenek de artık yoktur. Hobbes diyor ki; «ortak erkin olmadığı yerde yasa yoktur, yasanın olmadığı yerde de haksızlık yoktur» (86). Yalnız yasa haksızı haklıdan yapay biçimde ayırır. Ayırımın yapay olmasının sebebi, sözleşme fikrinde saklıdır. Egemenin mutlak iradesine tumulusu bağlamak isteyen Hobbes, sözleşmeyi zorunlu biçimde sosyal yapay olgu kabul etmiştir (87). Yasanın dışında haksıza karar veremeyiz. Haksızı ancak yasa belirler. Varsayım olarak da hiç bir yasa adaletsiz olamaz, yani hukuka aykırı değildir. Hakkaniyete, (Hobbes bunu doğal yasalara aykırılık biçiminde yorumluyor) aykırı olabilir, kötü olabilir, faydasız olabilir, ama hukuka aykırı asla! (88).

Yasanın hukuka aykırı olamayacağı fikrine gelince, hukukun idesi olan adalet anlayışını da kısaca görmek gerekiyor. Doğal yasaların üçüncüsü olan «anlaşmalara karşı çıkma, onlara sadık ol!» buyruğu, Hobbes'da adalet anlayışının temeli oluyor. Sözleşmenin olmadığı doğal yaşam döneminde herkesin herşeye hakkı vardır. Ve hiçbir şey kimseye kesin olarak ait değildi. Haklı ve haksız da

(84) Touchard, Hobbes'un görev yerine hizmet sözcüğünü kullandığını söylüyor, bk. s. 86.

(85) Chevallier, s. 61.

(86) Zikreden, Chevallier, s. 62.

(87) İ. Akın, s. 115, Del Vecchio, s. 84.

(88) Chevallier, op. cit. s. 62, Hukuki pozitivizm diye tanımlıyor P. Janet.

belli olmamıştı. Halbuki adaletin amacı, herşeyden önce herkese kendisine ait olanı tanımaktır. Neyin senin, neyin benim belli olmadığı düzende doğaldır ki adalet de yoktur. Toplum haline geçtikten sonra, herkese herşeyin ait olduğu açık biçimde ortaya çıkmış, seninki ile benimkinin sınırları çizilmiştir. Zarar vermek, ilişkinin bulunmadığı kimseye kötülükte bulunmaktır. Haksızlık ise, bir anlaşma içinde bulunduğun kimseye verdiğin zarardır. İşte toplum haline geçerken, karşılıklı tüm haklarından vazgeçen insanlar, sözkonusu anlaşmaya karşı çıktıkları, ya da ona uymadıkları an, yekdiğlerine zarar vermiş, yani haksızlık etmiş olurlar. Demek ki adaletin ölçüsü, sözleşmeye kesin biçimde uymaktır (89). Bundan şu sonuç çıkıyor; devlete sadakate sözleşmeyle karar veren insanlar, adalete uygunluk da sözleşmelere bağlılıkta ifadesini bulunca, adil olmak, devlete itaat etmekle eş anlama geliyor. Haksızlık, ona karşı çıkmakla başlıyor. Böylece devletin bütün buyrukları adil, yasakladıkları adaletsiz demektir. Suçu devlet tayin edecektir (90). Durum böyle olunca devletin temel organı olan egemenin koyduğu yasalar da kesin hüküm niteliğini taşımakta, karşı gelinemez olmaktadır. Ona uygun davranış adildir. Böylece Hobbes da hukukun tek kaynağı olduğunu görüyoruz. Doğal yasa, doğal akıl, kutsal aklın yansıması (doğal yasalar) bunların hiçbiri gerçek anlamda hukuk değildir. Tek gerçek hukuk, medeni yasalar diye adlandırdığı egemenin koyduğu yasalar bütünüdür (91). Böylece doğal yasalar pozitif hukukun altında kalmakta, uyruklar devletin koyduğu yasalarla bağlanmaktadır (92).

Yasama yetkisi mutlak olan egemen, koyduğu yasalarla bağlıdır da. Ta ki onu kaldırıp yenisini koyuncaya dek. Bu durumda yasa egemenliğinden bile sözedilebilir (93). Çelişki varmış gibi geliyor egemenin bu durumunda. Hem koyduğu yasalarla bağlı değil, hem de onlara uymak zorunda... Hobbes da tıpkı Bodin ve Machiavel'de olduğu gibi despotluğa, tiranlığa karşı çıkıyor. Egemen yasayı uygulamakla görevli, başına buyruk davranamaz. Bunu ya-

(89) Janet, s. 155-162 ve Y. Zabunoğlu, T. Hobbes, AÜHFD, C. XVI, s. 282.

