

Klasik İktidar Tipinin Meşruiyet Argümanları ve İnsan Anlayışının Sorgulanması

Questioning the Arguments of Legitimacy of the Classical Political Power and its Understanding of Human Beings

Mehmet Fatih DENİZ 

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim
Dalı, Antalya, Türkiye

Bu çalışma Prof. Dr. Ayhan Bıçak danışmanlığında 2017 tarihinde tamamlanan "Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2017).

This article is extracted from the doctorate dissertation entitled "The Contract Theory in Modern Political Philosophy", supervised by Professor Ayhan Bıçak (The Contract Theory in Modern Political Philosophy, Ph.D. Dissertation, İstanbul University, İstanbul, 2017).

Geliş Tarihi/Received: 25.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 15.11.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 27.12.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mehmet Fatih DENİZ
E-mail: fatih.deniz@yahoo.com

Atıf: Deniz, Mehmet Fatih. "Klasik İktidar Tipinin Meşruiyet Argümanları ve İnsan Anlayışının Sorgulanması". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60/1 (Aralık 2023), 97-107.

Cite this article as: Deniz, Mehmet Fatih. "Questioning the Arguments of Legitimacy of the Classical Political Power and Its Understanding of Human Beings". *Journal of İlahiyat Researches* 60/1 (December 2023), 97-107.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Bu çalışma (i) klasik siyasi iktidarın meşruiyet argümanlarını ele alarak (ii) modern siyaset düşüncesi açısından değerlendirmektedir. Çalışmanın amacı (iii) iktidarın meşruiyet argümanları ile birey tasarımı arasındaki ilişkiyi tartışarak iktidar-değer problemi açısından sorgulamaktır. Bunun için klasik iktidarın; güç, fetih, paternal ve teokratik gibi başat meşruiyet argümanları ele alınarak nasıl bir hiyerarşik toplum ve eşitsizlikçi birey anlayışı vazettiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda siyasi iktidarı erdem ilkeleriyle açıklayan antik erdem düşüncesinin temelde eşitsizlikçi olduğu ve Orta Çağ'ın klasik hükümlerine lojistik sağladığı savunulmaktadır. Doğal hukuk doktrinleri ise ilham verici niteliklerine rağmen klasik iktidar tipinin sorgulamasına öncelik vermemiş görünmektedir. Buna karşın, klasik iktidar anlayışına karşı radikal bir reaksiyon 17. yüzyıldan itibaren, Thomas Hobbes ile başlayarak John Locke ve Jean-Jacques Rousseau ile terminolojisini inşa eden toplumsal sözleşme teorileri ile mümkün olmuş görünmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde sözleşmecî yaklaşımın klasik iktidarın meşruiyet argümanları ve birey tasarımıyla yönelik itirazları gerekçeleriyle birlikte ele alınmaktadır. Son bölümde ise siyasal meşruiyet argümanlarının dönüşümü ile birey tasavvuru arasındaki ilişki sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Meşruiyet Argümanları, Klasik İktidar, Birey Tasavvuru, Felsefe Tarihi, Monarşi, Teokrasi.

ABSTRACT

This study (i) analyzes the legitimation arguments and individual conceptions of classical political power and (ii) evaluates them in terms of modern political thought. The aim of the study is (iii) to question the relationship between the legitimacy arguments of power and the design of the individual in terms of the power-value problem. In this context, the dominant legitimation arguments of the classical conception of rulership, such as power, conquest, paternalism, and theocracy, are analyzed to determine how they relate to a hierarchical society and an unequal understanding of the individual. The study argues that Platonic and Aristotelian thought, which explains political power in terms of virtue, is fundamentally inequitable and provides a logistics for the classical sovereignty arguments of the Middle Ages. On the other hand, the doctrines of natural law, which provided a transition between medieval and modern political thought, despite their inspiring qualities, did not prioritize the questioning of the classical type of power. In contrast, a radical reaction against the classical conception of power seems to have been possible from the seventeenth century onward with the theories of the social contract, beginning with Thomas Hobbes and developing its terminology with John Locke and Jean-Jacques Rousseau. In the first part of the study, the objections of the contractarian approach to the classical legitimacy arguments of power and the design of the individual are discussed together with their justifications. The final section questions the relationship between the transformation of political legitimacy arguments and the conception of the individual.

Keywords: Arguments of Political Legitimacy, Classical Political Power, Conception of the Individual, History of Philosophy, Monarchy, Theocracy.

GİRİŞ

Bu çalışma siyasi iktidarın geleneksel meşruiyet argümanlarını ve tarihsel kırılma eşiklerini tespit ederek felsefi açıdan değerlendirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki günümüz siyaset felsefesinin problemlerini doğru zeminde analiz edebilmek siyasal iktidarın meşruiyet zeminini tespit etmeyi ve tarihsel eşiklerine ilişkin bir fikir edinmeyi gerektirmektedir.

Genel olarak bakıldığında siyasi düşünce tarihi; iktidarın kökenini gücünün hakkı, Tanrı'nın hakkı veya babanın hakkı gibi argümanlara dayandırma eğilimindedir. Bu klasik iktidar tipleri ise belli bir toplumsal hiyerarşiyi zorunlu kılarak, eşitsizlikçi bir insan anlayışı vazetmiş görünmektedir. Nitekim Antik Yunan düşüncesi de rasyonel meşruiyet zemini arayışına rağmen toplum ve birey anlayışında klasik iktidar tipleriyle örtüşmüş görünmektedir. Ne var ki Leo Strauss'un, modern düşüncenin şafağına yerleştirdiği Rönesans düşünürü Niccolò Machiavelli (1527) bile, çağının bunalımını siyasi yozlaşmada bulmuş olmasına rağmen, aristokratik siyaset düşüncesi geleneğini aşmamıştır. Bu bağlama, doğal hukuk doktrinleri de dahil edildiğinde, 17. yüzyıla kadar klasik hükümlerlik söyleminin meşruiyet zeminini sarsacak bir karşı düşünüşle karşılaşmamış olduğu söylenebilir.

Buna karşın, Batı siyaset felsefesi tarihinde klasik hükümlerlik anlayışına karşı gelişen istikrarlı bir reaksiyon Thomas Hobbes (1679) ile başlayarak, John Locke (1704) ve Jean-Jacques Rousseau (1778) ile terminolojik çerçevesini oluşturan toplumsal sözleşme teorileriyle mümkün olmuştur. Temelde bireylerin doğal olarak eşit ve özgür oldukları savına dayanan bu öneriye göre; meşru bir siyasal iktidar, ancak özgür ve eşit bireylerin rızasına dayanırken bu kriteri yok sayan iktidar tipi ise siyasal meşruiyetten yoksundur.¹

1. EŞİTSİZLİĞE DAYALI KLASİK HÜKÜMLERLİĞİN SORGULANMASI

Sözleşmeci yaklaşımın karşısında bir reaksiyon olarak geliştiği klasik hükümlerlik argümanlarını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

- Güç (kaba kuvvet ve fetih) argümanı
- Erdem (antik erdem) argümanı
- Babalık (paternal-monarşik) argümanı
- Tanrısal (teokratik) argüman

Hemen belirtelim ki çoğu zaman iç içe geçebildiklerinden birini diğerinden ayırmanın güç olduğu bu argümanlar Hobbes, Locke ve Rousseau'nun klasik iktidar tipine yönelik eleştirileri çerçevesinde tespit edilmiştir. Bu bağlamda, bir yandan teokratik iktidar anlayışına diğer yandan Platon ve Aristoteles'in metafizik erdem siyasetine meydan okuyan Hobbes, muhtemelen doğal hukuk konusunda kendisine esin de oluşturan, Jean Bodin'i (1596) de *On Sovereignty* adlı eserinde Aristoteles'i takip ederek devletin merkezine aileyi koymuş olmakla suçlamıştır. Locke'un eleştirileri de yoğunluklu olarak Robert Filmer'in (1653) teokratik monarşiyi savunan *Patriarcha* adlı eserine odaklanmıştır. Rousseau ise hukuk doktriniyle tanınan ve *The Rights of War and Peace* adlı eserinde köleliği ve fetihçinin yenilen taraf üzerindeki mutlak otoritesini meşrulaştıran Hugo Grotius'un (1645) görüşlerini reddetmek için özel bir çaba sarf etmiştir.

Hobbes, Locke ve Rousseau'nun klasik iktidar anlayışıyla girdikleri polemige bazı doğal hukuk düşünürlerini de dahil etmiş olmaları ise yaklaşımlarındaki eşitlik (*equality*) ve rıza (*consent*) ilkelerinin eşgüdümüne ilişkin hassasiyeti haber verici niteliktedir.

