

T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Ceren ÖZTÜRK

HAZİRAN - 2019

SPİNOZA VE FARABİ'DE HUKUK-AHLAK PROBLEMATİĞİ

CEREN ÖZTÜRK

TARAFINDAN

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE

SUNULAN TEZ

FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZİRAN 2019

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

_____

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM

Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.

_____

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans/Doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederim.

_____

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Danışman

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Fikri GÜL (PAÜ, FELSEFE) _____

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (AYBÜ, FELSEFE) _____

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes KALA (AYBÜ, FELSEFE) _____

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı: Ceren ÖZTÜRK

İmza:

ÖZET

SPİNOZA VE FARABİ'DE HUKUK-AHLAK PROBLEMATİĞİ

ÖZTÜRK, CEREN

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

HAZİRAN 2019, 164 + ix sayfa

Bu tezin ana konusu, hukuk ve ahlak problematiğidir. Bu iki alan arasındaki bağlantının nasıl olması gerektiğine yönelik tartışmalar, hukuk felsefesinin önemli bir konusu olmuştur. Modernleşmenin ardından akla ve bilime verilen önem, hukukun da bilimsel bir alan olabileceği anlayışını doğurmuştur. Bu anlayış, ahlaki olandan uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir. Ayrıca toplumsal düzende yaşanan ahlaki bunalımlar, ahlaki beklentileri karşılamaması nedeniyle hukuk sistemine karşı artan güvensizlik, bu problemi çalışmanın gerekliliğini hissettirmiştir. Problemi açıklayabilmek, hukuk ve ahlak arasında ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir anlayış geliştirebilmek adına Spinoza ve Farabi'nin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Hukuk felsefesi içerisinde Spinoza'nın bu probleme yönelik anlayışının yeterince yer almaması ve İslam toplumlarında yaşanan bu soruna, bir İslam filozofu olan Farabi'nin felsefesi ile bakmanın fayda sağlayacağı düşüncesi, bu iki filozofu seçme nedenimizdir. Bu amaçla öncelikle hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiye yönelik güncel bir araştırma yapılmış, ardından ise Spinoza ve Farabi'nin konuya yaklaşımları ele alınmıştır. Sonuç kısmında iki filozofun düşüncelerinden günümüz sorunu çözümüne yönelik bir çıkarım yapılırken, bu iki filozofun felsefelerinde yer alan benzer noktalara da değinilmiştir. Çalışmada genel bir sonuç olarak, konusu insan ve insan davranışları olan bu iki alan arasındaki bağlantının gerekliliğine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Ahlak, Spinoza, Farabi, Adalet, Özgürlük

ABSTRACT

THE PROBLEMATICS OF LAW AND MORALITY IN SPINOZA AND AL-FARABI

ÖZTÜRK, CEREN

MA, Philosophy Department

Thesis Advisor: Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

JUNE 2019, 164 + ix pages

The main topic of this thesis is the problematics of law and morality. The disputes concerning how the connection between these two areas should be have been a major subject of the philosophy of law. The importance given to reason and science after modernization has led to the view that law can be a scientific field. This view has also brought forth drifting away from what is moral. Furthermore, moral crises in the social order, the increasing distrust in the judicial system due to its failure to meet the moral expectations hint at the necessity of studying this problem. In order to explain the problem and develop an understanding of how the relationship between law and morality should be, Spinoza and al-Farabi's views on the issue are considered. The reason why these two philosophers are chosen is that Spinoza's view on this problem has not been sufficiently addressed in the philosophy of law and it will be helpful to look at this problem occurring in the Islamic societies with the philosophy of an Islamic philosopher, al-Farabi. With this aim, firstly, a contemporary research on the relationship between law and morality has been done and then Spinoza and al-Farabi's approaches to the issue are discussed. In the final part, a conclusion as to the solution of the present problem has been drawn from these two philosophers' views as well as similar points between these two philosophers' philosophies are mentioned. As a general conclusion in the study, the necessity of the connection between these two areas, whose subject is human and human behaviors, has been reached.

Keywords: Law, Morality, Spinoza, Al-Farabi, Justice, Freedom

TEŞEKKÜR

Tez konumun belirlenmesinde ve hazırlanmasında engin bilgisi ile yol gösteren, eğitimim süresince hocam olmanın yanında baba şefkatini hiçbir zaman esirgemeyen, iyi bir akademisyen olabilmem için her zaman öğüt veren ve beni cesaretlendiren, kıymetli danışmanım Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN ’a, yazma aşamasında yaşadığım her zorlukta tavsiyelerini esirgemeyen, sayın hocam Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK’e, tezimin her satırını ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, değerli yorum ve önerilerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Kala hocama, emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim saygıdeğer tüm bölüm hocalarıma ve her türlü sıkıntımda yolumu aydınlatan, bir ömür boyu desteklerini kalbimde hissedecek olduğum anne ve babama şükranlarımı sunar ve teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İntihal iii

Özet iv

Abstract v

Teşekkür vi

İçindekiler vii

Giriş 1

BÖLÜM I HUKUK – AHLAK PROBLEMATİĞİ 4

1.1.Anlamları Doğrultusunda Hukuk ve Ahlak Kavramları 4

1.2.Hukuk ile Ahlak Arasındaki Ortak Nitelikler 14

1.2.1. Hukuk ve Ahlakta Adalet Kavramı 15

1.2.2. Hukuk ve Ahlakta Özgürlük Kavramı 29

1.3.Hukuk ve Ahlak Arasındaki Farklılığın Dayanak Noktaları 37

1.3.1. Hukuk ve Ahlakta İç-Dış Kaynak Ayrımı 38

1.3.2. Hukuk ve Ahlakın Amaç Bakımından Ayrımı 40

1.3.3. Hukuk ve Ahlakta Yaptırım Ayrımı 42

BÖLÜM II SPİNOZA FELSEFESİNDE HUKUK-AHLAK PROBLEMATİĞİ 45

2.1. Spinoza'ya Göre İnsan ve İnsanın Toplumsal Yaşamı 45

2.2.Spinoza'nın Yasa/Hak Üzerine Görüşleri 55

2.2.1.Yaşama ve Fayda İştahı: Tabii Yasa/Hak 55

2.2.2. Hukuk Kurallarının Kaynağı Üzerine: Beşerî Yasa/Hak 67

2.2.3. Gerçek Mutluluk: İlahi Yasa/Hak 78

2.3. Spinoza'nın Adalet Anlayışı 88

2.4. Özgürlük Üzerine Görüşleri 91

2.5. Ahlak Anlayışı 99

BÖLÜM III FARABİ FELSEFESİNDE HUKUK-AHLAK PROBLEMATİĞİ 109

3.1. İnsan ve İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu 109

3.2. Toplum Tasnifi Üzerinden Hukuk-Ahlak Anlayışı 119

3.2.1. Ahlakın Doğuşundan Hukukun Oluşumuna Genel Bir Bakış 120

3.2.2. Erdemli Toplumda Hukuk-Ahlak İlişkisi 129

3.2.3. Erdemli Olmayan Toplumlarda Hukuk-Ahlak İlişkisi 136

3.3. Adalet ve Özgürlük Anlayışı 147

Sonuç ve Değerlendirme 153

Kaynakça 160

Ek-A 164

GİRİŞ

İnsan yaradılışından kendisine verilmiş olan özelliği ile tabiatta bulunan diğer varlıklar gibi doğum ve ölüm evrelerine sahip bir canlı türüdür. Bu özelliği ile insan, biyoloji biliminin incelediği canlı varlıklardan biridir. Onu bu varlıklardan ayıran özelliği ise tabiat içerisinde sıkışıp kalan, ihtiyaçlarını giderecek kadarıyla yetinecek bir varlık olmayışıdır. İnsan, kendi varoluşunu, içinde yaşadığı tabiatı algılayıp, öğrenen, çevresinde olup biten her şeyi değerlendirip, değiştiren, olması gerekene yönelmesiyle, maddi olanın yanında manevi bir varlıktır. Bu yönüyle ise felsefenin konusu olan bir değer varlığıdır. O halde bu varlığın iki halinden bahsetmekteyiz: varlığa gelişi ile beşer ve olması gereken ile insan.[1] Beşerlikten insan olmaya yönelten, ahlaktır. Olmayı başarabilmek için eylemlerimizin niyeti ve sonucu ile ilgilenen, bizden beklediği davranışlar doğrultusunda sorumluluk yükleyen ahlaktır. Öyleyse ahlak toplumsal yaşantımızda insan olabilmek adına kişilerarası ilişkilerimizin belirleyicisi ve denetleyicisidir. Bu görevi üstlenen bir diğer sistem ise hukuktur. Hukuk da olması gerekeni amaçlar, hakkın ve adaletin ne olduğunu araştırır, en doğru sonuca ulaşmaya çalışır ve uyulmadığı takdirde yaptırımla sonuçlanan kuralları belirler.[2] Peki, ahlak ve hukuk olması gerekeni amaçlayan iki alan ise hukuk, ahlakın yazılı hale dönüştürülmüş bir parçası mıdır? Bu soru, tezimizin ana konusunu oluşturması nedeni ile önemle üzerinde durulması amaçlanan bir husustur.

Olması gerekeni düşünen ve toplumsal düzeni sağlaması beklenen bu iki alanın içeriğini oluşturan ortak manevi değerler arasında hak, adalet ve özgürlük önemli bir yere sahiptir. Bu değerler, değerlendirme yetisine sahip insan için geçmişten günümüze dek ulaşılması hedeflenen bir arzu olmuştur. Toplumsal yaşantımızda haksızlığa uğradığımızda adalet ister, özgürlüğümüzün kısıtlandığını ifade ederiz. İnsani değerlere aykırı olarak tanımladığımız bir durum karşısında hukuk kurallarının, ahlaki beklentilerimize cevap vermesini arzularız. Peki, hak, adalet, özgürlük ve ahlaki beklentilerimizin neliği hakkında

[1] Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s.12-13.
[2] Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s.117.

ne kadar düşünmekteyiz? Örneğin; adalet nedir? Hukuki bir kavram mıdır yoksa ahlaki mi? İnsanların haklarını belirleyen ve dağılımı sağlayan kuvvet kimdir? Özgürlük hiçbir kısıtlamanın olmaması mıdır? Ahlak ve hukukun kaynağı, işlevi nedir? Hukuk ve ahlak arasında bir ortaklığın bulunması zorunlu mudur?

Bunlar ve benzeri sorulara tezimizin ana konusu olan hukuk ve ahlak problematiği kapsamında, Batı düşüncesinden; 17. Yüzyıl felsefesinin önemli filozoflarından biri olan Benedict de Spinoza ve Doğu düşüncesinden; İslam felsefesinin önemli filozoflarından biri olan Farabi'nin kıymetli düşünceleri ile cevap arayışında bulunacağız.

Bu amaçlar ekseninde tezimizin ilk bölümünde hukuk ve ahlak arasındaki ilişki güncel bir problem olarak ele alınacak; hukuk ve ahlak kavramlarının anlamsal değerine değinilerek, aralarında ortaklık bağı kurulan adalet ve özgürlük kavramları ele alınacaktır. Bu kapsamda hukuk kavramının çeşitliliğine, felsefe tarihi içerisinde seçtiğimiz filozofların adalet kavramına yüklemiş oldukları farklı anlamlara, özgürlük ve irade özgürlüğüne yer vereceğiz. Ayrıca bu iki kavram arasındaki ilişkinin bir problem olarak tanımlanmasına neden olan kaynak, amaç ve yaptırım farklılıklarını da sunma çabasında olacağız.

İlk bölümün ardından Spinoza ve Farabi'nin hukuk - ahlak anlayışlarını irdelerken öncelikli sırayı Spinoza'ya vermeyi uygun gördük. Çünkü ilk bölümde hukuk ve ahlak arasındaki ilişkinin güncel bir sorun olarak ele alınacak olması, günümüzden geçmişe doğru bir sıra izlememizin düşünsel arka planı daha iyi anlatabilmemiz açısından yararlı olacağını düşündürmüştür. Öncelikle ikinci bölümde, Spinoza'nın hukuk ve ahlakın öznesi olan insanı anlama çabası ve toplumsal yaşama ilişkin görüşleri irdelenecektir. Ardından Spinoza'nın yasa anlayışından hareketle hukuk, adalet ve özgürlük görüşlerini ele alınacak ve son olarak da ahlak üzerine görüşleri tetkik edilecektir.

Üçüncü bölümde ise hukuk ve ahlak ilişkine yönelik Farabi'nin yaklaşımı değerlendirilecektir. Bu amaçla öncelikle filozofun insanın hem tabiatta hem de toplumda varoluşuna yönelik düşünceleri ele alınarak, toplumsal yaşama yapmış olduğu vurgu incelenecektir. Ardından gelen bölümlerde ise ahlaki duruşlarına göre sınıflandırmış olduğu toplumlar üzerinden hukuk ve ahlak arasında kurmuş olduğu bağlantıyı mütalaa edeceğiz. Farabi'ye ayırdığımız bu bölümde son olarak adalet ve özgürlük imkânına yer vererek sonuç bölümüne geçeceğiz.

Ayrıca çalışmamızda Spinoza ve Farabi'nin seçilme nedenini açıklamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. İlk olarak tez araştırmalarında saptanmıştır ki Spinoza'nın hukuk üzerine görüşlerini içeren çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle günümüzün önemli bir sorunu olan hukuk ve ahlak problematiğine çözüm ararken Spinoza'nın düşüncelerinin yol gösterici olacağını düşünüyoruz. Spinoza'nın yol göstericiliğine güvenmekle birlikte içinde yaşadığımız İslam kültüründen bağımsız bir çözüme ulaşılamayacağı düşüncesi ile bu kültürün yetiştirdiği değerli düşünür Farabi'nin ilmine sığınmanın da fayda sağlayacağına inanıyoruz.

Aynı zamanda son yıllarda Spinoza üzerine yapılan çalışmaların bir kısmında, Spinoza'nın eserlerinde İslam dininden ve peygamberinden bahsetmiş olması kaynak gösterilerek, Spinoza'nın kendi felsefesini oluştururken İslam kültüründen etkilenmiş olduğu belirtilmektedir.[3] Bu kapsamda çalışmamızın sonuç kısmında Spinoza'yı bir İslam filozofu olarak gösterme amacı güdülmeksizin, konu kapsamında Farabi ile olası bağlantıları da ifade edilmeye çalışılacaktır.

[3] Bkz. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1934; A. Affifi, *Ibnul-Arabi's Mystical Philosophy*, Cambridge, 1939.

BÖLÜM 1

HUKUK - AHLAK PROBLEMATİĞİ

1.1. Anlamları Doğrultusunda Hukuk ve Ahlak Kavramları

Hukuk, tanımlanması bakımından üzerinde uzlaşıma varılmış bir kavram değildir. Tarih boyunca pek çok düşünür tarafından hukuk tanımı yapılmış olmakla birlikte bu tanımlardan tam olarak hukuk kavramını kapsayan, herkes tarafından kabul edilen bir sonuca varılamamıştır. Yaşanılan dönemin şartları özellikle fikri ve gündelik yaşamdaki atmosfer hukuk kavramının biyolojik, dinsel veya politik bir düzlemde ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Hukuk kavramını tanımlamanın bu denli zor olmasının sebeplerinden biri de hukuk kavramının oldukça geniş bir yelpazeye sahip olmasıdır.[4] Öyle ki pozitif hukuk ve tabii hukuk ayrımı yapabilmekte, kamu hukuku ve özek hukuk dallarından bahsedebilmekteyiz. Ayrıca hukuk kavramı, yaşanılan dönem ve çevreye uyum sağlamak, değişen topluma ayak uydurabilmek zorundadır. Bu zorunluluk zamansal ve mekânsal değişimin bir neticesidir. Bir toplumda, toplumun düzenini belirleyen ahlak, örf-adet, din gibi pek çok unsur vardır ve hukuk bu unsurlardan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Toplum içerisinde insanların ihtiyaç ve isteklerinin değişmesi demek, hukukun da bu ihtiyaçları karşılayabilmesi için değişmesi demektir.[5] Çünkü hukukun pek çok farklı tanımı olmasına rağmen ortaklaşa kabul edilen noktası *"toplumun düzen sağlayıcısı"* olmasıdır.[6]

Hukuk, insanların ve toplumun mevcut durumunu yani "olanı" ele alarak, insani ilişkiler ve bireyin toplum ile olan ilişkilerini düzenleyebilmek adına "olması gerekeni" belirler. Yani hukuk bir toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insanları, karşılıklı kötülük ve haksızlık

[4] A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2009, s.5.
[5] İsmail Kıllıoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988, s.245.
[6] A. Ş. Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları,* s.5.

durumundan uzak tutmak, toplumda bir düzen oluşturabilmek ve adaleti sağlayabilmek adına olması gerekene yöneltir. Hukuk toplumun olması gerekene yönelmesini, kurallar vasıtasıyla sağlar. Bu kurallar bir buyruk niteliğindedir ve toplumun düzenin sağlanabilmesi için insanların bu kurallara uyması gerekir.[7] Hukuk bu kuralları uygularken bir kamu gücüne dayanır. Emir veren ve bu emirlere uyulmasını sağlayan bu güç, devlettir. Bu anlamda hukukun var olabilmesi için öncelikle emir ve yasakları belirleyerek, kuralların uygulanmasını denetleyecek bir otoriteye ihtiyaç vardır. Devletin bu yetkiye sahip olmasının nedeni ise yine hukuktur.[8] Yani hukuk, olması gereken düzene ulaşabilmek için birtakım eylemlerin yapılmasını emrederken, bazı eylemlerin yapılmasını ise yasaklar. Bu niteliği hukukun, bir kurallar bütünü olduğunu gösterir.[9] O halde hukuk üzerine genel kabul, bir insan yapısı olduğu yönündedir. Toplum içerisinde uyulması gereken kuralları belirleyen insandır. Ancak insan doğası gereği her zaman iyi ve doğru olanın peşinde değildir. Bu nedenle hukukun insan iradesine bağlı olması yozlaşmış yasal sistemlerin, şeytani kuralların meydana gelmesine de neden olabilir.[10]

Hukuka içerik açısından baktığımızda ise oluşturulan iyi veya kötü kuralların insani davranışlara yönelik olduğu görülmektedir. Bu anlamda hukukun diğer varlıklardan farklı olarak davranışlarının sorumluluğunu üstelenebilecek ve doğru ile yanlışı ayırt edebilme yetisine sahip olan insan varlığını kapsayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak hukukun insani davranışlara yönelik olması yalnızca karşılıklı insan ilişkilerinin dikkate alınarak, insanın diğer varlıklara verdiği zararın önemsenmeyeceği anlamına gelmemektedir. Özellikle modern hukukla birlikte insanlar, ortak yaşam alanı olan çevreye, insanlar kadar evrende yer edinmeye hakkı olan hayvanlar ve bitkilere, geçmişten günümüze aktarılan tarihi yapılara verdikleri zararların hukuk tarafından belirlenmiş yaptırımlarını üstlenmek zorundadırlar. Ayrıca hukuk tarihi içerisinde özellikle modern öncesi dönemde dinin ve kutsal kitapların etkisiyle insanlar dışında hayvanlara da cezai işlem uygulandığı, hukuk kurallarının yalnızca insanları değil, hayvanları da kapsadığı görülmektedir.[11] Kutsal kitaplarda geçen emirlere örnek verecek olursak; Eski Antlaşma'da (Tevrat ve Zebur) şu ifadelerle karşılaşılmaktadır: *"Eğer bir boğa bir erkeği ya da kadını boynuzuyla vurup*

[7] A. Ş. Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları,* s.6.
[8] İ. Kıllıoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi,* s.234.
[9] Kemal Gözler, *Hukuka Giriş,* Ekin Basım Yayın, Bursa, 2014, s.23.
[10] Tony Honoré, "The Necessary Connection between Law and Morality", *Oxford Journal of Legal Studies,* 22/3, 2002, s.490.
[11] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes*, (Traduit de l' Allemand par Olivier Beaud et Fabrice Malkani), Paris, Press universitaires de France, 1996, s.115-116; Aktaran: K. Gözler, *Hukuka Giriş,* s.26.

öldürürse, kesinlikle taşlanacak ve eti yenmeyecektir. Boğanın sahibi ise suçsuz sayılacaktır."[12] Bir diğer kural ise şu şekildedir: "*Eğer boğa bir erkek ya da kadın köleyi öldürürse, kölenin efendisine otuz şekel gümüş verilecek ve boğa taşlanacaktır."*[13]

Bu durum hukukun dönemin şartlarına göre ve insani değerlendirmelere göre değiştiğini göstermektedir. İnsan varlıklar arasında olaylardan ders çıkarma yetisine sahip olan tek varlıktır. Nitekim insan bir başka insanın yapmış olduğu bir davranış sonucunda yaptırım ile karşılaştığını gördüğü takdirde aynı davranışı yapmaktan çekinecektir. Bir hayvan için ise aynı durumdan bahsetmek olası değildir. Bu anlamda modern hukukun bu bilincin farkında olduğu ve insanın hem kendi cinsi hem de dış dünya ile olan ilişkilerine yönelik bir düzen oluşturma çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Bu anlamda hukuk, içerisinde bulunduğu toplum bilincinin yani kültürün gelişimine göre şekillenmektedir. Hukuk değişen topluma karşı duyarsız değildir, toplum neye ihtiyaç duyuyor ve hangi konularda değişim arıyorsa hukuk bu sorunlara cevap bulmakla yükümlüdür. Öyleyse değişen ve gelişen kültür, hukuk alanını da değiştirmekte ve geliştirmektedir.[14]

Buradan ulaşılan sonuçla denilebilir ki hukuk, bir toplumun, toplumsal bakımdan bir tür, yaşayış bakımından bir tarz geliştirmesine aracı olan bir yoldur. Türü ve tarzı gereği oluşan bu toplumun refahını sağlaması için destek verilen bir amaçtır. Refahı sağlarken hukuktan beklenen, toplum mensuplarının temel ihtiyaçlarına yönelik bakımı karşılaması, en önemlisi de güvenliği sağlamasıdır. Ayrıca bedensel ihtiyaçlarının yanında bu insanların haklarını ve saygınlıklarını belirlemek ve korumak da hukuku gerektirir. Ancak hukuk kimi zaman adaletsizliğin, eşitsizliğin, zorlamanın, aşağılamanın da bir aracı olabilir.[15]

Hukukun yapılmasını istediği buyruk, yapılmasını istemediği ise yasaktır. Bu özelliği hukukun normatifliğini ifade eder. Normatiflikten bahsedilebilmesi aynı zamanda bir ifadenin kural olup olmadığından bahsedilmesi demektir. Bir ifadenin kural olabilmesi için düzeni sağlayacak nitelikte buyruk, emir, yasak ve izin verici olma niteliği taşıması gerekir. Hukuk dilinde emir, yasak ve buyruğu, toplum içerisinde gerçekleşmesi bekleneni ifade eden hukuk normudur.[16]Akarsu'ya göre norm kelimesi, İngilizce "*norme*", Latince "*norma*" kelimelerinden gelir. Kelime anlamı olarak ise "*yargılama ve değerlendirmelerin*

[12] Kutsal Kitap Eski Antlaşma (Tevrat, Zebur), Mısır'dan Çıkış 21, Ayet 28, Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2011, s.78-79.
[13] Kutsal Kitap Eski Antlaşma (Tevrat, Zebur), Mısır'dan Çıkış 21, Ayet 32, s.79.
[14] Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2010, s.439.
[15] Vincent McNamara, "Law and Morality", *The Furrow*, 30/11, 1979, s.675.
[16] K. Gözler, *Hukuka Giriş*, s.25; s.58.

kendisine göre yapıldığı ölçüt; uyulması gerekli olan kural, yönerge" [17]şeklinde tanımlar. Bu anlamda norm, bir yol, yön gösterici olarak kabul edilebilir. Herhangi bir davranış karşısında takınılması gereken tavrı, izlenmesi gereken yolu belirten normdur.[18]

Hukuk kavramı içerisinde *tabii hukuk* ve *pozitif hukuk* iki karşıt kavram olarak yer almıştır. Tabii hukuk, olan hukuktan ziyade olması gerekeni ifade eden hukuktur. Bu hukukun dayanak noktası yaşanılan dönemde var olan belirli bir güç, otorite tarafından belirlenen kurallar değildir.[19] Tabii hukuk anlayışına göre, toplum içerisinde yaşanılan zaman dilimi hatta insanlar değişse de değişmeyecek her daim geçerli olan ve değişmeyen ilkeler vardır. Bu nedenle tabii hukuk üzerine savunulan görüşlerden en önemlisi, tabii hukuk kurallarının değişmesi mümkün değilken, pozitif hukuk kurallarının değişmeye açık olmasıdır. Tabii hukukçulara göre bu durum doğal hukuku, pozitif hukuk karşısında üstün kılar. Tabii hukuk olması gereken en iyi kuralları barındırır. Bu nedenle ideal kanundur. Ortaya çıkarılması için belirli bir düzen, sistemler birliği gerekli değildir. Yalnızca akıl yürütmeye bağlı olması nedeniyle mutlak olandır.[20]

Tabii hukuk anlayışına göre, tabii hukuk herhangi bir iradenin sonucunda ortaya çıkmaz. Bu hukuk zaten hâlihazırda vardır ve insan bu hukukun ilkelerini kendi aklı aracılığıyla bularak, bu ilkeleri benimseyecektir. Bu ilkelerin doğruluğundan veya yanlışlığından da bahsetmek mümkün değildir. Bu ilkeler, insanın hür bir varlık olması, yaşama hakkına sahip olması, bütün insanların eşit olması gibi doğuştan vardır ve bu ilkelerin doğruluğunu tartışmaya gerek yoktur. Belirli bir toplumda belirli bir zamanda insanların olan hukuka uymaları için bu hukukun tabii hukuka uygun olması zorunludur.[21] Çünkü tabii hukuk, "*hukuk ile ahlak arasındaki kesişim noktasıdır*".[22]

Pozitif hukuk ise yetki verilmiş belirli bir irade tarafından belirlenen, kural olarak sağlamlaştırılan ve geçerliliği sağlanan hukuktur. Böyle bir hukuk ancak sağlamlığı ve geçerliliği korunabildiği sürece varlığını sürdürür. Eğer kuralları belirleyen irade, kurallara uyulmasını talep ederek, bu uyumun gerekliliğini dayatırsa, pozitif hukukun geçerliliği mümkün olur. Böyle bir güçten kaynaklanan yasa, kuvvetlidir, etkilidir. Çünkü kuralların

[17] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "Düzgü Maddesi", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s.61.
[18] İ. Kıllıoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi,* s.249.
[19] K. Gözler, *Hukuka Giriş*, s.58.
[20] A. G. Chloros, "What is Natural Law?", *The Modern Law Review*, 21/6, 1958, s.609.
[21] Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2014, s.140-142.
[22] Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Tekin Yayınevi, Ankara, 2015, s.1.

var olması geçerli, güçlü ve etkili olmasına bağlıdır. Pozitif hukuk, iradenin emri olarak, iradenin emretme gücünün etkinliğine ve gerekliliğine bağlıdır. Ayrıca bu kurallar emir ve emre itaatin birleşimi olarak etkilidir.[23]

Pozitif hukukun belirli bir güç tarafından belirlenmesinden önce tabii hukuka bağlı normlar tarafından, kurallarının bir kısmının belirlenmiş olduğu kabul edilir. Çünkü insan davranışlarına yönelik kuralları barındıran pozitif hukukun, tüm insanlar için evrensel olan amaçları barındıran tabii hukuk kurallarından bağımsız olması düşünülemez. Bu anlamda tabii hukukun, ahlakla olan bağlantısı insanın teleolojik yapısından çıkarılır. İlkçağ düşüncesinde, yönelim gösterilen amaç daha çok doğa yasasına uyum olarak kabul edilirken, bu amaç Ortaçağ düşüncesinde Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşma, modern dönem düşüncesinde ise insanların doğuştan özgür ve eşit olduğu şeklindeki evrensel amaçlara dönüşmüştür. Tüm amaçları keşfeden ve birer yasa niteliği kazandıran ise insan aklıdır.

İnsan ve kendisinde evrensel "*telos*" ve "*natio*" bulunduğu sürece şeylerin sadece iyilikleri, dürüstlükleri, birlikleri veya bütünlükleri değil, tüm bunların arkasındaki ilkel erekler keşfedilir. Bu nedenle doğanın anlaşılmasında anahtar, hem bedensel içgüdülerin hem de insan ruhunun gerçek amaçlarını keşfeden, insan aklıdır. Bu şekilde rasyonel doğa, hukukun en basit ilkelerini keşfeder. Bu yasal ilkeler önce yaşanır ve ardından normatif kurallar olarak formüle edilir.[24] O halde pozitif hukuk, kökeni bakımından insana bağlı olan, amaca yönelik oluşturulan eylemlerden biridir. Hukukun bu eylemlerden biri olması, hukukun dışında kalan ve gerek amaçları gerekse araçları bakımından birçok farklı insan eylemlerinin olduğunu ifade eder. Bu konuda günlük yaşantımızdan oldukça basit bir örnek vermek mümkündür: bir insan elini kaldırdığında, bu eyleme yönelik birçok çıkarım yapabiliriz. Bu hareketin bir selamlama, anlaşma, tanışma veya fiziksel bir egzersiz amacı olduğunu düşünebiliriz. Ancak hareketin tam olarak hangi eylemsel ifadeyi belirttiğini anlamak için ya hareketi yapan kişiye sorar ya da eylemin sergilendiği durum ve ortam göz önüne alınarak çıkarım yaparız.[25] Bu anlamda hukuk için sadece bir insan eylemi açıklamasını yapmak yeterli değildir. Her eylemde olduğu gibi hukukun amaç ve içerik bakımından diğer sosyal gerçekliklerden farklı bir anlam taşıması gereklidir. Bu anlama ise

[23] Philippe Nonet, "What Is Positive Law?", *The Yale Law Journal,* 100/3, 1990, s.668.
[24] Branimir Lukšić, "Law and Morality", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,*74/3, 1988, s.338.
[25] Dietmar von der Pfordten, "What is Law? Aims and Means" *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* 97/2, 2011, s.157.

ancak hukukun işleyişindeki amaç ve kullanım şeklinden çıkarım yapılması yoluyla ulaşılması mümkündür. Ancak hukukun, diğer sosyal, insan merkezli faktörlerle amaç bakımından olan benzerliği bu mümkünatı zorlaştırmaktadır. Öyle ki hukukun amaçlarından biri "*olası zıtlık durumları arasında arabulucuk*"[26] olarak tanımlanmıştır. Ancak bu amaç ahlak ve din gibi sosyal faktörler içinde geçerliliği mümkün olan bir amaçtır.

Ahlak, "*belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamı*"[27] şeklinde tanımlanır. Bu anlamda ahlakın insanların bir arada karşılıklı ilişkiler kurmaya başladığı zamanla birlikte var olduğu söylenebilir. İnsanlar bir arada yaşamaya başladıkları andan itibaren davranışlarında iyi ve kötü değerlendirmesini yapmaya başlayarak hangi davranışların yapılması, hangi davranışların yapılmaması gerektiğine yönelik değer yargıları oluşturur. Ahlak bu oluşturulan değer yargılarının bir bütünüdür.[28] Nitekim bir insana ahlaksız olduğunu söylediğimizde, karşımızdaki insanın bizim benimsemiş olduğumuz değer yargılarına yani ahlaki ilkelere uygun olmadığını düşünerek eleştiririz.

Bir toplumda ahlakın var olmaması demek, toplumda düzensizliğin ve kargaşanın olması demektir. Ahlakı temelde, toplumun çoğunluğunun neyin iyi, neyin kötü, neyin yapılıp, neyin yapılmaması gerektiğine yönelik almış olduğu ortak bir karar olarak kabul etmek mümkündür. İnsan, toplum ve ahlak birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir zincir gibidir. İnsan ihtiyaçları karşılamak ve yaşamını sürdürmek için bir toplum içerisinde yaşamakla yükümlüdür. Bir insanın toplum içerisinde yaşaması, belirli bir düzen içerisinde, güvenli ve sağlıklı bir ortamda yaşaması demektir. Toplum içerisinde bu ortamı sağlayacak olan ise manevi bir bütünlük olan ahlaktır.

Ahlak, bir toplumda izinsiz kimsenin eşyasını almama veya kimsenin eşyasına zarar vermeme, yalan söylememe, iftira atmama gibi çoğunluk tarafından benimsenen ilkeler olabileceği gibi hekimlik ahlakı, işçi ahlakı, esnaf ahlakı gibi belirli bir amaç için bir arada bulunan bir topluluk veya zümrenin kabul ettiği ilkeler de olabilir. Aynı zamanda bir insanın kendisine yönelik, kendisinin belirlemiş olduğu ahlaktan bahsetmek de

[26] D. Pfordten, "What is Law? Aims and Means", s.151.
[27] B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* "Ahlak Maddesi", s.13.
[28] A. Ş. Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, s.11.

mümkündür. İnsan, ilişkilerinde nasıl bir tutum benimseyeceğine, yaşamını nasıl yönlendireceğine yönelik bazı ilkeler oluşturabilir. Bu anlamda ahlakın bireyselliğinden bahsetmek de mümkün olur. İnsanın kendisine yönelik geliştirmiş olduğu ahlakı, toplum içerisinde genelin kabul ettiği ahlakla uyumlu olabileceği gibi tam tersi bir durumun yaşanması da söz konusu olabilir. Böyle bir durumda toplum ve insan arasında çatışma oluşur. Bu çatışma kimi zaman değişecek olan ahlaki ilkelerin habercisi olabilecek iken toplumla çatışma içerisinde olan insanın, toplumdan dışlanması ile de sonuçlanabilir.[29] Ancak ahlakın toplum içerisinde, belirli bir topluluk içerisinde ya da insanın kendi bireysel ahlak anlayışı için farklı anlamlar taşıma özelliği olsa da her toplum, grup ya da insan kendi ahlakının savunuculuğunu yapacaktır. Çünkü her kesim için kendi savunduğu anlayış daha ahlaklıdır.[30] Bu anlamda ahlak anlayışının da hukuk anlayışında olduğu gibi farklı tanımlamalara imkân sağladığı söylenebilir.

İnsanın içerisinde yaşadığı toplum, bilme ve değerlendirme yetisi geliştikçe birtakım değişimlerle şekillenir. Bu da zaman içerisinde içinde yaşanılan toplumun kültüründe değişimleri beraberinde getirir. Öyle ki, bir toplumun kültürünün değişmesi demek aynı zamanda o toplumun ihtiyaçlarının da değişmesi demektir. Yeni doğan ihtiyaçlar ise yeni kuralları beraberinde getirir. Hukuk için belirtmiş olduğumuz gibi ahlak alanı da kültürdeki bu değişmeye sessiz kalamaz. Toplumun yapısı ve içerisinde yaşanılan zaman değiştikçe insanların davranışları üzerine yapılan değerlendirmeler de değişebilmektedir. Ayrıca ahlak toplumdan topluma da farklılık gösteren bir yapıya sahiptir. Bir toplumda belirli bir davranış olması gereken olarak kabul edilirken, başka bir toplum için bu davranış asla kabul edilemez. Örneğin, intikam hırsı ile karşısındaki insanı öldürmeyi kendisine ahlaki bir ödev olarak kabul eden ve bunun için desteklenen bir ortamda yaşayan bir insanın intikam alabilmek için adam öldürmesi vicdanı rahatlatmanın tek yoludur. Ancak içerisinde yaşadığı toplumda sebebi ne olursa olsun bir insanın yaşamına son vermeye başka bir insanın hakkı olmadığı, herkesin yaşamaya hakkı olduğuna yönelik bir ahlak anlayışı ile yetişen bir insan için adam öldürmek ahlaki açıdan asla kabul edilemeyecek bir durumdur.[31] Bu doğrultuda ahlakın mutlaklığından bahsederken, ahlak kuralları değişken olarak kabul edilir. Bu değişkenlik ahlaki ilkelerin algılanış ve kullanılış şekline yöneliktir.

[29] A. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s.13-14.
[30] Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (EUDAİMONİSM)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s.2.
[31] B. Akarsu, *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (EUDAİMONİSM)*, s.3.

Bugün modern dünyada, eğitim seviyesine göre örf-adet ve buna bağlı olarak ahlak anlayışı değişkenlik gösterirken, yüzyıllardır değişmekte olan toplumların ahlakının aynı kalması beklenemez. Güngör'e göre, "*Toplumların ahlakı değişmektedir, fakat toplumların hedefi ahlakı değiştirmemektir*".[32] Bu nedenle ahlak kavramı her toplumda farklı bir içerikle doldurulmuş olsa da, ahlakın amacı her toplumda en iyi olanı bulmak olmuştur. En iyi olan ise değişmeyen, evrensel ahlak ideali olarak kabul edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda temel ahlaki ilkeler olarak görülen iyi, özgürlük, adalet, sorumluluk gibi temel ilkelere ulaşma konusunda farklılıklar yaşanmıştır. Örneğin, bazı toplumlarda bir babanın mirasını soyunu devam ettireceği düşüncesi ile sadece erkek çocuklarına vermesi adil bir davranış olarak kabul edilirken, başka toplumlarda evlatlar arasında ayrım yapmanın ahlaki bir davranış olmadığı düşünülerek miras paylaşımı gibi toplum içerisinde yer edinmiş alışkanlıklar cinsiyet ayrımı yapılmaksızın adil bir şekilde yapılabilmektedir. İlk durumda erkek soyu devam ettirici olarak kabul edildiği için yapılan paylaşım ahlaki olarak değerlendirilecektir. İkinci durumda ise evlatlar arasında ayrım yapmanın ahlaki bir davranış olmadığı düşünülecektir. Bu durumda ahlaki değerlendirmenin toplumdan topluma değişmesi onun evrensellikten uzak olduğunu ifade edecektir. Ancak temel ahlaki ilkeler herkes için evrenseldir ve bu ilkelerin bir toplum içerisinde alışkanlıklar ve örf-adetlerle şekillenerek, gelenekselleşmesi sonucunda ahlaki bir kural ölçütü olma özelliği kazanması öznellik taşımaktadır.

İçinde yaşanılan toplumun alışkanlıkları, töre, örf ve adetleri davranışların iyi veya kötü olarak ifade edilmesinde etkili olmaktadır. Örneğin; insan öldürmek ahlaki açıdan doğru değildir. Ancak kan davasının hâkim olduğu bir toplum içerisine doğan bir insan için öç alma duygusundan veya ailenin şanına, şöhretine zarar vereceği düşüncesinden dolayı bir insanın hayatına son vermesi doğru kabul edilebilir. Çünkü bu insan, içinde bulunduğu toplumda gözlerini açtığı andan itibaren, görünmez bir iple ev yaşamında ailesinin, dış dünyada toplumun yönelim, inanç, örf, gelenek vb. bağlıdır. Öyleyse toplum içerisindeki bu faktörler, insanların davranışlarını, değerlerini, verecek oldukları kararlarının iyi veya kötü olarak nitelendirilmesini etkilemekte veya siyasi ya da dini bir otorite aracılığıyla zorlamaktadır.[33]

[32] E. Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.97.
[33] Doğan Özlem, *Etik – Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s.176.

Ahlaki yapının şekillenmesinde ve değişmesinde etkili olan toplum, bir arada yaşayan insanların ilişkilerinin gelişmesi, korunması ve düzenlenmesi açısından önem taşır. Aynı ahlaki ilkeleri benimsemiş olan insanlar arasında toplumsal bir uyum ve uzlaşmadan bahsetmek mümkündür. Bu anlamda ahlakın, toplumsal ilişkileri kuvvetlendirici bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Aynı ahlaki ilkeleri benimsemeyerek, aykırı davrananlar ise toplumsal düzeni bozdukları gerekçesi ile toplumdan dışlanırlar. Bu anlamda toplumda bulunan her ahlak kendisine bağlanılmasını ve belirlenen ahlaki ilkelere göre yaşanmasını ister. Bu nedenle de her toplumda farklı olsa da benimsenen her ahlak despot bir yapıya sahiptir.[34] Ancak ahlakın bu şekilde olması ahlakın varlığı için bir gerekliliktir. Ahlak böyle bir özelliğe sahip olmadığında toplumsal düzeni sağlayacak güce sahip olması mümkün değildir.

Ahlak, toplumun ayakta durmasını sağlayan temel taştır. Gelişen ve değişen bir toplum içerisinde ahlakın değişimi toplumu olumsuz bir yöne çektiğinde, toplum içerisinde yaşayan insanlar var olan ahlakı korumakla mükelleftir. Ahlak, bir insanın yaptığı bir davranışı sonucunda başkasına vereceği zararı ve yararı sorgulamasını sağlayan en temel unsurdur. Toplum içerisinde bütün insanların bencilleşmesi, yalnızca kendi çıkarlarını düşünerek kararlar vermesi ahlaki amaçtan uzaklaşıldığının bir göstergesidir. Böyle bir toplumda ahlaki yaşamın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü ahlak sadece kişinin kendi hayatına ve kişiliğine yönelik belirlediği prensiplerinin bütünü olmak yanında toplum içerisinde birden fazla insanın olması gereken bir düzen içerisinde yaşamasının da şartıdır. Yani ahlak sadece bireysel olarak yaşanmaz, toplumsallığı gerektirir.[35]

Ahlak, toplumsal ilişkileri düzenleme amacıyla toplumdaki insanlardan ahlaki kurallara uymasını bekler. Ancak toplum içerisinde bazı insanlar zihinsel gelişimlerinin yetersiz olması nedeniyle veya mevcut ahlak kurallarına bir tepki olarak bu kurallara uymaz ve toplumda bir kargaşaya neden olabilir. Ahlakın toplumu olması gereken düzene kavuşturma çabasının insanlar üzerindeki etkisi önemlidir. Çünkü hak ve özgürlükleri kısıtlayıcı bir ahlakın hâkim olduğu toplumda düzenden çok isyanların, intiharların yaşanma olasılığı mümkündür. Böyle bir ortamda insanlar arasındaki ilişkilerin uyum ve düzeninden bahsetmek söz konusu değildir. Toplumda olması gereken düzenin sağlanmasında din, ahlak ve hukuk kavramlarının konumu bu nedenden dolayı önem taşımaktadır. Hukukun ahlakla uyuşmadığı bir toplumda çıkmazların yaşanması büyük

[34] B. Akarsu, *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (EUDAİMONİSM)*, s.2.
[35] E. Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak,* s.46-47.

ihtimaldir. Aynı zamanda dinin belirlemiş olduğu kurallara uygun olmayan ahlak kurallarının da toplum üzerinde hâkimiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin İslam dinine mensup tüm insanlar için dinin kuralları, ahlakın kuralları olarak kabul edilir. En temel ahlaki erdem adalettir. Çünkü İslam dini, tüm insanları birbirine eşit kabul etmiştir. Bu nedenle adaletsizlik, eşitsizlik, dine karşı yapılan bir ihanettir. Bir diğer ahlaki ilke ise başkasına ait olana el uzatmamak, kötüye kullanmamaktır. Öyleyse din, insanlara "kul hakkından" sakınmayı emreder; bu nedenle başkasına ait olana karşı yapılan her olumsuz eylem, ahlaksız olduğu kadar günah olarak da kabul edilir.[36] Ayrıca ahlaki değerlerin veya ahlak kurallarının toplumsal yaşamda yer almasında hukuk önemli bir role sahiptir. Bir ülkede var olan hukuk sistemi, yaptırım gücü ile ahlaki kuralları destekleyebileceği gibi bu kuralların uygulanışını, insanın değerini hiçe de sayabilir. Güriz'in vermiş olduğu örnekte bu durumu açıklamak daha anlaşılır olacaktır:

> İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Federal Almanya'da, Yahudilerin toptan yok edilmesi fiilini işleyen veya bu fiile katılan Nazilerin yargılanması sırasında Nasyonal Sosyalist kanunların ilkel, ahlaka ve insanlığın temel değerlerine aykırı olduğu, bu kanunlar şeklen kanun sayılsa bile hukuken bunların geçerli olduğunun savunulamayacağı mahkemelerce belirtilerek çeşitli mahkûmiyet kararları verilmiştir.[37]

Çağımıza yakın bir dönemde yaşanan bu olayda ve insan değerini hiçe sayan daha pek çok olay ahlak ve hukuk arasında var olan ilişkinin önemini göstermektedir. Her iki alan da tanımları gereği, toplumda olması gereken düzeni sağlamaya çalışan kurallar olarak kabul edilir. Bu iki kavram var olmaları açısından çoğu zaman birbirleri ile uyum içerisindedirler. Ancak örnekte de olduğu gibi hukukun ve ahlakın birbirlerini yeterince tamamlayamadığı durumlardan bahsetmek de mümkündür. Hukuk ve ahlakın birbirini tamamlamasının gerekliliğine yönelik farklı görüşler mevcuttur. İlk görüş, bir kuralın kanun olarak düşünülmesi için az düzeyde de olsa ahlaki içeriğe sahip olması gerektiğini savunur. Bu görüş genellikle tabii hukuk anlayışlar ile bağlantılıdır. Bir diğer görüş ise hukuk ve ahlak arasında herhangi bir bağlantının varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını, hukuk kurallarının soyut olandan değil, somut gerçeklikler üzerinden belirlendiğini savunur. Son görüş ise bir şeyin ahlakiliğine bakılmaksızın hukuk olup

[36] E. Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak,* s.116.
[37] A. Güriz, *Hukuk Felsefesi,* s.18.

olmadığına karar verme durumunda hukukun ahlaki olarak tarafsız olduğunu ileri sürer.[38] Bu doğrultuda gelecek bölümlerde bu görüşlerden yola çıkılarak, hukuk ve ahlakın ortak yanları ve birbirinden farklı olan kısımları ele alınarak, hukuk-ahlak problematiğine açıklık kazandırmaya çalışılacaktır.

1.2. Hukuk ile Ahlak Arasındaki Ortak Nitelikler

Hukuk ve ahlak, toplum içerisinde amaçlarına ulaşabilmek için bazı davranışların yapılmasını buyururken, bazı davranışların ise yapılmasını yasaklamışlardır. Her iki alanda bulunan bu özellik, hem hukukun hem de ahlakın normatifliğini ifade eder. Bir ifadenin normatif olduğundan bahsedebilmek için öncelikle bu ifadenin bir emir veya yasak niteliğinde olması gereklidir. Bu nedenle özellikle tabii hukukun evrensel iyi olanı ve mutluluğu amaç olarak sunmasından dolayı ahlakla ilişkilendirmesi tabii yasanın, ahlaki yasa olarak ifade edilmesine neden olmuştur. Buna göre tabii hukuk ve ahlak aynı anlama sahiptir. Bu görüşe yönelik eleştiri, ahlakın bireysel değerleri ele alan kuralları mevcutken, tabii hukuk veya ideal hukuk olarak ifade edilen hukuk anlayışının sosyal bir değer niteliği taşıyan kuralları olması nedeniyle ayrı düşünülmesi gerektiği yönündedir. Ancak bu farklılıklar yapaydır. Çünkü sosyal değerler, bireysel olanlardan ayrı olarak düşünülemez. Öyle ki ancak tabii hukuk, hukuki normların sosyal ve etik bağlantılarını tanımlayabilir ve bu yüzden amaç olarak kabul edilmelidir.[39]

Aynı zamanda her iki alanın da genel olarak en temel amacı insan için olması gereken en iyi düzeni, insan doğasına en uygun yaşamı sağlayabilmek ve bu yaşamı koruyabilmektir. Toplumsal düzenin sağlanması bir noktada insan davranışlarının denetlenmesi, düzenlenmesi olarak da düşünülebilir. O halde hukuk yalnızca insan davranışlarına dayatılan bir veri değil, aynı zamanda amaçlı bir eylem, insan çabasının amacı, bir görevdir. İnsanın maksatlı davranışlarının destekleyici gücü olarak hukuk, ahlaki olarak tarafsız olamaz; çünkü insanın davranışı bir bütün olarak ahlaki bakımdan tarafsız olamaz. Hukuk ve ahlak, ahlaki bir varlık ve hukukun konusu olan insanda buluşur. Aynı şekilde bu iki alanın birleşmesi veya benimsenmesi, insanda değer olarak bulunur. Çünkü insan ve onun kişilerarası ilişkileri olmaksızın ikisinin de varlığı söz konusu olamaz. Bu anlamda her iki alanın konusu insan davranışıdır.[40] Eski dönemlerde her ne kadar hayvanlara

[38] B. Lukšić, "Law and Morality", s.337.
[39] A. G. Chloros, "What is Natural Law?", s.617.
[40] K. Gözler, *Hukuka Giriş*, s.39.

yönelik ceza sistemleri uygulanmış olsa da modern hukuk bilme, eyleme, değerlendirme gücüne sahip olan insan varlıklarının davranışlarına yöneliktir. İnsan dışındaki canlı veya cansız varlıklar, karşılaştıkları birkaç durum arasında seçim yapma zorunluluğuna sahip değildir. İnsan ise karşılaştığı durumlar karşısında iyi-kötü, doğru-yanlış değerlendirmesi yaparak bir seçim yapmak zorundadır. Bu doğrultuda insan kendisi dışındaki varlıklara etkide bulunabilir. Bir hayvanı besleyebilir ya da öldürebilir, cansız bir nesneyi kuvvet uygulayarak hareket ettirebilir. O halde hukuk ve ahlak varlıklar arasında seçim yapma yetisine sahip olan insan varlığının davranışlarını ele alır.

Hayatta kalabilmek için birlik içerisinde yaşamaya ihtiyacı olan insan, aynı zamanda bilmek ve öğrenmek ihtiyaçlarını da karşılamak ister. İnsanın hayatını güvenli bir şekilde sürdürmesini sağlayacak, ihtiyaçlarını karşılamasına engel olacak her türlü davranışı engellemek, toplumda düzeni, barışı ve huzuru sağlamak hukuk ve ahlak kurallarının amacıdır. Bu nedenle, insan davranışlarını, hukuk ve ahlak kuralına göre düzenler ve bu kurallara göre yaşar.

Her iki alan da sadece tek bir insanı değil diğer insanları da dikkate almaktadır. Hukuk açısından toplum içerisinde bir suçlu varsa daima karşısında bir mağdurun bulunması gerekir. Bir insanın işlemiş olduğu yasadışı bir hareket mutlaka başka bir varlığa zarar verici nitelikte olmaktadır. Ahlaki alan içerisinde de insan bir davranışın iyi veya kötü olduğuna diğer insan üzerindeki etkisine bakarak kavrayacaktır. Örneğin, hırsızlık yapan veya yalan söyleyen bir kişi, bu davranışının kötü ve yanlış olduğunu karşısındaki insanın üzerinde bırakmış olduğu kötü etkiye göre anlar. Bir kişinin eşyasını veya parasını çalan biri, mağdur kişinin yaşadığı sıkıntı ve üzüntüyü gördüğü zaman bunun ahlakdışı bir davranış olduğunu anlayacaktır. Aynı şekilde yalan söylediği kişinin, bu yalanı anlaması sonucunda hem yalan söyleyen hem de yalan söylenen kişi zarar görecektir. Bu nedenle her iki alanında esas noktası olan insan davranışı, yalnızca tek bir insanı değil, aynı zamanda yapılan davranışın diğer insanlar üzerindeki etkisini de hesaba katar.

1.2.1. Hukuk ve Ahlakta Adalet Kavramı

Hukuk ve ahlak alanlarının her ikisinde de *adalet* kavramı büyük bir önem taşır. Çünkü her iki alanda da "olması gereken"i belirleyeni adalettir. Onun bir ideal olması, farklı şekillerde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Nitekim adaletin, ahlaki bir erdem olarak; ödev, hakkaniyet veya sosyal adalet, hukuki ve siyasi zeminde; uzlaşım, sözleşme veya faydaya

dayalı olarak kabul edilmesi ele alış şekillerine örnek gösterilebilir. Bu örnekleri en iyi şekilde açıklayabilmek için adalet fikirleri ile ön plana çıkan filozofların düşüncelerine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

İlkçağ felsefesiyle birlikte düşünürler tarafından adalet kavramı, ahlakın içerisinde yer alan temel değerlerden biri olarak kabul edilmiştir. Sokrates için insanın yaşamdaki en temel amacı mutluluktur. Mutluluk ise ancak insanın bilgi sahibi olması ile mümkündür. Ancak bu bilgi sıradan, başka bir varlığın niteliklerine ait olan bilgi değildir. İnsanı en yüksek amaca ulaştıracak olan bilgi, insan doğasına ait olan bilgidir, erdemin bilgisidir. Sokrates erdemleri tek tek ayrı birer yapı olarak düşünmez. Sokrates'e göre insanı, ahlaksal bakımdan insan bilgisine ulaştıracak olan erdemler bir bütün olarak düşünülmelidir. Ölçülülük iyiyse, adalette aynı derecede iyidir.[41]

Platon'un "Devlet" eserinde de adaleti yine hukuki bir anlamdan ziyade ahlaki bir eylem olarak ele aldığı görülür. İkinci kitap içerisinde doğruluğun ne olduğunu araştırırken işe öncelikli olarak insanların ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşamaya mahkûm oldukları toplumu kurarak başlar. Bir toplumun kurulabilmesi için her insanın yetenekleri doğrultusunda, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacağı meslek dallarına getirilmesi gerekir.[42] Bir insan yapamayacağı bir işe zorlanmamalıdır. Örneğin; savaş sanatını bu işe yeteneği olan, kunduracılığını da yine bu işe yeteneği olan yapmalıdır. Bu doğrultuda Platon'un Devlet eserinde, adalet bir insanın doğasına en uygun, en iyi olanı yapması şeklinde ahlaki bir içerikle ele alınmaktadır. Platon, siyasi bir kavram olarak adaleti alıp, ahlaki alana taşımaya çalışmaz. Adalet ahlaki bir erdem olarak insanın en iyi olana ulaşmasının bir aracıdır.

Aristoteles'e baktığımızda ise adalet erdeminin ayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Aristoteles için adalet, *"kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir"*.[43] Adalet yalnızca tek bir insanı değil, insanın bir başkasıyla münasebetinde söz konusudur. Bu nedenle adalet sadece kişisel değildir, aynı zamanda toplumsal yapıya da sahip olan bir erdemdir. Bir insan belirli bir erdemi kendisi için uygular ancak başka biri söz konusu olduğunda, aynı erdemi onlar için göstermeyebilir. Ancak adalet böyle değildir; adalet mutlaka bir karşı tarafın varlığını ister. Aristoteles için adalet bir insanda mevcutsa bu insanda bulunan iyi

[41] Ahmet Arslan, *İlkçağ felsefe tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, c. II, s.130.
[42] Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.54-56.
[43] Aristoteles, *Nikomokhos'a Etik*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012, s.92.

bir huydur. Ancak bir insanın başka bir insanla münasebeti sırasında söz konusu olursa, adalettir.[44]

Aristoteles, yasaya uygun olanı adaletli olarak kabul eder, yasaya uygun olmayan ise adaletsizdir. Bu anlamda Aristoteles, yasanın adalet erdemine uygun olarak belirlendiğini ifade eder. Öyle ki yasa doğrultusunda yapılan her adaletsizlik belirli bir yaptırımla sonuçlanmalıdır. Yasa ne olursa olsun herkes içindir ve mutluluğa ulaştırma çabasının bir ürünüdür. Bu anlamda Aristoteles adalet ile hukuk arasında bir ayrım yapmaz. Erdemlerin bütünü olarak gördüğü adaleti, hukukun içerisine yerleştirerek, toplumsal düzenin sağlayıcısı olan hukuk ve yasalar içinde bir temel olarak görür. Toplum belirli yasalar çerçevesinde oluşur ve bu kuralları oluşturanlar, bu sanata uygun olanlardır. Bu nedenle de yasalar doğru ve toplum için uygun olan kurallardır. Bu özellikleri nedeniyle de yasaların adil olmadığı düşünülemez. Adalet erdemini bir huy olarak taşıyan insanın yapması gereken de bu yasaları benimsemek ve bu yasalara uygun yaşamaktır. Bu doğrultuda İlkçağ düşüncesinde adalet, hakkaniyete dayalı ahlaki bir erdem olarak kabul edilmekle birlikte Aristoteles ile birlikte adaletin, sosyal adalet halini almış olduğu da söylenebilir.

Adaletin ve hukukun ahlakla olan bu ilişkisi yanında hukuk alanı ahlaki alandan soyutlayarak bilimsel bir temelde de ele alınmıştır. Bu tarz düşünce yapısına sahip filozoflardan biri, Thomas Hobbes'tur. Hobbes da çağının gerektirdiği şekilde bilimci bir anlayışa sahip olan filozoflardan biri olmuştur. Bilime ve bilimsel metoda vermiş olduğu önemi, bilimsel yöntemleri ve bilimsel yasaları, insan davranışlarını konu edinmiş olan beşerî alana dahil etme gayretiyle göstermiştir. Bu gayret ile temeli bilimsel metotlara dayanan, toplumsal düzeni sağlayacak hukuk kurallarına ulaşmayı hedeflemiştir. Çünkü Hobbes için içinde bulunduğumuz dünya, insanın neyi yapıp neyi yapmayacağını, hangi davranışın iyi hangi davranışın kötü olduğunu söyleyen dini veya gelenek temelli bir ahlakla oluşmamıştır. Eğer bir ahlaktan bahsetmek istiyorsak bu ahlakın, bilimsel yasalara ve metotlara uygun olması gerekmektedir.[45]

Hobbes, "Leviathan" adlı eserinde adaletten bahsederken, adaleti mevcut bir yönetici gücün varlığına ve insanlar tarafından oluşturulmuş yazılı kuralların geçerliliğine bağlar. "*Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur. Adalet ve adaletsizlik ne bedenin ne de zihnin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada*

[44] Aristoteles, *Nikomokhos'a Etik*, s.93.
[45] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.469.

yapayalnız olan bir insanda da duyuları ve duyguları gibi var olmaları gerekirdi".[46] Bu anlamda Hobbes, insanda adaletin veya adaletsizliğin doğuştan var olduğuna inanmaz. Çünkü insanlarda doğuştan bu yeti bir duygu gibi bulunmuş olsaydı, toplum içerisinde hukuk kurallarına, bu kuralların denetimini yapacak bir otoriteye de ihtiyaç olmazdı. Bu nedenle adalet ve adaletsizlik ancak belirlenmiş kurallar var olduğu sürece vardır. Kurallar mevcut değilse, adalet ve adaletsizlikten bahsetmek söz konusu değildir. Bu doğrultuda, Hobbes için adalet ahlaki bir erdem değil, doğa yasasıdır.[47] Dış dünyada insan davranışları bilimsel olarak gözlenir ve hak temeli üzerine hukuk kuralları oluşturulur. Ahlakı da bilimsel bir temele ulaştırma gayretinde olan Hobbes için adalet, dini, doğaüstü, insanın zihninde veyahut bedeninde var oluşuyla birlikte bulunan bir yeti değildir. Eğer öyle olsaydı, insan doğa durumunda savaş içerisinde olmazdı. O halde Hobbes için aynı zamanda adalet, savaş içerisindeki insanların uzlaşması da demektir.