(90) P. Janet, ibidem.

(91) R. Polin, op. cit. s. 194 vd.

(92) A. Güriz, Hobbes, Şahsiyeti ve siyasi fikirleri, AÜHFD, C. XLL, sy. 1-2, s. 310.

(93) Chevalier, op. cit. s. 62.

parken de uyruklar arasında ayırım gözetemez. Yoksa düzeni korumakla yükümlü egemen, bu tür davranışıyla sürekli savaşa, karışıklığa yol açabilir.

Herşeyi yapmaya sınırsız biçimde karar verecek olan egemenin bu arada «yapması gereken» şeyler de var. (ödevler) (94). Örneğin güvenlik ilkesi. Egemen uyruğunun güvenliğini içte ve dışta korumakla görevli. Bu ilkeye aykırı davrandığında kişilerin de isyan hakkı doğar diyor Hobbes ve artık böyle bir devlete bağlılık yükümleri de kalmaz. Hobbes'un egemeni de Machiavel'inki gibi devamlı başarılı güçlü, sözü geçer olmaya mecburdur. Yetenekleri biraz zayıfladı mı halk artık ona uymaz, uymamalıdır da. Bu ilkeyi doğal yasaların bir sonucu kabul ediyor Hobbes ve çelişkiye düşüyor sisteminde. Devlet iktidarını sarsmış oluyor.

Bir başka sınır taşı da mülkiyet hakkı. Egemen, halkın mülkiyet hakkını tanımak, onu topluma uygun biçimde düzenlemekle yükümlü. Doğal yaşamda bulunmayan bu hak, sözleşmenin temel ilkelerinden birini oluşturuyor (95).

Halkın yasal savunma hakkı bir başka ilkeyi oluşturuyor. İçte ve dışta karşı ortak ya da özel düşmana karşı kullanılır bu hak (96).

Yasayı egemen koyuyor ama akla aykırı olmayacak bu yasa. Zaten gerek yönetimde gerekse yasamada egemeni bağlayan temel kural bu akla uygunluktur. Hemen hatırlatayım ki, Hobbes'un «aklı», Bodin'in «doğüstü aklı» gibi değildir. Dokusunu maddenin hareketinden alır, toplumsaldır (97).

Bunlardan başka egemen uyruklarına «saf özgürlük» tanıyacaktır. Nedir özgürlük? Arzularımızı gerçekleştirmeye davrandığımızda dıştan bir engelin bulunmaması. Halbuki yasa böyle bir engelin ta kendisidir. O zaman yasanın dokunmadığı alanda kişi özgürdür sonucuna varabiliriz. Halkı yönetmek için konmuş yasalar, onun yararını sağladığı ölçüde mükemmeldir. Kişinin özgürlük alanı ya-

(94) Touchard sınırlamadan, Chevalier, «ödevden», P. Janet, yetkilerin daraltılmasından söz ediyor. Bk. s. 331, ve s. 163-64. Belli ölçüde de olsa Hobbes egemene yüklediği ödevlerle onu bağlıyor. Bu yüzden sınırlama görüşünü kabul ediyorum.

(95) A. Güriz, op. cit. s. 308 ve Chevalier, s. 62.

(96) A. Güriz, s. 313, P. Janet, s. 166.

(97) İ. Akın, Op. cit. s. 117, Y. Zabunoğlu, op. cit. s. 282:

sanın sustuğu yerden başlar (98). Demek ki egemen bu sınırı iyi tayin etmeli, özgürlüğü daraltacak alana kadar uzanmamalıdır. Kral, uyrukların yasa önünde eşitliğini sağlayacak eğitim ve öğretimle ilgilenecektir (99).

Görülüyor ki, Hobbes'un Leviathan'ı pek okadar korkulacak gibi değil.

Merkezi yönetime bağlı Devlet fikriyle birlikte, koruyucu, devlet fikrini de savunuyor. Onu diktatörlüğünün modeli olarak alan Mussolini gibiler bir yana (100), radikalizmin ve liberalizmin öncüsü olarak kabul edenler de var (101).

Hobbes'u doğal yaşam dönemi ve sözleşme mitosunu yüzünden eleştirenler olmuştur (102). Bunlardan en haklı görünen, kişiye tanıdığı özgürlük alanını egemenin insafına bırakması ve bunu mutlakçılık içinde gerçekleştirebileceğine inanmasıdır. Del Vecchio; «hapiste de huzur var ama özgürlük yok» diyor haklı olarak (103).