1.1. Aristokratik Metafizik veya Eşitsizlik

Antik siyaset felsefesine önemli ölçüde yön veren Platon, devleti ideal erdem düzleminde ele almaktadır. Ancak, Platon ve takipçilerinin özcü yaklaşımı geleneksel aristokrasiye (ve muhtemelen Farabi üzerinden İslam siyaset düşüncesine) rasyonel bir meşruiyet argümanı sunmuş görünmektedir. Siyaseti metafizik bir erdemle açıklayan bu yaklaşım, rasyonel kaygılarına rağmen, eşitsizliğe dayalı hiyerarşik bir toplum biçimi öngörmüştür. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles'in terminolojisini belirlediği bu erdem siyaseti; sofistlerin acı ve haz ilkeleriyle beraber, eşitlikçi ve demokratik tavırlarını küçümsemiş, akla ve adalete aykırı bulmuştur. Platon'a göre "insanda aklın öteki kısımlarını yönetmesi gibi, toplumda da doğru olan, kendilerine akıl kısımları egemen olan kimseler olarak bilgelerin topluma egemen olmaları ve toplumu yönetmeleri"² gerekir.

Pythagoras, evrenin ana ilkesi ile siyaset felsefesi arasında doğrudan bir ilişki kurarak, evrendeki düzen ve uyumun toplumsal alana uygulanması gerektiğini ileri sürerek bu düşünüşe ilham vermiş olabilir. Doğrusu Yunanlı aristokratlar geleneksel olarak soylarını tanrılara dayandırmışlar ve yönetme hakkını ve yetkisini tanrılardan almış olarak doğuştan siyasal erdeme sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Homeros'un ifadesiyle, krallık yetkisi öteden beri, yüce bir yerden, "Zeus'tan gelir"³ Antik Yunan düşüncesinde bu anlatıyı sorgulayanlar ise metafizik-erdem filozofları yerine ona yabancı düşünürler olmuştur. Söz gelimi, aristokratik monarşik söylemin kurucu ve kurtarıcı rolünü sorgulayarak polislin oluşmasında bireylerin karşılıklı ilişkilerinin önemini vurgulayan Demokritos,⁴ muhtemelen çağının demokratik tutumuna felsefi dayanaklar arayan düşünürlerin başında gelmektedir.

Beri tarafta sofistler, aristokratik değerlerin sorgulanması ve eşitlik fikrinin tartışılmasına bilerek ya da bilmeyerek önemli bir katkı sunmuş görünmektedirler. Nitekim Protagoras, devlet ve siyaset sanatının bazı insanlarda mı yoksa tüm insanlarda mı bulunduğu yönündeki soruya, bir mitosa yer vererek, Zeus'un bu hak ve sorumluluğu bütün insanlara eşit şekilde vermiş olduğu cevabını verir. Daha doğrusu, bu mitte "Zeus herkesin bunlardan pay alması gerektiğini, çünkü eğer böyle olmasa o şehirlerin varlıklarını sürdürmesinin imkânsız hâle geleceğini"⁵ söylemiştir. Bu yüzden, diğer bilgi ve sanat türlerinden farklı olarak siyaset konusunda "Herkesin fikrini söyleyebilmesini

1 Cecile Fabre, "The Social Contract", *International Encyclopedia of Ethics* (The UK: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 4940-4949.

2 Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (İstanbul: Beta, 2013), 156-159.

3 Homeros, *İlyada*, çev. A.Kadir Azra Erhat (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 95.

4 Paul Cartledge, *Democritus and Atomistic Politics* (New York: Routledge, 1999), 34-44.

5 Platon, *Protagoras* (İstanbul: Say, 2017), 1-4.

kabul etmek gerekir. Çünkü herkesin yurttaşlık erdeminde payı olması gerekir aksi halde devlet olmaz".⁶ Göreceli olarak eşitlikçi kabul edilebilecek bu yaklaşım⁷ Platon'un birçok diyalogunda gözden düşürücü bir söyleme maruz kalmıştır.⁸

Nitekim Sokrates, eşitlikçi savlarıyla metafizik erdemini altını oyduklarını düşündüğü sofistlerle birlikte demokratik anlayışlarını da hedefe koymuştur. Sokrates'e göre ayakkabı tamiri için usta bir tamirci arayan veya gemilerine usta bir kaptan bulmak için kılı kırk yaran Atinalıların "bir hatanın çok daha büyük zararlara yol açabileceği kamu işleri ve politika alanında seçime gitmeleri"⁹ akla ve adalete uygun bir tavır değildir. Sokrates'i eşitlik düşmanı olarak görmeden önce, cahillerin iradesinden çekindiğini hatırlamak yerinde olmakla birlikte onun erdem anlayışının hiyerarşik bir toplum vazettiği gerçeğini değiştirmeyebilir. İyi insanın iyi yurttaş olduğu bu perspektifte, her bir insanın toplumdaki rolüne uygun yerde olması adalet; olmaması ise adaletsizliktir. Buna göre aklın, bedeninin diğer tüm uzuvlarının üstünde olması ve onları yönetmesine uygun olarak az sayıdaki bilgi, halkı yönetmelidir. Platon'un *metaller mitosu* bu erdem argümanının nasıl bir aristokrasiye hizmet etmiş olabileceği konusunda fikir vericidir:

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızda önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın olduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi beklilik etmelerini, içlerinde bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla, ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasında mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekliliğe yükseltecek; çünkü, mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur (...) Şimdi, sen yurttaşları bu yalana inandırmanın bir yolunu bulabilir misin onu söyle!¹⁰

Bu anlamda "kunduracı olarak yaratılmış bir adamın yalnız kundura, dülger yaratılmış bir adamın yalnız dülgerlik yapması"¹¹ mesleki bir düzenlemenin ve iş bölümünün ötesine geçerek Platon'un beden, karakter ve ruh hiyerarşisiyle¹² açıklamış olduğu ideal devlet anlayışına uzanır. Zira tıpkı bir insanı akıllı yapan nitelikler gibi devlet de "Bilge, yiğit, ölçülü ve doğru olmalıdır".¹³ Dikkat edelim ki burada devlet üyelerinden sebep, temsilî bir kişilik kazanmış olarak değil, bireyi ve toplumu önceleyen metafizik bir modeli ifade eder. Bu ideal devlet tasarımında yurttaşlara yüklenen sorumluluk ahlaki ödev olduğundan, bireylerin toplumsal hiyerarşideki rollerini yerine getirmeleri erdem olmaktadır.¹⁴

Uç noktaları orta sınıf değerleriyle törpülenmiş bir aristokrasi öneren Aristoteles'e göre ise insan ereği gereği toplumsal bir varlıktır (*zoon politikon-antropos*). Demek oluyor ki insan ancak polis içinde kendi otarşisine erebildiğinden insan olabilmesi de maddenin forma tabi olması gibi, ontolojik olarak polis hiyerarşisindeki rolüne tabi olmasıyla mümkündür.¹⁵ Aristoteles ahlaki yetkinliğe dayandırdığı bu hiyerarşinin zorunlu olduğunu göstermek için biyolojik kanıt olduğuna inandığı -günümüz okuyucusuna tuhaf görünecek- argümanlara başvurur. Aristoteles'e göre tıpkı yönetici ile yönetilen arasındaki hiyerarşinin onların ruhsal (akıl payları) nitelikleriyle orantılı olması gibi özgür kişinin köle, erkeğin dişi, adamın oğul üstünde doğal bir iktidarı vardır. Zira, üstün olanın aşağı olanı yönetme ve aşağı olanın üstün olana hizmet etmesi erdemden aldıkları pay dereceleri gereğidir. Söz gelimi düşünme yetisi kölede sadece itaat edebilecek kadar vardır (ya da hiç yoktur), kadında yetersiz, çocukta ise daha gelişmemiştir. Aristoteles'e göre "Bir kadınla bir erkekte benlik saygısı, adalet ya da cesaret nitelikleri Sokrates'in sandığı gibi aynı değildir; biri yöneticinin cesaretidir, öteki hizmet edenin".¹⁶ Ona göre akıl ve erdem doğru orantılı olduğundan ahlak erdemleri bakımından da aynı koşulların geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde, efendi yönetici, köle ise yönetilen olduğundan erdemleri de farklı olacaktır. Zira efendinin erdemi buyurmak, kölenin erdemi ise itaat etmektir:

Öteki, hayvanlar, sahiplerine akıllarını işleterek değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Kölelerin kullanılması da evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesinde yararlanırız. Bu durumda, doğa özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçlamıştır (...) Öyleyse apaçık, doğadan bazıları özgür bazılarıysa köledir ve bunlar için, kölelik etmek hem doğru hem de uygundur.¹⁷

Bu hiyerarşik dizilimde "Alttaki varlığı bir üsttekinin aracı sayan Aristoteles, köleyi de efendisini mutluluğa, yetkinliğe ulaşması için bir aracı olarak görür".¹⁸ Bu erdem dereceleri; biri diğerine üstün olan tüm taraflara uygulanarak köle efendi için, kadın erkek için, aile köy için, köy de şehir ve devlet için -doğası gereği- ereksel bir araç olmaktadır.