On sekizinci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan John Locke, insanın yasaların hâkim olduğu toplum düzenine geçmeden önceki yaşamını, Hobbes gibi kötü ve acımasız olarak düşünmez. Locke için bu yaşam, insanın özgür ve eşit olduğu bir dönemdir. Akıl, her insana beraber yaşadığı insanların yaşamına, sahip olduklarına saygılı olmanın bilgisini verir. Bu bilgiye yönelik saygısızlık sonucunda ceza verme yetkisi doğal durumda insanlardadır.[48] Ancak her ne kadar bu yasa akıl sahibi varlıklar için geçerli olsa da insanın arzularının ve kendi faydasına yönelik isteklerinin esiri olması yazılı olmayan doğa yasalarının ortak bir bağ kurmasına engel olacaktır. Bu durum ise huzursuzluk ve kargaşanın nedenidir.[49] Huzursuzluk ve kargaşadan kaçınmanın yolu ise bir toplum içerisinde yasa koyucunun doğa yasasına göre düzenlediği adalet sistemi ile mümkün olacaktır. Doğal durumda adaleti sağlamak kendilerine aitken, bir yasa üzerinde anlaştıkları andan itibaren adaletin sağlayıcısı oluşturulan hukuk düzenidir. Locke için adaletin sağlaması için toplumsal bir yapı oluşturmak ve bir otorite ile anlaşmanın en önemli nedenlerinden biri her insanın mülkiyetine sahip çıkabilmesidir.[50] Yazılı olmayan doğa yasalarının bunu sağlaması ve caydırıcılığının bulunması mümkün değildir. Yasa koyucu insanların haklarını, mülkiyetlerini, varlıklarını korumak için gerekli olan adalet sistemini oluşturmak zorundadır. Burada Locke'a göre insanın iki seçeneği vardır:

[46] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.96.
[47] T. Hobbes, *Leviathan*, s.106.
[48] John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, İlya Yayınevi, İzmir, 2000, s.31.
[49] J. Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, s.35.
[50] J. Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez,* s.111.

"...herkes ilan edilen yasalarla yönetilecektir ya da barış, huzur ve mülkleri doğa durumundaki aynı belirsizlik içinde olacaktır".[51] O halde Locke, gerek hukuk sisteminin var olduğu bir düzende gerekse doğal durumda adaletin varlığını bir zorunluluk olarak görür. Yaşanan her iki toplumsal yapıda adalet, insanları birleştiren, bir bağdır. Çünkü adalet, yaşamı sürdürmenin teminatıdır. [52] Bu teminatın sağlanması ve korunması için doğal durum tehlikeli hale geldiğinde bir otorite ile anlaşmak zorunludur.

On sekizinci yüzyılın adalet üzerine görüşleri ile önem taşıyan bir diğer filozofu ise Jean Jacques Rousseau'dur. Rousseau, insanın belirli bir toplum düzeni içerisinde yaşamaya başlamadan önceki doğal durumunda özgür bir varlık olarak var olduğunu kabul etmiştir. Özgür bir varlık olarak doğan insan, doğal durum içerisinde her zaman bu özgürlüğünü koruyamaz ve güç üstünlüğü gibi çeşitli sebeplerle diğer insanlar tarafından özgürlüğü istila edilir. Bu nedenle de insanlar bir toplumsal düzen içerisinde yaşamak için adım atarlar. Rousseau bu düzenin kaynağını Tanrı'da ya da doğada görmez. İnsanlar bu düzeni ancak sözleşmelere göre oluşturabilirler.[53]

Adalet, insanın yaratılışında bir yatkınlık olarak bulunur; ancak toplumsal düzen öncesinde yaşayan insan için adaletin bir erdem olarak bulunduğundan bahsedilemez. Bu süreç içerisinde insan içgüdülerine göre davranır. Ancak insan toplumsal bir düzen oluşturduğunda adaletin insanda bir davranış olarak var olmasından bahsedilebilir.[54] Bu adaletin kaynağı kutsal bir varlık ya da insanların alışkanlıkları değildir. Locke ile benzer düşünceye sahip olan Rousseau için de eğer ki adalet için böyle bir kaynaktan bahsedilebiliyor olsaydı; ne bir devlete ne de toplumsal düzeni sağlayacak hukuk kurallarına ihtiyaç olurdu. Rousseau için akıl kaynaklı adaletin tek tek insanlarda bulunan bir davranış olması yeterli değildir. Adaletten bahsedilebilmesi için adaletin insanlar arasında karşılıklı ilişkilere dayanması gereklidir. Bu ise toplumsal düzeni sağlayacak sözleşme ve yasalar olmadan var olamaz.[55] *"Her şeyin ortak olduğu doğal yaşama halinde söz vermediğim kimseye hiçbir şey borçlu değilim; benim işime yaramayan şey başkasının olabilir ancak. Her şeyin yasayla saptandığı toplum halindeyse, durum böyle değildir"*.[56] Öyleyse, Rousseau için doğal yaşam süresince insan davranışları bakımından bencil bir

[51] J. Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, s.120.
[52] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, s.75.
[53] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.4.
[54] J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.18.
[55] J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.34.
[56] J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.34.

varlıktır. Bu durum ise her biri özgür doğan insanlar arasında, herkesin kendi varlığını koruması savaşını başlatır. Bu savaş ancak herkesin varlığına yer açan sözleşmeye dayalı toplumsal bir düzenin kabulü ile sonlanır.

Akla olan mutlak güvenle birlikte gelişen Aydınlanma düşüncesi içerisinde her ne kadar akıl tek kurtuluş yolu olarak görülmüş olsa da bu dönemin bütün filozofları aynı temel düşünceye sahip değildir. Bu filozoflardan biri, her türlü bilginin mutlak kaynağı olan akla karşı çekimser davranan David Hume'dur. Hume, felsefesinde ahlak görüşünü ele alırken, kendisinden önceki filozofların ahlakı; "akla uygun olan" olarak belirten görüşlerini kabul etmez. Hume için ahlak, felsefenin pratik alanına dâhildir. Çünkü ahlak, teorik aklın uygulamaya dönük olmayan yargılarından öte insan davranışları üzerinde etkiye sahip olan bir alandır. Hume aklın tek başına insanlara belirli ödevler vererek yönlendirdiği, bazı davranışların yapılmasını engellediği ya da bir davranışın yapılmasını istemekte yetersiz olduğunu belirtir. Hume'a göre, "*ahlak tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler*".[57]

Ahlak alanı içerisinde erdemleri doğal erdemler ve yapay erdemler olarak ayıran Hume, adaletin yapay bir erdem olduğunu kabul eder. İster doğal erdemler ister yapay erdemler olsun her ikisi de insanın haz ve memnuniyeti üzerine kuruludur. İnsanlar kendilerine, kendi doğalarından kaynaklı haz üreten doğal erdemlerin yetersiz kaldığı yerde, içinde bulundukları acı ve memnuniyetsizlik durumundan, haz ve memnuniyet durumuna geçebilmek için birtakım erdemler oluştururlar. Adalet erdemi de bu istek doğrultusunda oluşturulan yapay bir erdemdir.[58] Hume için de kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi insan bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır. Kendi türünden başka birçok farklı varlıkla aynı evrende yaşayan insan, ihtiyaçlarını karşılaması ve hayatını sürdürebilmesi için diğer varlıklardan daha şanssızdır. Bir kaplan hayatta kalabilmek için beslenmek zorundadır ve buna uygun bir doğaya sahiptir. Kendisi diğer hayvanlardan korumak ve besin sağlayabilmek için keskin pençelere, atik bir vücuda sahiptir. Ancak insan doğa karşısında ihtiyaçlarını karşılayabilmesi açısından yetersizdir. Soğuk hava şartlarına karşı bir barınak, ısınmak için bir yöntem, karnını doyurabilmek için bir avlanma metodu geliştirmek zorundadır. Hume için insan doğa karşısındaki bu eksikliklerini tek başına gideremediği için bir toplum oluşturur.[59]

[57] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015, s.308.
[58] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.320.
[59] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.325.

Adalet bir toplumda, bir arada yaşamak zorunda olan insanların uzlaşımları sonucunda oluşturdukları erdemdir. Hume felsefesinde, eğer mevcut düzende bir adaletten bahsediyorsak, bu adaletin doğal bir erdem olmadığını gösterir. Çünkü adalet doğal bir erdem olsaydı, bir toplum içerisinde birleşen insanların hayatlarını korumak, mülkiyelerine sahip çıkmak için adaletin gereksinim olarak hissetmezlerdi. Hume, toplum içerisinde adalet erdeminden bahsederken, mülkiyetin varlığının önemini vurgular. Her insanın kendisine ait olan bir objeyi koruması ve başka insanların mülkünden uzak durması adalet ve adaletsizliği ortaya çıkaran bir durumdur. Mülkiyet ile adalet arasında yakın bir ilişki kuran Hume için *"adaletin kökeni, mülkiyetin kökenini açıklar"*.[60] Hume adaleti, bireysellikten toplumsallığa mülkiyet kavramından yola çıkarak taşır. Adaletin mülkiyeti koruması yalnızca bir insana ait olan bir mülkün korunması demek değildir. Çünkü adalet toplumsal çıkara uygunluk taşır ve insanlar toplumsal çıkarın korunuyor olmasından dolayı kendilerini şanslı hissetmelidirler; toplumsal çıkarın korunmuyor olması, toplumsal düzene geçmeden önceki eğitimsiz ve düzensiz topluma geri dönülmesi demektir.[61]

Adaleti faydaya yönelten filozoflardan bir diğeri de Jeremy Bentham'dır. Ona göre insanın tüm yapıp-etmelerinin ardında bulunan iki güç vardır: haz ve acı. Haz, acıyı uzaklaştırıp, insanın mutluluğunu artırırken, acı ise insanın mutluluğa engel olan, mutluluğu azaltandır. O halde fayda, haz veren, insan için yararlı kabul edilendir. Bu nedenle de hazzı artırıp, mutluluğa sevk eden her ne varsa hepsi faydalıdır.[62] Bentham faydayı, yalnızca tek bir insanın kendisi için çıkar sağlayan, haz verici bir duruma ulaşması olarak görmez. Fayda, tek tek insanların hazzını ve mutluluğu artıran, faydalı olanın bir toplamı olarak toplumsallığa bağlı olmalıdır. Toplum için faydalı olanı belirleyecek ve mutluluğu sağlayacak olan ise hukuk düzenidir. Eğer ki insana dayalı bir eylem ya da otorite tarafından uygulanan bir davranış, toplumu oluşturan insanlar arasında toplumun mutluluğunu artırıcı ve haz veren olarak kabul edilirse, bu eylem bir yasa niteliği taşır. Hukuk düzeni içerisinde yasaları belirleyen sorumlunun dikkat etmesi gereken en önemli husus, yasaların toplumun faydasını temin edecek ve koruyacak niteliği taşımasıdır. Yasanın içeriğini ise haz ve acı belirlemelidir. Çünkü insan doğası gereği birtakım eylemleri ya haz sağladığı ve faydaya ulaştıracak olduğu için ya da acı ve zarar verenden

[60] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.329.
[61] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.333.
[62] Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.17-18.

kaçınabilmek için eyler. Bu nedenle oluşturulan yasaların en önemli silahı haz ve acı olmalıdır.[63]

Bentham haz ve acının hesaplanabilir niteliklere sahip değerler olduğu anlayışını savunarak, diğer faydacı filozoflardan ayrılır. Ona göre yasa koyucu, toplumun faydasına ya da zararına görünen bir eylem karşısında en çok çıkar elde etmiş görünen insan üzerinden yapmış olduğu gözlem aracılığıyla hazzın veya acının niceliksel değerine ulaşabilir. Değer belirleme süreci mümkün olduğunca her hukuka aykırı görünen davranış ardından yapıldığında, yasa koyucunun adaletli bir cezai işlem uygulaması söz konusu olur. Faydaya dayalı bu anlayış için ceza uygulanmasını hak eden davranışlar, faydaya engel olan, hazzı azaltan, acıya sebep olup, artıran davranışlardır. Bu nedenle doğru bir ceza sisteminin uygulanabilmesi için değer belirleniminin yapılması önemlidir. Ayrıca Bentham'a göre bir insanın çıkarına olmayan ve acı uyandıran bir davranıştan ziyade toplumun çıkarına zarar veren davranışlar suçtur.[64] O halde Bentham'a göre adalet, toplumun faydasını sağladığı sürece söz konusudur. Fayda ilkesi içerisinde acı verici olan hiçbir zaman arzulanan değildir. Bu nedenle ceza verilecek davranış iyi bir belirlenime tutulmalı ve daha büyük bir acıya sebebiyet verecekse işlem uygulanmalıdır.[65]

Davranışların niceliksel değerinin belirlenebilir olmasına yönelik artan yönelim 20. Yüzyılda da etkisini göstermiştir. Bu dönemin önemli hukuk filozoflarından biri olan Hans Kelsen, hukuk ile içiçe geçmiş olan din ve ahlak gibi pek çok alanın hukuk biliminden ayrılarak, bu alanların hâkimiyetindeki ideolojik unsurlardan arınmış saf bir hukuk sistemi oluşturmanın esas amacı olduğunu belirtir. Kelsen'in anlayışına göre hukuk din veya ahlak ile bağlantılı kaldığı sürece "nedir" sorusunu sormaktan ziyade, bir şeyin "nasıl ve niçin" olması gerektiği sorularını soracaktır. Ancak hukuk, beşeri bir bilim olarak sunulmak isteniyorsa, "ne ve nedir" sorularını sorabilmelidir.[66] "Nasıl olmalı?" sorusunu soran bir hukuki sistem, belirli bir düşünce yapısına hizmet eden ideolojik bir boyuta taşınacaktır. Örneğin, muhafazakâr bir düşünce yapısını benimsemiş olan devlet düzeninde hukuk kurallarının, bu düşünceye uygun olacak şekilde belirlenmiş olması gerekir. Kelsen'e göre bu durumun en önemli nedeni, hukukun bir bilim olarak değil, ahlaki bir norm olarak

[63] J. Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri,* s.33.
[64] J. Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri,* s.187.
[65] J. Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri,* s.159.
[66] Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, Nora Kitap, İstanbul, 2016, s.2.

görülmesidir.[67] Bu doğrultuda Kelsen, hukuk ile ahlak arasındaki bağlantının bir zorunluluk haline dönüşmesi sonucunda hukuk kurallarının ahlaki bir nitelik taşıması ve hukukun, ahlakın bir alt dalı olarak görülmesini eleştirir. Hukuk, ahlakın içeriğini oluşturan bir alan olacaksa, kendisine yalnızca mutlak bir değer olan adaletin karşılığı olarak yer bulabilir. O halde Kelsen'in adaleti, ahlaki bir değer olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Kelsen, adaleti şu şekilde tanımlar: *"adalet; amacına, herkesi tatmin ederek mükemmele ulaşan mutlak anlamda doğru sosyal düzen için kullanılan ifadedir"*.[68] Tanımdan yola çıkarak denilebilir ki adaletin sağlanması veya adil olmak her insanın talebi olsa da bu talebin gerçekleşebilmesi toplumsal bir düzende yaşamayı gerektirir. Hukuk ise toplumsal düzenin sağlanmasında en temel faktördür. Bu durum adaletin hukuki yönünü ifade etmektedir. Ancak Kelsen'e göre bu tam bir ifade değildir. Pozitif hukukun, belirli bir dava sonucunda vermiş olduğu cezayı, bu davanın ardından karşılaşılan her benzer durum karşısında vermesi adalet veya adillik olmasından ziyade haktır. Öyleyse hukukun adalet olarak sunduğu, haktır. Çünkü bir bilimin, adaletin ne olduğuna ve nasıl uygulanması gerektiğine yönelik bir bilgiye ulaşabilmesi mümkün değildir. Geçmişte bu bilgiye ulaşabilmeyi amaçlayan insanların nafile çabaları karşısında adalet, Platon'un idealar âleminde varlığını sürdürmeye devam etmiştir.[69] Bu ise Kelsen için adaletin, insan akıl ve deneyimi ile elde edilemeyecek, mutlak, ahlaki bir değer olduğunu ifade eder.

İnsanlar daima kendileri için faydalı olana ulaşmak için çabalarlar. Ancak bu çaba, fayda temeli üzerine kurulmuş çatışmaları da beraberinde getirir. Çatışmaların ortadan kaldırılabilmesi ise ancak belirli bir düzenin oluşturulması ile mümkündür. Bu düzen içerisinde birinin faydasına olan bir durumu sağlayabilmek, bir başkasının zararına neden olabilir. Böyle bir durumda nihai mutluluk kabul edilen, adaletin sağlanması mümkün değildir. O halde insanların adaleti, hukuki bir içerik olarak akılcı bir tutumla açıklaması zordur. Ayrıca eğer adaletin bilgisi verilmiş veya ulaşılabilir olsaydı; *"...yasakoyucunun eylemleri, güneşin en parlak olduğu anda yapay bir ışıklandırma kurmak kadar aptalca olacaktır"*.[70] Bu düşüncesi ile Kelsen, hukuku saf pozitivist bir bilim olmaktan uzaklaştırır. Gerçekçi bir bakış açısı ile bir hukuk sisteminin meşrulaşmasında, toplum değerlerinin

[67] H. Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, s.24.
[68] H. Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, s.14.
[69] H. Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, s.14-15.
[70] H. Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, s.16.

sahip olduğu rolün farkındadır. Bir toplumda genel algı, hukuk denildiğinde karşılığının adalet olmasıdır. Hukuk kurallarına uymak, nihai mutluluk olan mutlak adalet değerine ulaşma amacına ulaştıracaktır. O halde Kelsen için akıl bilgisinin sınırları dışında olan adalet, hukuk biliminin ağırlıklı olarak pozitivist olmasına rağmen tam bir pozitivist olmasında engeldir.[71]

Adalet üzerine görüşleri bakımından önemli bir diğer filozof John Rawls'tır. Rawls, kendisinden önceki filozoflarda karşılaşmış olduğu toplumsal sözleşme anlayışını benimsemiş; ancak bu fikri hem ismen hem de içerik bakımından değiştirmiştir. Orijinal sözleşme olarak ifade etmiş olduğu bu anlaşma, insanların kendi çıkarlarını düşünen ve birbirlerine zarar veren varlıklar olması sonucunda toplumsal bir düzende yaşamaya karar vermeleri ve bir devlet sistemi oluşturmaları olarak düşünülemez. Bu sözleşmenin içeriği, orijinal pozisyon veya başlangıç durumunda bulunan akıl sahibi insan tarafından seçilecek olarak adalet ilkelerinden oluşur. Rawls orijinal pozisyon veya başlangıç durumu olarak adlandırılan bu aşamayı, insanın toplumsallığa geçmeden önceki doğal durumuna benzer kılmıştır. Bu aşamadaki insan öznelliğine yönelik bilgi sahibi olmasına engel olan bir cehalet perdesinin arkasında kalmıştır. Öyle ki perdenin arkasındaki insan, yaşamış olduğu toplumu, bu toplumun imkânlarını, yetersizliklerini, kendisine yönelik neyi sevip neyi beğendiğini, neye yatkınlığını olduğunu veya olmadığını bilmez bir haldedir.[72] Rawls'a göre bu aşamadaki insan yalnızca toplumsal bir yapıda karşılıklı ilişkiye dayanan ve belirli bir düzen içerisinde olması gereken genel bilgilere sahiptir. İnsanın bu bilgilere sahip olma nedeni, bu bilgileri düzene sokacak olan adalet ilkelerinin seçimini yapacak olmasıdır.[73] O halde Rawls için doğal durumunda insanın amacı, rasyonelliği dışında hiçbir şeyin etkisi olmaksızın, tarafsız olan ve bunun gereği olarak da her insan için eşit olan adalet ilkelerine ulaşmaktır. Bu anlamda Rawls için başlangıç durumunda insan, kendisi için iyi olana ulaşmaya çabalamanın dışında hakkı olana ulaşmaya çabalar. Bu nedenle Rawls hakka ulaşabilme amacı ile teorisini hakkaniyet olarak adalet şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca kendi öznelliği hakkında bilgi sahibi olmayan insan, hakka ulaşabilme çabası içerisinde de yalnız değildir. Öyleyse adalet ilkeleri, bir ortaklık ürünü olarak varolan ve içeriği bakımından bir toplumda yapılması gereken sorumluluklar ile toplumun mensubu olan ve toplumun gelişimi için çabalayan insanların haklarından oluşan ilkelerdir.

[71] H. Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, s.22.
[72] John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, s.40.
[73] J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi,* s.164.

Rawls için toplumsal ilişkilerin ve düzenlerin belirleyicisi herhangi bir dış kuvvet değil, insanların birlikteliğidir.[74] İnsanların bu ilkeleri belirlemesinin nedeni ise Rawls için ahlaki bir neden olarak görülen adalet duygusudur. Bu duyguya ahlakilik kazandıran ise hak ve ödevler karşısında insanlara neyin adil neyin adaletsiz olduğunu rasyonel olarak düşündürüyor olmasıdır. Ayrıca adalet duygusu, daima insanların hak ettiklerine ulaşmalarını amaçlayan, onları birer değer varlığı olarak toplumsal düzenlerini iyileştirmeyi hedefleyen, insanlık sevgisidir.[75] Böyle bir sevginin ise hak üzerine kurulu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki Rawls'a göre herkesin sahip olması gereken bir hak karşısında eğer ki bir insan bu haktan daha az pay almışsa ve hakkın tümünü elinde bulunduran bu durumdan hoşnutluk duyarsa, adalet ilkeleri o insanı uyarır ve insan olarak mağdurun durumundan zevk almaya hakkın yoktur diyerek, ilkelere saygı duyulmasını ister.[76]

Rawls'ın adalet tanımı ise şu şekildedir: *"...adalet, sosyal kurumların en önde gelen erdemidir"*.[77] Bu tanımdan hareketle bir toplumda varolan sosyal veya siyasi tüm kurumların, insanların haklarının belirleyicisi ve dağıtıcısı olduğunu ve ayrıca kurumların, bu haklardan toplumda yaşayan insanları haberdar etmekle yükümlü olduğunu söylemek mümkündür. İnsanların sahip olduğu ve bir hak olarak sunulan tüm özgürlükler bu kurumlar tarafından belirlenir ve korunması amaçlanır. O halde bu kurumların hareket noktası adalettir. Adalet ilkelerinin varlık nedeni ise bu hakların saptanmasının, dağıtımının ve uygulanışının belirleyicisi olmasıdır.

Sonuç olarak seçtiğimiz filozoflar üzerine kısaca yapmış olduğumuz bu açıklamaların ardından adalet kavramının hem ahlaki hem de hukuki bir anlama sahip olarak; her insanın yaşama hakkını garantilemesi bakımından eşitlik, nihai amaç olan mutluluğa ulaştırması ile araç, mülkiyeti koruması bakımından güvenlik, toplumsal düzeni sağlamasıyla doğru, hazza dayalı iyiyi elde etmesi ve koruması bakımından fayda ve hak olanı belirleyip, dağıtması ve koruması ile erdem olduğunu söylemek mümkündür.

Adaleti tanımlamanın zorluğunu yenebilmek ve adaletin hukuk ve ahlak arasındaki yerini açıklayabilmek adına filozofların kısaca değinmiş olduğumuz fikirlerinin ardından bu

[74] J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s.40.
[75] J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s.506.
[76] J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s.60.
[77] J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s.32.

amaç için adaletin felsefe ve hukuk sözlükleri içerisinde yer alan tanımlarına değinmekte de yarar olduğunu düşünüyoruz.

Adalet üzerine yapılan tanımlardan biri *"bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olma durumu"*[78] şeklindedir. Bu tanımda dikkat çeken husus, adaletin soyut bir kavram olmaktan çıkarılarak, somut varlığının mümkünatına yapılan vurgu olmaktadır. Örneğin, insanların vicdanında yer edinen adalet, başkasına ait olanı izinsiz almama, insanların sahip olduğu haklara saygılı olma, bir hata yapıldığında, mağdura zararın ödeme gibi ilkeleri insanlara benimsetir. Bu ilkelere uygun davranışın sağlanması veya sağlanmadığı durumda adaletin gereğini uygulaması, adalet kavramının somutlaşmasının bir ifadesidir.

Adaletin somut bir kavram olarak ele alınmasında öncü olan filozofun Aristoteles olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle adalete yönelik yapmış olduğu çeşitleme ile Aristoteles, adaleti somut alana taşımıştır. Bir hırsızlık davasında yasa koyucu, mağdura ve suçluya karar verdikten sonra var olan haksızlığı ortadan kaldırabilmek adına durumu denkleştirmeye çalışır. Suçlunun, mağdura vermiş olduğu zarar sonucunda sahip olduğu kazancı adaletin gerektirdiği yaptırımı uygulayarak düzeltir.[79] Bu durumda toplumun vicdanında yer edinen adalet ilkeleri, yasa aracılığıyla karşılığını bulur. Ayrıca Aristoteles somutlaştırma gayretini adaleti, canlı bir bedene dönüştürerek de gösterir: *"...anlaşmazlık olduğunda yargıca gidilir. Yargıca gitmek adalete gitmektir; nitekim yargıç canlı adalet olmak ister..."*.[80] Böylece yasa koyucu toplumun genel ilkelerine, değerlerine bağlı olarak adaletsizliğe karşı vermiş olduğu cevapla, adaletin temsili niteliğinde olmalıdır. Her insanda adil olana yönelik bir yargı vardır. Önemli olan bu ortak yargıların belirlenip, toplumsal yaşamda beklentiyi karşılayacak şekilde uygulamasının sağlanmasıdır.

Adalete yönelik bir diğer tanım ise şu şekildedir: *"Adalet en yüce nesnel ve mutlak bir değerin anlatımı olarak, insanın davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce, hakka ve doğruluğa saygıyı temele alan ahlak ilkesi, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçiminde karşımıza çıkar"*.[81] Bu tanımdan yola

[78] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "Adalet Maddesi", Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.11.
[79] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.96.
[80] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.98.
[81] A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "Adalet Maddesi", s.11.

çıkarak, adaletin tek tek insanların vicdanlarında bulunan bir erdem olması yanında davranışların denetimini yapan dış bir güç niteliğinde olduğu söylenebilir. O halde adalet, insanın manevi yanının ürünü olması bakımından öznel; toplumda insanların davranışlarını önceden belirlenmiş adil ilkelere göre denetlemesi bakımından nesneldir. Ancak adaletin ahlaki bir değer olarak öznelliği; adaletin kişiden kişiye değişen ilkeleri barındırdığı fikrini uyandırabilmektedir. Aral'a göre, *"...göreceliğin (rölativizm) temel yanılgısı değer ile değer yargılarını karıştırmış olmasıdır. Değer adına ve ona dayalı olarak, ondan çıkarıldığı savı ile ortaya atılan değer yargıları bireyden bireye değişebilir, fakat değer ve değerler değişmez"*.[82] O halde adaletin, insanların keyfiyetine göre değişmeyen, ahlaki bir değer olduğunu söylenirken, değişenin adalet ilkelerinin uygulandığı insan davranışları olduğunu söylemek mümkündür. Değişen bu davranışlar karşısında adalet her zaman hak edene hakkını vermeye, hakikate saygılı olmaya önem veren değişmez ahlaki bir değer olarak korur. Ayrıca ahlaki bir değer olması ile adaletin hakikati bildiği halde yanlışı savunması, haklı olanı haksız duruma düşürmesi, haklı karşısında haksızı koruması ve hak edilmeyen cezaları vermesi söz konusu olamaz. Ahlak insanlardan bu davranışları beklemez. Haksızlığa yönelik her davranış ahlak dışıdır.

Hukuk sözlüklerine bakacak olduğumuzda adalet, *"aynı durum ve koşul içinde bulunan herkesin eşit muameleye tabi tutulması, renk, ırk, cinsiyet, soy ve mevkii farkına bakılmaksızın yasalar karşısında her insana eşit davranılması"*[83] şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım göstermektedir ki, hem ahlak hem hukuk için adalet kavramının önemi eşitlik ve tarafsızlık ilkesine dayanıyor olmasıdır. Toplumda çoğu zaman adaletsizliğe karşı sitemin eşitliksiz üzerinden yapıldığı gözlemlenmektedir. Ancak kimi zaman hukukun eşitliği mutlak bir gerçeklik olarak koruması ve varlığını sürdürmesi mümkün olmayabilir. Örneğin, bir ülkede hukuk sisteminin vatandaşı olan insanlar ve olmayanlar arasında ya da reşit olan ve olmayan arasında farklı yaklaşımları söz konusudur. Bu durumda hukukun adalet içeriğinde eşitliği sağlarken bazı istisnaları dikkate aldığı söylenebilir. O halde hukuk, eşitliği sağlayabilmek adına benzer durumda

[82] Vecdi Aral, "Bir Adalet Bilimi Olarak Hukuk Bilimi", Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.64.
[83] Yılmaz Tekin, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*, "Adalet Maddesi", Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara, 2007, s.13.

olanlara aynı muamelede bulunarak adaleti sağlamaya çalışır. Eğer bu durum sağlanamazsa toplum, adaletsizliğin yaşandığını düşünecektir.[84]

Adaletsizlik karşısında ise insanlar adil olanı talep edeceklerdir. Bir bakıma sahip olmaları gerektiğini düşündükleri halde sahip olamadıklarını isteyeceklerdir. Ancak insanların sahip olmaları gerekirken olamadıkları şey ve bunu belirleyen nedir? Bu noktada Platon'un Devlet adlı eserinde yer alan diyaloglar, konunun ne kadar eski olmakla birlikte güncelliğini koruduğunu da göstermektedir. Doğruluğun ne olduğu üzerine tartışılan bu diyaloglarda "*...herkese hakkını vermektir...*"[85] tanımı cevap olarak verilmiştir. Ancak Güriz'e göre, *"...bir kişiye ait olanın veya bir kişinin payının objektif olarak belirlenmesi son derece zordur, hatta imkânsızdır. Çünkü 'paya düşeni belirlemek' maddi içerikli bir tespit özelliğini taşımakta ve bu tespit için yeni bazı kriterlere (ölçütlere) ihtiyaç bulunmaktadır"*.[86] Öyleyse insanların sahip olmaları gereken şeyleri içeren adalet ilkelerini belirleyen, dış bir kuvvetin varlığı söz konusudur. Ancak bu kuvvetin oluşturmuş olduğu ilkelerin, kapsayıcılığı ve geçerliliği, arzu ve menfaat duygusuna sahip insanlar tarafından tartışmasız benimsenmesi, adalet kavramı bakımından zorluk taşıyan bir konudur.

Eşitlik, adaletin en temel ilkesi olarak kabul edilmekle birlikte benzerliklere ve farklılıklara göre gerekli paylaşımların belirlenmesinde adaletin içeriğinin yetersiz kalması, bu zorluğun nedeni olarak kabul edilmektedir. Eğer ki paylaşımların belirlenmesin yasa koyucunun kararına bırakılırsa; yasa koyucu dikkatsizce ve rasgele bir dağılım yapma, gücünü fırsata dönüştürüp, üstünlük kurma fikrine sahip olamaz. Çünkü bu hukuk içerisinde düzensizliğin, ahlaki bakımdan ahlaksızlığın nedenidir. Oysaki adaletten beklenen, düzenin sağlayıcısı olmasıdır.[87] Kuçuradi ise insanların sahip olması gerekenleri belirlemelerinde etkili olanın değer verme ve değerlendirme yetisi olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, toplum içerisinde farklı imkânlara sahip insanlar üzerine yapılan değerlendirmeler sonucunda, bir insanın sahip olduğu ve ona fayda veya iyilik sağladığını

[84] Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.15.
[85] Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.7.
[86] Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.18-19.
[87] Vecdi Aral, *"Bir Adalet Bilimi Olarak Hukuk Bilimi"*, Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.71.

düşünülen şey her ne ise, o elde edildiğinde eksikliğin giderileceği yargısına ulaşarak, adaletten hakkın verilmesi talep edilmektedir.[88]

Adaletten eşitliğin yanında talep edilen haklardan bir diğerinin ise özgürlük olduğu söylenebilir. Özgürlük, adaletin temeli sayılması, insanlara düşünme, yaşama, karar verme gibi pek çok alanda yetki vermesi nedeniyle talep edilen olması yanında egemen bir güç tarafından başka insanların bu yetkiyi kullanmasına fırsat sunulmadığı durumda ise tehlikeli bir hale dönüşebilmektedir. Bu nedenle bir sonraki bölümde özgürlüğün hukuk ve ahlak alanları içerisinde yerine değinilmeye çalışılacaktır.

1.2.2. Hukuk ve Ahlakta Özgürlük Kavramı

Düşünce tarihi içerisinde adalet ve eşitlik kavramları kadar insanlığı meşgul eden konulardan biri de özgürlük kavramı olmuştur. Hukuk ve ahlak içerisinde adalet kavramında olduğu gibi özgürlükten bahsedilmesi için birden fazla insanın varlığı gereklidir. Tek başına yaşayan bir insan varlığının ahlaki davranışlarından, özgürlüğünden veya eşitliğinden bahsetmek mümkün değildir. İnsanların fikirlerinin değer bulması, davranış ve seçenekler arasında tercih yapabilmesi ancak bir toplum içerisinde gerçekleşebilir. Bir insanın özgürlüğünden bahsederken, diğer insanların özgürlüğünün de dikkate alınması gerekir. Çünkü bir insanın özgürlüğünü dayanarak yapmış olduğu bir davranış, başka bir insanın özgürlüğünü kısıtlayabilir. Bu nedenle insan özgürlüğünü tek başına yaşayabilen bir varlık değildir.

Bir toplum içerisinde yaşıyor olsa da her insanın özgürlük hakkına sahip olması pek mümkün olmamıştır. İnsanlık tarihi içerisinde özgürlük anlayışı pek çok farklı anlam kazanmıştır. İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesinde özgürlük, belirli zümrelerin sahip olduğu bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir. Köle sahipleri, yönetici güçler, varlıklı aileler ve kilise mensupları özgürlük hakkına sahip olan insanlar olarak görülmüş ve özgürlük bir üstünlük göstergesi olarak kabul edilmiştir. Yaşanan savaşlar, reform ve Rönesans düşüncesi ile insanın değerine yönelik düşünce değişmiş olsa da modern dünya içerisinde de her insanın özgürlük hakkına aynı ortamda ve aynı zamanda, benzer biçimde sahip olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle bu kısımda özgürlük kavramına yönelik açıklamalardan yola çıkarak özgürlüğün hukuk ve ahlak karşısındaki konumu ifade edilmeye çalışılmıştır.

[88] İoanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.42.

Hukuk içerisinde bir insanın, her insan gibi yaşamaya, fikirlerini ifade etmeye, seçim yapmaya ve karar vermeye hakkı olması, hukuk içerisinde özgürlüğün bir hak olduğunu gösterir. *"Özgürlük, bütün hakların ortak kökenidir; haklar ise, özgürlükleri sağlamak için kişiye hukukça tanınan meşru yetkilerdir"*.[89] Öyleyse özgürlük, bütün insanların sahip olduğu ortak, asli hak olarak kabul edilir. Bu nedenle yapılan her haksız davranış, özgürlüğe yönelik bir saldırıdır. Hukuk tarafından belirlenmiş olan haklar ise insanların özgürlüğünü korumayı amaçlar. Örneğin eğitim hakkı ile her insanın cinsiyet, ırk, soy vb. ayrımı olmaksızın eğitim alabilme özgürlüğü sağlanır. Aynı şekilde hukuk düzeni insanın yaşama hakkını korurken, yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan özgürlük ortamını sağlamayı amaçlar. Hakların bu nedenle özgürlüğün bir teminatı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak her toplumsal yapıda ve tarihin her döneminde hukukun böyle bir amaç içerisinde düzenlenmiş olduğunu veya varolan sistemin en uygun şekilde işlemiş olduğunu söylemek güçlük taşır.

Dünya genelinde, II. Dünya Savaşı'nda sahip oldukları din, ırk, cinsiyet gibi özellikleri nedeniyle milyonlarca insanın katledilmesi, gelişen bilim ve teknolojinin insanlığa yarar sağlamaktan ziyade güç ve otorite kaynağı olarak görülmesi ile birlikte insan hak ve özgürlüklerinin savunulması ve korunması adına oluşturulan birtakım insan hakları belgeleri ile önlemler alınmıştır. Bu belgelerin dikkat çekici olan yanı ise devletlerin askeri savunma alanlarını dışarıda bırakmış olmasıdır. Bunlardan biri de 1948 yılında kabul edilen, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (UDHR) olmuştur. Bu beyanname ile her insanın din, ırk, cinsiyet gibi farklılıklarına bakılmaksızın yaşamını sürdürme özgürlüğüne sahip olduğu, hiçbir insanın doğuştan ayrıcalıklı olarak daha üstün olmadığı ve hiçbir insanın, başka bir insanın kölesi olamayacağı anlayışı benimsetilmeye çabalanmıştır. Ayrıca bu temel özgürlükler dışında bu beyanname ile insanların ekonomik özgürlük hakları, toplumsal yaşamda yer alma hakları gibi genel hakları da savunulmuştur.

Özgürlük, *"kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumu. Bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi*"[90] olarak da ifade edilmiştir. Bu tanım, bize saf bir özgürlük tanımını vermektedir. Her insanın kendi

[89] İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku 1 (İnsan Hakları Genel Kuramına Giriş),*İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s.13.
[90] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "Özgürlük Maddesi", Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.1234.

isteklerini gerçekleştirebilmesi ve bunu hiçbir sınır ya da zorlama olmaksızın yapabilmesi, insanlığın hayalini kurduğu bir özgürlük biçimidir. Ancak insan belirli bir toplum içerisinde yaşar ve bu toplum içerisinde her insanın hiçbir denetim ve kısıtlama olmaksızın, istediğini istediği şekilde yapabilme olanağı yoktur. Çünkü insan, elinde bulundurduğu maddi veya manevi güç ile kendi özgürlüğünü, başka insanların özgürlüğünden daha değerli kabul edebilir. Böyle bir durumda toplumdaki düzen ve güveni sağlamak için hukuk kuralları, insan özgürlüğüne sınırlamalar getirir. Aynı şekilde ahlak da her insanın diğer insanların haklarına saygı göstermesini bekler. Bu nedenle bir toplum içerisinde yaşayan her insan, başka insanların özgürlüğünü kısıtlamamak adına, özgürlüğünü belirli sınırlar içerisinde yaşamak zorundadır.

"Hukuk, özgürlüğü tanır, korunmaya değer bulur; onun kullanım ortam ve koşullarını yaratmak amacıyla kurallar koyar".[91] Bilinç sahibi bir varlık olan insan, varoluşu ile birlikte akıl sahibi ve özgür bir varlık olduğunun farkındadır. Bu farkındalığa sahip insanların bir araya gelmesi ile oluşan toplum içerisinde, herkesin özgürlüğünü yaşayabilmesi ve koruyabilmesi görevini ise hukuk üstlenir. Hukukun en temelde, özgürlük anlayışı üzerine kurulmuş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim önceki bölümde toplumsal sözleşme anlayışını benimsemiş filozoflarda karşılaşmış olduğumuz gibi Kant da insanların özgürlüğünün teminatı olarak hukuk düzenini görür. Ona göre doğal durum, sürekliliğini koruyan bir savaş durumu olmasa da her an alevlenmeye hazırdır. Çünkü her insan özgürce yapabileceği her eylemin hakkı olduğunu düşünür. Bu durumun sona ermesi ancak her insanın, her devletin karşılıklı olarak özgürlüğün korunması üzerine yazılı bir sözleşme ile bağlanması sonucunda mümkün olur.[92] Bu nedenle hukuk, toplum içerisinde her insanın özgürlüğüne yer açabilmek adına belirli kurallar oluşturmayı amaçlayan, normatif bir disiplin olarak kabul edilebilir.

İnsanın saf anlamda özgür olması, insanın kendi amaçlarına ulaşabilmek adına hiçbir sınırlama olmaksızın özgür olması demekken, aynı zamanda suç sayılan davranışlarda da hiçbir sınırlama olmaksızın özgür olması demektir. Bu nedenle hak ve özgürlüklerin korunabilmesi amacıyla hukuk, özgürlüğe bir sınırlama getirir. Örneğin; Türk Anayasası içerisinde, 1982 Anayasasına göre, *"Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla*

[91] İ. Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku 1 (İnsan Hakları Genel Kuramına Giriş),* s.11.
[92] Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s.17.

sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve laik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz".[93] İlgili madde de belirtilmiş olduğu gibi demokratik bir toplum içerisinde hukuk, savaş durumunda yaşanan can kayıpları dışında hiçbir insanın yaşama özgürlüğünü elinden alamaz. Ancak bu özgürlüğü, başka insanlara zarar vermesi durumunda sınırlandırabilir. Yine Türk Anayasası'nın 19. Maddesi'nde belirtilmiş olduğu üzere ancak bir insanın yaşama hakkı, diğer insanlara bireysel veya toplumsal anlamda vermiş olduğu zarar karşısında mahkeme tarafından tutuklanma kararı ile ya da akıl sağlığı, bağımlılık veya bulaşıcı hastalık gereği toplum içerisinde tehlike arz eden insanların gerekli tedavi ve hizmeti sunan birimlere naklinin sağlanması ile sınırlanabilir. Bu anlamda hukuk, toplumsal düzeni sağlarken yalnızca insanlar tarafından yapılması uygun görülmeyen davranışların gerçekleşmesi durumunda, insanlara yaptırım uygulayarak bir güven ortamı inşa etmeye çalışmaz. Aynı zamanda anayasada belirtilmiş olduğu gibi akıl sağlığı, bağımlılık gibi durumlarda toplum içerisinde zarar verici olarak görülen insanların bakım ve tedavisini üstlenerek, topluma kazandırmaya ve bu insanların haklarını da korumaya çalışır.

Özgürlüğün hukuki anlamının yanında özgürlük ayrıca *"her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi istencine, kendi yasasına, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi (seçme özgürlüğü). İnsanın kendi istemesi, kendi istenci ile eylemde bulunabilme olanağı; insanın dıştan engellenmeden etki yapabilmesi"*[94] olarak da ifade edilmiştir. Özgürlük üzerine yapılmış olan bu tanımda istemeye yapılan vurgu Kant'ın özgürlük anlayışına değinmenin gerekliliğini göstermektedir. Kant özgürlüğü, hem ahlaki hem de hukuki olarak ele almıştır. Her iki alanda da istemeye önemli bir yer vermiştir. Bu önemi ilk olarak Kant'ın "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" adlı eserinin ilk cümlesinde görmek mümkündür: *"Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez".*[95] O halde istemenin iyi ve değerli olması, herhangi bir amaca ulaşmada sağladığı katkılardan ya da amaca ulaşmayı sağlamada iyi bir araç olmasından dolayı değildir. O, nadir bulunan kıymetli bir taş gibi sadece kendisinden dolayı iyi olandır. İnsanın sahip olduğu düşünceye ve bedene dayalı tüm yetiler, insanın istemesi iyi olmadığında kötüye kullanılabilecek olan yetilerdir. Bu nedenle isteme, bu

[93] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982, Md. 13.
[94] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "Özgürlük Maddesi", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s.138.
[95] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018, s.8.

yetilerin iyi veya insanlığa amacı olarak sunulan şeylerin nihayete ulaştırılması için bir araç değildir; iyi isteme bulunan her ne varsa hepsinin koşuludur.[96]

Kant isteme aracılığıyla ahlaklılık ve özgürlüğe ulaşır. Ona göre özgürlük, istemenin, ahlaklılık ise özgürlüğün bir özelliği olarak bulunur.[97] Bu özelliklerin ortaya çıkabilmesi ise istemenin iki önemli ilkesine bağlıdır. Bunlardan ilki ödev, diğeri ise maksimdir. Kant'a göre bir eyleme ahlaksal değer kazandıran, sevgi, çıkar ve arzu gibi eğilimlerden ziyade yasaya duyulan saygı nedeniyle ödev olduğu için yapılmasıdır. Bir eylemin ödevden dolayı yapılmasını belirleyen ise istemenin ilkesi olan maksimdir.[98] Ödevden dolayı yapılan her eylemin ardında ya saygı duyulan bir yasa bulunur ya da insan davranışıyla maksiminin yasa haline dönüşmesi için çabalar.[99] O halde yasa haline dönüşme imkânı bulunan maksimin, genel-geçer ahlaki bir değer olma özelliğini kazanacak olduğu fikri, insanın eylemlerinin ahlakiliği sorgulamasını da sağlayacaktır. Bu doğrultuda akıl sahibi insan, özerkliğe sahip bir varlıktır. Bu özerklik ise özgürlük kaynaklıdır. Özgür olduğu için insan eğilimlerini reddederek, saygı doğrultusunda ödevi yerine getirebilmekte, ahlaki olana ulaşmak için çaba göstermektedir. Eğer ki insan aklı, başka bir dış kuvvet tarafından yönlendiriliyor olsaydı yasa elde edebilmek için öznel ilkelerden, nesnel ilkeler oluşturmaya gereksinim duymazdı. Bu nedenle akıl sahibi varlık olarak insan, istemesi, özgürlük idesi altında bulunduğu sürece özgürdür.[100] O halde insan için kendi yasasını belirleme konusunda kendi aklından kaynaklı içsel bir özgürlüğü elinde bulunduran varlıktır denilebilir.

Hukukun sağladığı özgürlük konusunda da Kant isteme üzerinde durur; her insanın, bir başkasının hakkına zarar vermeksizin dilediğince yaşama imkânını sunan bir özgürlük anlayışını kabul etmez. Özgürlük ancak insanın kendisine özgü olan istemesi söz konusu olduğu sürece vardır. Bu nedenle insanın hukuk karşısındaki özgürlüğü, belirlenmiş olan kuralları kendi istemesi ile kabul etmesi ve kural koyma yetkisinin bulunması ile gerçekleşir. İstemesi dışında kalan herhangi bir kurala maruz bırakılması, insanın özgürlüğünün kısıtlanması demek olacaktır.[101]

---

[96] I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.11.
[97] I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.66.
[98] I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.15-16.
[99] I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.17.
[100] I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.67.
[101] I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s.18-Dipnot.

Bu durumda özgürlük kavramı içerisinde bir diğer önemli sorun insanın özgür bir iradeye veya istence sahip olup olmadığı konusu olmuştur. İnsan, yapmış olduğu davranışların farkında olan ve sorumluluğunu üstlenebilen tek varlıktır. Ancak bu davranışlarını yapma kararına vardıran iradenin ne kadar özgür olduğu, insanlığın varoluşundan itibaren tartışılan sorulardan biridir. Çünkü bir davranışı yapmaya, içinde bulunduğumuz zaman ve ortamdan bağımsız bir şekilde, hiçbir unsurun etkisi altında kalmadan karar verebilmek ve bu davranışı uygulamaya koyabilmek, üzerinde kesin olarak uzlaşıya varılması mümkün olan bir konu olmamıştır. Bu nedenle, şüphesiz ki ahlak felsefesi, din felsefesi ve hukuk felsefesi açısından önemli olan bu konuda gerek doğa yasalarından gerekse Tanrı anlayışından yola çıkılarak, irade özgürlüğü problemi her dönemde ele alınmıştır. İrade kavramını şu şekilde tanımlamak mümkündür:

> Eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri, gerçekleştirmede gösterdiği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti.[102]

İrade kavramı bu anlamda, bir davranışa yönelmeye ve o davranışı bilerek ve isteyerek gerçekleştirmeye ve gerektiğinde davranışı gerçekleştirme kararından vazgeçmeye insanı yönelten kuvvettir. Özgürlük kavramında olduğu gibi irade kavramını tanımlarken de herhangi bir dış etkiye maruz kalmadan, karar verebilme ve uygulayabilme özelliğinden bahsedilmektedir. Bu anlamda irade, tek tek insanları ilgilendiren bir konu olarak ele alınmaktadır. Ancak iradenin tek tek insan varlıklarından bulunan bir kuvvet olarak düşünülmesi, insanın iradesine dayanarak yapmış olduğu davranışların toplumu ilgilendirmediği veya toplumsal ilişkilerin bir gereği olmadığı anlamına da gelmemektedir. O halde bir insanın irade özgürlüğünden bahsederken doğa, toplum, din gibi dış unsurların belirleyiciliğinden veya iradenin tamamen bu unsurlardan bağımsız olduğundan bahsetmek mümkün müdür? Aynı zamanda insanın doğa yasaları, din, toplum gibi dış unsurlara bağlı olması ahlaki olarak insanın özgür bir varlık olmasını mümkün kılar mı? Ahlak alanı içerisinde bu sorulara yönelik pek çok farklı yaklaşım sergilenmiştir. Bu yaklaşımlardan biri şu şekildedir:

[102] A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "İrade Maddesi", s.870.

> Etik belirlenimcilikte, doğal olguları ayrıcasız belirleyen ve aynı nedenlerin, aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden *nedensellik yasasına* dayanılarak, insanın kendisi de bir organizma olarak bu yasaya bağlı olduğundan, onun ahlaksal yaşamda vereceği tüm kararların da (insan farkında olmasa da) yine bu yasaya göre verilmiş olacağı, kısacası, onun ahlaksal yaşamının da doğal yaşamı gibi doğuştan belirlenmiş olduğu ileri sürülür.[103]

İnsan aklına güven ve bu güven neticesinde parlamaya başlayan bilimsel faaliyetler beraberinde evrendeki bütün olayların bir nedensellik zinciri ile birbirine bağlı olduğu düşüncesini kuvvetlendirmiştir. *Determinizm* olarak adlandırılan bu akım ile birlikte başlangıçta evrendeki bütün fiziki olayların bir nedenselliğe bağlı olduğu söylenirken, insan ve insan davranışlarının bilimsel faaliyetlere konu edilmesiyle birlikte, insanın özgür bir varlık olarak karar verdiği bütün davranışlarının da bir nedenselliğe bağlı olduğu düşüncesi gelişmiştir. Çünkü determinist anlayışa göre, insanın içine doğacağı toplumu, zamanı, aileyi ve hatta bedeni seçebilmesi kendisinden bağımsız gelişir ve insana sunulur. Aynı zamanda insanın kendi irade gücü ile bir davranışa karar verebilmesi, duygularından ve kendisi dışındaki olaylardan etkilenmeden mümkün değildir. Gördüğü bir görüntü, başka bir insanla yapmış olduğu bir sohbet veya okuduğu bir yazı, o insanın bir davranışa karar vermesine neden olabilir. Bu nedenlere dayanarak determinist anlayışı savunan filozoflara göre, insanlar davranışlarına karar verirken özgür olduklarını düşünürler ancak insanın eylemlerinin ardında daima bir neden vardır. Determinist filozoflardan biri olan Holbach için, *"kendisinin özgür olduğunu düşünen bir insan, evreni yerinden oynatabileceğini sanan ancak kendisinin evren tarafından taşındığını bilmeyen bir sineğe benzer"*.[104]

Determinist ahlak anlayışı, insanın davranışlarına karar verme ve gerekli gördüğünde bu kararlarından vazgeçmede özgür olduğunu savunan anlayışın bir illüzyondan başka bir şey olmadığını savunur. Doğada varolan belirlenmişlik, insan ahlakında da söz konusudur ve bu bakımdan belirlenmiş olan insan özgürlüğünün, doğada varolan nedensellik ile çelişki içerisinde olduğunu söylemek mantıksızdır. Ahlakın yapması gereken ise insanın belirlenmiş ve nedensellik zincirine bağlı olan özgürlüğünü yine bu nedensellik çerçevesinde açıklayabilmektir.

---

[103] D. Özlem, *Etik – Ahlak Felsefesi*, s.40.
[104] Paul Edwards, "Hard and Soft Determinism", *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (ed. Sydney Hook), Collier Books, New York, 1968, s.120.

Determinist ahlak anlayışı, insanın yapacak ve yapmış olduğu eylemlere özgür bir irade ile karar verebileceğini, gerekli gördüğünde yapmaya karar vermiş olduğu bir eylemden vazgeçme özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmez. Çünkü bu anlayış için insanın yapacağı ve yapmış olduğu tüm davranışları belirli bir nedenselliğe bağlıdır ve yapılması zorunlu olduğu için yapılır. Felsefe tarihi içerisinde determinist anlayışın aksine indeterminist anlayış, evrende varolan her şeyin mutlak bir nedensellik ile bağlı olmadığını savunur. İndeterminizm şu şekilde tanımlanmıştır:

> Ahlak felsefesinde, benin, zihin ya da bilincin, iradenin, ruhun, ahlaki kararlar adı verilen sonuçlara neden olmada özgür olduğunu, ahlaki seçimlerin daha önceki fiziki ve psişik olaylar tarafından belirlenmediğini, akıllı insan varlığının mutlak bir seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu öne süren anlayış.[105]

Bu doğrultuda indeterminist anlayış için insanlar bir davranışa karar verdiklerinde, kendi isteklerine dayanarak, karar verilen davranıştan vazgeçip, aksine veya bir başkasına karar verme konusunda özgürdürler. Yani insan iradesi, önceden hiçbir belirlenim olmaksızın seçim yapabilme özgürlüğünü barındırır. Determinist anlayışın aksine insana seçim özgürlüğü tanıyan indeterminist anlayış, insanın birden fazla seçenek arasından seçim yapabildiği sürece özgür olduğunu kabul eder. İnsan iradesinin bir davranışa karar vermede hiçbir belirlenmişliğe bağlı olmadığını savunmak; özgürlüğün, insan iradesinin dışında, bağımsız ve muğlak bir şekilde varolduğu anlamına gelmez. İnsanın bir davranışa karar vermesine, davranıştan vazgeçip, başka seçimler yapmasına geçmişten neden-sonuç bağlantısı içerisinde sürüp gelen olaylar değil, iradenin kendisi etkendir.

Ahlaki özgürlük açısından özgür irade anlayışına bakacak olursak; ahlak, davranışları bakımından insanları iyi, doğru olana yöneltmeyi amaçlar. Bu amacına ulaşabilmesi için ise karşısındaki insanın özgür bir varlık olmasını bekler. Çünkü insan değerlerden bağımsız bir varlık olarak düşünülemez. İnsanı belirli bir şahsiyete ulaştıran benimsemiş olduğu ahlaki değerleridir. Ahlaken iyi olanı seçmek ise insanların belirli bir ceza sistemi ile zorlanmasından ziyade insanın kendi iradesi sonucunda yapıp, etmelerine karar vermesini gerektirir. Bu anlamda ahlak değerleri, şahsiyet sahibi insanı, herhangi bir dış zorlama olmaksızın, insanların kendi rızaları ile yapmış oldukları seçimleri doğrultusunda oluşturmayı hedefler. Bir insanın şahsiyet sahibi bir varlık olması ise ancak ahlaki ilke ve

[105] A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "Belirlenimsizcilik Maddesi", s.211.

değerleri fark etmesi, benimsemesi ve uygulayabilmesi ile mümkündür; bu ise ancak insanlığın sahip olduğu özgürlük bilincinin varlığı ile söz konusudur.

> … özgürlük yaptığımız eylemlerin arkasında kendimizin olmasıdır. Bu açıdan ahlaki özgürlük, zorunlu olarak özgür iradeye sahip olmayı gerektirir. Özgür iradeye sahip bireyler, ahlaklı davranışlarda ve eylemlerde bulunabilirler. Ahlaklılık, özgürlük ve özgür irade birbirlerini kesinkes gerektiren üç özelliktir. Özgürlük, iradenin özerkliğine bağlıdır. Ahlaklı olmak ise her ikisini de zorunlu olarak gerektirmektedir. Birey özgür ise; yani özgür iradeye sahipse, seçim yapabilir. Seçim yapması, seçim yapılan nesnelere bir değer yargısı atfetmesidir. Seçim sonucu seçilen, iyi veya kötü değer yargılarını alır. Bir şeyin iyi, kötü, değerli ve değersiz olması özgür bir bireyin davranışlarında açığa çıkar ve anlamını bulur.[106]

Sonuç olarak, hukuk ve ahlak için insan özgürlüğü en temel değerdir, haktır. Hukuk, toplum içerisinde her insanın sahip olduğu özgürlük hakkının korunabilmesi adına birtakım kurallar oluşturur. Yazılı bir bütünlüğü olmasa da ahlakın da insan özgürlüğünü koruyabilmek için vicdanlarda kuralları mevcuttur. Hiçbir ahlaki ilke başka bir insanın şahsına ait olanı almayı buyurmaz. Ayrıca özgürlük kapsamında önemli olan her insanın özgürlüğünün sağlanmasıdır. Bu nedenle ne ahlakta ne de hukukta özgürlüğün, dilediğini dilediğince yapma, şeklinde tanımlanması söz konusu değildir. O halde her iki alanın temelinde de özgürlük hakkının bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü diğer tüm haklar ve adalet kaynağını özgürlükte bulur.

1.3.Hukuk ve Ahlak Arasındaki Farklılığın Dayanak Noktaları

Hukuk ve ahlakın genel hatları ile insan davranışlarına yönelik olması, insan için iyi ve doğru olanı istemesi, adaleti ve özgürlüğü sağlama amacını barındırması nedeniyle ortak bir niteliğe sahip olduğu ve ahlaki değerlerin bazı durumlarda hukuk kurallarını şekillendirdiğini belirtilmekle birlikte bu iki alan arasında birtakım önemli farkların bulunduğundan da bahsedilmektedir. Bunlardan ilki her iki alanın da kaynağına yöneliktir.

[106] A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş,* Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s.256.

1.3.1. Hukuk ve Ahlakta İç-Dış Kaynak Ayrımı

Hukuk kuralları, bir toplum içerisinde yaşayan insanların kişisel olarak, kendi amaç ve özgürlüklerinden yola çıkarak belirlemiş oldukları ilkeler bütünü değildir. Hukukun korumaya çaba gösterdiği özgürlük hakkı ve egemen kılmayı istediği adalet ilkesi, toplumun genelini ilgilendiren bir meseledir. Bu anlamda hukuk kuralları tek tek insanlardan kurallara uyulmasını isteyerek, toplum düzenini sağlamayı ve toplumu olması gerekene yöneltmeyi amaçlar. Toplumda bu amacın sağlanabilmesi ise ancak belirlenmiş olan kurallara uyulması ile mümkün görülür. Bu kurallar ise toplumun dışında bir güç olarak bulunur ve bir dış kuvvet olarak hâkimiyete sahiptir. Bu anlamda hukuk kuralları, insanın davranışları neticesinde karar verip oluşturduğu bir düzen değil; insanın dışında, hukuk sisteminin görevlendirmiş olduğu kanun koyucular tarafından oluşturulmuş olan kurallardır.[107] Hukuk kuralları, bireysel bir varlık olarak insana yabancı, başka insanların iradeleri doğrultusunda oluşturulur. Oluşturulan bu kurallar, hukuk sisteminin amacı doğrultusunda, toplumda düzeni ve güveni sağlamak, adaleti gerçekleştirmek ve korumak, özgürlüğü mümkün olduğunca baskıdan korumak amacını taşımaktadır. Bu nedenle de bu kurallar, insanların bağımsız olarak belirlenmiş ve geneli ilgilendirecek nitelikte hazırlanmıştır. Kendisi dışında bir dış kuvvet tarafından belirlenmiş olan kurallara uyan insanın bu kurallara uyma veya uymama sorumluluğu da yine kendisinden ziyade bu dış irade gücüne bağlıdır.[108]

Ahlak kuralları ise kaynağı bakımından herhangi bir dış kuvvetten ziyade; insanın vicdanına bağlı olarak kabul edilmektedir.[109]Ahlak, insanlar için iyi ve doğru olması gereken davranışları belirtirken, insan vicdanına dayanır. Bir davranışın iyi veya kötü, doğru ya da yanlış olduğuna hukuk kuralları içerisinde karar veren, toplum içerisinde yaşayan insanlardan bağımsız, bir dış irade iken; ahlak alanında bir davranışın yapılması sonucunda vicdanen yaşanan memnuniyet veya huzursuzluk hissiyatı ahlak kurallarının kaynağını oluşturmaktadır. Bu anlamda bireysel olarak tek tek insanların vicdanen yaşamış oldukları memnuniyet sonucunda iyi ve doğru olduğuna karar vermiş oldukları davranışlar, toplumun genel vicdanı tarafından kabul görerek ahlak kurallarını oluşturur. Bu anlamda ahlak kaynağı bakımından toplumsal kabule de dayanır.[110] İnsan, belirli bir toplum

[107] K. Gözler, *Hukuka Giriş,* s.40.
[108] İ. Kıllıoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi,* s.368.
[109] K. Gözler*, Hukuka Giriş,* s.40; İ. Kıllıoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi,* s.365; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.74.
[110] Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa, 2011, s.21-22.

içerisine doğar ve bu toplumun ahlak kurallarına göre yetişir. Bu anlamda insanın kendi ahlak kurallarını belirlemesinde yaşamış olduğu toplumun benimsemiş olduğu ahlak kurallarının da etkisi vardır. Bu nedenle hukuk içerisinde yapmış olduğu davranışlarından dolayı bir dış iradeye sorumlu olan insan; ahlak içerisinde kendi vicdanına ve topluma karşı sorumludur.