II — Düşünürlerin Benzer ve Ayrıldıkları Noktalar :

Bu bölümde, yukarıda incelemeye çalıştığım düşünürlerin temel kavramlar üzerindeki görüşlerini karşılaştırmaya çalışacağım. Önceden şunu söyleyeyim ki, hepsinde ortak yön; tarihsel metod ve objektif metodu kullanmalarındadır. Toplumsal olaylara bu açıdan yaklaşan düşünürler, sistemlerinin temel dayanaklarını deneyci bir tutumla sosyal ilişkilerde buluyorlar. Çağın yenilikleri, ülkelerindeki değerler ve sistemler düzenini bozunca, haklı olarak endişeleniyorlar. Ve hep birden barış ve huzuru, can ve mal güvenliğini sağlamak arzusu ile monarşiye sarılıyorlar. Bu taban, onları birleştiren asgari müşterektir (104).

(98) Chevallier, op. cit. s. 63.

(99) İbidem.

(100) A. Güriz, op. cit. s. 332.

(101) J. Touchard, op. cit. s. 332.

(102) A. Güriz, s. 312, Del Vecchio, s. 85, Janet, s. 175.

(103) Del Vecchio, ibid, s. 85 vd.

(104) Maurice Duverger, Méthodes De La Science Politique, PUF Paris, 1959, s. 36.

A) Din ve ahlâk :

Machiavel'i incelerken gördük; bilim ve ahlâkın kökeni, toplumdur. Zamanın icaplarına, devletin içinde bulunduğu koşullara göre biçimleniyor bu iki kavram... İnsanı evrensel bencil diye tanımlayan Machiavel, prensi ahlâk dışı tutmakla, toplumda dengeyi sağlayıp düzeni kuracağına inanıyor. Tüm sıkıntı, devleti kurana kadardır. Ondan sonra Prens'de koyduğu yasalara bir ahlâk kuralı olarak uyacaktır. Ahlâkın temel ilkesini, yurt ve vatan sevgisi olarak açıklayan Machiavel, canlılığını da politikada bulduğunu söylemektedir. Böylece, bir anlamda, o zamana dek süregelen ahlâkın politikayla ilintisi kesilmiş oluyor. Ahlâkla politika ayrılıyor görelî de olsa (105). Demek ki kaynak: Toplum, amaç: Birlik, geliştiği yer de: Politika. Kiliseye de aynı gerekçe ile saldırıyor, Papalığı tutmuyor. Çünkü Prens'in salt iktidarına ortak çıkmak istemektedir. Dinin toplumsal fonksiyonu, birleştirici olmaktır. Bunun için de devlete bağlı olmalı, onun tarafından güdülmelidir. Machiavel, dini devlete tâbi kılmakla, layikliği gerçekleştirmiş oluyor. O zaman ahlâk gibi din de yönetimin ve sosyal kaynaşmanın bir aracı oluyor (106). Bodin ise Fransa'daki siyasî ve dinî karışıklığa rağmen, vicdan özgürlüğünü savunuyor. Machiavel ile benzeştiği nokta, dinsel hoşgörüyü ülkenin düzeni için araç saymasıdır. Bir de dinin bağlayıcı, dayanışmayı sağlayıcı niteliği yönünde birlik halindeler. Ne var ki, Bodin, Machiavel'den daha tutarlı bu konuda. İnsanlardaki farklı görüşlerin bozulmayacağı, değiştirilemeyeceğini savunuyor. Din birliği ancak, değişik inançların karşılıklı saygı ile birarada bulunmasından doğar. Kral, tanrının vekilidir, gücünü ondan alır, tanrıya yönelik değişik inançlara karışmak ona düşmez. Aynı şekilde kilise de egemene bağlıdır. İktidardan pay alamaz, etkili olamaz. Böylece, Bodin de, Machiavel gibi, hem layik devlet, hem düzenin korunması fikrini işlemekte, ancak kralı tanrıya bağlamakla, tanrı tanımaz Machiavel'den ayrılmaktadır. Bu bakımdan Hobbes, Machiavel'e daha yakındır. Sözleşme ile tüm haklarını Devlete ve onun temel organı egemene terketmekle insanlar, inançlar konusunda egemeni tek yetkili sayıyorlar. Öyle ya, kilisenin de, devletin de halkı aynı olunca iki iktidara ne gerek var? Böylece Hobbes da Machiavel gi-

(105) François Luchaire, Cours D'Introduction à La Sociologie Politique, 1968-69, Paris, s. 55.