İdeal ve mutlak iyi gibi metafizik dayanaklarla desteklenen bu hiyerarşik toplum anlayışının feodal Orta Çağ siyasetinde ilgi görmüş olması tesadüf değildir. Söz gelimi Bodin Aristoteles'in aile kavramını devletin merkezine koyarken, Grotius Aristoteles'in köle anlayışını savaş hukukuyla açıklamıştır. Buna karşın, sözleşmecilere öncülük ederek metafizik erdem anlatısını kökünden kurmaca olmakla itham eden Hobbes, kendi önerisinin değer sistemini şöyle haber vermiştir:

6 Platon, *Protagoras*, Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 39-43.

7 Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 163.

8 Platon, *Gorgias* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 50, 62.

9 Platon, *Devlet* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), (359ab), 51.

10 Platon, *Devlet*, (415abc), 105.

11 Platon, *Devlet*, (443c), 133.

12 Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 24-25.

13 Platon, *Devlet*, (427e), 117.

14 Platon, *Devlet*, (441a), 130.

15 Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 44.

16 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 28.

17 Aristoteles, *Politika*, 14.

18 Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: V Yayınları, 1991), 214.

Adalet (*justice*) ve adaletsizlik (*injustice*) verili kavramlar olmayıp ne bedeninin ne de zihnin melekesidir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da duyuları ve duyguları gibi var olmaları gerekirdi. Adalet ve adaletsizlik, tek başına değil toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.¹⁹

Bu nedenle bir ahlak felsefesinden söz edilecekse, bu doğa içindeki bireyin kendini koruma (*self-preservation*) için düşünülebileceği yegâne kurallardan oluşan doğa yasası bilimi olmalıdır.²⁰ Hobbes'a göre doğa yasaları rasyoneldir çünkü Platon ve Aristoteles'in müphem metafizik kurgularından farklı olarak doğa durumunda insanların hayatta kalabilmek için düşünebileceği kuralların ta kendisidir.²¹ O halde, bireyin doğal durumunu göz önünde bulunduracak "bilimsel cesareti" göstermek, bütün geleneksel ahlak temellerini ve aristokratik değerleri (*nobility*)²² kökten reddetmeye yetecek düzlemi sunacaktır. Söz gelimi, bireyin gerçek bir tehlike karşısındaki hayatta kalma arzusu ve ölüm korkusu (*will of life fear of death*) gibi doğal tepikleri içinde ele alınması²³ antik erdeme dayalı siyaset düşüncesinin ne denli bir kurmaca olduğunu göstermeye yetecektir. Hobbes'a göre bu doğal nedeni siyasalın temeline koyduğumuzda ne Platon'un metaller mitosunu ne de Aristoteles'in sosyal erekselliği gibi mesnetsiz kurgulara ihtiyaç kalır.²⁴ Hobbes'a göre antikler, kendi toplumlarında var olan eşitsizliğin insan doğasına aykırı olduğunu fark etmek yerine ona -metafizik dedikleri- gerekçeler örme yoluna düşmüşlerdir:

Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin birinci kitabında, öğretisinin temel bir ilkesi olarak, doğal olarak bazı insanların, buyurma yetkisine daha layık olduklarını, yani felsefesinden ötürü kendisini de öyle kabul ettiği bilge kişilerin buna daha layık olduklarını; başkalarının ise, yani güçlü bedenlere sahip fakat kendisi gibi filozof olmayanların, hizmet etmeye daha uygun olduklarını iddia ettiğini biliyorum; sanki, efendi ve uşak, insanların rızasıyla değil de zeka farklılığı nedeniyle meydana getirilmiş gibi: bu, sadece akla aykırı değil; gerekçelere de aykırıdır.²⁵

Buna karşın Hobbes'a göre, doğa yasası gereği "Herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir. Bu kuralın ihlali kibirdir".²⁶ Hobbes, buradan, modern siyaset felsefesine şu temel ölçütü sunmaktadır:

Doğa insanları eşit yarattıysa bu eşitliği kabul etmek gerekir. Yok doğa insanları eşit yaratmamış ise, kendilerini eşit sayan insanlar ancak eşit şartlarda barış yapmaya razı olacakları için, bu eşitliğin de kabul edilmesi gerekir.²⁷

Zira, bireyler ne idealar dolayısıyla ne de sosyal birer hayvan olduklarından devlet kurmak eğiliminde değiller ve doğal olarak hiçbir verili erekleri de yoktur. Aksine devlet, eşit bireylerin kendi haklarına ve birbirleriyle ilişkilerine yönelik güçlü bir kavrayış sonucunda anlaşarak kurdukları yapay bir kurumdur. Bu yönüyle, Hobbes'a göre, Orta Çağ'da Hristiyan manastırlarında ve üniversitelerinde kabul gören Aristoteles'in köleci erdem anlatısı da bütün rasyonellik iddiasına rağmen bireyin doğasına karşı direnen duygusal anlatıdan başka bir şey değildir.²⁸

İnanmıyorum ki, doğa felsefesi alanında Aristoteles'in *Metafiziği* denilen şeyden daha saçma bir şey söylenmiş olsun veya onun *Politika* adlı eserinde söylediği şeylerin çoğunluğu kadar yönetime zararlı bir şey olsun veya onun *Ethika* adlı eseri kadar cahilce bir şey.²⁹

Bu bağlamda, Alan Ryan metafiziğe savaşı açan Hobbes'un kavrayış biçimi ve rasyonalizmini "tam anlamıyla materyalist, nominalist ve Platoncu kavrayışın tam karşısına"³⁰ yerleştirir.

Rousseau'ya göre ise antikler, insanların yaradılıştan eşit olmadıklarına yönelik argümanlarıyla neden ile sonucun yerini değiştirme yanılışına düşmüşlerdir. Söz gelimi kölelik, Aristoteles'in kafasındaki şekliyle doğal bir hâle gelmişse bu, mülkiyetle beraber, doğaya aykırı -üretilmiş- bir köleliğin sonucu olmuştur. Oysa "Doğa hiç kimseye yönetilme bir başkasına yönetme hakkını bahşetmiş değildir".³¹ Rousseau'ya göre, bu köleci etiğin temelinde, usun ahlak için çalıştığı her yerde olduğu gibi, bireyin felaketini getiren uzun soluklu bir zozlaşma yatmaktadır.³²

1.2. Kuvvet Argümanları: Fetih, Kölelik Sanayisi ve Despotik İktidar

Kuvvete dayalı hükümlerlik argümanı tarihte kölelik kurumu, fetih ve istila geleneği, keyfi yönetimlerin ve despotik iktidar tipinin başat kaynağı olmuştur. Otantik anlatısı Thrasymakhos'un "Adalet güçlünün işine gelendir"³³ ifadesinde dile gelen bu anlayışa göre devlet, güçlü ve güçsüzün mücadelesi sonucunda galip gelenin diğeri üzerinde kurduğu bir iktidar olduğundan adalet de yasa da nihayetinde güçlünün işine geleni güçsüze kabul ettirmesinden ibarettir.³⁴

Her toplumda yönetim kimde ise güçlü odur. Her yönetim, kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Yöneticiler bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler, kendi işlerine gelenden o ayrılanları da kanuna, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar. Doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Doğruluk güçlünün işine gelendir.³⁵

19 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 103.

20 Alan Ryan, *On Politics-A History of Political Thought From Herodotus to the Present* (London: Penguin Books, 2013), 415.

21 David Daiches Raphael, *Hobbes-Moral and Politics* (London: Alden Press, 1977), 21.

22 Hobbes, *Leviathan*, 58.

23 Murray Forsyth, "Hobbes's Contractarianism", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ed. David Boucher-Paul Kelly (London: Routledge, 1994), 35-51.

24 Hobbes, *Leviathan*, 58.

25 Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (İstanbul: YKY, 2011), 121.