Hukuk kuralları, insanın kendi vicdanından bağımsız bir dış kuvvet tarafından belirlenmiş olarak kabul edilmekle birlikte; bu kuralların toplumda yer edinebilmesi, insanlar tarafından benimsenebilmesi ve uygulamaya geçirilebilmesi için oluşturulan kuralların toplumda belirli bir geçerliğe sahip olması gereklidir.[111] Bu anlamda hukuk kurallarını oluşturan dış kuvvetin, toplumun benimsemiş olduğu ahlak kurallarından, örf ve âdetinden tamamen bağımsız olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Ancak hukuk sistemi içerisinde bulunan kuralların tümünün ahlak kurallarından yola çıkarak oluşturulmasını beklemek mümkün değildir.

Ahlak kurallarından tamamen bağımsız hukuk kurallarının bulunması veya toplumun ahlaki yapısı gereği kabul edemeyeceği bir durumla karşılaşıldığında hukuk kurallarının ahlaki talebi karşılayamaması, toplum içerisinde hukuk kurallarının sağlamış olduğu adaletin yetersiz olduğu inancını doğuracaktır. Bu nedenle hukuk kuralları, bir dış kuvvet tarafından, insanın dışında oluşturulan kurallar olarak kabul edildiği takdirde, insan manevi yapısından ziyade dünyevi yaşantısında, kurallar içerisinde sıkışan bir varlık olma durumunda kalacaktır. Öyle ki devletin hukuk kurallarını oluşturma görevini vermiş olduğu kitle de manevi yaşantıdan ve toplumun ahlaki yaşantısından bağımsız değildir. Bugün yaşamış olduğumuz toplum içerisinde de görmüş olduğumuz gibi insanlar hukuktan, ahlaki taleplerine cevap verecek nitelikte kurallar oluşturabilmesini beklemektedir. Örneğin, çocuğa karşı işlenen cinsel istismar suçlarında, içinde yaşamış olduğumuz Türk toplumu ahlaki yapısı gereği, bu suçu işleyen kişileri toplumdan dışlar ve hukuki olarak da ahlaki talebi karşılayacak biçimde gereken cezanın verilmesini ister. Bu nedenle hukuk kurallarının kaynak bakımından özellikle modern dönem içerisinde insana yabancı bir kuvvet tarafından, toplumsal ahlaktan tamamen bağımsız bir biçimde belirlenmesi doğru bir karar olmayabilir. Ancak Güriz'e göre bu durum hukuk kurallarının tamamen ahlak kuralları ile aynı olabileceği anlamına da gelmez. Çünkü hukuk kuralları içerisinde, ahlak kuralları ile ilişkisi olmayan pek çok kural da bulunmaktadır. Örneğin,

[111] A. Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", s.16.

şehirlerarası veya şehir içerisinde araç ile ulaşımda hız limitini belirleyen hukuki kuralın, ahlakla hiçbir ilişkisi yoktur.[112] Hukukun içeriğini oluşturan bu tarz kuralların doğrudan ahlakla ilişkisi kurulamasa da insan eylemine yönelik kurallar olduğu ve göz ardı edilmemelidir.

1.3.2. Hukuk ve Ahlakın Amaç Bakımından Ayrımı

Hukuk kuralları ile ahlak kurallarının amaç bakımından birbirinden farklı olup olmadığı konusunda bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Aral'a göre, "*hukukun amacı 'adalet' olmakla birlikte; ahlakın amacı 'iyi'yi gerçekleştirmektir"*.[113] Bu ayrımdan hareketle, hukuk ve ahlakın birbirinden tamamen bağımsız olduğunu söylemek güçtür. Çünkü adalet, ahlaki bir erdem olarak kabul edilir. Bir toplumda adaletin sağlanabilmesi için gerekli olan ahlaki bir kişiliğe sahip, erdemli bireylerdir. Adaletin amaç edinilmiş olduğu toplum, belirli ahlak kurallarının benimsenmiş olduğu bir yaşam alanıdır. Bu alan içerisinde adaletin sağlanabilmesi ancak insanların adaleti ahlaki yaşamlarına gönüllülükle yerleştirebilmesi ile mümkündür. Ahlaki olarak iyi olanın amaç edinilmiş olması ise insanlar için olması gereken, doğru davranışın istenilmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda ahlak, insanlardan ahlakın en temel ilkelerinden olan adalet ilkesini benimsemesini de bekler. Çünkü ahlakın amaç edindiği iyi olan aynı zamanda içerisinde adaleti de barındırır. Ancak her iki alanın amaca ulaşma şekli farklıdır. Ahlak için insanların adaletli bireyler olması, adaleti vicdanen içselleştirmiş olmalarını gerektirir. Hukuk için ise böyle bir zorunluluk yoktur; adalet ilkeleri bulunur ve insanlar bu ilkelere uymazsa sonunda bir yaptırımla karşılaşır.

Bu doğrultuda hukuk felsefesi içerisinde ele alınan önemli konulardan biri de insanların bir davranışı uygulama fikri ile bu davranışı uygulamaya geçirmesi arasındaki farkın, hukuk ve ahlakın amaç bakımından ayrılmasında kesin bir ölçüt olup olamayacağıdır. Bu anlamda hukuk yalnızca bir fikir olarak kalmayıp dışa vuran davranışlarla mı ilgilenmekte veya öncelikle dışa vuran davranışlara yönelirken, davranışın yapılmasına etken olan iç faktörlerle de ilgilenmekte midir? Ahlak açısından ele aldığımızda ise; ahlak yalnızca tek tek insanların kendi davranışlarına karar vermede etkili olan manevi yaşantılarına mı yoksa dışa vuran davranışları bakımından, toplumsal ilişkilerine de dikkat çeker mi?

[112] A. Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", s.15.
[113] V. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s.66.

Hukuk kurallarının, yapılan bir davranış sonrasında, bu davranışın kurallara uygun olup-olmadığında etki sahibi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hukuk, birtakım davranışların yapılmasını, birtakım davranışların ise yapılmamasını talep eder. Bu talebin sonucunda; hukukun istemiş olduğu davranış yerine getirildiğinde, hukuk bu davranışın insanda uyarmış olduğu zorunluluk veya gönüllülük hissiyatı ile ilgilenmez. Örneğin, hukuk sistemi kurallar çerçevesinde, her vatandaşın harcamış olduğu elektriği, suyu, ısınmak için kullandığı doğalgazı ödemesini bekler. Bu harcamayı yapan insanın borç sorumluluğunun farkında olarak, her ay düzenli olarak gününde ödemesi ya da sırf yaptırım korkusu nedeniyle borcunu istemeyerek ödemesi arasında bir fark yoktur. Hukuk kuralları tarafından yapılması uygun görülmeyen ve yapılması halinde bir yaptırım ile sonuçlanan davranışlarda ise; hukuk kurallarının insanın yalnızca eyleme geçirmiş olduğu davranışıyla ilgilendiği savunulduğu gibi hukukun, yapılan davranışla ilgilendiği kadar bazı durumlarda davranışın neden yapıldığı, davranışı yapan kişinin içsel nedenleri ile ilgilenmiş olduğu da savunulmaktadır. Güriz'e göre, *"Hukuk da kişinin davranışını etkileyen saikler üzerinde durur. 'Bir fiilin kasten mi, yoksa tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucu mu?' olduğunu, hiç olmazsa bazı durumlarda, hukukun göz önünde tuttuğu görülür"*.[114] Bu doğrultuda, hukuk kurallarının bazı durumlarda davranışın içsel nedenlerine yönelmiş olduğu kabul edilse de, bu yönelimin gerçekleşmesi için davranışın yine de eyleme geçirilmiş olması gereklidir. Ancak ahlak kuralları açısından durumun daha farklı olduğunu söylenebilir. Ahlak kuralları için kötü ya da yanlış olarak kabul edilen bir davranış eyleme geçirilmemiş olsa da bu davranışın eyleme geçirildiğinin düşünülmesi, hayal edilmesi yanlıştır. Örneğin, düşünülen davranış eyleme dönüşmemiş olsa da emanet edilen bir eşyayı, emanet eden kişinin izni olmadan kötüye kullanmayı düşünmek ya da iftira atarak bir kişiye zarar vermeyi hayal etmek ahlak kurallarına göre yanlıştır. Ancak akılda gerçekleşen böyle bir tasarım, dış dünyada bir gerçekliğe ulaşmadıkça, hukukun müdahalesini gerektirmez.[115]

Hukuk kurallarının dışa yansıyan davranışlara yönelik olduğu belirtilmekle birlikte, ahlak kuralları ise daha çok dış dünyada henüz bir gerçekliğe ulaşmamış, insanın içsel faaliyetlerine yönelik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu durum ahlak kurallarının insanın dış dünyadaki toplumsal ilişkilere müdahale etmediği anlamına gelmez. Bir toplum içerisinde yetişen insan, aynı zamanda bu toplum içerisinde ahlak

[114] A. Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", s.17.
[115] K. Gözler, *Hukuka Giriş*., s.40.

kurallarını da öğrenmeye başlar. Bu ahlak kuralları ile amaç yalnızca tek bir insanın ahlaki ilkeleri benimsemesi yoluyla erdemli bir insan haline gelmesi değil; aynı zamanda ahlak kurallarının kişilerarası ilişkileri düzenleyerek, sağlıklı toplumsal düzen ve ilişkinin oluşmasını sağlayabilmektir. Bu anlamda Aral'ın da ifade etmiş olduğu gibi *"...ahlak, toplumsal yaşam alanında da sesinin duyurur; insanın diğer insanlara karşı olan ödevlerinden söz eder"*.[116]

Hukuk ve ahlakın amaçları bakımından içsel davranışlara veya dışa yansımış olan davranışlara yönelimleri konusunda kesin bir ayrımın yapılabilmesi mümkün görünmemektedir. Uygulamaya geçirilen bir davranışın tam olarak anlaşılabilmesi ve davranışa neden olan etkenlerin belirlenip, davranışı uygulamaya geçirmiş olan kişinin ıslahının sağlanabilmesi için mümkün olduğu sürece dışa yansıyan davranışın içsel sürecinin de farkında olmak gereklidir. Bu nedenle hukuk kuralları eyleme geçirilen bir davranışın sonucunda yalnızca ceza vermekle yetinmemeli aynı zamanda yapılan davranışın içsel nedenlerinden yola çıkarak, kişinin topluma kazandırılabilmesi için verilen cezanın yanında gerekli önlemleri de alabilmelidir. Çünkü hukuk tarafından kabul edilmeyen bir davranışı sonucunda yaptırım ile karşılaşan bir insan, yaptırım sonucunda aynı davranışı tekrarlama yolunu seçebilmektedir. Bu nedenle hukuk kurallarının içsel etmenleri de göz önünde bulundurarak, hukuk sistemine olan güveni zedelemeyecek erdemli bireylerin yetiştirilmesinde ahlak kurallarından soyutlanmaması önem taşımaktadır.

1.3.3. Hukuk ve Ahlakta Yaptırım Ayrımı

Hukuk ve ahlak üzerine yapılan ayrımlardan biri de bu iki alanın istenmeyen bir davranışın uygulanması sonucunda, uygulamayı gerçekleştiren insana yönelik yaptırımları üzerinedir. Hukuk sistemi yazılı bir düzen çerçevesinde, uyulması beklenen kuralları ve bu kurallara uyulmadığı takdirde uygulanacak ceza sistemini belirlemiştir. Ahlak kuralları açısından ise yazılı olarak belirlenmiş kurallardan ve bu kurallara uyulmadığı takdirde uygulanacak ceza sistemi düzeninden ya da bu düzenin güvencesi olan bir devlet yapılanmasından bahsetmek mümkün değildir.

Hukuk kurallarının kanuna aykırı bir eylemle karşılaşıldığında, bu eyleme yönelik verecek olduğu ceza önceden, açık bir şekilde belirtilmiştir. Örneğin, hırsızlık yapan bir kişiye,

[116] V. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s.70.

yapmış olduğu hırsızlığın türüne göre ceza kanununda önceden belirlenmiş olan yaptırım uygulanır. Ahlak kurallarında ise bu şekilde önceden belirlenmiş bir yaptırımdan bahsedilmez. Hırsızlık yapan kişi toplumun ahlaki yapısı doğrultusunda toplumdan dışlanabilir, kınanabilir veya toplumda hep hırsız olarak hatırlanabilir. Aynı zamanda ahlak kuralları toplumsal yanından ziyade, ahlaka aykırı olarak kabul edilen bir davranış sonucunda kişinin vicdanen bir rahatsızlık yaşamasına da neden olabilir.[117] Ahlaka uygun olmayan bir davranışın eyleme geçirilmesi halinde, toplum ahlakı tarafından, davranışı uygulayan kişinin tepkiyle karşılaşacağı belirtilirken, bazı yazarlara göre ahlak kurallarının, toplumsal bir yaptırımından bahsedilemez. Buna göre bir insan bir eylemi vicdanen rahatsızlık duymadan yaptığında bu davranışın ahlak kurallarına uygunluğundan bahsetmek mümkündür. Eğer ki toplumsal tepkiyle karşılaşmamak için bir eylem yerine getiriliyorsa bu davranışın ahlak kurallarına uygun olduğundan bahsedilemez.[118]

Ahlak kurallarının insanların vicdanına yönelik olduğu ve doğru olduğu kabul edilmeyen bir davranış sonucunda insanda vicdani bir rahatsızlık ile yaptırımda bulunacağını söylemek mümkündür. Ancak ahlak kuralları, insanların erdemli bir kişiliğe sahip olmasında önem taşımakla birlikte, insanların toplumsal ilişkileri açısından da önem arz etmektedir. Bu nedenle insanın yapmış olduğu bir davranış sonucunda yaşamış olduğu vicdani rahatsızlık aynı zamanda bu davranışın toplumsal ahlak bakımından da kabul edilemeyecek bir davranış olduğunu belirtir. Örneğin komşusuna iftira atan bir insan bunun sonucunda vicdanında bir rahatsızlık hissedecektir ki bu davranış aynı zamanda toplum tarafından da kınamaya tabi tutulacak bir davranış olma niteliği taşır. Ancak kişi iftira atması sonucunda vicdanen bir rahatsızlık duymuyorsa, bu kişinin ahlaki gelişimini tamamlayamadığı veya psikolojik nedenler taşıdığı düşünülecektir. Bu anlamda ahlak kuralları tarafından doğru ve uygun olarak kabul edilmeyen bir davranış karşısında toplumsal ahlakın bu davranışa karşı bir tepki gösterdiği ve hukuktan da bu tepkiye karşılık gereken yaptırımı uygulamasını beklediği söylenebilir.

Hukuk kuralları zaman içerisinde birtakım değişimlerle karşılaşabilir. Suç olarak kabul edilen ve eyleme geçirildiği takdirde belirli bir yaptırımla cevap bulan bir davranış, çıkarılan bir yasa ile suç olmaktan çıkarılabilir. Ancak ahlak kuralları için hukuk kurallarında olduğu gibi hızla gerçekleşen bir değişimden bahsetmek mümkün değildir.

[117] A. Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", s.17; K. Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, s.27.
[118] K. Gözler, *Hukuka Giriş,* s.42.

Ahlak kurallarının bir toplumda değişimi uzun bir süreci kapsar ve kolayca benimsenecek bir dönüşüm değildir.[119]

Hukuk ve ahlak arasındaki farkın, yaptırım konusunda daha kesin bir şekilde görünüyor olduğu söylenebilir. Hukuk sistemi, kurallara uygun olmayan bir davranışın gerçekleşmesi durumunda ceza kanununda belirtilen yaptırımları uygular ve bu yaptırımların zamanla değişmesi de mümkün olarak kabul edilir. Ancak ahlak, ahlak kurallarına aykırı bir davranışla karşılaşıldığında, bu davranışlara yönelik yazılı bir ceza kanunu öne sürmez. Bu nedenle de ahlak kurallarının uygun görülmeyen bir davranışa yönelik önceden belirlenmiş bir yaptırım uygulanması beklenmez.

Ahlak kuralları, iyi ve doğru olarak kabul edilmeyen davranışlara yönelik yaptırımların uygulanmasını esas olarak hukuk sisteminden bekler. En temel ahlaki ilkeler olarak kabul edilen adalet ve özgürlüğün savunucusu ve koruyucusu ahlak için hukuk sistemidir. Bu nedenle ahlak, hukuk kurallarına uyulmasını, ahlaki ilkelerden biri olarak kabul eder. Bu nedenle hukuk kurallarının, toplum ahlakının taleplerini karşılayabilecek düzeyde olması büyük önem taşımaktadır. Bu amaç doğrultusunda hukuk kuralları ile ahlak kurallarını birbirinden kesin olarak ayırmak gayretinden ziyade, toplumsal düzeni sağlamak ve olması gereken olarak ifade edilen, ideal topluma ulaşabilmek için insan varlıklarına ait olan bu iki alanın mümkün olduğunca birbirinden faydalanabiliyor olması önem taşımaktadır. Hukuk ve ahlak problematiğinin içeriğine yönelik açıklamalarımızın ardından bu konunun Spinoza felsefesindeki yerini incelemeye çabalayacağız.

[119] A. Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", s.17.

BÖLÜM 2

SPİNOZA FELSEFESİNDE HUKUK – AHLAK PROBLEMATİĞİ

2.1. Spinoza'ya Göre İnsan ve İnsanın Toplumsal Yaşamı

Felsefesinin her alanında Tanrı anlayışından hareket eden Spinoza, insana yönelik düşüncelerini ifade ederken de aynı yolu izlemiştir. İnsanın tabiattaki varoluşunu açıklarken, insandan farklı olarak, üstün özelliklere sahip bir varlığı açıklayarak, insana ulaşmayı amaçlamıştır. Bu üstün varlık ise şüphesiz Spinoza için Tanrı'dan başkası değildir.

"Var olan her şey ya kendinde, ya da başka bir şeyde vardır".[120] Spinoza'nın kullanmış olduğu bu ifadeyi, yapmış olduğu varlık tasnifinin özeti niteliğinde kabul etmek mümkündür. Bu doğrultuda Spinoza'nın varlığı, hiçbir dış unsura bağlı kalmaksızın, kendiliğinden varolan ve varlığa gelebilmesi için bir dış unsura ihtiyacı olan şeklinde ayırmış olduğunu söylenebilir.

"Biz ya kendimizde ya da zorunlu olarak varolan başka bir varlıkta varız; çünkü varolan her şey ya kendi başına ya da bir başkasıyla vardır."[121] Bu anlamda Spinoza'ya göre, varlığından bahsedebildiğimiz varlıklardan bir kısmı var olabilmek için bir nedene tabi iken, bir de kendiliğinden var olan ve kendisi dışındaki tüm varlıkların nedeni olan bir varlıktan bahsetmek mümkündür: "*Tanrı, mutlak surette ilk nedendir".*[122] Bu doğrultuda Spinoza'nın yapmış olduğu varlık tasnifinde üstün varlık olarak bulunan ve var olmak için başka hiçbir kuvvete ihtiyacı olmayan varlık Tanrı'dır.

İlk neden olanın varlığını sonlu olarak düşünmek ise imkânsızdır. Çünkü Spinoza'ya göre bir varlığı sonlu olarak düşünebilmek için bu varlığın tabiatta kendi cinsinden olan pek çok

[120] Benedictus Spinoza, *Etika*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, s.33.
[121] B. Spinoza, *Etika*, s.42.
[122] B. Spinoza, *Etika*, s.51.

varlıkla bulunur vaziyette olması gerekmektedir. Bu anlamda bizim Tanrı'nın varlığının sonlu olduğunu söyleyebilmemiz ancak birden fazla Tanrı'nın var olduğunu söylememiz ile mümkün olur. Ancak Spinoza için *"Âlemde aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok cevher olamaz"*.[123] Bu da göstermektedir ki, Spinoza için insanın varlığının ilk özelliklerinden biri varlığının sonlu olmasıdır. Öyle ki, tabiatta birçok insan bir arada yaşamaktadır ve bu insanlar gerek varlıklarını sürdürebilmek gerekse kendi güçlerini egemen kılabilmek için diğer insanların yaşamlarını kısıtlayabilmektedir. Spinoza için insanların her biri birtakım ortak özelliklere sahiptir. Ancak bizim aynı şeyi Tanrı için düşünebilmemiz mümkün değildir. Birden fazla Tanrı'nın varlığı, ortak özelliklere mensup oldukları ve mutlaka birinin diğerinin nedeni olduğu şekilde düşünülebilir. Oysaki Spinoza'ya göre,

> Cevher, kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan, yani var olabilen herhangi bir şeye dair başka hiçbir fikrin yardımı olmadan hakkında fikrimiz olan şeydir. Bir cevherin başka bir cevheri meydana getirebildiğini varsaymak çelişiktir, çünkü bu iki cevherden biri ötekinin eseri olunca ancak nedenin kavramı veya bilgisi aracılığı ile tasarlanabilecek ve bundan dolayı da asla cevher olmayacaktır.[124]

Bu anlamda Spinoza için cevherin yani Tanrı'nın varlığından bahsederken, varlığının meydana gelmesini gerektirecek herhangi bir dış nedenden bahsetmek mümkün değildir. Aynı zamanda Tanrı fikrine sahip olmamız için bu fikrin bize başka bir kuvvet tarafından verilmiş olmasına da gerek yoktur. Eğer ki birden fazla cevherin varlığından bahsedecek olursak bu durumda Tanrı olmak bakımından ortak niteliklere sahip birden fazla cevher bulunacaktır ki, Spinoza için aynı âlemde ortak niteliklere sahip iki veya daha fazla cevherin varlığından bahsetmek saçmadır. Bu doğrultuda Spinoza'ya göre evrende kendi kendisinin nedeni olmak bakımından Tanrı'nın yok olabilecek bir varlık olarak tasarlanması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'da varlığının gerekliliği ve ebediyeti bir bütün olarak bulunur; O'nun dışında bir varlığa sahip değildir. Nasıl ki bir insan için ölümlü olmak bir zorunluluksa, Tanrı'nın da varlığı bir zorunluluk taşımaktadır.[125]

---

[123] B. Spinoza, *Etika*, s.35.
[124] B. Spinoza, *Etika*, s.37.
[125] B. Spinoza, *Etika*, s.40-41.

Görülmektedir ki, Spinoza Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu ifade ederken, zorunluluğu olumsuz bir anlamda kullanmaz. Spinoza için zorunluluk, Tanrı'nın varoluşunun herhangi bir nedene bağlı olmadığını ve varlığının sonlu olmadığını ifade etmek için kullanılır. Yani Tanrı, yok olması düşünülemediği için zorunlu olarak var olma durumunda bulunan varlıktır. Bunun aksine insan ise bu zorunluluğa sahip olmayan varlıktır. İnsan, var olabilmek için bir dış kuvvete bağlıdır ve ortak niteliklere sahip pek çok varlıkla bir arada yaşaması nedeniyle de varlığı kadar var olmaması da düşünülebilen varlıktır. Bu nedenle Tanrı zorunlu varlık iken insan mümkün varlıktır. Çünkü Spinoza için *"Tanrının meydana getirdiği şeylerin özü varlığı kuşatmaz"*.[126]

İnsanın varlığını dış bir güce borçlu olması ve Tanrı'nın bu gücün kendisi olması nedeniyle dışarıdan hiçbir nedene muhtaç olmayan varlık olması, Spinoza'ya göre Tanrı'nın hür oluşunu ifade eder. "*Gerçekten hür neden olarak yalnız Tanrı vardır. Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve yalnız o kendi tabiatının zorunluluğuyla tesir eder; öyle ise hür bir neden olan yalnız odur"*.[127] O halde Spinoza hür olma anlayışını, varlığın kendi başına var olabilmesi temelinde oluşturmuştur. Bu anlamda insan varlığının Spinoza için hür bir varlık olarak ele alınması mümkün değildir. Çünkü insan varlığa gelişi bakımından, kendi kendisinin değil, üstün bir varlığın duygulanışından ibarettir. Bu nedenle kendi kendisinin nedeni olan ve var olması diğer varlıkların varlık nedeni olan zorunlu varlık Tanrı olmadan, insanın varlığından bahsetmek mümkün değildir. *"Var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz"*.[128] İnsanın varoluşu bu anlamda kendi kendisinin nedeni değildir. Ayrıca tabiat içerisinde insanın nedeni olduğu pek çok eserin meydana getirilmiş olduğu görülmektedir. Bu eserlerin hepsi sonlu bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmaları nedeniyle sonlu bir varlığa sahiptir. Spinoza'ya göre insanların bu meydana getirişleri Tanrı tarafından belirlenmesi sebebiyledir. Yani insana Tanrı tarafından bu yetki verilmesi nedeniyle, insan meydana getirmiş olduğu sonlu eserlerin nedeni olabilmektedir. Eğer insana bu yetki verilmemiş olsaydı, insanın bu nitelikte eserler meydana getirebilmesi de mümkün olamazdı.[129]

[126] B. Spinoza, *Etika*, s.57.
[127] B. Spinoza, *Etika*, s.51.
[128] B. Spinoza, *Etika*, s.46.
[129] B. Spinoza, *Etika*, s.59.

Spinoza Etika'da kendi başına var olamayan ve sonlu olduğunu ifade etmiş oluğu varlıkları "*tavır*"[130] ve "*tekil*"[131] varlıklar olarak ifade etmiştir. Her iki ifade ile varlığını Tanrı'ya borçlu olan ve var olması kadar var olmaması da mümkün olan insanı belirtir. Bu tekil varlıklar tıpkı Tanrı gibi düşünme yetisine sahiptirler. Ancak bu durum Spinoza için insan ve Tanrı'nın düşünme yetisinin aynı olduğunu ifade etmez. Çünkü Spinoza'ya göre, *"tekil düşünceler, yani filan veya falan düşünce Tanrının tabiatını belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavırlardır"*.[132] Bu anlamda insanlar sahip oldukları düşünme yetileri aracılığıyla, ortaya koymuş oldukları her düşüncede Tanrının tabiatına yönelik bir takım ifadelerde bulunmaktadır. Bu ifadelerin varlık nedeni Tanrı olmasından dolayı da, düşünce Tanrının sıfatlarından biridir.[133] İnsan düşünme alanı bakımından sınırlıdır. Tabiatta var olan her varlığı, her durumu, her an düşünme kapasitesine sahip bir varlık değildir. Ancak düşünen bir varlık olarak Tanrı böyle bir sınıra sahip değildir. Düşünme kapasitesi bakımından sonsuz sayıda bulunan tüm varlıkları düşünme kapasitesine sahiptir. Bu nedenle, *"...sonsuz şeyleri sonsuz tavırlarla düşünebilen bir varlık, düşünmek özelliği sayesinde zorunlu olarak sonsuzdur"*.[134]

Kendi kendisinin nedeni olmayan ve kendi tabiatının kanunlarına göre hür bir şekilde yaşaması mümkün olmayan insan, yaşamış olduğu süre boyunca belirli amaçlara ulaşabilmek içi çaba gösterir. Spinoza'ya göre her insanın ulaşmak istediği bu hedefler, insanın kendisi için faydalı olduğuna hüküm vermiş olduğu şeylerdir.[135] Öyle ki güzel-çirkin ya da iyi-kötü gibi sıfatlar insanların duyularına hoş gelen şeylere karşı ortaya koymuş oldukları çıkarımlarıdır. Ancak Spinoza'ya göre bu çıkarımların her insan için geçerli ve değişmez olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Çünkü tabiatta bulunan insanların bir kısmı duyularının iştahını karşılayabilmek amacıyla, başka bir kısmı ise akılların yatkınlık göstermesi neticesinde hüküm vermektedir. Bu anlamda insanların fayda sağladığını düşündükleri amaçları ve iyi-kötü, güzel-çirkin olarak vermiş oldukları yargıları değişebilmektedir. Bir insanın faydalı olduğunu düşünüp önem verdiği bir durum daha sonra faydasız olarak kabul edilebilmektedir.[136] Bu anlamda insan faydalı olarak kabul ettiği amaçlarının ve almış olduğu kararlarının değişimi bakımından her zaman aynı

[130] B. Spinoza, *Etika*, s.32.
[131] B. Spinoza, *Etika*, s.78.
[132] B. Spinoza, *Etika*, s.79.
[133] B. Spinoza, *Etika*, s.79.
[134] B. Spinoza, *Etika*, s.80.
[135] B. Spinoza, *Etika*, s.69.
[136] B. Spinoza, *Etika*, s.75.

fikirde değişmeden bulunan bir varlık değildir. Aynı zamanda, Spinoza insanı tabiat içerisinde kendisini tabiattan ve diğer tüm varlıklardan üstün gören anlayışı ve bu anlayışın insanın tüm başarısızlıklarını tabiata yüklemesini de kabul etmez. Çünkü Spinoza'ya göre hem Tanrı hem Tabiat için böyle bir değişiklik durumundan bahsedilemez:

> Hiçbir şey Tabiatta var olan bir düşüklüğe yorulabilecek surette meydana gelmez. Tabiat daima aynıdır; erdemi ve işleme gücü her yerde bir ve aynıdır; yani her şeyin kendilerine uyarak meydana geldiği ve bir şekilden başka şekle geçtiği Tabiat kanunları ve kuralları her yerde ve daima aynıdır.[137]

Spinoza'ya göre insan bazı durumlarda tabiat içerisinde aktif bir halde bulunurken, bazı durumlarda ise daha pasif bir duruma sahiptir. İnsanın sadece eylemde bulunuyor olması veya eylemde bulunmuyor olması aktif veya pasif halini belirleyen bir etken değildir. Spinoza insanın aktif veya pasif olma durumundan bahsederken; insanın kendi nedeni olduğu -yani Tanrı tarafından gerektirilmiş olması nedeniyle- bir eserin veya bilgiye dayalı bir durumun, o insan tarafından ortaya konulmuş olduğu açık bir şekilde biliniyorsa, o insanın aktif bir pozisyonda bulunduğunu ifade eder. Bu durumun tersi olarak, ortaya konulan bir eserin nedeni tam olarak bilinmiyor veya eserin nedeni olmak bakımından az bir paya sahip olunması durumunda Spinoza'ya göre insan pasif bir niteliğe sahiptir. Aynı zamanda insan yalnızca bir eser meydana getirebilmesi bakımından pasif veya aktif bir konumda yer almaz. Bedenin harekete geçmesi, duraklaması, hareketini tamamlaması gibi duygulanışlarda insan, bu durumların nedeni olabiliyorsa aktif, nedeni olamıyor ise pasif olma durumundadır.[138]

Varlığa gelen tüm varlıklar, yaşamlarını devam ettirebilmek için bir gayret içerisinde bulunurlar. Bu gayret çerçevesinde kendileri için faydalı olanı elde edebilmek en önemli husustur. Bu nedenle insan hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek amacıyla aktif bir hal içerisinde bulunmalıdır. İnsan ne kadar aktif bir pozisyonda, hayatta kalabilmek ve faydalı olana erişebilmek talebinde bulunursa, bu talebi karşısında güçlenir ve insanın sahip olduğu bu güç ona erdemli bir hayat sunar. [139]

[137] B. Spinoza, *Etika*, s.130.
[138] B. Spinoza, *Etika*, s.131.
[139] B. Spinoza, *Etika*, s.214.

Hayatta kalabilme ve faydalı olana ulaşabilme amacının altında mutluluk isteğinin bulunduğu söylenebilir. Spinoza'ya göre insan her zaman kederden uzak durmak isterken, sevincin ise her zaman var olmasını ister. Geçmişte yaşamış olduğu ve gelecekte yaşayacak olduğu sevinçlerle haz duyarken, aynı şekilde geçmişte yaşamış olduğu veya gelecekte yaşayacağını hayal ettiği keder verici durumlar nedeniyle de acı çeker.[140] Bu anlamda insanın varlığını korumasının temelinde kederden dolayı acı çekecek olmak değil, mutlulukların en iyisine ulaşarak sonsuz bir sevince ulaşma gayretinin bulunduğu söylenebilir.[141] Bu mutluluğun elde edilmesi konusunda ise insan yalnızca iştahının yönlendirmesi aracılığıyla hareket edemez. Aksi bir durum söz konusu olduğunda Spinoza'ya göre insanların belirli bir uyum içerisinde yaşamalarını beklemek mümkün olmayacaktır. Asıl mutluluğa ulaşabilmek ve herkesin kendi hayatını sürdürebilmesini sağlayabilmek ancak duygularının hâkimiyetinde değil, aklın ışığında yaşayabilmekle mümkündür. Spinoza'ya göre aklın ışığında yaşayan insan neyin iyi, neyin kötü olduğunu akıl vasıtasıyla bilir. Aklın iyi veya kötü olarak göstermiş olduğu ise yalnız bir insan varlığı için değil, tüm insanlar için geçerlidir. Bu nedenle hayatlarını sürdürebilmek için aklın yolunu izleyen insanlar arasında bir uyumun varlığından bahsetmek mümkündür.[142]

Tabiat içerisinde var olan tüm varlıklar, ancak en iyi şekilde kendi türünden varlıklarla anlaşabilir ve tabiata uyum gösterebilir. Örneğin akılla hareket eden bir insan ancak akılla hareket eden ve aklın emirlerine uyan başka bir insanla uyum gösterebilir. Çünkü aklın ışığında yaşayan insan, akıl doğrultusunda kötü ve sakıncalı olandan uzak durarak hayatta kalmayı başarabilir ve kendisi için daima en faydalı olana yönelir. Böylece kendisi ile uyum gösteren insanlar ile birlikte yaşayan bir insan yaşamı boyunca daha aktif (etkili) bir role sahip olur.[143]

Bu doğrultuda Spinoza için iki tip insanın varlığından bahsetmek mümkündür: arzularına göre yaşayanlar ve aklın emirlerine göre yaşayanlar. Arzularına göre yaşayan insanlar ancak iştahlarını tatmin edebilmek için hareket ederler ve iştahları neyi istiyorsa o iyi olandır veya iştahları neyi istemiyorsa o kötü olandır. Aklın emirlerine göre hareket eden insanlar için ise aklın iyi veya kötü olarak belirttiği her şey tüm insanlar için iyi ve kötü olandır. Yani aklın emrinde verilen iyi ve kötü kararı, insanlık yapısına en uygun olandır,

[140] B. Spinoza, *Etika*, s.145.
[141] B. Spinoza, *Etika*, s.215.
[142] B. Spinoza, *Etika*, s.222.
[143] B. Spinoza, *Etika*, s.256.

şu şekilde ifade etmek gerekirse; insanlık için en hayırlı olanıdır.[144] Bu nedenle Spinoza için arzularına göre ve akla göre hareket eden insanlardan en kıymetlisi aklın buyruklarına göre hareket eden insandır.[145]

İnsan zorunlu olarak içerisinde bulunduğu doğaya uyum sağlamak zorunda olan bir varlıktır. Bu doğa içerisinde farklı yetilere sahip her insan kendisini korumaya ve yaşamını sürdürmeye gayret gösterir. Ancak insanın bu çaba içerisinde iken tek başına bulunması mümkün değildir. Öyleyse insan, yaşamını devam ettirebilmesi bakımından tek başına yaşaması mümkün olan bir varlık olamaz.

Yalnızca yaşamını devam ettirebilmesi değil, aynı zamanda etki gücünün artması için de bir insanın kendi dışında olup bitenleri görmesi ve tanıması gereklidir. Çünkü ancak bu şekilde bir insan için zihni ve ruhsal gelişimin gerçekleşmesi mümkün olabilir. İnsan doğası, yaşamını sürdürebilmek adına faydalı olduğunu düşündüğü her şeye karşı iştah duyar. Bu durum tek bir insan için değil, tüm insanlık için geçerlidir ve insanlar arasında bir ortaklık meydana getirir. Böylece insan varlıklarının ortak gayesi yaşamlarını sürdürebilmek için faydalı olana ulaşabilmektir.

Bu ortak amaç içerisinde her insanın kendi iştahını göz önüne alarak, faydalı olana ulaşmayı doğal hak olarak kabul etmesi, doğada olduğu gibi büyük balığın, küçük balığı yok etmesi ile sonuçlanacaktır. Fakat akıl, insana kendisi için faydalı olduğu halde başkası için zarar doğuracak bir istekten sakınmayı buyurur. Yani akıl aracılığıyla hareket eden insan, başkası tarafından kendisine uygulandığında zarar göreceğini bildiği iştah uyandıran bir isteği, ortak bir fayda içinde olduğu başka insanlara zararı dokunabileceği gerekçesi ile talep etmez.[146] Bu nedenle doğa halinde, yani faydalı olanı bulabilmek için yalnızca kendisini düşünen ve başka insanları birer rakip olarak gören insan için aynı doğada bulunduğu diğer insanlar birer düşmandır.[147]Ancak tüm insanların ortak bir fayda içerisinde bulunduğunun farkında olan, akıl aracılığıyla faydalı olanı aramaya ve yaşamını sürdürebilmeye büyük bir çaba gösteren insan için bulunduğu tabiat içerisinde kendisi için en faydalı olan varlık yine insandır. [148]

[144] B. Spinoza, *Etik*a, s.222.
[145] B. Spinoza, *Etika*, s.256-257.
[146] B. Spinoza, *Etika*, s.213.
[147] Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s.56.
[148] B. Spinoza, *Etika*, s.222.

Tabiat içerisinde tüm insanların hayatta kalabilmek ve faydalı olana erişebilmek için çaba gösterdiğinin farkında olan, yani aklın ışığında hareket eden insan, bu ortak amaca ulaşabilmek için ne kadar çaba gösterirse, bu çabaların karşılığında bir o kadar da erdem sahibi olacaktır.[149] Bu nedenle kendisi için faydalı olanı arayan aklın çizgisindeki insan, diğer insanların amacına ulaşmasına da yardımcı olacaktır. Çünkü erdem bakımından gelişen bu tür insanlara karşı güven, sevgi ve saygı daha fazla olacak, bunun neticesinde de insanlar arasında ortak amacı elde edebilmek adına karşılıklı bir yardımlaşma söz konusu olacaktır.

Yardımlaşmayı hem kendisi hem de toplum içerisinde diğer insanlar için bir amaç haline getiren insan Spinoza'ya göre, amacına ulaşabilmek adına sadece kendi türünden faydalanabilen toplumsal bir hayvandır.[150] Ancak durum böyle olmasına rağmen aynı tabiat içerisinde yaşayan insanların her zaman birbirinin faydasını göz önüne alarak, barış içinde yaşadığını söylemek pek mümkün olmamaktadır.

Akıl ışığında hareket eden insanlar gerek birbirleri arasında bulunan uyum gerekse ortak faydayı düşünerek hareket etmeleri bakımından, birbirlerinin iyiliğini gözetirler. Fakat insanların her zaman akla göre hareket etmeleri beklenemez. Çünkü insanlar akıl sahibi varlıklar olduğu gibi aynı zamanda birtakım duygulara da sahiptir. Bir insan kendisinde bulunmayan bir özelliğe veya bir eşyaya sahip olması gerekçesiyle bir başka insana karşı kıskançlık duyabilir. Yine aynı şekilde herhangi bir nedenden dolayı bir başka insana karşı nefret, öfke gibi intikam alma hissi içeren birtakım duygular besleyebilir. Tüm bunlar insanlar arasında ilişkilere zarar vererek, insanların birbirlerine karşı düşmanca davranışlarda bulunmasına neden olabilmektedir.[151]

Spinoza'nın bu görüşlerinden bir çıkarım yapacak olursak; insanlar akıl vasıtasıyla yaşamlarını sürdüremediklerinde (doğal hallerinde), duygularına ve iştahlarının yönlendirmesine daha açık bir durumda bulunurlar. Eğer ki her insan, doğuştan aklın yönlendirmesine sahip bir biçimde dünyaya gelmiş olsaydı, tabiat içerisinde insanları yaşamlarını sürdürebilmeleri için teşvik eden iştahlardan bahsedilemezdi. Çünkü Spinoza'ya göre, *"...insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil ama*

[149] B. Spinoza, *Etika*, s.222-223.
[150] B. Spinoza, *Etika*, s.213; s.222-223; B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.43.
[151] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.42.

onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahla tanımlanmalıdır".[152]

Bütün varlıklar tabiatta aynı güç aracılığıyla var olmuştur ve bütün varlıklar, var oldukları tabiata boyun eğmek ve tabiatın kurallarına göre yaşamakla yükümlüdür. Bu nedenle insanlar aynı tabiat içerisinde eylemlerini ya tabiatın vermiş olduğu kurallara göre ya da kendi arzularının peşinden giderek gerçekleştirirler. Bu vaziyette insan, sadece kendi hayatını devam ettirebilmeyi, kendisi için faydalı olanı düşünür. Bunun için kendi yaşamını devam ettirebilmek adına çevresindeki insanların yaşamını sonlandırabilir. Ancak Spinoza'ya göre yalnızca aklın ışığında yaşayan erdemli insanlar, kendisinin ve diğer insanların sahip olduklarının kabulünde bulunarak, en faydalı olana ulaşmayı amaçlar. Yaşamını devam ettirmek için akıl ışığında ilerleyen insan, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başka insanların yardımına muhtaç olduğunun farkındadır. Ancak duygularına teslim olan bir insan, sahip olduklarının farkında olup, bunlarla yaşamayı kabullenmekten ziyade başka insanların sahip olduklarını kıskanmayı, onlara karşı nefret duygusu besleyerek, başka insanların haklarına sahip olmanın hayalini kurar. Oysaki insanların karşılıklı yardımlaşması olmaksızın en iyi ve en faydalı olacak şekilde yaşamlarını sürdürebilmeleri imkânsızdır. Çünkü tek bir insanın kendisi için faydalı olanı araması, hayatta kalabilmek için çaba sarf etmesinden çok birden fazla insanın aynı amaç için çalışması, bu insanların amaçlarına ulaşabilmesine kolaylık sağlayacaktır. Böyle bir yaşamın sağlanabilmesi ise insanların sahip olduklarına inandıkları doğal haklara, diğer insanların da sahip olduğunun bilincinde olması, daha uzun ve iyi bir yaşam sürdürebilmek için insanların, bu doğal haklardan feragat etmesi ile mümkündür. Bu şartların sağlanması ile insanlar arasında oluşturulan güven ortamı içerisinde insanlar birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermeye yardımcı olmakla birlikte, ahlaklı, faydalı, namuslu ve uzun bir yaşamın temelleri de atılmış olur.[153]

İnsanların yaşam mücadelesi içerisinde kendileri için faydalı olanı aramaları ve uzun süre varlıklarını sürdürebilmeleri ancak insanların bir arada yaşamalarıyla mümkündür. Spinoza'nın bu durumu kısaca şu şekilde belirtmiş olduğu söylenebilir: *"...insan, insan için bir Tanrıdır".*[154] Bu doğrultuda Spinoza için insan, bir toplum içerisinde yaşamakla yükümlüdür; ancak bu toplum içerisinde her insan akıl tarafından yöneltilemez, akıl

[152] B. Spinoza, *Politik İnceleme,* s.37.
[153] B. Spinoza, *Etika*, s.225-227.
[154] B. Spinoza, *Etika*, s.223.

dışında duygularının esiri olan ve doğal haklarından feragat etmekten sakınan insanların bulunması da söz konusudur. Fakat toplum akılla veya arzularıyla hareket eden insanlardan oluşmuş olsun; her şekilde sağlamış olacağı fayda, zararından daha büyük olacaktır. Çünkü tek tek insanların fayda çabasıyla oluşturulmuş olan toplum, toplum içerisindeki tüm insanlar için ortak mutluluğu arayacaktır. Bu nedenle toplum içerisinde yaşanacak her türlü zorluğun, adaletsizliğin karşısında toplumun sağlamış olduğu yarar unutulmadan, ideal toplum olarak görülebilecek olan erdemli, namuslu, barışçıl ve aktif topluma ulaşma gayretinde bulunulmalıdır.[155]

Bir toplum içerisinde insanların uyumlu bir biçimde yaşamaları ve toplumsal bir birliktelik gücü oluşturarak, bağlılık göstermeleri, toplumu dışarıdan gelecek her türlü kötülükten de korur. Toplumsal faydayı sağlayabilmek adına toplum içerisinde, toplumu koruyacak her türlü önlem alınır. Ancak toplumsal düzen yalnızca bu dış tehditlere karşı koruması bakımından değil, aynı zamanda insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi bakımından da önemlidir. Her insan farklı özelliklere sahiptir ve bir insanın her alanda yeteneği olması, tüm ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bütün çareleri üretebiliyor olması beklenemez. Bu nedenle birbirinden farklı yeteneklere sahip insanların oluşturduğu bir toplum, insanların hem ihtiyaçlarını giderecek hem de insanların birbirlerine muhtaç olması sebebiyle toplumsal ilişkileri güçlendirecektir. Böyle bir toplum içerisinde yaşamını sürdüremeyen insanlar ise ruhsal ve zihni gelişimini besleyemeden, sefil bir yaşam sürecektir.[156]

Toplum içerisinde birlikte yaşayan insanlar ihtiyaçlarını karşılayabilmek için birbirlerine muhtaçtırlar. Fakat insanların bütün ihtiyaçları yaşamlarını sürdürebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek amacıyla olmayabilir. Başkasına ait olan bir nesneye yönelik o nesneyi elde etme arzusu, başka bir insanın hakkının elinden alınması şeklinde sonuçlanabilir. Bu nedenle insanlar arasında toplumsal ilişkiye zarar verebilecek çatışma ortamları doğar. Böyle bir durum ise yasaların ve insanlar arası anlaşmaların gereğini ortaya koyar. Yani bir toplum içerisinde bazı insanların doğal haklarını özgürce kullanmasına izin verilirken, bu özgürlüğü kullananların, diğer insanların özgürlüğünü kısıtlamasına izin verilemez. İnsanlar doğuştan yalnızca yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan ihtiyaçlarının farkında olarak var olmuş olsalardı, elbette herhangi bir yasaya veya anlaşmaya gerek olmayabilirdi. Çünkü ihtiyaçlarının bilincinde olan insan yalnızca ihtiyaçlarını karşılamayı

[155] B. Spinoza, *Etika*, s.223; s.258.
[156] Benedict De Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s.98.

amaç edinirken, diğer insanların sahip olduklarına karşı herhangi bir arzu duymayacaktır. Bu nedenle Spinoza'ya göre bir toplumda siyasi hukuki düzen sağlanmalıdır. Ancak bu düzenin insanları fazla kısıtlayan, aşırı baskı uygulayan bir yönetim olması, insanların duygularını bastırmak yerine sisteme direnmesine neden olacaktır. Fakat insanların aşırı arzularının, bastırmakta zorluk çekilen duygularının önüne yasalarla veya anlaşmalarla geçilemezse bir toplumdan bahsetmek de olanaksızdır. Bu nedenle akıl ışığında düzenlemiş yasalara sahip ılımlı bir yönetim ile bir toplumun varlığından bahsedilebilir.[157]

Toplum içerisinde yapılacak olan anlaşmalar ile insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine güven duygusu aşılayabilmeli ve aklın ışığında hareket ederek, kendisine yapılmasını istemediği ve karşısındakine uyguladığında zarar vereceğini bildiği bir eylemi gerçekleştirmeyeceğine dair söz vermelidir. Böyle bir anlaşma ile toplum içerisinde yaşayan insanlar birbirlerine muhtaç olmaları bakımından, karşılıklı olarak birbirlerinin haklarını savunmaya söz vereceklerdir.[158] O halde insanların sahip olduğu birtakım haklar mevcuttur. Bir sonraki bölümde Spinoza'nın yasa-hak üzerine görüşlerine yer verilecektir.

2.2. Yasa-Hak Üzerine Görüşleri

Spinoza felsefesinde hakları üç farklı başlık altında görmek mümkündür: Tabii yasa-hak, beşerî yasa-hak ve ilahi yasa-hak. Spinoza'nın insan anlayışından topluma, toplumdan ise kurallara ulaştık, şimdi ise bu kurallardan hareketle hak anlayışına değinmeye çabalayacağız.

2.2.1. Yaşama ve Fayda İştahı: Tabii Yasa-Hak

Spinoza için insan, ne hayata gelebilmesi ne de toplumsal bir varlık olarak bulunabilmesi bakımından kendi kendisine var olabilmesi mümkün olmayan bir varlıktır. Tüm tekil varlıklar gibi insan da varlığını ve eyleme gücünü Tanrı'ya borçludur. Tanrı ise kendi başına var olabilmesi yani varlığını başka hiçbir varlığa borçlu olmaması bakımından ve yine hiçbir varlığa bağlı olmadan tesir edebilmesiyle hür olan varlıktır. Bu anlamda tabiatta bulunan her şeyde, Tanrı'nın hakkı vardır.[159] Varoluşu gereği, yaşamda kalabilmeyi amaç edinen insan, bu amaca ulaşabilmek için iştah duyar. Bu iştahı karşılayabilmek için sahip olduğu gücün ise doğal hakkı olduğunu kabul eder. Spinoza için insanlar sahip oldukları bu

[157] B. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.99.
[158] B. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.227.
[159] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.36.

doğal hakkı, tabiatın her alanında hakka sahip olan Tanrı'dan alırlar. Çünkü insanın eyleme gücünü almış olduğu bu doğal yasa, *"Tanrı'nın doğal ışıkla açığa çıkan buyruklarıdır"*.[160]

Spinoza'nın doğal hak görüşü birtakım farklılıklar olmakla birlikte Thomas Hobbes ile benzerlik taşımaktadır. Hobbes'un Leviathan adlı eserinde, doğal hak üzerine belirtmiş olduğu fikirler, Spinoza'nın doğal hak anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle Spinoza'nın doğal hak anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için Hobbes'un fikirlerine kısaca danışmakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Deleuze, Hobbes'un ve Spinoza'nın doğal hak görüşleri ile birlikte kendilerinden önce varolan klasik doğal hak anlayışına yeni bir boyut getirmiş olduklarını kabul etmekle birlikte, Hobbes'un bu konudaki fikirlerini aynı zamanda bir yıkım olarak kabul etmiştir.[161]

Hobbes için Spinoza'da olduğu gibi insanın varlığa gelmesi ile birlikte en büyük gayesi, hayata tutunabilmektir. Yani insan, varolan bütün gücünü, hayatta kalabilmek ve uzun bir yaşam sürebilmek için kullanır. Hobbes, bu amaç için doğa durumunda insanın sahip olduğu bütün güçleri arzu ettiği gibi kullanmaya ve önüne çıkan engelleri hiçbir baskı veya etki altında kalmadan kendi geliştirmiş olduğu yöntemlerle aşmaya özgür bir hakkı olduğunu savunmuştur.[162] O halde Hobbes için insan, doğa durumunda bulunduğu süre boyunca, bencil bir varlıktır. Çünkü kendi varlığını devam ettirebilmek adına tabiatta neyi isterse ona ulaşmak ve ulaşabilmek adına her yolu kullanmak özgürlüğüne sahip olduğunu düşünür. Bu özgürlük anlayışının vermiş olduğu güç ve hiçbir sınırlayıcı, baskılayıcı bir dış kuvvetin bulunmaması sebebiyle, *"herkesin her şeye hakkı vardır"*.[163]

Herkesin her ne isterse onu elde etmeyi bir hak gördüğü ve kendisini koruyabilmek adına her yolu mubah kabul ettiği bir toplumda bütün insanlar birbirlerini birer düşman olarak kabul eder. Bu nedenle Hobbes için bu kargaşa ortamı içerisinde hiçbir insanın yaşamının uzun sürebilecek olduğu konusunda garantisi yoktur.[164] Çünkü hâkim olan kargaşanın içerisinde, her insanın yalnızca kendi varlığını korumayı amaç edindiği ve bu amaç için kendisine zarar verebileceğini düşündüğü her şeyi yok etmeyi hak kabul ettiği bir ortamda,

[160] Benedictus Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Üzerine Düşünceler*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s.157.
[161] Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s.104.
[162] T. Hobbes, *Leviathan*, s.96.
[163] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97.
[164] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97.

insan yaşamının korunması bakımından adaletten, mülkiyetten, karşılıklı sevgi ve hoşgörüden bahsetmenin bir yolu yoktur.

Hobbes için var olan bütün varlıkların hayatta kalabilmek için vermiş olduğu bu savaş içerisinde güçlü olan daima kendinden güç bakımından eksik olanları alt edecektir. Bu nedenle Hobbes ile birlikte artık insanın doğasında diğer varlıklardan farklı olarak akıllı bir varlık olma özelliğinin bulunduğu ve insanların aklın ışığında doğru ve iyi olanı bulacağı anlayışının yerini insanın doğa durumunda diğer bütün varlıklar gibi yaşamını sürdürmek için güç gösterisinde bulunduğunu ileri süren bir anlayış yerleşmiştir. Hobbes için insanların iki seçeneği vardır: ya daima egemen olan savaş ortamı içerisinde hayatlarını sürdürmenin güçlüğünü fark ederek bir barış ortamı kurmaya ve herkesin yaşamını korumayı amaçlayacaklardır. Ya da savaşı hâkim kılarak, savaş imkânlarını geliştirerek, savaş ortamını bir çıkar ortamı haline dönüştüreceklerdir.[165]

Savaş hali boyunca bütün varlıklar için hayatta kalabilmek yalnızca bir ihtimal durumundadır. Bu nedenle bütün varlıkların tek korkusu yaşamlarını yitirecek olmaktır. Hobbes için bu korku insanı barış ortamını sağlamaya iten güçtür. Çünkü savaşın ve korkunun varlığı içerisinde bir insan, yaşamını gücü sayesinde korumuş olduğunu düşünse de ölecek olma ihtimalinin vermiş olduğu korku sebebiyle rahat bir yaşam süremeyecektir. Bu nedenle savaş ortamı içerisinde sürekli olarak beklenecek olan ölüm, huzurlu ve yararlı geçirilecek bir hayat özlemi ve insanların kendileri için faydalı olacağını düşündükleri şeylere ulaşma çabası, barış ortamının oluşmasını sağlayan etmenlerdir. Barışın sağlanması hedeflendiği durumda, barış şartlarının neler olacağı yani barışın nasıl mümkün olabileceği konusunda insana yardımcı olan akıldır.[166]

Hobbes insanın doğal haklarına sahip olduğu sürece barış ortamının sağlanabileceğini kabul etmez. Çünkü hiçbir engel olmadan, gücünün sınırları yettiği kadar her insanın her istediğini yaptığı bir durumda, her insanın hakkı bir diğerinin hakkını sınırlayacaktır ki böyle bir ortamda barıştan söz edilemez. Bu nedenle eğer bütün insanlar uzun ve rahat bir yaşam sürdürebilmenin yolunu barış ortamını sağlamakta kabul ediyorsa, o halde insanların doğa durumunda sahip oldukları haklarından -güçlerinin yettiği ölçüde her istediklerini yapabilme hakkı- vazgeçmeleri gerekecektir. Ancak Hobbes hakların

[165] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97.
[166] T. Hobbes, *Leviathan*, s.96.

bırakılması için bütün insanların bu niyette olması gerektiğini kabul eder. Yani yalnızca bir kesiminin barış için haklarından vazgeçmesi, haklarını bırakmayanlar için onları birer yem haline getirir.[167]

Her istediğini yapma konusunda hakkı olduğunu bilen insan, haklarında vazgeçmekle birlikte, diğer insanlar için bir zavallı durumuna düşmez veya onlara yeni haklar vermez. Çünkü herkesin her şey üzerinde hakkı vardır ve haklarından vazgeçen insanlar, aslında diğer insanların haklarını kullanması için yardımcı olurlar. Örneğin kendi yaşamını sürdürebilmek her iki insanın da amacıdır. Ancak bir meyve ağacındaki meyveleri paylaşabilecekleri halde bu iki insandan biri, paylaşabilmek yerine meyvelerin hepsine sahip olmanın kendisinin hakkı olduğunu öne sürerek meyvelere ulaşmasını engellemek için diğer insana zarar verebilir. Fakat haklarından vazgeçen ve belirli barış şartlarına uyum gösteren iki insan için ağaçtaki meyveleri her ikisinin de yaşamını sürdürebilmesi amacıyla paylaşması her iki insana da meyvelerden yararlanma hakkını verir. Bu nedenle haklarından vazgeçen bir insan, başka bir insana yeni bir hak sağlamaz. Çünkü her insanın, her şey üzerinde bir hakkı vardır ve haklarından vazgeçen her insan, diğer insanların sahip olduğu haklarını kullanması için ortam sağlar.[168]

Hobbes için bütün insanların haklarından vazgeçmeyi kabul etme sebebi, barış ortamında, huzurlu, yararlı bir şekilde yaşam sürme amacıdır. Bu nedenle her insan haklarından vazgeçerek, yaşamını sürdürememe korkusu olmadan, kendisi için iyi olana ulaşabilmeyi hedefler. Ancak insanın kendisine fayda sağlayacağı düşüncesiyle her hakkından vazgeçmesi söz konusu olamaz. Hayatta kalabilmek için haklarından vazgeçen bir insanın, kendisine yönelik bir saldırıda, bu saldırı benim faydam içindir diyerek, kendisini savunmaması ihtimali düşünülemez. Bu nedenle Hobbes için insanın hayatını sürdürebilmek adına varlığını koruması hakkından vazgeçmesi beklenemez.[169]

Barış ortamının oluşturulmasıyla birlikte artık uyulması gereken kuralların, benimsenmesi gereken akıl şartlarının varlığından bahsetmek söz konusu olur. Artık yaşam doğal durumda olduğu gibi haksızlığın, adaletsizliğin, mülkiyetin, hatanın olmadığı bir yaşam değildir. Doğal durumda herkesin her şeyi yapmaya hakkı varken, bir insanın başka bir insanın hakkını sınırlayacak bir davranışta bulunduğunda haksızlık yapmış olduğundan

[167] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97.
[168] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97-98.
[169] T. Hobbes, *Leviathan*, s.99.

veya bu davranışın bir hata olduğundan bahsetmek mümkün değildi. Aynı zamanda uyulması gereken bir anlaşma, kural veya şart olmaması nedeniyle, bunların hiçe sayılması sonucunda adaletsiz bir durumdan da bahsedilemezdi. Herkesin her şey üzerinde hak talebinde bulunduğu bir ortamda mal paylaşımının varlığından veya bir insanın sahip olduğu bir mülkiyete verilen bir zarardan söz edilemez. Barış ortamına geçilmesiyle yani artık toplumsal bir yaşamın başlaması ile birlikte, bütün insanların kurallara uymasını sağlayacak bir gücün hâkimiyetinden de bahsedilebilecektir. Bu güç adaletin, hakkın, mülkiyetin de kontrolünü elinde tutacaktır.[170] Artık oluşturulan toplumsal kurallarla birlikte, kurallara uymamak adaletsizlik, bir insanın başka bir insanın sahip olduğu bir hakkı kurallar çerçevesinde ihlal etmesi haksızlık ve bir insanın sahip olduğu herhangi bir şeyin izinsiz bir şekilde ele geçirilmesi, kötüye kullanılması, mülkiyet ihlali sayılacaktır. Bu nedenle Hobbes, toplumun kurallarını ve düzenini bozan ve kargaşaya neden olan insanlara, hayatlarını faydalı ve uzun bir şekilde sürdürmek amacıyla toplanmış insan toplulukları arasında hiçbir zaman yer vermez.[171]

Barışı mümkün kılmak adına savaş ortamından, toplumsal duruma geçiş yapılması ile birlikte artık doğal durumun her şeyi yapma yetkisi veren hakkına bir sınır getirilmiştir. Oluşturulan bu yeni toplum içerisinde uyulması ve en içten şekilde benimsenmesi gereken ve asla ihlali söz konusu olmayacak kurallar vardır. Yani artık toplumsallığa geçiş ile bir hukuk düzeninden bahsetmek söz konusudur.[172] Hobbes için doğal durumda "benim" diyebilme hakkımız yoktur. Bu nedenle doğa durumunda kimsenin bir şey sahiplenmeye hakkı olmadığı için bir insanın kendi öğününü geçirmek için avladığı veya topladığı bir yiyeceğini elinden almak benim hakkımdır. Ancak toplumsallık durumunda her insanın "benim" diyebilme yani sahiplenebilme, mal-mülk edinebilme hakkı olduğu için doğal durumdaki bir eylemi toplum içerisinde uyguladığımda sonucu ceza olacaktır. Bu nedenle Hobbes, insanın doğuştan toplumsal bir varlık olarak doğduğunu kabul etmez.[173]

İnsan hayatta kalabilme korkusuyla, bir toplum içerisinde yaşamaya mecbur kalan bir varlıktır. Çünkü insan varlığa geldiği andan itibaren, hak ve güç aynı anlamı ifade eder. Bu nedenle insanın toplumsal bir varlığa dönüşmesi ve aklın belirlediği kurallara göre yaşamayı kabul etmesi bir gelişim süreci olarak kabul edilebilir.