(106) Bk. Landry, op. cit. s. 267 ve E. Namer, op. cit. s. 197:

bi kiliseyi devlete bağımlı kılmakla egemenin üstün iktidarını korumuş oluyor. Hobbes'un amacı barışın sağlanması idi, bunu unutmayalım. Halbuki doğal yaşamda insanlar başıboş bırakılınca hepsi bir başka inancın savunucusu oluyorlardı. Sürekli savaş haline yolaçan bu durumu önlemek, dünyadaki yönetimle tinsel yönetimin alanlarının özdeşleşmesi ile mümkündür. Barış, birlik, düzenin korunması; görülüyor ki üçünün de hep korkulu rüyası...

Ne var ki Bodin aynı amaca hoşgörü ve tanrının yardımıyla yumuşak biçimde varmaya çalışırken Machiavel ve Hobbes, zorla ve güderek toplumu aynı amaca itelemektedirler. Her ne kadar Hobbes bunu bir sözleşme fikri ile halkın onayına bağlamak istemişse de, sözleşmenin su götürür niteliği, onu da aynı paralele sürüklemiştir Machiavel ile. Aynı şeyi Hobbes'un ahlâk anlayışı için de söylemek mümkün. Ahlâkı doğal yasalar gibi aklın eseri sayan Hobbes, doğal hakkın egemen olduğu dönemden çıkışın hem aracı, hem de amacı görür onu. Barışa yönelik ahlâk, kargaşanın olduğu yerde barınamaz. Toplum haline geçen insanlar, sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da uygun görme formülü ile barışı sağlamaya yönelmişlerdir. İşte aklın eseri olması da bundan ileri geliyor. Böylece aklın diğer ürünü, doğal yasalara uygun görünüm arzederken, liberal bireyciliğin de özgürlük anlayışının temelini oluşturur.

Machiavel, yasalarla ahlâk kurallarının çatışmasında meşruluğu sağlamak için yasaya ağırlık tanımıştı. Vatan sevgisine en yüksek yeri vermekle bu ilkeyi de din gibi birlik ve düzenin amacı görüyordu. Hobbes da bu kavramları huzurun, barışın aracı gibi alıyor. Ne var ki Hobbes, Machiavel'e kıyasla daha bir usulüne uygun, daha yasal biçimde gerçekleştirmiş gibi bu işi...,

B) Adalet anlayışı :

Hukukun idesi, salt amacı olan adalet kavramının kaynağı her üç düşünürde aynı: Toplum. Toplumun gereksinmelerinin karşılanması da adaletin amacı. Böylece altlı-üstlü karşılıklı bir etki-tepki ilişkisi içinde hukukla toplumsal yapı. Biri öbürünün kaynağını oluştururken, buradan çıkan ilkeler bütünü de dönüp geldiği yeri düzenleme, düzeltme çabası içinde. O sıralarda İtalya, Fransa ve İngiltere'de toplumların içindeki bunalım, kargaşa yüzünden tek arzuları var: Barışa kavuşmak... Ve bir de çağın getirdiği yeniliklere

uymak zorunluğu. Barışa kavuşmak, feodalitenin dağılık siyasal yapısına son vermek, kralın gücünü artırarak merkezi iktidarı kurmakla gerçekleşebilecek. Çağın yeni sosyal gücü olan tüccar zümresinin de işine geliyor aslında bu durum. Destekleyip arka çıkması boşuna değil. Sonra, nasıl olsa tek elde toplanmış bu iktidarı palazlandığı dönemde eline geçirecektir. Nitekim, öyle de oluyor.

Her üç düşünürde adalet fikrinin eş yönlü olması bu nedenle gariptir. Toplum, düzene, birliğe ulaştırmak amaç olunca, hukuk düzeninin yapısı da bu amaca yöneliyor. Dolayısıyla adalet kavramı da beraberinde getirdiği hukuk sistemiyle birlikte düzene yönelik araç niteliği alıyor. Gerçekten Machiavel ve Bodin de adaletin «ahlâki bir ideal ve sağlam bir politikanın esası olması, tıpkı sosyal ve hukukî kurumlarda görüldüğü gibi, canlılığını ve varlığını politikada bulacağına inanmaları» (107) nin sebebini aynı gerekçe de bulabiliriz: Devletin sürekliliği, bölünmezliği, birlik ve beraberliği... Bu nedenle ahlâk ve din gibi adalet kavramı da aynı kaynaktan çıkıp, aynı amaca yöneliyor. Düşünürlerde farklı olan tek şey, konunun işleniş biçimi. Yani içerikte birleşiyorlar da, biçimde ayrılıyorlar. Şimdi bu görüşümü açıklamaya çalışacağım.