26 Hobbes, *Leviathan*, 121.

27 Hobbes, *Leviathan*, 121.

28 Hobbes, *Leviathan*, 491.

29 Hobbes, *Leviathan*, 491.

30 Ryan, *On Politics*, 424-425.

31 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 6.

32 Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 207.

33 Platon, *Devlet*, 29.

34 Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 14.

35 Platon, *Devlet*, (338 e; 339 a).

Benzer argümanı bireylerin doğal olarak eşit olmalarını kabul etmesine rağmen savaş mağlupları üzerindeki hükümlerlik ve köleleştirme hakkını savunan Grotius'un anlayışında görmek mümkündür.³⁶ Buna karşın sözleşmeciler kuvvet argümanına dayalı hükümlerlik tipini kategorik olarak reddetmişlerdir. Onlara göre öncelikle, devlet kurumunu bir tarafın diğerini boyunduruk altına alması ya da yönetimi elinde tutanların yararına olarak değil, o devleti oluşturan tüm bireylerin sivil bir paydası olarak temellendirmek gerekir. İkinci olarak kaba kuvvete dayalı bir iktidar kurmak sanıldığından güç olduğu gibi, uzun ömürlü olması daha da zordur ve daha önemlisi, öylesi bir iktidar hiçbir şekilde meşru değildir.

Nitekim Hobbes doğal eşitliğin, Rousseau ise doğal durumun kaba kuvvete dayalı bir iktidarı mümkün kılmadığı üzerinde durmuştur. Hobbes'a göre doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, bireyin doğa durumundaki kırılabilir durumu dikkate alındığında hiç kimse diğeri üzerinde mutlak bir iktidar kurduğundan emin olamaz. Zira, bedensel güç bakımından en zayıf olan kişi, her an, bir şekilde fırsatını bularak ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlü hale gelebilir. Bu herkes için bir parça tedirginliğin devam etmesidir. Buna karşın, bireylerin kendilerini savunmaları veya kendilerini güvene almak için başkalarına saldırmak istemeleri olağan olmakla birlikte tehlikeyi ortadan kaldırmakla yetinmeyip yenilenlerin üzerinde tahakküm kurmaları meşru olmayan "despotik bir iktidar olacaktır".³⁷

Bununla birlikte, Hobbes, fetihçinin egemenliğini koşullu olarak kabul etmektedir. Hobbes, böylesi bir iktidarın meşruiyet gerekçesini fetihçinin zaferi yerine, yenilenin kendi can ya da mal güvenliğini koruma umudu karşılığında rızası ile açıklamaktadır.³⁸ Ona göre yenilen üzerinde hâkimiyet hakkı veren şey, zafer ya da zor değil; yenilenin canının başışlanma vaadi karşılığında, bir kez boyun eğmiş olmasıdır. Hobbes'un örneğiyle, Antik Yunanlar savaş meydanında, sağ *ele geçirme* anlamına gelen, *zogria* (ζωγρία) denen şeyi talep ettiklerinde amaçları köle olmak değil; galibin o andaki öfkesinden kurtulmak için fidye ödemeleri veya hizmet yoluyla boyun eğmeleri canlarını kurtarmak peşinde olmaları dolayısıyladır. Yani fetihçinin iktidarı meşru olacağı bu onun gücü ile değil uyrukların rızasıyla mümkün olmalıdır. Beri tarafta temel rasyonel amaç canı kurtarmak olduğundan, kölenin fırsatını bulunca kaçması ne doğa yasasına ne adalete aykırıdır.³⁹ Kuşkusuz mantığı yer yer arkaik kalıntılar içerse de temelde hayatı sürdürme hakkı ve amacını ön plana çıkaran Hobbes şöyle bir çıkarımda bulunuyor gibidir: (i) kaba kuvvet argümanı meşru değildir, (ii) uyrukların rızasına dayanmayan hiçbir iktidar meşru değildir, ancak (iii) can güvenliğinden daha önemli bir sözleşme amacı da olamaz. Ne var ki fetihçinin egemenliğini de rıza kavramıyla açıklamaya çalışan Hobbes'un kaba kuvvet argümanı karşısındaki tutumu sözleşmeciler tarafından dahi tatmin etmemiştir.

Nitekim Locke, tarihte bazı krallıkların kaba kuvvet ve fetihle kurulmuş olabileceğini kabul etmekle birlikte köleliğe karşı savı daha radikaldir ve insanların kendi rızalarıyla dahi köleliği benimsemelerini doğa yasasına aykırı bulmaktadır. Locke, insanların fiziksel olarak eşit olmalarından çok doğal olarak eşit haklara sahip olduklarını ileri sürer. Ona göre Tanrı herkesi eşit haklarla yarattığı için bir insanı köleleştirmekle başkalarının kölesi olmayı benimsemek aynı Tanrısal yasanın ihlali olduğundan bir tarafın köleliğiyle sonuçlanan hiçbir sözleşme de meşru değildir. Zira, savaş meydanında yenilenlerin köleleştirilmesini onların rızasıyla meşrulaştırmak, kendi yaşamının sahibi olmayan bir insanla meşru bir sözleşme yapma iddiası olmak bakımından tutarsızdır.⁴⁰

Locke'a göre eski düşünürler, orduların gücünü halkın onayıyla karıştırma hatasına düşmüş ve fetih olgusunu yönetimin kökenlerinden biri saymıştır. Oysa kendisini bir başkasıyla savaş durumuna sokan ve haksız biçimde bir başka insanın hakkını ihlal eden saldırgan fetihçiler üzerinde hiçbir zaman bir hak sahibi olamaz. Hatta amacına ulaşan bir fetihçinin meşruiyeti hırsız ve korsanların hükmünden öteye geçemez. Kaba kuvvet altında verilen sözün bağlayıcı olamayacağını ileri süren Locke'a göre "atımı zorla benden alan kişinin onu derhal iade etmesi"⁴¹ gerektiği gibi benden zorla bir söz alan kişinin de onu derhal geri vermesi gerekir:

Bir hırsız haneme tecavüz etseydi ve boğazıma dayadığı bir hançerle servetimi ona aktarmam için Alacak Senetleri imzalarsaydı bu ona herhangi bir hak verecek miydi? Bu Hak sadece, beni itaate zorlayan bir Fetihçinin, Kılıcıyla sahip olduğu türdeki bir Haktır. İster taç giyen biri tarafından işlenmiş olsun, ister bazı aşağılık caniler tarafından işlenmiş olsun Haksızlık ve Suç eşittir.⁴²

O halde ne fetih ne de fatihin boyunduruğu altında geçen süre böylesi bir iktidara meşruiyet sağlayabilir. Ancak savaş karşıtı bir Locke izlenimine kapılmak yerine onun doğal eşitlik, rıza ilkesi ve özel mülkiyet kaygısını görmek gerekir.

Rousseau ise güç argümanı konusunda Grotius'un kölelik anlayışını hedefine koymuştur. Rousseau, Grotius'un "Yenilen yenileni öldürme hakkı olduğu için, yenilen yaşamını özgürlüğü pahasına satın alabilir."⁴³ şeklindeki görüşüne karşı, bu mümkün olsa bile "Kaba kuvvet bireye diğeri üstünde meşru bir hak doğuramaz"⁴⁴ yanıtını verir. Her insanın doğal olarak özgür doğmasını aklın bir yasası olarak kabul eden Rousseau'ya göre, "Her ne bahane ile olursa olsun, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına alamaz".⁴⁵ Nitekim kaba kuvvetle belli bir jenerasyon üzerinde hükümlerlik kurulduğu varsayılabilir bile bunun sonraki nesilleri de bağladığını ileri sürmek, bu argümanın akıl dışılığını gözler önüne serer. Bu ise Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de tekrar etmiş olduğu ve kendisini Pufendorf ve Grotius'un eşitliği sadece Yunanlı veya Romalı yurttaşa⁴⁶ (*Patrici*) veren hukuk anlayışından ayırarak modern eşitlik anlayışının öncüsü olarak tanınmasını sağlayan şu ifadeyle teyit olmaktadır:

36 Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), 264, 281.

37 Hobbes, *Leviathan*, 99-100.

38 Hapmpsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, 60.

39 Hobbes, *Leviathan*, 158.

40 John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İkinci İnceleme-Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*-(Ankara: Ebabel Yayınları, 2012), 114.

41 Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 116, 124.

42 Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 117.

43 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 9.

44 Robert Wokler, *Rousseau* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), 34-37, 40, 50-51.

45 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 102.

46 Samuel Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence (Natural Law and Enlightenment Classics)*, çev. William Abbott Oldfather (1931) (Indianapolis: Liberty Fund, 2009), 35-36, 95.