[170] T. Hobbes, *Leviathan*, s.106.
[171] T. Hobbes, *Leviathan*, s.108.
[172] G. Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.105.
[173] G. Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.105.

Spinoza, tıpkı Hobbes'un fikirlerinde görmüş olduğumuz gibi yasayı tanımlarken, iki tür yasadan bahseder. Bunlardan ilki insana doğa tarafından verilen diğeri ise insanlığın bir toplum oluşturması ile birlikte kendi düzenlerini korumak amacıyla oluşturmuş olduğu toplumsal hukuk kuralları.[174] İnsan doğal durumu olarak ifade etmiş olduğumuz halinde, eylemlerini belirleyen hakka, tabiat aracılığıyla sahiptir. Tabiat insana hayatta kalabilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi için bir hak tanır. İnsanlar doğal durumları süresince bu hakkı bireysel olarak kabul eder ve bu amaca bireysel olarak ulaşmayı hedefler. Toplumsal duruma geçiş itibariyle ise insanlar tarafından oluşturulan kurallar, yine aynı amaç olan hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek gayesi taşır. Fakat toplumsal durumda fark, bu amaca ulaşma çabasının bireysel değil, ortak bir amaç haline dönüşmüş olmasıdır.

Spinoza için tabiatta varlığından bahsettiğimiz her varlık belirli bir güce sahiptir. Ancak varlıkların sahip olduğu bu güç, her varlıkta aynı derecede bulunmaz. Tabiat kendi içerisinde öyle bir kurala sahiptir ki her varolan varlığın belirli bir gücü olmakla birlikte, her gücü alt edebilecek daha üstün bir güç de tabiatta varlığını sürdürmektedir.[175] Bu nedenle toplumsal yaşama geçmeden önce insan, doğa durumunda güç derecesi bakımından kendisinden alt ve kendisinden üst olan insanlarla mücadele etmektedir. Böyle bir ortamda her insanın yalnızca kendi yaşam mücadelesini düşünmüş olması nedeniyle diğer insanların varlığı bir tehditten başka bir şey değildir. Çünkü insan doğası gereği yalnızca kendi yaşamını devam ettirebilmeyi ve faydalı olana ulaşabilmeyi arzular. Hobbes için olduğu gibi Spinoza için de insan bencil bir varlıktır. Ancak insanın bu bencilliği, insana doğanın bir yasası olduğu için gerektirilmiştir. Doğa yasası, varolan bütün varlıkların hayata tutunabilmek için bu yolda yalnız olduklarını ve verilmiş olan güçle, hayatlarını koruyabilmek, sürdürebilmek ve faydalı bir hale getirebilmek için kendi çıkarlarını düşünmeleri gerektiğini söyler. Spinoza için doğa durumunda, insanların birbirleri için faydalı olana ulaşmak, elbirliği ile yaşamı güzelleştirmek ve uzun bir yaşamı mümkün kılmak gibi gerekli olan akıl kurallarına erişimi yoktur.[176]

Spinoza için doğa durumunda insanların insan olmak bakımından nasıl yaşayacağı veya hayvanların hayvan olmak bakımından nasıl yaşayacak olduğu, tabiat tarafından belirlenmiştir. Öyle ki, *"...balıklar doğal olarak yüzmeye ve daha büyük daha küçük olanı*

[174] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, s.83.
[175] B. Spinoza, *Etika*, s.201.
[176] B. Spinoza, *Etika*, s.227-228.

yok etmeye şartlandırılmıştır; bu yüzden balıklar sudan hoşlanırlar ve daha büyük daha küçüğü, tabii/egemen hakla yok eder".[177] Bu doğrultuda Spinoza için insanın, yaşamını sürdürebilmek için karada yaşayan bir varlık olması gerektiği veya kuşun uçan bir varlık olabilmesi tabiat tarafından verilen bir haktır. Aynı şekilde büyük balığın daha güçlü olması sebebiyle, yaşamını sürdürebilmek için küçük balığın hayatını sonlandırması da tabiat tarafından verilen bir haktır. O halde varlıkların sahip oldukları güçlerin seviyesi de Spinoza için tabiat tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle Spinoza için de doğal durumunda insan, hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek arzusu ile gücünün yettiği kadar her şeye ulaşma hakkına sahiptir.[178] Çünkü Spinoza için her varlığın güç bakımından, kendinden güçsüz olanları etkilemeye, kendinden güçlü olanlardan ise etkilenmeye dayalı bir doğası vardır. Öyle ki tabiatın da her varlığın gücünü belirlemesi ve güç bakımından kendinden düşük seviyede olması sebebiyle, tabiatta bulunan her şey üzerinde hâkimiyete sahip olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Spinoza için *"tabiatın gücü her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrı'nın gücüdür".*[179]

Belirtmiş olduğumuz gibi Spinoza için gerçek anlamda tek hür varlık Tanrı'dır.[180] Çünkü Tanrı gerek varlığa gelebilmek gerekse eylemde bulanabilmek bakımından başka hiçbir varlığa bağlı olan değildir. Bu anlamda Spinoza için yalnız tek bir Tanrı'nın varlığından bahsedebiliyor olmamız nedeniyle, insan kendi başına var olabilmesi ve herhangi bir dış varlığa etki edebilmesi aynı zamanda eyleme gücünde bulunabilmesi bakımından, Tanrı'nın gücüne muhtaçtır.[181] O halde varlıklar, varlığa geldikleri andan itibaren sahip oldukları güç hakkının kaynağını, tabiatın gücünden alıyorlar ise tabiatın gücü, Tanrı'nın gücünden başka bir şey değildir.[182]

Bu doğrultuda Spinoza için insanın doğal durumunda hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek arzusuyla yapmış olduğu gücü dâhilindeki bütün eylemleri, insana tabiatın gücü yani Tanrı'nın gücü tarafından bu hak verilmesi nedeniyle gerçekleşir. Çünkü bir insanın eyleme geçebilmesi ancak Tanrı'nın, o insanın eyleme gücünün nedeni olması ile mümkündür. Yani Spinoza için insan bu hakkı kendi gücüyle elde edebilmiş değildir. Bu gücü kullanabilme hakkı insanın kendisine verilmiş olduğu için insan tabiat içerisinde

[177] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, s.225.
[178] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme,* s.231.
[179] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme,* s.231.
[180] B. Spinoza, *Etika*, s.32; s.51.
[181] B. Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Üzerine Düşünceler*, s.154.
[182] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.36.

amacına ulaşmak için gücünün yettiği her eylemi gerçekleştirebilir. Spinoza'nın insanın doğal durumunda hayatta kalabilmesi ve kendisi için faydalı olanı elde edebilmesini için gücünün yettiği her şeyi yapmasının hakkı olduğu görüşü, Spinoza'nın Hobbes'un doğal hak anlayışının bu yönünden etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Spinoza için elbette insanlık için en erdemli, en iyi olan yaşam, insanın arzularının peşinden sürüklendiği, en erdemli insan ise yalnızca duygularının ışığında hareket ederek, yalnızca kendi varlığının mükemmelliğini düşünen değildir. Ancak Spinoza'ya göre mademki doğal hal süresince insana kendi varlığını devam ettirebilmek ve kendi faydasını elde edebilmek adına, gücünün her imkânını kullanma hakkı verilmiştir; o halde insanın doğal hal süresince bu şekilde eylemde bulunması zorunlu bir hakkıdır. Çünkü doğal hal süresince arzularını yol gösterici olarak kabul eden bir insanın, aklın kılavuzluğu, erdem, namus, adalet, iyi-kötü, günah gibi unsurları kazanmamış olduğu kabul edilmelidir. Bu nedenle insanın bulunduğu doğal hal içerisinde, gücü dâhilinde kendi yaşamının çıkarlarını sağlamak adına gerçekleştirmiş olduğu tüm eylemlere, doğanın vermiş olduğu bir hakkın kullanımı olduğu gerçeğiyle bakılmalıdır.[183]

Spinoza doğal hak görüşünde, Hobbes gibi henüz toplumsallaşma sürecine geçilmediği doğal durumda iyinin veya kötünün, günahın, haksızlığın, adaletsizliğin, mülkiyetin varlığından bahsedilemeyeceğini belirtir. Doğal durumda herkesin kendi çıkarını düşünmesi ve kendisi için faydalı olanı araması nedeniyle bütün insanlar için belirlenmiş genel-geçer iyi ve kötü anlayışının varlığından bahsedilemez. Bir insan için yaşamını devam ettirebilmesi bakımından iyi olarak belirlemiş olduğu bir durum, başka bir insan için kötü bir durum olabilir veya hiçbir şey ifade de etmiyor olabilir. Bu nedenle doğal ortam içerisinde bir arada yaşayan insanlar için iyi ve kötünün genel bir kabulünden bahsedilemez. İyi ve kötünün varlığına yönelik bir algının var olmaması sebebiyle doğal durumda insanlar bazı eylemleri günah bazı eylemler ise sevap olarak belirlemiş olamaz.[184] Bu nedenle Spinoza için doğal hal süresince dinin varlığından bahsedilmesi mümkün değildir. Doğal hal, insanların toplumsallaşmasından önce varolduğu gibi aynı zamanda dinin varlığından da öncedir. Genel-geçer bir iyinin ve kötünün kabulü olmaması nedeniyle ve dinin doğal durumdan sonra insanlara vahiyle bildirilmesi sebebiyle günah ve sevabın

[183] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, s.225.
[184] B. Spinoza, *Etika*, s.227.

varlığından bahsedilemez.[185] Bu nedenle de Spinoza için doğal durumda Tanrı'nın bir hukuk sisteminin hâkimi gibi insanları uygulamaya geçirmiş oldukları eylemlerin iyiliğine, kötülüğüne, haklılığına, adaletsizliğine bakarak, ne ödüllendireceği ne de cezalandıracağı söylenebilir.[186]

Spinoza için doğal durumda tabiatta varolan her şey üzerinde insanların hak talep etme yetkisi vardır. Çünkü varolan hiçbir şey kimseye ait olarak belirlenmemiştir. Öyle ki insanların kendi çıkarlarını elde edebilmek için varolan ne varsa hepsinden faydalanmaya hakkı vardır. Kimsenin aitlik bildirmek için herhangi bir hakkı yoktur. Bu nedenle doğal durumda mülkiyetten ve mülkiyet ihlalinden söz edilemez. Aynı şekilde kimsenin kendisi için benimseyebileceği, şahsına ait bir varlığının bulunmaması sebebiyle haklılık ve haksızlık doğal durumda kabul edilemez.[187] Bu doğrultuda bakıldığında, doğal durumda adalet ve adaletsizliğin de varlığından bahsedilemez. Çünkü her ikisinin de söz konusu olabilmesi için insanların kendilerine ait olduğunu iddia edebilecekleri varlıkların bulunması gereklidir. Oysaki doğal durumda insanların yalnızca kendilerine ait olduğunu düşünüp, korumak için çaba gösterdikleri şey, hayatlarıdır.

Hayatlarını koruma altına alabilmek için ise doğal durumda ortaklaşa bir adalet sistemi oluşturmak yerine her insan kendi çıkarını sağlamak adına kendisi için faydalı olduğunu düşündüğü her şeyi elde etmeyi amaçlar. Çünkü Spinoza için doğal durumunda insan, akıl kurallarına göre hayatını düzenleyerek, bu kurallara göre yaşamaz. Bu nedenle de insanların akıl ışığında hareket ederek, iyi ve doğru olan hayatı yaşamalarını, bütün insanların amacının bir olduğunu kabullenip, bu amaca ulaşabilmek için kurallar oluşturabilmesini beklemek mümkün değildir. İnsanların doğal durumda yalnızca arzularının yönlendirmesine göre yaşaması ise Spinoza'ya göre, tabiat insanlara aklın ışığında yaşama yetkisini vermediği içindir. Bu nedenle insanların doğal durumlarında aklın yönlendirmesine sahip olmadığı dikkate alındığında, Spinoza için insanın bilgili ve erdemli bir varlık olarak değil, cahil bir varlık olarak var olduğunu söylemek mümkündür.[188]

[185] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, s.234-235.
[186] Benedictus Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, s.273.
[187] B. Spinoza, *Etika*, s.228.
[188] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.226.

Tabiat durumunda hak veya adaletin varlığından bahsedilememesi nedeniyle herhangi bir suç durumu ve bu suçlara verilecek olan cezalarda söz konusu olamaz. Çünkü Spinoza için doğal durumunda yaşayan insan için tabiat vermiş olduğu gücün karşılığında bazı eylemlerin yapılmasını yasaklamış olamaz. Çünkü insanın amacını belirleyen tabiat, insana bu amacına ulaşırken yasaklamalar getirmez. O halde, tabiatın insan için yasaklamış olduğu şeylerin, ancak insanın gücünün üstünde olan ve insanın ulaşmak için gücünün yetemeyeceği şeyler olduğunu söylemek mümkündür.[189]

Tabiatın insanlara hayatta kalabilmek için gücünün yettiği her şeyi yapabilme hakkını vermiş olması nedeniyle Hobbes felsefesinde olduğu gibi Spinoza'nın anlayışında da insanlar hayatta kalma amacına göre belirlenmiş oldukları için yalnızca kendi çıkarlarını düşünürler ve önlerine çıkan bütün engelleri aşma gayretinde bulunurlar. Bu nedenle doğal durumları süresince bütün insanlar birbirlerini birer engel olarak algılarlar ve düşmanca davranırlar.[190]

İnsanların yaşam mücadelesi süresince yalnızca kendi varlıklarını koruyamaya çabalamaları ve diğer insanların bu çaba karşısında birer düşman olarak görmeleri, Spinoza için insanların en sefil yaşamını ifade eder. Ancak Spinoza için insan hayatta kalabilmek ve kendisi için en faydalı olana ulaşabilmek için mutlaka diğer insanlarla birlik içerisinde olmalıdır. Çünkü insanlar yalnızca hayatlarını devam ettirebilmeleri için tabiatın gücü tarafından belirlenmemişlerdir. Aynı zamanda insanlar, kendileri için faydalı olana ulaşmayı da hedeflerler ki bu fayda anlayışı her insan için farklıdır. Bu nedenle insanların izinden gitmiş oldukları arzuları, insanları yalnızca hayatta kalabilmeye değil, aynı zamanda kendileri için faydalı gördükleri ya da sadece duygularının tatmini için gerekli duydukları şeylerin peşinden sürükler. Fakat tabiatın vermiş olduğu güçle eyleme geçen insanların hepsi aynı güç ve dolayısıyla yeteneğe sahip değildir. Bu nedenle de ihtiyaçlarını karşılayabilmek için insanların birbirlerine ihtiyacı vardır. İnsanların hem ortak amaçları olan yaşamlarını devam ettirebilme isteklerine ulaşabilmeleri hem de ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için Spinoza'ya göre insanlar, bir anlaşma ile karşılıklı güven ilişkisini inşa etmelidir. Aynı zamanda bu anlaşma, insanların yaşamlarını,

[189] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.232.
[190] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.226.

arzularının değil, akılların yönlendirecek olmasına vermiş oldukları bir söz niteliğindedir.[191]

Spinoza için akılla yöneltilen insan yalnızca kendi çıkarını düşünen, yaşamını devam ettirebilmek adına etrafındaki insanların kötülüklerini isteyen, bir insan değildir. Akıl ışığında hareket eden insan bütün insanların yaşamının korunması gerektiği ve bütün insanların faydalı olanı aradığının bilincinde olması nedeniyle haklı olduğunu bildiği bir insanın hakkını korumakla mükelleftir. Ancak bütün insanların akıl ışığında hareket etmesi beklenemez. Böyle bir beklenti gerçek olabilseydi, insanlar arası anlaşmalara, akıl ışığında oluşturulmuş kurallara da gerek kalmazdı. Çünkü insan varoluşu bakımından nefret ve sevgi içeren pek çok duyguya sahiptir ki bu duygular, insanların akıl ışığından uzaklaşarak, anlaşmaları bozmasına, kuralları çiğnemesine neden olmaktadır. Spinoza için insanların kurallara uymasını ve anlaşmalardan vazgeçmemesini sağlayan iki şey "*umut ve korkudur*". Eğer ki bir insanın, diğer insanlarla yardımlaşması halinde yaşamını sürdürmeye umudu varsa veya insanların duygularını baskılayacak, arzularını düzene koyacak yani insanların kalbine korku salacak bir yasa sistemi varsa anlaşmalara uyulmasından, kuralların düzeninden bahsetmek mümkün olur.[192]

Spinoza için eğer ki insan doğal haldeki vaziyetinden, toplumsal bir oluşa geçmek istiyorsa, doğal haklarından feragat etmek zorundadır. Spinoza için insanın doğal yaşamındaki durumundan kurtulup, oluşturulan anlaşmaların benimsenmesi ve kurallara uyulması için yapması gereken doğal haklarını yani gücünü topluma devretmesidir. Bu anlayışı ile Spinoza, Hobbes'un haklardan vazgeçme üzerine öne sürmüş olduğu görüşünden uzaklaşır. Çünkü Spinoza insanların doğal hak yani tabiatın gücü tarafından verilmiş olan güçlerini, topluma devretmesinin gerekliliğinden bahseder. Tabiatta varolan tek tek insanların gücü aslında tabiatın gücünü oluşturur ki Spinoza bu anlamda insanların güçlerini topluma devretmekle, güçleri bir araya toplar ve tabiatın üstün gücünü topluma devreder. Spinoza hakların devredilmesi ile oluşturulan bu toplum düzenini ise demokrasi olarak kabul eder.[193]

Sonuç olarak doğal hak üzerine görüşleri ile kendisinden önceki klasik doğal hak görüşlerini geride bırakan Spinoza, insana varolduğu andan itibaren akıllı bir varlık ve

[191] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.227.
[192] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.228-229.
[193] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.234-235.

akıllı olmasının bir gereği olarak da yaşamı için aklın ışığında kurallar oluşturan bir varlık olarak bakmaz. Bu durumun Hobbes için de geçerli olduğunu görürüz ve Hobbes insanın yaşamda kalmak adına bir savaş içerisinde bulunduğunu ve bu savaş içerisinde insanların daima hayatta kalabilmek için karşılarındaki insanların bedenlerinde dahi hakları olduğunu kabul eder.[194] Ancak Spinoza, Hobbes'un fikirlerinde olduğu gibi insanı bir savaş içerisinde ifade etmez. İnsanlar hayatta kalabilmek için bir mücadele peşindedir. Bu mücadele insanlara tabiatın gücü tarafından verilmiştir ve insanların bu mücadelenin içerisinde olması zorunludur. Ancak bu mücadele süresinde bütün insanlar birbirleriyle düşmandır ve aynı zamanda yaşamış oldukları hayat sefil bir durumdadır.

Hobbes, insanlığın doğal durumu ve toplumsal durumunu savaş ve barış olarak birbirinden tamamen farklı iki alan olarak ayırır. Öyle ki insanın doğal durumu bir savaş, sefalet haliyken, barış hali olan toplumsallık, faydalı ve yaşama olasılığını yüksek olduğu dostluk halidir. Ancak Spinoza her iki alanı bu şekilde birbirinden tamamen ayırmaz. İnsanların doğal durum süresince güçlerinin peşinden gitmeleri nasıl yadırganamazsa, toplumsal yaşamda da insanların aklın ışığında eylemesi yadsınamaz. Doğal durumun varlığı, siyasi toplumsallığı getirir ki bu durum, insanlığın bir farkındalığa ulaşım sürecidir.

Doğal durumdan, toplumsallığa geçişin sağlanması için Spinoza bazı hakların siyasi topluma devredilmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir. Aynı zamanda Hobbes'un düşüncesinde de barış ortamının sağlanması halkın doğal haklarını egemene güce bırakması ile mümkündür. Gücün devri konusunda farklı görüşlere sahip olan iki filozof aynı zamanda insanların devretmemesi gereken haklarda da farklılaşırlar. Hobbes için insan yaşama hakkını başka bir güce devredemez, bununla birlikte Spinoza için devri mümkün olmayacak olan hak, düşünme özgürlüğüdür. Çünkü her ne kadar hakların devri ile oluşturulan siyasi toplum güvenilir olsa da insanların yeni fikirler oluşturmalarının engellemesi mümkün olamaz. Böyle bir engellenmenin düşünülmesi durumunda yaşanılan toplum düzeni baskıcı ve sınırlayıcı olacaktır.[195]

O halde Spinoza için insanlara tabiatın gücü tarafından verilen doğal hakların bulunduğundan bahsedilebileceği gibi hakların devri ile gerçekleşen yeni siyasi düzen içerisinde tabiatın vermiş olduğu gücün, insanların ortak amacı sağlayabilmek adına

[194] T. Hobbes, *Leviathan*, s.97.
[195] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.281-282.

kendileri tarafından oluşturulan yasa aracılığıyla kısıtlanmış olduğu söylemek de mümkündür. Ancak bu kısıtlama olumsuzluktan ziyade sefil hayatın sona ermesi için bir yoldur.

2.2.2. Hukuk Kurallarının Kaynağı Üzerine: Beşeri Yasa-Hak

Spinoza doğal hakkının vermiş olduğu yetkiyle yaşamını sürdürebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek yanında ihtiyaçlarının dışında bulunan pek çok şeyi de arzulayan insanın, erdemli, huzurlu ve faydalı bir yaşam sürdürebilmesini aklın ışığında oluşturulan anlaşma ve kurallar da görmüştür. Ancak insanların bu yaşam içerisinde var olması için yalnızca yapılan anlaşmayı kabullenmeleri, aklın yasalarını benimsemeleri yeterli değildir. Önemli olan insanların tabiat tarafından kendilerine verilmiş olan gücü, insanların kendisi ve diğerleri için oluşturdukları yasalarla sınırlandırmayı kabul etmiş olmasıdır.[196]

Spinoza için doğal yasa kaynağını tabiatın gücünden veya varlığın, varlık olmak bakımından belirlenmiş olan tanımından alır. Bu anlamda insanların sahip oldukları doğal haklarında insani bir belirlemeden bahsedilemez. Varlığa gelen bütün canlılar, Tanrı tarafından belirlenmiş oldukları hayatta kalma ve kendileri için faydalı olana ulaşma amacına ulaşabilmek için yine tabiatın gücünden almış oldukları güçle çabalarlar. Ancak bu çaba her insanın yalnızca kendisini düşündüğü ve her şeyi kendi çıkarları için kullanmayı bir hak olarak kabul ettiği bir çabadır. Çünkü bu durumda insanları bu çabaya yönlendiren arzularıdır. Bu nedenle amaçlanan yaşama ulaşabilmek ve toplumsal güvenliği sağlayabilmek için bu arzulara, akılla belirlenmiş hukuk kuralları ile sınırlama getirilmesi gereklidir.

Spinoza insan için en faydalı olan yaşamı, doğal durumda olduğu gibi her insanın kendi amacını gerçekleştirmek için çabaladığı değil, hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek adına bütün insanların birbirlerinin ihtiyaçlarına cevap verdiği, akıl yasalarının hâkimiyetindeki yaşam olarak ifade eder. Böyle bir yaşama geçiş sürecinde arzularının esiri olan insanların tabiat tarafından verilen güçlerinden vazgeçmeleri yani sahip oldukları gücü birtakım sınırlar içerisine yerleştirmeleri acı verici bir durum gibi algılanabilir. Ancak her ne olursa olsun kurulacak olan düzende bütün insanların yaşamları korunmaya çabalanarak, ihtiyaçların giderilebilmesi için dostluk ve güven ortamı inşa edilecektir.

[196] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme,* TDV Yayınları, s.83.

Böyle bir yaşam planı içerisinde toplum insanlar için zarardan çok iyi bir yaşam sürdürebilmeleri için yarar sağlar.[197]

Spinoza için insanlar doğal durumdan çıkarak daha rahat ve faydalı, aynı zamanda güvenli bir toplum oluşturabilmek için bir araya gelirler. Bu bir araya gelişte toplum içerisinde uyulması gereken yasa, doğal yasa değil insanlar tarafından oluşturulmuş yasa ve anlaşmalar olacaktır. Bu nedenle Spinoza için insanlar tarafından oluşturulan yazılı kurallar, hukuk kuralları olarak kabul edilir.[198] Spinoza'nın bu anlayışı ile insanların bir arada erdemli, iyi ve faydalı bir yaşam sürebilmek için insanlar tarafından aklın ışığında oluşturulan kurallara uyulması gerektiği yani hukuk kurallarının insan aklının rehberliğinde oluşturulmuş olan kurallar olduğunu söylemek mümkündür. Oluşturulan bu kurallar aracılığıyla insanlar toplumda huzurlu bir yaşam sürdürebilmek ve birbirlerini düşman olarak görmekten ziyade ihtiyaçlarını giderebilmek adına birbirlerine muhtaç olduklarının bilincinde olarak bir yaşam planı meydana getirirler.[199]

Oluşturulan yasaların amacı doğal yasaların insanlardan istemiş olduklarından farklı değildir. Doğal yasa, insanların yaşamlarını sürdürebilmelerini ister ancak bu amacı gerçekleştirirken insanların sahip oldukları güçle birbirlerini öldürmelerini, zarar vermelerini istemez. Bu nedenle insanların hukuk kurallarını da insanların tabi yasalar tarafından belirlenmiş olan amacına göre oluşturması beklenir. Ancak Spinoza'ya göre çoğu zaman insanlar yasaları oluştururken asıl amaçlarının dışına çıkarak, yasalara uyulması sonucunda insanları ihtiyacı dışındaki arzularıyla ödüllendirme yani arzuları bastırmak yerine yükseltme yanlışına düşer. Aynı zamanda yasalara uymayanlar ise insanların yaşamaktan en çok korktuğu, acı verici durumlarla karşı karşıya bırakılır. Bu nedenle de insanlar yasalara ya arzularına ulaşma hayaliyle ya da korkularından kaçınmak adına uyar ki Spinoza'ya göre bu durum insanların, yasalara gönüllükle bağlanmasını değil, korku ve mecburiyetten bağlı olmalarının nedenidir.[200] Bu nedenle Spinoza'ya göre çoğu insan yasanın amacını ve işleyişini yanlış anlar ve yasaları sanki bazı insanların

[197] B. Spinoza, *Etika*, s.258.
[198] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.95.
[199] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.84.
[200] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.84.

oluşturmuş olduğu ve hiçbir hak talep etmeden uymaları gereken kurallar olarak kabul eder. Spinoza için bu insanlar, "*yasanın kölesi*"[201] haline gelmiştir.

İnsanların bu şekilde yasalara korkuyla bağlanmasına neden olan egemen güçler ise Spinoza'ya göre daima güçlerini ellerinde tutma, insanları hâkimiyetleri altında tutmak için planlar yapma endişesindedir. Aksi bir durumun oluşması ve egemen gücün kendisinden tabiat bakımından daha üstün bir gücün çıkarak kendisini yerinden edecek olduğu düşüncesi ise insanları korkuları ile esiri eden egemen gücün en büyük kaygısıdır.[202] Bu nedenle de çoğu zaman egemen güçler, bulundukları pozisyonu kaybetme korkusu ile vermiş oldukları kararlarda veya uyulmasını istedikleri kurallarda insanların tabiatını zorlayacak veya onları isyana zorlayacak emirler vermezler. Çünkü egemen güç bulunduğu yerde kalmak istiyorsa yani kendi çıkarını düşünüyorsa, toplumun da memnuniyeti sağlamak zorunda olduğunun çoğu zaman farkındadır.[203]

Spinoza için beşeri yasanın oluşturulmasında en önemli etmen aklın kanunlarına başvurmaktır. Çünkü insan aklı, insanları sefil bir yaşam sürmeleri için yönlendirmez. Bu tabiat yasası için de geçerlidir. Elbette tabiat yasası da insanların yaşamlarını en iyi şekilde sürdürebilmeleri için gerekli olanları belirler. Ancak insan arzularının peşinde sürüklendikçe kendisi için iyi olanı arama yolunda, yararlı olduğunu düşündüğü ne varsa, diğer insanların varlığını umursamadan bunlara odaklanır. Bu durum, insanın arzularının peşinde koşması, insan yaşamı için iyiliği sağlamaz. İnsan yaşamı için en iyi olanı amaçlayan insan aklıdır.[204]

Spinoza, beşeri yasanın oluşturulabilmesi için insanların haklarını –tabiat bakımından üstün bir insan varlığı olmadıkça- toplum içerisinde oluşturulan siyasi düzene devredilmesi gerektiğini savunmuştur. Spinoza böyle yaparak yasama gücünün, yalnız tek bir kişiye değil, toplumun geneline ait olmasını hedeflemiştir. Yani onun hedeflediği toplumsal düzen tek bir kişinin egemenliği altında bulunulan monarşi düzeni olmaktan ziyade toplumun belirlenen yasalarda söz sahibi olabildiği demokratik düzendir. Bu düzen içerisinde insan, kendi türünden bir varlığın hizmetinde olmaktan ziyade korkuyla da

[201] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.97.
[202] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.229.
[203] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.230.
[204] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.227.

umutla da yasalara uysa yine de kendisinin de söz sahibi olduğu yasalara itaat edecektir.[205] Aynı zamanda Spinoza hakların topluma devredilmesi yoluyla insanların hayatta kalabilme ve faydalı olana ulaşabilme konusunda çok daha güçlü olacağını savunur.[206] Tabiat yasasının insanların hayatta kalabilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi için tek tek bütün insanlara vermiş olduğu doğal hak yani gücünün sınırları doğrultusunda her şeyi yapabilme hakkı, tek bir toplumda birleştiğinde Spinoza'ya göre ortak amaca ulaşmak için insanlar çok daha güçlü olacaktır. Bu anlamda denilebilir ki toplum içerisinde yaşayan insanların haklarını devretmesi her ne kadar bir kayıp olarak görülse de aslında toplumda yaşayan insanların gücünün artması ile birlikte asıl tabiat tarafından verilen amaca ulaşabilmek için insanların çok daha fazla hakkı olacaktır.

Demokratik bir düzenin olması gerektiğini savunan Spinoza için eğer ki bu düzen sağlanamaz ve insanlar haklarını yalnızca egemen güce devrederlerse o halde insanın yapması gereken bu egemen gücün koymuş olduğu kurallara uymaktan başka bir şey değildir. Egemen gücün kuralları her ne kadar baskıcı, zorlayıcı veya saçma olursa olsun, insanların oluşturulan yasaları bozmaları ancak devlet düzeninin yıkılıp, yeniden oluşturulması ile mümkündür. Ancak bir devletin yeniden inşası ve bu inşa için gerekli akıl kılavuzluğunun bulunması insanlar için oldukça zor bir süreçtir. Bu nedenle Spinoza'ya göre akıl, insanlara devleti korumayı ve devlete aykırı davranmamayı bir kural olarak belirtmesi nedeniyle, insanlar kendileri için en iyi yaşam planı olmasa da iki kötüden derece bakımından daha az kötü olanı seçmesi gerektiğinden dolayı egemen gücün kurallarına uymak zorundadır.[207] Çünkü insanlar için akıl rehberliğinden yola çıkarak oluşturulan hukuk kuralları ekseninde oluşturulan toplumda, her zaman kar elde edilme olasılığı, zarardan daha yüksektir.

Spinoza'nın en uygun yaşam planı olarak gördüğü demokratik düzende o halde insanların tek bir egemen gücün bütün buyruklarını yerine getirme zorunlulukları olmaması nedeniyle insanların devlete karşı düşmanca bir tavra bürünmüş olması da beklenmez. Çünkü haklarını egemen güçten ziyade topluma devreden ve bu şekilde yasaların oluşmasında yetki sahibi olan insanların, insan tabiatını aşan, aklın kurallarına uymayan kurallar oluşturması beklenemez. Çünkü Spinoza için *"bir demokrasinin temeli ve amacı,*

[205] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.229.
[206] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.42.
[207] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.229-230.

arzulardan mantıksız oldukları için kaçmak ve insanları aklın kontrolüne olabildiğince sokmaktır…"[208] Spinoza için insanların bir arada belirli bir amaca göre yaşamaları ve bu amaca ulaşamamalarının nedeni, insanların duygularının esiri olarak, ihtiyaçlarının dışında olan şeylere de güçlerine dayanarak ulaşmayı hedeflemiş olmalarıdır. Bu nedenle demokratik düzen içerisinde yaşayan insanların bir toplum olarak, özellikle de kendileri için en yararlı toplum olan bir mekânda yer alabilmeleri için demokratik düzenin arzuların mantıksızlığından uzak akla dayalı kurallarla oluşturulması ve insanları mümkün olduğunca arzularının etkisinden kurtarması gerekmektedir. Aklın kılavuzluğuna mümkün olduğunca yaklaşabilen insan hem tabiat yasası tarafından belirlenen yaşamını sürdürme amacına hem de özgürlüğüne tam anlamıyla kavuşacaktır.

Doğal durumda her insanın gücünün yettiği her şeyi yapma hakkının olması nedeniyle Spinoza için hak, adalet, mülkiyet gibi kavramların, doğal durumda varlığının mümkün olamayacağını belirtmiştik. Ancak insanların belirli kurallar ekseninde yaşamını sürdürmeye başladığı siyasi toplum düzeni ile birlikte doğal haklarının bir kısmından vazgeçmesi sonucunda insan yaşamının en iyi olana yükseltilebilmesi ve ortak amaca ulaşılabilmesi ile bu kavramlar, beşeri yasa ile insan yaşamının bir parçası haline gelmiştir. Bu anlamda oluşturulan hukuki yapı içerisinde insanların karşılıklı güven ortamını sağlayabilmeleri ve yaşamlarını devam ettirebilmelerini sağlamak adına oluşturulan kurallara ve yapılan anlaşmalara uyması gereklidir. Bu yasa kapsamı bakımından hangi alanlarda olursa olsun, bir insanın bu yasalara uymaması, yasaları aykırı bir davranışta bulunması veya başka bir insanı haklarından mahrum ederek, yasanın otoritesini sarsıcı bir eylemde bulunursa, Spinoza'ya göre bir haksızlık durumundan bahsedilebilir.[209]

Haklılık ve haksızlık kavramları gibi hukuk kurallarının oluşturulması ile oluşan bir topluluk içerisinde ortaya çıkan bir diğer kavramlar adalet ve adaletsizliktir. Spinoza bu kavramların aynı anlamı taşıdıklarını savunmuştur.[210] Öyle ki bir adalet ve hak durumundan bahsedebilmek için insanların sahiplenebilme yetilerinin var olması gereklidir. Doğal durumda böyle bir yetiye gerek yoktur, çünkü doğal durumda her insan her şeyi kendi amacı için kullanır. Ancak siyasi düzen ile birlikte insanlar varlıklarını sürdürebilmek için çabalarken aynı zamanda ihtiyaçları olan şeyleri temin etmeye yani

[208] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.230.
[209] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.232.
[210] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.232.

sahiplenmeye de çabalarlar. İnsanın sahiplenmiş olduğu şeyler bir eşya veya kendi bedeni olabileceği gibi yaşama hakkı, düşünme hakkı, özgürlük hakkı da olabilir. Bu anlamda adalet, kanunlarda belirtilmiş olduğu sürece insanlara hak ettiği ne varsa onu verme ve korunmasını sağlamaya yöneliktir. Adaletsizlik ise yasaların hak olarak kabul ettiği bir durumun, insanların elinden hakları değilmişçesine alınmasıdır.[211]

Aynı zamanda siyasi bir topluma geçilmesi ile birlikte artık insanların dinden bahsetmeye de açık olduğu bir dönem başlar. Doğal durumun dinden önce gelmesi sebebiyle insanların bulundukları doğal durum içerisinde günah veya sevap kavramlarından bahsedemeyeceğini bir önceki bölümde belirtmiştik. Ancak doğal durumdan, hakların devri sonucunda siyasi toplumsal bir düzene geçilmesi ile birlikte Spinoza'ya göre artık insanların Tanrı ve din inancına göre günah ve sevap söz konusu olmaya başlar. Bu anlamda Spinoza günahı şu şekilde tanımlamıştır: *"...günah, hukuka göre, yapılmaması gereken bir eylemdir"*.[212]

Bu anlayışı ile Spinoza'nın insanın akıl tarafından değil, arzularının esiri olarak yaşamını sürdürmesinde yani aklın kurallarına aykırı davrandığı her durumda hukuka aykırı eylemlerde bulunan insanların davranışlarının günah olarak da adlandırılabileceği düşünür. Çünkü tabiat yasaları insana hayatını devam ettirebilmesi için belirli bir güç vermiştir ve bu tabiat yasası, Tanrı'nın yasasından başka bir şey değildir. Ancak insanlar tabiat yasasına zorunlu olarak uymakla birlikte, bu zorunluluğa uyarken her zaman aklın yöneltmesi ile hareket edemezler. Toplumsal yaşama geçildiğinde insanlar tarafından aklın kurallarına göre oluşturulan hukuk kurallarına ise uymayan ve duygularının esiri olmaya devam eden insanın eylemleri o halde günah olarak anılabilecektir. Bu nedenle Spinoza doğal durumda günahın varlığından söz etmez.

Toplum içerisinde hukuk kuralları oluşturulurken, insanlar aklın kurallarına göre ortak yaşam içerisinde çıkarları için iyi ve kötü olana karar verir. Bu nedenle de hukuk kuralları tarafından yapılması uygun görülen veya uygun görülmeyen davranışlar dışında insanların kendi kararlarına göre yasaya aykırı veya yasa dışında bir eylemde bulunmaya hakları yoktur.[213] Böyle bir eyleme cesaret eden insanlar, yasaya aykırı davranmaları nedeniyle suçlu olarak görülürken, uygulamaya geçirmiş oldukları eylemleri ise günah olarak adlandırılacaktır. Spinoza oluşturulan siyasi toplumun, hukuk kurallarının, aklın yasalarına

[211] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.232.
[212] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.44.
[213] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.45.

göre oluşturulmasını bekler ancak bunu gerçekleştiremeyen bir toplum söz konusu olduğu takdirde günah kavramının çok işlevsel ve önemli bir kavram olduğunu düşünür.[214] Çünkü bu toplumda akla aykırı olan her şey günah olarak adlandırılacak ve insanlar dini inançların etkisiyle günah olarak belirlenmiş eylemleri yapmaktan çoğu zaman korkuyla çekinecektir.

İnsanların haklarını devretmesi ile birlikte her şeyin kuralsız ve sınırsız olduğu doğal durumdan insanların ortak yaşamının en iyi olabilmesi için bazı kurallar ve sınırlar getirilmesi şarttır. Ancak kurallar ve anlaşmalara uymak Spinoza'ya göre insanlara bir zorunluluk olarak sunulmamalıdır. İnsanlar bu kurallara ve anlaşmalara uymanın gerekliliğini bilerek, kendi kararlarına dayanarak haklarını devretmeyi kabul etmelidir. Çünkü bu gerekliliğin bilincinde olan insanlar, kendi haklarını koruyabilecektir. Bu nedenle Spinoza'ya göre siyasi teşkilatın kurulması ile birlikte insanlar ister umut aracılığıyla ister korkunun etkisiyle olsun eğer ki haklarını bir egemen güce devretmişse bunu kendi kararına dayanarak yapmıştır.[215]

İnsan ister monarşi düzeninde ister demokratik bir düzende yaşıyor olsun, oluşturulan yasa ve anlaşmalara uyma kararını vermiş olduktan sonra oluşturulan düzene de itaat etmesi gereklidir. Eğer insanlar yasalara zihnen bir bağlılık gösterirlerse, egemen olan gücün veya yasaların insanlar üzerinde hâkimiyetinden bahsedilebilir. Çünkü akılla yöneltilen insanlar yasalara uyulması gerektiğinin bir akıl kuralı olduğunun farkındadır. Bu nedenle de hâkimiyet korku veya arzularla besleniyorsa, bu hâkimiyetin insanların duygularını bastırarak, mümkün olduğunca akıl kılavuzluğuna yaklaştırmak yerine, insanların arzularını bir araç olarak kullanmış olduğu söylenebilir.[216] Aklın kılavuzluğunda ve aklın yönlendirmesine en iyi yaşam için ihtiyacı olan insanı, arzularından mümkün olduğunca uzaklaştırarak, akla yaklaştırmak Spinoza için yasaların ve egemen gücün en temel ilkesidir.

Spinoza'ya göre, aklın yöneltmesi ile yaşamayı engelleyen, insanın duyguları ve ihtiyacı olmayan şeyleri arzulamasıdır. Spinoza'ya göre özellikle doğal durumda her insan her şeye sahip olmaya hakkı olduğunu düşünür. Ancak toplumsal yaşama geçilmesi ve hukuk kurallarının belirlenmesi ile her insanın hakkı olan ve olmayan her ne varsa aklın

[214] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.45.
[215] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.244.
[216] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.240.

kurallarına göre belirlenir. Spinoza, toplumsal siyasi düzene geçildiğinde her insanın haklarını devretmesi ile birlikte hemen aklın kurallarına göre yaşamaya geçilmesini beklemez. Öyle ki insanların arzularının, duygularının insan üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Bu nedenle de eğer ki egemen güç bir insanda bulunuyorsa, başka bir insan kendisi ile aynı türden olan bir insanın hâkimiyetini kabullenmeyerek yani kibir duygusuna bürünerek, aklın ilkesinden çıkacaktır. Aynı zamanda toplumsal yaşamda insanların mülk edinebilme hakkını elde etmesi ile birlikte insanların yaşam şekillerinde de değişmeler meydana gelecektir. Varlıklı ailelerin meydana gelmesi ile birlikte insanın daima kendisi için en iyi olanı istemesi nedeniyle kıskançlık duygusu insanları etkisi altına alacaktır ki bu durumda da toplum içerisinde hırsızlık gibi suçların artışı görülecektir. Toplum içerisinde birbirlerine her zaman ihtiyacı olması nedeniyle dostluk ilişkilerinin en sağlam şekilde kurulması gereken toplumda insanlar, kıskançlık, nefret gibi duygular nedeniyle birbirlerinin zarar görmesinden zevk alır bir duruma da gelebilir.[217] Bu nedenle hukuki düzenin en temel görevi, insanların mümkün olduğunca duygularını bastıracak yasalar düzenleyebilmek ve bu yasaları bir zorunluluk olarak değil, insanların kendileri için faydalı ve uzun bir yaşam gerekli olduğu bilincini uyandırabilmektir.

Spinoza'ya göre insanları bu duygulardan uzaklaştırabilmek için yasaların düzenlemesinde siyasi toplum içerisinde varolan kurumlar; insanların sahip oldukları güce, mülkiyete bakılmaksızın, kısacası bazı insanlar, diğer insanlardan daha ayrıcalıklı hale getirilmeden tüm insanların haklarına göre düzenlenmelidir.[218] Çünkü Spinoza'ya göre beşeri yasanın oluşumu sürecinde dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, aklın da yönlendirmiş olduğu gibi yaşanılan toplumun güvenliğini sağlayabilmektir. Bu nedenle de tarihte de görülmüş olduğu gibi Spinoza'ya göre bir devletin sonunu getiren çoğu zaman dış güçlerden çok toplum içerisindeki vatandaşlardır.[219] Oluşturulan hukuki düzenin insanların hak eşitliğini sağlayabilmesi ve insanları duygularının esiri olmaktan kurtarıp, aklın kılavuzluğunda yaşamını sürdürebilmesini sağlaması bu nedenle önemlidir.

Doğal durumda yaşayan insan için tabiat yasası, insandan yaşamını sürdürebilmesini ve kendisi için faydalı olana ulaşmasını bekler. Ancak bütün insanların doğal durumunda, bu amaca dostça ve güvenli bir ortamda ulaşabilmesinin mümkün olmaması sebebiyle

[217] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.241.
[218] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.241.
[219] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.246.

insanların haklarını devretmeye vermiş olduğu karar sonucunda, aklın kılavuzluğunda oluşturulan hukuk kuralları ile birlikte insanları kendileri için yararlı olduğunu düşündükleri halde onları zarara sürükleyen arzularından uzaklaştırarak, yeni bir yaşam planı oluşturulmaya çaba gösterilir. Bu çaba içerisinde Spinoza'ya göre yönetim gücünün amacı, insanları duygu ve arzularından uzaklaştırmak ve kurallara itaat etmelerini sağlamak için insanların yüreklerine korku salmak olmamalıdır. Bu yönetimin amacı, insanların duyguların esiri olmaktan kurtulup hem kendi hem de diğer insanların yaşamları için güvenilir ve faydalı bir ortamı sağlamak olmalıdır.[220] Nitekim Spinoza için bu ortamın sağlanması, insanların yönetenlerin emirlerine zihnen bağlı olmadıkları ve yönetenlerin elinde birer kukla haline dönüşmeleri biçiminde gerçekleşemez. Yasalar her daim aklın kurallarına göre oluşturulmuş olmalı ve hem yönetimin hem de yasamanın amacı insanların duyguların esaretinden kurtularak, aklını kullanabilme yetisine sahip olmasını sağlamak olmalıdır. Bu ise Spinoza'ya göre beşeri yasalar ile oluşturulan siyasi toplum içerisinde esas gayenin insan özgürlüğünü sağlayabilmek olduğunu gösterir.[221]

Toplum içerisinde bazı insanlar hukuki kuralların bir kısmını ihlal ederek kendilerine kar sağladıklarını düşündükleri durumlarda insanları körü körüne kurallara bağlı olmaları nedeniyle suçlayarak, alay eder. Ancak Spinoza'ya göre kuralları bu şekilde çiğneyerek, arzularına yenik düşen insanlar, asıl alay edilmesi gereken, zavallılardır. Çünkü akıl her zaman insana, toplumun ve insanın kendi huzurunu sağlayabilmek adına kurallara uymasını bir yasa olarak belirler. Bu nedenle de insan, kuralları ihlal etmeyerek, aklına karşı bir eylemde bulunmaz. Kuralları ihlal etmemiş olmaları sebebiyle bu insanlar değil, duygularına hâkim olamayan insanlar akıl yoksunu olarak ifade edilmelidir.[222]

Bu durum Spinoza'nın "*Politik İnceleme*" kitabındaki görüşleri ile de ilişkilendirilebilir. Buna göre insan doğal durumunda nasıl ki tabiatın kendisine vermiş olduğu doğal hak çerçevesinde yaşamını devam ettirebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek amacıyla yaşıyorsa aynı şekilde toplumsal yaşama geçildiğinde de insanın amacı budur. Tek bir farkla düşünülebilir ki doğal durumunda yalnızca kendi çıkarlarını her şey üzerinde hakkı varmış gibi düşünen insan, toplumsal duruma geçiş ile birlikte belirli hukuk kuralları çerçevesinde bütün her şeyi yapma konusunda hakkını topluma devreder. Ancak bu hak

[220] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.282.
[221] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.282-283.
[222] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.284.

devredişi ile insan amacına ulaşabilmek için daha güçsüz değildir. Aksine toplumdaki insanların güçlerinin devredilmesi ile çok daha güçlü olan toplumda insanlar, hukuk kurallarına uyarak, yine kendi çıkarlarını ve güvenliklerini sağlamış olacaklardır.[223] Tabiat yasasının belirlemiş olduğu amaca, toplumsal yaşamda ulaşması kendi ihtiyaçlarını karşılaması bakımından yetersiz olan insan için doğal durumdan daha faydalı olmakla birlikte insanların çoğu ihtiyaçları dışındaki şeyleri arzulaması nedeniyle doğal haklarını kaybetmiş olmanın kendileri için bir eksiklik olduğu düşünecektir. Ancak aklın kurallarına göre yaşayan insan bilecektir ki hukuk kuralları ekseninde oluşturulmuş olan toplumsal yaşam tabiatın yani Tanrı'nın yasasını gerçekleştirmenin en mümkün yoludur.

İnsanların haklarını siyasi topluma devretmesi ve beşeri yasanın oluşturulması ile birlikte insanların belirli hakları ve belirli yasakları oluşturulmaktadır. Ancak Spinoza'ya göre insanlar kendilerine tabiat yasası tarafından verilen bütün hakları devredememekle birlikte oluşturulan beşeri hukuk sistemi de insanlara bazı hakları bakımından yasaklamalar getiremez. Spinoza'ya göre bunlardan biri düşünme özgürlüğüdür.[224] Spinoza düşünme özgürlüğünün yasaklanmasını doğru bulmaz ancak eğer ki insanlar bu özgürlüğü topluma, yasama ve yönetime zarar verici bir şekilde kullanırsa müdahale gerektirebilir.

Doğal durumdan geçişte insanlar tabiat tarafından verilmiş olan haklarını devretti ve hukuk kurallarının oluşması için zemin atılmış oldu. Peki, hukuk kurallarını oluşturmak herkesin görevi midir? Spinoza için değildir; böyle bir ihtimali düşünecek olursak Spinoza'ya göre doğal durumda olduğu gibi insanlar yine sahip oldukları doğal hak çerçevesinde her istediklerine ulaşabilmek adına kurallar oluştururken, kendi çıkarları için kuralları düzenleyebilir. Aynı şekilde insanlar günah ya da suç olarak ifade edebileceğimiz ve aklın kurallarına aykırı olan eylemleri kabul edilebilir bir hale getirebilmek adına bir yasaya dönüştürebilir. Fakat böyle bir durumdan bahsetmek dahi Spinoza'ya göre oldukça saçmadır.[225] O halde Spinoza'nın siyaset felsefesinden hareketle söyleyebiliriz ki Spinoza'ya göre hukuk kurallarını aklın yöneltmesinde yaşayan insanlar tarafından oluşturulması en doğrusudur. Çünkü akıl insanları hiçbir zaman kötü olana yönlendirmez, insanlar için faydasız olanı istemez. Bu nedenle insanların devletin hukuk kurallarına

[223] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.50.
[224] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.288.
[225] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.50.

uymasında herhangi bir sakınca olmamakla birlikte akıl kurallarının insandan beklentisi de budur.

Hukuk kuralları belirlenmiş olduktan sonra insanların yasalara karşı kendi yargıçlığını yapması veya haklı gerekçeler göstermeksizin –yasaların insanların arzularını bastırmada yetersiz kalması, toplumun isteklerini karşılayamaması gibi- yasalara karşı gelmesi söz konusu olamaz. Çünkü insanlar haklarını devretmesi ile birlikte oluşturulan yasaları kendi hakkı, yönetim iradesini kendi iradesi gibi görmelidir. Bu sebepten dolayı da içinde yaşamış olduğu toplumda kendi çıkarlarını sağlayacak hiçbir durumun olmadığı yanılgısına düşmeden, hukuk kurallarına doğru olmadığını düşünse de uymak zorundadır.[226] Çünkü toplum içerisindeki zarar hiçbir zaman sağlayacak olduğu yarardan daha fazla olamaz.

Spinoza için beşeri yasanın içeriğini ele aldığımız bu bölümde, Spinoza'nın en temel vurgusunun akıl olduğu görülmektedir. Çünkü Spinoza için akıl hiçbir zaman insanları yanlışa sürüklemez, insanı daima kendisi için faydalı olanı ararken, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması nedeniyle diğer insanlarla dostane ve güvenli ilişkiler kurmaya yöneltir. Bu nedenle de barışın sağlanabilmesi, ortak amaca ulaşılabilmesi için akıl, tabiat yasasının vermiş olduğu doğal hak ile çelişmez. Aksine insanın hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek adına kendisi için en çok çıkar sağlamış olduğu yer aklın kılavuzluğunda oluşturulmuş hukuk kurallarının egemen olduğu toplumdur. Arzularına göre, insanın tatmin edilmesi güç duyguları ile yaşaması, insan için en sefil ve amacına ulaşmasını sağlaması bakımından en güç yaşantısıdır. Ancak arzularının her tatmini sonucunda sonu gelmeyen yeni isteklerin etkisinde olan insan bu yaşamın kendisi için en iyi olduğunu düşünerek, hukuk kurallarını bir zorlama olarak kabul ederek aykırı davranabilir. Bu nedenle Spinoza için akıl kılavuzluğunda oluşturulan hukuk kuralları insanlara bir zorlama, bir engel olarak gelmemeli, insanlar neden bu kurallara uyması gerektiğini, aklın yöneltmesine göre yaşama nedenlerini en iyi şekilde bilerek hukuk kurallarına uymalıdır. Çünkü tabiatın insanlar için belirlemiş olduğu amaca insanları en mükemmel şekilde oluşturacak olan akıldır. Akıl kılavuzluğunda sürdürülen yaşam yalnızca biyolojik olarak sürdürülen bir yaşam değil, özgür ve ahlaklı bir yaşamdır. Bu nedenle Spinoza için beşeri hak, insanlara tabiat tarafından verilen bir hak olmaktan ziyade insanlar tarafından

[226] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.50.

belirlenmiş bir yasa olsa da amacı tabiat yasanın amacı ile aynıdır: insanları en yüksek mutluluğa ulaştırmak…

2.2.3. Gerçek Mutluluk: İlahi Yasa - Hak

Spinoza, beşeri yasanın oluşturulması ile beraber kurulan toplumda, egemenliğin topluma verilmesinin gerekliliğini, bütün insanların aynı türden varlıklar olması nedeniyle, bir insanın, kendisiyle aynı türden olan bir varlığa itaatinde kibir duygusunun doğacak olmasını söyleyerek açıklamıştır. Bu nedenle Spinoza'ya göre egemen bir güç olarak eğer bir insandan bahsetmek gerekirse, bu insanın tabiatın vermiş olduğu hak bakımından, diğer insanlardan gücü ölçüsünde üstün olması gereklidir.

Spinoza bu üstünlüğü tabiat yasalarının sahibi olan Tanrı'nın buyruklarını insanlığa iletmesi nedeniyle peygamberlerde görmüştür. Ancak bu durum Spinoza'ya göre, geçmişte egemen olan insanın bulunduğu yeri kaybetme korkusu nedeniyle ya da toplumun bağlılığını sağlanması adına kullanılmıştır. Bu yolla, aynı türden oldukları halde insan varlıkları egemen gücü kendilerinden üstün Tanrı'nın bir elçisi olarak görüp, onun kurallarına ve yönetimine bağlı olmuşlardır.[227]

Ayrıca Spinoza'ya göre vahiy kaynaklı yasalar evrensellik taşımaz. Yalnızca o dine mensupları koruma vazifesi üstlenirler. Örneğin O'na göre, Yahudilerin yeni yasalar oluşturmaya ihtiyacı olduğu bir dönemde elbirliği ile aklın kılavuzluğunda yeni yasalar oluşturması beklenebilirdi ancak Yahudiler bunu gerçekleştirmek için gerekli olan akıl kılavuzluğundan yoksundular. Bu nedenle tabiatının gücü bakımından insanlardan üstün olan ve Tanrının bir elçisi olan Musa peygamber, insanlar için oluşturmuş olduğu yasalarla onları bu yasalara neden uymaları gerektiği konusunda bilinçlendirerek, benimsenmesi gereken yasaları meydana getirmiştir.[228]

Spinoza yasaları açıklarken Tanrı anlayışından, dinin yönetim ve insan üzerindeki etkisinden yola çıkarak, insanların var oldukları andan itibaren sahip olduklarını belirttiği bir yasadan daha bahsetmiştir ki, bu yasa insanların en temel ahlaki eylemlerini de içine alan bir yasadır.

---

[227] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.242.
[228] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.99-100.

Spinoza'ya göre insanlar doğal durumdan, siyasi toplumsal bir yapıya geçişlerinden itibaren kendilerine tabiat tarafından verilen amaca ulaşmaya yani yaşamlarını sürdürebilmek için gereken güvenilir ortamı oluşturmaya çabalamışlardır. Bu anlamda beşeri yasanın insanları ulaştırmayı çabaladığı aklın yol gösterdiği yaşam, insanlara birlikte güvenli bir şekilde yaşamanın yollarını göstermekteydi. Ancak Spinoza'ya göre insanları asıl gerçekliğe, asıl mutluluğa yani varlığa gelme nedenleri olan Tanrı'nın bilgisine ulaştıracak olan yasa, ilahi yasadır.[229]

Spinoza için insanlar doğal durumda veya toplumsal durumda tabiatın yasasını yerine getirmek için çabalarken aslında yapmış oldukları Tanrı'nın yasasını yerine getirmektir. Çünkü daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Spinoza için tabiat yasası olarak ifade edilen, Tanrı'nın buyruklarından aykırı bir şey değildir. Tabiattaki her şeyin gücünün kendisinde birleşmiş olduğu, güç bakımından varlığa gelmesi başka hiçbir nedene bağlı olmayan üstün varlığın iradesinden aykırı olabilecek herhangi bir durumdan bahsetmek Spinoza'ya göre mümkün değildir.[230]

Spinoza, doğal yasanın her insanda ortak olduğu gibi ilahi yasanın da her insanda ortak olduğunu savunur. Bu anlamda ilahi yasa, insanın en gerçek mutluluğa ulaşmasının bir garantisi olarak her insanda bulunur.[231] Çünkü Spinoza'ya göre doğal yaşam süresince, insanlar bencil birer varlık olarak yaşar ve ihtiyaçlarını giderebilmek için yetersiz kaldığının bilincine vardığında toplumsal bir yaşam kurar. Ancak bu toplumsal yaşam içerisinde her insanın aklın kurallarına göre yaşaması ve arzularının esaretinden kurtulmuş olması beklenemez. Bu nedenle hukuk kuralları ile insanların aklın yöneltmesine göre yaşamasını sağlamak en temel amaçtır. Bu amaca ulaşan insanlar, toplum içerisinde hayatlarının güvenliğini sağlayabileceklerdir. Ancak Spinoza'ya göre doğal durumda gücünün yettiği her şeyi yapabilme hakkını kendinde gören insana neyin iyi, neyin doğru olduğunu gösterecek olan aklın kılavuzluğu yanında aynı zamanda ilahi yasa, yani Tanrıdır. Çünkü insanlar için asıl gerçek iyilik ancak ilahi yasanın kendisidir ve Tanrı'nın yasalarına ulaşmak bütün insanlar için mümkündür.[232]

[229] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.85.
[230] Baruch Spinoza ve Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.54.
[231] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.106.
[232] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.93.

Bu nedenle Spinoza için insan, ahlaki duygular olarak ifade edebileceğimiz, başka insanlara karşı yardımsever olma, beşeri yasanın kurallarına uyarak adaletli olma, kendisi ve başkaları için her zaman iyi olanı isteme, başkalarına güven verebilme gibi pek çok iyi olarak ifade etmiş olduğumuz eylemi, akıl aracılığıyla, ilahi yasayı anlayabildiği sürece geliştirir.[233] Bunun yanında Spinoza için insanlar akıl kılavuzluğunda yaşamlarını sürdürdükleri gibi arzularının etkisinde de yaşamaktadır. Arzularının peşinde oldukları süre boyunca başka insanlara karşı besledikleri nefret, acıma, alçalma, korku gibi kin duygulanışları ile o insanların yaşamını sonlandırma amacına girerler.[234] Ancak Spinoza için insanlara karşı beslenen bu duygular, ilahi yasanın ve ahlakın dışında kalır.[235] O halde insanların bu duygulanışların etkisinde kalarak, kendisine ve başka insanlara zarar verecek eylemlerde bulunması, insanın doğuştan sahip olduğu halde ilahi yasanın bilincine ulaşamamasının bir neticesidir.