Machiavel'i incelerken gördük; adaletin doğal kaynağı, iyiye verilen zararın kınanması ve aynı şeyin kendi başlarına da gelebileceği endişesinde saklı. Düzen fonksiyonunu yerine getirmeye yönelik bu adalet anlayışını Machiavel, sonra yasal adalet ve hakkaniyete, sosyal güçler arası dengeye dayalı adalet anlayışı ile tamamlıyor. Seçimi savunmakla genel özgürlük ortamına yöneliyor, adaletin özgürlüğe yönelik içeriğini açığa çıkarıyor. Yasa koyucunun üstün iradesini ön plâna almakla adaletin yasaya yönelik içeriğini değerlendirmekle kalmıyor, mükemmel yasayı toplumdaki sosyal güçlerin dengesini sağlamış yasalar, ya da anayasa diye tanımlamakla adaletin sosyal içeriğini de ortaya koymuş oluyor. Ne var ki, bu özgürlükler, denge çabaları, yasanın üstünlüğü hep Prens'in başarılı, iyi bir devlet kurması ve sürdürmesine bağlı. Yoksa düzen bozulup da kargaşa başladı mı, Prens gene albaştan edip mutlak ve sınırsız yönetimine dönebilecek. Tıpkı çağımızda görülen ve anayasalarda da yeralan «olağanüstü koşulların ortaya çıkması» durumu gibi. Aynı görüş Bodin için de geçerli. Aristo'nun adalet anlayışına bir boyut daha ekleyerek (yetenek-eşitlik-uyum) kendi uzlaştırıcı, dü-

zenleyici adalet anlayışını kurar. Temelinde birlik, orantı, eşitlik ilkelerinin yattığı bu adalet anlayışı, üç siyasal rejimin ilkelerinin derlemesinden oluşmuştur. Karma yönetime karşı çıkan Bodin, karma adalet kavramını koymakla tek kişi çevresinde yönetimin sürekliliğini sağlamaya çalışır. Machiavel adaleti, sosyal güçler arası dengeyi sağlamak için kullanmıştı. Bodin bu güçleri temsil eden (demokrasi, aristokrasi, krallık) yönetim biçimlerinin ilkelerini alıp, oluşturduğu adalet anlayışını tek kişinin eline vererek, aynı şeyi siyasal plânda yapmayı deniyor. Ama bu da sakat. Sosyal güçler dengesi, ne hukuksal düzeyde getirilen tedbirler, ne de uzlaştırıcı formüllerle tek kişinin donatılmasına bağlıdır. Bu denge ancak, bu güçlerin siyasal düzeyde orantılı ve anlamlı biçimde temsil edilmesiyle sağlanır.

Hobbes'a gelince, daha başka türlü halletmiş sorunu. Neyin ki-me ait olduğunu (mülkiyet hakkı) doğal yaşamda anlayamayız ama, bir sözleşme yapıp toplum haline geçtikten sonra, artık belli sınırlar içinde davranmalıdır insan. Sözleşmeyle de bu türlü davranmayı kararlaştırmıştır. Sözleşmeyi bozması, hem haddinden fazlasına el uzatması demektir, hem de toplumun kargaşaya sürüklenmesine yol açar. Adalet ilkesi de zedelenmiş olur. Devlete bağlılığa söz vermiş insan, sözleşmeyi bozdu mu, hem Devlete karşı çıkmış, hem adaleti zedelemiş oluyor. Demek ki adalet — Devlete bağlılık.

Yukarıda söylediğim gibi (Machiavel ve Bodin için) adaletin belirlenmesinde Hobbes'da da kaynak toplum ve sözleşme, amaç; Devlet düzeni ve ona bağlılık. Ama biçim değişiyor Hobbes'da. Mülkiyet hakkını adaletin temeli kabul eden Hobbes, toplum haline geçtikten sonra bunun düzenlemesini devlete bırakıp, kişiyi de ona bağlı kılarak dirlik, düzenlik adına adaleti araç olarak kullanıyor. Gerçi egemeni mülkiyet hakkını tanımakla bağlıyor ama ölçü ve oranı tayin hakkı gene egemende. Düzenleyici ve pratik amaca uygun bir adalet anlayışıdır Hobbes'da görülen. Gerisini pek düşünmez. Ne orantılı (Bodin'de görülen) ne de dengeleyici, sosyal içerikli (Machiavel'de görülen) bir adalet anlayışından yana değildir bu yüzden.