Bir köle kadının çocuğunun da köle olarak doğacağını ciddi ciddi söyleyen hukukçular, bir insanın insan olarak doğmayacağına, başka terimler kullanarak karar vermişlerdir.⁴⁷

Bu nedenle Rousseau, Hobbes'un Platon ve Aristoteles'i suçlamasına benzer olarak, Grotius ve Pufendorf'u, neden ile sonucun yerini çarpıtılarak, geleneksel hiyerarşiye doğal hukuk adı altında rasyonel kanıtlar devşirmekle suçlamıştır. Zira köleliğin sebebi savaş değil, savaşın sebebi köleliktir. Rousseau'ya göre bu durumun temelinde özel mülkiyetin yattığı görüldüğünde savaşta canın başışlanması karşılığında özgürlükten feragat etmenin insan aklıyla açıklanamayacağı da görülecektir.⁴⁸ Ne var ki bu düşünce tarihin kölenin sırtı üzerinde yürümüş olduğu realitesini değiştirmemektedir.

Belki de bu yüzden Rousseau bir tür savaş hukuku önerisinde bulunmaktadır. Ona göre savaşa yol açan "İnsanlar arasındaki ilişkiler değil, olaylar arasındaki ilişkilerdir".⁴⁹ Öyleyse savaş insanın insanla değil, devletin devletle olan bir ilişkisidir ve bu ilişkide bireyler birbirlerine yalnızca rastgele düşmandırlar, insan ve yurttaş olarak değil, uğrunda savaştıkları devletlerinin koruyucuları olarak. Bu yüzden hiçbir savaş bir devletin yıkılmasını aşarak bireylerin köleleştirilmesiyle sonuçlanamaz. Nitekim savaş açma bildirileri; devletlerden çok, uyruklarını uyarmak içindir:

Savaşın amacı düşman devletin yok edilmesi olduğu için silahlar bırakılıp teslim olununca, bireyler –karşılıklı olarak- artık düşman olmaktan çıkarlar, sadece birer insan olurlar. O zaman onların yaşamı üstünde hiç kimsenin hakkı kalmaz. Hatta kimi zaman bir devlet, üyelerinden hiçbirini öldürülmeden de yok edilebilir.⁵⁰

O hâlde, Grotius gibi düşünürlerin ihmal ettiği bu ilkeye göre "Bir başka insanı köleleştirmek için kaba kuvvete başvurmak doğal olmadığı gibi, hiçbir savaşın amacı da insanları boyunduruk altına almak olamaz"⁵¹ ve her ne şekilde olursa olsun öylesi bir iktidar despotiktir ve meşru değildir:

Bir sultanı tahttan indirmek ya da boğmakla (*death or deposition of a Sultan*) sonuçlanan ayaklanma, o sultanın bir önceki gün uyruklarının hayatları ve malları üzerindeki uygulamaları kadar hukuksal bir eylemdir. Onu sadece güç yerinde tutuyordu; onu sadece güç deviriyor.⁵²

Böylece Rousseau'ya göre, hiçbir savaş galibiyeti (i) yenilen ulusları kesip biçme hakkı vermez ve (ii) onları boyunduruk altına alma hakkına temel olamaz. Zira düşmanı öldürme hakkı sadece tutsak edilemediği ya da onun varlığı can güvenliğini tehdit ettiği süre için geçerlidir. Bu durumda, tutsakları boğazlamak hakkı gibi bir canilik savunulmadığı sürece, fetih hakkından söz etmek ile kölelik ödevinden söz etmek eşdeğerdir:

İster iki adam için ister bir adamla bir ulus için söylenmiş olsun, aşağıdaki sözler her zaman anlamsız kalacaktır: seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona.⁵³

Bu yüzden Rousseau bir devletin varlık sebebinin bir zümrenin yararından çok halkın kendi yararı olması gerektiğini temellendirirken Grotius ile Hobbes'u da hedefe koymaktan geri durmamıştır:

Grotius'a göre, insanlık mı yüz kadar adamın malıdır, yoksa bu yüz kadar adam mı insanlığın malıdır, pek belli değil: kendisi kitabında baştan başa bu birinci düşünceden yana görünüyor. Hobbes'un düşüncesi de bundan başka bir şey değil. Buna göre, insanlar bir takım evcil hayvan sürülerine bölünmüştür, her birinin başında da onu parçalayıp yemek için koruyan bir baş vardır.⁵⁴

Rousseau kaba kuvvet ve fetih argümanını sözleşme ile bağdaşmayan niteliğini ise şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur:

Ormanın köşesinde karşıma ansızın bir haydut çıkıyorsa, ona yalnız zorlandığım için mi kesemi vermeliyim, yoksa -kesemi kurtaracak durumda olsam- vicdan gereği vermem gerekir mi yine de? Çünkü haydudun elindeki tabanca bir güçtür nihayet öyleyse kabul edelim ki, güç hak yaratmaz ve insan ancak haklı güce boyun eğmelidir.⁵⁵

Daha önemlisi, "insanın özgürlüğünü gasp etmek onun davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak"⁵⁶ anlamına geldiği gibi özgürlükten vazgeçmek de insan olmaktan vazgeçmekle eşdeğer olacaktır. O hâlde meşru bir kölelik türü olamayacağına göre, meşruyeti tartışılması gereken kaba kuvvete dayalı iktidardır.

1.3. Paternal-Teokratik Argümanlar: Mutlak Monarşi

İfade edelim ki sözleşmecî yaklaşımın radikal tepkisinin Orta Çağ siyaset düşüncesine damga vuran paternal ve teokratik argümanlarına yönelik olması Kuzey Avrupa halklarının Vatikan'a karşı bağımsızlık arayışını gösteren Protestan hareketleriyle örtüşmektedir. Zira Kitabı Mukaddes yorumcuları, geleneksel olarak, Tanrı'nın önce erkeği yaratmış olmakla yeryüzündeki halifesi kıldığını ve kadın ve çocukların da onun doğal uyruğu (ve malı) olduğuna hükmetmişlerdir. Orta Çağ Avrupa'sında hem aristokratik değerler hem de kilise teolojisi tarafından beslenen bu argümana göre (i) erkek kadına üstündür ve (ii) aile üyeleri babaya zorunlu olarak tabidir. O halde (iii) baba olarak kralın uyrukları üzerindeki hükümlerliliği da zorunludur. Bu hükümlerlilik biçimi geleneksel olarak; kuvvet (fiziksel), erdem (metafizik) ve teolojik

47 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 162.

48 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 158.

49 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 9-10.

50 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 10-11.

51 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 171.

52 Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (London: J.M. Dent Sons Ltd, 1913), 219.

53 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 12.

54 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 5.

55 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 7.

56 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 9.

(papalık) argümanlarla desteklenmiştir. Buna karşın Orta Çağ Avrupa'sında papalık Tanrı-Oğul'un yeryüzündeki temsilcisi olma teolojisinden yararlandığı gibi monarşi de baba ve erkek figürüne kutsallık veren bu yorumdan önemli ölçüde beslenmiştir.

Bu bağlamda paternal argüman din ile desteklenmişken, bir istisna, hükümlanlığı teokrasie başvurmayan bir babalık hakkıyla açıklayan Jean Bodin olmuştur. Bodin, her ne kadar devleti bir tür günah (*sin*) ve düşüş (*fall*) metaforuyla açıklamış olsa da iktidarı Tanrı'nın Adem'e vermiş olması yerine, merkezine aile olgusunun yerleştirmiş olduğu ve kocanın karı, çocuklar ve köleler üzerindeki doğal hâkimiyeti dolayısıyla doğal hükümdar olduğu bir devlet anlayışı önermiştir (bu ayırım konusunda kutsal baba yerine muktedir kocayı koymak açıklayıcı olabilir).⁵⁷ Bodin'in, devleti (*République/Commonwealth*), ailelerin ve ortak çıkarlarının egemen bir güç tarafından doğru şekilde yönetilmesi olarak tanımlaması⁵⁸ Aristoteles'in aile-devlet organizması modeliyle örtüşmektedir. Sözleşmeciler ise bu cemiyetçi (*communitarians*) yaklaşıma karşı aile ile devlet kurumu arasında kesin bir ayırımı giderek bireyi -haklarıyla birlikte- siyasalın temel elementi olarak öne sürmüşlerdir. Sözleşmeci yaklaşım ancak bu sayede ailenin yanı sıra toplumun yeni parametrelerini, doğal eşitlik gibi geleneksel değerlerin yabancı olduğu gerekçeler üzerinden yeniden tanımlamıştır.