Spinoza için en mükemmel olarak ifade edebileceğimiz hayat, aklın yönetiminde, en üstün bilgiye ulaşabilmek adına sürdürülen bir yaşamdır. Bu yaşamın asıl kaynağı ise Tanrı'dır.[236] Bu nedenle insan ne kadar ilahi yasayı anlar ve ilahi yasanın emirlerini yerine getirebilmek adına akla göre aktif bir yaşam sürerse Tanrı'nın bilgisine o kadar çok kavuşur. Spinoza'ya göre, insan bu bilgiye ne kadar çok ulaşırsa, en iyi ve en mükemmel olan erdemli yaşamı da elde eder.[237]

Arzularının yol göstericiliğini seçerek Spinoza insanların hata yaptığını düşünmez. Çünkü onlar arzularla veya akıl yoluyla gerçekleşmiş olsun her iki yöntemde de amaç tabiat yasasına uymaktır. Ancak insanlar uzun ve faydalı bir yaşama kavuşmak istiyorlarsa, aklın yöneltmesine göre yaşamaları zorunludur. Aynı şekilde bu yaşamın erdemli, mükemmel bilgiyi de içinde barındıran bir yaşam olması isteniyorsa, o halde Spinoza için ilahi yasaya uymak da insan için aklın kurallarına uymanın zorunlu olduğu kadar zorunluluk taşır. Çünkü hem akıl hem de ilahi yasanın hâkim olduğu bir insan yaşamı, insanın için en faydalıdır ve insanın kurtuluşunu sağlayacak olan da bu ilkelere göre yaşamak olacaktır. Spinoza'ya göre bir insan aklın yönlendirmesine göre yaşamanın bilincine ulaşamadığında, beşeri yasa ile oluşturulan kurallar çerçevesinde mümkün olduğunca insanların ihtiyaçları

[233] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.105.
[234] B. Spinoza, *Etika*, s.232.
[235] B. Spinoza, *Etika*, s.259.
[236] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.205.
[237] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.92.

dışındaki arzuları bastırılmaya ve aklın kurallarına göre yaşaması sağlanmaya çalışılır. Oysaki ilahi yasa için bu gerekli değildir. Bir insan ilahi yasayı anlamak veya ilahi yasaya göre yaşamak için başka bir üstün varlığın yönlendirmesine ihtiyaç duymaz.[238] Çünkü Spinoza için insan doğuştan aklının kurallarına göre yaşama imkânına sahip değilken, ilahi yasaya doğuştan sahiptir.

Tanrının birer elçisi olarak kabul ettiğimiz peygamberler ise Spinoza'ya göre, eğer ki Tanrı tarafından gönderildiğine kesin olarak emin olacağımız belirtiler taşıyorsa o halde ilahi yasa konusunda onlardan yardım alınabilir. Ancak peygamberlerin de güç bakımından üstün olmakla birlikte birer insan olduğunu kabul eden Spinoza'ya göre, peygamberlerden yararlandığı sürece insanlar, peygamberin buyruklarının, Tanrı'nın buyrukları olduğunun bilincinde olacaktır.[239]

Spinoza'ya göre ilahi yasayı yeteri kadar anlamamış olmak nedeniyle insanların yapmış olduğu en büyük hata Tanrı'yı bir yasa koyucu, cezalandırıcı bir yargıç, Tanrı'nın vahiylerini ise birer kanun olarak anlamaları olmuştur. Ancak Spinoza'ya göre Tanrıyı bu şekilde tasarlamak tamamen insani bir yaklaşımdır. Yani insanlar kendi akıllarından hareketle, kendilerine ait özellikleri, Tanrı'ya atfetmişler ve Tanrıyı kendi akıllarında hayal ettikleri şekilde tasarlamışlardır.[240] İnsanlar, Tanrı'yı kendi tanımlarına ait olan özellikler ile açıklarlar ki Spinoza'ya göre tabiatın üstün gücüne sahip olan Tanrının tabiatı, insandan üstündür.

Spinoza için *"...Tanrı'nın tüm emirleri ezeli hakikati ve zorunluluğu içermektedir"*.[241] Bu nedenle Spinoza'ya göre Tanrının tabiatının mükemmelliğine dair insanlar nasıl ki kendi tabiatlarından yola çıkarak bir tanımlamaya ulaşıyorlarsa, aynı şekilde Tanrı'nın emirleri konusunda da insanların, Tanrı'yı insanlar arasında kural koyucu olarak kabul edilen bir yargıç gibi tasarlamış olduğu söylenebilir. Bu nedenle Spinoza'ya göre insanların Tanrının tabiatına ve emirlerine yönelik yapmış olduğu tüm yorumları, kendi tabiatlarının birer yansıması olarak kabul edilebilir. Tanrının insanlara ilahi yasa yoluyla, elçileri aracılığıyla veya doğruluğundan şüpheye düşemeyeceğimiz vahiy yoluyla bildirmiş olduklarının bir emir, yasak olarak algılanmasını Spinoza'ya göre bir yargıç gibi Tanrı belirlemez. İnsanlar

[238] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.235.
[239] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.236.
[240] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.89.
[241] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.272.

Tanrı'nın, yalnızca kendileri için en iyi olan yaşama ulaşabilmelerini sağlamak adına ilahi yasanın bilincine ulaşarak erdemli birer insan ve erdemli bir toplum oluşturabilmeleri için yetkinleşebilmelerini istediğini düşünmelidir.[242]

Spinoza bu konuda özellikle Âdem geleneğinde, dinlerden ve klasik doğal hak görüşünden farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna göre Tanrı'nın insanı varlığa getirdiği ilk anda, insan akıllı ve yetkinliği bakımından eksik olmayan bir varlıktı. Ancak Tanrı'nın cennette onlara yememesi gerektiğini söylediği meyveyi yemesi üzerine, akıllı ve her konuda yetkin varlık olan insan, Tanrı'nın emrini çiğnemesi sebebiyle cezalandırıldı.[243]

Spinoza ise bu anlayıştan farklı olarak Tanrı'nın, Âdem'e o meyveden yemesini yasaklamadığını ancak Âdem'in de bir insan olarak, kendi tabiatının ilkelerinden hareketle, Tanrı'nın yasasını bir yasak gibi anladığını ifade eder. Nitekim Spinoza'ya göre, nasıl ki tabiatta insan için zararlı olan pek çok şeyi insan doğanın bir yasası olarak kavrıyor ve bu şeylerden sakınıyorsa aynı şekilde Tanrı'da Âdem'e o elmayı yemesinin, Âdem için zararlı olduğunu bildiren bir yasa belirtmişti. Ancak Spinoza'ya göre Âdem, neden yememesi gerektiğini anlama gereksinimi duymadan, varlığını borçlu olduğu üstün varlık Tanrıyı, bir kanun koyucu olarak kavradı.[244] Bu anlamda Spinoza'ya göre, Tanrı sadece Âdem'i meyveyi yemenin onun için zararlı olduğu konusunda uyarmıştı. Çünkü Spinoza'ya göre insan doğuştan aklın yöneltmesine göre bir yaşam sürecek şekilde var olmaz. Bu nedenle Tanrı, insana tabiatın bir yasası olarak, yaşamını mümkün olduğunca devam ettirmek zorunda olması nedeniyle bir yasa verdi.[245] Bu şekilde klasik anlayışların aksine insanın doğuştan akıl sahibi bir varlık olup daha sonra bu yetkinliğini kaybeden bir insan haline geldiğini savunan görüşü Spinoza kabul etmez.

Aynı zamanda Tanrı'nın, Âdem'in yaptığı eylemi kötü bulup, cezalandırmış olduğu konusunda da Spinoza aynı fikri sahiplenmez. Öyle ki, Spinoza'ya göre Âdem'in, o meyveyi yemiş olması insan anlama yetisine göre kötüdür. Ancak Spinoza'ya göre Tanrının insanlara vermiş olduğu anlama yetisi ile kendisinin anlama yetisinin aynı olduğunu söylememiz Spinoza'ya göre mümkün değildir.[246] Öyleyse Spinoza, Tanrı'nın kötü insanların eylemlerine karşılık, insan düşüncesinde olduğu gibi onları sevmeyeceğini

[242] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.272.
[243] G. Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.106.
[244] G. Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.173.
[245] B. Spinoza ve Blyenbergh, *Kötülük Mektupları,* s.56.
[246] B. Spinoza ve Blyenbergh, *Kötülük Mektupları,* s.55.

ya da iyi olanların eylemleri neticesinde onların varlığını ödüllendireceğini, Tanrıya atfetmenin mümkün olmadığını savunur ve bu fikrini şu şekilde örnekler: *"...insanı yetkin kılan sıfatların Tanrıya, ancak bir fili ya da bir eşeği yetkin kılan sıfatların insana atfedilmesi kadar uygunsuzca atfedilebileceğini açıkça fark ettiğimiz felsefede, bu ve benzeri sözlerin yeri yoktur..."*.[247]

Spinoza, beşeri yasa ile ilgili görüşlerini belirtirken siyasi düzen içerisinde, akıl kılavuzluğunda oluşturulan hukuk kurallarının toplum içerisinde hâkimiyetini sağlamak için insanların korkularının kullanılmasını yani tehdit ve zorlama ile insanların kurallara boyun eğmesini kabul etmez. Aynı şekilde Spinoza ilahi yasa hakkında da bu görüşe sahiptir. Nitekim eğer insanları, bir yargıç gibi yapmış oldukları eylemler nedeniyle cezalandıracak olan bir Tanrı anlayışı benimsenirse, şüphesiz ki insanlar ilahi yasanın insanlardan talep ettiği adaletli ve yardımsever yaşamı gerçekten erdemli bir yaşam sürmek için değil, Tanrı'dan korktukları için isteyeceklerdir. Ancak Spinoza'ya göre bu durum insan tabiatıyla çelişir.[248]

Doğal durumdan, beşeri yasa ile oluşturacak olan siyasi düzene geçmek için insanların ilk yapması gereken, Spinoza'ya göre hakları devretmektir. Spinoza bu hakların devrini en iyi devlet ve toplum düzeni olarak demokrasiyi görmüş olmasından dolayı topluma devretmenin uygun olacağını belirtmiştir. Ancak ilahi yasa ve dinlerin etkisi ile Spinoza'ya göre insanlar dinin egemenliği ve hatta Tanrı'nın kuralları olarak kabul ettikleri yasalar ekseninde bir devlet düzeninin kurulmasını isteyebilir. Böyle bir durumda beşeri yasanın oluşması ve beşeri hakların kabulü için insanlar arasında bir anlaşmanın yapılmasını zorunlu gören Spinoza aynı şekilde kaynağını Tanrı ya da dinden alacak hukuk kurallarının da anlaşma yolu ile kurulabileceğini savunur.[249]

Hukuk kurallarının kaynağını Tanrıdan veya dinden aldığını belirtebileceğimiz bir toplum, haklarını Tanrı'ya devrederken Spinoza'ya göre, tek taraflı bir anlaşma yapamaz. Bu anlaşmaya Tanrı'nın da kabulü olması gerekir. Ancak *"...Tanrı'nın anlaşmaları, artık mürekkeple ya da taş tabletlerle değil, Tanrının Ruhuyla kalpteki etten tabletlere yazılmıştır"*.[250] Spinoza'nın bu sözünden ilahi yasaya ulaşabilmenin ancak her insanın

[247] B. Spinoza ve Blyenbergh, *Kötülük Mektupları,* s.97.
[248] B. Spinoza ve Blyenbergh, *Kötülük Mektupları,* s.84.
[249] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.263.
[250] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.261.

kendisinden yola çıkarak mümkün olacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Spinoza her ne kadar insanların kendi kalplerindeki anlaşmaya katılarak bir devlet kurabileceğini düşünse de bu devletin pek de yararlı olacağını düşünmez.

Spinoza için ilahi yasanın bütün insanlarda bulunması nedeniyle yani ilahi yasanın evrenselliği nedeniyle böyle bir devletin kurulabileceği düşünülebilir. Bütün insanlarda ilahi yasa ortak olmakla birlikte, ilahi yasanın insanlar tarafından anlaşılması ve eylemlere yansıması aynı değildir. Aynı zamanda dini farklılıklar da Spinoza'ya göre insanların tabiat içerisinde farklı yapıda devletler oluşturmasına neden olacaktır ki böyle bir durumda, devletlerarası anlaşmalar oluşturulması da imkânsız bir hal alacaktır. Bu nedenle haklarını Tanrıya devreden insanların oluşturduğu bir yönetim, yalnızca kendini dış dünyadan soyutlamak ve kendi kuralları çerçevesinde yaşamak isteyen insanların oluşturduğu bir yönetim olacaktır.[251]

Spinoza'nın hakların Tanrı'ya devredilmiş olduğu bir yönetim tarzına karşı tereddütlü tavrının nedenini, yaşamış olduğu dönemde insanların yaşadıkları dini sapkınlıkları ve dini kendisine araç eden insanları görmüş olmasına bağlayabiliriz. Spinoza'yı iyi bir insan yorumcusu olarak kabul etmek mümkündür. İnsanların, arzularının etkisinde kalışının ve daima kendi türünden üstün olmak isteyerek, hâkimiyet sağlama amacında olmalarının farkındadır. Bu nedenin insanların Tanrı'nın yasasını, kendi istediğince yorumlayıp, kullanmasına neden olduğunu söylemek mümkün olabilir. Çünkü Spinoza için insanlar varlığa geldikleri andan itibaren ihtiyaçları dışında olan birçok şeyi de arzulama potansiyeline sahip olmuşlardır.

İnsanların haklarını topluma devretmiş olduğu bir toplum içerisinde Spinoza'nın idealindeki düzeni sağlamak daha mümkündür. Ancak insanlar gerek sahip oldukları ilahi yasa gerekse din inançları nedeniyle toplumsal yaşamda dinin varlığını hissetmek isteyeceklerdir. Peki, kurulan bu demokratik düzen içerisinde, dinin yeri ve yetkililerin konumu nasıl olacaktır?

Bu konuda Spinoza, din yetkilisi olarak kabul edilen insanların kesinlikle devlet işlerinden uzak tutulmasını ister. Aksi bir durum yani devlet işlerinde, dini görevlilerin yetki sahibi olduğu söz konusu olduğunda bu durum en çok yönetime, yasamaya ve dinin kendisine zarar verecektir. Bu nedenle din görevlileri ancak din konusunda kafa karışıklıklarını

[251] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.261.

gidermek için çalışmalıdır. Böyle bir yönetim çok daha sağlam temellere sahip olacaktır.[252] Ayrıca Spinoza'ya göre, toplumdaki insanların dini ibadetleri, yönetim tarafından ilahi yasaya göre belirlenmeli yani insanların adaletli ve yardımsever olması dini bir ibadet olarak görülmelidir.[253] Bu nedenle eğer ki Spinoza'ya göre insanlar haklarını Tanrıya devretmiş oldukları bir yönetimin varlığından bahsetmek istiyorlarsa, bunun için din yetkililerin belirlediği hukuk kurallarına göre bir yönetim kurmalarına gerek yoktur. Çünkü demokratik toplum içerisinde ilahi yasanın bir gereği olarak adalet ve yardımseverlik hüküm sürerse, o toplum *"Tanrının Krallığı"*[254] olacaktır.

Spinoza dini ibadetlerin sınırlarının, insanların hem kendileri hem de diğer insanlar için yapacakları ahlaklı eylemler olarak belirlenmesi yetkisini yönetime vermekle, demokratik toplum içerisinde dini konularda karar verecek olanın yönetici olduğunu ifade eder. Bu nedenle de adalet ve yardımseverliğe aykırı yapılacak olan hiçbir eylem hukuk kuralları için uygun kabul edilemeyeceği için bu eylemlere verilecek olan cezalar, aynı zamanda dini bir cezalandırma olacaktır. O halde Spinoza'ya göre herkes Tanrının anlama yetisinin, insanla aynı olmadığını fark edememesi nedeniyle, toplum içerisindeki insanlar Tanrı'nın yasasına –adalet ve yardımseverlik- aykırı bir davranışın din tarafından cezalandırılmasını bekleyecektir. Spinoza için bu cezaları oluşturacak olan yine egemen güçtür.

Aynı zamanda Spinoza'ya göre ilahi yasa insanların en büyük mutluluğa yani Tanrı'ya ulaşmasını hedefliyorsa, bir insanın başka insanlara zarar vermesini ya da toplumsal huzuru kaçırmasına neden olacak ve bunları ibadet olarak kabul edecek eylemleri gerçekleştirmesini kabul etmez. Bu nedenle Spinoza'ya göre dini ibadetlerin, dini törenlerin ve dindarlık adı altında yapılan ritüellerin toplumsal huzur ve barışa engel olmaması amacıyla yönetim tarafından belirlenmesi gereklidir. Bununla birlikte Spinoza'nın insanların dine bağlanma, ibadet etme gibi haklarını hiçe saydığını söylemek mümkün değildir. Spinoza ilahi yasanın evrensel olduğunu kabul etmekle birlikte insanların Tanrı'ya yönelik yapacakları ibadetlerin de hakları olduğunu kabul eder.[255] Çünkü Spinoza için insanların devredemediği tek hak, düşünme özgürlüğüdür. Bu nedenle de insanlar, özgürlüklerine dayanarak bir dine bağlanma ve Tanrı'ya karşı ibadet etme haklarından da vazgeçemezler. Ancak Spinoza için yönetim ve yasama için zararlı olduğu

[252] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.264-265.
[253] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.269.
[254] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.273.
[255] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.269.

takdirde, düşünce özgürlüğüne müdahale edilebilirse, aynı şekilde dini ibadetlerin, toplumsal huzur ve barışa zarar vermesi durumunda kısıtlanması mümkündür. Bu nedenle Spinoza'ya göre, *"...Tanrı, yalnızca dünyevi hükümdarlar aracılığıyla insanlar arasında hüküm sürebilir"*[256].

Spinoza, insanların ilahi yasaya ulaşabilmesi için tabiat yasası tarafından kendilerine verilen doğal hakları devretmesini ve aklın yöneltmesine göre yaşayabilmeyi şart kabul eder. Belirli bir toplum içerisinde doğal haklarından vazgeçen insan, aklın yöneltmesine göre oluşturulan hukuk kurallarını benimseme çabasına ulaşmaya çalışır. Aynı zamanda doğuştan sahip oldukları ilahi yasanın anlaşılması da insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamayı benimsedikçe gelişecektir.

İlahi yasa insanlardan temel ahlaki kurallar içerisinde kabul edeceğimiz adaletli ve yardımsever olabilmeyi ister. Ancak doğal durumda arzularının hâkimiyeti altında olan insan, aklın kılavuzluğundan uzak olması nedeniyle, ilahi yasayı anlayamaz. Bu nedenle de doğal durumda insanların adaletli veya yardımsever olduğunu beklemek boşunadır. İnsan için en faydalı ve en iyi yaşam aklın kurallarına ve ilahi yasanın gereklerine göre sürdürülen bir yaşamdır. Bu nedenle de insan varlığını borçlu olduğunu düşündüğü Tanrı'ya ibadette bulunmak istiyorsa, bunun aklın kılavuzluğunda, ilahi yasanın gerçekten insandan ne beklediğinin bilincinde olarak yapılması gereklidir. Yani ibadetlerin yönetime, toplumdaki barışa ve düşünme özgürlüğüne engel olunmaksızın, en mükemmel hakikate yani Tanrı'nın bilgisine mümkün olduğunca ulaşmak adına yapılması gereklidir.[257]

Spinoza felsefesinde o halde bir devletin ve toplumu yöneten yasaların olması en temel şarttır. Çünkü bir insana tabiat yasası tarafından verilen en temel amaç, hayatta kalabilmektir. Bu nedenle de oluşturulan toplum içerisinde insanların yaşamlarını koruyan bir devlet düzeninden bahsedilecektir ki insanların çıkarını sağlayan bu devletin güvenliğini sağlamak da en temel amaç olacaktır. Bu nedenle toplumsal düzen ve devletin egemenliğini kaybetmesi gibi insanlık için zararlı olacak bir durum sonucunda, insanların doğal durumlarında yaşadıkları sefil hayata dönecek olmaları endişesi, vatana bağlılığa nedendir. Çünkü Spinoza için toplumda zararlı bir durum olsa dahi bu durum hiçbir zaman toplumun sağlamış olduğu faydalar için bir engel olamaz. Eğer ki siyasi düzenin bozulması

[256] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.270.
[257] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.276.

gibi bir durum ortaya çıkarsa, insanın en yetkin, en faydalı ve en iyi bilgiye ulaşmasını sağlayacak olan akıl kılavuzluğundan ve ilahi yasadan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Bu nedenle eğer ki bir insan, dindarlık adı altında toplum içerisinde bir arada yaşadığı insanlara zarar verecek bir eylemde bulunuyorsa, uyguladığı bu eylem dinsizlikten başka bir şey olamaz. Aynı şekilde bağlı olduğu dini anlayışa aykırı bir eylemi yaşadığı devletin çıkarlarını korumak adına uygulamışsa, eylemin dinsizlik olduğunu söylemek mümkün değildir.[258]

Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Spinoza, insanların haklarını topluma devretmesi sonucunda, kendi çıkarını kaybetmiş olmadığını, aksine toplum içerisinde güçlerin birleşmiş olması nedeniyle insanların toplumsal çıkara fayda sağlamalarının yani toplum içerisinde hukuk kurallarına uymalarının aslında kendi faydaları için olduğunu savunur. Bu nedenle de Spinoza için her daim toplumsal çıkarı korumak için çabalamak bir hukuk sistemi içerisinde insanların benimsemesi gereken en temel yasadır. Bu nedenle de hukuk kurallarının içeriği toplumsal çıkarı gözetir şekilde, toplumun mümkün olduğunca uzun ve faydalı bir yaşama ulaşabilmesi için gerekli olan şartların neler olduğunu belirleyecek egemen güç tarafından oluşturulmalıdır. Bu nedenle toplumsal çıkarın sağlanmasının en temel hukuk kuralı olması nedeniyle, insani arzuların olduğu kadar insanların Tanrı'ya karşı ibadetlerinin de toplumsal çıkara zarar vermeyecek şeklide egemen güç tarafından belirlenmesi gereklidir.[259]

Spinoza'ya göre, yaşamış olduğu devletin çıkarlarını gözetmeyen bir insanın Tanrı'ya karşı ibadet işlediğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Tanrı insanlara ilahi yasa ile adaletli olmayı ve insanlara karşı yardımcı olmayı buyurmuştur. Böyle bir buyruğu kabul edip, bir insanın, başka bir insanın zararına eylemde bulunacak birine yardım etmesi elbette Tanrı'ya karşı bir ibadet olarak sayılamaz. Bu nedenle bir insan aklın kılavuzluğunda oluşturulan hukuk kurallarına uyar ve toplumun faydası için çabalarsa Spinoza'ya göre bu insanın ilahi yasayı yeterince anlayarak, Tanrı'ya ibadetini tam anlamıyla yapmış olduğu kabul edilir.[260] Bu nedenle Spinoza'ya göre eğer ki devletin çıkarları ve toplumsal barış sağlamak adına insanların düşüncelerinde dini sapkınlıklara yer verilmek istenmiyorsa; dini ibadetlerin ilahi yasa tarafından adaletli davranmak ve yardımsever olmak şeklinde

[258] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.276.
[259] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.273.
[260] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.273.

belirtildiğini ve hukuk kurallarının buna göre oluşturulmuş olması sebebiyle, egemen gücün dini düzenlemeleri de elinde bulundurduğunu insanlara benimsetecek bir yasa oluşturulmalıdır. Ancak hukuk sistemi, insanların düşünme özgürlüğünü kısıtlayacak bir şekilde değil, insanların bu yasaların gerekliliğini benimseyerek uyum göstermesini amaçlamalıdır.[261]

Sonuç olarak beşeri yasanın oluşturulması ile faydası her zaman zararından daha çok olacak bir siyasi düzen içerisinde yaşayan insanın, varlığının sebebini bilme isteği neticesinde ilahi yasaya başvurması ve belirli bir dine mensup olması yasalarla engellenmesi güç bir durumdur. Bu nedenle insanların dini sapkınlıklar içerisinde devlet ve din için zararı olacak eylemlerde bulunmasını engellemek adına Spinoza'ya göre dini ibadetlerin sınırları, ilahi yasanın ne olduğu topluma hukuk kuralları aracılığıyla benimsetilmelidir. Öyle ki adaleti ve yardımseverliği yasa olarak insanlığa buyuran bir Tanrı'nın, insanlardan kendileri ve toplum için zararlı olacak bir buyrukta bulunması mümkün değildir. Spinoza için insanın amacı üstün mutluluğa ulaşabilmektir. Bu üstün mutluluk, Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı içerir. O halde ilahi yasayı anlama yetisinin imkânlarıyla en iyi anlayabilen insan Tanrı'nın hikmetine kavuşacaktır ki bu hikmete sahip olan bir insandan daha ahlaklı bir yaşam süren yoktur. Aynı zamanda Spinoza için hakların Tanrıya devredilmiş olduğu bir toplum düşüncesi birçok zorluk barındırdığına göre demokratik düzen içerisinde hukuk kurallarının ilahi yasanın buyruklarını karşılıyor olması gereklidir. Bu nedenle de aklın en temel kuralı olması ile birlikte hukuk kurallarına uymak Spinoza'ya göre dini bir ibadettir. Çünkü bu kurallar insanı, ilahi yasanın buyruklarına ulaştırır ve insan kendisi ve toplum için en iyi ve en faydalı yaşama ulaşır.

2.3. Adalet Anlayışı

Spinoza felsefesinde adalet kavramı oldukça önemli bir yere sahiptir. İnsan duygulanışlarını ele almış olduğu "*Etika'da*", "*Teolojik ve Politik İnceleme*" eserinde ve siyasi düzenler üzerine yazmış olduğu incelemeleri içeren "*Politik İnceleme'de*" adalet kavramına vermiş olduğu önemi görmek mümkündür.

Etika eserinde insan duygulanışlarından gurur tanımını yaparken adil insandan bahsetmiştir. Buna göre insanlar özellikle doğal durumda ihtiyaçlarının dışında pek çok

[261] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.289.

şeyi de arzular ve arzuların yöneltmesine göre yaşayan bir insan, arzuladıklarına ulaşabilmek adına gücünün yettiği her ne varsa yapmayı bir hak olarak kabul eder. Bu nedenle de insanlar genellikle kendi çıkarlarını sağlamak ve sevgi ile bağlandıkları bir şey karşısında adaletli davranamazlar. Spinoza insanın bu tarz duygulanışını gurur olarak ifade eder.[262] Aynı şekilde özellikle yine arzularının yöneltmesi altında yaşayan bir insanda görmüş olduğumuz gibi yaşamını devam ettirebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek adına karşısına çıkan her şeyi engel olarak kabul eden bir insan için diğer insanlara karşı beslemiş olduğu duygu nefret olacaktır. Nefret ise Spinoza'ya göre bir insanın, karşısındaki insana adil olması gerektiği halde, duygulanışı nedeniyle o kişiye karşı adaletsiz davranarak, herhangi bir durum karşısında haklı olduğunu bildiği halde, haklılığını kanıtlamasına engel olduran bir duygulanıştır.[263]

Spinoza *için "...adalet, her insana ona ait olanı verme konusunda sürekli ve istikrarlı bir iradedir".*[264] Ancak Spinoza için doğal durumda olan insan için yani varolduğu andan itibaren tabiatın vermiş olduğu yasa uyarınca, gücünün yettiği her şeyi yapma hakkına sahip olan insan için bu durumun söz konusu olacağını söylemek güçtür. Sahip olduğu güç nedeniyle tabiatta her şey üzerinde hakkı olduğunu düşünen insanlar için doğal durumda sahip olma, hak talep edebilme gibi siyasi toplumsal düzende söz konusu olabilecek haklardan bahsedilemez. Bu nedenle adaletten bahsedebilmek için de Spinoza'ya göre siyasi bir düzen içerisinde yaşamın düşünülmesi gereklidir. Çünkü ancak toplumsal yaşama geçilmesi ile birlikte akıl kılavuzluğunda oluşturulan kurallar aracılığıyla insanlar arasında bir sahiplenme hakkının varlığından bahsedilebilir. O halde adalet, oluşturulan hukuk kuralları ile herkesin sahip olduğu hakların korunması, bir insana ait olan hakkın başka bir insan tarafından ele geçirilmemesi ve ele geçirilmiş olsa dahi daima geri verilmesini içerir. Ancak adalet erdemine sahip olamamış bir insan, adaletli bir insanın tam tersi bir davranışla, başkasının olan hakların kendisine ait olması için her yolu deneyen insandır.[265]

Spinoza için beşeri yasa ile oluşturulmuş bir toplum içerisinde bahsedecek olduğumuz adalet, yalnızca toplumda yaşayan insanlar için değil, aynı zamanda devleti idare eden yöneticiler için de geçerlidir. Aklın yöneltmesiyle oluşturulan hukuk kuralları çerçevesinde

[262] B. Spinoza, *Etika*, s.189.
[263] B. Spinoza, *Etika*, s.152.
[264] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.97.
[265] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.47.

insanlar için ne haklar tanınmışsa egemen güç bu hakları tanımakla mükelleftir. Eğer ki egemen güç kurallarda belirtildiği halde bir insanın sahip olduğu bir hakkı vermekten kaçınıyor ve kurallar konusunda vatandaşları yanıltıyorsa, yönetici adil bir insan değildir. Ayrıca Spinoza'ya göre adalet ve adaletsizliği, haklılık ve haksızlık olarak da tanımlamak mümkündür. Çünkü her iki durumda da insanların haklarının korunması ve hak edene her zaman hakkının verilmesi gereklidir. Nitekim yönetici, sahip olunan hakların eşit dağılımını sağlayabilmek için insanların sahip olduğu farklılıklara göre muamele göstermekten sakınmalıdır. Özellikle maddi varlıklarına göre insanlar arasında hak ve devlet imkânlarında eşitsizlik yapmamalıdır.[266]

Spinoza için adalet kavramının en önemli anlamını ilahi yasada bulmuş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Doğal durumdan, siyasi bir teşkilata geçiş yapan insan için akıl kılavuzluğunda oluşturulan kurallarla ya da aklın yöneltmesiyle yaşamak, yaşamını sürdürebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek için önem taşıyor olsa da insanların en iyi yaşama ve en mükemmel bilgiye ulaşabilmeleri için ilahi yasayı mümkün olduğunca kavraması gerekmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre ilahi yasanın tüm insanlardan istediği adil bir yaşam ve yardımseverliktir.[267] O halde Spinoza için adil olmak, adaletli bir yaşam sürmek, Tanrının bir buyruğu olarak kabul edilmelidir. Bu nedenle de din konusunda başka hiçbir yoruma gerek duymaksızın, adaletli olmak ve yardımsever davranmak en önemli dini vazife olacaktır.

> …kamu yararı ve devletin güvenliği için neyin gerekli olduğunu kararlaştırmak ve buna göre emirler vermek, sadece hükümdarın görevidir. O nedenle komşumuza karşı sorumluluğumuzun sınırını belirlemek de, diğer bir ifadeyle Tanrı'ya nasıl itaat etmemiz gerektiğine de karar vermek, yine sadece hükümdarın görevidir…[268]

Aklın kılavuzluğunda oluşturulan beşeri yasalar doğrultusunda, nasıl ki toplumsal çıkarın sağlanabilmesi adına devlet için gerekli güvenlik önlemlerini almak ve insanların benimsemesi gereken kuralları belirlemek egemen bir güce aitse, aynı şekilde insanların Tanrı'ya yönelik ibadetlerinin belirlenmesi de egemene aittir. Öyle ki ilahi yasanın buyruğunun evrensel olması ve ilahi yasasının buyruklarının adalet ve yardımseverlik

[266] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.232.
[267] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.209.
[268] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.273.

olması nedeniyle, egemen gücün, belirleyeceği dini kurallar da insanların adil ve yardımsever olmasına yönelik olmalıdır.

İnsan için en iyi yaşam aklın kılavuzluğunda sürdürülen bir yaşam olmakla birlikte, insanın doğuştan sahip olduğu ilahi yasa gereği sonsuz mutluluğa, en üst bilgiye ulaşma çabası en son hedefidir. Spinoza'ya göre bu hedef, Tanrı'nın sevgisine ulaşmaktan başka bir şey değildir.[269] Her insanın dini ibadet ve inanç konusunda düşünce bakımından özgür olduğunu ve dindarlığın insanın özel haklarından biri[270] olduğunu savunmakla birlikte Spinoza'ya göre insanın Tanrı'nın sevgisine ulaşabilmesi için herhangi bir dini yoruma ihtiyacı yoktur. Tanrı'nın sevgisine ve onun bilgisine ulaşmak için Spinoza'ya göre yapılması gereken ilahi yasayı takip etmektir.[271] Spinoza'nın bu fikirlerini şu şekilde değerlendirecek olursak; Spinoza, ilahi yasanın –adalet ve yardımseverlik- hukuk kuralları olarak belirlenmiş olmasını ahlaklı bir toplumun oluşabilmesi için amaçlar. Çünkü Tanrı'nın adil ve yardımsever yaşamı, doğru yaşamın en temel örneğidir.[272] Ancak insanlar bu kurallara uymayı ve ilahi yasayı takip etmeyi, yasalardan korktukları için değil, Tanrı'nın sevgi ve bilgisinin, kendileri için en üstün fayda olduğunu bildikleri için kabul etmelidir.[273] Bu anlamda Spinoza için adil insanlardan oluşan, adaletli toplum Tanrı'nın sevgisinin yararına en çok ulaşan toplumdur.

2.4. Özgürlük Üzerine Görüşleri

Spinoza felsefesinde bir diğer önemli kavram özgürlüktür. Spinoza özgürlük kavramını incelemiş olduğumuzda, özgürlük üzerine iki farklı yaklaşımının olduğunu görürüz. Bir tarafta ontolojik olarak yalnızca özgür olan varlığın Tanrı olduğunu kabul ederken, diğer yandan insanların, toplumsal yaşamı süresince özgür sayıldıkları durumlardan bahseder.[274]

Spinoza varlık tasnifinde varlıkları "kendi başına varolan" ve "kendi başına var olamayan" şeklinde ayırmış olduğunu bölümün ilk kısmında belirtmiştik. Kendi başına var olabilen varlık yani cevher, varlığa gelmesi ve eyleme gücünü elde edebilmesi için başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan varlıktır. Bu varlığın yani Tanrı'nın bu özelliği Spinoza'ya göre,

[269] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.98.
[270] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.269.
[271] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.98.
[272] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.205.
[273] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, s.98.
[274] Musa Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, içinde, Divan Kitap, Ankara, 2015, s.141.

Tanrı'yı hür kılar.[275] Tanrı'nın varlığa gelmesi bir zorunluluk taşır. Ancak Spinoza için bu zorunluluk kavramı, olumsuz bir anlama sahip değildir. Nitekim Tanrı'nın varlığa gelmesinin zorunlu olması, Tanrı'nın varlığını başka bir varlığa borçlu olmaması nedeniyledir. Tabiatta Tanrı'nın varlığa gelmesini alıkoyacak veya varlığa gelmesinin ardından aynı tabiat içerisinde sınırlayacak başka bir varlık olmaması nedeniyle Tanrı zorunlu olarak vardır ve hürdür.[276]

Tabiat içerisinde kendi başına var olamayan ve Spinoza'nın "tavır" olarak ifade etmiş olduğu varlıklar için kullanmış olduğu bir diğer kavram ise "zorlama" kavramıdır.[277] Spinoza'ya göre Tanrı'nın varlığı mümkün olmadıkça hiçbir şey varlığa gelemez. Ayrıca Spinoza için Tanrı, varlıkların var olma nedeni olduğu gibi onların bir eser meydana getirebilmesinin de nedenidir.[278] Yani tavır olarak ifade etmiş olduğumuz bu varlıklar, Tanrı tarafından gerektirilmiş olmaları sebebiyle eyleme gücüne ve bu eyleme gücünün sonucunda bir eser ortaya çıkarabilme gücüne sahiptir.[279] Bu nedenle kendi başına var olamayan varlıklar, her ne kadar isteklerini belirlemede ve eyleme de özgür olduklarını düşünseler de var olmalarını ve eyleme güçlerini başka bir varlığa borçlu olmaları sebebiyle Tanrı'nın özgürlüğüne sahip değildir.

Spinoza için belirli bir neden varolduğu sürece daima zorunlu olarak bir eser meydana gelir. Bu anlamda tabiatta var olan her şeyin bir nedenden dolayı zorunlu olarak var olduğunu kabul eden Spinoza'nın determinist bir filozof olduğu söylenebilir.[280] Spinoza determinist bir filozof olmakla birlikte insan için özgürlüğün kesinlikle mümkün olamayacağını fikrini savunan katı deterministler arasında yer almaz. Spinoza'nın insanın özgürlüğüne yönelik düşüncelerini, insanın toplumsal ve siyasi yaşamında görmek mümkündür.

Doğal durumda insanın gücünün yettiği her şeyi yapmaya hakkı olduğunu düşüncesi; insanda tabiat içerisinde yapıp etmelerinde, özgür bir varlık olduğu inancını doğuracaktır. Ayrıca hiçbir ahlaki, hukuki ve dini kuralın olmayışı da iyi-köyü, haklı-haksız, adil-adaletsiz, sevap-günah kavramları ile insanlara bir sınır getirmeyecektir. Bu durum ise

[275] B. Spinoza, *Etika*, s.31-32.
[276] B. Spinoza, *Etika*, s.40-41.
[277] B. Spinoza, *Etika*, s.32.
[278] B. Spinoza, *Etika*, s.59.
[279] B. Spinoza, *Etika*, s.59.
[280] M. K. Arıcan, "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", s.141.

insanların özgür olduklarına yönelik düşüncelerinin artmasına neden olacaktır. Arzularının yönetimi altında yaşayan insan için özgürlük bu haliyle en büyük haktır. Ancak Spinoza'ya göre bütün insanlar doğuştan akılın ışığında bir yaşam sürmek için gereklendirilmemiştir. Bu nedenle de insanların arzularının hâkimiyetinde, onların peşinde giderek, arzularını tatmin etme çabası içinde geçirmiş oldukları bir yaşam, insan için en iyi, en ahlaklı ve en bilgili ve özgür yaşam değildir.[281]

Spinoza için en iyi yaşam aklın yöneltmesinde veya aklın kılavuzluğunda oluşturulmuş hukuk kurallarına göre yaşamaktır. Bu nedenle insanların doğal haklarını bir topluma devretmeleri ve akıl kılavuzluğunda, birbirlerine zarar vermeden yaşamaları zorunludur.[282]

Bu noktada sorulması gereken soru şu olmalıdır: Haklarını bir topluma devrederek, aklın kuralları tarafından oluşturulan bir siyasi düzen içerisinde yaşamaya başlayan insan, doğal durumda sahip olduğunu düşündüğü özgürlüğü kaybeder mi yoksa asıl anlamda özgürlüğe mi kavuşur?

Spinoza için doğal durumundaki insan, her ne kadar özgür olduğu düşüncesine kendisini inandırmış olsa da duygulanışlarının etkisinden kurtulma ve arzularını bastırabilme konusunda acizdir. Bu nedenle bu durumda yaşayan insan özgür değil, köledir.[283]

Doğa durumunda iştahlarını tatmin edebilmek için hareket eden insanlar, Spinoza'ya göre eyleme geçirmiş oldukları davranışlarının nedenini bilmezler. Bu nedenle de arzularının esiri oldukları süre boyunca hür olmadıkları halde kendilerini hür olarak görüyorlar.[284] Ancak akıl kılavuzluğunda yaşayan insan, uygulamaya geçirmiş olduğu eylemlerin nedenlerini bilir. Bu eylemleri kendisi ve diğer insanlar için iyi olduğunu bilerek uygular. Bu nedenle arzularının istediği her şeyi eyleme dönüştüren insan, bir köle gibi yalnızca kendisinden istenilen eylemi yerine getirmeye çabalar ve nedenini bilmez. O halde Spinoza için gerçekten özgür olan insan, eylemlerinin nedenlerini bilendir.[285]

Siyasi bir toplum içerisinde yaşayan insanların birtakım hukuk kurallarına uyması gereklidir. Ancak Spinoza'ya göre insanların bu kurallara uyması, onları köle haline

[281] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.226.
[282] B. Spinoza, *Etika*, s.226-227.
[283] B. Spinoza, *Etika*, s.197.
[284] B. Spinoza, *Etika*, s.135.
[285] B. Spinoza, *Etika*, s.249.

getirmediği gibi insanların gönüllerince, sorgusuz, kuralsız yaşamış oldukları bir hayatta, insanları özgür hale getirmez.[286]

İnsanların toplum içerisinde uyması gereken hukuk kuralları, eğer ki kurallara uyan insan için bir fayda sağlamıyor ve yalnızca kuralları oluşturan güç için bir fayda taşıyorsa, o halde o insanın bir kölenin, efendisi için çalışmasından bir farkı yoktur. Çünkü insanların haklarını topluma devretmesi ile istenilen amaç yalnızca tek bir insanın çıkarını sağlamak değil, oluşturulan hukuk kuralları ile toplumun çıkarını sağlamaktır. Bu anlamda eğer ki bir toplumun hukuk kuralları, o toplumun insanlarının kurallara uymaları takdirde, yalnızca yasa koyucuya fayda sağlayacakları değil, kamu çıkarını koruyacakları biçimde düzenlenmişse, bu toplumun insanları Spinoza için köle değil, tebaa olur.[287] Spinoza için *"...bir tebaa, kendisinin de yer aldığı ortak yarar için egemen gücün verdiği emirlere itaat eder".*[288] Bu doğrultuda Spinoza için oluşturulan bir hukuk sistemi içerisinde eğer kurallar, toplumdaki insanlar için bir fayda sağlamıyor ve yalnızca devletin ve devleti yöneten egemen gücün çıkarlarını koruyorsa, bu kurallara uymak, insanları birer köle haline getirecektir. O halde Spinoza için hukuk kurallarının insanları özgür kılması için bu kuralların aklın ilkelerine göre adil bir dağılımla düzenlenmiş olması gereklidir.

Spinoza için akılla yöneltilen insanlar, toplum içerisindeki hukuk kurallarına uydukları sürece özgürlüğe sahiptirler. Çünkü aklın ilkelerine göre yaşayan insanın amacı tabiat yasasına aykırı değildir. Eğer ki bir insan aklın ilkelerine göre düzenlenmiş hukuk kurallarına uyar ve bu kuralları benimserse hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmesi çok daha kolay olacaktır. Bu durum da insanı hür kılacaktır.[289]

Spinoza birçok yönetim şekli içerisinden demokratik bir yönetim şeklini seçmiş olmasını, demokrasinin özgürlüğe en çok yer veren düzen olmasıyla ilişkilendirir. Spinoza için demokratik bir topluma hakların devredildiğinde insan devretmiş olduğu haklarını geri dönüşü olmayacak bir şekilde kaybetmez. Bu hakların topluma devredilmesi ile tabiat tarafından insana verilen amaca ulaşabilmek insanlar için daha kolay olacaktır. Çünkü tek tek insanların bir amaç için çaba göstermesi ve amaca ulaşması, bir toplum içerisinde yaşayan tüm insanların ortak çabasından daha zahmetli olacaktır. Bütün insanların

[286] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.230.
[287] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.230-231.
[288] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.231.
[289] B. Spinoza, *Etika*, s.254.

haklarını topluma devretmiş olmaları aynı zamanda insanları kurallar karşısında eşit kılacaktır.[290]

Spinoza için insanlar düşüncelerinin içeriği bakımından benzer olamazlar. Bir insanın düşüncesinde uygun olarak kabul etmiş olduğu bir davranış başka bir insan için aynı uygunluğu taşımayabilir. Bu nedenle Spinoza insanların bir zorlama ve baskı olmadan, gönüllü olarak düşünce özgürlüklerini topluma veya tek bir egemen güce devretmesinin mümkün olmadığını kabul eder. Eğer bir devlette hukuk kuralları, aklın yöneltmesinde oluşturulmuş ise bu devletin özgür bir devlet olduğu ve tebaalarının da düşünce bakımından aynı özgürlüğe sahip olduğu söylenebilir.[291]

Spinoza için insanların düşüncelerini aynı kalıplara sokabilmek veya birtakım yeni fikirler oluştururken kendi duygulanışlarından etkilenmelerini önlemek mümkün değildir. Ancak eğer bir siyasi düzen, insanların yeni düşünceler geliştirmesini ve bu düşünceleri paylaşmasını baskı ve zorlamayla önlemeye çalışırsa, insanları köleleştiren, acımasız bir yönetim olarak görülecektir. Ancak Spinoza'ya göre düşünce özgürlüğünün tamamen insanlar için özgür bırakılması da söz konusu olamaz. Çünkü bir yönetime karşıt ayaklanmalar, savaş vb. gibi eylemler devlete ve topluma büyük zarar verirken aynı zamanda yönetime ve topluma zarar verici, insanların barış ve huzurunu bozmaya yönelik düşüncelerin geliştirilmesi ve paylaşılması da büyük zarar verebilecektir. Bu nedenle Spinoza için nasıl ki düşünme özgürlüğü hakkını insanlardan tamamen almak mümkün değilse, bu hakkın tamamen özgür bırakılması da mümkün değildir.[292]

O halde, Spinoza için eğer belirli kurallar altında yaşayan insanların düşünme özgürlüğü hakları sınırlandırılır veya bu hakka erişimleri tamamen engellenirse, insanlar, insanlık tanımından ayrılır, düşünme özgürlüğünden yoksun bırakılırlar. Bu nedenle insanların düşünme özgürlüğünden yoksun bırakılmaması için önemli olan paylaşılan düşüncelerin, devletin kurallarını ihlal etmemesi, toplumun barış ve sükûnetine engel olmaması, insanların akıl ve kurallarına olan bağlılığına zarar vermemesidir.[293]

Spinoza'ya göre, bir yönetimin düşünce geliştirme ve bu düşünceleri paylaşma hakkını engellemiş olması, duygulanışlarının etkisinde olan insanlardan çok aklın kılavuzluğunda

[290] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.231.
[291] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.281.
[292] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.281-282.
[293] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.287-288.

yaşayan insanların tepkisiyle karşılaşacaktır. Çünkü duygulanışlarının yöneltmesinde olan insanların yeni düşünceler geliştirebilmek veya bu düşüncelerle diğer insanlar için fayda sağlayabilmek gibi amaçları yoktur. Ancak almış oldukları iyi eğitimin ve ahlaklı yaşamın ışığında varlığını sürdüren insanlar için düşünme özgürlüğünün kısıtlanması büyük bir tepkiye sebep olacaktır.[294] Bu nedenle Spinoza için düşünme özgürlüğünü sınırlandıran bir yönetim, toplum içerisinde haklarını devretmesine rağmen yalnızca kendi çıkarını sağlamak peşinde olan ve bunun için diğer bütün varlıkları düşman olarak kabul eden, arzularının yönetimindeki insandan çok aklın yöneltmesinde, özgür birer varlık olarak yaşayan insanları etkilemektedir. Ancak böyle bir durum toplum içerisinde iyi niyetli insanları baskı altına alacaktır. Bu nedenle düşünme özgürlüğünü engelleyen her kanun, devlet için daha büyük zararlara neden olacaktır.[295] Çünkü aklın ilkelerine göre oluşturulmuş olan hukuk kuralları ekseninde ve aklın yöneltmesinde yaşayan insanların, birbirinden farklı düşüncelere sahip olması, bir arada uyum içerisinde yaşamaları için bir engel değildir.

Spinoza için demokratik yönetim, insanın aklın kılavuzluğunda yaşaması ve yönetilmesi için yani insan tabiatının gereklerine en uygun olan yönetimdir. [296] Bu yönetim şeklinin hâkim olduğu toplumda insanlar aklın ışığında hür olarak yaşamlarını sürdürürler. Hür insanlar birbirleri arasında olduğu kadar diğer insanlarla da aralarında dostluk bağı kurmak için çabalarlar. Eğer bir dostluk bağı kurmak mümkün olursa, bu dostluğun temelinde aklın kılavuzluğu bulunmaktadır. Yani hür insanlar için dostluk, başka insanları aklın kılavuzluğa göre hareket etmeye yöneltmektir.[297] Bu nedenle aklın kılavuzluğunda yaşayan hür insanların bir arada bulunduğu bir toplum içerisinde, insanların farklı düşüncelerine saygı duyulmasını beklemek mümkündür. Çünkü hür insanlar yaşamlarını sürdürebilmek ve faydalı olana ulaşabilmek için bir toplumda düşünce özgürlüğünün öneminin farkındadır. Nitekim insan yaşamı için iyi olan bilimin ve sanatın gelişebilmesi ancak özgür düşünceye sahip insanların bir araya gelerek oluşturmuş oldukları bir toplumda söz konusudur.[298] Özgür düşünce ise ancak insanların dostluk bağı ile bağlanması yani aklın yöneltmesinde yaşaması ile mümkündür.

[294] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.285.
[295] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.285-286.
[296] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.287.
[297] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.252.
[298] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.288.

Spinoza'ya göre, *"özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani yetkinliktir"*.[299] Çünkü aklın yöneltmesinde yaşayan hür varlık insan, daima en iyi olana, en mutlak sevince, en mükemmel bilgiye ulaşmak ister. Bu nedenle tabiat yasasının buyruğuna göre hayatta kalmaya ve aklın ilkelerine göre kendisi ve başkaları için faydalı olanı aramaya, ilahi yasanın gereği olan adalet ve yardımseverlikle de hür bir varlık olmaya çabalar.[300] En mükemmel bilgi ve sevgiye ulaşmak isteyen insan Spinoza'ya göre bu amaç için yaşıyor olması nedeniyle, ölümü düşünmez.[301] Çünkü tabiat yasası insandan yaşamını sonlandırarak, ölümden sonraki yaşamı değil, yaşamını mümkün olduğunca devam ettirerek, en mükemmel bilgiye ulaşabilmesini bekler.

Spinoza'ya göre özgür insanın yaşamında ve gücünde güçsüzlük, aşağılık bulunamaz. Bu nedenle özgür insan, kendisini tehlikeye atacak her türlü şeyden kaçınmalıdır. Tehlikelerden kaçınması özgür insanın korkak olması nedeniyle değil, yaşamını erdemli ve aklın ışığında geçirmek istemesindendir. Hür insan tehlikelerden kaçındığı gibi başka insanları tehlikeye atacak hiçbir şey tasarlamaz. Çünkü hür insanda kötülüğe dair hiçbir bilgi yoktur.[302] Bu nedenle hür insanlar, başkalarının arkasından hile ve dolandırıcılık gibi aşağılık işlerle kar elde etmeye çalışmaz. Hür insanlar her zaman adaletli ve yardımsever bir yapıya sahiptirler.[303] Bunun nedeni onların ilahi yasanın anlamına ulaşmış olmalarıdır.

Hür insanda kötüye dair hiçbir kavramın bulunmaması nedeniyle, bu insanın yasaya aykırı geleceği, yani günah işleyecek olduğunu düşünmek mümkün değildir. Günahın varlığı veya yokluğu arzularının peşinde olan insan için önemli değildir. Çünkü bu insanlar için önemli olan yalnızca kendi çıkarlarını elde edebilmek ve arzularını tatmin edebilmektir. Bu nedenle günah olarak kabul edilmesi mümkün olan, aklın ilkelerine aykırı bir yaşam, özgürlük değil, güçsüzlük olarak kabul edilmelidir. O halde arzularının esiri olan bu insanlar ise yalnızca birer köledir.[304]

Sonuç olarak Spinoza'nın özgürlüğe yönelik fikirlerini kısaca toparlamak gerekirse, özgürlük, insanların diledikleri gibi yaşayıp, arzularını tatmin edebilmek için her şeyi yapabilme hakkına sahip olduklarını düşünürken, önlerinde hiçbir engelin olmadığı bir

[299] B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.39.
[300] B. Spinoza, *Etika*, s.249.
[301] B. Spinoza, *Etika*, s.249.
[302] B. Spinoza, *Etika*, s.250.
[303] B. Spinoza, *Etika*, s.253.
[304] B. Spinoza, Politik İnceleme, s.45.

yaşam değildir. Eğer böyle bir yaşam özgürlük olacaksa, tabiatta en özgür olan varlıklar, şüphesiz hayvanlar olacaktır.[305] Ancak hayvanların yalnızca arzularını tatmin etmek için bir yaşam sürmüş olduğunun ve akıllı bir varlık olarak amaçlarının bulunmadığını gördüğümüzde, bu varlıkların, özgür bir varlık değil; akıl yoksunu, güdülerini tatmin etmekle yaşamını sürdürmesi mümkün olan varlıklar olarak anlarız. Böyle bir yaşamı, kendisi ve başkaları için faydası olmasından çok yalnızca kendi arzularını tatmin edebilmek için yaşayan bir insanda görmüş olduğumuz zaman bu insanın bir hayvan gibi yaşadığını belirtiriz. O halde hayvanların yaşamını, özgür bir yaşam olarak kabul etmemiz söz konusu olmaz.[306]

Spinoza determinist bir filozof olarak her şeyin belirli bir nedene bağlı olarak zorunlu bir şekilde meydana geldiğini savunur. O halde Spinoza'nın insanlar için anladığı özgürlük anlayışı ve Tanrı için belirtmiş olduğu özgürlük anlayışı arasında bir fark bulunmalıdır. Öyle ki Spinoza için özgürlük hem bir nedene bağlı olmama hem de nedenler arasında özgür bir varlık olarak yaşayabilme durumudur. Varlığı ve eylemesi başka bir nedene gerek duymayan tek varlık Tanrı olduğuna göre, Spinoza için özgürlüğün hiçbir nedene bağlı olmaması anlamında, tek özgür varlık Tanrı'dır. Oysa insanın varlığa gelmesi ve eyleme geçebilmesi ancak başka bir varlığın neden olması ile mümkündür. Bu anlamda Spinoza için nedensiz özgürlüğe sahip olması bakımından insan, üstün varlık karşısında yetersizdir. Ancak Spinoza'nın insan için belirlemiş olduğu özgürlük anlayışı tam bu noktada devreye girer. İnsan nedeni olan varlığın yasasına göre yaşadıkça ve bu varlığın bilgisine ulaştıkça yetkinleşir ve özgür bir varlık haline gelir. O halde Spinoza için özgür varlık, eylemlerinin nedenini bilen varlıktır.

Spinoza için insanın özgürlüğünde daima kendisine fayda sağlayan bir yön olmalıdır. Yani insan yaşamış olduğu toplumda kurallara uymalıdır ancak bu kurallar insanın yaşamına bir fayda sağlamadığı sürece insan özgür bir varlık olarak kabul edilemez. Ancak bir toplumda bütün insanların aklın ilkelerine göre yaşıyor olduğunu söylemek de güçtür. Bu nedenle arzularının yöneltmesinde yaşayan bir insan, doğal durumunda gücünün yettiği her şeyi yapabilmeyi özgürlük olarak kabul etmesi sebebiyle, bir toplumda oluşturulan kurallar ne kadar faydasını sağlıyor olsa da bu kuralları bir engel olarak kabul edecektir. Bu konuda Ahmet Arslan'ın vermiş olduğu şu örnek açıklayıcı olacaktır:

[305] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2003, s.140.
[306] A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.140.

> Örneğin kırmızı ışıkta duran iki sürücü düşünelim. Bunlardan biri bunu kendisine dışardan bir başka irade, örneğin trafik yasası, trafik polisi, devlet tarafından zorla kabul ettirilen bir şey olarak görebilir. Bir başkası ise bu kuralı veya yasağı, kendisinin seçmiş olduğu temsilcileri tarafından doğru olarak konulmuş doğru bir kural olarak değerlendirebilir. Birincisinin bu durumdaki davranışının, yani kırmızı ışıkta geçmeme davranışının özgür olmayan, zorlama altında gerçekleştirilen bir davranış olmasına karşılık, ikinci için bu aynı davranış özgürce gerçekleştirilen bir davranış olacaktır.[307]

Bu doğrultuda Spinoza için bir insan akla göre yaşadığı sürece özgür olmakla birlikte aynı zamanda insan herhangi bir zorlama ile değil, kendi kararıyla kurallara uyum sağladığı sürece özgürdür. Çünkü ancak insan kendi kararı ile haklarından vazgeçer, aklın kurallarına göre yaşamaya ve akıl öncülüğünde oluşturulmuş olan kurallara uyma kararını verirse, benimsemiş olduğu kuralların kendisi için faydalı olacağı bilincinde olabilir. Bu nedenle Spinoza için özgürlük, doğal durumda olduğu gibi güçlü olanın her istediğini yapması değil, zihnen karar verme durumudur.[308]

2.5. Ahlak Üzerine Görüşleri

Spinoza felsefesinde, doğrudan bir ahlak ve ahlak kuralları tanımından ziyade Spinoza'nın Etika eserinden yola çıkarak insan duygulanışlarından ve bu duygulanışların toplumsal yaşamdaki rolünden bahsetmek mümkündür.

Spinoza için insanın etkin veya edilgin olma hali, bedenin etki gücüne bağlıdır. Bedenin etki gücünü artırdığı sürece insan aktif, bedenin etki gücünü azalttığı sürece ise pasiftir. Bu nedenle Spinoza'ya göre sevinç, ruhun insanı daha yetkin yani aktif bir hale büründürmesi, keder ise bu yetkinliğe ulaşılamaması sonucunda elde edilen tutkudur.[309] Ruhun bedenin yetkinliğe ulaşabilmesi adına hayal etmiş olduklarının gerçekleşmesi insanı sevince ulaştıracaktır. Ancak bu yetkinliğe ulaşabilmek için hayal edilenlerin gerçekleşmemesi insanı kederli yapacaktır. Bedeninin etki gücünü artırmasına engel olan, keder doğuran her

[307] A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.142-143.
[308] A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.142.
[309] B. Spinoza, *Etika*, s.140.

şeyi ortadan kaldırdığını düşünen insan bu durum karşısında sevinecek ve bu hayaline ulaşmak için çabalayacaktır.[310]

Spinoza'nın felsefesinde keder ve sevinç duygulanışlarına vermiş olduğu önemle insani ilişkileri belirlemiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Spinoza'ya göre kendi etki gücünü artırmasına engel olan her şeyden nefret eden insan, bu engellerden nefret edecektir. Kendisine keder veren ve nefret beslemiş olduğu şeylerin, zarar görmüş olduğunu gören insan, bu durumdan sevinç duyacaktır. Ancak tam tersi bir durumda, yetkinliğini kazanmasına engel olan bir insanın vermiş olduğu zararlara rağmen, etki gücünü artırarak sevinç içerisinde olduğunu gören zarara uğramış insan, bu durumda keder duygusuna kapılacaktır.[311]

O halde Spinoza için insan, doğası gereği daima kendi etki gücünü artırmaya, doğal hak gereği yaşamını sürdürme ve kendisi için faydalı olana ulaşabilme amacının peşinden gider. Bu amaç süresince insan için engel oluşturan her şey nefret uyandırır ve düşman olarak kabul edilir. Düşman olarak görülen bir insanın hayatta kalabilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi, nefret duygusunun artmasına ve acıya neden olacaktır. Bu nedenle sevinç ve nefret duygulanışlarının bir toplum içerisinde yaşanan suç olarak kabul edilen pek çok davranış üzerinde etkisi olduğu söylemek söz konusu olacaktır.