C) Egemen ve yasama :

Artık kesin olarak biliyoruz, Machiavel, Bodin ve Hobbes'un Monarşiyi neden savduklarını. Yönetim biçimi bu yüzden hepsin-

de aynı; tek kişinin mutlak egemenliği. Gerçi Machiavel karma yönetimi savunmakla, az da olsa ayrılıyor öbürlerinden. Ne var ki, tek kişiye diğer güçlerin üstünde ağırlık tanımakla bir yerde diğerleri ile birleşiyor. Asıl önemlisi, hepsinin feodal toplumun getirdiği aksaklıklardan etkilenecek kralın merkezci yönetimini savunmaları. Bir de hepsinde ortak özellik; despotluğa, tiranlığa karşı olmaları. Yasayı koyan egemeni hem tek kaynak sayıp, hem de onu koyduğu ilkelerle bağlamaya çalışmanın başka anlamı yok (108). Machiavel'de egemen, doktrinin konusunu ve esasını, Hobbes'da ise halk, bu dokuyu oluşturuyor (109).

Egemenlik anlayışı da hemen hepsinde aynı, yasa koyma ve kaldırma yetkisi kimde ise, egemen de odur... Yasanın özünü Bodin ve Hobbes'da akıl oluşturuyor. Ne var ki, Bodin'in doğa ötesi tanrısal aklına karşılık Hobbes, dinamik öze sahip kişisel aklı savunuyor. Salt, sınırsız bir yetki bu. Geri alınamaz, değiştirilemez, bölünemez. Yanlış Machiavel, karma yönetimi savunurken, seçimden yana gözükmekle yasanın hazırlanmasında halkın prence yardımcı olabileceğinden söz ediyor. Ama bunun kesin biçimde tayin edilmiş, güvenlik altına alınmış bir hak olduğu sanılmasın. Anayasada güçler dengesinin bulunmasını kabulleniyor (kral, soylular, halk) kabullenmesine amaç hemen arkasından ekliyor, «halka fazla özgürlük tanımaya gelmez, hemen bozulur.» En iyisi, prensin koyduğu yasalara uygun bir yönetimle düzeni sağlamasıdır. Yasa zoru ile sosyal bozuklukların, anarşinin önüne geçeceğine inanıyor. Bu yolla bireyler kendi aralarında, hem de Devletin etrafında birlik içinde olacaklardır.

Yasallığı aynı yüzden savunuyor. Herkes yasaları bilecek, öğrenecek, onlara bağlı kalacak. Prens de bu kuralın dışında değil. Tiranlığa kaymasın diye, o da yasalara bağlı. Toplumsal düzenin ve politikanın gereği, hukuku da amaca varmak için araç olarak düşünen Bodin'in anlayışı daha farklı. Aynı çizgiden hareket ediyor Bodin, egemenliği tanımlamış, karakterini belirlemiş, ama kaynağı belirsiz! Adaleti sağlamak yasanın işi, yasa kralın eseri, kralın kendisi de Tanrının yeryüzündeki sureti olunca yasamanın kaynağı doğal hukukda oluyor. Ama yasa koyucu kral, egemenlik yetkisini nere-

(108) Bk. Landry, op. cit. s. 262. Vecchio, s. 73. Chevalier, s. 45, E. Namer, s. 200.

(109) Polin, op. cit. s. 240, Landry, op. cit. s. 270.