Söz gelimi Hobbes, aileyi doğal olarak eşit haklara sahip kadın ve erkeğin ortak yarar gereği kendi rızalarıyla kurduğu bir kurum olarak görürken çocuk üstündeki olası hâkimiyeti ebeveyne eşit şekilde üleştirmiştir.⁵⁹ Çocuğun ebeveyne zorunlu olarak tabi olmasını eşitlik ilkesine aykırı bulan Locke ise bireyi rızası dışında bir tabiiyete zorlamayı Tanrı'nın gücüne gidecek bir adaletsizlik olarak görür.⁶⁰ Locke'un bu teolojik temellendirmesi ise dönemin bir din adamı olan ve paternal-teokratik argümanı savunan Robert Filmer'a cevap verme kaygısından bağımsız değildir. Zira Filmer'a göre "Yeryüzündeki bütün iktidarlar babalık iktidarından türetilmiş ya da gasp edilmiştir. Yeryüzünde herhangi bir iktidarın babalık iktidarından başka bir kökeni yoktur".⁶¹ Bu durumda, "Bütün krallar, başlangıçta bütün insanların doğal babaları olan ilk ataların ya ardılı ya da mirasçılardır ya da ardılı sayılması gereken mirasçılardır".⁶² Bu anlayışa göre veliyaht-prens dışındaki (diğer prensler dahil) herkes, köle olarak doğar ve Tanrısal hak nedeniyle Adem'in meşru varisi olan monarka tabidir. Dahası, "İnsanlar doğal olarak özgür değildirler, her insan özgür olmaktan öylesine uzak doğar ki, doğar doğmaz kendisini doğurutan kişinin uyruğu haline gelir".⁶³

Babalık hakkı ile monarşiyi Tanrısal bir bağla (*Jure Divino*) birleştiren bu hükümlanlık argümanına göre, her bir insan kendisine yaratıcısı tarafından takdir edilmiş olan payı almış olduğundan kimseye haksızlık edilmiş olmamaktadır (Tanrı'nın takdiri yerine Aristoteles'in erdemden pay alma mantığını koymak mümkündür). Bu yüzden de uyrukların babaya, Adem'e ve dolayısıyla Tanrı'nın varisi olarak krala itaatleri Tanrı'nın takdirdir. Bu durumda, Filmer'a göre, egemeni seçme hakkına sahip olmayan insanlar, ellerinde olmayan hakları başkalarına devredemezler. Zira "İnsanlar Tanrı'nın malıdır ve Tanrı kullarını doğada hiçbir zaman başıboş bırakmamıştır".⁶⁴ Böylece, soya dayalı mutlak monarşinin "Hiçbir insan özgür doğmaz"⁶⁵ önermesi saray piskoposunun ağzında şöyle dile gelir: "Âdem mutlak bir monarktı ve bütün prensler Adem'den beri mutlak monarktırlar".⁶⁶ Bu nedenle doğal olarak eşit bireylerden söz etmek, Adem'i zürriyetinin efendisi kılan Tanrı'nın *Babaya saygı gösteriniz* buyruğuna karşı çıkmakla eş değerdir. Zira krallara itaati emreden ilahi yasa, "Sanki bütün iktidarlar kökeninde babaya aitmiş gibi, *babaya saygı gösteriniz* sözcükleriyle gönderilmiştir".⁶⁷ Locke, bu argümana aynı gerekçe üzerinden şöyle cevap vermektedir:

Yaratıcının bir eseri olarak insan (...) Tanrı'dan başka kimsenin malı değildir ve kimsenin isteğine bağlı değildir (...) birbirimizi yok etme yetkisi veren hiçbir boyun eğme olamaz; bizler (...) başkalarının amaçları için yaratılmış değiliz.⁶⁸

Tanrı'nın Mezmurlar'da "*Yeryüzü insanların çocuklarına verilmiştir*" dediği gibi, dünyanın insanoğluna ortaklaşa verildiğini ileri süren Locke, kralın keyfi iktidarına meşruiyet sağlayan teolojik argümanların aksine, bireyin temel haklarını yadsıyan adaletsizliğe karşı direnç göstermesini ahlaksal ve Tanrısal bir ödev olarak görmüştür. Locke, siyasal hakkın tek bir kişiye ya da bir zümreye bahşedilmiş olmasını teolojik referansla savunmanın, Tanrı'nın "tıpkı sığır sürüsünde olduğu gibi bütün toplumları sadece prenslerinin hizmeti, yararı ve keyfi için yaratmış"⁶⁹ olduğu gibi ilahi adaletle bağdaşmayan bir sonuç doğurduğuna inanmıştır. Buradan, Tanrısal bir kisve altında bile olsa, bireyin özgürlüğünden vazgeçirilemeyeceği sonucuna varan Locke'a göre, Tanrı nezdinde bizimle eşit olan başkasını köleleştirmemiz ya da öylesi bir iktidara rıza göstermemiz eşitliği borçlu olduğumuz Tanrı'ya karşı ödevimizle bağdaşmaz.⁷⁰

Bodin, babanın çocukları üzerindeki iktidarı için çocukların rızasını şart koşmayı onları o şekilde yaratmış olan Tanrı'nın inayetiyle çelişkili bulurken⁷¹ Locke aynı gerekçeyle ebeveyn-çocuk eşitliğini savunmuş olmaktadır. Locke'a göre, tüm insanlar Tanrı'nın yaratmış olduğu bir dünyada eşit haklarla doğmaktadır ve haklarında eşit oldukları gibi sorumluluklarında da (*owe*) eşittirler.⁷² Bu anlamda ebeveynin çocuklar üzerinde bir hükümlanlıktan çok gözetleyici bir sorumluluğa sahip olması ilahi adaletle daha uygundur. Babanın kral olduğu durumda ise bu sorumluluk, yönetimin çocuğa miras yoluyla devredilmesine uzanamaz. Zira, çocuk babasından öylesi bir miras almaksızın yaşamını sürdürebileceği gibi bir çocuğun babasından isteme hakkına sahip olduğu şeyler başkalarına hükmetmeyi içermez. Benzer şekilde,

57 Jean Bodin, *On Sovereignty Six Books of The Commonwealth*, çev. M.J. Tooley (USA: Seven Trauseres Publication, 1995), 24.

58 Bodin, *On Sovereignty Six Books of The Commonwealth*, 43.

59 Hobbes, *Leviathan*, 156-157.

60 John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme - Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı* (Kırlangıç Yayınevi, 2007), 53.

61 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 77.

62 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 83.

63 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 53.

64 David Boucher - Paul Kelly, "The social contract and its critics- An overview", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ed. David Boucher-Paul Kelly (London New York: Routledge, 1994).

65 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 2.

66 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 3-4.

67 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 11.

68 Hapmpsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, 113.

69 Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 159.

70 Hapmpsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, 114.

71 Bodin, *On Sovereignty Six Books of The Commonwealth*, 25.

72 John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 46.

babanın da herkesin hak sahibi olduğu yönetimi kendi çocuğuna miras bırakma hakkı söz konusu değildir. Bu yüzden Locke, Tanrısal kaynaklı *Jure Divino*⁷³ monarşiyi şu gerekçelerle reddetmektedir:

İlk olarak, Âdem, iddia edildiği gibi doğal Babalık Hakkı ya da Tanrı tarafından kendisine verilmiş pozitif bir yetkilendirmeye çocukları üzerinde sözü edilen türde bir otoriteye ya da Dünya üzerinde Hükümlanlığa sahip olmamıştır. *İkinci olarak*, Âdem bu otoriteye ya da hükümlanlığa sahip olmuş olsaydı bile, varislerinin buna hakkı olmazdı. *Üçüncü olarak*, Adem'in varislerinin bu otoriteye ya da hükümlanlığa hakkı olmuş olsaydı bile, ortaya çıkabilecek her durumda doğru mirasçiyi belirleyen ne bir Doğa Yasası ne de Pozitif bir Tanrı Yasası olmadığından, Ardıllık hakkı ve dolayısıyla aktarımla ilgili kural kesin olarak belirlenmiş olmazdı.⁷⁴

Böylece Locke, geleneksel hükümlanlık argümanlarına şu açılardan itiraz ediyor görünmektedir: (i) Kitabı Mukaddes paternal hükümlanlık dayanağı içermediği gibi böylesi bir yorum ilahi adalete aykırıdır. Buna karşın (ii) Tanrı bireyleri eşit ve özgür olarak yarattığından ne çocuklar babalarının malı ne de bireyler kralın doğal uyruklarıdır. Böylece (iii) yönetim eşit yurttaşların ortak hakkı olduğundan babadan oğula miras olarak geçemez.

