

David Hume'da Doğal Hukuk ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi

David Hume's Criticism of the Doctrine of Natural Law and Contract Theory

MEHMET TÜRKAN
Mersin University

Received: 11.12.16 | Accepted: 28.12.16

Abstract: One of the main discussions in the political philosophy within the context of the theory of justice is that how the understanding of the “natural law,” which constitutes the basis of a fair political order, would be grounded. In this respect, when we look at the history of thought in general, we encounter with two fundamental approaches. The one which has attracted most supporters is the contractarian and rationalist approach which has been represented by the philosophers such as J.-J. Rousseau, T. Hobbes, J. Locke and in the 20th century J. Rawls; others are the anti-contractarian and empiricist approaches which have found expression through the philosophers like D. Hume and in the 20th century Hayek and Nozick. Our paper deals with the empiricist arguments of D. Hume against the contractarian rationalistic approaches.

Keywords: Natural law, social contract, property, government, empiricism.



Giriş

Siyaset felsefesindeki tartışmaların merkezini oluşturan temel kavramlarından biri “doğal hukuk” anlayışıdır. İnsanların toplum ve devlet haline geçmeden önce sahip olduğu düşünülen bir “doğa halini” referans alan doğal hukuk, doğa durumu halinde tüm insanların birtakım hak ve özgürlüklere sahip olduğu argümanından hareket eder ve bu bağlamda normatif hukuk da doğal haklar üzerinde yükseltilmeye çalışılır. Doğal hukuk anlayışını referans alan düşünürlerin bir kısmı diğer canlılar ile olan ayrımında “düşünme yetisine” sahip olan insanın karşılıklı olarak doğal haldeki haklarından vazgeçerek bir sözleşme etrafında birleşip uzlaştıklarını varsayımlardır. Sözleşmeci düşünürler “makul ve mantıklı bir varlık olarak insanın” çıkarının toplum halinde yaşamak olduğu varsayımından hareketle, usun doğal bir dayatması olarak adaletin, ortak bir fayda temelinde ve toplumsal bir sözleşme aracılığıyla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.

Sosyal sözleşme idesi, liberal filozofların çoğu için doğal adalet düşüncesinin temelidir. Fakat Hume, klasik Liberalizmi pek çok açıdan savunmasına rağmen, klasik liberalizmin doğal haklar idesine karşıt bir tutum takınmış ve geleneksel adalet kuramlarının üstünde yükseldiği sosyal sözleşme idesinin batıl bir inancın ürünü olduğunu söylemiştir (Krause. 2004: 638). Ona göre, insanın rasyonel bir varlık olduğu tezinden türetilen, sosyal sözleşme fikri tamamen imgesel olarak oluşturulmuş bir referans noktası olup, insanlar toplum haline geçmeye rasyonel bir kararın sonucunda yönelmezler; duyumsanan bir durumun sonucunda uyuşmsal olarak bir toplum ve devlet haline geçerler.

Bu bağlamda, empirist felsefesi ile uyumlu bir şekilde adalet ve adaletsizlik duygusunun doğal duygular olmadığını, "Golden Age" adını verdiği, insanın doğanın bolluk ve bereketi ile karşı karşıya olduğu dönemden sonra gelişen "ılımlı kıtlık" halinde yaşadığı deneyimin bir sonucu olarak bu duygunun geliştiğini düşünen Hume, bu empirist argümantasyonu bir bütün olarak siyasal kuramını kapsayacak denli genişletir. İnsanın aile halinden daha büyük topluluklar haline ve gittikçe bir devlet haline geçmesi bu deneyimin bir sonucudur. Dolayısıyla devletin temel işlevi, bu "ılımlı kıtlık" halinde sınırlı kaynaklar üzerinde ortaya çıkan çatışma ve savaş halini sona erdirerek, insanların canlarını ve mülkiyetlerini güvence-



ye almaktır. Bu nedenle devletin ortaya çıkması rasyonel bir varlıklar olarak insanların aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayanmaz; devlet, duyumsanan bir çıkar çerçevesinde "kendiliğinden doğan düzen" olarak düşünülür. Devlet, kabileler arasında ortaya çıkan çatışmalarda güç birliği yapan ve bir liderin etrafında toplanan insanların gittikçe bu duruma alışmaları ve bu durumun avantajlarını sürdürmek istemelerinin bir sonucu olarak doğar. Hume, mülkiyet ve hükümeti de bu çerçevede temellendirir. Makalede, Hume'un empirist anlayışından yola çıkarak doğal hukuk ve sözleşme kuramına getirdiği eleştiriler ile devlet ve mülkiyeti nasıl temellendirdiği ele alınacaktır.

1. Toplumsal Sözleşme

Politik ve felsefi sözleşmecilik arasında ayrıma giden Hume'un eleştirilerinin hedefinde her ikisi olmakla birlikte, daha çok felsefi sözleşmeciliği hedefler. Felsefi amacı gerçekleştirmeye çalışan felsefi sözleşmeciler, daha çok düşünsel bir inşacılığın peşinden koşarlar. Felsefi sözleşmeciliğin paradigmatik temsilcileri Hobbes, Rousseau, ve Kant'tır. Fakat "Of the Original Contract"ta Hume'un eleştirilerinin temel hedefi, felsefi sözleşmeciliğin oldukça özel bir versiyonu olan John Locke'tur. Fakat Hume, Treatise ve Enquiry'deki eleştirilerinde, felsefi sözleşmeciliğin diğer versiyonlarını eşit tutar ve onları da eleştirilerinin hedefine koyar.

Analizlerinin detaylarındaki çarpıcı farklara karşın felsefi sözleşmeciler ortak bir metodolojik yaklaşımı, düşünsel inşacılık hususunda ortaklaşırlar. Düşünsel inşacılıkta doğru bilgi, soyut bir düşüncenin entellektüel bilincini gerektirir. Doğru bilgi fenomeni inceleyerek kazanılamaz, çünkü fenomenler kendilerini empirik gerçeklikte sunarlar. İnşacılık saf mantık yada kavramsal analiz vasıtasıyla analitik olarak inşa edilen bir düşünce ve soyut bir kavram olarak öne sürülür. Felsefi ön kabuller, koşullar ve felsefi sözleşmenin saf hipotetik bir modelinin ifadesi, felsefi sözleşmeciliğin yapısını oluştururlar. Bu mantık içinde, felsefi sözleşmecilikte, epistemolojik bir amaç sunulur, ve egemenlik veya egemen, politik itaat, devlet yada devlet olma hali, toplum yada vatandaşlık yada zenginlik ve yasal otorite gibi tartışmalı felsefi kavramların doğru anlaşılmasını sağlamak hedeflenir. Düşünsel inşacılığın metodolojik yaklaşımı çerçevesinde, doğal fenomenlerle karşıtlık içinde, insan yapımı/yapay kültürel veya geleneksel



kurumlar, sosyo-politik felsefenin fenomenleri olarak açıklanmaya çalışılır (Chwaszcza, 2011: 110).

Chwaszcza'ya göre, gerçekte, Hume, sosyo-politik kurumların doğası hakkında sözleşmecilerle aynı düşüncede olmakla birlikte, sözleşmecilerin felsefi yeniden inşacılıklarına şiddetle karşıdır. Hume'un itirazı öncelikle metodolojiktir. Hume'un metodolojik eleştirisini anlamak için, düşünsel inşacılığın kimi felsefi motivasyonlarına bakmak yararlı olacaktır. Modern dönemin filozofları ile karşıtlık içinde, hükümetin ve politik düzenin temeli olarak sosyal sözleşme düşüncesinin eleştirisiyle dikkat çeken Hume'un zamanında, sosyal sözleşme teorileri, o dönemin idealist liberalizminin en önde gelen araçlarıdır, ve Hume'un argümanlarına bu açıdan bakmak gerekir. Çağdaş realistler arasında da ilgi uyandıran Hume'un bu eleştirileri, onun realist kanıtlarını destekleyen kanıtlamalar olarak görülmemelidir (Chwaszcza, 2011: 111).

Sosyal sözleşme düşüncesi, politik felsefenin merkezi sorunu olan meşruiyet sorununu çözme girişimi girişimi çerçevesinde, Hobbes, Locke, Kant gibi düşünürler tarafından bir araç olarak kullanılmıştır. Fakat kimi politik felsefe yorumcularına göre, bu araç politik otoritenin meşruiyetine açıklama getirmekle birlikte, politik otoritenin meşru eylemlerinin gerekçesi, ve hükümetin zorlayıcılığının nedenini açıklayamamıştır. Fakat Hume, böylesi bir temellendirmeyi reddeder. O, Politik otoriteyi temellendirdiği argümanlarını, hem Treatise'de hem daha ünlü olan "Of the Original Contract" makalesinde ortaya koyar.

Hume'un sözleşmeciliğe getirdiği eleştiriler olgusal gerçeğin dikkate alınmasıyla başlar. Ona göre, akılcılar dünyanın dışına bakmaktadır, ve onlar sistemlerini destekleyen hiçbir şey bulamazlar. Her yerde rızalarını dikkate alarak vatandaşlarının itaatini talep eden kurallar var, fakat ona göre itaat, her zaman fetih veya ardışıklık temeli üzerinde talep edilir. Politik kurallar zor kullanılarak ve fetihle yerleştirilmiştir (Östbring, 2011: 20). Fakat Hume'a göre, insanlar arasında bir otoriteye itaat eğilimi ilkin bir tür toplum hali olan ailede başlar. Ailede çocukların ebeveynlere saygı göstermek içine doğuyor olmalarında olduğu gibi, belli kurallara itaat etmenin zorunluluğu altında doğarlar. "Of the Original Contract"ta ortaya konulan bu argüman Treatise'de aynı şekilde kurulur. İtaat eden insanlar genelde kuralların kökeni üzerine düşünmezler, ve yapmak isteseler de,



onların kökeninde duran şeyin sözleşme ve rıza olduğunu hayal dahi edemezler. Sadece "filozoflar", böylesi, insanlığın deneyiminden uzak bir düşüncüyü öne sürebilirler (Östbring, 2011: 21).

Bu durumda sözleşmenin unutulacak kadar eski olduğu varsayımı öne sürülebilir, fakat bu varsayım, sözleşmenin nasıl olurda bu şekilde, şimdi hatırlanabildiği sorusu ile karşılaşır. Otoriteye rıza gösterme hususunda, John Locke'un yaptığı gibi, kurallar altında yaşayan insanların otoriteye örtük rıza gösterdiği söylenebilir. Fakat Östbring'e göre, rıza hiç de seçimin varlığına dayanmaz. Birincisi, bir toplumun içine doğduğumuz için bir seçime sahip değiliz; ve ikincisi, genelde diğer bir ülkeye taşınmak ve yerleşmek için yeterli araç ve imkanımız yoktur. Dolayısıyla bir rızadan söz edilemez. Ona göre, Sözleşmeciler açıklamaların genel problemi temellendirilmek için meşruiyeti aşırı bir biçimde talep etmesidir. Karşılıklı anlaşma politik düzenin meşruiyetinin kökeni olursa, hükümetin kökeni problemi Hume'un ortaya koyduğu gibi, şiddet ve zorunluluktan kabul etme tarafından biçimlendirilir (Östbring, 2011: 21). Bu durumda politik tarihin içeriği "güç ve şiddet" dışında bir şey olmaz, ve geriye altı çizilecek bir tek sonuç kalır; meşru olan bütün otoriteleri var kılan zorunlu bağların çözülmesi. Östbring'e göre, Hume'un ulaştığı bu sonuç elbette tatsızdır. Fakat Hume'un eleştirisi, Locke'un, "Mutlak monarşi... asla uygar bir yönetim biçimi olamaz" iddiasıdır. Onun Treatise'de yazdığı gibi, biz tam olarak bir kurala bağlı olmayı tatmin edici her bir etik sistem vasıtasıyla açıklayamadığımız için, vatandaşlık ödevinden muaf olduğumuza ikna olamıyoruz (Östbring, 2011: 22).

Sosyal sözleşme üzerine bütün bu eleştirileri, Hume, bir realist olarak yapar. Eleştiriler, daha çok sözleşmeciler geleneğinin önemli bir parçası olan, özellikle John Rawls tarafından canlandırılan Kantçı versiyonudur. Hume gibi, çağdaş realistler de liberal politikanın çoğunlukla meşruiyeti mantık dışı koşullara dayandığını öne sürmüştür. Rawls'tan, daha geriye, on yedi ve on sekizinci yüzyıla gidildiğinde ise Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin adalet kuramlarını toplumsal sözleşme düşüncesi üzerine inşa ederken, ahlaki, dini, felsefi anlayışı ne olursa olsun tüm insanlar için geçerli olabilecek siyasi ve etik bir içerimi olan kuralların varlığını öne sürdükleri görülür. Fakat bu anlayışın düşünsel kökleri, kendilerine 'Sophistes' adı verilen, Grek dünyasının çeşitli kentlerinden



gelen ve insanlara öğretmenlik yapan Sofistlere kadar uzanır (Çelik. 2010: 36). Fakat Sofistler, sözleşmecî kuramlar gibi, insanların eşit haklara sahip olduğu toplum öncesi bir doğa hali tasarımına tutunmuşlarsa da toplumsal bir sözleşme ile toplum haline geçmenin doğal eşitliği bozduğunu söyleyerek, ulaştıkları sonuç açısından sözleşmecilerden ayrılmışlardır.