den alıyor? Tanrıdan diyemeyiz, egemeni Tanrı seçmiyor, üstelik egemen Tanrı yasasına ve doğal hukuka bağlanmakla kalmıyor (sınırsız egemen, ne olduğunu açıklamadığı doğal hukukla bağlı) bir de *Leges Imperii*'ye; üstün yasalara bağlı. Bunları şöyle sualayabiliriz: Mülkiyet hakkı, antlaşmalara sadakat, vergilendirmede halkın onayı... Bunlara uymazsa kralın egemenliği sona erer. Çelişki açıkça görülüyor kanımca Bodin'de. Bir yanda yasanın kaynağı egemen, öte yanda içyüzünü açıklamadığı egemenlik kaynağı, doğal hukuka ve üstün yasalara (toplumdan gelen) saygı göstermekle yükümlü egemen!... (110). O zaman egemenliğin salt, bölünmez niteliği nerede kaldı? Bu düğümü çözmek için Fransa'nın o devirde içine düştüğü bunalımı hatırlamak gerek. Ülkenin içinde bulunduğu kargaşadan ürken Bodin, halkın mutluluğu ve refahı için monarşiyi savunuyor ama, kralın keyfilige kaymasına da gönü razi gelmiyor; hukukla bağlıyor onu... Machiavel'e de kızmaması bu yüzden; Prense sözünü tutmamasını öğütlediği için. Aynı Machiavel'in *Sözelevler*'de Prensi yasayla bağlayarak Bodin'e yaklaştığını da unutmamak gerek. Bodin'de yasal düzen hem amaç, hem de araç oluyor, kargaşaya son vermek için. Ama kendi sistemi içinde tutarsızlığa düşmekten de geri kalmıyor. Hobbes ise daha akıllı davranarak egemeni sözleşmenin dışında tutmakla halkın hem sürekli bağlılığını, hem de egemenle çatışmasını önüyor. Üstelik Bodin gibi, ne olduğu belli olmayan doğal hukukla da sınırlamıyor egemeni. Buna karşılık egemenin temel bir görevi var; güvenliği sağlamak... Halkın güvenliğinin mutlak biçimde korunması gerekiyor içte ve dışta. Yoksa kişinin isyan hakkı doğar, devlete bağlılık yükümü sona erer. Tam burada Hobbes, Machiavel'e yaklaşıyor Machiavel'de görmüştük, doktrinin temelinde prens başarıyı şart koşmuştu. Prens bu çizgiyi geçip de tiranlığa yaklaşırsa, ülkeyi gözden çıkarırsa, toplumda hemen anarşi başlar. Sonuçta, yeni bir Prens gelip ortalığı yatıştırır ama, eskisi de yerinden olur. Hobbes bu yüzden egemene aynı şeyi öğütlüyor: Sürekli barışı sağlamak. Akli yasanın temel taşı yapmasının nedeni de bu. Doğal yaşamdan toplum haline akılları aracılığıyla geçen insanlar, gene akıllarının eseri olan yasayla haklıyı haksızı ayırabiliyorlar. Hiç bir yasa adaletsiz, yani hukuka aykırı değildir derken Hobbes, krala, «sözleşme ile barışa varmak için toplum haline geçmiş insanlar üzerinde egemenliğini sürdürmek istiyorsan, barışı bozacak yasa koyma, bunun için de aklını kullan» diyor.

(110) J. J. Chevallier, op. cit. s. 60-61.

İnsanın özgürlüğe yasanın bulunmadığı alanda sahip olması da buradan geliyor. Yasalar, aslında halkı yönetmek için, onların iyiliğine konmuş kurallardır. Eğer bu alan doğru saptanmaz da örneğin mülkiyet hakkına elatılırsa, hem güvenlik sona ermiş, hem yasanın faydalı niteliği unutulmuş, hem de toplumda kargaşalığa kapı açılmış olur. Mülkiyet hakkının böylesine ön planda tutulması ve saygı duyulması, sonraki liberalizme dayalı dönemin çıkış noktasını, kaynağını gösteriyor bir anlamda bizlere. Özellikle Liberalizmin babası Locke hatırlanırsa, mülkiyete bu denli önem verilmesinin nedeni de kendiliğinden anlaşılır. Bu durum, her dönemin, bir sonraki evrenin tohumlarını içinde taşıdığı anlamı bir örneğini oluşturuyor.

Machiavel ve Bodin gibi örf ve âdeti yasaya bağlı kılan Hobbes, hukukun temel amacının topluma barış getirmek olduğunu, ama bunun kişi özgürlüğü ile ilişkisini de göstermeden edememiştir. Devleti kişiyi korumak için tutan Hobbes, geniş özgürlüğün kötülüğe yol açacağına inanarak monarşiyi barışın aracı yapıyor. Ama özgürlükle mutlakliyetin karşılıklı alanlarını saptarken kendi sistemi içinde egemeni ile çelişkiye düşmekten kurtulamıyor. Tıpkı Bodin gibi ama ondan farklı biçimde. Mutlak egemene karşı halkın direnme hakkına sahip olması, onun kişi yararına mutlakçılığı savunduğunun en açık belirtisi. Ne var ki, özgürlük, payına düşeni alıyor, barış uğruna egemenin elinde çoğu kez zedeleniyor.

SONUÇ :

Machiavel, Bodin ve T. Hobbes'da hukuksal açıdan monarşinin neden ve nasıl savunulduğunu araştırmaya çalıştığım bu incelemede, yer yer yönetim biçiminin yapısına ve dokusuna da değinmeden edemedim. Orta çağın imparatorluklar döneminden çıkıp da merkezi sisteme bağlı devletlerin kurulduğu böylesine bir ortamda, egemenlik anlayışı ve yönetenlerin de ele alınması kaçınılmaz bir zorunluk oldu.