Rousseau ise çocukların bir iktidar nesnesi olarak değil, doğanın türün devamı için ebeveyne yüklediği doğal bir sorumlulukla anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre çocuklar hayata tutununcaya kadar bu doğal sorumluluk devam eder, ancak çocukların bakılmak ve korunmak gereksinimleri ortadan kalkınca bu bağ da çözülür. Bu yüzden ailenin ancak bir sözleşme ile devam ettiği sivil durumda bile çocuk, doğal yükümlülüklerini ifa etmiş babasına karşı "Baş eğmez sadece saygı borçlu olur; çünkü şükran duygusu yerine getirilmesi gerekli bir borçtur ama istenebilecek bir hak değildir".⁷⁵ Bu nedenle Rousseau'ya göre, ebeveyn-çocuk ilişkisinden bir hükümlanlık mirası türetenler çocukları ve henüz doğmamış nesilleri boyunduruk altına alarak doğanın amaçlarına aykırı davranmışlardır.⁷⁶ Rousseau'nun şu ironisi ise kutsal kralların uykusunu kaçırmış olmalıdır:

Ben ne Kral Âdem'den söz ettim ne de Saturn'nun çocukları gibi evreni aralarında paylaşan Nuh'un üç büyük oğlundan. Bu ölçülü davranışına diyecek yoktur sanırım! Çünkü hükümdarlardan birinin soyundan, belki de doğrudan doğruya büyük oğul soyundan geldiğime göre, elimdeki soyluluk sanılarını ispatlayarak insanoğlunun yasal kralı diye ortaya çıkmayacağımı kim söyleyebilir.⁷⁷

Rousseau'nun aşağıdaki ifadeleri ise Fransız Devrimi'ni öngören bir kehaneti andırmaktadır:

Kendilerini yönetenlerin, insanların en küçüğüne sadece "Sen ve senin soyun, ulu olun" der demez o küçük adam kendi gözünde olduğu gibi herkesin gözünde büyük görünmüş olduğu, onun soyundan gelenlerin de soy kütüğünde kendisinden uzaklaştıkları ölçüde yükseldiği, yüceldiği bir zaman olsa gerektir, nedeni uzaklaştıkça ve belirsizleştikçe, sonuç ve etki büyüyordu, bir ailede haylazların sayısı arttı; ölçüde o ailenin ünü artıyordu.⁷⁸

Klasik hükümlanlık argümanlarına karşı modern iktidar tipinin meşruiyet düzlemi ve birey tasarımı haber veren sözleşmecî yaklaşımın temel önerisi de Rousseau'nun şu ifadesinde dile gelir:

Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak, kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor.⁷⁹

2. MEŞRUIYET ARGÜMANLARININ DÖNÜŞÜMÜ

Görüldüğü üzere sözleşmecî yaklaşım, klasik hükümlanlık argümanlarıyla beraber bu anlayışa teorik dayanak sunan antik-metafizik erdem siyasetini de akla ve doğaya aykırı olmakla suçlamıştır. Nitekim Hobbes'a göre, Aristotelesçi metafizik ve Pagan demonoloji, yalnız kötü bir bilime yol açmakla kalmamış; Orta Çağ tecrübesinin gösterdiği gibi, "Egemenliğin boyun eğmemizi etkileyen doğrulanamaz güçlere ve ruhlara dayandırılması siyasal anlamda yıkıcı olmuştur".⁸⁰ Hobbes'a göre, *Devlet ve Politika*'nın ardındaki beyhude-metafizik, siyaset felsefesini başından beri doğal zemininden koparmıştır.⁸¹

Bu bağlamda, hangi argümanla desteklenmiş olduğundan bağımsız olarak, doğal eşitsizlik inancı üzerinde kurulan monarşi gibi yönetimlerde politik nüfuz alanları; zorunlu olarak uyruklar arasında ayrımlara ve katı toplumsal hiyerarşilere yol açarken zamanla artan eşitsizlik, bireyler arasında kendi değerlerini (veya değersizliklerini) de üretirek yayılmış olmalıdır.⁸² Bunun basit örneği; kral için ölmektir, daha basiti ise kralın köpeği için ölmektir.⁸³

Buna karşın, sözleşmecî yaklaşım klasik hükümlanlık argümanlarıyla hesaplaşarak modern siyaset düşüncesini doğru zemine oturtma iddiasında bulunmuştur. Bu yüzden Leo Strauss'un hayali olmayan ilk siyaset felsefesi kuramcısı olarak takdim ettiği⁸⁴ Hobbes'u iktidar paradigmasındaki dönüşümü öngörmüş bir düşünür olarak görmek mümkündür.⁸⁵ Hobbes'un doğal hukuk yasalarından, bir formül

73 Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, 30-31.

74 Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 7.

75 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 159.

76 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 8-9.

77 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 6.

78 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 168.

79 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 8.

80 Hapmpsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, 30.

81 Hobbes, *Leviathan*, 489.

82 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 167.

83 Foucault iktidarın, öznenin tüm değer sisteminin ağırlık merkezine nasıl yerleştiğini betimlemek için Borges'in bir Çin ansiklopedisinden yaptığı alıntıya yer verir. Foucault'nun kendine ilham verdiğini söylediği bu ansiklopedi maddesinde "hayvanlar: a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) deniz kızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılmayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler olarak ayrılırlar". Bkz: Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006), 11.

84 Edward Pierce, *Hobbes' Political Philosophy and the Rule of Law* (b.y.: Emory University, Doktora, 2003), 4.

85 Hapmpsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, 13.

içinde birey haklarını ön plana çıkararak, pozitif yasalara giden yolu keşfetmiş⁸⁶ olması Locke ve Rousseau'nun rızaya dayalı bir toplumsal sözleşme modelini siyasalın yeni meşruiyet düzlemi olarak sunmalarına imkan vermiştir. Bireye doğal haklarını tanıtarak onu aristokratik ve teolojik değerler sisteminin dışına çıkararak bu yaklaşım, eşit yurttaşların merkezinde yer aldığı siyasal bir meşruiyet düzlemi sunmuştur. Bu ise monark eksenli siyaset anlayışının yerini birey eksenli siyaset anlayışına bırakmasına sebep olmuştur. Söz gelimi Rousseau; *Toplum Sözleşmesi*'nin girişinde haklar, adalet ve yarar ilkelerine ilişkin temellendirmelerini bir hükümdar ya da yasa koyucu olarak değil, "özgür bir ülkenin yurttaşı ve egemen gücün bir üyesi olarak"⁸⁷ yapmıştır.

Meşruiyet zeminindeki bu dönüşümün bir sonucu olarak devlet kurumunun yapay niteliği ifşa olmuş ve varlığını borçlu olduğu bireylerin denetimine açılmıştır. Kuşkusuz romantik Rousseauculuk bu gelişmeyi, özgür doğmuş olduğu halde her yerde zincire vurulmuş bireyin uyanışı olarak açıklamıştır.⁸⁸ Buna karşın, kayda değer bir soru, bireye kendi yaşamını vadeden sözleşmecî yaklaşımın yeni meşruiyet argümanlarıyla ne tür bir egemenlik ve insan anlayışına sebep olduğuyla ilgilidir. Siyasal iktidarın meşruiyet argümanlarıyla insan tasavvuru arasındaki ilişkinin bir örneği, bireyin krallar yerine ulusun kölesi olduğuna ilişkin kaygıyla ilgilidir. Daha öngörülmesi bir örneği ise siyasal iktidarın meşruiyet zeminine yaşama isteğini (*will of life*) koyan Hobbes'un, Tanrı için şehit olmak isteyen birinin ödülünü seküler düzlemde aramasının çelişki olacağını öne sürmekle siyasal iktidarın tahvil gücüne gönderme yapmış olmasıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada klasik hükümlerliliğin meşruiyet argümanları ve insan anlayışı modern siyaset felsefesi açısından değerlendirilmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, Platon ve Aristoteles'in antik düşünüşe baskın gelen erdem anlayışları toplumsal eşitsizliği metafizik bir akılla konso-lide etmiş ve kendi çağının ötesine geçerek Orta Çağ krallıklarına ve papalık rejimlerine lojistik sağlamıştır. Söz gelimi Aristoteles erkeğe erdem bakımından, Jean Bodin ve Hugo Grotius kadının kocası ve çocukların babası olmak bakımından üstünlük verirken Robert Filmer bu üstünlüğe ilahi bir misyon yüklemiştir. Bu yaklaşımların ortak paydası aristokratik bir yönetim ve eşitsizlikçi bir toplum anlayışına dayanmaktadır.

Buna karşın, Hobbes, klasik hükümlerliliği besleyen metafizik erdem anlayışını hayal mahsulü olarak tanımlamış ve Tanrı Krallığını da öte dünyaya havale etmiştir. Locke da Tanrı'nın eşit haklarla yarattığı bireylerin kaba kuvvetle ya da soya dayalı monarşiyle boyunduruk altına alınmalarının ilahi adalete aykırı olduğunu savunmuştur. İktidarın yapay niteliğini ön plana çıkararak Rousseau ise bireyin doğal eşitliğini ihlal eden hükümlerlilik argümanlarını kökten akıldışı bulmuştur. Bu bağlamda, klasik hükümlerlilik argümanları eşitsizlikçi bir temele dayanırken sözleşmecî yaklaşım eşitlikçi bir reaksiyon olarak tezahür etmiştir.

Ne var ki klasik iktidar tipine karşı eşitlik ilkesini öne süren Hobbes, Locke ve Rousseau rasyonel olduğunu ileri sürdükleri bu ilkeyi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Söz gelimi Hobbes, bireyleri sadece yaşama hakkı bakımından değil, doğa durumunda birbirlerinin yaşamını eşit şekilde tehdit etmek bakımından (*will of life, fear of death*) fizyolojik ve fiziksel olarak da eşit görürken; Locke bireylerin fiziksel eşitliği yerine doğal-hak eşitliğine vurgu yapmaktadır. Rousseau'nun kendini seven bireyi (*self-love*) ise eşitlik ilkesini ancak türdeşleriyle empati kurarak kavrayabilmektedir. Dikkat edelim ki bu düşünürler, kökleri doğal hukuka uzansa da toplumsal sözleşmeye koşullanmış bir eşitlik anlayışı önermektedirler.

Toplumsal sözleşme teorilerinin, eşit bireylerin rıza ilkesi gibi, modern değerler sistemine yeni parametreler sunması, siyasal meşruiyet argümanlarının insan tasavvurunu dönüştürücü etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç olarak klasik iktidar tipinin doğal uyruk, kul, doğuştan köle veya doğuştan kral olarak tayin ettiği insana; sözleşmecî yaklaşım, doğal olarak eşit ve özgür birey olarak yaklaşmış ve ona kendi kendisinin efendisi olmayı vadetmiştir. Toplumsal sözleşme teorisinin modern kuşkuları beraberinde getiren bu vaadini ayrıca tartışmak gerekir. Daha öncelikli olan ise siyasal meşruiyet düzlemi ve birey tasarımının belli bir iktidar şebekesine ve tahvil gücüne gönderme yapan niteliği üzerinde yeniden düşünmektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declares that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Bodin, Jean. *On Sovereignty Six Books of The Commonwealth*. çev. M.J. Tooley. USA: Seven Trauseres Publication, 1995.

Boucher, David - Paul Kelly. "The Social Contract and Its Critics- An Overview". *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. ed. David Boucher-Paul Kelly. 1-35. London, New York: Routledge, 1994.

86 Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 102.

87 Wokler, *Rousseau*, 56.

88 Boucher - Kelly, "The social contract and its critics- An overview", 1-35.

- Cartledge, Paul. *Democritus and Atomistic Politics*. New York: Routledge, 1999.
- Dunn, John. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Fabre, Cecile. "The Social Contract". *International Encyclopedia of Ethics*. 4940-4949. The UK: Blackwell Publishing Ltd., 2013.
- Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Political Writings*. thk. Peter Laslett. Oxford: BasilBlackwell, 1949.
- Forsyth, Murray. "Hobbes's Contractarianism". *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. ed. David Boucher-Paul Kelly. 35-51. London, New York: 1994.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Göze, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta, 14. Basım, 2013.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. 3 Cilt. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Hampsher-Monk, Iain. *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. İstanbul: YKY, 2011.
- Homeros. *İlyada*. çev. A.Kadir Azra Erhat. İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Locke, John. *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme -Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılış*. Kırılmaç Yayinevi, 2007.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İkinci İnceleme -Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme-*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2012.
- Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. çev. Peter Bondenella. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Pierce, Edward. *Hobbes' Political Philosophy and the Rule of Law*. b.y.: Emory University, Doktora, 2003.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Platon. *Gorgias*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Platon. *Protagoras*. İstanbul: Say, 2017.
- Pufendorf, Samuel. *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence (Natural Law and Enlightenment Classics)*. çev. William Abbott Oldfather (1931). Indianapolis: Liberty Fund, 2009.
- Raphael, David Daiches.. *Hobbes-Moral and Politics*. London: Alden Press, 1977.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. London: J. M. Dent Sons Ltd, 1913.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Ryan, Alan. *On Politics -A History of Political Thought From Herodotus to the Present*. London: Penguin Books, 2013.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: V Yayınları, 1991.
- Tuck, Richard. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Wokler, Robert. *Rousseau*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1995.

EXTENDED SUMMARY

This study (i) analyzes the legitimacy arguments and the conception of the human being in classical political power types and (ii) evaluates them in terms of modern political thought. Social contract theory, which is developed as a reaction against the classical understanding of sovereignty and the concept of the individual, provides an important terminology in this regard. The aim of the study is (iii) to question the relationship between the legitimacy arguments of power and the design of the individual in terms of the power-value problem.

In this context, the dominant legitimation arguments of classical types of sovereignty, such as power, conquest, paternalism, and theocracy, are analyzed one by one to determine what kind of hierarchical society and inequalitarian understanding of the individual they prescribe. On the other hand, the doctrines of natural law, which provided a transition between medieval and modern political thought, despite their inspiring qualities, did not prioritize the questioning of the classical type of power. On the contrary, a systematic intellectual reaction against the classical conception of power seems to have been possible from the seventeenth century onward, starting with Thomas Hobbes and developing its terminology with John Locke and Jean-Jacques Rousseau. Therefore, this study presents the arguments of this approach, which challenges classical sovereignty, together with their justifications.

In the study, the objections to the narrative of ancient virtue focus on two points. First, it is argued that the ancient conception of virtue, as shaped by Plato and Aristotle, was based on inequality and that this metaphysical narrative provided the theoretical logistics for the legitimacy arguments of medieval sovereignty types and the hierarchical understanding of society. The ancient notion of virtue that Thomas Hobbes takes particular aim at is therefore seen as a fiction, to put it mildly, articulating a hierarchical aristocracy with metaphysical claims rather than discussing politics on its natural ground. Thomas Hobbes's objection to the argument of force, which grounds sovereignty as the right of the strong, is that the state of nature does not allow for such domination. John Locke, on the other hand, saw rule based on brute force as possible but argued that it was in no way legitimate and incompatible with the divine principle that created all men equal. Jean-Jacques Rousseau, on the other hand, who establishes a relationship between the freedom of the individual and rationality, sees the argument for sovereignty based on force as an attempt to usurp the freedom of the individual and to dehumanize man. Since, according to Rousseau, there can be no legitimate form of slavery, the argument for sovereignty based on brute force must be rejected in all its versions, including conquest.

The dominant traditional argument of classical sovereignty, on the other hand, appears in a form in which paternal and theocratic elements are intertwined. According to this argument, it is God's justice that the king has rights over his subjects, just as the father has natural supremacy in the family. While the relationship between God's creation of Adam as a man and the father figure as the head of the traditional family type is the main argument of descent monarchy, it is clear that this argument is related to the argument of the right of the strong. The strongest criticism of invoking the right of God and the father in a way that violates the principle of human equality comes from John Locke. According to Locke, it would be contrary to God's justice to make a categorical distinction between God's creatures, claiming that some are born as slaves or natural subjects of others. On the contrary, Locke, who argued that God created all individuals with equal rights and gave the earth as the common property of mankind, argued that a political understanding of power according to the principle of equality would be more in line with divine justice.

The final section explores the relationship between the transformation of arguments for political legitimacy and the conception of the individual. First, it shows how the contractarian critique of classical sovereignty arguments coincides with a turning point in the history of political philosophy. It then asks how the nature of political power and social structure, as well as the idea of justice and the conception of the individual, might have been transformed by the change in the legitimacy arguments of power. In this respect, it can be argued that in the history of Western thought, the ancient narrative of virtue and Christian theology have been mobilized in defense of classical arguments for sovereignty and have served to justify inequality among human beings. The degree of accuracy of this hypothesis seems to call us to reflect on the relationship between the legitimacy arguments of political power and our understanding of the human person.