Sözleşme karşıtı gerçekçi-betimleyici yaklaşımlar, gerçek anlatımını Sofistlerin argümanlarında bulan, insanlar arasında “efendi-köle, zengin-fakir, yöneten-yönetilen” gibi yapay ayrımların toplum sözleşmesi ile ortaya çıktığı düşüncesini merkeze alırlar. Sofistlere göre eşitsizlik, toplum halinde yaşamın zorunlu bir sonucudur. Sosyal ve etik bir rölativizm’den hareketle herkesi memnun edecek siyasi bir yapının ve adalet sisteminin olabilirliğinden kuşku duyan sofistler, doğal haklar düşüncesinin toplumsal bir düzenlemede etkisizleşeceğini söyleyerek adaletin içeriğini oluşturan haklar konusunda septik bir tutumun sahibi olmuşlardır.

Doğa durumundaki tüm insanların her şeyi yapmaya hakkı olduğunu söyleyen Hobbes’da ise hak, yasa tarafından güvence altına alınmış pozitif anlamında değil, yalnızca özel bir yasağın ya da engelin bulunmadığı bir *bağımsızlık ve özgürlük* olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Hanpsher'in ifade ettiği gibi, "Bu açıkça herkesin gerçekte istediği her şeyi elde ettiği anlamına gelmez. Çünkü onlar kendilerinden daha güçlü olanlar tarafından engellenebilirler" (Hanpsher. 2004: 54). Söz konusu engellemeyi insan doğasındaki yıkıcı dürtülere götüren Hobbes, doğadaki hiçbir canlının insan kadar kendi türüne karşı yıkıcı olmadığını altını çizerek insanlar arasındaki savaş halinin doğal duruma karşılık geldiğini belirtir.

Hobbes’a göre, savaş halinde sahip oldukları hakları koruyup varlıklarını sürdüremeyeceklerinin bilincine vardıkları anda insanlar, doğal haldeki özgürlüklerinden feragat etmek veya bir başkasına aktarmak yoluyla toplumsal bir sözleşmeye yönelirler. Burada Hobbes açısından önemle vurgulanması gereken nokta adaletin tek gerçekleşme koşulunun toplumsal sözleşme olduğudur. Sözleşme, adaletin yerine getirilmesinin zorunlu koşuludur. “Hak bir kez aktarıldıktan sonra verilen sözün tutulmaması adaletsizliktir” (Hanpsher, 2004: 56). Bu noktada Hobbes, verilen sözün karşılıklı tutulması için her iki tarafın sözünde durmasını sağlayacak bir gücün varlığının zorunluluğundan bahseder. Çünkü ona göre “sözleşmelerin geçerlilik olanağı, bu geçerliklerini uygulamaya yansıtmaya yeterli



üstün bir güç ile başlamalıdır” (Hanpsher, 2004: 57). Böylece insanlar, sosyal sözleşme aracılığıyla doğal haklarından vazgeçmek suretiyle, haklarını egemen bir güce devrederler. Çünkü ancak korkulacak bir devletin koruyuculuğunda haklar karşılıklı olarak yasaların güvencesi altına alınmaktadır.

Hobbes'a göre, insanların temel duygularından biri olan korku; insanlar arasında barışı sağlamada önemli bir işleve sahiptir. Barışın bozulması korkularını yenen insanların birbirlerinin mülküne göz koyması ile gerçekleşeceğinden Hobbes, bunu önleyecek (insanların korkacağı) güçlü bir garantör yapı olarak devletin varlığını zorunlu kılmaktadır (Hobbes, 1992: 76). Bu bağlamda Hobbes, insanların korkacağı güçlü bir devletin olmayacağı durumlarda hukuktan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Hobbes'un devletinde, insanlar doğalarında var olan bencilliğin doğuracağı çatışma halinin kötü sonuçlarına karşı, karşılıklı bir istekle, güçlü bir otoritenin varlığını kabul etmişlerdir. Bu anlamda Hobbes'un devlet tasarımı, insanlar arasındaki barış ve güvenlik halinin yapay bir güvencesi olarak güç ve yasanın korku ile birleştiği bir iktidar tahakkümüdür.

Hobbes'un sosyal sözleşme ve doğal haklar fikri, Hume'cu perspektiften değerlendirme konusu yapıldığında; en başta göze çarpan noktalardan biri insanın bencilliği meselesidir. Bilindiği gibi felsefe tarihinde düşünürler adalet kuramlarını yapılandırırken doğal haklar düşüncesini bir insan doğası tasarımından hareketle ve doğal haklar düşüncesine yaptıkları referansla açıklamışlardır. Hobbes'un bu noktada insanı bencil bir doğaya sahip varlık “homo hominu lupus” olarak açıklaması egemenin meşrulaştırdığı bir devlet yönetimiyle sonuçlanmıştır. Fakat Hume'un bencilikten anladığı şeyle, Hobbes'un bencilikten anladığı şey aynı değildir. Hobbes, insanın doğa halini bencil bir hal olarak kabul eder. İnsan doğası gereği bencilidir. Dolayısıyla insan özsel olarak bencilidir. Fakat Hume, insanın bu varsayımlı doğa halini kabul etmediği gibi, bencilliğin insana özsel psikolojik bir yapı olduğunu da kabul etmez. Bencilik; kaynakların kısıtlılığı deneyiminden sonra oluşmuş yapay bir psikolojik yapı olarak doğal değildir. Bu bağlamda Hume, Hobbes ile olan ayrımında insan doğasının doğuştan kötü olduğu argümanını kabul etmez. Ona göre insan doğası ne iyi ne de kötüdür. İyi ve kötü ayrımı kökensel güdüler olan haz ve acı temelinde, sonradan ortaya çıkan yapay değerlerdir. İyilik ve kötülük



insanın kökensel güduları değildir. Zoon politikon yerine Zoon naturalis tanımını merkeze alan Hume, deneysel duyumculuğu öne çıkararak insanın iyi ve kötü şeyleri yapma potansiyeline eşit derecede sahip olduğunu düşünmüştür.

Hume açısından, Hobbes için bir zorunluluk olan doğa durumu (varsayımlı bir ön kabul olarak), doğanın bolluğu ve bereketi nedeniyle henüz bencilce duyguların gelişmediği bir dönem olarak karşımıza çıkar. Daha da ötesi Hume, sözleşmecî kuramların varsaydığı anlamda “homo naturalis” tanımı yerine “homo socius”u geçirerek insanın ilk halinin bir toplum hali olduğunu kabul eder. Hume’a göre insanlığın ilk hali ailedir. Nihayetinde aile de bir toplumdur. Bu nedenle ‘doğa hali’ Hume açısından salt imgesel bir durumdan öteye geçmez.

Hume, sosyal Sözleşme fikri ve insanın rasyonelliği konusunda da Hobbes’la aynı çizgide değildir. Hume’a göre, doğa hali gibi, sosyal sözleşme fikri de tamamen imgesel olarak oluşturulmuş bir referans noktasıdır. Bir duyumcu kuşkucu olan Hume’a göre insanlar toplum haline geçmeye rasyonel bir kararın sonucunda yönelmezler, tamamen duyumsanan bir durumun sonucunda uylaşımsal olarak toplumu oluştururlar. Hume, Hobbes’un hukukun başlangıcı olarak kabul ettiği doğa halini reddederken aynı zamanda doğal hukuk düşüncesini de reddeder. Çünkü Hobbes’un varsaydığı imgesel doğa halinde henüz doğanın bereketi ve bolluğu ile karşı karşıya olan insanda bencilce eğilimler ve mülkiyet duygusu gelişemez. Dolayısıyla hukuk ve hukuksuzluktan da eşit ölçüde söz edilemez. Bunun için Hume, “(...) doğa durumunda ya da toplumu önceleyen o imgesel durumda ne türe ne de türesizlik olmadığını ileri sürmüş olmasına karşın yine de böyle bir durumda başkalarının mülkiyetinin çiğnenmesine izin verilebilir olduğunu ileri sürmüyorum. Yalnızca mülkiyet diye bir şey olmadığını ve buna göre türe ve türesizlik diye bir şeyin olmadığını ileri sürüyorum” (Hume. 1997: 432) der. Adalet duygusunun gelişimi çerçevesinde Hume’un bencillikten anladığı şeyle, Hobbes’un bencillikten anladığı şey farklı olsa da hukukun, bencilliği dengelemek için ulaşılan yapay ilkeler sistemi olarak ortaya çıkmış olduğu konusunda uzlaştıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada aralarındaki temel ayrım, Hume’un, adalet kuramında, sözleşme düşüncesini merkeze alan Hobbes’dan farklı olarak duyumsanan çıkara dayanan uyuşımı merkeze koymuş olmasıdır.



Hume'un doğal hukuk ve sözleşme kuramına itirazı bağlamında tartışmamız gereken düşünürlerden biri de J. Locke'tur. Locke, sözleşme yanlısı düşüncelere sahip olması bağlamında Hobbes ile benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte, adalet anlayışı açısından Hobbes'tan temel noktalarda ayrılır. Mevcut otoriteyi meşrulaştırmaya çalışan Hobbes ile ayrımında Locke, Hobbes'un bireysel iradeye baskın devlet görüşü yerine, bireysel iradeye vurgu yapan bir anlayışa sahiptir. Hobbes'un insan doğasına yüklediği bencillik ve yıkıcılık nitelikleri ve bu bağlamda açıkladığı sözleşme öncesi duruma ilişkin olarak öne sürdüğü kaos ve çatışmayı da kabul etmeyen Locke, insan doğasının temelde iyi olduğu düşüncesinden hareketle, sözleşme öncesi durumu kuralsızlığın hüküm sürdüğü görece kötü olmayan bir dönem olarak düşünmüştür. Ona göre, insanlar belli bir aşamada kendi akıl ve iradeleriyle toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirerek hukuksal bir aşamaya geçerler. Hobbes'un güçlü devlet tasarımının karşısına akıl sahibi özgür bir varlık olarak güçlü bireyi koyan Locke'a göre "İnsanlar akıllı ve özgür olarak doğar. İnsan özgür iradeye sahiptir" (Evgin. 2010: 100). Bu nedenle kendisini yönetecek doğru kurallara, insanlar, akıl ve özgür iradeleriyle ulaşabilir ve doğal halde sahip oldukları hakları belli bir aşamada sürdüremeyeceklerini anladıkları anda, sosyal bir sözleşme ile devlet haline geçebilirler.

Locke, insanların doğal halde sahip oldukları haklarının güvencesi olarak ortaya çıkan devleti sosyal sözleşme fikrine dayandırır. Sosyal sözleşme ile insanlar başta mülk edinme hakkı olmak üzere mutluluk, güven ve barış içinde yaşamak için bir toplulukta birleşme konusunda anlaşmaya varırken haklarından vazgeçmiş olmazlar. Tam tersine doğal halde sahip oldukları haklarını güvenceye almış olurlar. (Evgin. 2010: 116). Nitekim Locke'a göre, doğal halde eksik olan ve karşılıklı hakların ihlalini engelleyecek bir otoritenin olmayışı adaleti kurup üretecek devletin varlığını zorunlu kılmıştır.

Adalet kuramının temelini oluşturan mülkiyet kavramını, doğal haklar bağlamında açıklayan Locke'a göre, mülkiyet doğal bir haktır. Hobbes ile olan ayrımında insanları bencil iştah öznesi olarak değil, daha sonra Kant'ta asıl anlamını bulacağımız ödev öznesi olarak tanımlayan Locke'a göre insan özünde hak sahibi bir varlıktır. Yaşamı ikame ettirmek için herhangi bir şeyi sahiplenerek mülk edinme insanın en doğal hakkıdır.



Öyle ki, insanların toplumsal sözleşme aracılığıyla sivil topluma geçmelerinin nedeni sahip oldukları mülkleri koruyabilme olgusudur. Bu nedenle Locke'da devlet, doğal bir hak olan mülkiyetin korunması ile yükümlüdür. Devletin temel ödevinin mülkiyet hakkının korunması olduğu görüşü, Hume tarafından da paylaşılır. Hume, Locke'un mülk edinmede salt emeği temele alan yaklaşımını yetersiz bulsa da hukukun temelini mülk edinme hakkı olduğu yönündeki düşüncelerini paylaşır. Yine Hume'daki insanın ilk halinin bir toplum hali olan aile olduğu görüşü Locke'cu temellere sahiptir.