Fransız Anayasa Hukukçusu François Luchaire, Jean Bodin ve Machiavel'i «Kurumları ve sosyal olayları belli bir moral adına doğ-

rulamak isteyenler» başlığı altında inceliyor (111). Ben aynı doğrultuda olduğu için bu sınıflamaya Hobbes'u da katmak istiyorum. Ne var ki Hobbes'un yaşadığı dönem, toplumsal evrimin liberalizme en yakın olduğu evre olduğundan o daha bir bilinçli ele alıyor sorunu. Bu nedenle her üçünde belirli bir ortak yan bulmak olanagı çıkıyor ortaya: Hukukun kaynağını saptarken onu gökten yere, insan aklının emrine vererek indiriyorlar. Yasayı koyanın da, uygulayanın da kral olması hep bu yüzden. Tam bu noktada yönetim biçimi de belirginleşiyor; tek kişinin egemenliği ve monarşik yönetim... Din ve ahlâk düzeni sağlayan kavramlar olarak gözükürken, adalet ilkesi de Devlete kesin bağlılığın değişmez kuralı oluyor. Ne var ki, kralın tiranlığa kaymasına hepsi de karşı. Hukuk düzeninin ön plâna alınması, bir yandan araç, öte yandan da amaç olmasının nedeni burada saklı. Toplumsal kargaşayı önleyecek ve barışı sağlayacak bir araç. Kralın yetkilerini belirlemesi ve kişinin özgürlük alanını ortaya koyması açısından da amaç sayılıyor. Sosyal güçler dengesi, ancak bu düzene uyulduğu ve onun elverdiği oranda sağlanacaktır.

Düşünürlerin sosyo-ekonomik koşulların etkisinde kaldığına da işaret etmiştim. Sabine'in söylediği gibi, yeni doğan tüccar zümresinin de işine geliyor böylesine bir rejim. İlerdeki burjuvazinin öncüleri olan bu sosyal güç, mülkiyet hakkına sıkı sıkıya sarılırken, güvencesini de rejimin niteliğinde arıyor. Gelişmesi, evrimi bu hakkın korunması bağlı. Her üç düşünür de bunu açıklıkla gözlemliyor ve doktrinlerinin temel taşı yapıyorlar. Gene F. Luchaire'e bir göz atalım bu noktada (112): «Ne J. Bodin Fransa'da, ne de T. Hobbes İngiltere'de Salt İktidarı keyiflerinden değil, ama içinde buldukları dönemin zorlamasıyla savunmuşlardır. Ama gene de kişiye bir özgürlük alanı bırakmışlar, egemeni herşeyden sorumlu tutmamışlardır. Geniş bir özgürlük ortamının kişiye tanındığı bu dönem, bugünle kıyaslanırsa, iktidarın karışmasının daha sınırlı olduğu yargısına varırız kolaylıkla. Jandarma - Devlet anlayışının ortaya çıktığı dönemdir bu. Devlet, düzeni ve güvenliği sağlamakla yükümlüdür.»

Luchaire'in bu açıklaması ile Monarşik yönetimin bir yanı daha çıkıyor ortaya. Hem de fazla bir şey eklemeye gerek kalmadan...

(111) F. Luchaire, op. cit. s. 53.

(112) F. Luchaire, ibid. s. 16-17.

Bir yanda salt egemen, öte yanda başta mülkiyet hakkı olmak üzere «genişçe» bir özgürlükler listesinden yararlanan halk. Siyasal yapı, öyle gözüküyor ki bu ikilem üzerine oturtulmuş.

Dikkat edilirse Machiavel, dağınık ortamda devleti yasa niteliğindeki egemen buyruklarıyla kuruyor, Bodin; kurulu düzendeki kargaşayı aynı buyruklarla önlüyor. Hobbes ise onlardan sonra ortaya çıkmasının bir sonucu, kişi yararını ön plâna alarak barışı arıyor. Böyle olması da normal, XVIII. yüzyıldaki devrimin doğum sancılarının çekildiği dönemde yaşıyor. Ne var ki, bu üç düşünürün görüşlerini kendilerine göre yorumlayanlar ve ondan totaliter rejimin ilkelerini bulup çıkarmaya çalışanlar da yok değil.

İncelememi bitirirken, monarşiler döneminin bizlere Anayasal düzeyde kazandırdığı bir kuruma da dikkati çekmek istiyorum. Günümüz Anayasalarında «Olağanüstü Haller» başlığı altında düzenlenen kurum bu. İç barışın ve düzenin tehlikeye düştüğü, kargaşanın boygösterdiği zamanlarda siyasal iktidarları en geniş yetkilerle donatan ve merkezileştirilmesini sağlayan hükümler, hep bu düzenlemenin eseri. İşte bu kurum, bir «geçiş rejimi» niteliği taşıyan (o günde, bu günde) monarşiler döneminin günümüzdeki siyasal uzantısıdır.