Hayatta kalabilmek, faydalı olana ulaşabilmek ve etki gücünü artırabilmek için o halde insan, kendisine sevinç veren şeylere ulaşmaya çabalarken, keder uyandıracak her ne varsa hepsinden kaçınmak için uğraşacaktır.[312] Bu doğrultuda Spinoza'nın insanın duygulanışları üzerine yapmış olduğu açıklamalarda, insanı diğer bütün varlıklardan farklı, doğuştan akıllı, ahlaklı bir varlık tasarısıyla ele aldığını söylenemez. Ona göre insan daima kendi amaçlarının peşinden koşarken bencilce davranışlarda bulunan, nefret edebilen ve sevinç duyabilen bir varlıktır. Bu Spinoza'nın insanın kötü bir varlık olmasını kabul ettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü Spinoza Etika'da, bir insanın kendisi için neyi istiyorsa, diğer insanlar için de onu istemesi gerektiğini vurgular. Nasıl ki bir insan kendi yaşamı için sevince ulaşmak istiyorsa, aynı şekilde diğer insanların yaşamlarını devam ettirebilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi için bu insanların sevinçlerini kısıtlamayacak davranışlarda bulunması ve onların keder duygulanışına kapılmasını önlemesi gereklidir. Böyle bir tutum

[310] B. Spinoza, *Etika*, s.146.
[311] B. Spinoza, *Etika*, s.148.
[312] B. Spinoza, *Etika*, s.149.

karşısında bir insanın, başka bir insana sevinç vereceği düşüncesi ile yapmış olduğu bir davranış neticesinde, eğer davranış sevinç ile sonuçlanırsa, bu durumda hem davranışı gerçekleştiren hem de davranıştan etkilenen karlı çıkacaktır. Çünkü davranışı eyleyen, başka bir insana yaşatmış olduğu sevincin etkisiyle sevinç duyacaktır. Aksine bir insanda keder uyandırdığının farkında olan bir insan ise bu durum karşısında kederlenecektir.[313]

Olması gereken tüm insanların bencilce bir tutumdan ziyade karşılıklı olarak sevince ulaştıran, kederden uzaklaştıran davranışlara sahip olması iken doğal hak doğrultusunda insanların yaşamı bir yarış gibi görmüş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan bu yaşam sürdürme yarışı içerisinde kendisi için faydalı olduğunu düşündüğü, sevinç uyandıran her şeye ulaşmaya çabalarken, yaşamını sürdürmesine engel olan ve nefret uyandıran her şeyden kaçınmaya çalışacaktır.[314]

Bu çaba içerisinde Spinoza'ya göre her insan, diğer insanları kendisinin sevinç duyduğu veya kendisinin nefretle duygulanmış olduğu bir yaşam içerisinde görmek ister. Belirli bir davranıştan sevinç duyan bir insan, aynı davranıştan diğer insanlarında sevinç duymasını, kederleneceği bir davranıştan ise diğer insanların da kederlenmesini bekler. Ancak her insanın kendisi için faydalı gördüğü şey birbirinden farklı olabilir ve insanların her biri toplum içerisinde değer görme arzusundadır. Bu nedenle insanların hayatlarını devam ettirebilmek için yarış içerisinde oldukları bir ortam içerisinde birbirlerine karşı düşmanca davranışlarda bulunmaları olasıdır.[315]

Spinoza'ya göre insan kendi duygulanışlarının farkında olduğu kadar diğer insanların da duygulanışlarının farkındadır. Kin duygusu beslediği bir insanın sevincine karşı kederle duygulanırken, aynı şekilde sevgi beslediği bir insanın kederi nedeniyle de kederlenecektir. Bu nedenle insan duyguları bakımından Spinoza'ya göre, bilgisiz değildir.[316] Çünkü Spinoza'ya göre insan, kendisinde keder duygulanışı uyandıran bir insandan öç almak isterken, kendisinde sevinç duygulanışı uyandırmış olan bir insana iyilik yapmak ister.[317] Bu nedenle bir insanın duygularının farkında olmadığını söylemek mümkün değildir.

[313] B. Spinoza, *Etika*, s.153.
[314] B. Spinoza, *Etika*, s.152.
[315] B. Spinoza, *Etika*, s.155.
[316] B. Spinoza, *Etika*, s.154.
[317] B. Spinoza, *Etika*, s.160.

Spinoza için kendisinde sevinç duygulanışı uyandıran veya etki gücünü artıracağını hayal ettiği şeylerin gerçekleşmesi, bir insan için iyilik olarak kabul edilirken insanların sevince ulaşabilmelerine engel olan, insanları kederle duygulandıran her şey ise kötülük olarak kabul edilir. Bu nedenle Spinoza'ya göre iyilik, bir gerçeklik olarak yaşamını sürdüren ve her insanın bu varlığın iyi olduğunu bildiği için yönelmiş olduğu evrensel bir varlık değildir. Bu nedenle Spinoza için genel-geçer bir iyinin varlığından bahsetmek mümkün olamaz. İyilik, insanların duygulanışlarına bağlıdır. Kendisi için faydalı olduğunu düşündüğü bir şeye ulaşmak bir insan için iyidir. Aksine faydalı olana ulaşmasına engel olan ve nefret duygulanışına neden olan her şey ise kötüdür.[318]

İnsanların bir şeyin iyi veya kötü olduğuna kendi duygulanışlarına göre karar verdiklerini söylemekle birlikte Spinoza için kötü ve iyi kararını belirleyen etmenlerden biri de eğitimdir. Özellikle belirli bir toplum içerisinde yapılması ve yapılmaması gereken davranışlar zaman içerisinde belirlenmiştir ve yeni kuşaklara iyi ve kötü davranışların neler olduğu aktarılır. Bu nedenden dolayı Spinoza, insanlar tarafından genel bir kabul sonucunda oluşturulmuş, tüm toplumlar için geçerli iyi ve kötünün varlığından bahsetmez. Çünkü toplum yapılarını incelediğimizde geleneklerin, dini yapıların, toplumsal ilişkilerin ve eğitimin aynı yapıda olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle bir toplumda iyi veya kötü olarak kabul edilen bir davranışın ya da gelenekler doğrultusunda toplumda ayıplanan bir davranışın, bir başka toplum içerisinde de aynı tutuma sahip olacağı söylenemez. Spinoza'ya göre farklı toplumlarda yaşamını sürdüren iki insan aynı davranışı gerçekleştirdiklerinde, biri davranışının iyiliğinden dolayı takdir edilirken, diğeri davranışının kötülüğünden dolayı kınanabilir.[319]

Spinoza için insanın arzu ettiği şeylere karşı iyi, arzu etmediği ve sakındığı şeylere karşı kötü hükmüne varması sonucunda bazı şeyleri iyi olarak kabul edip iştah duyması ve bazı şeyleri kötü olarak kabul edip nefret etmesi, tabiat tarafından verilmiş olan bir haktır.[320] Buna göre denilebilir ki tabiat yasasının insanlardan isteği hayatta kalabilmeleri ve faydalı olana ulaşabilmeleridir. İnsanların vermiş olduğu hükümler karşısında iştah veya nefret duyması hayatlarını devam ettirebilmeleri için tabiatın bir yasasıdır.

[318] B. Spinoza, *Etika*, s.161.
[319] B. Spinoza, *Etika*, s.188.
[320] B. Spinoza, *Etika*, s.213.

Spinoza için erdem, *"sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ya da tabiatıdır".*[321] Spinoza için insanın tabiatının kanunları, insana tabiat yasası tarafından verilmiş olan hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek amacıdır. İnsanlar gerek toplumsal yaşamdan önce gerekse toplumsal yaşam süresince bu ideale ulaşmak için çabalarlar. Spinoza için insanların bu ideal için göstermiş oldukları çaba erdemin temel ilkelerinden biridir.[322]

O halde Spinoza insanın, hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek için çaba gösterdiği sürece erdemin yolundan gitmiş olduğunu kabul eder. Tabiat yasasını hiçe sayarak hayata karşı kendi dışındaki güçlerle mücadele edemeyen insanlar ise erdem ilkesinden yoksundur. Çünkü insan ne kadar hayatta kalabilmek için çalışır ve faydalı olana ulaşmak için gayret gösterirse yaşam içerisinde o kadar güç sahibi olur. Bu güç insanı dış güçlere karşı erdemli kılacak ve üstün mutluluğa ulaşmasına aracı olacaktır.[323]

Spinoza için erdemin, insanın yaşamını sürdürebilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi için göstermiş olduğu çabaya bağlı olduğunu belirttik. Ancak doğal hak gereği bu çaba için başka insanların hayatlarını bir tehdit olarak gören ve bu insanlara zarar veren insanların, kazandıkları güç ile erdemli olduklarını söylemek mümkün müdür? Spinoza için bu sorunun cevabının olumsuz olduğunu söylemek gereklidir. Çünkü Spinoza için bir insanın kazandığı gücün erdemli olması, aklın yöneltmesine göre yaşamı sürdürmek ve faydalı olanı aramaktan geçer.[324]

Spinoza'ya göre her varlık, tabiat içerisinde aynı yeteneklere ve güce sahip değildir. Mutlaka tabiat içerisinde bir varlıktan daha üstün başka bir varlığın bulunması söz konusudur.[325] Bu nedenle Spinoza'ya göre akıl, insanın yaşamını sürdürmesi için diğer dış güçlere ihtiyacı olduğunun farkındadır. İnsanın tabiat içerisinde yalnız bir yaşam sürmesi ile tüm ihtiyaçlarını karşılayabilmesi mümkün değildir. Çünkü her insan farklı yeteneklere sahiptir ve aklın yöneltmesinde yaşayan bir insan, kendisi için en faydalı olana ulaşabilmek için diğer insanları düşman olarak değil, birer fayda olarak görmeyi bilir. Bu nedenle akılla yöneltilen insan kendisi için en faydalı olanı arar ve yaşamını en iyi şekilde sürdürmeyi amaçlarken, diğer insanları düşman olarak değil, sağlayacak oldukları fayda nedeniyle

[321] B. Spinoza, *Etika*, s.148.
[322] B. Spinoza, *Etika*, s.212.
[323] B. Spinoza, *Etika*, s.212; s.214.
[324] B. Spinoza, *Etika*, s.216.
[325] B. Spinoza, *Etika*, s.201.

birer araç olarak kabul eder. Akılla yöneltilen insan, kendisi için arzulamadığı bir şeyi, faydalandığı başka insanlar için arzulamaz. Yani Spinoza için akılla yöneltilen insan, hayatta kalabilmek için diğer insanlara muhtaç olduğunun farkındadır ve onları zarara uğratacak hiçbir şeyi arzulamaz. Bu bakımdan akılla yöneltilen insanlar, erdem bakımından güçlü ve üstün mutluluğa ulaşması en mümkün olan varlıklardır.[326]

Akılla yöneltilen bir insanın, hayatta kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmek için göstermiş olduğu çabada, tabiatın yasalarından ve aklın ilkesinden ayrı insani bir arzu yoktur. İnsan aklın kılavuzluğunda hayatını devam ettirirken, gerçek mutluluğun elde edilmesini duygularının tatmininden ziyade bilgide görür. Bu nedenle insan aklın kılavuzluğunda, aklın kendisini bilgiye götüreceğini ve bu bilgiden başka hiçbir şeyin fayda sağlamayacağını bilir.[327] Ayrıca Spinoza için ruh, tek bir şey için iştah duyar ve bu iştah ise bilgiden başka bir şey değildir. Bu bilgi ise insanın ulaşması halinde en üstün mutluluğa, en üstün erdeme sahip olacağı Tanrı'nın bilgisidir.[328]

Bu nedenle denilebilir ki, akılla yöneltilen insan, hayatını devam ettirebilmesi ve faydalı olana ulaşabilmesi bakımından sahip olduğu güç dolayısıyla en namuslu ve en erdemli insandır. Erdemli insanların ortak yanı ise kendileri için en faydalı olan, en üstün bilgiye ulaşmak için çaba göstermek ve bu amaca ulaştıklarında ortak sevince sahip olmaktır.[329]

Spinoza bu ifadeleri ile insanlar için ortak bir iyiliğin var olduğundan bahsetmekle birlikte bu iyiliğe ulaşılabilmesi bakımından insanları sınırlar. İnsanlar tabiat içerisinde yaşamlarını sürdürebilmeleri bakımından farklı niteliklerde bulunurlar. Duyuları tarafından yöneltilen bir insan için duyularını tatmin edebilmek en önemli amaçtır. Duyularını tatmin eden insan, bu tatmin sonucunda gerçek mutluluğu elde ettiğini ve iyiliğin bu duyuların tatminine bağlı olduğunu düşünür. Spinoza için erdemli, akıl kılavuzluğunda yaşayan insan için en üstün iyilik, tüm insanlar için ortak olan fakat yalnızca erdemli insanın amaç edindiği Tanrı'nın bilgisidir.[330] O halde insanlar için ortak olan iyiliğe yani Tanrı'nın bilgisine tüm insanların sahip olmak için hakkı vardır. Ancak insanlar yaşamlarını sürdürmede seçmiş oldukları kılavuzları nedeniyle ya gerçek iyiliği fark etmezler ya da dış nedenlerin yenilgisine uğrayarak gerçek iyiliğe ulaşma gayretinden vazgeçerler.

[326] B. Spinoza, *Etika*, s.212-213.
[327] B. Spinoza, *Etika*, s.216.
[328] B. Spinoza, *Etika*, s.217.
[329] B. Spinoza, *Etika*, s.223.
[330] B. Spinoza, *Etika*, s.224.

Spinoza felsefesinde, insan için uyulması gereken ahlak kuralları belirlememiştir. Ancak insanlık için en iyi yaşamın ve bu yaşamda insana yol gösterici olması gerekenin ne olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir. Buna göre insan için en faydalı olan, insanın yine kendisidir. Ancak bu insanın akıl düsturuna göre yaşıyor olması, Spinoza için en iyi yaşamın temel şartıdır.[331] Çünkü akıl yöneltmesinde yaşayan bir insan, aklın iyi-kötü olarak belirtmiş olduklarının gerçek anlamda iyi ve kötü olduğunun farkındadır.[332] Bu nedenle Spinoza'ya göre, eğer ki insanları erdemli, namuslu ve güvenilir olarak görmek istiyorsak, akıl yöneltmesinde yaşamalarını sağlamak bir zorunluluktur. Çünkü erdemli insanlar, akıl kılavuzluğunda en faydalı ve en iyi yaşamı ararken, güçlerini artırabilmek ve Tanrı'nın bilgisine ulaşabilmek için kendileri adına istedikleri iyilikleri, diğer insanlar için de isterler. Bu bir zorunluluk değildir ve Spinoza'ya göre ruhun özüdür.[333]

Spinoza için ideal erdemli yaşam, aklın yöneltmesinde sürdürülen bir yaşam olsa da tüm insanların bu ideal yaşama ulaşmış olduğu bir toplumla karşılaşılması güçtür. Bu nedenle akılla yöneltilen bir insan her ne kadar kendisi için istediği iyiliği, başkası için de istiyor olsa da duyularının hâkimiyetindeki insanların nefret duygusunun ve kininin hedefi olabilir. Böyle bir durum karşısında aklın yöneltmesindeki insan, nefrete nefretle karşılık vermez veya öç alma duygusu beslemez. Kendisine karşı düşmanca hisler besleyen kişiye hoşgörü ile yaklaşmaya, sevgi ile iletişim kurmaya çabalar. Bu anlamda Spinoza'nın aklın kılavuzluğunda yaşayan insanları, başka insanlara zarar verecek, toplumdaki hukuk kurallarına uymayacak potansiyelde varlıklar olarak görmediğini söylemek mümkündür. Çünkü aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insan nefret içeren tüm duygulanışların insana bir yarar sağlamayacağının farkındadır. Bu nedenle bu tür duygulanışlardan kaçınmaya çaba sarf edecektir. Aynı zamanda aklın yöneltmesinde yaşayan insan yalnızca kendisi için değil, erdemin gücünü artırabilmek için mümkün olduğunca çok insanı aklın kılavuzluğunda yaşama yönelterek, kin duygulanışlarına engel olmaya çabalayacaktır.[334]

Ahlaklı olarak isimlendirebileceğimiz bir yaşam Spinoza için aklın yöneltmesine bağlıdır. Çünkü bu yaşam içerisinde aklın kılavuzluğundaki insanlar, mümkün olduğunca insanları nefret duygulanışlarından kurtarmaya ve gerçek gücün elde edilebilmesine olanak tanımaya çabalarlar. Bu nedenle eğer ki bir toplum içerisinde akıl ilkelerine göre

[331] B. Spinoza, *Etika*, s.224.
[332] B. Spinoza, *Etika*, s.222.
[333] B. Spinoza, *Etika*, s.224.
[334] B. Spinoza, *Etika*, s.234.

oluşturulmuş olan hukuk kuralları, belirli suçlar karşısında adaleti ve düzeni sağlamak adına cezalandırıcı kurallar içeriyorsa, bu durumda toplumdaki insanlara yönelik kötü bir niyet yoktur. Çünkü oluşturulan bu hukuk kuralları, toplumdaki insanların yaşamlarını devam ettirebilmesine ve faydalı olana ulaşabilmesine engel olmaktan ziyade, toplumsal ahlaki yapıyı koruma amacını taşır.[335]

Spinoza'ya göre aklın yöneltmesinde yaşayan insan, duygularının yöneltmesinde yaşayan insandan farklı olarak kendi varlığının, yeteneklerinin, uyması gereken kuralların sebeplerinin, duygulanışlarının en açık şekilde farkındadır. Bu nedenle akıl yöneltmesinde yaşayan bu insan, Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine sahiptir.[336] O halde Spinoza için insanın tabiatta var olanların sebebini bilmesi ve Tanrı'nın bilgisine sahip olması, erdemli bir yaşam sürdürmek için gereklidir. Çünkü erdemli bir insan olmanın en temel şartı etki gücünü artırabilmektir. Spinoza'ya göre bir insan Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşmayı ne kadar ister ve bunun için ne kadar çaba gösterirse o kadar aktiftir, yani erdem sahibidir. Erdem sahibi bir varlığın ise Tanrı'ya, aklın kılavuzluğunda oluşturulmuş olan hukuk kurallarına ve insanlara karşı nefret duygulanışı beslemesi düşünülemez.[337]

Tanrı'nın bilgisine erişen bir insan, aynı toplumda yaşamış olduğu tüm insanların bu bilgiye erişebilmesini amaç edinir. Çünkü tüm insanlık için geçerli olan bu iyilik, duygulanışlarının esiri olan insanlar tarafından fark edilemez. Oysaki insanın hayatını en iyi ve en faydalı şekilde sürdürmesini sağlayan, en üstün mutluluğu yani Tanrı'nın bilgisini elde etmiş olmaktır. Bu nedenle aklın yöneltmesinde yaşayan her insan sahip olduğu Tanrı sevgisine tüm insanların ulaşmasını amaç edinerek, hiçbir kin duygulanışı barındırmadan, hem kendi etki gücünü artırır hem de diğer insanları erdemli bir yaşama yöneltir.[338] O halde Spinoza için erdemli bir insan yalnızca kendi varlığının iyiliğini düşünmez. Aynı zamanda diğer insanların, erdemli hayatlar sürmesini de kendisine verilmiş olan bir görev olarak görmez. Çünkü bilir ki tabiat içerisinde etki edebilme gücünü ne kadar artırabilirse o kadar tabiat içerisinde aktif ve Tanrı bilgisine yakın olacaktır.

Spinoza'ya göre bir insanın etki gücü arttıkça, sahip olduğu erdemler de artıyor olsa da elde edilmesi bakımından en önemli erdem Tanrı'nın sevgisidir. İnsan Tanrı'nın sevgi ve

[335] B. Spinoza, *Etika*, s.237.
[336] B. Spinoza, *Etika*, s.275-276.
[337] B. Spinoza, *Etika*, s.276-277.
[338] B. Spinoza, *Etika*, s.277-278.

bilgisine ne kadar yaklaşırsa, o kadar duygulanışlarının üzerinde egemenlik kurmaya ve nefret içeren duygulanışlardan arınmaya yakın olur.[339] Bu yakınlık ise insanın akıl tarafından belirlenmiş olan iyi ve kötüye göre yaşamasını, toplumsal ilişkilerini aklın kılavuzluğunda sürdürmesini ve akla uygun hukuk kurallarının oluşturulmasını sağlayacaktır. Böyle bir düzen içerisinde yaşayan insan tabiatın nedenselliğini bilmekle kalmayacak aynı zamanda ideal erdemli yaşamın bir örneğini oluşturacaktır.

Etki gücünü arttırdıkça erdemli yaşamın sınırlarını genişleten insan Spinoza'ya göre, mümkün olduğunca aklı mükemmelleştirmek için çabalamalıdır. Çünkü erdemli bir yaşam ancak aklın yöneltmesi ile mümkündür. Akıl her zaman insan tabiatı için uygun olanı ister ve insana iyi olanın bilgisini verir. Bu nedenle ahlaklı diyebileceğimiz bir yaşam sürdürebilmek için insanın mümkün olduğunca iyiliğin peşinden gitmesi, bunun için de aklı yetkinleştirmesi gereklidir.[340]

Sonuç olarak Spinoza felsefesinde insan doğuştan ahlaki bir yapıya sahip, erdemli bir varlık olarak kabul edilmez. Tüm insanlar varoluşundan itibaren ortak bir iyi anlayışına yani ilahi yasaya sahiptir. Fakat yaşamlarında kılavuz olarak kabullendikleri yol göstericilerin farklı olması sebebiyle, gerçek mutluluk ve erdem kaynağı olan ilahi yasanın anlaşılması her insan için aynı değildir. Bu nedenle Spinoza duygulanışlardan, akıldan ve Tanrı'ya karşı olan sevgiden yola çıkarak, erdemli bir yaşamla ne ifade etmiş olduğunu açıklar. Buna göre insanlar için sevinç ve keder olarak iki duygulanıştan bahsetmemiz mümkündür. Sevinç duygulanışları olarak ifade edebileceğimiz duygulanışlar, insanların etki etme gücünün artışına bağlı olarak ortaya çıkan duygulanışlardır.

Spinoza'ya göre eğer bir insanın etki etme gücü artıyorsa, ulaşmış olduğu erdem ilkelerinin sayısı da bir o kadar artıyordur. Bu erdemlerin sonucu ise insanlara sağlamış olduğu hazdır. Ancak bu haz, bedensel bir haz olmaktan ziyade insanın tabiatın ve aklın yasalarına göre yaşamasından dolayı duymuş olduğu ruhun özüne dayanan bir hazdır. Keder duygulanışları ise ahlaka, akla, barışa ve dine aykırı olan tüm niteliklere sahiptir. Çünkü bu duygulanışlar içerisinde olan bir insan, diğer insanları kendisi için birer fayda olarak değil, zarar olarak kabul eder. Duygularının hâkimiyetinde olan değil, duygularının hâkimi olan insan ancak hayatta kalabilmek ve iyi olan her şeye ulaşabilmek adına insanlara muhtaç olduğunu bilir. Bu nedenle aklın yöneltmesinde yaşayan ve etki gücünü arttırdığı sürece

[339] B. Spinoza, *Etika*, s.293.
[340] B. Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, TDV Yayınları, s.85.

erdemli bir varlık olan insan, diğer insanlara yönelik keder duygulanışlarından ne kadar uzaklaşır ve kendisi için istediğini, diğer insanlar için de isterse o derece gerçek mutluluğa yaklaşır. Ancak insanın başka insanlara karşı sevinç duygulanışları beslemesi veya kendisine karşı nefret içeren duygulanışlar besleyen bir insana sevinç ile yaklaşması, bir korkudan veya bir zorunluluktan değildir. Çünkü Spinoza için aklın yöneltmesinde yaşayan erdemli insan, tabiat içerisindeki nedenselliğin farkındadır ve bu neden-sonuç ilişkisinin bir sonucu olarak, diğer insanlara karşı sağlamış olduğu faydanın sonucunda, kendisinin gerçek mutluluğu elde edebileceğini bilir. O halde eğer ki bir erdemden bahsetmek istiyorsak, insan için daima faydalı olanı gösteren aklın kılavuzluğunda, tabiatın nedenselliğinin farkında olarak, yaşamı koruyabilmek, en yararlı şekilde sürdürebilmek, Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşmak en temel erdem ilkesidir.

BÖLÜM 3

FARABİ FELSEFESİNDE HUKUK – AHLAK PROBLEMATİĞİ

3.1. İNSAN VE İNSANIN TOPLUMSAL BİR VARLIK OLUŞU

Farabi felsefesinde Tanrı anlayışından hareket etmek, varlıklar karşısında insanın yerini anlayabilmek için önem taşır. Bu nedenle ilk olarak Tanrı'nın sahip olduğu özellikler ile insanın özellikleri karşılaştırılarak incelenecek ve insanın varoluşu ele alınarak, bu varoluşun ardından muhtaç varlık olarak insanın toplumsallığa geçişi ele alınacaktır.

Tanrı var olması ve varlığını sürdürmesi bakımından başka bir varlığa ihtiyaç duymayan üstün varlıktır. O başkası tarafından var olmak bir yana, varlık verendir.[341] Varlık veren olmasının gereği olarak da yok olması düşünülemeyen tek varlıktır. O, hiçbir varlığa ihtiyaç duymaksızın, özü gereği var olan ve yokluğu düşünülemeyen, ezeli olandır.[342] Varlığa gelmesinde başka bir varlığın etkisinden bahsedilemediği gibi yokluğun karışmasında da başka bir varlığın etkisinden söz edilemez. Çünkü O, kendisinin dışında bütün var olan varlıklardan farklıdır, varlıklar arasında en mükemmel olandır. O'nun benzeri bir varlıktan bahsetmek, iki aynı varlığın bulunması ve aralarında farklılık olmaması demektir ki bu da saçmadır. Aynı şekilde aralarında farklılığın olması durumunda birinin sahip olduğu özellik diğerinde olmayacaktır ve biri diğerinin nedeni olacaktır ki böyle bir durumda varlığın mükemmelliğinden bahsedilemeyecektir. Mükemmel olan varlık, hiçbir konuda eksik olmayan ve eksiklerini giderebilmek için kendisi dışında var olan varlıklara da ihtiyaç duymayandır. Farabi için eksik olmak, bir türe ait özelliklerin, o türe ait varlıklar arasında paylaşılmış ve her varlığın, türün farklı özelliklerini taşıyor olması demektir. Bu nedenle eksik olan her varlığın, zıddı mevcuttur. Ancak Tanrı, her türlü eksiklikten arınmış, mükemmel varlıktır ve O eksik olmaktan

[341] Farabi, *Fusulü'l – Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.43.
[342] Farabi, *İdeal Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.4; s.13.

ziyade tam olan varlıktır. Tam olan varlığın, kendisinin dışında bir benzerinin bulunması mümkün değildir. İlk Var olan Ay, Güneş gibi türünün bir başka örneğinin bulunması mümkün olmayan varlıktır. [343] O'nun eksikliklerini gidermek için zıddına ihtiyacı olmadığı gibi zıddının eksiklerini gidermek de varlığının amacı olamaz.[344] Ayrıca İlk Olan'ın amacı, zıddını ortadan kaldırmak da olamaz. Farabi için bir varlığın zıddının olması demek bu iki varlığın karşılaşmaları halinde birinin varlığını sürdürebilmek için diğerinin yaşamına son vermesi demektir. Ancak İlk Olan'ın ezeli oluşu özü gereğidir ve O'nun özü yokluğu barındırmaz. Bu nedenle O varlığını sürdürebilmek bakımından ne eksik ne de zıddının yokluğuna muhtaç varlıktır. İlaveten O'nun varlığını sürdürebilmek için zıddının yokluğuna ihtiyaç duyduğu bir durumda, zıddının yokluğu, O'nun varlığının nedeni olacaktır ki böyle bir durumda İlk Var Olan'ın, ilk neden olmasından bahsedilemez.[345]

İlk Var Olan, İlk neden olması bakımından nedensiz ve amaçsız olan varlıktır. O varlığının gereği olarak maddi bir nedene sığınmaz, varlıklara maddi neden olmayı amaçlamaz; maddesizdir. Maddeden arınmış olan ne kendisinin ne de herhangi bir varlığın form kazanmasını sağlamayı da amaçlamaz; çünkü onun sureti imkân dâhilinde değildir. Nasıl ki zıddının varlığının söz konusu olması durumunda İlk Var Olan bir nedene bağlı kalıyorsa, madde ve suret olarak iki unsurdan oluşması durumunda da varlığının nedeninin madde ve suret olması gerekir.[346]Ancak kendisi dışında var olan bütün varlıkların en mükemmeli olan İlk Neden'in, noksanlık sahibi olan şeylerden varlık kazanması mümkün değildir.

İlk Var Olan, nedeni olan bir maddeye bağlı olmadığı ve bir madde olmadığı için bilfiil akıl olan varlıktır. Varlığın bilfiil olmasına engel olan, maddedir.[347] Bilfiil olarak, varlığında noksanlık olmayan, gerçekleşmeyi ve tamamlanmayı beklemeyen mükemmel varlık olarak İlk Neden, saf akıldır. O'nun kendisinden imkân dâhilinde olan hiçbir şey yoktur, tam ve yetkin olan varlıktır. Varlığının gereği olarak her alanda yetkin varlık olması nedeniyle, akıl gereği, akla yatkın olmaya ve düşünülmeye de muhtaç olmayan varlıktır. *"...O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle, düşünen ('akil) olur. Ve kendi kendisini düşünmesiyle de düşünülen (ma'kul) olur. Gene, O, akıl ve düşünen (akil)*

[343] Farabi, *İdeal Devlet*, s. 3-6.
[344] Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012, s.48.
[345] Farabi, *İdeal Devlet*, s.7-8.
[346] Farabi, *İdeal Devlet*, s.4
[347] Farabi, *İdeal Devlet*, s.13-14; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.49.

olmasında, kendi dışında bulunan, yararlanacağı bir varlığa muhtaç değildir".[348] Aynı zamanda İlk Var Olan varlığını sürdürmek ve kendisinde imkân dâhilinde bulunan her şeyin mükemmellik kazanacağı bilgiye ulaşabilmek için de başka bir varlığa muhtaç olmayandır. O'nun bilgisi en üstün bilgidir ve O, kendi kendisini düşünür olmasıyla bu bilginin kendisidir. Bu nedenle O'nun kendisi dışında bir varlığın bilgisiyle hikmete ulaşması söz konusu olamaz, O kendi özü gereği, özünü bilir ve kendi kendisine yeterlidir.[349]

İlk Var Olan'ın kendi özünü biliyor olması aynı zamanda kendisinden varlık kazanan her varlığın da bilgisine sahip olduğu anlamını taşır.[350] O'nun sahip olduğu her şeyin tek ve tam olması sebebiyle, sahip olduğu bilgi de cevher de tam ve tektir. Bu anlamda O'nun bilgisinin tam olması nedeniyle o kendisini bilirken, O'ndan varlık kazanan varlıkların bilgisine de sahiptir. Cevheri bakımından da O'ndan varlık kazanan varlıkların var olması, O'nun cevheri dışında başka bir güce bağlı değildir. O cevheri bakımından da tamdır ve diğer varlıkların O'ndan taşması onun cevheri gereğidir, O'ndan ayrı bir şey değildir.[351]

Kendisinden taşan varlıklar, İlk Var Olan'ın cevheri gereği taşıyor olsa da bu varlıkların varlığa gelmesi İlk Var Olan'ın bir amacı olarak görülemez. O'ndan varlıkların taşması, taşmanın ardından elde edeceği bir kazanç taşımaz. Çünkü İlk Var Olan mükemmel varlıktır ve O'nun varlık olarak mükemmelliğe ulaşma gayesi yoktur. Aynı zamanda İlk Var Olan'ın, kendisinden varlıkların taşması ve varlık kazanması için var olduğu da söylenemez. Çünkü O, herhangi bir nedene ve amaca tabi olmayan varlıktır.[352]

İlk Var Olan'ın bir nedene ve amaca bağlı olmayışı, varlıkların O'ndan zorunlu olarak taştığının ifadesidir. Burada kullanılan zorunluluk ifadesi bir olumsuzluk değil, mükemmel varlık olarak İlk Var Olan'ın tözünün özel varlığını belirtir. Bu bakımdan O'nun zorunlu varlığından, mükemmel ya da noksan, duyularla ya da akılla bilinen tüm varlıklar zorunlu olarak taşar. Bu İlk Var Olan'ın tözünün gereğidir.[353]

İlk Var Olan'ın tözü gereği, var olan varlıklar mükemmel ve noksan oluşlarına göre varlık mertebelerine ve mükemmel olandan noksan olana doğru bir düzene sahiptirler. İlk Olan'a

[348] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye*, s.49-50.
[349] Farabi, *İdeal Devlet*, s.4; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.50.
[350] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.39.
[351] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.53.
[352] Farabi, *İdeal Devlet*, s.23-24
[353] Farabi, *İdeal Devlet*, s.23; s.27.

yakın olması bakımından, taşan varlıklar arasında en mükemmel olan, varlık mertebesinde en üst sıraya aittir.[354] En üst sıraya sahip olan varlıklar İlk Var Olan'dan ilk taşan varlıklardır. Bu varlık, İkinci Var Olan'dır. İkinci Var Olan'ın varlığa gelmesiyle birlikte bu varlıktan sonra taşan varlıklar, hem İlk Var Olan'ı hem de kendi özlerini düşünerek diğer varlıkların taşmasına imkân sağlarlar. "İkinci Var Olan'ın, İlk Var Olan'ı düşünmesiyle Üçüncü Var Olan'ın ve Üçüncü Var Olan'ın, İlk Var Olan'ı düşünmesiyle Dördüncü Var Olan'ın taşması şeklinde On Birinci Varlığa kadar ulaşılır". Bu Var Olanların kendilerini düşünmesi sonucunda da sırasıyla; "İlk Gök'ün, Sabit Yıldızlar küresinin, Satürn (Zuhal) küresinin, Jüpiter (Musteri) küresinin, Mars (Marih) küresinin, Güneş küresinin, Venüs (Zuhra) küresinin, Merkür ('Utarid) küresinin ve Ay küresinin varlığı" taşar. Hem İlk Var Olan'ı hem de kendisini düşünen On Birinci Varlıkla birlikte ise bu varlık türleri sona erer.[355] İlk Var Olan'dan varlıklarını alan, O'nu ve kendilerini düşünmekle, başka varlıkları çıkaran bu varlıklar (İkinci Var Olandan, On Birinci Var olana) bu taşma için başka bir varlığın yardımına muhtaç değildir. Bu varlıklar ancak daha yetkin olabilmek adına İlk Var Olan'ı düşünmeye muhtaçtır. Çünkü yalnızca kendi özlerini düşünmek onlara en yüksek yetkinliği sağlamaz.[356]

İlk Var Olan'dan taşan bu ikincil varlıkların hiçbirinin varlığı maddede değildir.[357] Bu varlıklar, bilkuvve olarak bulunan ve sureti kazanmaları yoluyla bilfiil olma özelliğini kazanacak, cisimsel varlıklar olamaz. Örneğin bir mermer, ancak heykel olma imkânını taşıyan bir madde olarak, bilkuvve halde bulunur. Ona bilfiil olma özelliğini kazandıracak olan ise heykel olma imkânını veren surettir. Bu anlamda maddenin bilfiil olmak için bir surete ihtiyacı varken, suretin de gerçeklik bulacağı bir maddeye ihtiyacı vardır. Madde özü gereği bir varlığa sahipken, suret bundan noksandır. Bu nedenle madde ve suret, maddenin bilfiil olması, suretin de varlığa sahip olması adına birbirine muhtaçtır.[358] Ancak varlığı maddede olmayan ikincil varlıklar madde olmadıkları gibi suret olarak varlıklarını gerçekleştirecekleri bir maddeye de muhtaç olmayan varlıklardır. Çünkü bu varlıklar İlk Var Olan'ı düşünmekle en yüksek mutluluğa erişmiş olan varlıklardır, kendilerini yetkinleştirecek, varlıkça mükemmelleştirecek bir maddeye ihtiyaçları yoktur.[359] Bu

[354] Farabi, *İdeal Devlet*, s.27.
[355] Farabi, *İdeal Devlet*, s.31-33.
[356] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.56-57.
[357] Farabi, *İdeal Devlet*, s.31-33.
[358] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.41; s.43; Farabi, *İdeal Devlet*, s.37.
[359] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.44-45.

nedenle bu varlıklar hareket etmezler, çünkü ulaşmayı hedefledikleri üst bir varlık mertebesi yoktur.[360]

İlk Var Olan'dan taşan bu ikincil varlıklar hareket etmezken, bu varlıkların kendilerini düşünmesi sonucu taşan göksel varlıklar farklı hareketlerde bulunurlar. Gök cisimlerinin bu farklı hareketleri sahip oldukları güçlere bağlıdır. Bu güçlerin bir kısmı bütün gök cisimlerinde ortak bulunurken, bir kısmı ise İlk Gök'e bağlı olan hareketlerdir. Gök cisimlerinin hareket bakımından kaynağı ise İlk Gök'tür. Tüm gök cisimlerinin sahip olduğu ortak hareket sonucunda, gök cisimlerinin özü gereği ilk maddenin varlığı belirirken, İlk Gök'e bağlı olan hareketler sonucunda da suretler meydana gelir.[361] Böylece varlık bakımından ezeli ve İlk Var Olan'a yakınlığı bakımından mükemmel, varlık mertebesinin sonuna gelinir.

Mümkün varlıkların var olduğu bu düzende varlıklar cisimsel olarak bulunur. Bu cisimsel varlıklar, yokluğu düşünülebilir olan varlıklardır. Yokluğa sahip olmaları nedeniyle özleri gereği mükemmel değildirler. Mükemmel olmayan bu varlıklar farklı varlık mertebelerine sahiptir ve düzen en değersiz olandan başlayarak, en üstün olana doğru yükselir.[362] Zorunlu varlık mertebesinin tek, tam ve ezeli varlığının aksine mümkün varlıklar düzeninde önce bulunan varlık, noksan ve en değersiz olan ilk maddedir.[363]

İlk maddenin ardından gelenler ise dört unsurlardır. Bu unsurlar madde olarak bilkuvve halde bulunur ve suret kazanarak bilfiil hale gelirler. Bunun sonucunda da başka varlıkların meydana gelmesi mümkün olur. Unsurların suret kazanması ile varlığa gelen her madde başka suretlere konu olur ve böylece başka suretlere konu olması mümkün olmayan varlıklara gelinceye dek bu süreç devam eder.[364] Sürecin sonunda ilk madde ve dört unsurun ardından mümkün varlık mertebesinin var olanlarını; "*... sırasıyla madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip olan hayvanların üstünde, ondan daha üstün bir varlık yoktur.*"[365]

[360] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.57.
[361] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.60-61.
[362] Farabi, *İdeal Devlet*, s.35.
[363] Farabi, *İdeal Devlet*, s.39.
[364] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye*, s.62-63.
[365] Farabi, *İdeal Devlet*, s.39.

Mümkün varlıkların en üstünü olan varlık, dil ve düşünce sahibi olan insansa, insan mertebesinin altında kalan varlıklar ona yaklaştıkça mükemmelleşir. En aşağı varlık olan ilk maddeye yakınlaştıkça ise değersiz bir varlık haline gelir.[366] O halde Mümkün varlıkların en üstünü olan insan, varlığının mükemmelliğine ve nihai mutluluğa ulaşabilmek adına İlk Var Olan'a ne kadar yakınlaşırsa o kadar mükemmel varlık olacaktır.

Düşünen canlı olarak insanın İlk Var Olan'a yakınlaşarak mükemmelliğe ulaşması ve nihai mutluluğu elde etmesi için bir yol gösterici, hareket ettiriciye ihtiyacı vardır. Bu hareket ettirici Faal Akıl'dır.[367] İnsanın Faal Akıl aracılığıyla nihai mutluluğa erişmesi, en noksan mümkün varlık maddeye olan muhtaçlığından kurtulması ile mümkün olur.[368]

Mümkün varlık mertebesinde insan dışında her varlık kendisinden üstün olana yardımda bulunur. Bu yardım kimi zaman surete madde olmak kimi zaman da yaşamsal ihtiyaçları karşılamak için gerçekleşir. İnsan mertebesinin altındaki her varlık insana bu konuda hizmette bulunur. Ancak insan mertebesinin üstünde, insanın madde olarak destek sağlayabileceği bir varlık yoktur.[369] Bu nedenle diğer mümkün varlıklar içerisinde dil ve düşünce sahibi olarak en üstün varlık olan insan, kendisinden daha üstün bir varlık mertebesine benzemeye ve nihai mutluluğa ulaşmaya çabaladıkça bağlı olduğu maddeden arınmaya çabalayacaktır. Çünkü insanın mükemmelliğine engel olan, maddi bir varlık oluşudur. Öyle ki maddeden bağımsız, mükemmel varlık olarak İlk Var Olan özü gereği bilfiil akıldır; O hem düşünen hem düşünülendir.

Mümkün varlıklar içerisinde düşünce sahibi olmayan maddesel varlıklar ise başka bir varlık tarafından düşünülen varlıklar olduğu halde kendilerinin düşünme yetileri yoktur.[370] Bu varlıkları düşünme yetisi olan insanın ise varlıkları maddesel olarak düşünürken, bu varlıkların sahip olduğu suretleri soyutlayarak akıl etmesi bir imkân, potansiyel halinde bulunmaktadır. Bu anlamda insanda doğuştan bulunan ve maddi akıl, bilkuvve akıl, edilgin akıl olarak da adlandırılan düşünme gücü, maddesel varlıkların suretlerini soyutlayarak düşünebilmek adına bilkuvve halde bulunmaktadır.[371] Bilkuvve halde maddeden

[366] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.63.
[367] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.59.
[368] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.36.
[369] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.72-73.
[370] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.39.
[371] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s.130.

soyutlanmayı bekleyen bu suretleri bilfiil olmaya taşıyan ise Faal Akıl'dır.[372] Farabi insanın bilkuvve akıldan bilfiil olana geçişini ve bu geçiş karşısında Faal Aklın yerini şu örnekle açıklar:

> Görme belli bir maddede olan bir kuvvet, bir istidattır ve o, [bilfiil] görmeden [görme eyleminden] önce bilkuvve görmedir. Renkler de görülmeden önce, bilkuvve görülenler, görülebilir olanlardır. Nasıl ki gözde bulunan görme kuvvetinin tözünde, bilfiil görme yeterliliği yoktur, aynı şekilde renklerin kendileri de bilfiil görülebilir olmak için yeterli değildir. Gözün görmesi için ışığı veren, ikisini birleştiren Güneş'tir. Böylece görme, Güneş'ten aldığı ışıkla bilfiil gören ve bilfiil görme; renkler daha önce bilkuvve görülen, görülebilir oldukları halde bu ışıkla bilfiil görülen, bilfiil görülebilir olanlardır.[373]

Bilkuvve halde bulunan renklerin ve görmenin bilfiil olmasını sağlayan Güneş, bilkuvve aklın, bilfiil akla geçmesini sağlayan Faal Akıl'a benzer. Nasıl ki ışık sayesinde göz etrafı görürken, kendisine görebilme fiilini veren ışığı da görürse aynı şekilde insan da kendisini bilkuvve akıldan bilfiil akla taşıyan ışığı yani Faal Aklı görür. İnsan Faal Aklı görmesiyle birlikte, Faal Akıl mertebesinde olgunlaşabilmek için maddesinden ziyade kendi özünün varlığını var kılmaya ve bunu yaparken de maddesel olan yanını kullanmaya yönelmez. Çünkü artık Faal Aklı gören ve bilkuvve akılken bilfiil akıl olan insan, bedenin ve suretinin var olabilmek için bir maddeye muhtaç olmasına gerek duymaz.[374] O artık bilfiil akıldır ve suretleri maddeden ayrı olarak kavrar; tek başına akıldır. Akıl olması gereği yalnızca düşünen değil, düşünülür olan bir varlıktır. Aynı zamanda bu varlık mertebesi insanı maddeye bağlı olduğu bedensel varlık düzeyinden, cevherleştiği ilahi varlık düzeyine ulaştırır ki insan için bu mertebe nihai mutluluğun bulunduğu yerdir.[375] O halde insan maddesel bir varlık olarak İlk Var Olan'a uzak olmakla birlikte bu uzaklık insanın maddeden uzaklaştıkça, aşabileceği bir mesafedir. Öyle ki maddeden uzaklaşan ve bilfiil akla sahip olan insanın İlk Var Olan'a yönelik bilgisi de artacaktır.

İlk Var Olan'a yönelik bilgisinin artmasıyla insan, kendi eksikliğinin farkına varacaktır. Öyle ki insan, var olabilmek için muhtaç bir varlık olması gereği, noksandır. Bu muhtaçlık

---

[372] M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.134.
[373] Farabi, *İdeal Devlet*, s.80.
[374] M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.314.
[375] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.40.

yalnızca var olabilmek değil, aynı zamanda varlığını sürdürebilmek için de geçerlidir.[376] Bu gerek varlığının birleştirici unsurlarından biri olan maddeye gerekse kendi türüne duyduğu muhtaçlıktır. Çünkü insan türü gereği, biricik olan bir varlık olmaktan ziyade kendisinden farklı yetilere sahip zıtlarının bulunduğu bir türe aittir. Aralarında hiçbir anlaşma ve amaç bulunmayan iki zıt karşılaştığında birbirlerini hayatta kalabilmek adına düşman olarak kabullenip, yok etme çabasında bulunurlar. Varlığının devamını, zıddının yokluğunda gören insan, yok olması da düşünülebilen varlıktır. Maddeye bağlı olan insanın bedensel varlığını sürdürebilmesi, amaçladığı dünyevi hedefleri için önem taşır. Nitekim insan kendi iradesi ile ortaya çıkardığı her şeyden bir kazanç sağlamayı kendisine amaç edinmiş olan varlıktır. Bu kazanç kimi zaman insanın sahip olmadığı, hayatta kalabilmek ve faydalı olanı elde edebilmek için sahip olması gereken bir yeti kimi zaman şeref, haz gibi dünyevi zevkler olabilirken, kimi zaman da nihai mutluluğa ulaşabilmek için yapılan iyiliklerdir.[377]

Var olan her insanın savaşı, yaşamda kalabilmek ve faydalı olana ulaşabilmektir. Ancak insan özü gereği pek çok şeye ihtiyacı olan ve bu ihtiyaçları giderebilmek için noksan olan bir varlıktır. Türüne ait özellikler, insanlar arasında paylaştırılmışçasına her insan farklı yetilere sahiptir. Bu nedenle insan yaşamını devam ettirebilme ve faydalı olana ulaşabilme kazancını sağlamak için diğer insanlarla birlikte uyum içerisinde yaşamalıdır. Çünkü o özü gereği tam bir varlık olsaydı, benzerine sahip bir varlık olmazdı. Benzerine sahip olması varlığını devam ettirebilmek için tek başına yeterli olmadığının bir kanıtıdır. Tek bir insanla türe ait tüm özelliklerin yalnızca bir kısmı karşılanır.[378]

Her ne kadar insan varlığını sürdürebilmek adına kendi türünden var olan zıddını bir tehdit olarak görse de varlığını sürdürebilmek için zıddına muhtaç bir varlıktır. Her insan bir diğerinden sahip olduğu yetilerin farklılığı ve üstünlüğü bakımından ayrılır. İnsanların bu farklılık ve üstünlüğü hayatta kalmak ve faydalı olana ulaşabilmek için çözüm yolu olarak kabul etmesi ile birlikte her insan bir diğerinin ihtiyacını karşılayabilmek için anlaşır ve bu durum farklı toplumsal düzenlerin oluşmasını sağlar. Farklı toplumsal düzenlerin oluşma nedeni, insan nüfusunun çok olması ve bu nüfusun farklı ihtiyaçlara sahip olarak, yaşamdan amaçlanan kazancın her insanda farklılık gösteriyor olmasıdır. Bu nedenle

[376] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.65.
[377] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.52; Farabi, *İdeal Devlet,* s.23-24.
[378] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.59.

amaçlarına ve nüfuslarına göre toplumlar çeşitlilik arz eder; mükemmel toplumlar, eksik ve kusurlu toplumlar.[379]

Mükemmel toplumlar kendi içerisinde alt gruplara ayrılır. İlk grup olan büyük toplum, bütün insanların tek bir millet ve tek bir amaç için bir araya gelmiş olduğu toplumdur. Diğer bir toplum olan orta toplum yalnızca belli bir bölgede yine ortak bir amaç çerçevesinde bir araya gelmiş olan milleti ifade eder. Küçük toplum ise ister büyük toplum isterse orta toplum olsun bu milletlerin yaşam alanı olan bölgelerde meydana gelen şehir halklarını belirtir. Şehir oluşumunun altına yer alan birliklerin mükemmellik seviyesini belirlerken Farabi, İlk Var Olan'dan taşan varlıkların hiyerarşik sırasına benzer bir yol izler. Öyle ki bu toplumlarda (mükemmel-orta-küçük toplumlar) şehirlerden daha alt düzeyde olan köyler, mahalleler, mahalle ve sokaklarda yaşayan aile yapıları, kusurlu birlikleri oluşturur. Bu birliklerin amacı şehre hizmet etmekten başka bir şey değildir. Şehir ise milletlerin yaşadığı toprakların bir parçası olarak, nihai mutluluğa ulaşılmasına en uygun olan yerdir. Nihai mutluluğa ulaşma potansiyeline sahip olması bakımından şehirler, varlık mertebesi sırasındaki yeri bakımından insan varlığının konumuna benzer. Buradan hareketle nihai mutluluğa şehrin alt mertebesinde olan bir başka birlikte ulaşılması söz konusu olamaz. Ancak şehirlerin her zaman iyiliğe ve mükemmelliğe yönelten yerler olduğunu söylemek mümkün değildir. Şehirler iyilik ve mükemmelliğe ulaştırma imkânını taşıyor olsa da insanın seçim ve iradesi doğrultusunda kötü olana yönelme imkânını da taşırlar. [380]

İnsanın iyi ve kötü olanı seçme aşamasında, sahip olduğu yetiler yol gösterir. Bu yetilerden ilki, duyu kuvveti veya duyu yetisidir. İnsan bu yeti sayesinde çevresinde olup biten her varsa hepsini duyumsar. Bu duyumsama sırasında acı olan ve zevk veren şeylerle karşılaşır. Ancak bunları muhafaza edemediği gibi iyi ve kötü ayrımını da yapamaz.[381] Bu yeti ile beraber insanda varlığa gelen başka bir yeti vardır ki o da duyumsanan ancak ayrımının yapılamadığı iyi-kötü, acı-zevk gibi durumlara karşı arzuyla yönelmeye vesile olan yetidir.[382] Bu yeti ile insan bazı şeylere karşı zevk, sevgi, sahip olabilme amacı duyarken bazı şeyler için acı ve kaçınma amacına bürünür. Bu istek ve kaçınmaları belirleyen ise insanın irade yetisidir. Bu yeti ile insan bir karara vararak, iyi kabul ettiğini

[379] Farabi, *İdeal Devlet,* s.97.
[380] Farabi, *İdeal Devlet*, s.97-98.
[381] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.38.
[382] Farabi, *İdeal Devlet*, s.65.

seçer veya kötü kabul ettiğinden kaçınır.[383] İrade yetisi ile arzu edilen veya edilmeyene yönelik kabul veya ret konusunda bir karara varan insan, kurmuş ve yaşamış olduğu şehir hayatında da bu kararlara göre bir düzen oluşturur. Ancak nihai mutluluğu amaç edinerek düzenlenen bir şehir hayatının insanı, yalnızca arzu ve irade yetisini rehber olarak almaz; düşünme yetisine göre hareket eder.

Düşünme yetisi irade yetisinin ardından varolan ve bir kısmı nazari bir kısmı da ameli olarak iki bölümden oluşan bir yetidir. Bu yetinin doğrudan insanla olan bölümü ameli kısmıdır. Çünkü bu kısım aracılığıyla insan, hayatını sürdürebilmesi için faydalı olan ilim ve sanatı, kendi gücü doğrultusunda var etme gücüne sahiptir. Ayrıca insanın ahlaki boyutta iyi ve kötü olanı düşünüp, yapılması veya yapılmaması gerekeni belirlemesini sağlayan da düşünmenin ameli boyutudur.[384]

Düşünmenin nazari boyutu ise İlk Var Olan'dan taşan akılsalların, İlk Var Olan'ın değişmez bilgisinin ve nihai mutluluğun elde edildiği kısımdır. İnsanın, düşünme kuvvetinin nazari kısmı aracılığıyla, nihai mutluluğu tanıması ve bu mutluluğa yönelten şeyleri arzu kuvveti ile fark edip, irade kuvveti ile seçerek eyleme dökmesi halinde, fiilleri en güzel fiil, nihai amaca ulaşma amacı için kurduğu şehir de en iyi şehirdir. Ancak insan, düşünme kuvvetinin nihai mutluluğun bilgisini veren ameli kısmı ile düşünmeyip, arzularının peşinden gider ve seçimini arzuları yönünde yaparak, amacını bu arzulara göre belirleyip, eylemlerini gerçekleştirirse, bu eylemler çirkin, kurulan şehir hayatı da kötü olacaktır.[385]

Amacı bakımından iyi veya kötü bir toplumsal düzende insan, hayatını sürdürmek için yaşamak zorundadır. Ancak insan tek bir hedefe sahip olarak, yalnızca hayatını sürdürmeye çabalamaz. Düşünen bir varlık olarak bir amaç belirlemeye ve belirlenen amaca ulaşmaya gayret gösterir. Bu gayret içerisinde bazen yapılması gerekeni, doğruyu-yanlışı belirleme konusunda yetersiz kalarak, bu yeterliliğe ulaşmış, toplumsal birliği sağlayan bir yöneticiye ve onun kurallarına uymak zorunda kalır. Bazen de yönetici kendisi olur. Farabi felsefesinde yöneticinin en temel görevi, insanı amacına ulaştırabilmektir. Bunun için ahlaki olarak yapılması veya yapılmaması gerekeni belirleyerek kurallar oluşturma görevi yöneticidir. Bu nedenle bir sonraki bölümde,

[383] Farabi, *İdeal Devlet*, s.67.
[384] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.37.
[385] Farabi, *İdeal Devlet*, s.85.

Farabi'nin en mükemmel toplumdan ve en kusurlu topluma varan toplum anlayışında, uyulması gereken hukuk kuralları ile yapılması veya yapılmaması gereken ahlaki kuralları arasında kurduğu bağlantı ele alınacaktır.

3.2. Toplum Tasnifi Üzerinden Hukuk ve Ahlak Anlayışı

Farabi toplumları amaçlarına göre iyi ve güzel, kötü ve çirkin olarak ikiye ayırır. Bu toplumların iyi ve güzel eylemli olanını erdemli, kötü ve çirkin olanlarını ise cahil, fasık ve değişebilen gibi erdemli toplumun zıddı toplumlar olarak ifade eder.[386] Toplumların bu şekilde ayrılması bu toplumların farklı amaçlara ulaşmak için hizmet ettiğini göstermektedir. Öyle ki erdemli toplumun varlığı bir zorunluluk temeli üzerine kurulu değildir. Burada zorunluluktan anlaşılması gereken, bu toplumda tek amacın, hayatta kalabilmeyi sağlayacak olan temel unsurlara ulaşmak olmadığıdır. Erdemli toplumun hem yöneticisinin hem de yönetilenlerinin ulaşmak istediği amaç nihai mutluluğu, erdemin bilgisini elde edebilmektir. Bu amaca ulaşabilmek için toplum içerisinde bir uyum ve yardımlaşma söz konusudur. Aynı uyum ve yardımlaşma erdemli olmayan toplumlarda da söz konusudur. Ancak bu toplumlardaki amaç nihai mutluluğa ve erdeme ulaşmak değil, hayatı devam ettirebilmek için zorunlu olan gereksinimleri ve arzunun iştahını doyurabilmektir. Bu maksatla hem erdemli hem de erdemli olmayan toplumun mensupları insan bedenindeki her organın intizamlı sırası ve yardımseverliğinde olduğu gibi toplumu amacına taşımayı amaçlar.[387]Ancak bu amaç her zaman toplumun yararına olmayabilir, erdemli olmayan toplumların yöneticileri bazen kendi zenginliklerini artırabilmek, bazen de şeref elde etmek gibi dünyevi amaçlarla toplumun uyacağı kuralları belirleyip, erdemli toplumun kural ve ahlaki yapısını dikkate almazlar. Bu nedenle bu toplumlarda yaşayan yöneticilerin ve insanların erdemlerden ne anladığını, nasıl elde ettiğini ve erdemlerin içeriğinden hareketle oluşturulan hukuki yapıyı anlamak adına öncelikle Farabi'nin ahlak anlayışı ve bu anlayış üzerinden hukuk anlayışına yönelik bir değerlendirme yapılacaktır.

[386] Biz bu çalışmada Farabi'nin toplum tasnifini erdemli toplum ve erdemli olmayan toplumlar olarak iki başlık altında ele alacağız.
[387] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.37-38.

3.2.1. Ahlakın Doğuşundan Hukukun Oluşumuna Genel Bir Bakış

Farabi felsefesinin en temel amacı mutluluğu elde edebilmektir. Bu nedenle onun ahlak anlayışının en dikkat çeken kısımları; insanın mutluluğu tanıması, ulaşması ve diğer insanların da ulaşmasını sağlayabilecek yetiye sahip olabilmesidir.

Yaşamını sürdürme çabası içerisinde olan her insan için mutluluğa ulaşabilmek en temel amaçtır. Mutluluk ise her insan için aynı anlamı ifade etmeyebilir. Kimi insanlar için mutluluk "iyi" olarak adlandırılan her şey olabilirken, kimileri için başka bir amaca ulaşmalarına aracılık edecek olan her şey iyidir ve mutluluğu sağlar. Örneğin, bir insan için varlıklı bir yaşam sürebilmek en iyi olansa, bu iyiliği yakalayabilmek o insan için mutluluktur. Ayrıca bir başka insan için eğer mutluluk zenginlik, sağlık veya herhangi bir bedensel amaç ise bu amaca ulaştıracak olan her yol iyi olandır. Ancak her iki mutluluk anlayışı da insana gerçek mutluluğu vermek bakımından yetersizdir. Çünkü bu hedeflenen mutluluk amaçları insan için nihai olan değildir. Eğer insan amaçladığı mutluluğa ulaşırsa, mutlaka bu amacın ardından kendisine ulaşabilmek adına başka bir mutluluk hedefi belirleyecektir. Oysaki gerçek mutluluk böyle değildir; o elde edildikten sonra kendisinden başka hiçbir iyinin mutluluk hedefi olarak belirlenmesine ihtiyaç duyulmayandır. Bu nedenle o her zaman kendisine yani sadece iyi olana ulaşabilmek için istenendir. Gerçek mutluluk insanlar tarafından arzulanan iyiler arasında en mükemmel olandır.[388]

Her ne kadar tek bir insanın Faal Akılla olan münasebeti ardından maddeden bağımsızlaşarak mutluluğa ulaşması söz konusu olsa da bir millet veya toplumdaki insanların çoğunluğunun gerçek mutluluğu kavraması ve elde edebilmesi istendiğinde, insanın yaşamını sürdürmekte mecbur olduğu gibi toplumsal bir varlık olması gerekir. O halde hiçbir insanın veya toplumun doğuştan tam olarak gerçek mutluluğa ulaştıran tüm erdemlere sahip olması beklenemez.