Adalet kuramını sözleşmecî bir yaklaşım temelinde konumlandıran düşünürlerden biri de J. J. Rousseau'dur. Rousseau "Sosyal Sözleşme" adlı eserinde "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" (Rousseau. 1990: 14) sözleri ile sözleşme öncesi dönemi bir mutluluk dönemi olarak tanımlar. Toplu halde yaşamının insan doğasını olumsuz yönde dönüştürecek bir şekilde eğip büktüğünü söyleyen J. J. Rousseau'ya göre özgür olarak doğan herkes kültürel yapının biçimlendirmesi sonucu köleleşir. Aydınlanma Çağı düşünürü olmasına rağmen aydınlanma karşıtı düşüncelere sahip olan Rousseau, özellikle aydınlanmanın usun pozitif yönde ilerlediği argümanından hareketle insanlığın daha ussal, eşit, refah ve mutlu bir topluma doğru evrildiği argümanına karşı çıkar.

Adalet kuramının merkezine özgürlük kavramını yerleştiren Rousseau için özgürlük, Hobbes ve Hume'dan farklı bir içerime sahiptir. Onun özgürlükten anladığı şey, bedensel bir serbestlikten ziyade kişinin kendisinin de sonuna kadar çözümleyemediği istenç özgürlüğüdür. "Hobbes ve Hume'a göre özgürlük, kişinin yalnızca bedensel olan bir niteliği idi. Onlar istenç özgürlüğünün (ayrı nedenlerle de olsa) söz konusu olmadığını düşündüler. Bedensel olan "hapis ve zincirlenmiş olmayan" herkes özgürdü. Karşı karşıya kaldığımız seçenekler –zorlama, yaşam veya ölüm- bile önemli meseleler değildi; yetiştirilirken ya da geleneklerle bize dayatılan psikolojik engeller ise daha da az konu edinilmekteydi" (Hampsher. 2004: 203). Oysa özgürlüğü insanı insansallaştıran temel bir varlık belirlenimi olarak merkeze alan Rousseau, toplumsallaşmanın; geleneğin aktarımı yoluyla sosyolojik ve psikolojik olarak dayattığı ön kabullerin özgür olma (insansı doğamızı açığa çıkarma) potansiyelimizin üstünü örttüğünü söylemiştir. Bu bağlamda, Rousseau'nun politik görüşlerinin odağını "insan



özgür doğmuştur: oysaki her yerde zincire vurulmuştur” argümanında dile getirdiği, doğa durumunu koruyarak insan özgürlüğüne yer açan bir toplumsallaşmanın olanaklı olup olmadığı sorusudur. Rousseau, soruyu, eğer böyle durum olanaklıysa, nasıl olanaklı olduğunu göstererek yanıtlamayı denemiştir.

Hume gibi, insanın çevre koşullarına uyumlanabilme yeteneği olduğunu ve söz konusu uyumlanma yeteneğinin deneyimlerle şekillendiğini kabul eden Rousseau, uyumlanma yeteneğinin olumlu-olumsuz uçlarına dikkat çekerek, toplumsallaşmanın gerektirdiği değerlerin ne olması gerektiği üzerinde durdu. Bu nedenle “Hangi değerler içinde toplumsallaşmalıyız” (Hampsher, 2004: 202) sorusu, Rousseau’da toplum sözleşmesine giden yolu biçimlendirmiştir. Hampsher'e göre, "Rousseau, eğer duygu ve deneyimlerimize nasıl egemen olacağımız bize öğretilmemişse, onların kurbanları olabileceğimizi ve eğitim veya toplumsallaşma sürecinin içeriğinin de ahlaksal olarak iyicil olduğunun varsayamayacağımızı korkutucu bir nitelikte gördü" (Hampsher, 2004: 202). Bu bağlamda toplumsallaşmanın getirdiği olumsuz değerler Rousseau’yu geleceğe ilişkin toplum öncesi doğal durumu referans alan bir toplum sözleşmesi kurmaya yöneltti. Sözleşmeye giden süreci doğal olmayan durumun ortadan kaldırılması süreci olarak okuyan Rousseau, bağımlılığın doğuşu olarak nitelendirdiği insanların bir araya gelmesini nüfusun artışına koşul olarak ihtiyaç ve gereksinmelerin artışına bağladı. Özel mülkiyeti de bu bağlamda açıklayan Rousseau, “Bir parça arazi çeviren, “bu benim” diyen ve kendisine inacak kadar saf insanlar bulan ilk kişi(nin) uygar toplumun gerçek kurucusu” (Hampsher, 2004: 217) olduğunu öne sürer.

İnsanların barış halinde yaşadığı ve “doğal yaşama hali” dediği dönemi mülkiyetin ortaya çıkışıyla, eşitsizliğin bozulduğu bir dönem olarak nitelendiren Rousseau’ya göre, savaş mülk ilişkilerinden doğmaktaydı: "Savaşın sebep, insan münasebetleri değil, eşya münasebetleridir" (Rousseau, 1989: 11). Bu noktada Rousseau’nun savaşa ilişkin düşüncelerinde, savaşın ne doğal yaşam halinde ne de her şeyin yasa gücüne bağlı olduğu toplum halinde var olmadığı görüşünün, Hume’un sözleşme öncesi döneme yönelik açıklamalarıyla benzerlik gösterdiği görülmektedir. Rousseau, devletin ortaya çıkışını insanların doğal barış hali dediği durumda sürekli kalamalarına bağlamaktadır. Doğal halin sürdürülememesinin nedeni doğal



yaşamın getirmiş olduğu zorluklar ve eşitsiz mülkiyet dağılımı temelinde ortaya çıkan savaşlardır. Rousseaucu sav, doğanın insan yaşamına uygun hale getirilmesi için çalışmanın dönüştürücü gücüne vurgu yapar. Ona göre, artı değer birikimi ile birlikte mülkiyet olgusuna yol açan bu gücün farkındalığına ulaşılmasıyla eşitlik bozulmuştur.

Rousseau'nun eşitlikten anladığı, toplum sözleşmesi anlayışının da zeminini oluşturan doğal eşitliktir. Doğuştan özgürlük ve toplumsal boyun eğiş arasındaki paradoksu, Hobbes'a benzer bir biçimde çözümlemeye çalışan Rousseau, özel mülkiyet ile birlikte oluşan çatışma halinin özgürlüklerini koruyabilmek için insanları aralarında bir güç birliği oluşturmaya zorladığını düşünür. "İnsanın toplum anlaşması ile kaybettiği şey evvela tabii hürriyetidir; sonra da istediği ve elde edebileceği şeyler üzerindeki hudutsuz bir haktır. Kazandığı şey ise, medeni hürriyetle, elindeki şeylerin sahiplik hakkıdır" (Rousseau. 1989: 25). Bu noktada Rousseau, toplum sözleşmesini içinde toplum üyelerinin canını ve malını hem koruyacağı hem de eskisi kadar özgür kalacağı siyasal topluma geçişe ilişkin bir model olarak sunmaktadır. Rousseau'ya göre siyasal topluma geçişin göstergesi olarak kültür, doğa halinin üstünü örtmesi nedeniyle olumsuz bir içerime sahip olsa da insanlığın kaçınmayacağı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aradaki çatışmayı "doğaya geri dönüş" argümanı ile çözmeye çalışan Rousseau'da toplum sözleşmesi "doğaya dönüş" ile aynı anlamı taşır. Doğaya dönüş kavramı ile Rousseau, ilkel yaşama olan arzuyu değil "toplum içinde doğal ve erdemli yaşam sürmeye duyulan arzuyu" (Gilje, Skirbekk, 1971: 328) anlamış ve doğal yaşama halinden toplumsal düzene geçişte ise içgüdünün yerine adaleti koyarak siyasal toplumun yapılışına ilişkin önemli bir olguya ev sahipliği yapmıştır. Bu noktada Hume gibi, adalet-adaletsizlik kavram çiftlerinin siyasal topluma özgü olduğunu söyleyen Rousseau, Hume ile olan ayrımında adalet kuramını doğal haklar fikri üzerine inşa etmiştir.

Rousseau, siyasal toplum kuramında üst sınıfı oluşturan vatandaşların, bireyselliği övüp ifade ve ticaret özgürlüğünü savunmasını eleştirirken, toplumun aşağı sınıfının en temel değeri olan dayanışma duygusunu önemser. Bunun nedeni, dayanışma olgusunun zemininde insanların kendi kişisel istek ve çıkarlarının ötesinde nesnel bir ortak çıkar olduğunu düşünmesidir. Söz konusu ortak çıkar eşitlik ile birlikte özgürlüğün korun-



ması için zorludur. Genel çıkarı olumlayan Rousseau, üst sınıf için öngördüğü kişisel çıkara hizmet eden rasyonel ve karlı hesaplamalar karşısında alt ve orta sınıf için bireysel özgürlüğün ve kişisel kariyeri değil, genel çıkara hizmet eden dayanışmanın önemini vurgulamıştır (Gilje, Skirbekk, 1971: 329).

Bu bağlamda, Hobbes gibi, çıplak ve rasyonel öz-çıkarın toplumu bir arada tutabileceği görüşüne karşı çıkan Rousseau, insanları toplumda bir arada tutan şeyin bireysel çıkarı amaçlayan kısa vadeli hesaplamalar olmadığını söylerken, akıl karşısında sağduyuyu öne çıkarmış ve toplumsal sözleşmenin rasyonel temellendirmeler yerine sağduyu üzerinde yükseleceğini söylemiştir. Rousseau'nun kendisi de bir Aydınlanma Çağı düşünürü olmasına karşın, aydınlanmacı düşünürlerin akli mitleştiren tutumuna karşı, alçakgönüllü insanların basit ahlaki sezgileri ve derin düşünmeye dayanmayan inançlarının yanında olmuştur. Bu çerçevede Rousseau, bir başka açıdan da Hobbes'a itiraz eder. Rousseau, Hobbes'un insan eylemlerinde başat duygu olarak kabul ettiği "öz-sevgi"nin karşısına, insanda doğal bir duygu olarak var olduğunu öne sürdüğü "merhamet"i konumlandırır. Merhamet, bireyin kendine karşı duyduğu sevginin faaliyetini yumuşatarak; bütün türün kendini muhafazasına yardım eder. "Bizi acı çektiklerini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur" (Rousseau, 2004: 114).

Bu noktada Rousseau, liberalist bireyciliğin önemli bir eleştirisini dile getirmektedir. Böylece siyasal yaşamda üst sınıfın genel eğilimi olan bireyciliğe ve milliyetçiliğe karşı muhafazakar bir tepki geliştiren Rousseau, alt ve orta sınıf için esas olanın aile ve yerel cemaatler olduğunu belirtmiştir. Böylelikle, hem bireyciliğe hem de kolektivizmin yaptığı birey ve devlet ayırımına karşı çıkan Rousseau, Platon gibi bu ayırımın kendisini eleştirmiştir. Öte yandan toplum içindeki insanı kendisine referans noktası olarak alan Rousseau, özellikle mülkiyet eşitsizliğini eleştirilerinin merkezine yerleştirmiştir (Gilje, Skirbekk, 1971: 330).

Rousseau'ya göre, kesin bir biçimde tanımlanamayacak olan genel irade "halkın gerçek iradesidir". Bireysel öz-çıkar yerine genelin çıkarını hedefleyen genel iradenin, "her zaman için doğru olduğunu" söyleyen Rousseau, kişisel çıkarları peşinde koşan birtakım insanların genel irade dışında bir şey arzulamalarını; onların kendi çıkarları için en iyinin ne



olduğunu ya da gerçekten ne istediklerini bilemelerine bağlar (Gilje, Skirbekk, 1971: 331).

Yukarıda kısaca değindiğimiz sözleşmecî kuramları, “doğal haklar” düşüncesi bağlamında eleştiren Hume, sözleşmecilerin bir yanından tuttuğu siyasal yaşama geçiş öncesi bir “doğa durumu”nun olgusal bir karşılığı olmadığını belirtse de adalet kuramını temellendirirken sözleşmecilerin "Golden Age" olarak nitelendirdikleri dönemi kendisine referans olarak alır. Bu bağlamda insanlığın ilk hali olarak ailenin de bir toplum hali olduğunu söyleyen Hume, sözleşmecî kuramların siyasal yaşama nasıl geçildiğini açıklamak için bir arketip olarak kullandıkları doğa durumunun (doğanın bereketi ve iklimin ılımlılığına işaret ederek) bir savaş ve çatışma hali olduğu görüşüne katılmayarak aç gözlülük, hırs, acımasızlık ve bencilliği insandan uzak; yürekten duygu, şefkat ve duygudaşlığı ise insan anlığının tanışık olduğu biricik durumlar olarak görür (1997: 427).

Düşünürlerin “Altın Çağ” (Golden Age) olarak nitelendirdiği doğa durumu nüfus yoğunluğunun azlığı nedeniyle her şeyin bolca olduğu kıtlığın ise olmadığı, benim-senin ayrımı ile türe ve türesizliğin olmadığı bir dönem olarak tasarımlanır. Hume’a göre, tarihsel açıdan, insan için adalet problemi, malların kıtlığının insanın bencilliği ile karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ona göre, “Altın Çağ” (Golden Age) adaletin ve adaletsizliğin henüz ortaya çıkmadığı ve herkesin doğanın bereketinden bolca faydalandığı bir çağdır (Kılınç, 2004: 28). Hume, insanlığın bu dönemde aileler halinde yaşadığını düşünür. Yine Hume’a göre, insanlığın ilkel hali olarak ilk toplumsal birliğe karşılık gelen aile halinde, öz-sevgi temelinde göçebe bir ahlak söz konusu olsa da insanlar sosyal bir sözleşme yapacak entelektüel bir düzeye sahip değillerdir. Bununla birlikte, ebeveynlerin, çocukları arasındaki barışa hizmet etmesi için geliştirdikleri kurallar ailedeki erken eğitim aracılığıyla çocuklara aktarılır. Böylelikle kurallara aşinalık yanında toplum halinde yaşamının avantajı aileden daha geniş bir topluma geçildiğinde diğer insanlarla ilişkileri düzenleyen kurallar olarak geliştirilir (Kılınç, 2004: 46).

Daha önce değindiğimiz gibi; bazı Hume yorumcuları, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyip üreten bu kuralların ortaya çıkışını Hume’un, oyun kurallarının ortaya çıkışına benzer bir biçimde açıkladığını belirtirler. Hume’un düşüncesinde bu kurallar “tekrarlanan bir oyun” çerçevesin-



de bir takım değerli deneyim ve hatalardan türetilirler. Adaleti de bu bağlamda bireyler arasında karşılıklı işbirliği beklentisi üzerinden okuyan Hume, toplumdaki büyüklüğün ve zenginliğin artışının siyasi bir yapı olmaksızın sosyal işbirliğin çöküşü ile sonuçlanacağını belirtir (Kılınc, 2004: 56-57). Bu sonuç Hume açısından doğal hukuk anlayışının reddi anlamına gelir. Nitekim Hume için hukuk kuralları yapay bir temele sahiptir. Bu nedenle “(...) onları doğa yasaları olarak adlandırmak uygun-suz bir anlatımdır” (Hume, 1997: 419). Türe ve türesizlik duyguları doğadan gelmez, eğitimden ve insan uyuşmalarından türer; bu yüzden yapay olarak doğduğunun kabul edilmesi gerekir. Fakat Hume'a göre, hukuk kuralları a posteriori olsalar da bu onların keyfi olduğu anlamına da gelmez.

Doğa yasası kavramını sözleşmecilerin kullandığı anlamda, algılarımızdan bağımsız a priori ussal kurallar anlamında değil, duyumcu bir yaklaşımla algısal bir zeminde temellendiren Hume, göre gerek yurttaşlık hukuku gerekse doğal hukukun kökeni insan uyuşmalarıdır. Bu nedenle, sözleşmecilerin yaptıkları gibi yurttaşlık hukukunu doğal hukuka indirgeyerek doğa yasalarında politik ödevlerimiz için bir temel aramak, erimsiz bir tartışmadan başka bir şey değildir. Çünkü Hume'a göre, “(...) yurttaşlık ödevlerimizin hedefi doğal ödevlerimizin yerine getirilmesi olsa da, yine de her ikisinin yerine getirilmesinin olduğu gibi icadının da içgüdü-sü, öz-çıkardan başka bir şey değildir” (Hume, 1997: 466-467).

2. Mülkiyet ve Hukuk

Hume'un felsefi yönelimini oluşturan empirist anlayış ve adalet kuramının arka desenini oluşturan sözleşme karşıtlığı, mülkiyete ve hukukun kökenine ilişkin düşüncelerini yapılandırmasında etkili olmuştur. Hume, sözleşmeci yaklaşımlar ile olan ayrımında toplumun ve hukukun a priori olarak salt akıldan türetilen bir sözleşme üzerine değil a posteriori olarak deneyim ile ulaşılan bir uyuşuma dayandığını kabul ederek deneyimden bağımsız, a priori salt akıldan türetilmiş bir doğal hukuk düşüncesini yadsır. Doğal haklar temelinde açıklanan doğal hukuk düşüncesini olumsuzlayan Hume, sözleşme karşıtı bir tutum sergilemişse de sözleşmeci yaklaşımların hemen hepsinde ortak olan toplumsal eşitsizliğin kökenindeki çatışmanın temel nedeninin mülkiyet olgusu olduğu görüşünü paylaşır. Ona göre de adalet mülkiyete ilişkin bir olgu durumudur. “Adaletin köke-



ni aynı zamanda mülkiyetin de kökenini açıklar” (Hume, 1997: 329). Hukuk kurallarının temelindeki motif karşılıklı uyulaşım temelinde mülkiyeti ve dışsal iyelikleri korumaktır. Hume, uyuşımın temelini ortak çıkar duygusunu götürmektedir. “Dışsal şeylerin (üçüncü iyelik) iyeliği üzerine kararlılık getirebilmek ve herkesi talihi ve çalışması yoluyla kazanabileceğinden barış içinde yararlanmaya bırakmak için; toplumun tüm üyelerince saptanan bir uyuşım yoluyla olmaktan başka hiçbir yolda yapılamaz” (Hume, 1997: 423).

Burada Hume’un söylemek istediği, kişisel çıkarda temellenen sosyal pratiğin adaletin kökenini oluşturduğudur. Nitekim türe ve türesizlik düşünceleri yanında mülkiyet, hak ve hükümlülük de başkalarının iyeliklerinden uzak durma konusunda bir uyuşıma girilmeden ortaya çıkamazlar. Böylelikle mülkiyetin kökenini ahlakın kökeni gibi, sosyal pratiklerin geleneksel kökeni olarak tecrübelerle biçimlenen duygu durumlarına bağlayan Hume, kişisel çıkarı içinde eriten kamu çıkarını bir uyuşım olarak sunmaktadır. “Hiç kimse mülkiyetin ayrımı için ve iyeliğin kararlılığı için uyuşımın tüm koşullar arasında insan toplumunun kuruluşu için en zorunlu koşul olduğundan ve bu kuralı saptamak ve ona uymak için anlaşmadan sonra eksiksiz bir uyum ve uygunluk kurmaya doğru yapılacak çok az şey kaldığından ya da yapılacak hiçbir şey kalmadığından şüphe edemez” (Hume. 1997: 425)

Bu bağlamda Hume’a göre insan bencilliğinin görünümü olan “kazanç” ve insan cömertliğinin görünümü olan “sevgi”, insanları bir toplumun üyeleri olmaya yönelir. Söz konusu yönelimi Hume, “çıkara duygusunu denetleyebilmek için, yönü değiştirilmiş ortak yarar duygunun kendisinden başka hiçbir tutku yoktur” (Hume, 1997: 425) şeklinde açıklar. Doğal tutkulara yön veren ortak yarar, duygu ve itkilerimizi yapay bir yoldan, dürtüsel olandan daha iyi doyurur ki çıkara dayalı uyuşım üzerinde yükselen hukuk kuralları da tam da burada temellenir (Hume. 1997: 449). Fakat Hume, her ne kadar hukukun doğuşunu öz-çıkara dayalı bir uyuşım ile açıklasa da bencilliğin insan doğasının apriori bir yapısı olarak kabul etmez; çağdaşı Hobbes’un “homo homini lupus” şiarına geri dönmeksizin insanın kendi yararını gözetken bir varlık olmasından hareket eder. Fakat söz konusu gözetme insanın dünya ile olan karşılaşmasından sonra doğan psikolojik bir yapıdır.



Hume'a göre insan doğası, dış dünya algısı olarak nitelendirdiği dünyadaki kaynakların kısıtlılığı ve kıtlığı izlenimi tarafından inşa edilmiştir. İnsan isteklerine karşı doğanın sunduğu sınırlı olanaklar insanda bencilce duyguların gelişmesine neden olmuştur. "Doğa tüm istek ve dileklerimizi bol bol karşılamış olsaydı, ne türenin varsaydığı çıkar kıskançlığının bundan böyle hiçbir yeri olamazdı; ne de şimdilerde insanlık arasında geçerli olan o mülkiyet ve iyelik ayrımları ve sınırları için herhangi bir vesile olurdu" (Hume, 1997: 427). Hume'un da söylediği gibi gerek adalet kavramı gerekse mülkiyet olgusu insan gereksinimleri ile doğanın kısıtlı kaynakları arasındaki gerilimden doğmaktadır. "Herhangi bir şey insanların isteklerinin tümünü doğuracak denli bol olduğu zaman, ki bu durumda mülkiyet ayrımı bütünüyle yiter ve her şey ortak kalır" (Hume, 1997: 428). Oysa Hume'un Golden Age olarak nitelendirdiği herkesin doğal kaynaklardan sınırsızca yararlandığı dönemde bütün toplumsal erdemler gelişirken adalet erdemi ile birlikte mülkiyet ve hukuk da gelişmeden kalmıştır. "Çünkü herkesin elinde gereğinden fazlası varken mallar niçin bölüşülsün ki? Mülkiyet ve herhangi bir haksızlık yokken niçin adalet erdemi ortaya çıksın ki? Çünkü bu durumda adalet boş bir hukuka dönüşecektir" (Tuncay, 2009: 430).

Böylelikle Hume, hukukun temelini oluşturan adalet anlayışını düşüncenin ürünü olan izlenimlerden değil, temelini gelenekte bulan yapay izlenimlerden türetirken, yaşam kaynaklarının bol olduğu bir dönemde insanda sınırlı iyilikseverlik ile birlikte türe düşüncesinin de gelişemeyeceğini söyler. Çünkü Hume'a göre, insanlık böylesi bir empati geliştirebilseydi ve kendisi için istediğini başkası için de isteyebilseydi, kendisi için duyduğunu ve yumuşak saygıyı herkes için duymuş olacaktı. Bu durumda da türe ve türesizlik insanlık arasında bilinmeyen kavramlar olarak kalacaktı (Hume, 1997: 428). Hume'un buradan ulaştığı sonuç, türe duygusunun "Düşüncelerimiz üzerine değil ama izlenimlerimiz üzerine kurulu olduğudur" (Hume 1997: 332-496). Hume, adaletin kökenine ilişkin yapmış olduğu analizlerden hareketle hukukla ilgili şu saptamalarda bulunmaktadır:

(1) Hukuk kurallarına ve kamu çıkarına saygıya götüren, insanlığın doğasında yer alan bir iyilikseverlik duygusu yoktur. (2)Türe duygusu us üzerine ya da düşüncelerin belli bağlantı ve ilişkileri üzerinde kurulmamış-



tır. Bizi türe düşüncesine götüren şey düşünceler arasındaki ilişki değildir. “Türe izlenimlerimiz üzerine kurulmuştur ve bu türe duygusunu doğuran izlenimler insan anlığına doğal değildir, beceriden ve insan uylaşımından doğarlar” (Hume, 1997: 429).

Hume, insan deneyiminden bağımsız genel geçer türe kuralları olmayacağı argümanından hareketle tüm insanlar için geçerli olacak doğal hukuk kurallarının da olmayacağını belirtir. Bu yapay bir zemine sahip olan hukuk kurallarının insan deneyiminin pratik koşullarına göre değiştiği anlamına gelir. “Bu kurallar öyleyse yapaydır ve ereklerini dolambaçlı ve dolaylı bir yolda ararlar; ne de onları doğuran çıkar insanların doğal ve yapay olmayan tutkuları yoluyla izlenebilecek bir türdendir” (Hume, 1997: 429). Bu noktada, neden erdem düşüncesinin türeye, erdemsizlik düşüncesinin ise türesizliğe bağlandığı sorusu, Hume tarafından açıklıkla yanıtlanır. Bizi genel ya da tikel boyutta hukuk kurallarına uymaya götüren güdü “çıkara dayalı saygıdır”. Hume, bu güdüyü, yalnızca toplumun kuruluşunda değil, türenin kuruluşunda da kökensel bir güdü olarak yeterince güçlü ve zorlayıcı bulur.

3. Mülkiyet Hakkını Belirleyen İlkeler

Hume, mülkiyeti doğal bir hak olarak kabul etme düşüncesine mesafeli durmasına rağmen, bir nesneye emeğin katılmasının mülkiyet hakkını doğurduğu yönündeki Locke’cu düşünceye katılır. Bununla birlikte Locke’un birey ve nesne arasında kurulan ilişkinin nedensel olduğu görüşünden ayrılır. Locke ile ayrımında Hume, bilgi kuramı ile uyumlu bir şekilde, mülkiyet hakkını neden-sonuç ilişkisine eşlik eden çağrışım yasaları ile açıklar: “Bir kimse daha önce kimseye ait olmayan bir nesne üzerinde emek ve becerisini kullanarak bir değişiklik yaptığı vakit, kendisi ile o nesne arasında bir bağlantı kurulmasına yol açmakta, bu da doğal olarak insanı mülkiyet diye adlandırılan yeni bir bağlantı aracılığıyla o nesneyi o kimseye bağlamaktadır” (Yayla, 2008: 67). Hume’un da söylediği gibi mülkiyetin kökeni, belirli bir insan ile nesneyi sürekli ilişki içinde görme ve daha sonra anlaksal çağrışımlar ile birbirine bağlama yoluyla gerçekleşir. Bu mülkiyet ilişkisinin Hume’da nedensellik ilkesine uygun bir şekilde oluşturulduğu anlamına gelir.

Hume’a göre mülkiyet, nesnenin duyulur niteliklerinde değil, bir



nesneye yönelimdeki “nesnenin kullanım değerinde” temellenir. “Mülkiyet belli bir içsel ilişkiden oluşur; eş deyişle, nesnelerin dışsal ilişkilerinin anlık ve eylemler üzerinde taşıdığı belli bir etkiden” (Hume. 1997: 454). Buna örnek olarak işgal ya da ilk iyeliği veren Hume, ilk iyeliği nesnenin mülkiyeti olarak değil, nedeni olarak düşünür. Mülkiyet hakkının doğuşunu, ilk işgal, emek, mülklerin çoğalması ve miras gibi faktörlerle açıklayan Hume'a göre, nesne ile kişi arasındaki ilişki, nesnenin emek ve ya işgal aracılığıyla sahiplenilmesiyle gerçekleşir. Bunun yanında, sahip olunan mülklerin artması (örneğin sahip olunan hayvanların yavrulaması veya tarladaki ceviz ağaçlarının çok ürün vermesi gibi) doğrudan mülkiyet hakkını doğurur; "çünkü çoğalan ürünler, imgelemdeki kökenleriyle ilişkilendirilir ve sahip olunma ilişkisi birinden diğerine geçer, (...) mal sahibinin ölümünde, mülkü ölmüş ebevyin yolu ile çocuğa bağlayan anlık, onları mülkiyet ilişkisiyle birbirine bağlar" (Hampsher, 2004: 151). Burada Hume, dört faktörü mülkiyet hakkının doğuşunun koşulları olarak işaretlemekle birlikte, kendi başına mülkiyet hakkının “mülkiyet hakkına saygı” için yeterli olamayacağını belirtir. Ona göre mülkiyet hakkı ancak “ortak yarar temelinde” mülkiyete saygının güvence altına alınmasıyla sağlanır. Çünkü ona göre, mülkiyet hakkını tanımanın ve ona saygı duymanın temelinde fayda vardır (Yayla, 2002: 69).

Hume'un siyaset felsefesinin odağında yer alan adalet problemi çerçevesinde sorduğu, “mülkiyeti belirleyen ilkelerin ne olduğu” sorusuna verilecek yanıt, Hume için toplumda sosyal adaletin tesisi açısından son derece önemlidir. Çünkü çoğu düşünürde soyut düzeyde gelişen adalet ve erdem tartışmalar, Hume'un mülkiyetin kökenine ilişkin yaptığı açıklamalar çerçevesinde somutlaşmış, özellikle sosyal kurumların düzenlenmesinde, mülkiyet olgusunun nasıl temellendirileceği tartışması merkezi bir öneme sahip olmuştur. Şöyle ki, insanların toplumsal barışı sağlamak için girdikleri uyuşmanın zeminini “mülkiyeti güvence altına alma” olgusu oluşturmuştur. Bu bağlamda Hume, aileden daha geniş bir topluma geçişin ayırt edici noktası olarak işaretlediği mülkiyet olgusuna ilişkin olarak iyeliğin kararlılığı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi olmak üzere üç temel ilke kabul etmektedir. Bu ilkeler, toplumsal yaşamın sürdürülmesinin zorunlu koşulu olan yasalardır. Toplumun barış ve güvenliği bütünüyle bu üç yasaya tam olarak uyulmasına bağlıdır:



“Tüenin üç temel kuralı, iyeliğin kararlılığı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi uyrukların olduğu gibi prenslerinde ödevleridir. Aynı çıkar ki her iki durumda da aynı etkiyi yaratır. İyeliğin hiçbir kararlılığının olmadığı yerde sürekli savaş olmalıdır. Mülkiyetin onay yoluyla devredilmediği yerde, hiçbir ticaret olamaz. Sözleşmelerin yerine getirilmediği yerde (ise) ne birleşmeler ne bağlaşımlar olabilir” (Hume, 1997: 485).

Hume, söz konusu üç ilkeyi tutkular bağlamında açıklarken, onları insan doğasına ait a priori ilkeler olarak konumlandırmaz. Bu, doğanın anlığımızı bizi bir dizi eyleme yönlendirecek kökensel ilkeler yerleştirmede anlamına gelir. Bu nedenle Hume, üç ilkenin yapısal oluşumunu izlenimler üzerinden okur ve ne denli zorunlu olsalar da bütünüyle yapay olarak oluşturulmuş olduklarını söyleyerek, “ (...) tüenin doğal değil ama yapay bir erdem” (Hume, 1997: 453) olduğunu belirtir. Bu bağlamda Hume, adaletin “değişmeyen ve herkese kendi hakkını veren bir istenç” olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü sözleşmecilerin türeye önsel olarak düşündükleri “hak kavramının”, adaletin temel kategorisi olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte, önsel ve a priori bir içerime sahip olduğunu kabul etmez (Hume, 1997: 453). Öte yandan Ona göre, türe, kararlarında hiçbir zaman nesnelere tikel kişilere uygunluk ya da uygunsuzluğuna bakmaz, ama kendini kapsamlı görüşler yoluyla yönetir. Çünkü Hume’a göre, mülkiyetin sürekliliği için genel, esnetilmez kurallar gereklidir. Ayrıca bir arada olma isteği olmadan kurallar anlamsızlaşacağından bu kuralları “toplumdan doğacak üstünlükleri önceden görerek bir arada olma isteği” üzerine inşa eder (Hume, 1997: 432-433).

Bu bağlamda toplum halinde yaşamının önündeki başlıca engelin aç gözlülük ve bencillik olduğunu düşünen Hume, hukuk kurallarının tam da bu noktada ortaya çıktığını belirtir. Doğal kaynakların kısıtlılığı ve bu kısıtlılıkta temellendirdiği insan bencilliği ve aç gözlülüğünün hukukun olduğu kadar hukuksuzluğun da temelini oluşturduğunu söyleyen Hume, insan psikolojisine içkin olan bu iki ilke olmadan hukukun ve hukuksuzluğunun eşit derece de anlamsızlaşacağını belirtir. Hukukun temel işlevini de, bu bağlamda, "bencilliğin neden olduğu bölüşüm kavgalarının önüne geçilmesi" olarak açıklayan Hume, toplumsal barışı sağlamanın bir hukuksal düzen ile mümkün olacağını söylemektedir.

İyeliğin değişmesi için zorunlu olan genel uyuşmadan sonra, çözül-



mesi gereken son sorun Hume'a göre, mülkiyetin nasıl ayrılacağı ve her bir kişinin şimdi olduğu gibi gelecekte de kendi tikel payına düşen üzerinde mülkiyet hakkını nasıl koruyacağıdır (Hume, 1997: 434). Bu noktada Hume'un temel kaygısı insanların adalet hislerini tatmin edecek bir hukuk oluşturulurken "mülkiyetin nasıl tanzim edileceği" sorusudur. Doğal halde mülkiyetin olmadığına bir kez daha işaret ederek doğa durumunda "mülkiyetin ona şimdi sahip olana verilmesi" kuralının politik yaşama geçiş ile birlikte birtakım sorunlar yaratacağını söyleyen Hume, toplum kurulduktan sonra mülkiyetin ortaya çıkışını işgal, zaman aşımı, artış ve ardışıklık olmak üzere dört ilkeye bağlamaktadır.

4. İşgal, Zaman Aşımı, Artış ve Ardışıklık

Hukuku bu ilk mülk sahipliğinin olabildiğince sürdürülebilme arzusuna bağlayan Hume'a göre hukuk, ilk mülk sahiplerinin mal varlıklarını koruma ve devam ettirme isteklerinden doğan bir kısıtlamalar sistemidir. Hume, işgal açısından mülkiyet hakkını ise şu şekilde açıklamaktadır: "Bir şeye yalnızca dolaysızca dokunduğumuz zaman değil, ama onun açısından onu kullanma gücünü elimizde bulunduracağımız ve onu şimdiki istek ya da üstünlüğümüze göre devindirebileceğimiz, değiştirebileceğimiz ya da yok edebileceğimiz bir konumda durduğumuz zaman da bir şeyin iyeliğinded olduğumuz söylenir" (Hume. 1997: 436). Bu noktada mülkiyeti, emek kavramı aracılığıyla "kişinin kendi emeğini kattığı şey" olarak tanımlayan görüşlere itiraz eden Hume, insanın emek katmadan sahip olduğu mülklerin varlığından bahseder. Hume, bu iddiasını temellendirmek için çayır örneğini verir. İnsanlar, önceleri ortak olarak kullandıkları çayırları daha sonra bireysel mülke dönüştürürken bunu bir emek harcamadan gerçekleştirmişlerdir. Dışsal bir şeye sahip olmanın ölçütlerinden biri olarak dolaysız iyeliği yeterli gören Hume'a göre, bu bağlamda düşünüldüğünde bir deniz kazasında doğrudan ilişki kurduğu küçük bir adaya ilk çıkan kişi adanın sahibi olabilir. Bununla birlikte Britanya adası gibi büyük bir adaya çıktığında mülkiyetini dolaysız iyeliğinden daha öteye genişletemeyeceğinden Britanya'yı mülk edinemez (Hume, 1997: 438).

Hume, kimi mülkiyetlerimizin kaynağı olarak da artışı gören Hume'un, artıştan kastettiği, sahip olduğumuz mülklerimiz doğum ve üretim yoluyla artmasıdır. Sahip olunan mülklerde ki niceliksel artışla



çoğalma da mülkiyet sınırları içinde yer alır. Hume, bu tür mülkiyeti şöyle açıklar: “Bahçemizin meyveleri, sığırlarımızın yavruları ve kölelerimizin işleri tümü de giderek iyelikten önce bile mülkiyetimiz sayılır” (Hume, 1997: 439).

Hume, ardışıklık hakkını ise ebeveyn ya da yakın akrabasının onayı ile (ebeveyn ve yakın akrabalar için) miras yoluyla mülkiyetin en değerli varsayılan kişiye geçmesi olarak görür. Ona göre, miras insanlığın genel çıkarından ötürü çok doğal bir hak olarak görülür. Bu nedenle, ebeveynin ölümünden sonra, doğal olarak oğlunu düşünmeye ve ona babasının iyeliklerini bir hak olarak yükleriz, ve bu düşünce ilişki ya da çağrışımlardan yardım alarak yükselir (Hume, 1997: 439).

Mülkiyet ile uzun süreli iyelik arasındaki ilişkiyi zaman aşımı bağlamında tartışan Hume göre, mülkiyet zaman tarafından üretilir. Çünkü, ona göre, uzun bir zaman süresi boyunca iyelik herhangi bir nesneye bir hak kazandırır. Mülk edinmede zaman pozitif bir rol oynayabileceği gibi mülkün kaybı anlamında negatif bir rol de oynar. Bu yüzden, bir insanın şimdi açık olan hakkının, elli yıl sonra bulanık ve kuşku hale gelir. Dikkate değer bir zaman süresi hakkı uzağa koyar; hak olgusallığını yitirir ve sanki hiçbir zaman var olmamış gibi, anlık üzerindeki etkisini yitirir (Hume, 1997: 438).