Farabi'ye göre, toplumların nihai mutluluğu elde edebilmesi ve aynı zamanda bu mutluluğu elde ederken dünyadaki mutluluğun da ne olduğunu fark edebilmesi adına yapılması gereken, insanlarının "teorik erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar"[389] ilimlerinde mükemmelleşebilmesidir. Teorik erdemlerin amacı, insanın

[388] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s.145-146.
[389] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s.1.

kendisinden mertebe olarak yüksek veya aşağıda olan varlıkların bilgisine akıl vasıtasıyla ulaşmasını sağlamaktır. Teorik erdemlerin varlıklar hakkında sağlayacak olduğu bilginin bir kısmı insanda ne zaman gelip yerleştiği bilinmeksizin bulunurken, bir kısmı ise insanın araştırması, inceleyip, akıl temelli sonuçlara ulaşarak elde edebilecek olduğu bilgilerdir.[390] Bu bilgilere ulaşabilmek için insanın ilk araştırması gereken alan, maddeden tamamen bağımsız olmaları nedeniyle kavranması kolay olan varlıkların ilimleri olan matematik, astronomi, müzik gibi ilimlerdir.[391]

İnsanın varlıklara yönelik bilgisini geliştirmesi tıpkı varlık mertebelerinde olduğu gibi sistemli bir düzen içerir. Bu nedenle maddeden bağımsız varlıkların bilgisine ulaşan insanın, bu varlıklardan sonra bilgisini elde edecek olduğu varlıklar, maddeyle ilişkili olanlardır. Maddeyle ilişkili olan bu varlıklar kendilerinde, varoluş ilkeleri[392] olarak kabul edilen; varlık bakımından ne oldukları, varlığa ne aracılığıyla ve nasıl geldikleri ve niçin var oldukları sorularının cevabını taşırlar. İnsanın yapması gereken de en alt mertebede olan varlıklardan başlayarak, düşünen varlık olan insanın da dâhil olduğu bu maddi varlıkların varoluş ilkelerine ulaşmaktır. Maddeye bağlı varlıkların en üst mertebesinde bulunan insanın varoluşuyla ilgili bilgisine ulaşılmasıyla birlikte araştırılıp, bilgisine ulaşılması gereken varlık, maddeden tamamen bağımsız olan İlk Neden olmalıdır.

İlk Neden'in bilgisine ulaşıncaya dek insan, mutluluğa ulaşmasına vasıta olacak olan akılsal ilkelerin varlığından da haberdar olacaktır. İlk Neden'in mükemmelliği karşısında insan, diğer varlıkların yetersizliğini kavrayarak, kendi yetkinliğini mükemmelleştirebilmek adına, varoluş amacına yani nihai mutluluğun ne olduğunu ve nasıl olduğunu açıklayabilmek için siyaset ilminden faydalanacaktır. Çünkü siyaset ilmi, toplumları nihai amacı olan mutluluğu ulaştırabilmek için iyi, erdemli olan ve kötü, erdemsiz olan ahlaki eylemleri araştırıp, bulan ve toplum kurallarını bu yönde oluşturacak olan ilimdir.[393] Bu doğrultuda Farabi'nin siyaset anlayışında, ahlakla olan ilişkini açık bir şekilde görmek mümkündür. O'nun felsefesinde bu iki alanın iç içe olduğunu ve erdemler veya erdemsizlikler olarak adlandırılan ahlaki davranışların, nihai mutluluğa ulaştırmak için siyasi düzen içerisinde hukuk kurallarının yapısını belirleyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

[390] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.1.
[391] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.7-9.
[392] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.4.
[393] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.15.

Varlıkların ve mutluluğa ulaşmak için vasıta olan ilmin bilgisine ulaşan insanın bir sonraki aşaması, bu teorikte kalan yani bilkuvve olarak bulunan bilgilerin bilfiil hale getirilerek, toplumun nihai mutluluğa ulaşabilmesi için pratik hayata geçirilebilmesine çabalamak olacaktır.[394] Bunun için gerekli olan ise iyi, erdemli olan ahlaki davranışların neler olduğunu ortaya çıkararak, gerçek mutluluğu elde edebilmek için erdemli olanları dikkate alıp fikri erdeme ulaşabilmektir. Ancak fikri erdemin elde edilmesi ile siyaset ilminin belirleyeceği kuralların erdemli veya erdemsiz olması ve toplumların da bu yönde gelişmesi mümkün olacaktır. Öyle ki Faal Akıl aracılığıyla nihai mutluluğunun bilgisine sahip olan insanın, topluma bu mutluluğa ulaştıracak yolları gösterirken, amacının en mükemmel iyiye ulaşmak olması nedeniyle fikri erdem vasıtasıyla keşfedecek olduğu ahlaki davranışlar da iyi ve güzel erdemler olacaktır.[395]

Amacı nihai mutluluk dışında bir kötüye ulaşmak olan bir toplumda, toplumu amacına götürecek olduğuna inanılan davranışlar, erdemsiz olacaktır. Bu davranışların ise hedeflenen amaca ulaşabilmek adına fikri erdemle keşfedilip, uygulanması söz konusu değildir.[396] Çünkü erdemsizliğe yönelten kötünün, insan iradesi dışında bir varlığı yoktur. Ne İlk Neden ne de İlk Neden'den taşan varlıklarda kötü olan hiçbir şey bulunamaz.[397]

Kötü olan ancak insanın, mutluluğun mahiyetine yönelik bilgiyi alacak gücü olmaması veya bilgisi olduğu halde ona yönelmek yerine gelip geçici iyilik ve mutlulukları amaç edinmesi nedeniyle kendi duyum ve arzu kuvvetine dayanarak kötü olanı istemesiyle söz konusu olur.[398] Çünkü bazı insanlar Faal Aklın kendisine verecek olduğu bilgileri alma yetkinliğine sahipken, kimi bu yetkinliğe yatkın olarak yaratılmamıştır. Bazı insanlar ise doğuştan zihinsel gelişimlerinin yetersiz olması nedeniyle bu bilgiyi alamaz veya alsalar bile yanlış anlarlar.[399]

Mutluluğun ne olduğuna yönelik bilgisi olduğu halde onu amaç edinmeyenler ise ya teorik erdemleri tam anlamıyla kazanamamış ya da yaşamış olduğu toplumun erdemsiz olması nedeniyle erdemli olana yönelik yatkınlık taşısa da erdemsiz olana alıştırılmış olanlardır. Bu nedenle teorik erdemler vasıtasıyla mutluluğun ve iyinin mahiyetini amaç edinen bir

[394] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.17.
[395] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.22.
[396] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması,* s.22.
[397] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.59-60.
[398] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.79-80.
[399] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.80.

insanın fikri erdem aracılığıyla erdemsiz olana götüren eylemleri keşfetmesi mümkün değildir.

İradi olarak insanın iyi olanı seçmesi ise teorik erdem vasıtasıyla nihai mutluluğun ve gerçek iyinin ne olduğunun bilgisine ulaşması ve bu mutluluğa ulaşabilmek için gerekli olan davranışları elde edeceği fikri erdeme sahip olmasıyla mümkündür. Mutluluğa ulaştıran erdemlerin iyi olduğunu öğrenen bir insan için bu erdemlerin zıttı olan her davranış erdemsiz olacaktır. Fikri erdem ise insana veya topluma erdemsizliğe ulaştıracak olan hiçbir yolu göstermez. O halde önce teorik erdemin, ardından fikri erdemin ve sonunda da ahlaki erdemlerin insan tarafından elde edilmesiyle, bir toplumda nihai mutluluğa ulaşabilmenin mümkün olduğu söylenebilir.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Farabi felsefesinde insanın ahlaki erdemleri veya erdemsizlikleri tamamen doğuştan getirmiş olması mümkün değildir. Çünkü bir insan mutluluğa ulaşmasına vasıta olan Faal Akıl'dan gelen bilgileri almada yaratılış gereği aynı güce sahip olamaz. Bu nedenle her insanın doğuştan ahlaki erdemlere tamamen sahip olması yaratılış gereği mümkün değildir. Ancak insanın ahlaki erdemlere yatkınlığının olduğunu söylemek mümkündür ve bu erdemlerin sonradan kazanılması, erdemlerin önceden var olmadığı anlamına da gelmez.

Ahlaki olarak insan doğuştan tüm erdemlere sahip bir varlık olsaydı, o bütün toplumları yönetme yetkisine sahip bir devlet adamı, doğuştan tüm erdemsizliklere sahip olan bir insan olması durumunda ise bütün toplumlardan dışlanan bir varlık olarak bulunurdu.[400] Bu nedenle bir insanda erdemli veya erdemsiz davranışların yerleşmesi ve insanın erdemli veya erdemsiz olarak ifade edilmesi ancak bu davranışların zaman içerisinde tekrarlanıp, pekişmesi ile mümkündür. Bu davranışların yerleşmesinde insanın yaşamış olduğu toplumun önemi büyüktür. Çünkü eğer ki yaşanılan toplumun amacı nihai mutluluğa ulaşmaksa, bu toplumun yöneticisi tarafından belirlenen uyulması gereken kurallar da iyi ve erdemli davranışları barındıran kurallar olacaktır. Bu kurallarla davranışları pekişen insan da erdemli bir varlık olacaktır.

Benzer bir şekilde yaşanılan toplum davranışları bakımından erdemsiz bir toplum ise böyle bir durumda insanların davranışları erdemsizlikle pekişecektir. Farabi'ye göre bir insan

[400] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.32-33.

erdemli veya erdemsiz davranışlara yönelik yatkınlığını doğuştan kendisinde taşıyan bir varlık olabilir. Nasıl ki bir sanata yönelik insanın doğuştan getirmiş olduğu bir yeteneği varsa ve bu tekrarlanarak insanda sanatkârlığı oluşturuyorsa, aynı şekilde erdemli veya erdemsiz davranışlara yönelik kendisinde yatkınlık taşıyan insanın bu yatkınlığının erdem veya erdemsizlik yönünde kuvvetlenmesi mümkündür. Çünkü erdeme veya erdemsizliğe yatkın olarak varlığa gelen insan, kendisine daha kolay geleni yapmaya yönelecek ve zor olanı reddedecektir.[401]

Bu nedenle insanın ancak kendisinde bulanan erdem veya erdemsizliğin zıddı olan ve eyleme geçirmekte zorlandığı veya reddettiği davranışları tekrarlamaya mecbur bırakıldığı durumda davranışlarında değişiklik gözlenebilir. Bu değişiklik her zaman davranışın tamamen yok olup yerine zıddının gelmesi şeklinde olmayabilir. Sahip olunan davranışın hâkimiyetinin derecesi ve insanın kararlığı doğrultusunda, davranışın etkisi kimi zaman azaltılabilir.[402]

O halde denilebilir ki Farabi felsefesinde insanın ahlaki davranışlarının değişiminde eğitimin etkisinden bahsedilir. İnsan mecbur bırakılarak ve tekrarlar aracılığıyla davranışlarını değiştirme yetisine sahip varlıktır. Bu noktada ise yaşanılan toplumun erdemli veya erdemsiz oluşunun rolü büyüktür. Çünkü insanın sahip olduğu yatkınlığı kuvvetlendirip, erdemli davranışları alışkanlık haline getirten veya erdemli davranışlarla yapılan tekrarlar sonucunda erdemsiz davranışların yerini erdemli davranışların almasını sağlayan, erdemli davranışlara sahip olanlardır. Aksine erdemsiz davranışlara yönelik yatkınlığı destekleyip, erdemsiz davranışlara alıştıran ise erdemsizliği benimsemiş olanlardır.[403]

Farabi, erdemli davranışların alışkanlık haline getirilmesiyle, insanların bu davranışları bir zorunluluk değil, iyinin ne olduğunun bilincine ulaşarak, gerçekten iyiye ulaşabilmek amacıyla, iradeleri doğrultusunda yapması gerektiğini savunur.[404] Çünkü erdemli davranışları bir dış kuvvetin yönlendirmesi ile zorunluluk olarak yapan bir insan ile bu davranışları kendi iradesi ile seçerek hiçbir dış kuvvetin zorlamasına bağlı kalmadan yapan erdemli insan olmak bakımından aynı değildir. İlki kanunun gerektirdiği gibi erdemli

[401] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.31.
[402] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.33.
[403] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.151.
[404] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.147.

davranışlar sergiliyor gibi görünse de davranışlarının ardında kötü, erdemsiz davranışların özlemini çeken insandır. Bu insan için yaptığı her erdemli davranış bir eziyettir ancak kanunlara uymadığında yaşayacağı eziyetin bundan büyük olduğunun bilincindedir. Bu nedenle arzularını kontrol altında tutmaya çalışan insan kanunlara uyması nedeniyle erdemli insanların en iyisi olmasa da erdemli olarak kabul edilir. İkinci insan ise arzuları ile hiçbir çatışmaya girmeden, eyleme geçirdiği her erdemli davranışından hoşnut olan, nihai mutluluğa ulaşmaktan başka hiçbir şeyin özlemini çekmeyendir.[405]

Farabi erdemli insanı nihai mutluluğa taşıyacak olan ve bir toplumun erdemli olabilmesi için alışkanlık haline getirmesi gereken erdemli davranışları iki grup altında ele almıştır. "*Akli erdemler hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi akli kısmın faziletleridir. Ahlaki faziletler ise iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi arzuyla ilgili kısmın faziletleridir*".[406]

Hikmet, insanın teorik erdeme sahip olması sonucunda İlk Neden ve O'ndan taşan varlıkların, mutluluğun ve nihai mutluluğa ulaşmanın insanın dünyadaki amacı olduğunu bildiren üstün bilgi olarak kabul edilebilir. Ameli hikmet ise Farabi'ye göre hikmetin bilgisini verdiği mutluluğa ulaşma araçlarını sunan, yapılması gerekenleri bildiren güçtür.[407]

Akıl bakımından ise insanın sahip olabileceği iki tür akıl vardır. Bunlardan ilki olan nazari akıl, insanın yapıp etmesi dışında varolan gözlem, deney ve araştırmanın dışında bulunan bilgilere ulaşmasına aracılık eden akıldır.[408] İnsan iradesinin dışında nazari aklın konusu olan tüm varlıklar, teorik erdem vasıtasıyla bilgisine ulaşılan varlıkların konusunu içerir. O halde insanın İlk Neden'i, O'ndan taşan varlıkları ve mutluluğun ne olduğunu bilmesinde teorik erdemler, hikmet ve nazari akıl Farabi için aynı görevi üstlenir. Ameli akıl ise insan iradesine bağlı olan davranışlarda, yapılması veya yapılmaması gerekeni fark etmeyi sağlayan güçtür.[409] Aynı şekilde denilebilir ki Farabi'de, nazari aklın bilgisini verdiği mutluluğa ulaşabilmeye vasıta olan araçları gösteren fikri erdemler, ameli hikmet ve ameli akıl aynı amaca yöneliktir.

[405] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.33.
[406] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.31.
[407] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.47-48.
[408] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.42.
[409] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.44.

Diğer iki akli erdem olan zekâ ve anlayış mükemmelliği ise olayları, olayların sonucunu hızlı bir şekilde kavrama, gerçekleşmiş olayları sentezleyerek ve gerçekleşecek olayları öngörerek doğru öngörülerde bulunma üstünlüğü olarak ifade edilebilir.[410] Bu erdemlerin amacı insanın akli yapısı gereği mutluluğun ne olduğu ve nasıl ulaşılması gerektiği bilincine sahip olarak, üstün bir zekâ ve anlayış mükemmelliği doğrultusunda ona ulaşılmasını sağlamaktır.

Ahlaki erdemlerde önemli olan ise bu erdemlerin seviyesidir. Örneğin cömertliği ele alacak olursak; bu eylem elinde var olanı paylaşmak, muhtaç olana yardım etmek bakımından erdemli bir davranıştır. Ancak bu davranışın aşırıya kaçılıp savurganlığa, noksanlığa kaçılıp cimriliğe dönüşmesi durumunda, davranış artık erdemli değil, kötü, erdemsiz bir davranış olacaktır.[411] Bu nedenle ahlaki erdemler içerisine giren her davranışın aşırılıktan ve noksanlıktan uzak olarak, orta noktada sabit olması gereklidir. İnsanların orta olanı bulmasına yardımcı olacak olan ise sağlık bakımından doktor; ahlaki bakımından sağlıklı davranışlara yani orta olana kavuşturacak olan da toplumun yöneticisi, kanun koyucusudur.[412] Nasıl ki bir doktor tedavi ettiği beden için neyin iyi, neyin kötü olduğunun bilgisine sahip olup, bedenin bütünlüğünü göz önüne alarak, hastalığı tedavi etmeyi, hastalığın diğer organlara yayılmasını önlemeye çabalıyorsa, aynı şekilde bir toplumda yaşayan insanların ahlaki bakımdan erdemsiz, kötü olana yakalanması durumunda, toplumun ve insan nefsinin bilgisine hakim olan yönetici, bu ahlakı iyileştirmek ve toplumun zarar görmesini engellemekle yükümlüdür. Bu iyileştirmeyi yaparken ise hangi davranışın aşırılığa veya noksanlığa ne miktarda ve nasıl yakalanarak erdemsiz olduğunu, bu davranışın nasıl toplumun içerisinden arındırılması gerektiğini, iyi ve erdemli olanın nasıl topluma kazandırılması gerektiğini biliyor olması önemlidir.[413] Yöneticinin bu bilgilere vakıf olması ise ancak mutluluğun ne olduğu bilincine ulaşmış olması ile mümkündür.

Mutluluğun ne olduğunu ve mutluluğun insan yaşamının amacı olduğunu bilmeyen bir yöneticinin ne ahlaki bakımdan insanları iyileştirmeye bilgisi vardır ne de mutluluğun bir amaç olduğunun farkındadır. O ancak teorik erdemlerin bilgisine en mükemmel şekilde sahip olup, fikri erdemin vasıtasıyla ulaşılan mutluluğa yönelten amaçları, akılla bilinebilir

[410] Farabi, *Fusulü'l – Medeni,* s.46.
[411] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme,* s.154.
[412] Farabi, *Fusulü'l – Medeni,* s.36.
[413] Farabi, *Fusulü'l – Medeni,* s.28.

olan şeklinde kavrayıp, bilfiil hale getirmek için çabaladığı takdirde, insanları ahlakları yönünde iyileştirebilen yönetici olur. Mutluluğa götüren amaçların akılla bilinebilir olması ise yöneticinin filozof olmasını gerektirir. Filozof teorik erdemlerin mükemmel bilgisine sahip, fikri erdem aracılığıyla verilen amaca ulaşma şartlarını akılla bilinir kılandır. Bir toplumu yönetecek, kanun koyucu olabilmek için bu erdemlere sahip olmakla birlikte bu erdemlerin bilgisini toplumda var etme, insanlara benimsetme amacıyla kurallar düzenleme becerisine sahip olmak gereklidir.[414] Bu ise mükemmel filozofun vasfıdır; sahip olduğu teorik ve fikri erdemleri bilfiil hale getirme ve toplumu faydalandırma çabasında ne kadar üstünse filozofun felsefesi o kadar üstündür.

Kanun koyucunun, toplumu mutluluğa ulaştırma ve ahlaki davranışlarını erdemli kılma hedefine ulaşabilmesi için iki yolu vardır. İlki hiçbir zorlama gerekmeksizin, amaca ulaşma gayreti içerisinde olan insanların eğitilmesi ve diğeri de toplum içerisinde ahlaki davranışlarının erdemsizliği nedeniyle, toplum için bir tehdit olarak görülen ve davranışlarında gönüllü bir değişimi kabul etmeyen insanların zorla eğitilmesidir. Farabi burada yöneticinin görevini bir ev içerisinde evin idaresini ve çocukların yetiştirilmesini sağlayan aile üyesine benzetir. Nasıl ki evin yöneticisi her türlü eksikliği giderip, yaşanılan ortamın en iyi olmasını sağlamak için çabalayıp ve aynı zamanda çocuklarından gönüllülükle iyi, erdemli davranışları kazanabilmeyi amaç edinenleri sevecenlikle eğitirken, erdemsiz davranışlara yatkınlığı olan ve erdemli davranışları benimsemek istemeyen insanları ise gerektiği zaman zor kullanarak eğitirse, yöneticinin durumu da bunun gibidir.[415]

Gerek gönüllülerin eğitiminde gerekse zorla eğitilen insanların eğitiminde önemli olan, yöneticinin kazandırmak istediği bilgiler hakkında doğruluğundan emin olduğu kanıtlar sunabilmesi, olayları verdiği örneklerle açıklama yoluna giderken toplumu ikna edebilme potansiyelini de kullanabiliyor olmasıdır.[416] Bu yöntemlerle gönüllü olarak ahlaki erdemleri kazanmayı amaç edinen insanların, hedefine yönelik inancı kuvvetlenirken, zorla eğitilenlere ise bilgisi verilen her şey kanıtlarıyla sunularak, gerçek amaca yönelmesi sağlanacaktır. Yöneticinin bu yöntemleri kullanması ve ahlaki erdemlere ulaşılmasını vasıta kılan araçları bildirmesi ise ancak tüm bu bilgileri kanunlarla hayata geçirmesi ile

[414] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.45-46.
[415] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.35.
[416] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.43-44.

mümkündür. O, ahlaki erdemleri öğretme ve insanları mutluluğa ulaştıracak yönde eğitebilmek adına kanunları kullanma kabiliyetine sahip olan insandır.[417] Çünkü toplumda yaşayan insanların bu kabiliyetlere sahip veya yatkın olarak var olmaması nedeniyle mutluluğun ne olduğuna, nasıl ulaşılması gerektiğine yönelik eğitilmesi gereklidir.

Buradan hareketle şu sonuca ulaşmak mümkündür; toplumun üyeleri erdemli davranışlara yönelik eğitilmezse, erdemsiz davranışların kuvvetlenmesi mümkün olacaktır. Bu nedenle insanların kendilerine yol gösterecek, iyi ve erdemli davranışları kazanmalarına vasıta olacak, teorik erdemlere, fikri erdeme, ahlaki erdeme ve bu erdemlerin yaşamda bilfiil hale getirilip, kanun sayılmasına liderlik edecek üstün bir insana ihtiyacı vardır.[418]

Bu bilgiler doğrultusunda Farabi felsefesinde ahlak ve siyaset birbiri ile iç içe olan iki ilimdir. Her ikisinin amacı da insanı esas amacı olan nihai mutluluğa ulaştırabilmek ve dünyevi yaşamında bu amaca ulaşabilmek adına gerekli olan erdemli davranışların insanlar tarafından benimsenmesini sağlayabilmektir. Ancak ahlaki erdemler veya erdemsizlikler insanlarda doğuştan mevcut olmayıp, bir yatkınlık olarak bulunur. Bu yatkınlıkların gelişmesi ile de toplumda yaşayan insanlar ya erdemli ya da erdemsiz davranışları alışkanlık haline getirir.

Alışkanlıkların kazanılmasında ise en önemli görev yöneticinindir. Farabi, insanları erdemli davranışlara yöneltip, mutluluk amacına ulaştıracak olan yöneticinin, tüm erdemleri kendisinde barındıran ve bu erdemleri aktarma aracı olarak kanunları kullanma kabiliyetini taşıyan insan olduğunu savunur. Bu nedenle Farabi için hukuk kuralları, yalnızca insanların işlemiş oldukları ceza, yapmış oldukları haksızlıklar karşısında verilen cezaları içermez. Ayrıca toplumun eğitilmesini ve hem yaşanılan toplumda hem de ölümden sonra esas amaç olan mutluluğa ulaşılmasını sağlayacak kuralları içerir. O halde Farabi'ye göre insanın mutluluğun ne olduğunu bilmesi ve ona ulaşabilmesi için gerekli olan bilgileri elde edebilmesi insanın hakkıdır. Ancak her toplumda insanın hakkını almasına ve bahsedilen yöneticiye, hukuk kurallarına rastlanılmaz. Bu nedenle bir sonraki bölümde Farabi'nin toplum tasnifleri üzerinden ahlak ve hukuk ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır.

[417] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.45.
[418] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.83-84.

3.2.2. Erdemli Toplumda Hukuk-Ahlak İlişkisi

İnsanların bir toplumda yaşama nedenlerinden ilki, varlığa geldikleri bu dünyada, hayatta kalabilmektir. Bu ilk nedenin dışında insanlar kendileri için yararlı olduğunu, zevk ve mutluluk verdiğini düşündükleri her şeyi elde etmek için bir toplumda yaşamak zorundadır. En güzel mutluluk ise elde edildiğinde yerine başka hiçbir mutluluğun geçemeyecek olduğu nihai mutluluktur. Yaşamlarını sürdürebilmenin ardından amaçları bu mutluluğu elde edebilmek olan insanların bir arada yaşadığı, karşılıklı yardımlaşmayı sürdürdükleri toplum, toplumların en iyisi olan, erdemli toplumdur.[419]

Amaçlanan mutluluk en iyi, en güzel olunca insanların bu amaca ulaşmak için karşılıklı yardımlaşma yoluyla sürdürdükleri davranışlar da iyi ve erdemli davranışlar olacaktır. Bu nedenle bu toplumda insanlar kendi aralarında farklı amaçlar için gruplaşmaz, toplumun genelinden ayrılarak, küçük topluluklar halinde bölünmezler. Çünkü toplumun tümünün amacı nihai mutluluğu elde edebilmektir. Bu nedenle kimse kimsenin dünyevi yaşamında sahip olduklarını elinden almaya, karşısındakine kin ve nefret besleyerek, haksızlık yapmaya götürecek davranışlarda bulunmaz. Toplumun amacı başka bir insana ait olanın ele geçirilmesiyle yaşanacak gelip geçici mutluluk değil, yalnızca nihai ve kendisi için istenen mutluluğa erişebilmektir. Buna uygun olarak bu toplumun mensupları arasında zıtlık, uyuşmazlık, çatışma olması mümkün değildir.[420]

Erdemli toplumun üyeleri arasındaki yardımlaşma bağı o kadar kuvvetlidir ki bir gün ölümle karşılaşacak olmak ve toplumun nihai mutluluğa ulaşması için fayda sağlayamayacak olma düşüncesi, bu topluma mensup insanlar için endişedir. Bu endişenin nedeni, ölümden veya ölümden sonraki yaşamdan korkmak değil, nihai mutluluğa ulaşmaya muhtaç bir topluma sağlanacak faydanın, azalacak olmasındandır.[421] Çünkü onların dünyevi hayatlarında insanları amacı olan nihai mutluluğa ulaştırmak için eyleme geçirdikleri her davranış iyi ve erdemlidir. Bu erdemli davranışları en üstün olan ise hem yaşadığı dünyada hem de ölümden sonra nihai mutluluğu elde etmede en üstün olandır. Bu nedenle bu toplumun üyelerinin yaşamı ahlak bakımından en güzel olandır.[422]

---

[419] Farabi, *İdeal Devlet*, s.98; Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.39.
[420] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.76.
[421] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.63.
[422] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.69.

Farabi erdemli toplumun bütünlüğünü, uyumunu ve yardımlaşmasının mükemmelliğini anlatabilmek için bu toplumu, varlığı canlı ve sağlıklı kılmak için uyum ve düzen içerisinde olan bir bedene benzetir. Bedenin canlı kalma amacını gerçekleştirmek ve bütünlüğünü korumak için nasıl derece bakımından farklı organlar varsa, aynı şekilde erdemli toplumda da amacı gerçekleştirmek adına farklı mertebeler mevcuttur.

Bedenin en önemli ve diğer organlar üzerinde hâkimiyete sahip olan organı kalp, erdemli toplumda, toplumun yöneticisini temsil eder. Bedende bulunan diğer organlar doğrudan veya dolaylı olarak yönetici olan kalbin amacını takip ederek, ona uygun olacak şekilde görevlerini yerine getirirler. Bedende olduğu gibi erdemli toplumda da erdemli yöneticinin ardından gelenler nihai mutluluk olan amaca ulaşabilmek için yöneticinin belirlediği yöntem ve kuralları takip eder. Bu takipte toplumun her üyesi aynı mertebeye sahip olamaz. Kimi sağladığı fayda bakımından erdemli yöneticiyle doğrudan iletişim kurabilirken, kimi yöneticinin ardından gelenlerin yöntem ve kurallarını takip ederek erdemli yönetici ile dolaylı bir iletişim kurar ve görevini yerine getirir.[423]

Bu doğrultuda erdemli toplumda tek bir amaç vardır ve bu amaca ulaşabilmek adına toplumun mensupları içerisinde erdem bakımından en mükemmel olan yöneticinin kuralları takip edilirken, toplumun amacına ulaşması için bir bütün olarak toplumun tüm mensupları üzerine düşen görevi yerine getirir. Erdemli toplumun böyle bir düzene sahip olmasını sağlayan ise toplumun erdemli yöneticisidir. Erdemli yönetici amacı gereği toplumun mensuplarını nihai amaç olan mutluluktan uzaklaştıracak olan kötü ve erdemsiz tüm davranışları toplumdan uzaklaştırmalı ve topluma aynı amaç için birlik ve beraberlik duygusunu aktarabilmelidir. Yönetici bu çabası için kendisine yardımcı olan toplum mensuplarını da korumalı ve onların sayısını artırmaya çabalamalıdır.[424] Toplumu nihai mutluluğa ulaştırabilmek için çabalayan, iyi ve erdemli olan her şeyi korumaya gayret eden yönetici en şerefli, toplumu da en mükemmeldir.[425]

Toplumları erdemli, iyi olana yöneltecek ve toplumsal düzeni, mertebeyi sağlayarak, insanlara kılavuzluk edecek olan bu yöneticinin, diğer insanlardan üstün ve farklı yetilere sahip olması gereklidir. Bu yönetici, bir başka insanın kendisi üzerinde egemenlik

[423] Farabi, *İdeal Devlet*, s.98-99.
[424] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât,* s.90-91.
[425] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.40.

kurmasına, kendisini yönetmesine asla ihtiyaç duymayacak olan insandır.[426] O, varoluşu gereği yönetici olacak bir insanda olması gereken tüm özelliklere sahip olarak dünyaya gelmiştir. Bu özelliklere yönelik yatkınlığını geliştirmesi sonucunda da yöneticiliğe yönelik tüm yetkinlikleri kendisinde toplayan kişidir.[427]

Yöneticinin üstünlüğü Faal Akıl ile olan münasebeti gereğidir. İlk yöneticide bulunan bilkuvve akıl (edilgin akıl), varlıkların özünü kendisinde bulunan duyu ve muhayyile kuvvetlerinin gelişimiyle maddelerinden ayırabildiği takdirde bilfiil akıl (etkin akıl) haline gelir. Etkin akla sahip olan yöneticinin, Faal Akıl ile doğrudan bağlantı kurması için kazanılmış akıl mertebesine yükselmesi gerekir. Kazanılmış akıl, etken akla göre maddeden daha uzak, maddeye hiçbir şekilde sahip olmayan ve olmayacak varlıkların özlerini kavrayan akıldır. Bu akıl mertebesine ulaşan insan ile Faal Akıl arasında hiçbir şey yoktur.[428]

Faal Akıl ile bu yakınlığa ulaşan insana, Faal Akıl'dan gerek uyku halindeyken gerekse uyanıkken birtakım bilgiler ulaşır. Farabi bu bilgileri, Faal Akıl aracılığıyla erdemli yönetici olacak insana İlk Neden tarafından ulaştırılan vahiy olarak ifade eder.[429] Bu gelen vahiyle erdemli yönetici, İlk Neden tarafından belirlenen ve yönetilen evrendeki varlık mertebelerini, bu mertebelerin düzen ve içeriğini, mertebelerde bulunan varlıkların yatkınlık ve yetkinliklerini, iyilik ve mutluluğu kavrayarak, kendi erdemli toplumunda İlk Neden'in yönetimini izlemelidir. Ayrıca İlk Yönetici vahiy aracılığıyla, mutluluğun ne olduğu hakkında bilgi ve bu bilginin topluma nasıl iletileceği, hem yaşanılan dünyada hem de sonrasında mutluluğu elde edebilmek için belirleyeceği kurallarda İlk Neden'in takipçisi olmalıdır.[430] Böyle bir yönetici, toplum mensuplarına kendisinden başka kimseden elde edemeyecekleri erdemlere ulaşmasına vesile olan, kanun koyucudur.

Farabi, kanun koyucu, erdemli yöneticinin ulaştığı vahiy dışında sahip olması gereken özelliklerden bahsetmiştir. Bunlardan genel olarak bahsedecek olursak; yönetici, toplumda her zaman aktif olabilmek adına, sağlığı bakımından noksan veya kusurlu olmamalıdır. Çünkü böyle bir noksan veya kusurun varlığı, yöneticinin toplumu mutluluk amacına

[426] Farabi, *İdeal Devlet*, s.104, 107; Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.85.
[427] Farabi, *İdeal Devlet*, s.103.
[428] Farabi, *İdeal Devlet*, s.104.
[429] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.85; Fatih Toktaş, "Farabi'nin Kitâbü'l – Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 7/12, 2002, s.259.
[430] F. Toktaş, "Farabi'nin Kitâbü'l –Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.273.

ulaştırmasına engel olacaktır. Bu noksanlık ve kusurluluk bedenen kabul edilemeyeceği gibi zihnen de olmamalı ve yönetici olaylar karşısında güçlü bir sezgi, anlama, aktarabilme ve bilgiyi saklama kabiliyetine sahip olmalıdır. Ayrıca yönetiminin amacı olan, mutluluğa ulaşmada bu amacı destekleyenlerin erdemlerini kuvvetlendirebilmek, bu amacı desteklemeyenleri ise amaca yöneltmek için güzel ve etkileyici konuşma yetisine sahip olmalıdır. Her zaman toplumu için en iyi, erdemli ve mutluluğa ulaştıracak bilgileri elde etmek için çabalamalı, bu bilgileri elde etmekten hiç yorulmamalıdır. Çevresindeki yardımcılarını veya ahbaplarını belirlerken de öngörüsü vasıtasıyla iyi ve erdemli olanları seçme yetisine sahip olmalıdır. Kendisinin ve toplumunun amacı nihai mutluluğa ulaşmak olan bir yönetici, bu amacı dışında dünyevi zevklere düşkün olamaz. Bu nedenle de yönetim biçiminde İlk Neden'in yolunu takip eden erdemli yöneticinin kötülükten ve aşağı olan her şeyden uzak olması gereklidir. Çünkü İlk Neden'in yönetiminde kötü olan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle yönetici, toplumu mutluluğa ulaştırmak ve erdemin bilgisini vermek olan iki amacını gerçekleştirirken zulümden ve baskıdan uzak durmalıdır. Ayrıca adaletin de erdemli bir davranış olarak topluma kazandırılması gerektiğinin bilincinde olarak, her zaman adalete uygun davranmalı ve kötülük ve haksızlık karşısında her zaman adaleti sağlamada istikrarlı olmalıdır.[431]

Özellikle dış toplumlardan gelen tüm haksızlık ve adaletsizliğe karşı mücadelesinde erdemli yönetici çözüm yolu olarak savaşa yönelme gücüne sahip olmalıdır. Ancak bu savaş yöneticinin ne kendi toplumunun ne de diğer toplumların kendisine gücü bakımından hürmet göstermesi, korkuyla ona bağlı kalarak, itaat etmelerini sağlamak amacıyla veya sırf kazanma hırsını tatmin etmek amacıyla diğer toplumları ele geçirdiği zulme dayanan bir savaş değildir. Savaşın amacı yöneticinin kendi toplumunun erdemini artırabilmek ve bu yolla mutluluğa ulaşmalarını sağlamak veya insani mertebe bakımından bulunması gereken konumu bilmeyen topluluklara doğru yeri gösterebilmek için dışardan müdahale etmek şeklinde gerçekleşir. İlkinde yönetici, erdemli topluma diğer toplumlar üzerinden kaynaklanacak; toprak kaybı, erdemsizliğin bulaştırılması, gerçek amaçtan uzaklaştırılması gibi her türlü kötülüğe karşı savaşır. Ayrıca erdemli toplumun yaşamını iyi ve faydalı bir şekilde sürdürmesine katkı sağlayacak bir iyilik, bu iyiliği kullanamayan toplumlarda bulunuyorsa, erdemli yönetici bu iyiliği topraklarına getirebilmek için de savaşır. İkinci savaş nedeni olarak görülen dış toplumlara yönelik savaş ise ya bu toplumların, erdemli

[431] Farabi, *İdeal Devlet*, s.107-108.

topluma katılıp, nihai mutluluğa ulaşmalarını sağlamak ya da erdemsiz davranışlarından arınmayıp, erdemli topluma vermiş oldukları zarardan dolayı yok edilmeleri için yapılır.[432]

Farabi, tüm bu özelliklerin tek bir insanda bulunması halinde, tüm insanlara örnek olan ve etki bırakan bu yöneticiyi gerçek sultan olarak ifade eder.[433] Ancak erdemli bir toplumda tüm bu özellikleri taşıyan ve gerek kişiliği ile gerekse hukuki düzeni ile örnek olan tek bir yöneticinin her zaman mümkün olması söz konusu olmayabilir. Böyle bir durumda ilk ihtimalde, tüm bu özellikler, toplumun mensupları arasında farklı kişilerde farklı özellikler olarak görülür ve toplumun yönetimi, bu farklı farklı kişilerin elinde erdemli bir grup yönetimi olarak bulunur.

Toplum mensupları arasında bu özellikleri taşıyan farklı insanların bulunmadığı durumda yönetici olacak insan, kendisinden önceki yöneticilerin yönetim şekillerini, uyguladıkları hukuk kurallarını bilmeli ve bu kuralların hangi durumlarda, ne için kullanıldığının ayrımını en iyi şekilde yapabilmelidir. Eğer ki toplumda yaşanan bir olay karşısında eski yöneticinin hukuk kuralları yetersiz kalırsa, böyle bir durumda olayı çözebilecek kuralları meydana getirebilme kabiliyetine sahip olmalıdır. Gerek önceki yöneticiden aldığı gerekse kendisinin oluşturduğu hukuk kurallarını topluma benimsetebilmek adına güçlü bir hitabet gücüne ve bu güçle insanları ikna edebilme potansiyeline sahip olmalıdır. Yönetici bu güç ve potansiyeli yalnızca kendi toplumunu amacına ulaştırmak için değil, erdemli olmayan toplumları da erdeme ulaştırabilmek amacı için kullanabilmelidir. Farabi tarafından böyle bir yönetici "*kanuna göre sultan (melik es-sünne)*"[434] olarak ifade edilir.

Son olarak ise kanuna göre sultan olma niteliğini taşıyan tek bir insan bulunmadığında ve bu özellikler toplumun mensupları arasında farklı kişiler arasında bulunuyorsa, bu topluluk da kendinden önceki yöneticinin yönetim şekillerini, hukuk kurallarını takip edecek ve kendi hukuk kurallarını buna göre oluşturacaktır. Bu topluluğa "*kanuna göre reisler (ruesa'es-sünne)*"[435] adı verilir.

Yöneticiye yönelik tüm bu ihtimallerde ortak olan bir durum vardır. Bu durum da farklı dönemlerde, farklı topluluklarda yaşayan bir veya birden fazla erdemli yöneticinin amacı bakımından tek bir insan gibi olmasıdır. Çünkü bu yöneticiler birbirinin devamı

[432] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.56-57.
[433] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.50.
[434] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.50.
[435] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.50-51.

niteliğindedir. Sonra gelen daima başta gelenin yönetim biçimini, hukuk düzenini ve kurallarını, bu kuralların erdemi elde edebilmek adına kullanılışını bilir, onu takip eder. Ancak bu durum yeni yöneticinin, önceki yöneticinin koymuş olduğu hukuk kurallarını asla değiştiremeyeceği anlamına gelmez.

Zaman değiştikçe, toplumun değişen yapısı beraberinde hukuk kurallarının da değişmesini gerektirir. Bu nedenle yönetici, hukuk kurallarının toplumun erdeme ulaşmasında yetersiz kaldığı durumlarda yasayı değiştirebilme yetkisine sahiptir. Çünkü bu yönetici sahip olduğu özellikler bakımından önceki yöneticiden amaç bakımından farklı değildir. O, önceki yönetici ile aynı zamanda yaşamış olsaydı, eski yöneticinin de aynı değişiklikleri yapacağının farkındadır.[436] Ayrıca yeni yönetici yeni hukuk kuralları oluşturma şansına da sahiptir. Çünkü eski yönetici yaşamış olduğu dönemde kural gerektiren her olayla karşılaşmamış olabilir veya kural olarak belirlediği halde yürürlüğe geçirmesi mümkün olmamış olabilir.[437]

Bu doğrultuda Farabi, toplumların zamanla ihtiyaç ve amaç bakımından değişiklik yaşayabileceğini fark ederek, hukuk kurallarının toplumun ahlaki yapısında yaşanacak her değişikliğe göre önceki sistemler göz önünde bulundurularak, esas amaç olan nihai mutluluğuna ulaşmayı destekleyecek şekilde yeniliğine ve değişime açık olması gerektiğini ifade eder.

Yönetici veya yöneticilerin toplumu erdemli kılmak ve nihai amaca ulaştırabilmek adına hukuk kuralları oluşturabilmesi veya mevcut kuralları değiştirebilmesi için Farabi'ye göre yönetici veya yöneticilerin sahip olacağı tüm bu özellikler dışında filozof olması da gereklidir.[438] Eğer yönetici tek bir kişi ise o halde filozof da olmalıdır. Eğer yönetim bir topluluğun elinde ise mensuplardan biri filozof olmalıdır. Filozof bilgisi ve anlama mükemmelliği ile insanlara yol gösteren, güven verendir. Yöneticinin felsefe ile meşgul olmaması gibi bir durumda, yönetici sahip olması gereken tüm özelliklere sahip olsa da mükemmel bilgiye ulaşmakta yetersizlik olacak ve toplumun erdem temeli üzerine kurulması ve nihai mutluluk olan amacına ulaşması söz konusu olamayacak ve toplum yok olacaktır.[439] Buradan hareketle Farabi'nin filozof ve yöneticinin en mükemmelin bilgisine

[436] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.86-87.
[437] F. Toktaş, "Farabi'nin Kitâbü'l –Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.262; Farabi, *İdeal Devlet*, s.109.
[438] Farabi, *İdeal Devlet*, s.109.
[439] Farabi, *İdeal Devlet*, s.109-110.

sahip olabilmek için Faal Akıl ile iletişime geçerek, Faal Akıl vasıtasıyla İlk Neden'den vahiy aldığını ve filozof ve yöneticinin sahip oldukları bu özellik gereği aynı kişi olarak kabul edilebileceği çıkarılabilir.

Filozof olan erdemli toplumun yöneticisi, siyasi düzeni, hukuk kuralları ile toplumun erdeme ulaşması için gerekli olan her şeyi öğretir. Öğrenilmesi gereken davranış ve kuralların bir kısmı tüm toplumun ortaklaşa bilmesi gerekenler, bir kısmı da her insanın kendi yatkınlığı ve yeteneği doğrultusunda bilmesi gerekenlerdir. İnsanların hayatlarını sürdürmek için bir birlik olarak yaşadıkları toplumda, nihai mutluluğa ulaşmaları ancak yapılan erdemli davranışlarla mümkündür. Davranışlar insanların ruhunda yer edip, tekrarlar yoluyla kuvvetlendikçe, ahlaki olarak güçlü insanların yetişmesi mümkün olur.[440]

Toplum mensuplarının mutluluğa bu erdemli davranışlarla ulaşabilmesi için ilk olarak nihai mutluluğun, iyinin ve erdemli olanın ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu bilgiler, erdemli yönetici tarafından insanlara aktarılan ve ortaklaşa herkesin bilgisi dâhilinde olması gereken bilgilerdir. İlk bilgi, nihai mutluluğun kaynağı olan İlk Neden'i ve onun sahip olduğu tüm üstün özellikleri bilmektir. İlk Neden'in maddesiz varlığını kavrayan insanların bundan sonra kavrayacağı varlıklar ve sıfatlar, İlk Neden'den taşan ve yine maddesiz olan varlıklar ve bu varlıkların sıfatları ile bulundukları mertebe olacaktır. Faal Akla kadar gelen bu bilgi akışının ardından, edinilecek bilgi sırasıyla göksel varlıklar, maddeye bağlı olan tüm varlıklar ve onların varoluşu ve bu varoluşun adaletli ve mükemmel yapısını kavramak olacaktır. Bu varlık ve varlık mertebeleri kavrandıkça insanlar aynı zamanda toplumda kötü olarak ifade ettikleri haksızlık ve noksanlıkların İlk Neden'den taşmadığını kavrayacaktır.[441]

Bu noktadan sonra bilgisini elde edecekleri, varlık olarak Faal Akıl ve ondan gelen ilk öncüller olacaktır. Tüm bu bilgilerin ardından yaşadıkları toplumun amacının bilincinde olan erdemli toplumun mensupları, yöneticinin varlık sebebinin, İlk Neden'den Faal Akıl aracılığıyla gelen vahyin, oluşturulan hukuk kurallarının amacının ve sonradan yönetimi ele alacak yöneticilerin niteliklerinin de bilgisini elde edecektir.[442] Bu bilgiler ışığında erdemli toplumun mensupları kendilerinden farklı olan tüm toplumların ve bu toplumların yanlış amaçlarının farkında olarak, yöneticinin rehberliğinde doğuştan sahip oldukları

[440] Farabi, *İdeal Devlet*, s.114.
[441] Farabi, *İdeal Devlet*, s.127.
[442] Farabi, *İdeal Devlet*, s.127.

yatkınlıkları geliştirip, hem kendilerinin hem de toplumun doğru olan amaca ulaşabilmesi için yetkinleşirler. Bu yetkinleşmeyi sağlamak insanlar için bir zorunluluk değildir. Aksine insan yatkın olduğu davranışlarda yetkinleştikçe, bu durumdan zevk ve memnuniyet duymaya başlar. Davranışların bu şekilde gelişim sağlamasında önemli olan, yönetici tarafından her insanın yatkın olduğu davranışın doğru olarak saptaması ve saptanan davranışlarda yetkinliğin kazandırılmasıdır. Çünkü her insanın, tüm insani yetkinliklere yatkın olması mümkün değildir. Eğer her insanın doğuştan yatkın olduğu davranışta, çocukluğundan itibaren aldığı eğitimle yetkinleşmesi sağlanırsa, toplumda hiçbir iş aksamaz, herkes sahip olduğu yetiyle görevini en iyi şekilde yerine getirir ve insanların işlerini severek yapması, toplumdan haksızlığı, yetersizlik ve hilekârlığı uzaklaştırır.

Bu doğrultuda erdemli toplumun yöneticisi sadece kendisi için değil, toplumunun nihai mutluluğunu tanımasına ve ulaşmasına olanak sağlamak adına eylemde bulunur. Bu eylemlerin tek amacı insanların ahlaki bakımdan erdemli olanın bilgisine ulaşmalarını ve erdemli bir yaşam sürerken de hayatta bulunma amaçlarını kavramalarını sağlamaktır. Erdemli yöneticinin bu faydaları sağlaması ise ancak yönetiminin de bu amaçlara uygun olması ile mümkünüdür. Onun yönetiminin her aşaması nihai amaca ulaşma endişesi ile planlanmıştır.

Yönetimin topluma en çok dâhil olduğu nokta ise mensupların uyması beklenen hukuk kurallarıdır. Erdemli yöneticinin vahiy aracılığıyla veya kendisinin gözlem ve deneyimleri sonucunda oluşturmuş olduğu hukuk kuralları, insanın ahlaki erdem ve erdemsizlikleri bilmesi, erdemli olana ulaştıracak iyi yolları fark etmesi ve bu farkındalığın sonunda nihai mutluluğa ulaşma amacını taşır. Bu nedenle Farabi felsefesinde ahlak, hukuk ve siyaset anlayışlarının iç içe olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.3. Erdemli Olmayan Toplumlarda Hukuk-Ahlak İlişkisi

Farabi felsefesinde yönetimin ve yönetilenlerinin amacı yalnızca erdemi bilmek ve nihai mutluluğa ulaşmak olması bakımından tam olan erdemli toplumun karşısında erdemin yerine erdemsizliği, nihai mutluluğun yerine dünyevi zevkleri tercih etmesi bakımından noksan olan erdemsiz toplumlar[443] bulunur. Bu toplumlardan ilki, kendi içerisinde toplumların duydukları zevke göre çeşitlere ayrılan cahil, bilgisiz toplumdur. Bu toplumun

[443] Bu bölümde Farabi'nin birden fazla olan erdemsiz toplumları tek başlık altında ele alınacaktır.

mensupları dünyevi ve bedensel zevklere o kadar güçlü bir bağ ile bağlanmışlardır ki onlar için mutluluk yalnızca bu zevklere ulaşabilmek ve bu zevkleri mümkün olduğunca uzun süre devam ettirebilmektir. Bu toplumun mensuplarına nihai mutluluğun, dünyevi veya bedensel zevkler olmadığı, mutluluk olduğu düşünülen bu sanıların gelip geçici iken asıl mutluluğun hiçbir zaman tükenmeyecek olduğu anlatılsa da onlar bu anlatılanları anlamak ve inanmakta ısrarcı olmayacaklardır. Çünkü bu toplum için nihai mutluluk ancak dünyevi ve bedensel zevklerin bir arada bulunmasıdır. Bu amaca ulaşmak için yapılacak her şey ise iyi olandır. Bu zevklere ulaşmanın engellenmesi, zevklerden yoksun kalmak ise en büyük kötülüktür.[444] Toplumun hedefi bu yönde olunca, bu toplumun yöneticisi de aynı hedef için gayret gösterecektir. O toplum mensuplarının mutluluk sanılarına ulaşmaları için gerekli yolları belirleyip, onlara sunduktan sonra bu sanıların sürdürülebilirliğini sağlamak için toplum mensuplarını kullanmaktan da çekinmeyecektir.[445] O halde cahil toplum hem yöneticisi hem de yönetileni ile insanlarının erdemsiz davranışları benimsedikleri ve bu davranışları zevk alacak derecede içselleştirdikleri toplumu ifade eder.

Dünyevi ve bedensel zevklerin birden fazla olması ve cahil toplumların bu zevklere yönelik yapmış oldukları tercihleri sonucunda mutluluk olduğunu düşündükleri sanıların çeşitlerine göre cahil toplumlar oluşmuştur. Bu dünyevi ve bedensel zevkler; yalnızca yaşamda kalmak ve yaşamı devam ettirebilmek için gerekli olan ihtiyaçların karşılanması sonucunda duyulan zevk, fakirlikten yoksun bir hayat sürdürülmesini sağlaması nedeniyle zenginliğin sağladığı zevk, mal varlığı bakımından zengin olmanın, soylu bir aile ve geçmişe sahip olmanın, hem kendi toplumu hem de diğer toplumlar arasında kurmuş olduğu egemenlik bakımından şeref sahibi olmanın vermiş olduğu zevk ve insanların kararlarını vermede özgür olmalarından almış oldukları zevk olarak sıralanabilir. Farabi için bu zevklerin karşılığı kadar toplum ve yönetici mevcuttur.[446]

Farabi'nin cahil toplumlar içerisinde bahsettiği ilk toplum mutluluğu; yaşamlarını sürdürebilmek için gerekli olan beslenme, barınma, giyinme ile gerek bedensel bir ihtiyaç gerekse üremenin insan nüfusunu artırabilmek için zorunlu olması nedeniyle cinsel gereksinimlerde gören toplumdur. Bu topluma göre bu ihtiyaçların hepsi insanın varlığını sürdürebilmesi için zorunludur ve bu zorunluluğu gidermek için tüm insanlar karşılıklı

[444] Farabi, *İdeal Devlet*, s.111.
[445] F. Toktaş, "Farabi'nin Kitâbü'l –Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.258.
[446] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.109.

yardımlaşma içerisinde mecburiyetindedir.[447] Bu toplumun mensuplarının amacı toplum içerisinde varlıklarını manevi bir gerçeklik olarak sunmak değil, yalnızca bedensel olarak var olabilmektir. Bu nedenle bu topluma mensup insanların işbirliği içerisinde beslenmek için çiftçilikle veya avcılıkla uğraşması, barınmak için inşaatla uğraşması, giyinmek için terzilikle meşgul olması yeterlidir.[448]

O halde zorunlu toplumun insanı için felsefe, edebiyat, ahlak veya dini ilimler gibi insanı dünyevi olandan manevi olana ulaştırmaya gücü olan ilimler zorunlu ihtiyaç olarak kabul ettikleri gereksinimleri karşılamıyorsa, toplum içerisinde bulunmalarına da gerek yoktur. Toplumda bulunması gereken ise yönetimi gereği toplum mensuplarının ve kendisinin zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli stratejileri belirleyen yöneticinin, başarılı siyasi düzenidir. O halde bu toplumda yönetici olmak için erdemli toplumun yöneticisinin sahip olduğu özelliklere[449] gereksinim yoktur. Tek gereksinim zorunlu ihtiyaçları gidermek ve muhafaza edebilmek için diğer insanlardan daha becerikli olabilmektir.[450]

Diğer bir şehir ise zorunlu ihtiyaçların karşılanması sonucunda elde edecekleri amaç gibi bir amaçları olmaksızın, zenginliğin kendisinin amaç sayıldığı toplumdur. Örneğin zorunlu toplumda barınma ihtiyacının karşılanmasından amaç dış tehlikelere karşı korunmaktır. Ancak zenginliği amaç edinen toplum, zenginliğin vesilesiyle herhangi bir şeyi elde edebilmek için değil, zenginliği ihtişamına ve gücüne aldanarak isterler. Çünkü bu toplumun insanı cimridir. Tek amaçları parayı yalnızca zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında savurganlık yapmadan kullanmak ve ellerinde kalan bütün varlıklarını karşılıklı yardımlaşma ile artırma ve korumaktır. Bu toplumun her mensubu başka bir mensubun servetini korumak ve bu serveti artırmakla yükümlüdür. Yükümlülüğü en iyi yerine getiren insan ise zenginliği amaçlayan toplumun en iyi, en mükemmel üyesidir. Toplumun yöneticisi de bu en mükemmel iyiden başkası değildir.[451]

Tek amacı zenginliği artırmak ve korumak olan bu toplumun yöneticisi toplum mensuplarını eyleme geçirecekleri her faaliyette zenginliği artırabilmeleri konusunda desteklemeli ve yönetimin tüm iç ve dış hukuk kurallarını zenginliği artıracak ve koruyacak nitelikte oluşturmalıdır. Bu toplumun da yöneticisi bakımından erdemli

[447] Farabi, *İdeal Devlet*, s.111.
[448] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.95.
[449] Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s.103; s.107-110.
[450] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.95.
[451] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.96.

yöneticiye benzemediği görülmektedir. Tek ortak nokta her iki toplumun yöneticisinin de iyi olanı amaçlıyor olmasıdır. Ancak erdemli toplum için bu iyi, nihai mutluluğa ulaştıran yollar ve mutluluğun kendisiyken, zenginliği amaçlayan toplum için iyi olan zenginliğe ulaştıran yollar ve zenginliğin kendisidir.[452]

Bir diğer toplum, zorunlu toplumun amaçları içerisinde kabul ettiğimiz beslenme, cinsel gereksinim gibi taleplerin, ihtiyaç boyutunda kalmayarak zevke dönüştürülmüş olduğu toplumdur. Bu toplumun mensuplarının amaçları duyularını tatmin etmek ve dünyevi zevklerde en üst noktaya erişebilmektir. Amaçlarını karşılayacakları araçları ahlaki bakımdan bir orta derecesi olmaksızın uç noktalarda yaşar ve bu amaçları elde edebilme yolu olarak da eğlenceyi kabul ederler. Erdemli toplumun da dâhil olduğu diğer toplumlarda olduğu gibi bu toplumda da mensupların işbirlik ve yardımlaşmaların gereği amacı karşılayabilmektir. Bu amacı en iyi şekilde karşılayarak, amaca ulaşmakta en iyi yol kabul edilen oyun ve eğlenceyi destekleyen, duyuların en üst zirvelerde tatminini sağlamayı yönetimsel amaç haline getiren insan, bu toplumun yöneticisi olmaya layıktır.[453]

Cahil toplumu oluşturan bir diğer toplum; şerefi amaç edinmiş olan toplumdur. Amacı bakımından bu toplumu iki grupta ele almak mümkündür. Öyle ki bu gruplardan ilki, tüm toplumu şeref bakımından yüceltmeyi, hem kendi toplumu içerisinde hem de diğer toplumlar karşısında övülen, saygı duyulan bir duruma gelebilmeyi amaç edinen gruptur. Bu amaç için toplumun mensupları karşılıklı olarak yardımlaşma ve işbirliği içerisinde bulunur ve toplumun, diğer toplumlar karşısında üstünlüğünü sağlanmaya çabalanır.[454]

Diğer bir grup ise yöneticilerinin kendilerine sağlamış olduğu faydalar karşısında şerefe, övülmeye layık olduğunu düşünen gruptur. Grubun bu şekildeki düşüncesinin temelinde ise toplumun yöneticisi yer alır. Çünkü yöneticinin amacı, yönettiği topluma sağlamış olduklarının karşılığında şükran borçlu olduğunu düşündüğü toplum mensuplarının, kendisine boyun eğmesini, emir ve yasaklarına önem vererek, koymuş olduğu kanunların üstünlüğü karşısında yüceltmesini, sağlayabilmektir. O halde bu toplumun yöneticisinin tek amacı şeref, övgü ve itaat sahibi bir yönetici olabilmektir. Bunun içinde gerekli olanın halkın arzu ve taleplerini en iyi şekilde karşılamak olduğunun farkındadır. Toplum mensuplarına; zenginlik, mal-mülk, eğlence, zevk, topluma; gösterişli binalar, ulaşım

[452] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.40.
[453] Farabi, *İdeal Devlet*, s.112; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.96.
[454] Farabi, *İdeal Devlet*, s.112; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.97.

kolaylıkları, savaş galibiyetleri kazandırmak, yöneticinin yalnızca şerefe ulaşması için aracı olan, iyi yollardır. Bu yollar, yöneticiyi şerefe ulaştırır ve en şerefli yönetici olarak, ululuğu ölümünden sonra dahi anılır.[455]

Bu iki grubun yanında, bu topluma mensup olup, şeref ve şöhretin zenginlik ve soya bağlı olduğunu düşünen insanların oluşturduğu kesimlerde mevcuttur. Bu insanlara göre zenginlik her zaman diğer toplumların saygı duyması ve itaat etmesini sağlamak adına en yüce şeref kaynağıdır. Ancak bu toplum için zenginlik, diğer toplumlara sağlamış olduğu fayda karşısında şeref ve saygı kazandırır. Bu nedenle yapılması gereken, asıl amaç olan şerefe ulaşabilmek için karşılıklı yardımlaşarak toplumun zenginliğini artırırken, diğer toplumların ihtiyaçlarına fayda sağlayıp, karşılığında şeref alabilmektir. Diğer bir kesim ise şöhret ve şerefin soya bağlı olduğuna inanır. Bir yönetici veya toplum, ataları ne kadar zengin, soylu, yardımsever ise o derece de şeref ve saygıya layıktır.[456]

Bu toplum yöneticisinin ve kurallarının her ne kadar ulaşmak istediği amaç şeref ve şöhret olsa da amaca ulaşma yolunun, toplum mensuplarının yararını sağlamak olduğu düşüncesi, toplumu erdemli topluma yaklaştırır. Ancak erdemli toplum nihai amacı, bu amaca ulaşma yolları ve kuralları gereği zevki, zenginliği, şeref ve şöhreti araç ve amaç olarak kabul etmez. Her iki toplumun yöneticisi de toplumsal faydayı amaç edinir ancak amaç ve amaca ulaşma yolları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu nedenle şeref ve şöhret düşkünü olan bu toplum ancak cahil toplumlar arasında en iyi olabilme imkânına sahiptir.[457]

Cahil toplumun bir diğer oluşumu ise amacı şeref olan topluma benzer olmakla birlikte, amaca ulaşma yolu gereği, zorlama ve zulmü araç olarak gören toplumdur. Bu toplumun şeref olarak kabul ettiği, gerek kendi toplumunda gerekse diğer toplumlar karşısında hüküm ve egemenliği tekelinde bulundurmaktır. Diğer toplumların zulmüne uğramadan, o toplumları zulme uğratmak, zenginliği elde edebilmek için çabalamak yerine diğer toplumların mal ve mülküne sahip olabilmek adına kan dökmek, kendilerine hizmet etmeleri için diğer toplumların mensuplarını köle yapmak, bu toplumda en güçlü egemenlik olabilmenin aracı olarak kabul edilir. Bu araçların tümünde üstünlük göstererek, toplum mensuplarının güçlerini, diğer toplumların hükmü altına girmemek için güçlendirirken, bu güçleri diğer toplumları hâkimiyeti altına alabilmek için kullanacak olan

[455] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.40; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.99.
[456] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.40; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.98.
[457] Farabi, *İdeal Devlet*, s.129; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât,* s.101.

yönetici, şerefe en layık olandır. Bu yöneticinin belirlemiş olduğu tüm kural ve yasalar, toplum mensuplarının birbirleri ile işbirliği içerisinde, her türlü zorbalık ve zulmü kendi toplumlarında değil, diğer toplumlara karşı kullanması gerektiğine yöneliktir.[458] Ancak yönetici kendi toplumunda egemenliğini korumak ve güçlendirmek için mensuplarına yönelik zorba bir yönetim takip eder. Yönetilenlerin ise birbirleri arasında böyle bir zorbalık söz konusu olamaz; onların görevi, zorba yöneticinin ve zorba toplumun, diğer toplumlara egemenlik kurmasını sağlamaktır.