Hume, aileden topluma geçişin temel nedeni olan mülkiyetin korunması hakkının genel hukuk düşüncesinde olduğu gibi, doğal olmadığını söyler. Ona göre, mülkiyet üzerindeki hakkın doğal bir erdem olması için insanda kökensel olarak var olan; haz ve acı duyularının uyarılması gerekir. Hume, mülkiyet hak ve yükümlülüğünü belirleyen toplumsal hukuk kurallarının doğal bir kökeninin olmadığını, çünkü söz konusu hakların doğadan gelemeyecek kadar çok faktörlü olduklarını ve kamu yararına yönelik olduklarından, sonradan oluşturulmuş kurallar olarak yapay olduklarını belirtir (Hume, 1997: 455).

Bununla birlikte Hume, her ne kadar hukuk kurallarını yapay olarak oluşturulmuş kurallar olarak işaretlese de, bu kuralların temellendikleri zemine psikolojik kökenli doğal bir ilkeyi koyar; bu ilke “öz-Sevgidir”. Hume’a göre, kişilerin öz-sevgisi birbirlerine karşı doğal bir karşıtlık içerir. Söz konusu bu karşıtlık, hukuk aracılığıyla bireylerin karşılıklı çıkarını korumak suretiyle, kamu yararı gözetilerek düzenlenir (Hume,



1997: 455). Böylece Hume, tüm hukuk kurallarının kişilerin öz-sevgide temellenen psikolojik ve ahlaki doğasında temellendirir. “İnsanlar kendilerini belli kurallar yoluyla kısıtlamadıkça toplumda yaşamının olanaksızlığını gördükleri zaman (Öz-çıkar temeli), ve bu çıkar bir kez tüm insanlığa ortak olarak görüldüğü ve insanlar toplumun barışına eğilimli eylemlerin görüşünden bir haz ve ona aykırı olanlardan bir rahatsızlık duydukları zaman (ahlak temeli)” (Hume, 1997: 458).

Hume hukukun temellerine yönelik yaptığı analizde üzerinde durduğu diğer bir konu evrensel hukuk kurallarının olup-olmadığı sorusudur. Hume'un soruya yanıtı; zihnin kendini genel ve evrensel kurallar yoluyla kısıtlamadığı şeklindedir. İnsan, pek çok durumda, şimdiki güdüleri ve eğilimi tarafından belirlendiği için evrensel hukuk kuralları yoktur. Çünkü her eylem tikel ve bireysel bir olay olduğu için, tikel ilkelerden ve kendi içimizdeki dolaysız durumumuzdan evrensel genellemelere varamayız (Hume, 1997: 457).

5. Mülkiyet Hakkının Devri ve Yükümlülük-Zor İlişkisi

Hume, adaletin kişinin bir düşüncesi olmaktan çıkıp, toplumsal düzenlemenin somut bir ilkesi haline gelmesinin temelini özel mülkiyetin korunması olgusunda görür. Dolayısıyla bir toplumun, mülkiyeti koruyamaması ya da uygun bir yolla devrini sağlayamaması durumunda dağılacğını düşünür. Mülkiyet hakkının devri konusunda, Hume'un öncelikli olarak öne çıkardığı husus mülkiyetin verilen sözler ile olan ilişkisidir. Hume, mülkiyetin devrinin verilen sözlere bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, sözleşmecî düşünürler gibi, “sözün” tek başına doğal ahlaki bir yükümlülüğe sahip olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü “Verilen bir söz, insan uyuşmaları onu doğrulamadan önce anlaşılır olmaz ve üstelik anlaşılır olsa bile ona herhangi bir ahlaksal yükümlülük eşlik etmez” (Hume, 1997: 445). Hume'un burada söylemek istediği, sözün ahlaki bir içerime sahip olmaktan çok, taraflar arasında söze öncel, çıkara dayalı bir uyuşma dayanması gerekliliğidir. Mülkiyetin devrini de bu bağlamda açıklayan Hume, mülkiyetin devrini de “çıkara dayalı uyuşma” dayandırır: “Anlığın bir söz tarafından anlatılan edimi herhangi bir şeyi yerine getirmek için bir karar değildir, çünkü karar yalnız başına hiçbir zaman herhangi bir yükümlülük dayatmaz” (Hume, 1997: 445). Hume'un bu düşüncesi, adalet kuramının, epistemolojik yöneliminin zemini ile bir



uyumluluk içinde olduğunu gösterir. Bu zemin, sözün karşılığı olan bütün düşünce ve uyuşmalarımızın dış dünyanın izlenimlerinden geldiği düşüncesine dayanır. Bu ise mülkiyetin devri yükümlülüğünün doğal bir ahlaki yükümlülük olmadığı anlamına gelir. “Eğer sözler doğal ve anlaşılır ise, anlığın bu söz veriyorum sözcüklerine eşlik eden belki bir edim olmalıdır ve yükümlülük anlığın bu edim üzerine dayanmalıdır” (Hume, 1997: 445).

Hume için söz verme, herhangi bir karar, istek ya da istenç ile bağlantısında açıklanamaz. Hume’a göre istenç, yalnız başına hiçbir zaman yükümlülük yaratmayacağından, kişileri karşılıklı yükümlülüğe neyin zorladığı sorusu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer söz kendi başına bir yükümlülük doğurmuyorsa (ki Hume’a göre doğurmaz), bu bağlamda, yükümlülüğün nasıl temellendirilebileceği türev bir soru olarak önem kazanır. Hume, bu noktada bir kez daha, daha önce ifade ettiği ahlaki temellendirmeye başvurur: “Anlığın herhangi bir eylemi ya da niteliği bize belli bir yolda haz verdiği zaman, onun erdemli olduğunu söyleriz ve onun göz ardı edilmesi ya da yerine getirilmemesi bizi benzer bir yolla rahatsız ettiği zaman, onu yerine getirme yükümlülüğü altında olduğumuzu söyleriz” (Hume, 1997: 446). Bu yüzden, ona göre, yükümlülüğün bir değişimi, duygunun bir değişimini varsayar ve yeni bir yükümlülüğün yaratılması belki bir yeni duygunun yaratılmasını (acı-haz) varsayar. Hume, buradan yeni bir duygunun yeni bir edimle ortaya çıkabileceğini, duygunun kendi başına doğallıkla anlıkta ortaya çıkan bir edim olmadığını söylemektedir. Hume’a göre, bu duyguya (içsel haz veya acı) daima dış bir edim eşlik eder (Hume, 1997: 446). Bu nedenle doğal bir şekilde bir sözden herhangi bir yükümlülük doğmayacağı gibi, yükümlülükteki değişim de bir duygunun değişimine koşut olarak değişir. Bu durumu Hume, duyguların değişiminin istence bağlı olmadığı şeklinde okur. Nitekim erdemin temeli olan zevk ve acı duyguları, daima insan edimlerinin anlığımız üzerinde yaptığı etki sonucu yapay bir şekilde ortaya çıkarlar (Hume, 1997: 447).

Bu bağlamda Hume, insan için ödev olarak kabul edilebilecek eylemlerin, ödev duyusuna dayandırılmayacağını, çünkü bir ödev duyusunun bir ön yükümlülüğü varsaydığını, oysa böylesi bir doğal tutkunun olmadığını düşünür. Hume’un bu öğretisi, Kant’ın ödevi ahlak ilkelerinin temeli olarak kabul eden anlayışının tamamen karşısındadır. Kant’ta ödev, teme-



lini içimizdeki ahlak yasasında bulan her türlü doğal duyguya öncel aklın a priori bir dayatmasıdır. Oysa Hume, ödev duygusunu insanlığın doğal duygularında zevk ve acı duygusunda a posteriori olarak temellendirmektedir. Bu ödev duygusunun kendinde ahlaki bir yükümlülük taşımadığı aksine doğal duygulanımlar üzerinde temellendiğinden evrensel bir içerimi olmayacağı anlamına gelir (Hume, 1997: 447).

Ahlaka aykırılığı böylesi bir “ödev” kavramı üzerinde yükselten Hume, karşılıklı söze uymanın bir yükümlülük duygusunu beraberinde getireceğini söylese de, söz konusu yükümlülüğün a priori bir akıl yasasınca belirlenmediğinin altını çizerek insanın temel duyuları (zevk-acı) tarafından yapay olarak oluşturulduğunu kabul eder. Yapay bir erdem olarak nitelendirdiği sözleşmenin insan uyuşmalarına önsel hiçbir katkısı ve yaptırım gücü olmadığını düşünen Hume için verilen sözler, toplumun zorunlulukları ve çıkarları temelinde açıklanabilir (Hume, 1997: 447). Hume'un toplumsal zorunluluktan anladığı özel mülkiyetin korunması ve devridir. “İyeliğin kararlılığı üzerine doğa yasasının keşfi; daha şimdiden insanları birbirine karşı hoşgörülü mülkiyet ve iyeliğin devredilmesinin keşfi; onları karşılıklı olarak kazanç verici yapmaya başlamıştır” (1997: 448). Hume, iyi işlerin karşılıklı işleyişinin sürdürülmesini, insanların “işleyişin sonucunda doğacak kazançtan” paylarını alacaklarını bilme öngörüsüne dayandırır.

Hume'a göre, sevdiğim ve özel olarak tanışık olduğumuz kimselere, herhangi bir kazanç beklentisi olmaksızın hizmetlerde bulunmayı sürdürebiliriz. Fakat Hume, toplumda sevilen ve özel bir tanışıklığa sahip olunan kişilere yönelik çıkarısız ilişkilerin mümkün olabileceğini söylese de, öz-çıkara dayalı ilişkileri toplumun başat ilişkisi olarak görür. Böylece Hume, verilen sözlerin tutulmasının arkasındaki temel güdünün çıkar duygusu olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü sözünde durmamak, bir insana güvenilmemesi sonucunu doğurur ki Hume'a göre, bu kişinin zararındır. Bu bağlamda Hume, en yüksek ahlaki değerler olan doğruluk ve dürüstlüğü bile çıkardan bağımsız olarak düşünülemediğini belirtir. Her türlü ahlaki değer çıkar hissinden sonra gelir (Hume, 1997: 450). Hume, bunu şöyle dile getirmektedir: “Daha sonra bir ahlak hissi çıkar ile işbirliği yapar ve insanlık üzerinde yeni bir yükümlülük olur” (Hume, 1997: 450). Bu nedenle, Hume'da, ahlak ve ahlak kuralları (törellik) toplum tarafından oluşturulmuş bir uydurma kurgu üzerine dayanır.



Hume, “sözlerin yerine getirilmesinde temel güdü çıkardır” argümanından hareketle, yalnızca ahlaki değerlerin çıkara dayalı ve tamamen yapay kurallar olduğu sonucunu çıkarmaz; bu sonucu bir söze bağlı kalarak gerçekleştirilen mülkiyetin devrinin güvence altına alınması olgusuna da genişletir. Fakat mülkiyetin devrinin güvence altına alınması için bir sözleşmenin yeterli olamayacağını düşünen Hume'a göre, bu noktada, gerek mülkiyetin devrinin gerekse hükümetin kökeninin açıklanmasında yükümlülük-zor ilişkisi, açıklanması gereken merkezi noktayı oluşturur. Ona göre, sözün gücü yerini 'zor'un gücüne bırakmalıdır; çünkü ona göre, zor, bizi sözümüzü üstlenmeye ve kendimizi bir yükümlülük altında tutmaya yönlendiren korku gibi nesnesi olan güdüselsel bir ilkedir ve umut ya da korku gibi, herhangi bir başka güdüden özsel olarak farklı değildir (Hume, 1997: 452). Böylece Hume'da, zor, toplumsal adaletin kurulup üretilmesinin yapay fakat zorunlu bir ilkesi olarak karşımıza çıkar.

6. Hükümetin Kökeni

Hume'a göre, bütün insanlar barış ve düzeni sağlamak için adaletin gerekliliğinin farkında olsalar da, doğalarındaki zayıflıklardan dolayı, türün esas yararına olan şey ile orantısız bir şekilde kendi kısa vadeli çıkarlarının peşinde koşarlar. Böylelikle kendi öz-çıkarları peşinde koşarken adalet ilkesini gerçekleştiremezler. İnsanların doğalarındaki zayıflığı kısa vadeli bireysel çıkarları uzun vadeli fakat türün yararına çıkarlara tercih etmesi olarak gören Hume, insanları eyleme geçiren temel güdünün “bireysel çıkar” olduğunu belirtir. Hume'un, insan türüne ait tedavisi olmayan bir hastalık olarak nitelendirdiği bu duruma yönelik çözüm önerisi; “(...) adalet yasalarının gözetilmesini bizim en yakın çıkarımız, ihlal edilmesini ise en uzak çıkarımız olarak gören yöneticiler belirlemektir; (çünkü) yönetimler uzlaşım araçlarıdır. Doğamızı değiştirmek için değil, hesaplarımızı değiştirmek için; bizi özgeci yurttaşlar yapmak için değil, uzun dönemli çıkarımızla çakışan acil çıkarlarımızı güvence altına almak için vardır” (Hampsher, 2004:184) şeklindedir. Hükümet bu hatalı yanılmayı düzeltmek için ortaya çıkmıştır.

Nicel olarak küçük toplumlarda toplumsal düzenin ve adaletin sağlanmasında hayırseverlik ve sınırlı cömertlik gibi alışkanlığa dayanan tutumların yeterli olduğunu söyleyerek, böylesi küçük topluluklarda bir hükümete gerek olmadığını belirten Hume'a göre, sempati tarafından



belirlenen küçük ölçekli toplumlardan olan aile bunun en güçlü hissedildiği yerdir. Çünkü birbirine yakın bütün üyeler, hayırseverliğin yararlı olma gücünü doğrudan tecrübe ederler. Hume, buna karşılık, nicel olarak büyük olan toplumlarda, toplumun ekonomik ve nüfussal büyümesinin toplum üyeleri arasındaki hayırseverliğin ve sınırlı cömertliğin toplumdaki rolünü zayıflatacağını öne sürmüştür. Nüfusun ve zenginliğin artışı, grup üyeleri arasında sevginin azalmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü Hume'a göre, böylesi bir toplumda tamamen gözden kaybolmasa da hayırseverliğin rolü azalmıştır.

Hume, hükümetin kökeni bağlamında toplumsal iş bölümünü açıklarken verdiği kayıkçı örneğinden hareketle, toplumsal iş bölümünü toplum üyeleri arasında oluşturulan sözlü bir anlaşmaya değil "alışkanlık" kavramına bağlar. Hume, bir kayıkta kürek çeken iki kişinin hiçbir zaman bir anlaşmaya varmadıklarını fakat yavaş bir süreçle büyüyen bir gereklilik sonucu oluşan alışkanlıkla kayığın küreklerini çektiklerini belirtir. Böylelikle Hume, karşılıklı çıkarların fark edilmesi ile hiçbir sözel anlaşmaya başvurulmadan uyuşmanın kendiliğinden nasıl gerçekleştiğini gösterir.

Hume, toplumda sosyal işbirliğinin çöküşüne neden olan iki faktörü büyüklük ve zenginliğin artışı olarak işaretler. Bu iki faktöre eşlik eden insan eğilimlerindeki bozulmanın nedenini ise "niyetlerin belirsizliği" ile "kısa görüşlülük" olarak belirler. Büyüklük ve zenginlik gibi faktörlere eşlik eden bu iki yapısal değişim sosyal müeyyidelerin çöküşü ile birlikte sosyal işbirliğin çökmesi ile sonuçlanır. Bu noktada Hobbes gibi, hükümetin ortaya çıkması olgusu ile çıkarların karşıt çatışması arasındaki içsel ilişkiye vurgu yapan Hume, Hobbes ile olan ayrımında sözlü bir sözleşmeye gerek duyulmadan uyuşmanın nasıl gerçekleşeceğini gösterir. Yine Hobbes gibi, insan doğasının anti-sosyal temellerine gönderme yapan Hume, Hobbes'tan farklı olarak bunu antropolojik temellere değil psikolojik temellere oturtur ve hükümetin varoluş gerekçesini de bu temel üzerinde yükseltir. Hume'a göre hükümet "kollektif eylem problemini" çözmek için vardır. Bu noktada Leviston ve Wolin'e göre Hume'un hükümetin kökenine ilişkin düşüncelerinin Gauthier'in vurguladığı gibi muhafazakar olmayan fakat sözleşmeci olan bir içerimi vardır. Çünkü Hume, siyasal meşrutiyetin kökeni olarak sosyal sözleşme fikrini reddetse de devleti yararlı bir kurgu olarak sunmuş ve güç kullanımına dayanan



politik zorunluluk yerine sosyal pratiklerin geleneksel kökenine vurgu yapmıştır. “Zaman ve gelenek bütün hükümet biçimlerine meşrutiyet verir. Bütün hükümet biçimleri ilkin şiddet ve adaletsizlik üzerine kurulur” (Yellin, 2008: 385).

Adaletin kökenine ilişkin açıklamalarına koşut bir şekilde hükümetin kökenine ilişkin açıklamalarında da sırtını faydacılığın ilkelerine dayayan Hume, sözleşmecî düşünürlerin doğal bir zorunluluk olarak temellendirdikleri hükümeti bir psikolojizm ile öz-çıkarcı duygusundan türetir ve bir otoritenin zorlayıcı gücünün meşrutiyetini bu noktada temellendirir (Krause, 2004: 639). Hume, hükümeti adalet ilkelerine uymanın zorlayıcı gücü olarak tanımlarken, adalet ilkelerine her yerde uymayı sağlayacak doğal bir zemin arar. Hume’a göre bu zemin, insanları birbirlerinin acı ve hazları ile ilişkiye sokan *sympath*’dir. Kişilerde uyandırdığı ahlak duygusu ile *sympath*, adil eylemler için yeni bir referans noktası oluşturarak adalet ilkelerine ilişkin ahlaki açıklık ve zorunluluk sağlar. Krause göre Hume, buna adaletin “ikinci kuruluşu” (Second foundation) demiştir (Kılınç, 2004: 641). Nasıl ki öz-çıkarcı adaletin kurulmasının ve üretilmesinin orijinal motifi ise kamusal çıkar için de *sympath* ahlaki onayın orijinal motifi- dir. Krause’a göre ikisi arasındaki ayırmda *sympath* kapsamı daha dar olmaktadır. Bu noktada Hobbes ve Mandeville”den ayrılan Hume, başkalarının acı ve haz durumlarının bizi etkilemesi olarak tanımladığı *sympath*’yi yakın ilişkiler ile sınırlamıştır (Krause, 2004: 641). Hume’un üzerinde durduğu nokta öz çıkarcı dayalı fayda ile *sympath* arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Aralarındaki ayırmda *sympath*’yi Hume, kamusal çıkarın onay temeline yerleştirmektedir. Krause’un Hume’dan aktardığı gibi, “Öz-çıkarcı adalet için ahlaki bir motiftir, *sympath* ise kamusal çıkarın onaylanma kaynağıdır” (Krause, 2004: 643) .

Hume’a göre, hiçbir yönetim şekli halkın onay ve rızasına dayanmaz: “Fetih ya da gasp, yani açıkçası zor (cebir), eski yönetimleri yıkararak, dünyada kurulmuş hemen hemen bütün yönetimlerin kökenini oluşturur” (Tuncay, 2009: 464). Burada Hume’un söylemek istediği, insanları kendi rızalarıyla bir topluma katmanın olanaksız olduğudur. Kişisel çıkarının güdümündeki hiçbir insan siyasal bir varlık olarak topluma kendi rızası ile katılmamıştır. Hume, halkın rızası üzerine değil de; zor üzerine kurulan bir yönetimin nasıl olurda insanlar tarafından benimsendiğini açıklarken;



bir alışma sürecine işaret eder. “Yeni bir yönetim her ne yolla olursa olsun kurulunca, insanlar genellikle ona karşı hoşnutsuzluk duyarlar ve herhangi sadakat ahlaki yükümlülük düşüncesiyle değil, daha çok korku ve zorunluktan itaat ederler” (Tuncay, 2009: 465). Bu nedenle Hume’a göre, yönetime bağlılık, sözleşmeye dayalı bir rıza üzerine oturmaz. Nitekim Hume için, politik yetke çoğu kez gasp, ayaklanma ya da fethin sonucudur ve eğer yetke dayanıklı ise, baskıcı ve tiransal değilse, pratikle yönetilenlerin çoğunluğu tarafından yasal olarak kabul edilir ki bu Hume için yeterlidir. Böyle bir otoritenin yasallığını ve haklılığını ince tartışmalar ve “felsefi kurgular” ile ortaya koyma çabasını, Hume, zamanı boşa harcamak olarak görür. Hume’un kuramının çarpıcı özelliği deneysel verilere gösterdiği özeni ve bilinen olgular tarafından doğrulanmayan felsefi ön savları kabul etme konusunda gösterdiği isteksizliğidir. Bunu özellikle sözleşme kuramı konusunda ortaya koyduğu tutumunda görmek mümkündür. Hume, bu noktada herhangi bir biçimsel sözleşme ya da sözden çok kabileler arası bir savaşta bir önder çevresinde gönüllü olarak toplanan bir kabileyi düşünür. Hume, bu noktada, sözleşme fikrine biraz ödün vermiş gibi gözükse de, sözleşme kuramlarından pek yararlanmaz. Hume, böylesine ussalcı kuramlar yerine ‘duyumsanan’ çıkar ya da yarar düşüncesini geçirir. Hume’un felsefesi, bu noktada pozitivist bir özellik gösterir. Çünkü apriori uslamlamadan çok edimsel olana başvurur (Copleston, 1998: 154 -156).

Hume, insanların bir araya gelip hükümet kurarken, önsel olanın doğa yasaları olduğunu kabul etmekle birlikte, doğa yasalarını siyasal toplumun temelindeki uyuşma önsel olarak kabul etmez. İnsanın doğasını yapay bir yolla oluşmuş olan çıkar güdüsünde temellendiren Hume’a göre, “çıkara, hükümetin dolaysız kutsanmasıdır” (Hume, 1997: 472). Dolayısıyla çıkar yalnızca hükümetin kökeninde değil aynı zamanda boyun eğmemizin de kaynağındaki güdüdür. Çıkarı hükümetin kökeni olarak gören Hume, türenin yerleştirilmesi ve korunması olgusunu insanlığa sağladığı başlıca yarar olarak görür. Hume, “Hükümetin Kökeni” başlıklı denemesinde konuya şu şekilde açıklık getirmektedir:

“Bir ailede doğmuş olarak insan zorunluluktan, doğal eğilimden ve alışkanlıktan toplumu sürdürmeye itilir. Aynı yaratık, daha öte ilerlemesinde, türeyi uygulayabilmek için politik toplumu kurmaya girişir, çünkü türe olmaksızın aralarında hiçbir barış, hiçbir güvenlik ve karşılıklı ilişki olamaz. Öyleyse hü-



kümetimizin tüm geniş aygıtına en sonunda türenin paylaştırılmasından başka bir hedefi ya da amacı olmayan bir şey olarak bakmalıyız” (Copleston, 1998: 149).

Alintıdan da anlaşılacağı gibi, hükümet, gerek kısa gerekse uzun vadeli çıkarlarımızı güvence altına almak, böylelikle sosyal işbirliğini güçlendirmek için dışsal bir otorite olarak yapay bir şekilde oluşturulmuştur.

Hume, insanın bencil doğasının değiştirilemeyeceğini fakat insanların uzak çıkarlarını yakın çıkarlarına tercih etmelerinin yine karşılıklı çıkar zemininde sağlanabileceğini düşünmüştür. Hukukun uygulanması aracılığıyla karşılıklı ve karşıt çıkarlar güvence altına alınır. Böylelikle Hume’a göre, insanlar kendilerinin olduğu gibi başkalarının zayıflık ve tutkularına da bir güvenlik kazandırır. Bu noktada Hume, hükümetin zorlayıcı iyilikseverlik olduğunu düşünür. “Hükümet iyiliksever etkisini çok ötelere genişletir ve insanları karşılıklı çıkarları için yaptıkları uyuşumlarda korumakla yetinmeyerek, sık sık onları böyle uyuşumlarda bulunma yükümlülüğü altına getirir ve belli bir ortak erek ya da amaçta bir anlaşma yoluyla kendi kazançlarını aramaya zorlar” (Hume, 1997: 462).

Hume, hükümeti yararlı ve kimi durumlarda zorunlu bir varlık olarak görmekle birlikte, nüfusu küçük olan toplumların varlığını, devlet olmadan da sürdürebileceğini söylerken “İnceleme”de hükümet olmadığında insanların toplumsal birliğe yeteneksiz olduklarını söyleyen düşünürleri eleştirir (Hume, 1997: 463). Hume, hükümet olmadan insanların toplum halinde yaşayabileceğine örnek olarak *Amerikan* kabilelerini gösterir. Amerikan kabilelerinde şefin gölgemsi yetkesinin sadece savaş zamanlarında ortaya çıktığını; komşu kabilelerle savaş bittiğinde şefin yetkisinin sona erdiğini ve kabile üyelerinin şefe boyun eğmediğini belirtir (Hume, 1997: 464). Bu bağlamda Hume, sözleşmecilerin hükümetin kökünde gördüğü ‘sözleşmenin”, yapay olarak, türenin yürütülmesinde hükümetin zorunluluğunun algılanmasından sonra ortaya çıktığını söylerken, ne hükümetin kökensel temellendirilişin ne de ilk boyun eğme yükümlülüğünün kaynağı olarak görülmemesi olgusuna vurgu yapar. Ona göre, toplum zorunlu olarak bir devletin varlığını gerektirmediği gibi, toplumlar varlıklarını hükümet olmadan da sürdürebilirler. “Kimi felsefecilerle birlikte insanların hükümet olmaksızın topluma bütünüyle yeteneksiz olduklarını düşünmekten öylesine uzağım ki, hükümetin ilk başlangıçlarının aynı



toplumun insanları arasındaki değil ama değişik toplumların insanları arasındaki kavgalardan doğduğunu ileri sürüyorum” (Hume, 1997: 463).

Kılınç'a göre de Hume'da iki kabile toplumunu bir araya getiren şey sosyal işbirliğinden ziyade, yabancı kabilelere karşı savunmadır (Kılınç, 2004: 53). Dolayısıyla hükümetin kökeni bireyler arasındaki çelişki değil; kabileler arasındaki çelişkide aranmalıdır. Zenginliğin artışı ile aynı toplumda meydana gelen sorunlar, kıtlık olduğunda yerini farklı toplumların saldırısına karşı girişilen savaşa bırakır. Hume'a göre, öykünün devamında savaş esnasında seçilen lider bir lider seçmenin avantajlı olduğu düşüncesi ile savaş sonrasına aktarılır ve barış ve adaletin sağlanması mümkün olur. Böylece Hume, açık bir sözleşmeye gereksinim duymadan bir siyasal topluma geçişin yararlarının tecrübelerle nasıl ortaya çıktığını bize gösterir.

Bu bağlamda Hume, hükümetin kökeni sorununda toplumsal birliğin zemini olarak kökensel bir sözleşmeye başvuran düşünürlerin çabasını, usa uygun bir ilke belirleme çabası olarak kurgusal bulur. Oysa Hume'a göre, insanları doğal özgürlüklerinden vazgeçmeye yönelten temel “düşmanlıktan korunma ve güvenli halde yaşama” ruh haline eşlik eden “duyumsanan yararlılık” duygusudur (Hume, 1997: 471). Nitekim bu bağlamda, Hume'un açıkladığı diğer bir gereklilik, bir topluma karşı dış savaşın hükümet olmaksızın iç savaş üretecek olmasıdır. Bir dış savaşta insanlar için en dikkate değer nokta yaşam ve beden tehlikede olmasıdır. Hume, böylesi bir durumda savaştan önceki dingin durumda geçerli olan kuralların ortadan kalkacağını ve yeni kuralların kendisini göstereceğini söylerken savaş esnasında ortaya çıkan geçici bir hükümetin, insanlara bir hükümete sahip olmanın üstünlüklerini öğrettiğini düşünür (Hume, 1997: 463-464). Sonuçta Hume, hükümetin kökeninin bir sözleşme temelinde kurulmuş olduğunun kabul edilmesine yönelik olgusal hiçbir inanılır kanıtın bulunmadığını söylerken, hükümetin kökenini ortak duygu ve çıkarların yarara dönük deneyiminin giderek artan bir farkındalık yoluyla kavranışı sonucunda oluşun temel bir teamüle dayandırır. Böylece Hume, sözleşme düşüncesini savunanların dayandıkları ilkeleri yanlış bulmakla birlikte; ulaştıkları sonuçları haklı bulur. Ona göre, sözleşme bütünüyle insan uyulaşmalarından doğmakla birlikte söz konusu uyulaşım özgeciliğe değil, öz çıkara dayanır ve öz çıkara dayalı uyulaşım sosyal pratiklerin tecrübeye dayanan güncel deneyimlerinden türetilir.



Sonuç

Sonuç olarak David Hume, sözleşmecî yaklaşımların doğal hukuk olarak kabul ettiği temel hakların siyasal bir toplumun temeli olarak kabul etmekle birlikte; doğal hukukun rasyonel varlıklar olan insanların, kendilerinde doğal olarak var olan adalet duygusundan yola çıkarak bir sözleşme etrafında buluşması ile ulaştığı haklar olduğu düşüncesini reddeder. Böylece Empirist felsefesi doğrultusunda adalet hissinin doğuştan olduğu düşüncesine muhalefet eder. Ona göre, sözleşmecilerin insanın doğa hali olarak kabul ettiği, kendisinin "Golden Age" (Altın Çağ) dediği dönemde adalet ya da adaletsizlik eşit oranda anlamsız kavramlardır; bu dönemde, insanlarda adalet ya da adaletsizlik duyguları henüz gelişmemiştir. Dolayısıyla bu duygular doğal değildir; her iki duygu da insanın geçirdiği "ılımlı kıtlık" deneyimi sonucunda gelişmiştir. İlimli kıtlık, çünkü ona göre adalet hissi "Golden Age" dediği insanın doğanın bolluk ve bereketi ile karşı karşıya bulunduğu dönemde gelişemeyeceği gibi, aşırı kıtlık durumunda da gelişemez. Adalet duygusu, Altın Çağ'dan sonra nüfus artışı ve kaynakların azalmasına bağlı olarak gelişen ılımlı kıtlık döneminde duyumsanan çıkar duygusuna bağlı olarak gelişmiştir, yoksa sözleşmecilerin iddia ettiği gibi rasyonel bir düşünüşün sonucunda gelişmemiştir.

Ona göre, siyasal kurumlar, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için kendiliğinden zaman içerisinde doğmuştur. Devlet her ne kadar faydalı bir kurum olsa da, doğal bir zorunluluğun sonucu olarak mutlaka olması gereken bir değildir; doğadaki koşulların zamanla değişmesi ile oluşan yapay bir kurumdur. Eğer insanlar sürekli bir şekilde doğanın bereketi ile karşı karşıya olsalardı küçük toplulukların birleşerek siyasal topluma dönüşmelerine gerek kalmayacaktı. Çünkü coğrafi alanı ve nüfusu küçük toplumlar devlete ihtiyaç duymayabilir. Devlet nüfusun artması ve coğrafi alanın büyümesi neticesinde adalet kurallarının belirlenmesine ve adalet kurallarını uygulayacak bir oluşuma ihtiyaç duyulmasından doğmuştur (Kırlı, 2013: 107).

Hume, sözleşmecilerin insanın doğa halini insanın toplum hali olarak kabul eden anlayışlarını da reddeder. Ona göre, insan doğa halin de aileler halinde yaşamıştır ve insanın aile hali de bir tür toplum halidir. Bu nedenle toplum halinde yaşamının ilk kuralları da ebeveynlerin çocuklar arasında barışı sağlamak için geliştirdiği kurallar olarak karşımıza çıkar. Bu ku-



rallar siyasal bir topluma geçince insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen adalet ilkeleri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla adalet kuralları sözleşmecilerin öne sürdüğü gibi insandaki doğal adalet hissinden gelmezler; duyumsanan koşullar çerçevesinde gelişen öz-çıkar duygusuna dayanan bir uyluşımın sonucunda gelişirler.

Ona göre, insanın doğa hali olan aile ve kabile halinden devlet haline geçişinde, azalan doğal kaynakların bölüşüm çerçevesinde ortaya çıkan savaşlar sonucunda bazı kabilelerin güçlü bir kabile reisi etrafında toplanmaları ve zamanla bu avantajlı duruma alışmaları etkili olmuştur. Dolayısıyla Hume, insanların bir devlet ve siyasal toplum haline geçmelerini bir kabile reisinin etrafında toplanmanın doğurduğu duyumsanan bir çıkar duygusuna dayandırır. İnsandaki çıkar duygusu iki türlü ortaya çıkar: yakın ve uzak çıkar. Hume'a göre devlet insanları yakın ve uzak çıkarları arasında denge kurmak üzere ortaya çıkmıştır. Çünkü ona göre, insanların sürekli olarak yakın çıkarlarını hedefleyerek hareket etmesi durumunda uzak çıkarları tehlikeye girecektir.

Çıkar temelinde devletin temel işlevi, mülkiyetin korunması olarak ortaya çıkar. Bu yüzden ona göre, "adaletin kökeni mülkiyetin de kökenini açıklar" (Hume, 1997: 329). Bu nedenle adaletsizlik büyük ölçüde mülkiyet haklarının gasp edilmesiyle ortaya çıkan bir durumdur. İnsanlığın ilk hali, bir tür toplumsal hal olan ailede mülkiyet henüz gelişmemiştir, ancak tarihsel süreç içinde sonradan ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda devletin temel işlevi mülkiyetin korunması olarak ortaya çıkar. Hume, mülkiyet olgusunun korunması ve adaletsizliklerin giderilmesi için üç ilkenin olması gerektiğini düşünür. Bunlar: mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin rıza ile değişimi ve bireylerin birbirlerine verdikleri sözleri tutmasıdır. Böylece Hume adalet kurallarını, mülkiyet ve sahipliklerin korunması ile istikrarlı bir toplumun oluşumu ve işleyişi üzerine inşa eder. Toplumun istikrarı ve devamı büyük ölçüde bu kurallara uyulması ile sağlanır.

Son olarak Hume'un politik kuramı açısından şunları bir kez daha vurgulamamızda fayda var. Hume'a göre adalet duygusu, düşüncelerimiz üzerine değil, izlenimlerimiz üzerine kuruludur. Diğer bir deyişle adalet duygusu akıl ya da akılda yer alan düşünceler arasındaki ilişkilerden türetilmez. Bunun anlamı insanı hukuk kurallarına saygıya götüren doğal bir hayırseverlik ve adalet duygusunun olmadığıdır. Adaletin kökeni böyle bir



etik ve epistemolojik belirlemede bulunulduktan sonra, politik felsefenin saltık akıl üzerine inşa edilmesinin imkanı kalmaz. Politik felsefenin temel kavramları olan adalet, devlet, mülkiyet, doğal hukuk gibi kavramlar zihnin apriori yapısı içinde kalınarak anlaşılabilir. Ona göre bunlar ancak insanlığın gerçek deneyimlerinin tarihine bakılarak anlaşılabilir. Bunun için de insanın doğayla, insanın insanla kurduğu pratik ilişkiler ve bu ilişkilerden doğan problemlere ne türden pratik çözümlerin bulunduğuna ve bunların insanlar arasında zaman içinde nasıl yararlı alışkanlıklar olarak sürdürüldüklerine bakmak gerekir.

Kaynaklar

- Chwaszcza, C. (2013). Hume and the Social Contract: A Systematic Evaluation. *Rationality, Markets and Morals: Studies at the Interseccion of Philosophy and Economics*, 4, 2013, 108-130.
- Çelik, S. (2010). *Bilgi Felsefesi: İlkçağ'dan Yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Evgin, S. (2010). *Aydınlanma Döneminde Doğal Hukuk Düşüncesinin Gelişimi*. Yayımlanmamış YL Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Östbring, B. (2011). David Hume and Contemporary Realism in Political Theory. *Lund University Fall Semester 2011 - STVM11*. Lund: Lund University Department of Political Science.
- Hampsher-Monk, M. L. (2004). *Siyasal Düşünceler Taribi* (çev. N. Arat vd.). İstanbul: Say Yayınları.
- Hobbes, T. (1992). *Leviathan* (çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kılınç, Z. A. (2004). *Hume's Liberalism an Early of Social Capital*. PhD. Thesis. Pittsburgh: University of Pittsburgh Faculty of Arts and Sciences.
- Kırlı, Ö. (2013). John Locke ve David Hume'un Epistemolojisi ve Beşeri Olanın İzahı. *Yönetim: Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 20.
- Krause, S. R. (2004). Political Theory: Hume and the (False) Luster of Justice *Political Theory*, 32 (5), 628-655.
- Rousseau, J.-J. (1990). *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.



- Rousseau, J.-J. (2004). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- Skirbekk, G. & Gilje, N. (1971). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş, Şule Mutlu). İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Yayla, A. (2002). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yellin, M. E. (2008). Indirect Utility, Justice, and Equality in the Political Thought of David Hume. *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 352-364.

Öz: Adalet kuramı bağlamında, siyaset felsefesindeki temel tartışmalardan biri de adil bir siyasal düzenin temelini oluşturan "doğal hukuk" anlayışının nasıl temellendirileceğidir. Bu açıdan ana hatlarıyla düşünce tarihine baktığımızda, iki temel yaklaşımla karşılaşırız. Bunlardan biri ve en çok taraftar bulanı, J. J. Rousseau, T. Hobbes, J. Locke ve 20. Yüzyılda J. Rawls gibi düşünürler tarafından temsil edilen sözleşmecî ve rasyonalist yaklaşımken, diğeri D. Hume ve 20. Yüzyılda Hayek ve Nozick'te ifadesini bulan sözleşme karşıtı empirist yaklaşımlardır. Makalemiz sözleşmecî rasyonalist yaklaşımlara karşı D. Hume'un empirist argümanlarını konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğal hukuk, toplum sözleşmesi, mülkiyet, hükümet, empirizm.