Cahil toplumların sonuncu türü, mensuplarının arzu ve taleplerini yerine getirmekte serbest olduğu demokratik toplumdur.[459] Bu toplumun mensupları, istediklerini, istedikleri gibi eyleme durumunu özgürlük olarak görürler. Yönetici ve yasalardan da bu özgürlüğü desteklemesini beklerler. Bu desteğin ilki, her insanın cinsiyet, mal-mülk varlığı, ırk fark etmeksizin diğeri karşısında eşitliğinin sağlanmasıdır. Çünkü her insanın özgür olmasından bahsedilmek için her insanın eşit olmasından bahsetmek zorunludur. O halde yöneticinin veya yönetici olacak aday kişinin yapması gereken toplumun özgürlüğünü en iyi şekilde geliştirebilmektir. Yönetici toplum mensuplarını belirli bir amaca yöneltmek için çabalamaz. Onun amacı mensuplarının arzu ve taleplerini karşılamak, özgürlüklerini desteklemektir. Bu talep ve destekleri sağladığı sürece, yönetici saygı gösterilen ve sevilen bir insandır. Yöneticinin insanlar üzerinde üstün, mükemmel bilgi düzeyine sahip yönetici olma gibi bir özelliği yoktur. Yönetici ile yönettiği toplum mensupları bir ve aynıdır. Ancak yönetici seçilirken, mensuplar yine de birtakım şartları göz önünde bulundururlar. Buna göre eğer yönetici, geçmişte yönetim faaliyetlerinde başarılı olan bir aileden geliyorsa, yeni yönetici olma vasfı ona aittir.[460] Bunun dışında yöneticiden erdemli yönetici gibi ne nihai mutluluğa ulaşma ve ulaştırma ne de erdemli davranışları topluma kazandırma beklentisi vardır. Çünkü bu toplumda yaşayan insanların ahlaki bakımdan erdemli olana yönelme gibi bir endişesi yoktur. Tek endişe, özgürlüğün, eşitlik altında sağlanması aracılığıyla her insanın, arzularını dilediğince gerçekleştirme imkânına sahip olmasıdır. Bu anlamda onlar için arzu ve taleplerine ulaşmak en nihai mutluluk, bu mutluluğa ulaştıran yolları ortaya çıkaran yönetici de en iyi yöneticidir.[461]

[458] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât,* s.101-102.
[459] Farabi, *İdeal Devlet*, s.112.
[460] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.107-108.
[461] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât,* s.110.

Yukarıda ele alınan cahil toplumu oluşturan alt toplulukların ortak noktası, tüm mensupların yalnızca dünyevi mutluluğu sağlama ve bedensel zevkleri karşılama amacında bulunmasıdır. Bu ise bu insanların bedene, yani maddi olana bağlı kaldıklarının bir göstergesidir. Çünkü amaç olarak kabul ettikleri dünyevi zevk ve mutluluğa ancak bir bedene sahip oldukları sürece ulaşmaları mümkündür. Maddi olan beden, bu toplumun mensupları için vazgeçilemez olandır. Bu nedenle maddi olandan arınmak yerine ona daha da bağlı kalırlar.

Farabi tarafından erdemsiz toplumlar başlığı altında ele alınan ikinci toplum fasık (bozuk) toplumdur.[462] Bu toplum bilgi seviyesi olarak erdemli toplumda yaşayan veya yaşaması gereken insanların bilmesi ve aktarması gereken, nihai mutluluk ve ona ulaşma yollarına yönelik mükemmel bilgiye sahiptir. Ancak bu toplum, tüm bu bilgilere sahip olmasına rağmen nihai mutluluğa ulaşmak için çabalamaz. Çünkü eylemleri bakımından bedensel ve dünyevi zevklere yenik düşer. Bu nedenle düşünsel olarak erdemli toplumun bilmesi gereken her şeyin bilgisine sahip olsa da eylemsel olarak cahil toplumlar gibi eyler. Öyle ki fasık toplumun mensupları, nihai mutluluğa ulaşmanın zenginlik elde etmek, şeref ve egemenlik sahibi olmak, tüm arzu ve talepleri gerçekleştirmek ile mümkün olmadığını ve tüm bunların erdemli davranışlar olmadığını bildikleri halde eylemde bu davranışları sergilerler. Çünkü iştahlarına yenik düşerek, bu davranışları özler ve bu davranışları elde edebilmeyi amaç haline getirirler.[463] Ancak bu durum fasık toplumun mensuplarında ruhsal bir ıstırap uyandırır.

Nihai mutluluğun bilgisine sahip olmak, maddi olanın bilgisine de sahip olarak, insanın ruhsal yanını maddi olandan arındırması demektir. Oysaki fasık toplumun mensupları, maddi olandan uzaklaştığı halde cahil toplumun erdemsiz davranışlarını alışkanlık haline getirmiş olması sebebiyle acı çeker. Bu acı her daim varlığını sürdürmez; özlemini çektiği ve alışkanlık haline getirdiği eylemi işlerken insan ruhunun maddi olanda ayrılan ve nihai mutluluğun bu davranışlar olmadığını söyleyen yanını duymaz. Ancak insan, aldığı zevkin sonunda, tüm dış etkilerden uzaklaşarak, tek başına kaldığında ıstırap çeker.[464] Ayrıca bu ıstırap yalnızca içinde yaşanılan dünya ile de sınırlı kalmaz. Fasık toplumun mensupları ölümden korkar. Çünkü nihai mutluluğun ne olduğunu, ona ulaştıracak olan erdemli

[462] Farabi, *İdeal Devlet*, s.111.
[463] Farabi, *İdeal Devlet*, s.112; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.112.
[464] Farabi, *İdeal Devlet*, s.124-125.

davranışların neler olduğunu bildikleri halde dünyevi zevkleri tercih etmişlerdir. Bu durum ölümden sonra asla nihai mutluluğa ulaşmanın mümkün olmadığı bilincini yerleştirir. Bu nedenle fasık toplum, diğer erdemsiz toplumlar arasında ölümden en çok korkan toplumdur.[465] O halde fasık toplumun yöneticisi ve yönetileni, nihai mutluluğun ne olduğu ve bu mutluluğa ulaşmak için gerekli olan erdemli araçların bilgisine sahip oldukları ve ölümden sonraki mutluluğu düşündükleri halde cahil toplumun davranışlarını eylemede ısrarcıdır. Çünkü bir toplumun belirli bir amaca yönelmesinde ve bu amacı gerçekleştirmek için davranışlarını belirlemesinde yol gösterici yöneticidir. Toplum mensupları her ne kadar mükemmel bilgiye sahip olarak, erdemli davranışlara yatkınlık taşıyor olsalar da yöneticileri tarafından doğru olana değil, özlemini çektikleri erdemsiz davranışlara yöneltildikleri takdirde bu davranışları alışkanlık haline getireceklerdir.

Erdemsiz toplumlar içerisinde yer alan bir diğer toplum, karakteri değişmiş toplumdur.[466] Bu toplum adından da anlaşıldığı üzere ilk başta belirli bir yapıya sahipken daha sonra çeşitli etkenler nedeniyle başka bir yapıya bürünmüş olan toplumdur.[467] Çeşitli etkenler olarak; toplumun yöneticisinin ilk toplumsal düzen içerisinde mensuplarının davranışlarını yeterince desteklememiş olması, değişen yöneticinin önceki yöneticinin kurallarını değiştirmesi veya topluma dışarıdan katılan başka toplum mensuplarının, toplumu derinden etkileyici eylemlerde bulunması gibi etkenler kabul edilebilir. Bu toplum sahip olduğu bilgiler ve eylediği davranışlar bakımından ilk başta erdemli bir toplumken, bu veya bunlara benzer etkenler nedeniyle değişerek, erdemsiz bir toplum haline dönüşmüşse, buna neden olanlar en büyük mutsuzluğu yaşayacak olanlardır.[468]

Farabi'nin erdemsiz toplumlar içerisinde ele aldığı sonuncu toplum, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içerisinde olan toplumdur.[469] Bu toplumun mensupları ve yöneticisi nihai mutluluğa ulaşma amacında olduklarını düşünür. Ancak düşündükleri mutluluk ve bu mutluluğa ulaştıran yollar, bütünüyle erdemli toplumun amacı olan nihai mutluluktan ve bu amaca ulaştıran erdemli davranışlardan farklıdır. Bu toplum, amacı ve davranışları gereği kendisini erdemli topluma benzer görür. Benzerlik doğrultusunda yönetici, Faal Akıl'dan kendisine vahyin gelmiş olduğunu dahi iddia eder. Bu iddia doğrultusunda toplumda

[465] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.63.
[466] Farabi, *İdeal Devlet*, s.111.
[467] Farabi, *İdeal Devlet*, s.113.
[468] Farabi, *İdeal Devlet*, s.125.
[469] Farabi, *İdeal Devlet*, s.111.

saygın bir kişilik kazanmayı ve insanları yönetmeyi amaçlar. Yönettiği toplum mensuplarını gerçek olmayan bilgilerle aldatan ve kendi amaçları için yönetilenleri mutluluk olduğuna ikna ettiği hedefe ulaştırma gayreti içerisinde bulunan yönetici sahte, mutluluğu da kötü bir taklittir. Bu nedenle böyle bir yöneticinin nihai mutluluğa ulaşma yolu olarak sunduğu aldatıcı, erdemsiz araçlarla, nihai mutluluğa ulaşmak mümkün değildir.[470]

Farabi tarafından belirtilen tüm bu erdemsiz toplumlarda ortak olan husus; içlerinde amaçları bakımından erdemli topluma benzeyenler veya davranışları bakımından birbirlerine yönelik kasten bir kötülük beslemeyenler olmasına rağmen amaçlarının nihai mutluluk olmaması ve nihai mutluluğa ulaştırmayacak olan araçları amaç edinmiş olmaları nedeniyle bu toplumların mensuplarının tüm davranışlarının kötü ve erdemsiz olmasıdır. Davranışlarının kötü ve erdemsiz olmasının, ruhlarının ise nihai iyi olandan uzaklaşmasının sebebi, yönetici ve yöneticinin izlediği siyasi yöntemidir. Yönetici, amacına ulaşmak için oluşturmuş olduğu kurallarla, yönetilenlerin davranışlarına ne kadar etki ederse o derecede davranışlar pekişir. Bunun sonucunda da insanlar pekişen davranışlarından zevk duymaya başlar.[471]

Zevk duyulan davranışların, yönetici tarafından desteklenerek, toplumun ulaşma imkânı kuvvetlendirildikçe yöneticiye olan bağlılık da artacaktır. Toplumda aynı yöneticiye olan bağlılık, tüm toplum mensupları arasında sağlandığında, toplum içerisinde anlaşmazlıklar da yaşanmayacaktır. Farabi'ye göre erdemsiz toplumlarda yöneticiye olan bağlılık, toplum mensuplarını birbirine bağlayan ve toplum içerisinde kargaşayı engelleyen nedenlerden biri olarak kabul edilir. Bu nedenin yanında insanlar gelmiş oldukları soyun ortaklığı bakımından da toplumu bir araya getiren bir bağ olduğuna inanırlar. Aynı soydan gelen bu insanlar kendi içlerine farklı bir soydan kimseyi almayı kabul etmez ve her türlü tehlike ile aynı soya sahip olmanın verdiği yakınlık ile birlikte mücadele ederler. Buna göre erdemsiz toplumlarda, mensuplar kendi soyları dışında kalan herkesi düşman olarak kabul etmektedir.[472]

Erdemsiz toplumları birbirine bağlayan diğer bağlar ise mensupların gelenek, görenek vb. bakımından aynı yapıya sahip olması ve toplum içerisinde herkesin konuştuğu dil

[470] Farabi, *İdeal Devlet*, s.113; Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.113.
[471] Farabi, *İdeal Devlet*, s.120.
[472] Farabi, *İdeal Devlet*, s.135.

bakımından ortak olmasıdır. Bu özellikleri nedeniyle birbirinden farklı olan toplumlar birbirlerini anlama ve anlatma konusunda yaşayacakları güçlük nedeniyle birbirlerine karşı hoşgörülü değildirler. Farabi'ye göre erdemsiz toplumların mensupları dil, din, gelenek ve görenek bakımından birbirinden farklı olan toplumlarla birlik oluşturabilmenin mümkün olmadığını ve birbirlerini sevmeye çalışmak yerine nefret etmenin ve düşman olarak kabul etmenin insanın doğası gereği olduğunu düşünürler.[473]

Doğada hâkimiyetini her alanda sürdüren bir zıtlık vardır; soğuğun karşısında sıcaklık, iyinin karşısında kötü, tek olanın karşısında çokluk, varlığın karşısında yokluk gibi. Bu zıtlıklardan birinin varlığından bahsedebilmemiz için diğerinin varlığının bulunmaması ya da birinin diğerinin varlığını sonlandırması gereklidir. Zıddına veya kendisinde bulunan bir özelliğin başkasında zıddının bulunması durumunda olan her varlık, Farabi'ye göre varoluşu gereği bu zıtlığı ortadan kaldırabilme veya değiştirebilme yetisiyle donatılmıştır. Ayrıca insan bu donanım çerçevesinde daima kendi türü içerisinde en zengin, en başarılı, en mükemmel varlık olma idealini de taşır. Bunun yanında kendi türünden olan varlıklardan daha üstün olan varlığın bilgisine ulaştığında ona benzeyebilmek için gerekli olan gayrete de sahiptir.[474]

Erdemsiz toplumda yaşayan insana göre, ilk durumda, zıt olarak kabul edilen varlığın herhangi bir zarar verme niyeti olmasa da onu ortadan kaldırmak sonradan meydana gelecek kötülüklere karşı bir önlemdir. İkinci durum olarak ise gelecek kötülüklerin yanında üstün varlık olduğuna inanan insan, diğer varlıklar üzerinde ne kadar hâkimiyet kurar, gücünü ne kadar ortaya koyabilirse, o kadar üstünlük sağlayabilir. Çünkü erdemsiz toplumların mensuplarına göre insan dışında varolan tüm varlıklar, insanın ihtiyaçlarını karşılamak, yaşamını sürdürebilmesi ve varlığını en üst mertebeye ulaştırabilmesi için vardır. Ancak bu durum yalnızca insan dışındaki varlıklarla sınırlı kalmaz; kendisini maddi veya egemenliği bakımından üstün kabul eden insan, diğer insanları kölelik yapmaları için kullanma yetkisine sahiptir.[475] Bu durum erdemsiz toplumlarda yaşayan insanların çoğunda –demokratik şehir dışında kalan toplumlarda- insanların eşit olduğu anlayışının kabul edilmediğini göstermektedir. Her insan, türüne baskı kurma, ondan daha üstün olma yetileriyle donatılmıştır. Ancak insanlar ihtiyaçlarını karşılayabilmek için birbirlerine

[473] Farabi, *İdeal Devlet*, s.136.
[474] Farabi, *İdeal Devlet*, s.131-132.
[475] Farabi, *İdeal Devlet*, s.132-133.

muhtaçtır. Herkesin herkesi zıddı olarak kabul ettiği ve üstün varlık olduğu düşüncesiyle köleleştirdiği bir toplumda iyilik ve mutluluktan bahsetmek de olanaksızdır. Çünkü insan bencil bir varlıktır; eline bulunan iyinin daima kendisine ait olmasını, başkasına ait olan iyinin ise yine kendisine ait olmasını ister. Bunun sonucunda da elinde imkânı olmayana imkân sağlamaktan doğan iyilikten, mutluluktan ve yardımlaşmadan bahsedilemez.[476]

Erdemsiz toplumda yaşayan insanlar düşüncelerine şu şekilde devam eder; insanların birbirleri ile yardımlaşmadan, yalnızca kendi çıkarlarını düşünerek, sürekli varlığını sürdüren bir çatışma ortamında yaşamaları mümkün değildir. Çünkü her ne kadar güçlü olsa da bir insan tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu nedenle insanlar bir araya gelerek, ihtiyaçlarının karşılanması için anlaşmaya varmalıdırlar. Anlaşma köle-efendi ilişkisi dahi olsa diğer insanlarla anlaşmaya varmak zorunludur.[477] Yani anlaşma zorla olabileceği gibi karşılıklı anlaşma şeklinde de olabilir.

Zorla olması durumunda bir efendi ve yalnızca basit temel ihtiyaçlarının karşılanması karşılığında ona hizmet edecek kölelerin varlığından bahsedilir. Anlaşmanın karşılıklı olması durumu ise daha çok aynı ortamda bulunan insanların bir toplum haline gelmiş olmasını gerekli kılar. Çünkü insanlar arasında varolan zıt olanı yok etme ve üstün olanın hâkimiyeti anlayışı, oluşacak toplumlar için de geçerlidir. Bir toplum üstünlüğünü ancak diğer toplumlar üzerinde galip gelerek gösterebilir. Bu nedenle bir toplumun mensupları, kendilerine dışardan gelecek her türlü tehlikeye karşı birlik ve beraberlik ortamını oluşturacak anlaşmalar yapmak zorundadır. Öyle ki bir toplum içerisinde yaşayan insanlar birbirinden nefret eder ancak toplumlarına zarar verecek, kendilerine zıt olan insanlardan daha çok nefret eder. Bu nedenle de dış tehditlere karşı gelebilmek adına anlaşma yaparlar.[478] Eğer ki dış tehdit uzun süreli değil, gelip geçici bir süreç ise tehdit sona erdiği anda insanlar arasında yapılan anlaşma da sona erer. Farabi tarafından bu anlayış "hayvani görüş" olarak kabul edilir.[479]

Anlaşmaların bu şekilde kurulmasının yanında, insanların yaşadıkları toplum içerisinde üstün olanın sürekli hâkimiyet sağlamasına veya birden fazla gruba ait üstünlüğün hükmetme kavgalarına dönüşmesine tahammülü kalmadığında, anlaşmalar üstünlerin

[476] Farabi, *İdeal Devlet*, s.133.
[477] Farabi, *İdeal Devlet*, s.134.
[478] Farabi, *İdeal Devlet*, s.136.
[479] Farabi, *İdeal Devlet*, s.134.

karşılıklı konuşmalar ve rahatsızlık uyandıran unsurlardan vazgeçmesi şeklinde oluşturulur. Bu şekilde karşılıklı insanların sahip olduklarının bir kısmından, toplumda yaşayan diğer insanları kısıtlamamak adına vazgeçmesi sonucunda oluşan anlaşma maddeleri, hukuk kuralı niteliğini alır.[480]

Farabi'nin bu anlayışından erdemsiz toplumlarda oluşan anlaşmaların ve hukuk kurallarının, insanların birbirlerine karşı olan nefretini ve üstünlüğünü kontrol edememeleri sonucunda, yazılı bir metne dayanması gerektiği anlayışı çıkarılabilir. Ayrıca insan doğuştan iyi bir varlık olmaması nedeniyle kendisi dışındaki varlıklara nefret besleyebilmekte ve onları ortadan kaldırmayı planlayabilmektedir. Bu anlamda Farabi için erdemsiz toplumlarda ahlak, anlaşmalar eşliğinde oluşturulan hukuk kuralları ile meydana gelir.

3.3. Adalet ve Özgürlük Anlayışı

Farabi felsefesinde adalet kavramını pek çok farklı anlamda kullanmıştır. Bu farklı anlamları belirtirken varlıklar arası adalet, yöneticinin adaleti ve toplumda adalet olarak bir sınıflama yapmak mümkündür. İlk sınıflama olan varlıklar arası adalete bakıldığında; varlıklar arasında adaleti sağlayan İlk Neden'dir. O'ndan taşan her varlık, bulunduğu mertebe bakımından O'nun adaletinin uygun gördüğü noktadadır. Bu nedenle her varlık İlk Neden aracılığıyla, sahip olduğu yeterliliğe göre layık olduğu mertebede bulunur. Bulunduğu mertebe gereği bir varlıktan yapabileceklerinin ne fazlası ne de eksiği beklenir. Bu durum ise varlıklar arasında düzen ve adaleti mümkün kılar. Böyle bir adaletten ise kötülüğün, erdemsizliğin meydana gelmesi söz konusu olamaz.[481]

İlk Neden'in adaleti erdemli ve iyi olan ise erdemli toplumun yöneticisinin de bu adalete uygun bir düzen izlemesi gereklidir. Bu adalet, ilk olarak toplumda yaşayan insanların yeterlilik ve yatkınlıkları bakımından layık oldukları mertebelere yerleştirilmesi ile sağlanır. Farabi'ye göre toplumda iki tür mertebe vardır. Bunlardan ilki yetenekleri bakımından yönetim işlerini yerine getirmede yöneticiye yardımcı olabilecek insanların bulunduğu yöneticilik mertebesidir. Bir diğeri ise toplumun nihai amacına ulaşmasında gerekli olan tüm ihtiyaçların giderilmesine yardımcı olacak, insanların bulunduğu hizmet mertebesidir. Hizmet mertebesinde bulunan insanlar, yöneticilik mertebesinde bulunanları,

[480] Farabi, *İdeal Devlet*, s.138-139.
[481] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.60.

yöneticilik mertebesinde bulunanlar ise toplumun yöneticisini takip edecekleri bir düzen içerisinde bulunurlar. Bu düzen, ilk düzen vericinin adaletine uygun olacak şekilde adil olandır.[482] Bu adaletin sağlanabilmesinde en önemli husus, yönetici tarafından insanların bulunması gereken mertebelerin doğru saptanabilmesidir. Her varlığın varoluşunda belirli bir amacı bulunmaktadır. İnsan türüne ait her varlığın da varoluşu ile birlikte getirdiği yatkınlığına uygun olacak şekilde belirli bir amacı vardır. Bu amaçların sağlanabilmesi bakımından yatkınlıklar eğitimle desteklenmeli ve insanların söz konusu yatkınlıkta uzmanlaşması sağlanmalıdır.[483] İnsanların bu şekilde uzmanlaştırılması, insan türüne ait tüm varlıklar arasında da adaletin sağlanmasını mümkün kılacaktır.

İlk Neden'den taşan tüm varlıklarda bahsedilen, mertebeye dayalı bu adalet yanında bir de yalnızca insan varlığının da içinde bulunduğu maddeye bağımlı olan varlıklar arasında söz konusu olan bir adalet vardır. Öyle ki varoluşu gereği maddeye bağımlı olan tüm varlıklarda ortak olan en temel husus, bağlı oldukları maddenin aynı olmasıdır. İlk Neden'den taşan ve bulundukları mertebe bakımından maddeye sahip olan her varlıkta madde bulunmak zorundadır. Çünkü bu varlıklar sahip oldukları yeterlilik bakımından maddesiz varlığını sürdürmeye elverişli değildir. Bu nedenle maddi varlık denilen bir varlıkta bulunan madde diğer tüm maddi varlıklarda da bulunur ki bu varlıklar arasındaki adaletin en temel ifadesidir.[484] Nitekim maddi olan tüm varlıklarda maddenin bulunacak olması varoluş ve yok oluşun da adalete uygun bir durum olduğunu gösterir. Çünkü varlıklar sahip oldukları suretleri bakımından daima varlıklarını sürdürmeyi amaçlasalar da sahip oldukları madde, surette olduğu gibi bireysel değildir. Ortak unsur olan maddeye bir varlığın zıddının sahip olabilmesi ancak o varlığın yok olması ile mümkündür. Bu ise adaletsizlik değildir; her varlık, diğer varlığın hakkı olan maddeye ulaşabilmesi bakımından varlık ve yokluktan belirli bir orana sahiptir.[485]

Bu noktaya kadar Farabi felsefesinde yer verilen adalet anlayışının, diğer varlıklardan daha üstün olan bir güç tarafından sağlanan bir düzenleme faaliyeti ve tamamen varlıkların dışında kalan, doğal hakkın yerine getirilmesini sağlayan bir sistem vazifesi gördüğü söylenebilir. Farabi'nin bu adalet anlayışının yanında daha çok ahlaki temellere dayanan bir adalet anlayışından da bahsetmiş olduğu görülmektedir: *"Adalet terimi, bazen daha*

[482] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.89-90.
[483] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.82-83.
[484] Farabi, *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât*, s.64.
[485] Farabi, *İdeal Devlet*, s.59.

genel bir anlamda söylenir, yani bir insanın, herne fazilet olursa olsun, faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak, kullanması anlamında kullanılır…"[486] O halde adalet, erdemli davranışlar arasında en üstün olandır. Bir toplumda yaşayan insanları nihai mutluluğa ulaştıracak olan erdemli davranışlardır. Bu erdemli davranışların temelini ise yönetici tarafından her insanın yatkınlığının geliştirilmesi ve gelişen bu yatkınlıklara göre mertebelere yerleştirilmesi oluşturur. Bulunduğu mertebede insan yalnızca kendisinin nihai mutluluğa ulaşması için çabalamaz. Tüm insanlar karşılıklı olarak sahip olduğu erdemi başkası için kullanarak, nihai mutluluğa ulaşmayı amaçlar. Bu ise toplumun her mensubunun bulunduğu mertebeye bakılmaksızın nihai mutluluğa ulaşması için tüm erdemlerden pay almasını sağlar. Bunun sonucunda ise adaletin sağlanmış olduğu söylenebilir.

Toplumda yöneticinin sağlaması gereken adalet konusunda Farabi'nin bir diğer tanımı ise şu şekildedir: *"Adalet, herşeyden önce, şehir halkının ortak (el-müştereke) olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlara arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir."*[487]

Farabi'nin tanımından hareketle, bir toplumda, insanların mertebeleri bakımından olduğu gibi bu mertebelerin mükemmelliğine göre alacak oldukları şeref, zenginlik gibi unsurlarda da dağılımın adil olması gerektiği söylenilebilir. Örneğin yöneticilik görevinde bulunan bir insan, bulunduğu mertebe bakımından toplumun geri kalan kesimi için saygı duyulan, şeref ve övgüye layık biridir. Ancak bunun yanında hizmet mertebesinde bulunan ve kendisine kimse hizmet etmezken, daima hizmet eden bir insan için ise aynı saygı ve şeref söz konusu değildir. O halde toplumda adil bir şekilde yapılan mertebe dağılımında, her insanın aynı rütbeye, şerefe sahip olması veya yaptığı işe karşılık toplumun zenginliğinden aynı miktarda pay alması adaletsizlik olacaktır.

Yöneticinin yapması gereken yalnızca mertebelerin dağılımında değil, aynı zamanda bu mertebelere bağlı olarak belirlenecek olan, toplumda her mensubun sahip olması gerekmekle birlikte aynı derecede pay edilmesi mümkün olmayan, ortak unsurlarda da adil dağılımı sağlamak ve bu dağılımı koruyabilmektir. Herhangi bir toplum mensubuna

[486] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.54.
[487] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.53.

sağlanan adil dağılım, mensubun kendisi veya dış bir gücün etkisi nedeniyle korunamadığında, yönetici her zaman kaybedilen unsurun yerini dolduracak aynı değerde veya benzer bir unsur bulundurmalıdır. Ancak kaybedilenin yerine değer bakımından benzeri sunulsa da adalet; mertebelere göre yapılan adil dağılım ve bu dağılımın korunabilmesidir. Adaletsizlik ise bu adil dağılımın yönetici veya bir toplum mensubu tarafından kişinin elinden alınması ve alınanın yerine kişiye hiçbir şekilde eşdeğerinin tahsis edilmemesidir. Ayrıca böyle bir yönetici veya toplum mensubu davranışının sonucunda, oluşturduğu zarar nedeniyle engellenmediği takdirde söz konusu olan yine adaletsizliktir.[488]

Erdemli yönetici ve erdemli toplumda olması gereken adaletten bahseden Farabi, erdemsiz toplumların adaleti nasıl anladığına ve toplumları içerisinde nasıl kullanmış olduklarına da değinmiştir. Öyle ki bu toplumlar için *"...adalet, zorla elde edilen hâkimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun, insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir (kahr)."*[489] Bu tanıma göre erdemsiz toplumlarda her insanın gücünün yeterliliği dâhilinde karşısındakinin sahip olduğu ne varsa ele geçirmeye hakkı vardır. Ancak bu hakkın kullanılabilmesi için bir tarafta güçlü varken bir tarafta ise güçsüzün bulunması şarttır. Çünkü evren içinde zıtları barındırır; örneğin, varlık varken yokluk, aydınlık varken karanlık söz konusudur. O halde adaletin güçlü olan tarafından zorla edilmesi, bir doğa yasası gibidir. Bu yasa güçlü olanın, güçsüz olanın elinde bulunan para, mal, mülk, haz vb. unsurların alması şeklinde düşünüldüğü gibi aynı zamanda güçlü olanın, güçsüz olanı köle olarak almasını da mümkün kılar. Güçlü olan diğer insanlardan daha üstün bir varlığa sahip olması nedeniyle güçsüz olanın kendisine hizmet etmesini bir hak olarak görür. Eğer toplumda var olan bir erdemden, iyilikten bahsedilecekse bu ancak doğanın dengesi olarak görülen güçlü-güçsüz adaletinin sağlanması ile mümkündür.

Toplumda yer alan herkes gücünün ölçüsünde toplumda bulunan şeylerden pay alır.[490] Buradan hareketle Farabi için adalet, herkesin hakkı olana ulaşması olarak düşünülebilirken, bu hak bir insanın gücüne, şerefine, zenginliğine güvenerek, kendisine zıt olan bir insana ve bu insanın sahip olduklarına zorla sahip olmasını ifade etmez. Hak, adaletin gücü ile her insanın yeterlilik ve yatkınlıklarına göre mertebelere yerleştirilmesi,

[488] Farabi, *Fusulü'l – Medeni*, s.53-54.
[489] Farabi, *İdeal Devlet*, s.137.
[490] Farabi, *İdeal Devlet*, s.137-138.

bulundukları mertebelere göre toplumun unsurlarından pay almaları ve bu payları koruma görevi sağlandığında söz konusudur.

Farabi'nin adalet anlayışından çıkarılabilecek bir diğer husus hür insan anlayışıdır. Adaletin gereği olarak insanların yerleştiği mertebelerden birinin hizmet mertebesi olduğunu söyleyen Farabi, bu mertebede bulunan insanlardan; başkalarına hizmet eden, ancak kendisine hizmet edilmeyenler olarak bahsederken, onları köle olarak belirtmez. Çünkü hizmet mertebesinde bulunan insanların amacı hizmet ettikleri insanların haz doyumunu sağlamak değildir. Gerek hizmet mertebesinde gerekse yönetim mertebesinde bulunan her insanın amacı nihai mutluluğu elde etmektir.

Köleler ise nihai mutluluk amacını düşünemeyecek kadar hazların esiri olmuş olanlardır. Hazların bir kısmı doğrudan duyuların sağlamış olduğu verilere dayanır. Bu hazların hızlı ve kolay elde edilebilir olması nedeniyle insanlar çoğu zaman sabırla, emek harcayarak ulaşacakları hazları amaç edinmekten kaçınırlar. Kaçınılan bu amaçlardan en önemlisi de nihai mutluluktur. Amacı dâhilinde olmazken nihai mutluluğa ulaşılmasında aracı olan erdemli, iyi olan davranışlarda bulunan insan, hızlı ve kolay olan hazdan uzaklaştığını fark ettiğinde, ahlaki olarak orta olan bu davranışlardan yine aşırılığa yönelecektir. İşte bu insanlar hazlarının kölesi olmuştur.[491] Bunun nedeni ise kendilerine verdiği haz nedeniyle gerçek mutluluk olduğunu düşündükleri duyusal veya uzun süreli hazlar arasında seçim yapabilecek iradeye sahip olmalarına rağmen, gerçek mutluluk olan nihai mutluluğu seçmelerine imkân sağlayacak olan düşünme faaliyetinden noksan oluşlarıdır. Ancak doğru mutluluğu seçme iradesine ve doğru mutluluğu anlamak için gerekli olan düşünme faaliyetine sahip olan insanlar için hürlük söz konusu olabilir. Akıl bilgisinden ziyade duyularının bilgisine sığınan tüm insanlar Farabi'ye göre, "doğuştan köledir".[492]

O halde Farabi için insan davranışları gereği varlığa gelişinden toplumsallığa geçişine denk kendisini her ne kadar hür bir varlık olarak tanımlasa da sahip olduğu düşünme yetisinin yeterliliği ölçüsünde hürdür. Ancak bu durum insanın hiçbir zaman hür bir varlık olamayacağı anlamına gelmez. Duyu hazlarının etkisinde olan insan, ne kadar kendisini bu hazlardan uzaklaştırıp, hazlarının zıddı olan eylemleri yapmasını teşvik eden insanı takip

[491] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.158.
[492] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.159-160.

etmeyi, onun yönetimine boyun eğmeyi, kısacası aklın yönlendirmesine uygun yaşamayı ne kadar başarırsa o kadar hür olacaktır.[493]

[493] Farabi, *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme*, s.160.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada amacımız, hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi anlamak, farklı iki kültür arasındaki anlayışları görmek ve problemin çözümüne naçizane katkı sağlayacak bir yol bulmak olmuştur. Bu nedenle tezin ilk bölümünde hukuk ve ahlak arasındaki sorunsala, bu sorunsalın bağlantılı olduğu ilgili kavramlara, her iki alanın birbirini ile olan ilişkini daha iyi kavrayabilmek adına yer verdik. Sonraki bölümlerde ise yine hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi anlayabilmek adına Spinoza ve Farabi'nin bu sorunsala yaklaşımlarını ele aldık. Çalışma süresince Spinoza'nın yoğunlukla, olması gerekeni belirleyen hukukun kaynağına yapmış olduğu vurguyla karşılaştık. Farabi'de ise daha çok ahlâk görüşü ve bu görüş üzerine inşa edilmiş devlet ve toplum anlayışlarına verilen önemi gördük.

Tezimizin ilk bölümünde hukuk, ahlak, adalet ve özgürlük kavramlarına yönelik genel-geçer bir tanım yapmanın zorluğu ile karşılaştık. Çünkü bu kavramların her birinin değişen ve gelişen tarih içerisinde farklı anlamlar kazanmış ve farklı değerler yüklenmiş olduğunu gördük. Bu kavramlar üzerine değişmeden kalanın ise insan davranışlarına yönelik olma, insanlar tarafından arzulanma, toplumsal ilişkileri düzenleme ve olması gerekene ulaşma özellikleri olduğunu saptadık. Ayrıca bu özelliklerin, saymış olduğumuz kavramlar arasında bulunan bağı da ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu kavramların sahip oldukları birtakım özelliklerle kendilerine has anlamlar kazanmış olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hukukun, belirli bir otorite tarafından belirlenmiş olması, denetleyici bir güç ve yaptırıma dayalı kurallar bütünü olmasıyla ağırlıklı olarak davranışların neticeleri ile ilgilenen bir sistem olduğunu gördük. Ahlakın da belirli bir kaynağa dayanmak ve kurallar bütünü olmak bakımından hukuk ile ortaklık taşısa da insan davranışlarının sonuçlarının yanında davranışlardan sorumlu insanın karakterine yönelik olduğunu saptadık. Bu özelliği ile ahlak, hukukun temelinde yer alan insanın niyetiyle ilgilidir. Niyet ne kadar iyi olursa, davranışın sonucu da o kadar doğru olacaktır. Eğer niyet kötüyse, davranışın sonucu da yanlış olacaktır. Buradan hareketle, hukuk ve ahlak arasında

zorunlu bir ilişkinin var olduğu sonucuna ulaştık. Bizim sonucumuza karşıt olarak hukuku bir bilim olarak gören anlayışın, ahlakın soyut, hukukun ise somut olanla ilgilenmesi nedeniyle iki alanın arasında bağlantı olamayacağını savunduğunu belirledik. Ancak hukukun somut olan olarak ifade ettiği ve bilimin konusu saydığı varlık, insandır ve onun davranışlarıdır. İnsan yalnızca maddeden oluşan ve gerekli ayarları yapıldıktan sonra kullanıma hazır olan mekanik bir alet değildir. Eğer böyle olsaydı, doğru eylemlere göre ayarlanan insanın, hukuka aykırı davranışlarda bulunmasının da önüne geçilebilmesi beklenirdi. Aynı zamanda belirtmek gerekir ki ahlak her ne kadar soyut alana, ideal olana özgü olarak görülse de yaşamda yer bulmasıyla somut olana da müdahale eder. O halde hukuka aykırı davranış sergileyen bir insanın, davranışının arkasında bulunan bir neden olmalıdır ki bu nedenlerden biri, insanın ahlaki gelişimini ifade eder.

Bu iki kavramın ortaklığının dayanak noktası olan diğer husus adalet ve özgürlük kavramlarıdır. Adaleti ele aldığımız bu bölümde adaletin ahlaki bir erdem ve hukuki bir ilke olarak ele alınışını inceledik. Her iki alanda da adaletsizliğin nedenini insanın arzularının, şehvetin ve hırsın yönetimi altında kalmış olmasında gördük. Adaletin bu duyguların esaretinden akıl aracılığıyla kurtulma, onları aklın hizmetine sokmakla mümkün olabileceğine yönelik bir anlayışla beraber adaletin temelinde hazzın ve faydanın bulunduğunu savunan görüşler ile de karşılaştık. Bir diğer husus olarak ise adaletin ve adaletsizliğin insanın toplumsal bir varlık oluşuyla söz konusu olduğudur. Buna göre insanın toplumsal bir varlık olmadan önce adalete yönelik bir yatkınlığının olup olmadığı konusunda da farklı anlayışların savunulduğu fark ettik.

Bunlardan birine göre insan, yaradılışından kendisine verilmiş adalet yatkınlığı taşır; toplumdaki kargaşa bu yatkınlığın bir arayışa dönüşmesine neden olur. Diğer anlayış ise insanın adalete veya adaletsizliğe yönelik bir yatkınlık taşımadığını ve adaletin akıl kuralı olarak sonradan bir zorunluluk gereği oluştuğunu ileri sürer. Bu ikinci anlayışı savunanlar arasında adaletin ölçütü olan davranışların niceliksel hesaplamasının yapılabileceğini ve insanların alacağı memnuniyetin veya adaletsizliği karşılığı olarak acının miktarının ayarlanabileceğini mümkün gören fikirlerle karşılaştık. Böyle bir anlayışın, hukuku bilimsel bir varoluşa yükseltebilmek amacından kaynaklanmış olduğunu söylemek mümkündür. Modern dönem sonrası bilimin verdiği cesaret insanı her alanda bilimsel sonuçlara ulaşmaya yöneltmiştir. Bu durum karşısında insanoğlu, maneviyatını hiçe sayarak, maddi belirlenimlere tabi olacağı anlayışına bürünmüştür. Ancak bu çabanın

adaletin ahlaki bir erdem olmasına veya ahlak ve hukuk arasındaki bağın kopmasına vesile olmaktan ziyade bu iki alan arasındaki ilişkiyi bir probleme dönüştürmüş olduğunu saptadık. Bu görüşler ekseninde, ahlak ve hukuk arasındaki probleme yönelik bizim değerlendirmemiz ise hukukun adaletle sağlamayı amaçladığı tüm ilke ve davranışların ardında ahlaki bir anlayışın bulunduğu yönündedir. Eşitliği sağlamak, hak edene hakkını vermek, herkesin özgürlüğünü sağlayabilmek birer ahlaki ilkedir. Bu ahlaki ilkeleri kapsayan tüm hukuki kuralların muhatabı değer - ahlak varlığı olan insandır. Hukuk ve ahlak arasındaki ortaklığın bir diğer ifadesinin ise her insanın özgürlüğünün sağlanabilmesi hususunda olduğunu gördük. İlk olarak her insanın özgürlüğünü koruyabilmesi adına davranışlara getirilen sınırlamanın zorunluluğunu fark ettik. Ardından ise bu sınırlamanın insanlar tarafından bir zorunluluk olarak değil, bir gereklilik olarak görülüp, gönüllülükle benimsendiğinde ahlaki bir planda yer aldığı sonucuna ulaştık.

Hukuk ve ahlak arasındaki bağın gerekliliğine inanarak, bu iki alanın kaynağı konusunda da kesin bir ayrımın yapılamayacağını saptadık. Nitekim hukuk kurallarının belirlenimi bir veya birden fazla insanın yetkisi altında ise bu insanların ahlakın kaynağı olarak kabul edilen vicdandan bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Şunu da söylemek mümkündür ki ahlak, toplumsal bir temele de dayanır. Her insanın ahlakı, doğduğu toplumda şekil alır. Hukuk da toplumda insani ilişkiler üzerine kurulu ise bu iki alanın kaynak bakımından ayrımı konusunda kesin bir çizginin olamayacağı sonucuna vardık. Ayrıca hukuk ve ahlak arasında bir ilişkinin olamayacağı veya iki alanın farklı olduğunu savunan görüşlerin neden olarak sunduğu bir diğer hususun yaptırım kaynaklı olduğu gördük. Bu iki alanın sorunsal haline dönüşmesinde belki de en etkili olan hususun yaptırım olduğunu fark ettik. Öyle ki hukuk belirli davranışların sonucunda verilecek cezayı önceden belirlemiş bir alandır. Bunun yanında her seferinde aynı davranışın aynı şekilde ve aynı sebeple ortaya çıkacak olamayışının nedeni ile benzer durumlara, benzer sonuçlarla yaklaşmayı prensip edinmiştir. Ahlak ise herkes tarafından bilinen ve kabul edilen, yazılı sisteme dayalı cezai işlem uygulayan bir alan değildir. Ancak saptadık ki ahlak, cezai işlem konusunda hukuka güvenir. Cezai işlem uygulama yetkisini hukuka vermiş gibi görünür. Bu nedenle toplumda hukuk kuralları, ahlaki beklentiye cevap vermezse, hukuk sistemi geçerliliği kaybetmekle yüzleşir. Her ne kadar yaptırım konusunda böyle bir ayrıma gidilmiş olsa da hukukun bazı durumlarda yargıcın vicdanı doğrultusunda karara ulaştığını da unutmamak gerekir. Bu noktada yargıcın ahlaki

gelişiminin önemi de ortaya çıkmaktadır. O halde tezin amacı doğrultusunda ulaştığımız netice şudur ki hukuk ve ahlak arasında bir ayrıma ulaşma gayretinde bulunmaktan ziyade toplumda artan inanç, değer ve güven kaybını önleyebilmek adına yaşamın anlamının maddiyata evirildiği bir dönemde, bu iki alanın birbirini desteklemesi, toplumdaki insanların beşerken, fevkalbeşere yükselebilmeleri bakımından önem taşımaktadır.

İkinci bölümde öncelikle Spinoza'nın diğer tüm varlıkların nedeni kabul ettiği Tanrı'dan ve O'nun özelliklerinden hareketle insana ve insanın özelliklerine ulaşmış olduğunu gördük. Ardından insanın tabi haklarından hareketle toplumsal yaşamının zorunluluğuna ve bu toplumda uyulması gereken hukuk kurallarının belirlenimine ulaştık. Bu noktada Spinoza'nın akla yapmış olduğu vurguya dikkat ederek, aklın, hukuk kurallarının, ahlakın, özgürlüğün ve dolayısıyla da mutluluğun temelinde yer alışını inceledik.

Spinoza için hukuk kuralları, insan aklının ürünüdür. Ancak bu kuralların oluşturulmasının sebebi insana Tanrı tarafından verilmiş olan tabii yasanın yerine getirilebilmesidir. Bu yasa her varlığın sahip olduğu niteliği, gücü belirlemiş olan yasadır. Aynı zamanda insanın hayatta kalabilme ve faydalı olana ulaşabilme istediğinin de nedenidir. İnsanın bu isteğinin yerine getirilmesi ise ancak toplumsal bir yaşamda akıl ile oluşturulmuş kurallar ekseninde mümkündür. Çünkü insan duygularının kölesi olan bir varlıktır. Arzuları, hırsları ve kibri insanı daima yanlışa sürükler. Doğruyu gösteren yalnızca akıldır ve insan yaşamı akıl üzerine kurulmalıdır. O halde Spinoza'nın hukuk kuralları konusunda bize yol göstereceği ilk düşüncesi kuralların aklın hâkimiyetinde oluşturulmasıdır. Bu anlayışı ile Spinoza'nın ahlakı hiçe saydığını söylemek mümkün değildir. Çünkü O'na göre aklın yönetiminde yaşamak, aklın kurallarına göre eylemek, erdemli yaşamın kaynağıdır. Akla göre yaşayan insan, tutkuların sonu gelmez taleplerinden sıyrılmış, toplumsal yaşama uyum sağlamış, tabii hakka ulaşabilmek adına toplumsal yaşamda faydayı amaç edinmiş, bilen varlıktır. Bilen varlık oluşuyla kendi varoluşunun, tabiattaki yerinin ve nedenselliğin bilgisine ulaşan varlıktır. Bildikçe duyguların köleliğinden kurtulup, özgürlüğe kavuşan, varoluşun esas nedeninin bilgisine ulaştıkça mutluluğa yaklaşandır. Mutluluğun bilgisi ise Tanrı'nın bilgisidir. O halde Spinoza'nın özgür insanının beşer olmaktan kurtulup, insan olmaya ulaşmış varlık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu insan ilahi yasanın sesini duyan, buna göre toplumda eylediklerinde adaleti göz ardı etmeyen, karşılıklı faydayı sağlamak için zorlamayla değil, yardımseverlikle çalışandır.

Spinoza'nın ahlak kurallarında olduğu gibi hukuk kurallarının içeriğine yönelik de bir açıklama yapmadığını gördük. Yalnızca kuralların aklın hâkimiyetinde, toplumun faydasına yönelik, adaleti koruyan, başta düşünme özgürlüğü olmak üzere hakları savunan bir yapıda olması gerektiğini belirttiğini ele aldık. Ayrıca insanların arzularıyla ödüllendirildiği veya kederle cezalandırıldıkları bir uygulamanın varlığını da kabul etmediğini belirtmek mümkündür. Çünkü Spinoza'ya göre eğer erdemli yaşam süren, kurallara uyan ve gerçek mutluluğa ulaşmayı amaçlayan insanlardan oluşan bir toplum amaçlıyorsak; bu insanların kuralları zorunlulukla değil, gerekliliğinin bilgisine sahip olarak kabul etmesi gereklidir. Yukarıda belirtmiş olduğum gibi ancak upuygun bilgilere sahip olan insan, erdemi yaratır ve özünün farkına vararak, ona uygun bir yaşam sürer. Spinoza'nın görüşlerinden şöyle bir çıkarım yapmamız mümkündür. Biz hukuk kuralları ile insanı özü olan iyi bir yaşama ve gerçek mutluluğa ulaştırma amacını taşımalıyız. Bu amaç için insanların mümkün olduğunca ahlaki eğitim aracılığıyla kendi varoluşunun nedenini, tabiattaki amacını ve yerini bilmesini sağlanmalıdır. Ayrıca iştahın doyumu ile ulaşılan, gerçek olduğuna inanılan haz ve mutluluğun yapay, esas olanın akıl aracılığıyla elde edilen her nedenin bilgisi karşısında bir adım daha yaklaşılan Tanrı'nın bilgisi ve sevgisi olduğu benimsetilmelidir. Çünkü adaletin kavranması ve insanın özgür bir varlık olması ancak bu bilginin amaç edinmesi ile mümkündür.

Üçüncü bölümde de öncelikle Farabi'nin Tanrı anlayışından hareketle insanın varoluşuna, özelliklerine ve toplumdaki yerine ulaştık. İnsanın toplumdaki yerinin kimi zaman yöneten kimi zaman ise yönetilen konumunda olacağını belirterek tek bir insan topluluğundan değil, insanların ahlaki duruşlarına göre toplulukları oluşturduğunu gördük. Buna göre ilk topluluk, kendisini çeşitli arzuların sağladığı gelip-geçici hazlara ve mutluluklara adayan köle insanların bir araya geldiği erdemsiz topluluktur. Diğeri ise Tanrı'nın bilgisi ve sevgisine ulaşmayı amaç edinen ve bu amaca ulaşmanın yolunun arzuların tatmininde değil, aklın sağlayacağı bilgide gören, bu bilginin ise erdemli bir yaşam sürmeyi sağladığını düşünen hür insanların bir araya gelmiş olduğu erdemli topluluktur. Bu kapsamda, toplulukların amaçlarına ulaşmasına vesile olan yönetici ve onun oluşturmuş olduğu kuralları inceledik. Erdemli ve erdemsiz davranışlara ulaşmanın her insanın aynı yeterliliğe sahip olamaması ve insanın olması gerekene ulaşabilmek adına her zaman kendinden üstün olana yönelmesi nedeniyle ancak bir kural halinde bir gücün öncülüğünde benimsetilip, pekiştirilebileceğini saptadık. Buradan hareketle "Farabi için hukuk, ahlakın

bir alt dalı niteliğindedir", demek doğru olacaktır. Farabi hukukun en temel görevini erdemli davranışları kazandırmak olarak görür. Bu noktada dikkat edilen ise eğitimdir. Ancak eğitim aracılığıyla insanların ahlaki davranışları alışkanlık halini alır ki bu görev de yöneticinindir. Erdemleri belirleyenin ise irade ve vahiy olduğunu gördük. Farabi, Spinoza'nın aksine birden fazla erdemden bahsetmiştir ve bu erdemlerin miktar bakımından orta derecede olanını makbul görmüştür. Bu dereceyi belirleyecek olan da yöneticidir. Bu durumda Farabi için kanunları belirleyen, topluma örnek olurken, onları eğiten ilk yöneticinin filozof veya peygamber olması gerekmektedir. Ardından gelenler ise onun sistemine göre yol izlemelidir. Bu noktaya kadar Farabi'nin fikirlerinden yola çıkacak olursak, hukuk ve ahlakın birbiri ile olan bağlantısını inkâr etmemizin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Hukuk ve ahlakın amacı, insanı olması gereken düzeye taşımak ve mutlak bilgiyi sağlamak olmalıdır. Dikkat edilmesi gereken bir husus vahiyle gelen bilgiyi doğru bir şekilde anlamanın gereğidir. Farabi'ye göre bu bilgiye göre oluşturulan kurallar, ahlakın da kurallarıdır ve bunlar insanlara baskı ve zorlama ile dikte edilmemelidir. Adalet ise bir toplumda yaşayan her insanın aynı faydayı elde edebilmesi bakımından ahlaki, toplumda her insanın sahip olduğu mertebeye göre sınıflandırılıp, bu sınıfa göre kaynaklardan pay alması bakımından hukukidir.

Son olarak girişte ifade etmiş olduğumuz, Spinoza ve Farabi arasında özellikle Tanrı'nın sahip olduğu özellikler konusunda saptamış olduğumuz birtakım benzerlikleri ifade etmek istiyoruz. İlk olarak Tanrı'nın her şeyin nedeni olan, nedensiz varlık oluşu, bir benzerinin veya zıddının olmaması ve Tanrı'nın herhangi bir amacı olmayan varlık oluşu konusunda iki filozof benzerlik taşımaktadır. Tanrı'nın varlık veren, yok olması düşünülemeyen, özgür varlık oluşu ile zorunlu olması ve buna karşılık insanın varlığının imkân dâhilinde olması konusunda da fikir ortalığına sahip oldukları görülmektedir. Bunun yanında insanın hayatta kalabilme çabasının ve kendisi için faydalı olanı aramasının varoluştan gelen bir hak olduğu düşüncesi ve insanın Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı amaçlayan varlık oluşu ve esas mutluluğun Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktan kaynaklandığı konusunda da ortak bir düşünceye sahiptirler. Her iki filozof için bu bilgiye ulaşılması insanın kendi özünün ve diğer var olanların bilgisini elde edip, bir ahlak varlığı olması ile mümkündür. Bu amaçlara ulaşmak için her insanın birbirine muhtaç olduğu konusunda da benzer bir fikre sahiptirler. Buna göre her insan sahip olduğu yeti veya güç bakımından birbirinden farklı özelliklere sahiptir ve her insan eksiliğini giderebilmek adına bir diğerine muhtaçtır. Spinoza için bu

toplumda yaşamın şartı aklın egemenliğine göre oluşturulmuş kurallarla ve her insanın arzularını değil, aklını seçmesi ile mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştık. Spinoza ancak böyle bir toplumun erdeme ulaşmasını bekler. Aksi durumda her insanın arzularının hâkimiyetinde kaldığı bir yaşam perişandır. Aynı şekilde Farabi insanın haz ve acı ile karşılaştığı arzu kuvvetinin etkisinde kalarak, gerçek mutluluğa ulaştıracak bilgiyi elde edebilmek adına düşünme kuvvetini kullanmazsa, erdemsiz bir yaşam süreceğini belirtir. Spinoza aklın yönetiminde belirlenecek kurallar için en iyi yönetimi demokrasi olarak belirlemiştir. Ancak eğer ki toplum bunu sağlayacak vasıfta insanlardan yoksunsa o halde üstün bir insana ihtiyaç duyulur ki bu peygamberdir. Aynı düşünceyi paylaşan Farabi'de, yönetici olma vasfını filozof veya peygambere verir. İki filozof arasında Tanrı anlayışlarının ardından saptanan en önemli benzerlik özgürlük düşünceleri konusundadır. Her ikisi de duygularının etkisinde kalan, arzularının hâkimiyetinde, değersiz hazların peşinde koşan insanı, köle olarak kabul eder.

KAYNAKÇA

ADAL, E. (1985). *Hukukun Temel İlkeleri El Kitabı*. Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları, İstanbul.

AKARSU, B. (1970). *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (EUDAİMONİSM)*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

AKARSU, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "Özgürlük Maddesi". Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ARAL, V. (2010). *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.

ARAL, V. (2012). *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.

ARAL, V. (2013). "Bir Adalet Bilimi Olarak Hukuk Bilimi". Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

ARICAN, M. K. (2015). "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı". *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, içinde. Divan Kitap, Ankara.

ARİSTOTELES. (2012). *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür). BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

ARSLAN, A. (2003). *Felsefeye Giriş*. Adres Yayınları, Ankara.

ARSLAN, A. (2010). *İlkçağ felsefe tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, c.II.

BENTHAM, J. (2017). *Ahlak ve Yasama İlkeleri* (çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kaşif Boyacı). Litera Kitap, İstanbul.

CEVİZCİ, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

CEVİZCİ, A. (2014). *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları, İstanbul.

CHLOROS A. G. (1958). What is Natural Law?. *The Modern Law Review*, Vol: 21 No:6, ss.609-622.

ÇÜÇEN, A. K. (2005). *Felsefeye Giriş*. Asa Kitabevi, Bursa.

DELEUZE, G. (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders* (çev. Ulus Baker). Öteki Yayınevi, Ankara.

EDWARS, P. (1968). Hard and Soft Determinism (ed. Sydney Hook). *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier Books, New York.

FARABİ. (1987). *Fusulü'l – Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)* (çev. Hanifi Özcan). Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.

FARABİ. (2012). *Es-Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül - Mevcûdât* (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas). Büyüyenay Yayınları, İstanbul.

FARABİ, (2017). *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

FARABİ, (2017). *Siyaset Felsefesinde Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme* (çev. Hanifi Özcan). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

FARABİ, (2018). *Mutluluğun Kazanılması* (çev. Ahmet Arslan). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

GÖZLER, K. (2011). *Hukukun Temel Kavramları*. Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.

GÖZLER, K. (2014). *Hukuka Giriş*. Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.

GÖZÜBÜYÜK, A. Ş., (2009). *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları.* Turhan Kitabevi, Ankara.

GÜNGÖR, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. Ötüken Yayınları, İstanbul.

GÜRİZ, A. (2013). "Adalet Kavramının Belirsizliği", Adnan Güriz (Haz.). *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

GÜRİZ, A. (2014). *Hukuk Felsefesi*. Siyasal Kitabevi, Ankara.

HOBBES, T. (2007). *Leviathan* (çev. Semih Lim). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

HONORÉ, T. (2002). The Necessary Connection between Law and Morality. *Oxford Journal of Legal Studies,* Vol:22 No:3, ss. 489-495.

HUME, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan). BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

IŞIKTAÇ, Y. (2010). *Hukuk Felsefesi*. Filiz Kitabevi, İstanbul.

KABOĞLU, İ. Ö. (2013). *Özgürlükler Hukuku 1 (İnsan Hakları Genel Kuramına Giriş)*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

KANT, I. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.

KANT, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İoanna Kuçuradi). Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

KAYA, M. (2013). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Klasik Yayınları, İstanbul.

KELSEN, H. (1996). *Théorie générale des normes* (Traduit de l' Allemand par Olivier Beaud et Fabrice Malkani). Paris, Press universitaires de France.

KELSEN, H. (2016). *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş* (çev. Ertuğrul Uzun). Nora Kitap, İstanbul.

KILLIOĞLU, İ. (1988). *Ahlak-Hukuk İlişkisi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

KUÇURADİ, İ. (2013). "Adalet Kavramı". Adnan Güriz (Haz.), *Adalet Kavramı*, içinde, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

LOCKE, J. (1999). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

LOCKE, J. (2000). *Hükümet Üstüne İkinci Tez* (çev. Aysel Doğan). İlya Yayınevi, İzmir.

LUKŠIĆ, B. (1988). Law and Morality. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* Vol: 74 No:3, ss.331-347.

McNAMARA, V. (1979). Law and Morality. *The Furrow,* Vol:30 No:11, ss.675-685.

NONET, P. (1990). What Is Positive Law? *The Yale Law Journal,* Vol: 100 No:3, 1990, ss.667-699.

PFORDTEN, D. (2011). What is Law? Aims and Means. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* Vol: 97 No: 2, ss.151-168.

PLATON. (2014). *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

RAWLS, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi* (çev. Vedat Ahsen Coşar). Phoenix Yayınevi, Ankara.

ROUSSEAU, J.J. (2012). *Toplum Sözleşmesi* (çev. Vedat Günyol). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

SPİNOZA, B. ve BLYENBERGH, (2008). *Kötülük Mektupları* (çev. Alber Nahum). Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

SPİNOZA, B. (2011). *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. M. Kazım Arıcan). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

SPİNOZA, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Üzerine Düşünceler* (çev. Coşkun Şenkaya). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

SPİNOZA, B. (2016). *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

SPİNOZA, B. (2016). *Teolojik ve Politik İnceleme* (çev. Cemal Bali Akal – Reyda Ergün). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

SPİNOZA, B. (2018). *Politik İnceleme* (çev. Murat Erşen). Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ŞERİATİ, A. (1997). *İnsanın Dört Zindanı* (çev. Hüseyin Hatemi). İşaret Yayınları, İstanbul.

TEKİN, Y. (2007). *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara.

TOKTAŞ, F. (2002). Farabi'nin Kitâbü'l –Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 7(12), ss.247-273.

ÖZLEM, D. (2014). *Etik-Ahlak Felsefesi.* Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.

WACKS, R. (2015). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (çev. Engin Arıkan). Tekin Yayınevi, Ankara.

Ek A: Tez Fotokopisi İzin Formu

TEZ FOTOKOPİSİ İZİN FORMU

ENSTİTÜ

Fen Bilimleri Enstitüsü ☐

Sosyal Bilimler Enstitüsü ☒

YAZARIN

Soyadı: Öztürk

Adı: Ceren

Bölümü: Felsefe

TEZİN ADI: SPİNOZA VE FARABİ'DE HUKUK-AHLAK PROBLEMATİĞİ

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

1. Tezimin tamamından kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir. ☒

2. Tezimin içindekiler sayfası, özet, indeks sayfalarından ve/veya bir bölümünden kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir. ☐

3. Tezimden bir (1) yıl süreyle fotokopi alınamaz. ☐

TEZİN KÜTÜPHANEYE TESLİM TARİHİ: