

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA  
YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK**

**DOKTORA TEZİ**

**DAMLA UÇAK**

**Anabilim Dalı: Felsefe**

**Programı: Felsefe**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul Gülenç**

**HAZİRAN 2023**







Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı beyan ederim.



## ÖNSÖZ

*2004 yılındaki bir söyleşisinde Mithat Sancar “Adalet bir fikirdir, adaletsizlik bir durum...” demektedir. O yüzdendir ki adaleti tanımlamakta zorlanırken adaletsizliği gördüğümüz yerde tanırız ve neredeyse her yerde görürüz. Yurttaşlıktan dışlananlar, makul yurttaş kabul edilmeyenler, yerinden edilmiş insanlar, eşit yurttaşlık mücadelesi verenler...*

*İnsan haklarının ağızdan düşürülmediği günümüz dünyasında farklı düzlemlerde farklı ezme ve ezilme pratiklerinin nasıl geçerli hale geldiğini, ne tür bir toplumsal bilinçdışının 2500 küsur yıl boyunca fikirlerimize sirayet ettiğini bu çalışma aracılığıyla inceleme fırsatı bulduğumu düşünüyorum. Bu yanıyla danışmanın Kurtul Gülenç’e çalışma konusundaki yetkinliği ve bu tezin başından sonuna kadar süreci kolaylaştıran yaklaşımının yanı sıra çalışma konusunun şekillenmesine olan katkısı nedeniyle çok teşekkür ederim. Kendisiyle çalışmak büyük bir zevkti. Felsefe eğitimine başladığım sürecin tamamı boyunca tecrübesini benimle paylaşan ve desteğini esirgemeyen hocam Güçlü Ateşoğlu’na çok teşekkürler. Tez jürime katılan ve yorumlarıyla teze katkıda bulunan Özge Yücel Dericiler’e teşekkür ederim.*

*Mezuniyetimi bekleyen, bütün kararlarımı sonuna kadar destekleyen anneme ve babama sonsuz sevgi ve teşekkürlerimi sunarım. Kardeşim Çağla ise hayatımın neşesi, ona teşekkürsüz olmaz. Son teşekkürüm ise özenli ve motive edici tavrı için Marco’ya.*





## DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA

### YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK

#### ÖZET

Bu çalışmada yasa ve adalet arasındaki ilişki doğal hukuk yaklaşımı çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, doğal hukuk yaklaşımının adaleti sağlama konusunda ne derece etkili ve yeterli olduğu sorusunu tartışmaya açmak ve bu soruyu doğal hukuk görüşüyle ilişkilendirdiğimiz düşünürlerin yurttaşlık kavrayışından hareketle yanıtlamaktır. Bu soruya yanıt ararken doğal hukuku klasik ve modern olmak üzere iki bölümde inceledik ve bu iki dönemin yasa, adalet ve ahlak kavrayışları arasındaki farklılıkların izini sürmeye çalıştık. Devamında ise doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki gerilimi yine bu üç kavram arasındaki ilişki bağlamında değerlendirdik. Bu değerlendirmeden hareketle çalışmanın iddialarından biri, pozitif hukuk anlayışıyla sınırlı kalındığında adaletin sağlanmasının zorlaştığı ve bunun bir sonucu olarak doğal hukuka ihtiyaç duyulduğu ancak doğal hukukun da kendi içerisinde barındırdığı ve yeniden üretilmesine imkan tanıdığı eşitsizlik sebebiyle adaleti sağlama konusunda eksikliklerinin olduğudur.

Doğal hukuk geleneğini doğal hukukun ne'liğine yönelik bir tartışma aracılığıyla değil, düşünürlerin görüşlerine müracaat ettiğimiz ve bu görüşlerdeki farklılıkları doğal hukuk anlayışındaki dönüşümün göstergesi olarak değerlendirdiğimiz bu çalışmanın ikinci iddiası; doğal hukuk düşüncesinin hem insan haklarının zemini hem insan haklarına sirayet etmiş bir yurttaşlık anlayışının kaynağı hem de yurttaşlıktan dışlanan kesimlerin doğallaştırılmasına katkısı olduğudur. Bu yanılla doğal hukuk hem barındırdığı açmazlar hem de adalete erişmek/yakınlaşmak için kimi engelleri ortadan kaldıran içeriğiyle tartışmaya açılmıştır.

Hukukun kişisel ve toplumsal otonomiye aynı anda koruyan, bu iki otonomi anlayışını birbirinin gerekliliği olarak kavrayan ve eşitliği yalnızca hukuksal bir eşitlik olmaktan çıkartarak eşit muamele görme hakkı olarak politik bir varoluşla ilişkilendiren bir hukuk kavrayışı ise yasa ve adalet uyumunu sağlamanın bir yolu olarak çalışmada kendisine yer bulmuştur.

Düşünürlerin yaklaşımlarında öne çıkan kavramlar bağlamında kimi farklılıklar olsa dahi, temelde bu iddialar yasa ve adalet ilişkisi, yurttaşlık ve yasanın adaletsizliğine karşın kişilerin başvurduğu/başvurabileceği bir yöntem olması nedeniyle itaatsizlik başlıkları altında irdelenmiştir.

**ANAHTAR KELİMELER:** İnsan Hakları, Yasa, Yurttaşlık, İtaatsizlik, Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk, Adalet, Eşitlik, Özgürlük, Politika, Ahlak, Etik, İktidar, Demokrasi.



## **NATURAL LAW THEORIES IN THE CONTEXT OF LAW, JUSTICE AND CITIZENSHIP**

### **ABSTRACT**

In this study, the relationship between law and justice is tackled within the framework of the natural law approach. The main purpose of the study is to open a discuss the question of how effective and sufficient the natural law approach is in providing justice and to answer this question based on the citizenship concept of thinkers that we associate with the natural law view. While seeking an answer to this question, we analyzed natural law as classical and modern in two parts and tried to trace the differences between the law, justice and morality conceptions of these two periods. Based on this evaluation, one of the arguments of the study is that when it is limited to a positive understanding of the law, it becomes difficult to provide justice and as a result, natural law is needed. At the same time, natural law has deficiencies in the provision of justice due to the inequality it contains and allows to reproduction.

The second claim of this study, in which we refer to the opinions of thinkers rather than a discussion on the nature of the natural law tradition, and evaluate the differences in these views as an indicator of the transformation in the understanding of natural law; The idea of natural law is both the foundation of human rights and the source of the sense of citizenship that permeates human rights. It also contributes to the naturalization of those who have been stripped of their citizenship. With this aspect, natural law has been opened to discussion both with its dilemmas and with its content that can remove some obstacles in order to reach/approach justice.

A concept of law, which protects personal and social autonomy at the same time, comprehends these two autonomy understandings as the necessity of each other and associates equality with a political existence as the right to be treated equally by removing it from being just legal equality. This approach is included in the study as a way of ensuring the harmony of law and justice.

Although there are some differences in terms of the prominent concepts in the approaches of the thinkers, basically these claims are examined under the titles of the relationship between law and justice, citizenship, and disobedience a method that can be used/apply against the injustice of the law.

**KEYWORDS:** Human Rights, Law, Citizenship, Disobedience, Natural Law, Positive Law, Justice, Equality, Freedom, Politics, Morality, Ethics, Power, Democracy.



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
İÇİNDEKİLER .....	x
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>2. KLASİK DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK.....</b>	<b>11</b>
2.1. Platon.....	13
2.1.1. Yasa ve adalet.....	14
2.1.2. Yurttaşlık .....	18
2.1.3. İtaatsizlik .....	21
2.2. Aristoteles .....	25
2.2.1. Yasa ve adalet .....	25
2.2.2. Yurttaşlık .....	28
2.2.2.1. Dışlananlar.....	30
2.2.3. İtaatsizlik .....	34
2.3. Marcus Tullius Cicero.....	37
2.3.1. Yasa ve adalet .....	37
2.3.2. Yurttaşlık .....	41
2.3.3. İtaatsizlik .....	43
2.4. Thomas Aquinas.....	44
2.4.1. Yasa ve adalet .....	44
2.4.2. Adalet tartışması bağlamında itaatsizlik.....	48
2.4.3. Yurttaşlık .....	50
<b>3. MODERN DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK .....</b>	<b>53</b>
3.1. Hugo Grotius .....	55
3.1.1. Adalet ve yasa .....	56
3.1.2. Yurttaşlık .....	58
3.1.3. İtaatsizlik .....	60
3.2. Thomas Hobbes.....	61
3.2.1. İnsan doğası ve yasa .....	62
3.2.2. Yurttaşlık .....	66
3.2.3. İtaatsizlik .....	67

3.3. John Locke .....	68
3.3.1. İnsan doğası ve yasa .....	68
3.3.2. İtaatsizlik .....	73
3.3.3. Eşitlik tartışması bağlamında yurttaşlık .....	75
3.4. Jean-Jacques Rousseau.....	79
3.4.1. İnsan doğası ve sözleşme .....	79
3.4.2. Eşitlik tartışması bağlamında yurttaşlık .....	84
3.4.2.1. Doğal eşitlik ve politik eşitsizlik .....	85
3.4.3. İtaatsizlik .....	88
3.5. Immanuel Kant.....	90
3.5.1. Yasa, ahlak ve adalet.....	91
3.5.2. İtaatsizlik .....	95
3.5.3. Yurttaşlık.....	98
3.5.4. Kozmopolitanizm .....	108
3.5.4.1. <i>Ebedi Barış</i> 'ın üç temel ilkesi .....	109

#### **4. DOĞAL HUKUK- POZİTİF HUKUK GERİLİMİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR ..... 117**

4.1. Nazi Dönemi Sonrası Hukuk ve Ahlak İlişkisi .....	121
4.1.1. Gustav Radbruch: Hukuki kesinlik ve adalet.....	122
4.1.2. Lon. L. Fuller: Hukukun iç ahlakı.....	128
4.2. Hannah Arendt .....	136
4.2.1. Hukuk ve politika .....	136
4.2.1.1. Eichmann davası ve kötülük problemi .....	141
4.2.2. Genişletilmiş zihniyet.....	146
4.2.2.1. Politik varoluş .....	146
4.2.2.2. Çoğulcu politika .....	150
4.2.3. Yurttaşlık.....	154
4.2.3.1. Ulus- devlet ve totalitarizm .....	154
4.2.3.1.1. İktidar ve şiddet.....	157
4.2.3.2. Hakka sahip olma hakkı .....	159
4.2.3.2.1. Kozmopolitanizm .....	165
4.2.4. Sivil itaatsizlik.....	166
4.3. Jürgen Habermas .....	171
4.3.1. Hukuk, ahlak ve politika .....	171
4.3.1.1. İnsan hakları .....	176
4.3.1.2. Anayasallık.....	181
4.3.2. Yurttaşlık .....	182
4.3.2.1. Ulus-devlet .....	183
4.3.2.2. Anayasal yurttaşlık.....	186

4.3.2.3. Kozmopolitanizm.....	188
4.3.3. Sivil İtaatsizlik.....	196
<b>5. SONUÇ.....</b>	<b>201</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>211</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>225</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>231</b>





## 1. GİRİŞ

Sofokles'in *Antigone* adlı tragedyası yasa ve adalet arasındaki gerilim, bu gerilimin yarattığı etik ve politik karşıtlıklar bağlamında felsefi tartışmalarda önemli bir yer teşkil etmektedir. Tragedya, dönüşümlü olarak tahta geçecek olan Eteokles ve Polyneikes'in arasında çıkan taht kavgasının sonucunda birbirlerini öldürmeleri ve dayıları olan Kreon'un tahta geçmesiyle başlar. Kreon, her iki kardeşin cenazeleriyle ilgili karar verir ve Eteokles'in kendisine tahtı devretmediği gerekçesiyle *polise* saldıran Polyneikes'in gömülmemesini emreder. Polyneikes'in kızkardeşi Antigone ise bu emre uymaz ve ölümü göze alarak kardeşini gömmeye teşebbüs eder. Bu yanıyla Kreon'un yasasını taammüden ihlal eder ve buyruğunu tartışmaya açar.

Kreon egemenin konumunu, devletin yasasını, yurttaşlık bağını, erkeği temsil ederken Antigone Tanrısal yasayla/gelenekle, adaletle, kültürle, direnişle, kadınla ilişkilendirilerek incelenir. Tragedya bize birbiriyle çelişen iki yasa'yı gösterir ve bu açıdan da "Hangi yasa adildir? Hakkın ölçüsü nedir? Hangi yasa adaleti yerine getirmeye muktedirdir? Yasanın meşruiyetini sağlayan nedir? Bir yasanın meşruiyeti o yasa'yı adil kılar mı? Hangi yasaya itaat etmek gerekir? İtaat edilmesi gereken bir yasanın özellikleri nelerdir?" gibi soruların felsefi zeminde tartışılması için zengin bir içerik sağlar. Antigone ve Kreon hangi ilkelerden hareketle kendi eylemlerini gerekçelendirmektedir? Kreon'un yasasının kaynağı, siyasal otoritesidir. Bu otoriteye dayanarak *polis*in yurttaşlık anlayışıyla çelişmeyen ancak kadim yasaları ihlal eden Kreon'un bu kararı devlet yasasının meşru temelini aşındırmakta ve soruşturma konusu haline getirmektedir. Antigone'nin kendi buyruğuna uymadığını söyleyen Kreon'a Antigone'nin yanıtı, yasanın Zeus'un emri olmadığıdır. Bu yanıyla Antigone devletin yasasına karşın adaleti temsil ettiği düşünülen Tanrısal yasanın önceliğini vurgular: "Bir ölümlünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından önemli olamaz" (Sophokles, 2016, s. 18). Diğer taraftan Antigone vatan hainiyle kahraman olanı birbirine karıştırdığı yönündeki suçlamaya, yerde yatanın

köle değil, abisi olduğunu hatırlatarak cevap verir (a.g.e., s. 20). Ölünün gömülmesi ritüeline ilişkin kimliğe yapılan bu vurgu akılları karıştırır. Antigone abisinin soylu olması sebebiyle ölüsünün farklı bir muamele görmesi gerektiğini mi düşünmektedir? Hayır. Onun itaatsizliği ne sadece Tanrısal yasaya ne de aristokratik geleneğe dayanır. Antigone, Kreon'un yasasını diğer bir ifadeyle devletin yasasını kocası ya da çocuğu için ihlal etmeyeceğini de sözlerine ekleyerek kendi yasasını ortaya koyar (a.g.e., s. 36). Antigone yeniden evlenebilir, yeniden doğurabilir ancak annesi ve babası hayatta olmadığı için yeni bir kardeş sahibi olamayacaktır. Bu yanıyla Poyneikes'i gömmenin gerekliliği, kardeşinin yeri doldurulamaz biri olmasından kaynaklanır. Bu durumda Antigone'nin eylemini açıklamak için elimizde iki değil, üç farklı hareket noktası var gibidir: Tanrısal yasa, devlet yasası ve kişinin kendisine koyduğu yasa.

Tragedyanın sonuna gelindiğinde ise Antigone'nin niyetinin ne olduğu tartışmasından bağımsız olarak haklı çıktığını iddia edebileceğimiz bir durumla karşılaşırız. Kreon eşi ve oğlunu kaybetmiştir. Polyneikes'in ölü bedeninin parçaları *polise* hastalık yaymış, Tanrıları sinirlendirmiştir (a.g.e., s. 40). Eş deyişle Kreon'un *polis*in bekası için aldığı karar hem kendisine hem de *polise* felaketten başka bir şey getirmemiştir. Antigone haklı çıkmış olmasına rağmen iki girişiminde de kardeşini gömmeyi başaramamış; Polyneikes'i gömen, Kreon olmuştur. Trajik öykünün bu sonucu bize neyi ima eder? İki karakterin de birbirinden bağımsız olarak amaçlarını gerçekleştirememiş olmasını nasıl yorumlayabiliriz? *Antigone* tragedyası bize yasanın adalete rağmen ayakta kalmasının mümkün olmadığını yanı sıra adaletin de yasaya rağmen gerçekleşmeyeceğini söylüyor olabilir mi (Tekin, 2017, s. 88)? Eğer sorunun yanıtı olumluysa doğal hukukun adaleti sağlama konusunda kimi yetersizliklerinin olduğunu iddia edebiliriz. Bu çalışmanın amacı da yasa ve adalet arasındaki ilişkiyi doğal hukuk teorileri çerçevesinde açığa çıkarmak ve doğal hukukun barındırdığı açmazları tartışmaya açmaktır. Bu bağlamda doğal hak tartışmasını da kapsayacak çalışmada yasa, adalet ve yurttaşlık kavramları öne çıkmaktadır. Çalışmanın detaylarına geçmeden önce tartışmanın neden doğal hukuk yaklaşımından hareketle ele alınacağını yine bu kavramlardan hareketle açıklayalım.

Doğal hukuk; ahlaki önermelerin nesnel bir geçerliliği olduğu, doğru ya da yanlış olanın nesnel olarak belirlenebileceği düşüncesiyle hukuk ile ahlak arasında yakın bir bağ kuran, yasanın adil olduğu ya da olması gerektiği iddiasına başvuran ve bahsedilen nesnel gerçekliği kosmosun düzenine, insan doğasına ya da insan aklına dayandıran

bir anlayışı gösterir. Bu yanıyla toplumsal bir düzen içinde üretilen, gelip geçici, o dönemin bakış açısı ve ihtiyaçlarına göre şekillenen herhangi bir hukuki sistemin doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmenin ölçütü olarak da doğal hukuka başvurulur. Doğal hukuk yasaların doğal olduğu ve insan aklı tarafından keşfedildiği iddiasına dayanarak pozitif hukukun devlet düzenine ilişkin yasalarından önce gelmektedir. Hukuku yasa ve adalet birliğiyle temellendiren Antik Yunan-Roma anlayışı, bu birliğin Tanrı aracılığıyla sağlandığını iddia eden Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, sekülerizmin etkisiyle Tanrı'nın yerini insan doğası ve aklının aldığı modern dönem boyunca doğal hukuk fikri kimi farklılıklar göstermiştir. Bu durum yasa ile adalet arasında kurulan ilişkiye de yansımış ancak yasa ve adaletin bir uzlaşma içinde olduğu/olması gerektiği konusunda ortaklaşmıştır.

Bu noktada devlet hem doğal hukukla çelişme ihtimali barındıran hem de doğal hukuku toplumsal bir düzen içinde geçerli kılabilen olan örgütlenme yapısıyla, konu dahilindedir. En önemli işlevi hukuk üretmek olan ve varlığı da bu işleve dayanan devlet; doğal hukuk geleneğindeki farklılaşmaların paralelinde doğal bir oluşum, kurumlar sistemi ya da yapay bir araç olarak ele alınarak değerlendirilmiş ve hukuk yoluyla adaleti sağlamaktan sorumlu kılınmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında devletin varlığının gerekçesi ve görevi, yasaların egemen olmasını sağlayarak adaleti mümkün kılmaktır. Öyleyse devlet ve hukuk sistemi arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu tespit edebiliriz. Devlet tasarımına bağlı olarak tarihsel ve toplumsal ilişkileri kapsayan ve bu yanıyla pozitif hukukun düzenlemelerine ihtiyaç duyan hukuk; tutarlı bir sistem olarak kişinin hak ve sorumluluklarını belirlemekte, yurttaşların haklarını talep ve temin edebildiği koşullarda hem kendisinin hem de devlet olmanın asgari meşruluğunu sağlamaktadır. Uygulamada olan herhangi bir yasanın adil olmadığı iddiası için başvurulacak daha üst bir yasa ihtiyacı duyulduğunda akla gelen ise doğal hukuka ilişkin olandır. “Bir yasanın yasa olması, o yasanın adil ve haklı olduğu anlamına gelmez” şeklinde özetleyebileceğimiz düstur, yasaya karşı çıkabilmenin imkanını oluşturur. Bu noktada doğal hukuk; kişilerin iktidara karşı çıkabilme hakkını saklı tutmakta ve siyasal rejimin hukuku kullanarak keyfi bir yönetim sergilemesinin önüne geçme iddiası taşımaktadır. Bu anlamda başta devlet olmak üzere siyasal rejimlerin, yurttaşlığın, kimliğe göre şekillenen hak ve sorumluluk belirlemelerinin, yurttaşın itaatsizlik koşullarının değerlendirilmesi açısından en belirleyici geleneğin doğal hukuk olduğunu söylediğimizde abartılı bir iddiada bulunmuş olmayız. Hatta

yurttaşlığın ve hak kavramını daraltarak insan haklarının temellerini de bu gelenekte buluruz. Klasik ve modern olmak üzere iki bölümde incelenen doğal hukuk anlayışındaki bu ayrımın temelinde hukukla ilişkisi açısından ahlak ve politika kavrayışındaki farklılık ile yurttaş ve insanın konumundaki değişim belirleyici olmaktadır. Şöyle ki klasik doğal hukuk kavrayışında, varlığı ahlaki bir bütün olarak gören ve onu içinde bulunduğu toplumla uyum içinde ele alan bir yaklaşım hakimdir. Bu yaklaşım ahlak ile politikayı birbiriyle uzlaştırır. Örneğin, Aristoteles'in anlayışında hukukun etkin olması, insanların doğal olarak politik olmasıyla ve iyi hukukun doğal olarak amaç edinilmesiyle ilişkilidir. Modern doğal hukukta ise varlık, toplumla uzlaşan yönünün yanı sıra çatışan bir niteliğe de bürünür. Bu yanılla insanların akılları aracılığıyla ulaştıkları iyi ve kötünün ne olduğuna yönelik yargının hayata geçirilmesi, yasaları geçerli ve bağlayıcı kılacak bir gücün varlığını gerektirir. Bu güç, devletin yaptırım gücünü arkasına alan sözleşmenin etkinliğidir.

Bir diğer farklılık olan yurttaş ve insan kavrayışıyla ilgili olarak ise şu şekilde bir değişimi gözlemleriz: Doğal hukuk geleneğinin başlangıcı Atina ve Roma'ya dayanırken her ikisinde de kişiler insan türünün bir üyesi olarak değil, "yurttaş" olarak kabul edilmektedir. İnsanlar Atinalı ya da Romalı, Spartalı ya da Barbar, özgür ya da köle gibi ifadelerle adlandırılmakta ve her iki düzende de yurttaşlar arasındaki politik ilişkilerin eşitler arası ilişkiler olduğu, yurttaşlığın dışında kalanlarla eşitsizliğin sürdüğü görülmektedir. Toplumsal ve politik hiyerarşilerin korunduğu Atina'da politik ve hukuki katılım hakkına sahip olmayan birçok kesim olduğuna yönelik şöylesi bir iddia da mevcuttur;

Antikitenin fiilen tüm yazılı kayıtları ve ünlü arşivleri şehirlerde üretildiğinden, genel olarak antik toplumların esasen şehirli olduklarını düşünürüz. Aslında bunlar, nadiren kavrayabildiğimiz ölçüde tarımsal toplumlardı. (Fenoaltea, 1972, s. 144-145; aktaran, Croix, 2013, s. 27).

Şehirler... iktisaden kırsal kesim üzerindeki asalaklardı. Gelirleri esasen şehirli aristokrasinin köylülerden aldığı rantlardan oluşuyordu. (...) Şehir yaşamının debdebesinin bedeli, büyük oranda bu rantlarla ödeniyordu ve köyler aynı ölçüde, şehirlerin çıkarları için yoksullaşuyordu. (Jones, 1940, 268, s. 287; aktaran Croix, 2013, s. 30)

Roma döneminde ise çeşitli yurttaşlık sınıfları oluşturulmuş olmasına rağmen kölelere yurttaş olma olanaklarının sunulması ve yurttaş olma hakkının imparatorluğun en uç sınırlarındaki insanlara kadar genişletilmesiyle Yunan muadilinden çok daha esnek bir yurttaşlık anlayışı ortaya konmuştur (Heater, 2007, s.49). Ayrıca Roma'da görülen evrensel yasaya tabi evrensel toplum fikri de kozmopolit bir yaklaşımı içermesi açısından önemlidir. Ortaçağ Hristiyan düşüncesine gelindiğindeyse insanın toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi açısından değil, dinin gereklerine uygun yaşamasına göre değerlendirildiği bir düzen görülmektedir. Bu dönemde Thomas Aquinas yurttaşlık fikrini Hristiyanlıkla bir araya getirmek suretiyle ele almış ve Yunan düşüncesini Ortaçağ'a taşımıştır. Doğal hukukun klasik dönemiyle ilişkili olan bu yurttaşlık ve yurttaşlık üzerinden şekillenen hak sahibi olma durumu, modern döneme geldiğinde yurttaş yerine insanın hak öznesi olduğu bir yaklaşıma dönüşmüştür. Bu anlamda doğal hukuk kavrayışı, sadece yurttaşlık düşüncesinin geçirdiği dönüşümleri ele almak açısından değil, yurttaşlık fikrinden insan hakları anlayışına evrilen düşünce tarihini incelemek için de en önemli başvuru kaynağıdır.

Doğal hukukla insan hakları arasındaki ilişki temelde şu şekilde özetlenebilir: İnsan ihtiyaçları, arzuları ve nitelikleri bakımından benzer özelliklerle donatılmıştır. Bu özelliklere uygun olarak insanın hakları belirlenir. Bu haklar doğaya dayandırılmaları açısından apaçık ve herkes tarafından kabul edilmeye uygun görülmektedir çünkü hakların normatif kaynağı insan doğasının kendisidir. Bu yanıyla insan doğasına dair yaklaşımın tarihsel olarak takibi, insan haklarının gelişimini görmek açısından gerekli hale gelir ve bu da bizi doğal hukuk kavrayışına götürür.

Bu açıklamalarla yasa ve adalet ilişkisini neden doğal hukuktan hareketle ele aldığımı açık kılmaya çalıştım. Peki, doğal hukuk yasa ve adalet arasındaki gerilimli bağı çözüme ulaştırmakta mıdır? Çalışmada doğal hukukun bu işlevi yerine getirmekte kusurlu kaldığını iddia edeceğim ve bu iddiamı doğal hukukun adaletten uzak, eşitsizlik üreten bir yaklaşım barındırıp barındırmadığını irdeleyerek gerekçelendirmeye çalışacağım. Bu yanıyla doğal hukukçu olarak bu tezin kapsamına dahil olan düşünürlerin görüşlerindeki eşitlikten uzak kimi yaklaşımları ve bu yaklaşımlarını rasyonelleştirmek için sundukları argümanları ele alacağım.

Politik olarak erdemli insanlardan oluşan ve adil bir siyasal rejime dayanan *polis*i mümkün kılma çabasıyla tarif edebileceğimiz Antik dönem düşüncesinde,

kozmpolit<sup>1</sup> bir anlayışın nüvelerini gördüğümüz Roma dünyasında, herkesin eşit ve özgür doğduğu ilkesinden hareketle çağdaş insan hakları teorisinin temellerini bulduğumuz modern doğal hukuk yaklaşımında eşitsizliği farklı şekillerde yeniden üretmenin koşulları yaratılmış mıdır?

Bu sorunun yanıtı, insan hakları çağı olarak adlandırılan günümüzde insan hakları teorisi ile uygulaması arasındaki derin farklılığı anlamlandırabilmek, doğal hukuk geleneğinin günümüz dünyasındaki izdüşümünün ne olduğunu yorumlayabilmek için de fikir verebilir. Örneğin Aristoteles'in mutlak/kısmi, Kant'ın aktif/pasif yurttaş ayırımının bugünün makul/makul olmayan yurttaş ayırımına denk düştüğünü söyleyebilir miyiz? Hakları bir ulusa, sınıfa ya da herhangi bir topluluğa üyeliğin getirdiği aidiyet duygusuna dayandırarak tahayyül etmek, hak sahibi olmaya öncelik sıralaması atamak doğal hukukun bıraktığı miras mıdır? Bu durumla bağlantılı olarak insan hakları anlayışına gömülü, bu haklara sirayet etmiş bir yurttaşlık düşüncesi/kabulü var mıdır? Başka bir ifadeyle insan haklarına erişebiliyor olmak, öncelikle kişinin yurttaş olmasını gerekli kılar mı? Görünmez bir önkoşul olarak yurttaşlık, insan haklarına erişimi belirlemekte midir?

Bu noktada şunu ifade etmekte fayda var: Konu bağlamında ele alınan düşünürler salt olumsuz eleştirilerle incelenmeyecektir. Eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların ideal olmaktan çıkartılarak deneyimlenebilmesi için teorik zemini oluşturan ve kimi düşünürlerce devletin varlığını koruma kaygısı ön plana çıksa dahi insanın/yurttaşın adil olmayan yasalara itaat etme sorumluluğu bulunmadığını belirterek toplumsal mücadeleye alan açan yaklaşımlarına yer verilerektir. Bu yanıyla doğal hukuk anlayışının insanın adalet ve eşitlik arayışına olan katkısı üzerinde durulacaktır.

Çoğu zaman birbirlerine referansla tanımlanan bu iki kavramı belirgin, üzerinde kolayca uzlaşılabilir tanımlarla ifade etmek oldukça zordur. Hatta kimi durumlarda adalet ya da eşitliğin tanımı ile adalet ya da eşitliğin sağlanması amaçlanan olay arasında çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Örneğin aynı işi yapan iki kişiye eşit ücret ödemek adildir. Cinsiyete dayalı ayrımcılık sebebiyle aynı işi yaparak daha az ücret

---

<sup>1</sup> Burada Antik Yunan dünyasında kozmopolitanizme dair bir yaklaşımın olmadığını kastetmiyorum. Kinikler ve Stoacılar'ın bakış açısında da *polise* vurgunun azaldığını, insanın mutluluğunun *poliste* değil, kendi iç dünyasında arandığını, politikadan uzak ve kozmosun kendisiyle, insanın kozmosdaki yeriyle ilgilenildiğini görürüz. Kinik düşüncesinde toplumdaki yapay, doğaya uygun olmaktan uzak, baskıcı yaşayış şekillerinin ve toplumsal kuralların yıkıcı bir eleştirisiyle, Stoacı düşüncede ise doğaya uyumlu, bu yanıyla akılcı ve ahlaki bir yaşayış tarzının imkanlarının arandığı ve bu arayışın Yunan dünyasıyla sınırlı olmadığı bir çerçeve ile karşılarız. Benim burada kastettiğim, doğal hukuk bağlamında kozmopolitanizmle ilişkilendirilebileceğimiz bir yaklaşımı Roma dünyasında gördüğümüzdür.

alan kadınların “Eşit işe eşit ücret!” için verdiği mücadelede eşitlik talebi, aynı zamanda adalet talebidir. Böylece adalet eşitlikle özdeşleşmektedir. Bu noktada hukuk, eşitliği güvence altına alarak adaleti sağlamakla görevlidir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın 10. Maddesinde de “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliği sağlamakla yükümlüdür” ifadelerine yer verilmektedir. Ancak herkesin aynı haklara sahip olduğu yönünde beliren kanun önünde eşitlik anlayışı, eşit haklardan eşit biçimde yararlanabileceği anlamına gelmez. Herkesin aynı olduğu varsayımından hareketle kimi farklılıkların görmezden gelindiği durumda hukuki eşitlik; adalete değil, adaletsizliğe sebebiyet verebilir. Bunun aksine çalışma yaşamında doğum, süt, kürtaj ve regl izni gibi düzenlemelerle kadınlara kimi haklar tanınması eşitsizlikle sağlanan adalet olarak değerlendirilebilir.

Konuyla ilgili baskın görüşlerden biri olan “Adalet; eşitler arasında eşit olarak, eşit olmayanlara ise eşitsizliklerine orantılı olarak davranmayı gerektirir” şeklinde ifade edebileceğimiz Aristoteles’ten miras kalan kıstası, bu örneklerle ilişkili olarak yeniden düşündüğümüzde de benzer bir ikileme karşı karşıya kalırız. Nereden baktığımızı, hangi durum üzerinden konuya yaklaştığımızı bağlı olarak Aristoteles’in tanımı, eşit muamele görme hakkını ortadan kaldırmaya hizmet edebileceği gibi pozitif ayrımcılığı destekleyen bir içeriğe de dönüşebilir. Örneğin, kadın ile erkeğin eşit olmasının fitrata ters olduğu görüşünden hareketle eşit işe eşit ücretin, “birbirleriyle eşit olan erkekler arasında eşit, kadınlar arasında ise eşitsizliklerine orantılı olarak ödenmesi” şeklini alarak rasyonelleştirilebilir. Aynı zamanda bu kıstasın haklara erişim bağlamında dezavantajlı olan grupların haklardan eşit olarak yararlanabilmesi için çeşitli düzenlemeler yapmaya olanak tanıdığı da iddia edilebilir. Bunun nedeni, temelde Aristoteles’in farklılıkları göz ardı etmeyen ve eşitlik anlayışını bu farklılıklardan hareketle şekillendiren yaklaşımıdır.

Aristoteles’in yanı sıra çalışmaya dahil olan diğer düşünürlerin adalet kavramına yaklaşımları birbirlerinden farklılaşmakta ve bu durum kavramın yasa tartışmasında merkezi bir rol üstlenmesi sebebiyle hukuka yaklaşımlarında da farklılıkları beraberinde getirmektedir. Bu farklılığı doğal hukukla sınırlı kalarak tespit edebileceğimiz gibi doğal hukuk ile pozitif hukukun adalete ilişkin yaklaşımında da gözlemleyebiliriz. Burada dikkat çekici olan, pozitif hukuktan farklı olarak doğal

hukukun adalete verdiği önemin onu hem gerekli kılması hem de onun reddedilmesine neden olmasıdır. Bu reddediş, yasaı şekillendiren adalet anlayışında ahlaki bir meşrulaştırma mekanizmasının etkin olmasıyla ilişkilidir. Doğal hukuk, ahlakın hukukun bizzat kendisi olduğu ya da doğal olanın akılla uyum içinde olduğu varsayımıyla aklın ahlaki olanı arzuladığı için hukukun ahlakla iç içe olduğu anlayışıyla şekillenen hukuku meşru görmektedir. Öyleyse baskın kültür açısından doğal kabul edilmeyen herhangi bir durumla ilgili öne sürülen ahlaki olan, adaletsiz bir yaklaşımı gerekçelendirebilir ve bu gerekçe hukuksal düzeye taşınarak adaletsizliğin geçerli kılınmasına neden olabilir. Bu anlamda ahlaka dayalı hukuk fikrinde bazı karanlık noktalar bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. İnsanın tekil çıkarlarından öte ortak iyiye uygun davranması gerektiği düşüncesi kişiler arasındaki derin ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik uygulamalara imkan tanıyabileceği gibi kişisel özgürlükleri baskılama amacına da hizmet edebilir. Kozmopolit bir toplum fikri hiçbir ayırım yapmaksızın bir arada olma fikrine dönüşebileceği gibi güçlü olanın güçsüz olanı baskı altına almak, asimile etmek için kullandığı yönetsel bir stratejiye de dönüşebilir. Bu yanıla doğaya ya da insan aklına başvurularak elde edilen, doğaya ve akla uygun olduğu için ahlaki de olan yasanın farklı ahlaki ve politik sonuçlara gebe olduğunu ve daha da önemlisi bunların politik olandan bağımsız olmadığını görmek önemli görünmektedir.

Devrimci olanın muhafazakâr olana dönüşebileceği gibi tam tersinin (*vice versa*) de mümkün olduğunu doğrulayan doğal hukuk geleneğinin karşısına tarihsel ve coğrafi olanla sınırlanmış, mutlak olmaktan öte bağlamsal olan pozitif hukuk geleneği geçmiştir. Bu noktada pozitif hukuk, ahlaka dayanan bir hukukun barındırdığı açmazları içermediği için tercih sebebi olabilmekte ancak yine aynı nedenle eksik bulunmaktadır. Bir yasanın hiçbir ahlaki içerime sahip olmaması gerektiği iddiasının sorgulanmaması ve yasanın geçersizliğinin adil olmadığı gerekçesine dayandırılmıyor olması başlıca eleştiri noktalarıdır. Başka bir ifadeyle, pozitif hukuk anlayışında mevcut yasa ile yasanın etik meşruiyeti arasındaki bağ bütünüyle koparılmıştır. Bu noktada hukukun geçerliliğini yalnızca devletin iradesine dayandıran pozitif hukuk, devlet iradesinin hata yapmayacağı kabulüne bel bağlamaktadır. 18. yüzyılda yükselişe geçen pozitif hukukun bu kabulü, 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaşanan iki Dünya Savaşı, çok sayıda iç savaş, katletme pratiği ve bunun paralelinde sayısız ihlalle yanlışlanmış, devamındaysa doğal hukuk yeniden



gündeme taşınmıştır. Bu aşamada doğal hukuk “pozitif hukuku tartacak temel bir ölçüt” olarak değerlendirilmektedir (Wacks, 2017, s. 49). Çalışmada doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki bu gerilimli ilişkiye değinerek adaletin sağlanması konusunda doğal hukukun yeterli olmadığını ancak göz ardı edilemeyecek bir önemi hala taşıdığını göstermeye çalışacağım.

Bu iki hukuk sisteminde hukuksal yargılamanın dayanakları siyasi rejimin yapısına (timokrasi, aristokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık), egemenin otoritesine, kurallar sistemine, hukuki normlara, mahkeme kararlarına göre şekillenerek farklılaşmakta ancak her iki sistem de adil olan ve olmayanın tartışıldığı, bu tartışma pratiği aracılığıyla yasaların tesis edildiği bir yaklaşıma yeterince yer vermemesi açısından ortaklaşmaktadır. Adalet, eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi kavramların tartışılır kılınması ve bu yanı sıra da toplumun ortak akıl ve iradeyle hareket ederek kamusal dolayısıyla hukuksal yargılamada yerini alması, ortak iyi kavrayışının çoğul politika tarafından belirlenmesi, tikel olanın çoğulluğa ve bu sayede hukuka dahil edilmesi gibi yaklaşımlar hukukun adaleti sağlama konusundaki kimi yetersizliklerini gidermenin iyi bir yolu olarak düşünülebilir. Bu düşünceyle çoğulluğu ortak bir zeminde buluşturmanın ve yargıyı toplumsal herhangi bir baskı aracının boyunduruğundan kurtarmanın imkanını farklı perspektifler üzerinden değerlendiren Hannah Arendt ve Jürgen Habermas’ın görüşlerine, çalışmanın konusu kapsamında başvurulacaktır.

Çalışmanın bölümleri şu şekilde belirlenmiştir: Çalışmanın amacı ve problemini açıkladığım Giriş’in ardından ikinci ve üçüncü bölümde doğal hukuk geleneğini klasik ve modern olmak üzere iki bölümde inceleyeceğim. Klasik doğal hukuku ele alacağım ilk bölümde Platon, Aristoteles, Marcus Tullius Cicero ve Thomas Aquinas’ın; modern dönemde ise Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean- Jacques Rousseau’nun görüşlerine başvuracağım. Ayrıca ahlak, otonomi, sözleşme, kozmopolitizm gibi çeşitli kavramlar aracılığıyla tartışma konusuna önemli katkı ve etkileri bulunan Immanuel Kant’ı bu bölüme dahil edeceğim. Her iki bölümde de düşünürlerin yaklaşımında öne çıkan kimi farklılıklar olsa dahi temelde yasa ve adalet ilişkisi, yurttaşlık ve itaatsizlik olmak üzere üç başlık çerçevesinde konuyu ele alacağım. Bu iki bölümün teorik ağırlıklı ilerleyişinin ardından dördüncü bölümde önce pozitif hukukun, sonrasında pozitif hukuka karşın doğal hukukun yükselişiyle yasa ve adalet arasındaki gerilimin doğal hukuk ve pozitif hukuk tartışmalarına nasıl yansıdığını, tarihsel olaylar ışığında yürütülen tartışmaların nasıl şekillendiğini

inceleyeceğim. Bunun için Nazi dönemi sonrası hukuk ve ahlak ilişkisine yönelik hukuk felsefesi kapsamında gerçekleşen tartışmaları Gustav Radbruch ve Lon. L. Fuller üzerinden açıklayacağım. Devamındaysa doğal hukuk ya da pozitif hukukun herhangi birini incelemek yerine her ikisinden de kimi karakteristikler barındıran, çoğulcu bir yaklaşım geliştiren Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın görüşlerine yer verecek ve sonuç bölümünde konuya ilişkin kısa bir değerlendirme yaparak sonuç argümanlarını sunacağım.

Sonuç olarak bu çalışmada, doğal hukuk teorisi bağlamında yasa ve adalet arasındaki ilişki ele alınarak doğal hukuk teorisinin adaleti sağlama konusunda barındırdığı açmazlar olduğu iddiası gerekçelendirilecek ve bu açmazların ortadan kaldırılmasında kamusal muhakemenin önemi incelenecektir.

## 2. KLASİK DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK

Kökleri Antik Yunan'a kadar uzanan doğal hukuk anlayışı, yasa ve ahlak arasında zorunlu bir bağ olduğu varsayımına dayanır. Bu varsayım doğal hukuk kuramının ilk zamanlarında genel olarak evrende ve özel olarak insan doğasında rasyonel bir düzen olduğu iddiası üzerine inşa edilmiştir. Bu yaklaşıma göre her bir var olan doğal düzenin bir parçasıdır ve bu çerçevede kendi doğasına uygun bir ereğe yönelmiştir, bu ereğe uygun olarak varlığını sürdürür. Bu varlıklardan biri olan insan nasıl yaşaması gerektiğini düşünme, nasıl yaşayacağına karar verme ve buna uygun eyleme kapasitesine sahiptir. İnsanın doğal yönüne ve amacına yapılan bu vurgu herkes için geçerli olan evrensel yasalardan bahsedebilmeyi mümkün kılar. Bu sebeple ortaya çıkan hukuk mefhumu da doğal hukuk olarak adlandırılır ve insan doğasının yöneldiği eğilimlere uygun olarak insanların ortak yaşamasını mümkün kılacak temel ilkeler olarak kavranır. Bu anlamda doğal hukuk; dünya düzeni, insan varoluşu, etik ve hukuk arasında ilişkiler kurarak hak, adalet, devlet, yurttaş kavramlarını mesele edinir ve bu kavramlardan hareketle devlet ve yurttaşın karşılıklı sorumlulukları, bir arada yaşayabilmenin koşulları gibi konular üzerinde durur. Bu kadar büyük başlıkları yan yana getiren bir kuram olması nedeniyle doğal hukuk kavrayışları çeşitlenebilmekte; konuya dair yaklaşımların kimisi etiği, kimisi politikayı kimisi ise hukuku ön plana çıkartabilmektedir. Brian Bix'in sınıflandırmasına göre; doğru eylem ve tercih hakkında iddialar öne sürmek ahlak felsefesinin, ahlaki bilginin nasıl edinilebileceğine dair iddialar öne sürmek bilgi kuramının, hukuki kurumların doğru bir şekilde anlaşılabilmesine ilişkin iddialar öne sürmek ise hukuk kuramının doğal hukuku ele alırken mesele edindiği konulardır (Bix, 2004, s. 291).

Tarihsel bağlamda ise doğal hukuk, klasik ve modern olmak üzere iki kategoriye ayrılarak incelenir. Klasik dönemde metafizik unsur olan kosmos ve tanrı kavrayışı

doğal hukuku belirlerken modern dönemde toplum sözleşmesi içerisinde haklar ve yükümlülükler tartışılır. Bu dönemde hak (*jus*) kavramının kabul görmesi insan haklarının temellerinin de bu dönemde aranmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>2</sup> “İnsan hakları var mıdır? İnsan hakları denildiğinde ne anlaşılır? Bu hakların felsefi temelleri var mıdır? Eğer bu soruya yanıtımız olumluysa, bu temeller nelerdir? Bunların gerçekliğinden söz edilebilir mi yoksa bunlar birlikte yaşayabilmenin bir aracı mıdır? İnsan hakları ve adalet arasındaki ilişki nedir?” Bu ve benzeri sorulara cevap verilirken sıklıkla modern doğal hukukun savlarına başvurulur.

Hak kavramına ilişkin felsefi sorunun doğal hukukun ne’liği sorusuyla da yakından ilişkili olduğu tespit edilebilir. “Doğal hukuk nedir?” sorusuna verilecek cevap, İşsevenler’in deyişiyle “İyi/adil hukuk nedir?” sorusundan bağımsız yanıtlanamaz (İşsevenler, 2021, s.18). Bu anlamda iyi ve adil olana dair etik kaygının daha öncelikli olduğunu söyleyebileceğimiz klasik doğal hukuk yaklaşımı da önem taşımaktadır. Ayrıca doğal hukukun ne olduğuna dair incelemeler, iyi/adil hukukun ne olduğu sorusunun yanı sıra “İyi bir devlet yöneticisi nasıl olmalıdır?” sorusu ile de yakından ilişkilidir.<sup>3</sup> Doğal hukuk geleneğine dahil edilen düşünürler iyi bir devlet yöneticisini adil olma özelliğiyle eşitleyerek farklı veçhelerle adil yönetim ile ne kastettiklerini açıklamışlardır. Bu yanıyla düşünürlerin yorumları kendi çağlarının sorunlarına bir çözüm bulma niteliği taşıdığından tarihsel bağlam üzerinden şekillenmekte diğer taraftan hukukun doğasına ve adalete dair evrensel bir geçerlilik iddiasında bulunmaktadır. Bu geçerlilik iddiası, insan doğasına dair kimi belirlemeleri de beraberinde getirerek hem devlet kavrayışını hem de adil yönetim ile ne kastedildiğini etkiler. Örneğin insanın toplumsal bir hayvan olduğu belirlemesiyle insanın doğası gereği bencil olduğu iddiası arasındaki fark, bir toplumsal yapının hangi temeller üzerine kurulması gerektiğine dair yorumları farklılaştırmaktadır. Benzer şekilde neyin hak olup olmadığına dair bir tartışma, insan doğası kavrayışıyla şekillenebilmektedir. Bu nedenle incelenen düşünürlerin bazılarında insan doğasına dair yorumlar ön plana çıkmaktadır. Bir topluluğun doğasını belirleyen şartların kendi tarihsellikleri içinde farklı örgütlenmeleri beraberinde getirdiğini ve bunun paralelinde

---

<sup>2</sup> Jacques Maritain (Maritain, 1951, 84-85) ve John Finnis (Finnis, 2011, s. 42-48), 13. yüzyıl düşünürü Aquinas’ta hak kavramının bulunduğunu düşünür. Bu yanıyla insan hakları tartışması, modern dönemden öncesine taşınmış olur. Richard Tuck (Tuck, 1979, s. 7-31) ve Annabel Brett (Brett, 1997, s. 49-87)’e göre ise hak kavramının ortaya çıkışı, 14. yüzyıla denk düşer. Konuyla ilgili toparlayıcı bir yazı için Jean Porter’ın *From Natural Law to Human Rights: Or, Why Rights Talk Matters* (Porter, 1999-2000, s. 77-96) adlı çalışmasına bakılabilir.

<sup>3</sup>Jean-Jacques Burlamaqui, Fransızca da hak (*droit*) kavramının yönetmek (*diriger*) fiilinden türediğini belirtir ve buna dayanarak kavramın diğer anlamlarıyla da bağlantılı olmak üzere en genel anlamda “yöneten her şey veya iyi yönetilen” manasına geldiğine dikkat çeker (Burlamaqui, 2019, s. 19).

doğal hukuk kavrayışının değişimiyle Antik Yunan dñnyasının ve modern devletin yurttaş ile ne kastettiğiyle ilgili farklılığı soruşturabiliriz. Tezimizde bu soruşturma, tarihsel bağlamı da dikkate alarak, sırasıyla klasik ve modern doğal hukuk kavrayışlarıyla ele alınacak ardından doğal hukuk kuramlarıyla ilgili gñncel tartışmalara geçilecektir. Bu ereve de bu bñlümde klasik doğal hukuk kuramının dñrt önemli ismine odaklanılacaktır: Platon, Aristoteles, Marcus Tilius Cicero ve Thomas Aquinas.

## 2.1. Platon

İyi bir yaşam nasıldır? İyi yaşamın adaletle ilişkisi nedir? Adil olan ve olmayan arasındaki ayırım nasıl belirlenir? Adil olmayan yasa var mıdır, varsa bu yasaya itaat etmek gerekir mi? Klasik doğal hukuk bu ve benzeri soruları mesele edinir. Bu yanıyla doğal hukuk olarak nitelendirilen kurallar bñtñnñ etik, hukuk ve politikanın ilkelerini içerir; adil ve adil olmayan, haklı ve haksız, doğru ve yanlış belirlemeleri için başvurulacak bir otoriteye dñnuřur. Klasik anlayışa gñre doğal hukuk, yasal; yasal olan ise adil olandır. Tersten gidecek olursak adil olmayan bir yasa, yasa bile değildir. Yasanın adil olmasıyla doğal olana uygun olmasıyla mñmkñndñr. Bu noktada doğal kavramının açıklanmaya ihtiyaı vardır. Bix'e gñre doğal kavramının doğal hukuk tarihinde açıklanış Őekilleri üç kategori altında toparlanabilir (Bix, 2004, s. 296):

- (1) Ahlak ilkeleri 'doğa'dan ya da normatif olarak yñklñ bir evrenden okunabilen ahlak ilkeleriyle;
- (2) İnsan doğasına bağlı ahlak ilkeleriyle (burada "doğa" ile kastedilen ortak, temel insan karakteristiği, bunun farklılık gñsterdięi yerde insan erekselliğine ilişkin tartışmaları ve çoğunlukla ilahi bir plan içindeki amacı işaret etmektedir);
- (3) İnsan doğasının özellikleri nedeniyle ahlaki bir bilgi tñrñne sahip olduğumuz dñřñncesiyle.

Bu üç belirlemenin de izleri Platon dñřñncesinde gñrñlebilir. Felsefe tarihinde adalet tartışmasını en kapsamlı Şekilde yñrñten filozoflardan biri olan Platon bu tartışmayı etik, politika ve hukuk felsefesini kapsayacak biçimde ele alır ve etik olanı diğer iki

alandan belirgin bir şekilde ayırmaksızın inceler. Bu yanıyla adil bir siyasal rejimin özelliklerine dair politik ya da hukuki bir tartışmanın temelinde etik bir kaygı vardır. Adalet, herhangi bir eylemin sonuçları gözetilerek değil, bizzat adalet olduğu için tercih edilmesi gerektirir (Platon, 2017, 367b). Bu içerik, adaleti politik, hukuki bir kavram olmanın ötesinde etikle ilişkilendirir. Öyleyse devlet düzeni içerisinde etik düşünceye dayalı bir adalet anlayışı nasıl işler hale gelir? Bu noktada ilk olarak Platon'un yasa ve adalet kavrayışını ele almak gerekir.

### 2.1.1. Yasa ve adalet

Platon'un yasa ve adalete ilişkin tartışmaları, temelde *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* diyalogları çerçevesinde şekillenir. *Sokrates'in Savunması* Sokrates'in Atina mahkemesi önündeki resmi savunmasını; *Kriton* Sokrates'in infazını beklediği sırada arkadaşı Kriton ile olan konuşmasını; *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* düşünürün iyi yönetime dair görüşlerini detaylandırdığı eserlerdir.<sup>4</sup>

Platon *Devlet*'te adaletin kimseyi aldatmamak, kimseye yalancı çıkmamak (a.g.e., 331b), borçlu olunan şeyi ödemek (a.g.e., 331e), yönetenlerin buyruklarını yerine getirmek (a.g.e., 340b) şeklinde farklı tanımlarını yapar ve bu tanımların eksikliklerini de göstererek kavramı ele alır. Adalete ilişkin bu tartışma *polis*in sınırları içerisinde sürdürülür, *polis*in dışındakilerle kurulan ilişkide adaletin nasıl tesis edileceği açıklanmaz. Adalet, toplumsal ve politik bir temelde, *poliste* ve orada hüküm süren en iyi siyasal rejimde ortaya çıkabilir. En iyi rejim; kurumların doğal olana uygun olarak işlediği, herkes için adil olanın *polis*in yasasıyla belirlendiği, bu sayede yurttaşların neyin doğru olduğunu bilme ve buna uygun davranma konusunda yetenekli olduğu siyasal rejimdir. Platon her siyasal rejimi, olabilecek bütün özellikleriyle ele almanın çok zor ve uzun bir iş olduğunu ve bu konuyla ilgili sadece bir taslak sunacağını belirtir (a.g.e., 548d). Platon *Devlet*'te siyasal rejimleri politik bir tartışmadan uzak, insanların karakteriyle ilişkilendirerek ele alır ve rejimleri “Kaç çeşit insan yaratılışı varsa, o kadar da devlet şekli olacaktır” (a.g.e., 544e) iddiası eşliğinde tartışır. Düşünürü göre beş çeşit siyasal rejim vardır: Timokrazi, aristokrazi, oligarşi, demokrasi ve

---

<sup>4</sup> *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* metinleri karşılaştırıldığında *Devlet*'in etik-politik bir imgelem, *Devlet Adamı*'nın metodolojik-politik bir açıklama, *Yasalar*'ın teolojik-politik bir kurallar dizisi sunduğunu söyleyebiliriz (Lane, 2012, s. 171).

zorbalık/tiranlık. Ancak öncesinde siyasal bir rejim olarak krallığa da değinir. *Devlet Adamı*'nda ise monarşi, monarşinin iki farklı şekli olarak krallık ve tiranlık; aristokrasi (oligarşi) ve demokrasi rejimleri üzerinde durur (Platon, 2018, 291d-292a). Bu yanıyla sonraki iki bölümde ele alacağımız Aristoteles ve Cicero'nun siyasal rejime yönelik açık ve detaylı incelemelerinin bir benzerine Platon'un yaklaşımında rastlamayız. Platon'un rejimlere dair en temelde konu edindiği mesele, siyasal rejimin adil olmadığı durumda yasaların da adil olmayacağını göstermektir. Bu durumda adil olan ile olmayanı belirlemek zorlaşır. Adalet "herkese kendisine ait ve uygun olanı vermek" şeklinde genelleştirebileceğimiz bir anlamı taşır. Bu ekseninde şu soru akla gelir: Herkesin kendisine ait ve uygun olan neye göre belirlenmektedir? Buna verilecek cevap ise o kişinin doğasına ait ve uygun olandır. Öyleyse adalet, doğaya uygun olmakla içeriklenir. Peki, doğaya uygunluk nedir?

Soruya yanıt verebilmek için düşünürün *Gorgias* diyalogunu incelemek yararlı olabilir. İlgili diyalogda Kallikles şu düşüncüyü dile getirir: Her yerde hem insanlar hem de hayvanlar arasındaki ilişkilerde, güçlü güçsüzü yönetir. Bu durum yasaya değil, doğaya uygundur. Yasalar kişilere eşitliğin gerekli, güzel olduğunu aşıl原因 ve onların kurallara uymalarını sağlayan bir işlev görür (Platon, 2020, 482d- 483e). Doğaya uygunluk ise yasanın amacından farklıdır. Buna karşın, aynı diyalogda Sokrates yasa ve doğa ilişkisini bir arada ele alır ve Kallikles'in iddiasını şu akıl yürütmeyle olumsuzlar: Yasaları çoğunluk yapar. Bu durumda çoğunluk, yasaları şekillendirebileceğinden azınlığa karşı güçlüdür. Çoğunluğun yasası, güçlülerin yasasıdır. Kallikles'in belirttiği gibi güçlü olan güçsüzü yönetiyorsa güçlü olanın yaptığı yasa, doğaya uygun olarak iyidir. Bu yanıyla çoğunluğun belirlediği yasa, eşitliğin gerekli ve güzel olduğunu söylüyorsa, bu sadece yasaya göre değil, doğaya göre de doğrudur. Böylece doğa ile yasa arasındaki ilişki birbirine karşı olmaktan çıkar (a.g.e., 488d-489b).

Bu argümanla, benzer bir tartışma üzerinden ama farklı bir açıdan, *Devlet*'te de karşılaşırız. Thrasymakhos "her toplumda yönetim kimdeyse güçlü odur, her yönetim kanunlarını işine geldiği gibi koyar; doğruluk her yerde yönetenin işine gelendir" (Platon, 2017, 338e) iddiasında bulunur.<sup>5</sup> Sokrates ise Thrasymakhos'un iddiasını takip ederek yönetenin kimi durumlarda yanlış olduğunu, bu durumda yönetimin kendisinin

---

<sup>5</sup> Benzer bir yorumla *Yasalar* diyalogunda da karşılaşırız (Platon, 2019, 714d). Burada yer alan pasajda bu iddia çürütülmez, onun yerine iyi bir yöneticinin "yasaların hizmetkârı" olduğu belirtilir (a.g.e., 715b-d). Yasaların hizmetkârı olan bir yöneticinin görevde olması durumunda Thrasymakhos'un iddiası, geçerliliğini yitirir.

aleyhine olabilecek şeyleri emredebileceğini Thrasymakhos'a kabul ettirir. Yönetilenler her koşulda yasaya uymakla yükümlüyse yönetilenler kendilerinin aleyhine eylemde bulunuyor olabilir. Böylece güçlünün işine yaramayanı, güçsüzler yapar (a.g.e., 339e).

Yönetenin kendi aleyhine karar verebilecek olmasının yanı sıra yönetenin kendini değil, neyi yönetiyorsa onu gözetmesi gerekir: “Binicilik, biniciliğin işine geleni değil atların işine geleni gözetir. Bir sanat da hiçbir eksiği olmadığından, kendinin değil sanatı olduğu şeyin işine geleni gözetir” (a.g.e., 342c).

Bu bağlamda adaleti sağlamak, yönetme sanattır ve yönetici, her neyi yönetiyorsa onun faydasına olanı gözetmelidir. Bu yanıyla adalet yasalar dolayımıyla edimsel kılınabilir. Böylesi bir devlette adil olan yasayla özdeş olur ancak burada kastedilenin ideal bir devlet olduğu akılda tutulmalıdır. Bir diğer konuya yöneten ve yönetilenin doğaya uygun olarak belirlenmesidir: Babanın ve annenin çocuğu, soylunun soylu olmayanı, yaşlının genci, efendinin köleyi, güçlünün zayıfı, bilginin bilgisizi yönetmesi, kazananın başa gelirken kaybedenin geri çekilmesi doğaya uygundur (Platon, 2019, 690a-c). Böylece doğaya uygun olan adil, adil olan yasaya uygun ve doğayla yasa özdeş olur.

Doğa ile yasanın birbirine özdeş olması, yönetenin nasıl olması gerektiği sorusunu doğurur: Hangi özelliklere sahip bir yönetici, doğayla yasayı birbirine eş kılabilir? Bu sorunun cevabı için Platon'un *Devlet Adamı* eserine bakmak faydalı olacaktır. Buna göre; devlet yönetimi, eleştirel ve yönetici bir bilimdir (Platon, 2018, 292b). Yönetilenler, devleti yönetme bilgisine sahip olan kişiyi, bu kişinin zengin ya da fakir olmasına, yasalara uymasına ya da uymamasına, onları zorla ya da ikna yoluyla yönetmesine bakmaksızın devlet için gerekeni yaptığına inanarak kabul etmelidir (a.g.e., 293c-296e). Benzer bir ifade, yasaların işlevini açıklamak için *Devlet*'te de kullanılır: Yasalar, yurttaşları ya inandırarak ya da zorlayarak birleştirmeli, onlara toplum için yapabilecekleri en iyi işi yaptırmalı ve bu sayede devlet düzenini sağlamlaştırmalıdır (Platon, 2017, 520a). Bu yanıyla Platon'un tarif ettiği devlet adamı ile yasalar arasında belirgin bir uyum vardır.

Devlet adamı bağlamında ortaya çıkan tartışmada dikkat çeken bir başka nokta, devletin bekasını gözetilen bir anlayışın düşünürde baskın olmasıdır. Devlet adamı, nüfusun azaltılması için “kovandan arıları salabilir” ya da nüfusun çoğaltılması için



yeni yurttaş kabul edebilir (Platon, 2018, 293e). Platon'un sözleriyle doğaya uygun politika uyarınca;

Bizim siyasetimiz bir devlet kurmak için kötülere ve iyileri rastgele bir biçimde bir araya getirmek istemeyecektir. Kendisine enerji, ölçülülük ve başka erdemleri vermenin mümkün olmadığı ya da tam tersine kötü bir doğadan kaynaklanan taşkınlık, tanrısızlık, ölçsüzlük ya da haksızlık içeren karakterleri ölüm, sürgün ya da yasadışı sayılabilecek bazı cezalar verecektir (...) Bilgisizlik ve alçaklık çamurunda uzananları köleliğe sevk edecektir (a.g.e., 308d-309a).

Kanaatimce burada devlet adamının sınırsız görünen yetkileri, Platon'un etiğe, adalete, doğaya uygun olana dair ifadeleri göz önüne alındığında kimilerini keyfi bir şekilde öldürme ya da ölüme terk etme olarak anlaşılabilir çünkü Platon, *Devlet Adamı*'nda yurttaşların sadece korunmadığını, olduklarından daha iyi bir insan olmalarının da devlet adamının amacı olduğunu belirtir (Platon, 2018, 297b). Platon *Yasalar*'da aklıbaşındalık, ölçülü bir ruh, adalet ve yiğitliği tanrısal iyi olarak nitelendirirken; yasaların yurttaşlara bu iyileri amaçlaması için yaptırımlar uygulaması gerektiğini söyler (Platon, 2019, 631d). Düşünür *Devlet*'te devletin bütün bir toplumun mutlu olması için kurulduğuna, bir kesimin öteki kesimlerden daha mutlu olması için kurulmadığına dikkat çeker (Platon, 2017, 421b). Ona göre iyi bir devlet adamı yasaların hizmetkârıdır (Platon, 2019, 715d).

Düşünür bir yandan iyi bir devlet adamının özelliklerini sıralarken diğer yandan da sıraladığı bu özelliklere sahip birinin olduğuna insanların inanmadığını belirtir. Hatta devlet adamının gücünü, adalet ve eşitliği herkese eşit olarak dağıtmak bir yana kendi çıkarı için kullandığına inanan insanların olduğunu söyler (Platon, 2018, 301d). "Belli bir kesimin hizmetinde olanlar yurttaş değil, partizandır ve bunların adaletine adalet demek de boşunadır" (a.g.e., 715b). Burada belirtildiği gibi yasaları kendi çıkarı için kullanmaya çalışan kişileri, Platon devletin düşmanı olarak görür ve bu kişilerin devlette iyi bir görevde olmasına rağmen bu kötülüğe sessiz kalanları da kötülük bakımından ikinci sıraya yerleştirir (Platon, 2019, 856c). Bu noktada çalışmanın problemi bağlamında incelenmeye değer iki başlık ortaya çıkmaktadır: Yurttaşlık ve itaatsizlik.

### 2.1.2. Yurttaşlık

Platon'un en temel eseri diyebileceğimiz *Devlet*'in orijinal adı *Politeia*'dır. Aristoteles'in *Politika* olarak çevrilen metninin orijinal adının da *Politeia* olduğu düşünülürse kavramı çözümlenmek faydalı olacaktır. *Politeia*; polisi var eden, polise ahlaki içeriğini veren, polisle ilişkisi bağlamında ele alınan yurttaşlığın (*polites*) koşullarını belirleyen, bu yanıyla yurttaşın günlük hayatını şekillendirebilen, kendisinin değişmesiyle polisi de yurttaşı da değiştiren siyasal rejimdir. Yasalar (*nomos*) da *politeia* ile değişir. Bu anlamda politik düşünceler hukuki düşüncelere göre önceliklidir. Étienne Balibar *politeia* teriminin tek bir anlamının olmadığını belirtirken; bunun anayasa anlamında hukuki bir metin, kurucu tarihsel bir süreç, toplumsal ve kurumsal bir oluşum anlamını barındırdığını söyler: “Söz konusu olan daima, haklar, ödevler ve yetkiler şeklinde eklemlenmiş bir bütünü tanımlamak ve bunların icra etme tarzlarını bildirmek suretiyle, siyasi eylemin taşıyıcısı olan yurttaşı ‘oluşturmak/yetiştirmek’ ya da ‘şekillendirmek’tir” (Balibar, 2016, s. 24-25).

*Politeia*'nın yurttaşı oluşturan/yetiştiren ve şekillendiren bir siyasal rejim olduğu düşüncesi temel bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Tezin bu bölümünde soruşturulacak temel konu, Platon'un Sokrates'i konuşturarak nasıl bir yurttaşlık fikri ortaya koyduğudur.

Sokrates *politeia* ile ilişkisi içinde incelenen bir yurttaşdır. Burada Sokrates üzerinden yürütülen yurttaşlık tartışması siyasal rejim tartışmasını da beraberinde getirir. *Devlet*'te Sokrates en iyi siyasal rejim konusunu mesele edinir. En iyi siyasal rejimin mümkün olabilmesi için halihazırda var olan Atina'dan değil, normatif bir hukuktan hareketle özelliklerini kendisinin belirlediği bir Atina'dan hareket eder. Bu yanıyla “Yurttaş kimdir?” sorusunun yanıtına kıyasla iyi bir yurttaşın özelliklerinin ne olduğu sorusu üzerinde durur. İyi bir yurttaş, yatkın olduğu işle uğraşan kişidir. *Devlet*'te buna verilen örneklerden biri, bekçidir: İyi bir bekçinin filozof gibi bir yaklaşımı; azgın, çevik ve güçlü olmak gibi yetenekleri olmalıdır (Platon, 2017, 276c). Bu özellikler kişinin zaman içinde deneyimle edineceği bir yeterlilik değil, en başından bu özelliklere sahip olduğu için bekçilik görevini seçmesiyle/icra etmesiyle ilişkilidir.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Jacques Rancière *Devlet*'te yurttaşlığın bir meslek ya da nitelik olmadığını, bir olgu durumu olduğunu belirtir; kişi bir cemaate aittir (Rancière, 2013, s. 26). Bu noktada Rancière bir dışlama ilkesi tespit eder: Buradaki örnek ile ifade edecek olursak, *Devlet* kişinin hem bekçi hem yurttaş olamayacağına hükmetmez. Aynı anda iki mesleğin birden yapılamayacağına hükmeder ve hiçbir işi, işin niteliğinden dolayı aşağılamaz (a.g.e.).

İyi bir yurttaşın özellikleri nasıl bir eğitim aldığıyla ve ne şekilde yetiştirildiğiyle de yakından ilgilidir. Eğitim diyalektik bir metot olarak; öğretmenin (filozofun) soru sorma, yanıt verme ve verdirme ustalığıyla yol göstermesini, öğrencinin ise bilgiye erişme sürecinde ilerleyişini ifade eder (Kuçuradi, 2009, s. 99) . Bu eğitim aracılığıyla öğrenci şeylerin özünü kavrayan, neyin neden öyle olduğunun hesabını veren, şeylerden hareketle bütünü bilgisini gören bir anlayışa kavuşur (a.g.e., s. 101-102). Böylesi bir eğitimden geçmiş öğrenci, iyi bir yurttaş olabilir ve halihazırda var olan adil siyasal rejimin devamını sağlayabilir. Platon eğitim ve bilgi edinme sürecini açıklarken sadece olması gerekeni değil, olmaması gerekeni de açıklar ve bu amaçla mitos ve masallara başvurur. Bu çerçevede *Devlet*'in III. kitabında çocuklara anlatılmaması gereken masallar; Tanrıların Tanrılarla savaştıkları, insanlara düşmanca tavırlar sergiledikleri ve kin güttükleridir (Platon, 2017, 377c-383c) çünkü Platon'un Tanrısı kötülüklerin değil, iyi olan şeylerin sebebidir (a.g.e., 380c). Bu yanı sıra Platon tragedyalarda ahlaki olmayan davranışlarda bulunan insanların mutlu, doğru davranışlar sergileyenlerin mutsuz olarak gösterilmesini; yanlışlığını saklamasını bilenlerin türlü nimetlere kavuşurken iyi diye nitelendirilecek insanların başkalarına yararlı, kendisine ise zararlı olduğuna yönelik sözler söylenmesini eleştirir. Platon, Sokrates aracılığıyla bu sözlerin şairlere yasaklanması gerektiğini ifade eder (a.g.e., 392a).<sup>7</sup> Kanaatimce bu belirleme, kimi siyasi handikapları da beraberinde getirir. Örneğin bu bağlamda yurttaş olmayan kesimlerin her an düşmanca davranışlar sergileyebileceği yönünde bir algı yaratılabilir. Aynı bölümün devamında bu kanaatimi destekleyen bir durum söz konusudur. Platon yurttaşları bir arada tutmak için yurttaşlara anlatılmasını salık verdiği yalanı Sokrates'e söyler:

Siz silahlarınız, bütün eşyalarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğrulduunuz. Toprak, bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttı sizi. Üstünde yaşadığımız bu toprak sizleri büyüyen, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir. (Platon, 2017, 414e)

Bu şekilde başlayan yalan; yöneticilerin mayasında altın, yardımcılarının mayasında gümüş, işçi ve çiftçilerin mayasında demir ve tunç olduğu, bu yanı sıra aralarında bir hamur birliği bulunduğu iddiasıyla devam eder (a.g.e., 415a-b). V. kitapta da devleti yönetenlerin insanların yararı için yalana başvurabileceği iddiası yinelenir ve bu

---

<sup>7</sup> EK 1.

amaçla söylenen yalanın bir ilaç gibi faydalı olduğu belirtilir (a.g.e., 459d). Yine bu kitapta, en iyi yönetilen devletin tek bir insana benzeyen devlet olduğu dile getirilir (a.g.e., 462e), yurttaşların sevinç ve acı ortaklığı ile birleşmesi gerektiği (a.g.e., 462a) ve “benim” ile “benim değil” diye tarif ettikleri şeylerin aynı olması gerektiği üzerinde durulur (a.g.e., 462b). Savaşta ölenlerin durumu ile ilgili yurttaşlar; ölenlerin, kendilerini kazadan, beladan koruduğuna ve kutsal, uğurlu bir varlık olarak toprağın altında yattıklarına inandırılır (a.g.e., 469a). Bu şehitlik anlayışı, bir Yunanın başka bir Yunanı köleleştiremeyeceği ve Yunanların kendi aralarında savaşmak yerine yabancılarla savaşmalarının doğru olacağı düşüncesiyle devam eder (a.g.e., 469c).

Bu noktada tragedyalari ve tragedyalardaki sansür konusunu, yurttaşlık bağlamında düşünebiliriz. Yurttaşları bir arada tutmak için söylenen yalan ve bu yalanla Yunanlara atfedilen kutsallık, Yunanların yabancılarla savaşmasının doğru olduğu yönündeki iddia ile birlikte ele alındığında, Yunanların yarattığı acıya maruz kalan yabancıların anlatıldığı bir tragedya yasaklanacak mıdır? Demokratik yurttaşlığın sınırlarına ilişkin bir sorgulamanın ve yurttaş ile yabancı ayrımını aşan bir insanlık anlayışının tragediyalarla birlikte mümkün kılındığını iddia eden Sezer, *Persler*<sup>8</sup> ve *Troyalı Kadınlar*<sup>9</sup> tragediyalarının Yunan yurttaşları, kendileri tarafından yok edilenlerin acısına bakmaya çağırıldığını belirtir (Sezer, 2017, s. 27). Sezer’e göre bu iki tragedyanın izleyicide yarattığı etkinin gücü şundan kaynaklanır:

Atina’nın demokratik tahayyülünde yurttaş olarak tanınmayanların (kadınlar, yabancılar), hatta barbar sayılanların (Persler/Troyalılar) yasını öncelikle bir uyarı (*Persler*), ama aynı zamanda bir hesaplaşma biçimi, bir bellek çatışması, bir direniş öyküsü ve protesto (*Troyalı Kadınlar*) olarak kamusal sahneye taşınmasından; başta yurttaş- yabancı, dost- düşman ayrımı ve yurtseverlik anlatısı olmak üzere polis’in “resmi ideolojisini” sorgulayarak seyircisi sarsmasından. (a.g.e.)

Burada kastedilen Platon’un haksız savaşlar sürdürmeyi ya da bu savaşlar sırasında yabancıların çektiği acıları görmezden gelmeyi anlaşılır bulması değildir. Tragedya örneklerinden de hareketle dikkat çekici olan nokta Platon’un adaleti anlayabilmek için insana bakmak yerine neden *polise* baktığı sorusudur. Önceki bölümde de

---

<sup>8</sup> Aiskhylos’un *Persler* adlı tragedyasında Persler’in Yunanlar karşısındaki yenilgisi ve yaşadıkları acılar anlatılır. Tragedyada Darius’un oğlu Serhas’ın gururu (*hybris*) ve Yunanların bağımsızlığına vurgu güçlü olsa dahi “barbar” diye nitelendirilen bir halkın Yunanlar yüzünden tuttuğu yas resmedilir.

<sup>9</sup> Euripides’in *Troyalı Kadınlar* adlı tragedyasında Yunanlar tarafından esir alınan Troyalı kadın ve çocuklara karşı Yunanların sert tutumları ile bu kadın ve çocukların acıları, kaybettikleri yakınları için tuttukları yas anlatılır.

belirtildiği gibi, düşünür *Devlet*'te adaletin birçok farklı tanımını yapar ancak bu adalet tartışması *polis*in sınırları içinde kalır. Bu durum Platon'un adalet kavrayışındaki bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Platon'un iyi yurttaş ile kastettiği en iyi yaptığı işle uğraşarak topluma en iyi faydayı sağlayan, diyalektik bir metotla eğitim alan, yurdunu koruma konusunda tereddüt etmeyen, diğer yurttaşlarla ortak bir aidiyet bağı bulunan ve benimsemiş olduğu ahlaki tutumu en başta diğer yurttaşlara karşı sergileyen biridir. Burada tarif edilen iyi yurttaşın toplumsal düzeni sağlama kaygısıyla öne çıkan özelliklerinden bahsediliyor olsa da iyi yurttaşın adil bir insanın da tarifi olduğu akılda tutulmalıdır. Platon'un kurgusal devletinde iyi bir yurttaş yasa ve adalet tartışması aracılığıyla adil bir insanın kim olduğunu ortaya koymaktadır. Adil bir insanın adaletsizlik karşısında nasıl davranması gerektiği ise Sokrates'in tecrübesi üzerinden ele alınacaktır.

### 2.1.3. İtaatsizlik

Devlet adamının adil olmadığı, bu yanıyla belirlediği yasanın da adalete hizmet etmediği bir durumda yurttaşın yasaya itaati, iyi bir yurttaşlığın gereği midir yoksa tam aksine adil olmayan yasaya itaat, yurttaşın devlete yaptığı bir kötülük müdür?

*Gorgias* diyalogunda Sokrates kendisini siyaset sanatını uygulayan birkaç kişiden biri olarak tarif eder ve bunun sebebini konuşurken karşısındakinin gözüne girmeyi düşünmemesi ve en iyi olanı gözetmesi olarak açıklar (Platon, 2020, 521c). Bu iki özelliği *Savunma*'da da çok açık bir şekilde görürüz. Bu diyalog, *Kriton* diyalogu ile birlikte yasaya itaat tartışmaları için başvurulması gereken iki eserden biridir ve bu iki diyalogda Sokrates'in yasaya itaat konusunda farklı düşünceler öne sürdüğü iddia edilebilir.

*Savunma*'da Sokrates sorgulamaktan ve felsefeden vazgeçmeyeceğini belirtir. Yurttaşın felsefeyle olan ilişkisini tayin etmek devletin işi değildir; devlet yasa aracılığıyla felsefeyi yasaklayacak olursa, Sokrates bu yasaya itaat etmeyecektir (Platon, 2020b, 29c8-29d5). Yurttaşlık çerçevesinde bakıldığında Sokrates, filozof olan bir yurttaştır ve onun için felsefe uğraşı bir varolma biçimi, yaşamla kurduğu en temel ilişki ya da en büyük hazzı olarak nitelendirilebilir. Bu yanıyla Sokrates'in itaatsizliği, bir yurttaşın yaşamla kurduğu ilişkinin ya da en büyük hazzının yasa

aracılığıyla engellenmesi durumunda ne yapabileceğine dair bir fikir olarak okunabilir. Bir diğer yorum ise şudur: Yasaklananın felsefe olması ve bu yasağa uyulmaması, bir düşüncenin ifade edilmesinin en temel değer olarak düşünülmesi sebebiyle ayrı bir yere konulmasındandır. Bu durum bir düşünceyi ifade edebilmenin önemine ek olarak bir ifadeyi duyabiliyor olmanın savunulması olarak da değerlendirilebilir.

*Kriton*'da ise Sokrates “*arete*, adalet, *polis* ve hukuka” kendisini adanmış görünür (Kraut, 1984, s. 66). Buradaki iddia şudur: Kişi haksız olarak idama mahkum edilmiş olsa dahi yasalara uymalıdır. Bu yanıyla her iki metinde de Sokrates'in bir yurttaş ve filozof olarak yerine getirmesi gereken görevler vardır. Peter Euben'e göre bu görevlerin trajik sonuçları bulunur: Sokrates'in felsefi sorumlulukları onu, etik ve politik konuları alışılmadık bir yolla öğretmek zorunda bırakır; politik sorumluluklarıysa onu *polise*, *polis*in yasına, onu örnek alan yurttaşlara minnettar kılar (Euben, 1978, s. 159).

Bu iki metnin ilkinde yasaya itaat bir şarta bağlanır, ikincisindeyse koşulsuzca itaat vurgusu yapılır. Bu iddiaları, tartışmalı bir şekilde de olsa, uzlaştırmak mümkündür. Sırasıyla ilerleyecek olursak Sokrates'in *Savunma*'da dile getirdiği argümanlar politik eylem olarak okunabilir. Düşünür, politik bir savunma ile mahkemeyi iyi ve kötünün ne olduğuna dair düşünmeye çağırır ve insan doğasının gereksinimlerine uygun bir iyiyi arar. Düşüncelerini söylediği için Sokrates'i cezalandıran yasa, geçerli olsa dahi kötüdür. Yine de yasaya uyma sorumluluğu *Savunma*'da da karşımıza çıkar. Sokrates yasaya saygısından dolayı kendisini savunacağını belirtir (Platon, 2020b, 19a) ve yurttaşlık görevi sebebiyle suçlamalara cevap verir. Ancak bu cevaplar, suçlamaların gülünçlüğünü ve çelişkilerini göstermeye dönüşür; Sokrates yargılanan değil, yargılayan pozisyonuna gelir.

*Kriton*'da ise Sokrates yasaya uyulmadığı durumda devletin yıkılacağını düşündüğü (Platon, 2020a, 50b) ve bir yurttaş olarak en başından yasaları kabul ettiği (a.g.e., 50d) için yasaya itaat edilmesi gerektiğine *Kriton*'u ikna ederken yasanın kendisine şunları söyleyebileceğini belirtir:

Yurdun bir anadan, bir babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer, daha kutsal olduğunu, tanrılar ve akıllı insanlarca böyle görüldüğünü; yurt öfkeli olduğu zaman ona bir babaya gösterildiğinden daha çok saygı ve itaat göstermek gerektiğini; böyle bir durumda onu ya inandırarak yatıştırmak ya da buyruğunu yerine getirip ses çıkarmadan dayak yemek,

zincirlenmek, yaralanmak ya da ölmek üzere savaşa götürülmek gerektiğini; bütün bunları doğruluk böyle istediği için yapmak ya da bu buyruğu yasaların izin verdiği yollarla değiştirmek gerektiğini bilmiyorsan nerede kalır senin bilgeliğin? Anneye ya da babaya el kaldırmak günahsa, yurda karşı çok daha günahtır. (a.g.e., 51b)

Bu pasajdan hareketle, Leo Strauss aktif ve pasif itaat ayrımı yapar (Strauss, 2018, s.130): Yurttaş, yasalar adil değilse yasayı değiştirmek için uğraşmalıdır (aktif itaat); yasayı değiştirememişse koşulsuzca itaat etmelidir (pasif itaat). Ayrıca Sokrates'i var eden anne ve babası değil de yasalarsa doğa ile yasa arasındaki fark ortadan kalkar (a.g.e., s. 120) ama yasanın haksız olabileceğinden bahsetmek, doğa ile yasa arasındaki farkı yeniden ortaya çıkartır.

Biz dünyaya getirdik seni, biz besledik, eğittik: Öbür yurttaşlara olduğu gibi seni de elimizdeki bütün olanaklardan yararlandırdık; yararlanmak isteyen bütün Atinalılara, yurttaşlarımız arasına katılıp siyasi geleneklerimizi ve biz, yasaları öğrendikten sonra, hoşuna gitmezse canının istediği yere mallarını da beraber götürerek gitme hakkını, özgürlüğünü tanıdığımızı ilan ettik. (...) Ama içinizden kim burada kalıp nasıl adalet dağıttığımızı ve öbür kamu işlerini nasıl yönettiğimizi görürse, o andan itibaren buyruklarımızı yerine getirmekle yükümlü olduğunu, bize boyun eğmezse üç defa suçlu olduğunu ileri sürüyoruz. Üç defa suçlu: Birincisi, onu dünyaya getiren bize boyun eğmeyi kabul ettiği halde boyun eğmediği; ikincisi iyi olmayan bir şeyi yaparsak, bunun yanlış olduğuna bizi inandırmaya çalışmadığı; üçüncüsü biz buyruklarımızı zorla kabul ettirmeyip teklif ettiğimiz ve bizi yanlış yaptığımıza inandırmak ya da boyun eğmek seçimini ona bıraktığımız halde, her ikisini de seçmediği için. (Platon, 2020a, 51d-52a)

Pasajdaki suçlu olma belirlemeleri yakından incelendiğinde dikkat çekici iki nokta ön plana çıkar: İlk olarak Sokrates'i dünyaya getiren anne ve babasıdır. Sokrates'i var eden anne ve babası yasayla ilişkili olarak düşünülüyorsa Atina'ya dışardan gelen biri, benzer bir durumda suçlu olmayacaktır. İkinci olarak Sokrates'in iyi ve adil olmayan bir kararı değiştirmek için uğraşması bir yurttaşlık görevidir. Bir durumun adil olmadığı iddiasında bulunmaksada adaletin ne olduğuna dair tartışmayı gerektirir, adalet tartışması da ancak felsefeyle mümkündür. Yasanın felsefeyi yasaklaması, adil olmadığı iddia edilen bir durumun adil olmadığını göstermeyi imkansız kılar. Bu sebeple yurttaş, yanlış olanı düzeltmeye çalışmadığı için suçlanamaz. Bu anlamda

felsefeyi yasaklayan bir yasa, Sokrates'in yukarıda konuştuğu türde bir yasa değildir.

İtaatsizlik tartışması bağlamında ortaya çıkan bir diğer önemli husus ise çoğunluk tartışmasıdır. Sokrates çoğunluğun ne düşündüğü hakkında fazla kaygılanmanın yersiz olduğunu, bunun yerine adaletten ve adaletsizlikten anlayan birinin diyeceklerine önem verilmesi gerektiğini belirtir (a.g.e., 48a). Yasa denilen şey, çoğunluğun kanaatidir ve Sokrates çoğunluğun kanaatine değil, bir konudaki uzmanın görüşüne güvenir. Bu yanıyla Sokrates yasaların sorunlu niteliğini gösterirken aslında onlara itaat edilmesi gerektiğini de söyler. Hem *Kriton*'un kendi içindeki çelişkiyi hem de *Savunma* ile olan farklılığını açıklayabilmek için Platon metinlerine dair yapılan yorumlara başvurmak faydalı olacaktır.<sup>10</sup> Bu yorumlarda Sokrates'in fikirlerinin ve konuşma tavrının diyalogu sürdürdüğü kişiye göre değişiklik gösterdiği iddiası vardır. Bu yaklaşımlardan biri Ann Congleton'a aittir. Ona göre iki metinde farklı mesajlar verilmesinin sebebi, Sokrates'in farklı kişilerle konuşuyor olmasıdır (Congleton, 1974, s. 444). Hatta bu düşünce sadece Platon metinlerinden hareketle değil, Ksenophon'un resmettiği Sokrates ile Platon'un resmettiği Sokrates arasındaki fark aracılığıyla da ortaya atılabilir. Ksenophon asker, Platon filozoftur; bu nedenle Sokrates'te gördükleri özellikler farklıdır.

Sonuç olarak Platon'un itaatsizlik düşüncesine dair şu belirlemede bulunabiliriz: Bir yurttaşın yerine getirmesi gereken sorumlulukları vardır. Bunlardan biri, adil olmayan bir yasanın yanlışlığını göstermek için çabalamaktır. Bu çaba, en başta yanlışlığı ifade edebilir olmayı gerektirir. Yasa, eğer bunu engellemişse yurttaşın yurttaşlık görevini geçersiz kılmış olur. Bu noktada da hem yasanın yanlışlığını dile getirmek hem de bunun sonucunda ortaya çıkabilecek sorunları göğüsleyebilir bir cesareti sergilemek gerekir.

Temelde *Devlet Adamı* ve *Yasalar* eserlerine kıyasla *Devlet*'te yurttaşlığın metaforik ve etik boyutlarıyla daha çok karşılaştığımızı söyleyebiliriz. *Savunma* ve *Kriton*'da ise yurttaşlığın hukuki ve etik boyutları daha çok göze çarpar. Bu diyalogların her birinde siyasi katılıma dair fikirlere rastlarız ancak belirgin bir şekilde yurttaşlıktan kimlerin neden dışlandığının açıklandığı pasajlar görmeyiz. Örneğin *Yasalar*'da yiyecek ve içeceklerin paylaşılırken üç eşit parçaya bölünmesi önerilir; bu parçalardan biri özgür

---

<sup>10</sup> Bu durum, Platon'un *Kriton*'da ileri sürdüğü gibi "bir konunun uzmanına güvenmek" olarak düşünülebilir.



yurttaşlar, biri köleler, bir diğeriye el sanatçıları ve yabancılar içindir (Platon, 2018, 848a). Bir adaletsizlik durumuna tanık olan kişi, o adaletsizlik karşısında nasıl davrandığına bağlı olarak cezalandırılır ya da ödüllendirilir. Bu ceza ve ödülün belirlenmesinde de yine benzer bir ayırım yapılır (a.g.e., 881b-e, 914a-915e). Bu yanıyla kölelerin, yabancıların, el sanatçılarının yurttaş olmadığı sonucuna varabiliriz. Aristoteles'te ise yurttaşlığın siyasi boyutları beraberinde birçok tartışmayı getirmiş olsa dahi, kavramsal olarak ortaya konması ve ideal bir devlet tasavvurundan hareket etmemesi açısından daha belirgindir.

## 2.2. Aristoteles

Platon'un mutlak ve evrensel geçerliliği olan doğrularının karşısına tarihsel koşullara göre değişebilen politik bir anlayış ortaya koyan Aristoteles *Politika* adlı eserinde ideal bir devletin işleyişiyle değil, *poliste* hüküm süren siyasi rejimlerin türlerinden ve bunların özelliklerinden söz etmiş; siyasi rejimlerin etkisiyle yaşanabilecek sorunlara, iç karışıklıklara, bu karışıklıkların çözüm yollarına, hüküm süren siyasi rejime göre ele alınan yurttaşın değişen özelliklerine yer vermiştir.

### 2.2.1. Yasa ve adalet

Platon'un ardından adalet kavramını detaylı bir şekilde ele alan ve kavramı ideal bir bağlamdan ziyade gündelik hayatın sorunları çerçevesinde inceleyen Aristoteles buna uygun olarak etik ve politika ilişkisinde etikten ziyade politikaya öncelik veren bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşımını etik olanın tek tek kişilerden hareketle iyiyi araştıran buna karşın politikanın *poliste* mümkün iyinin uygulanmasını mesele edinmesine dayandırmıştır (Aristoteles, 2018, 1094b10).

Adalet kavramını ele almak için ilk olarak *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabında yer alan genel ve özel adalet arasında yapılan ayırma başvurmak yerinde olacaktır. Genel adalet insanları adil davranmaya eğilimli hale getiren, erdem bütünü ile tanımlanan ve diğer insanların iyiliğini gözetilen bir durumu işaret eder, bu yanıyla politik ve toplumsal erdem olarak belirir. Özel adalet ise adil olan ve olmayana dair karar verilirken insanın amacının ne olduğunu ve eylemin hukuksal boyutunu ön plana çıkartır. Aristoteles'in

örneğiyle, bir insanın para için zina yapması ve bundan kazanç sağlaması ile zevk için zina yapması arasında fark vardır. Birincisini gerçekleştiren, haksız bir eylem ortaya koyuyorken ikincisi zevk düşkünüdür. Birinciye haksız yapan şey, zinadan kazanç elde etmesidir (Aristoteles, 2019a, 1130a25). Bu anlamda özel adalet koşulludur; insanların menfaatlerine, niyetlerine ve sorumluluklarına göre değişim gösterir. Bir durumun adil olup olmadığına yönelik karar verilirken o durumun doğasının belirleyici olduğu, bu örnekteki gibi bir karar *dikaion* olarak adlandırılır.

Aynı kitabın, adalet ve karşılıklılık ilişkisini inceleyen bölümünde ise adalet kavramı ekonomik ilişkiler bağlamında incelenir. Bu noktada karşılıklılık ile kastedilen birinin yaptığı iyilik ya da kötülüğe uygun bir ödül ya da cezayla, davranış ya da tutumla karşılaşması değil, aralarındaki değiş tokuş ilişkisidir. Değiş tokuşu yapılan ürünlerin değiştirilmesi açısından kişiler arasında bir uzlaşma olmalı, ürünlere her iki taraf da ihtiyaç duymalıdır. Aristoteles'in örneğiyle mimar ve kunduracı arasındaki ürün değiş tokuşunda ürünler eşitlenebilmelidir. Bir ev ile kundura değişiminde eşitliğin sağlanması ise evrensel bir ihtiyaç olan paranın icadına sebep olmuştur (a.g.e., 1133a20). Bu yaklaşımı dikkat çekici kılan, Aristoteles'in mimarla kunduracı arasındaki ilişkiden ziyade toplum ile geleneksel politik adalet anlayışı arasındaki ilişkiyle ilgileniyor olmasıdır (Danzig, 2000, s. 423). Bu yorum Aristoteles'in şu ifadeleriyle desteklenebilir: Sıkı bir eşitlikten öte orantısız bir eşitliğe dayalı karşılıklılık ilişkisi, *polis* ayakta tutar (Aristoteles, 2019a, 1132a) ve adil bir değiş tokuş ilişkisi, yurttaşların birbirine bağlılığını sağlar (a.g.e., 1133a2). Bunun bir örneği, yurttaşları birbirine bağlayanın hakların ve ödevlerin karşılıklılığı olmasıdır. Bu karşılıklılık ilişkisi, yönetenin gücünün sınırlanmasını ve yönetilenin yönetenin gücünü kabul etmesini sağlar.

Adalet tartışmasını *polis* ve yurttaş kavramları üzerinden düşündüğümüzde Aristoteles'in ilgili kavramı ve hak mefhumunu sosyal ve politik yönleriyle tartıştığını belirtmek gerekir. Bu durum Aristoteles'in Platon'dan ayrıştığı bir nokta olarak belirlenebilir. Bu konuyla ilgili iki farklı görüş vardır. Strauss şöyle söyler:

Platon'un kullandığı dilde, insan fikri aslında adalet fikriyle bağdaşır, ama bu farklı bir fikirdir. (...) Aristoteles'in kullandığı dilde ise, erdemın insan doğasıyla ilişkisinin eylemin güçle olan ilişkisiyle kıyaslanabilir olduğu ve eylemin güçten başlanarak belirlenemeyeceği, tam tersine gücün eylemden hareketle bilinir hale geldiği söylenebilir. (Strauss, 2011, s. 172)

Costas Douzinas'a göre Strauss'un Aristoteles'i Platon'dan daha az önemli bulmasının nedeni, Aristoteles'te adaletin hukuki yönünden öte politik yönünün ağır basmasıdır. (Douzinas, 2015, s. 58). Michel Crubellier ve Pierre Pellegrin ise Platon'da birlik halinde bulunan etik ve politikanın Aristoteles tarafından iki farklı bilim olarak ele alındığını savunmanın imkansız olduğunu; politika ve etik arasındaki kan bağının en üst seviyelerde kendini gösterdiğini belirtir (Crubellier, 2017, s. 170). Herbert Marcuse ise Aristoteles düşüncesinde iyi ve adil olanın yaşam alanına nüfuz eden ve bu alanı evrensel olarak geçerli değerlerle şekillendiren bir anlayış taşımadığını söyler (Marcuse, 2000, s. 101) Bu yanıyla ona göre Aristoteles düşüncesinde etik, politika içerisinde sona ermiştir (a.g.e., s. 102).

*Politika* en üstün iyiyi hedefleyen bir ortaklık olarak *polis* fikriyle başlar (Aristoteles, 2018, 125215). Aristoteles'e göre adalet ortak iyidir, kamu yararadır; adil olan siyasal rejimleri adil olmayanlardan ayırmak için bir kriterdir (a.g.e., 1279a17). Doğal hakkın da doğal hakla ilişkili olan politikanın da nihai amacı adaletin tesis edilmesidir (a.g.e., 1282b16). “Adalet [erdem] politiktir: Adalet [sistemi] politik ortaklığın düzenlenmesi, adalet [erdem] ise neyin adil olduğuna dair yargıda bulunmadır” (a.g.e., 1253a33). Neyin adil olduğuna dair yargıda bulunmak (*dikaion*) ise adil ve adil olmayan eylemi belirlemeyi gerektirir. Aristoteles bu ayrımı iki tür yasaya ve iki tür kişiye göre tanımladığını belirtir:

İki tür yasa derken özel yasayı ve evrensel yasayı kastediyorum. Özel yasa, her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır: Bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir. Evrensel yasa doğanın yasasıdır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi, gerçekten de, bütün insanları hatta birbiriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir doğal adalet ve adaletsizlik vardır. Sophokles'in Antigone'sinin, Polyneikes'in gömülmesinin yasağa karşı doğru bir eylem olduğunu söylerken açıkça kastettiği şey budur: Bunun doğaya göre doğru bir iş olduğunu kastediyor. (Aristoteles, 2019a, 1373b)

Bu yanıyla Aristoteles'in genel ve özel adalet tanımı ile yasa tanımı bire bir örtüşür. Bir yasanın geçerlilik kazanması ve *polistekilerin* o yasaya itaat etmesinin istenmesi ancak yasanın doğaya uygun ve genel adalet anlayışıyla çelişmeyecek şekilde düzenlenmiş olmasıyla mümkündür. Eş deyişle yasa adil olmalıdır, yargıç adil olanı geçerli kılarak adalete hizmet etmelidir. Ayrıca düşünür, başkasına karşı adil olma ile yasalara uygun olma anlamında adil olmayı birbirinden ayırır: “Başkasına karşı adil

olan basitçe eşit olandır. Adaletsiz olan da eşitsiz olan” (Aristoteles, 2019, 1193b-1194a6). Burada adaletle eşitliğin birbiriyle aynı şey gibi ele alındığını görürüz, adaletsizlik eşitsizlikten doğar. Bir şeyin azı ya da çoğu değil, ortada olanı eşit ve adil olandır. Yasa da adalet fikrinden türemelidir; adalet ve yasa arasında olması istenen en temel bağ, haklılık ya da haksızlık bağlamında açığa çıkar:

Yasayı çiğneyen kişi, haksız bir insandır ve yasaya saygı gösteren de doğru bir insandır; bu nedenle yasa tarafından buyurulan tüm eylemlerin bir anlamda doğru oldukları açıktır (...) eğer yasalar doğru biçimde düzenlenmişse doğrudur; eğer yasalar gelişigüzel yapılmışsa, buyruklar ve yasaklar eleştirilebilir. (Aristoteles, 2019a, 1129b)

Eş deyişle Aristoteles için hak ve yasa her zaman aynı şey değildir ama normatif düzlemde aynı şey olması istenir çünkü bu aynılık, adil bir siyasal rejimin özelliğidir. Böylesi bir rejimde yöneticiler tüm *polis*in ve yurttaşların ortak iyisini gözeterek karar alır (Aristoteles, 2018, 1283b40). Bu noktada “Ortak iyisi gözetilecek yurttaşlar kimlerdir?” sorusu açıklanmaya ihtiyaç duyar.

### 2.2.2. Yurttaşlık

Aristoteles’in yurttaşlık anlayışına dair fikirleri en temelde *Politika* adlı eserinde bulunur ve Platon’un yaklaşımında olduğu gibi yurttaşlık tartışması siyasal rejimle ilişkili olarak ele alınır. Aristoteles’e göre siyasal rejimin adını belirleyen, yöneticinin kim ya da kimler olduğudur; yönetici bir kişiden mi oluşmakta yoksa yurttaşlar belli bir azınlık ya da çoğunluk tarafından mı yönetilmektedir? Bu sorunun cevabına göre rejimin ne olduğu ortaya çıkar ve rejime göre hem *polis*in hem de yurttaşın kim olduğu belirlenir.

Aristoteles’e göre iyi ya da adil diye nitelendirebileceğimiz siyasal rejim; adil bir kişinin yönetimi altındaki krallık, birden fazla soylu insanın yönetiminde olduğu aristokrasi, “yönetme ve yönetilme kapasitesine ve askeri vasıflara sahip bir topluluğun doğal olarak ortaya çıkması ve makamlara liyakat temelinde varlıklı olanlara dağıtılan yasaların mevcut olması durumunda” (a.g.e., 288a6) cumhuriyettir. Adil olmayan siyasal rejimler ise krallığın bozulması durumunda ortaya çıkan tiranlık, aristokrasiden sapmayla ortaya çıkan oligarşi ve son olarak cumhuriyetten uzaklaşmayla ortaya çıkan demokrasidir (a.g.e., 1289a26).

*Politika*'nın III. kitabında yer alan açıklamalara göre bir siyasal rejimi anlamak; *polisi* anlamakla, *polisi* anlamak ise yurttaşın kim olduğunu bilmekle mümkündür. *Polisin* en doğrudan diyebileceğimiz tarifi ise bir yurttaşlar topluluğu olduğudur (a.g.e., 1274b38). Yurttaşların oluşturduğu *polis* bir tür ortaklıktır ve bu ortaklık iyi bir amaç için kurulur, en üstün iyiyi hedefler (a.g.e., 1252a1). Bu yanıyla *polis* sadece yaşam için değil, iyi yaşam için var olur (a.g.e., 252b27). *Polisi* oluşturan insanlar konuşma yeteneğine sahip oldukları için doğaları gereği politiktir. Burada hem insanın tek başına yaşaması mümkün olmayan bir canlı olduğu hem de toplumun insan için mümkün iyiyi sağlayan bir kurum olduğu fikri görülür (Arslan, 2016, s. 238). *Polise* bağlı olmayan insan ise ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlıktır (Aristoteles, 2018, 1253a1). Ortak iyiyi isteyen ve *polis* gibi bir ortaklığı kurmaya meyilli olan bir dürtü herkesin içinde vardır (a.g.e., 1253a29). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles toplumsal olan meselelerin kaynağını, insan doğasında bulur ve insan doğasından hareketle insana uygun bir yaşamı açıklar. İnsani yaşam, akıl ışığındaki bir etkinliktir (Aristoteles, 2019, 1097b-1098a). Yaşamını akıl ışığında sürdürmeye yetkinliği bulunmayan biri, yurttaş olmaya da yetkin değildir. Bu sebeple konunun yurttaşlık anlayışıyla yakından ilişkisi vardır.

Bu izleği takip edebilmek için ilk olarak Aristoteles'e göre insan doğasının ne olduğu açıklanmalıdır. Düşünüre göre insan doğasını oluşturan ortak ve genel özellik akıldır. Bu yanıyla insan hem rasyonel hem de politiktir. Bu çerçevede insan yaşamı, gündelik etkinlikleri gerçekleştirmekle sınırlı düşünülemez. İnsan *praksise* katılır ve bilinçli olarak tercih eder (*prohairesis*) (Aristoteles, 2019b, 1111b12). Bu yüzden mutlu olma kapasitesi vardır (*eudaimonia*). Ancak *eudaimonia* mutlu olma ile sınırlı bir şekilde düşünülmemelidir. Nazile Kalaycı kavramı şu şekilde tarif eder:

*Eudaimonia* ne haz yaşamı, ne geçici bir ruh hali, ne de başımıza şans eseri gelen bir durumdur; dahası tanrı vergisi de değildir. Bir kişiye hayatı boyunca eşlik eden *daimon*'un yönünü iyi'ye çevirmesi anlamına gelen *eu-daimonia*, insanın "işini iyi yapması", "iyi yaşaması", ya da bu anlama gelmek üzere "ruhun erdeme uygun etkinliği"dir. Öte yandan bu etkinliği ruhu kaplayan bir duygulanım biçiminden büsbütün ayırmak da doğru olmayacaktır; *eudaimonia* hem bir tür etkinlik ve yaşam biçimi, hem de ulaşılmaya çalışılan bir erektir; hem sürece içkin bir durum, hem de süreç sonunda varılmak istenen hedefdir. Aristoteles *eudaimonia*'yı özelden

çok kamusal bir mesele olarak belirlemiş ve yurttaşın politik tavrıyla ilgisinde ele almıştır.

(Kalaycı, 2014, s. 257)

Bu yanıyla politik yaşam, kamusal alanda mevcuttur ve iyi yaşamı amaç edinir. Akla dayalı *praksis* ile şekillenen politik yaşamda mutlu olmak, sadece iyi hissetme meselesi değildir. “İyi yaşayan iyi hissedebilir ama ‘iyi hisseden’ iyi yaşamış sayılmaz” (Erkızan, 2014, s. 241). Bu noktada *prohairesis* kavramı önem taşır çünkü *praksisin* kaynağıdır (Aristoteles, 2019a, 1139a32). Bu kavram insanın düşünceyi geliştirme, karar verme ve deneyime sahip olmasıyla ilişkilidir (Aristoteles, 2017, 980b26). Bu yanıyla Aristoteles’in politika ile etiği kategorik olarak ayırmadan birlikte ele aldığımızı söyleyebiliriz. İnsan ancak tercihleriyle *eudaimonia* sahibi olabilir çünkü insani yaşam, etkin değildir; sadece bir üretme meselesi değildir (*poiesis*) (Aristoteles, 2018, 1254a7). Bu yaklaşım yurttaşlık bağlamında etkin bir yaşama ve tercih yapma kapasitesine ya da imkanına sahip olmayan kişinin, yurttaşlıktan dışlanmasıyla sonuçlanacaktır.

### 2.2.2.1. Dışlananlar

Yurttaşlıktan dışlanma *prohairesis* ve *phronesis* kavramlarının içeriğiyle yakından ilişkilidir. Şöyle ki *polis*in var olmasıyla özgür olabilen insanlar adalet ilkesi bağlamında doğru tercihlerde bulunabilir ve adalete dayalı, ortak iyiyi arzulayan insanlarla birlikte insani bir yaşam kurabilirler. Adalet düşüncesinde *prohairesis* ve *phronesis* anlayışının baskın olması, yurttaşta da bu özellikleri aramayı gerekli kılar. Aristoteles’e göre yurttaş olmayanın neden yurttaş olmadığı, bu kavrayış içinden anlaşılabilir: Köleler yurttaş değildir çünkü *prohairesis*e sahip değildirlere, mutlu olma kapasiteleri de yoktur (a.g.e., 1177a8). Başkasının doğası uyarınca davranan insan doğal olarak köledir (a.g.e., 1245a15) ancak özgür insan kendisi için var olabilir (Aristoteles, 2017, 982b25). Eş deyişle etik söylemin öznesi, özgür insandır. Bu yönüyle köle, söylemin öznesi olamayacağından haliyle yurttaş da olamayacaktır. Aristoteles’e göre kölelerin yanı sıra çocukların hatta kadınların da mutlu olma kapasiteleri yoktur, bu sebeple onlar da yurttaşlıktan dışlanmıştır. Bir çocuk bir eylemde bulunabilir ama o eylemin öncesi ve sonrasına dair bir fikir yürütüp karar almadığından erdemli davranmış olmaz. Köle efendinin dediğini yapar, yaptığı eylemi

düşünmez ve bu sebeple kölenin erdemli ya da erdemsiz davranışından bahsedemeyiz. Bu noktada şu farkı eklemek gerekir: Aristoteles doğal köle ve politik köle ayrımı yaparak politik köleyi *prohaires*ten yoksun olarak nitelendirmez. *Prohaires*ten yoksun olmayıp köle olmak toplumsal yapıdan kaynaklanır. Gündelik hayatın idaresi için köle emeğine ihtiyaç vardır. Bu yanıyla köle ve efendi ayrımı oluşur. Bu ayrım doğanın dengesiyle çelişmez, kimi insanlar bedensel olarak çalışarak kimi insanlar ise zihinsel nitelikleriyle faaliyetlerde bulunur. Zihinsel faaliyetlerde bulunanlar entelektüel etkinliklere zaman ayırabiliyorken köleler (doğal köle ya da politik köle fark etmeksizin) bu imkana sahip değildir. Devletin yönetiminde söz sahibi olmak ise entelektüel bir bilgi düzeyini gerektirir. Bunu yurttaşlık fikrine uyarlayacak olursak; bir yurttaşın politik bir alanda varlığını göstermesi için özgür olması, kendini tanıması, kendisinden verilmesi beklenen kararlarla ilgili fikrinin olması şarttır ancak bu şartları yerine getirdiğini düşündüğümüz kimi insanlar, yine de yurttaş sayılmamaktadır. Bu açmazı felsefi olarak derinleştirmek için şimdi bu probleme değinelim.

Aristoteles'in yurttaşlığın sınırlarına yönelik açık ifadelerinden biri, *poliste* ikamet eden herkesin yurttaş sayılmayacağıdır (Aristoteles, 2018, 1275a5). Bu düşüncenin gerekçesi olarak düşünür, yabancı ve kölelerin de *poliste* ikamet etmelerini gösterir. Bu durumda kölelerin yanı sıra yabancılar da yurttaş olarak değerlendirilmezler. Dava açabilenler ve davaya konu olabilenlerin de yurttaş olduğu söylenemez. Üstteki açıklamayla paralel olacak şekilde düşünmeye kalkıştığımızda, *polisteki* bir yabancı ya da *polise* ticaret maksadıyla bir süreliğine gelmiş olan tüccar da davaya konu olabilir. Yabancıların özgür olduğunu ve karar verilmesi gereken politik meseleye dair fikir sahibi olduğu durumların olabileceğini de söyleyebiliriz ancak yabancı olması, bu şartları yerine getirip getirmediğini önemsiz kılar.

Kağıt üzerinde yurttaş olan ama mutlak anlamda yurttaşlığa katılamayan kesimlerden de söz edebiliriz. Bunlar yaşı ya küçük ya da çok büyük olduğu için yurttaşlık sorumluluklarını yerine getiremeyen çocuklarla yaşlılar ve doğaları gereği karar verme yetisi eksik olan kadınlardır. Aristoteles kadının yurttaşlığından bahsettiği pasajlarda, bir erkeğin yurttaş olmasının koşulunu açıklamak için bu konuyu mesele edinir. Burada kastettiğim nüfusun arttığı dönemlerde yurttaş sayısını sınırlandırmanın bir yolu olarak yurttaş babanın oğlu olmanın yanı sıra yurttaş annenin de oğlu olmanın bir kriter haline getirilmesidir. Burada her ne kadar “yurttaş anne” ifadesi kullanılsa da Aristoteles kadınların yurttaşlık vasfını yerine getirdiğini ima etmez çünkü “Mutlak

anlamda yurttaş, karar alma ve [idari] makamlarda pay sahibi olmaktan daha iyi bir şeyle tanımlanamaz” (a.g.e., 1275a22). “İstişare etme ve karar almayı gerektiren makamlarda yer alma hakkı olan kimseler kentin yurttaşdır” (a.g.e., 1275b13). Kadınların politikaya aktif katılımıysa Aristoteles’in düşüncesinde yer almaz. Kadının konumuyla ilgili düşünürün bir diğer pasajı hane yönetimine ilişkin kısımdadır. Haneyi yönetecek olan erkek; köleyi yönetirken efendilik, çocuğunu yönetirken babalık ve karısını yönetirken evlilik sanatını iyi icra etmelidir. Bu noktada mutlak yurttaşın, yurttaşlıktan dışlananlar karşısındaki konumunu görebiliriz. Mutlak yurttaş olarak erkek, karar verme yetisine sahip olmayanlar üzerinde yetkeye sahiptir.

Diğer taraftan Aristoteles iyi bir yurttaşın yönetme becerisinden daha çok yönetilme becerisine sahip olması gerektiğini düşünür ve hem yönetme hem de yönetilme becerisine sahip olmayı yurttaşlık erdemi olarak tarif eder (a.g.e., 1277b12-15). Balibar “insanın yönetmeyi itaat ederek öğrendiği ve itaat etmeyi de yükümlülükleri veya otoriteyi ifa ederken öğrendiği” (a.g.e., 1277b8-10) şeklindeki yönetenler ile yönetilenlerin nöbetleşe değişimi düşüncesinin bir karşılıklılık mekanizması olduğunu ve bunun Aristotelesçi düşüncede yurttaşlığın merkezine konduğunu belirtir (Balibar, 2016, 27). Ancak bu karşılıklılık doğaya uygun bir eşitliği muhafaza edenler arasında gerçekleşecektir. Bu durumu emir-komuta ilişkisi ile eşitlik ilkesi arasındaki uyuşmanın olumlanması olarak nitelendiren Frederic Gros’a göre;

Siyasal bir ilişki içerisinde hükmeden, bir benzerine bir eşitlik zemini üzerinde hükmeder: Kendi gibi özgür olan birilerine. (...) Yunan eşitliği bir hak, hukuki bir yapı, statüye atfedilen a priori bir olgu değildir. Burada siyasal olarak adlandırılan bir buluşma rejimidir. (Gros, 2017, s. 134)

Bu durumda emir alan kişi, emir verme pozisyonuna da gelebilecek olan biridir. Bu pozisyon doğaya uygun olma ile ilişkilidir: “Doğaya aykırı bir şekilde oluşmamışsa erkek dişiye kıyasla yönetmeye daha yatkındır; yaşlı ve tam yetişkin olan ise genç ve yeterince yetişkin olmayana göre daha yatkındır” (Aristoteles, 2018, 1259a39).

Doğaya uygun olan, zorunlu olan ise kadının, çocuğun ve yaşlının karar alma sürecinin dışında bırakılması doğal hakka uygundur, doğal hakka uygun olan adildir. Eşit olmadığını söyleyebileceğimiz bu yaklaşımın eşitliğe uygun olduğu düşünülür çünkü eşit olmayan iki kutbu (kadın ile erkeği, yetişkin ile çocuğu ya da yaşlıyı) kıyaslayıp her ikisine de aynı yetki tanınmamıştır. Bu yönüyle yurttaşlıktan dışlananlar eşit



olmayanlardır ve bu dışlama bir eşitsizlik değil, eşitliği sağlama girişimidir. Bu noktada Platon'da antropolojik farklılıklar üzerinden ayrımlarla belirlenen doğaya uygun bir eşitlik düşüncesinin Aristoteles'te de devam ettiğini belirtebiliriz.

Bir yandan üremek için “dişi” ve “erkek” (ki üreme bilinçli bir tercihten değil, diğer bitki ve hayvanlarda olduğu gibi, ardında kendi gibi bir varlık bırakma doğal güdüsünden kaynaklanır); diğer yandan hayatta kalabilmek için doğa gereği “yöneten” ve “yönetilen”. “Düşünce yoluyla öngörü kabiliyetine sahip olan doğa gereği yöneten ve efendi olandır; bunları bedeniyle yerine getirme kabiliyetine sahip olan ise doğa gereği yönetilen ve köle olandır. Bu nedenle aynı şey hem efendi hem kölenin faydasıdır. (a.g.e., 1252a24)

Sonuç olarak yurttaşın kim olduğuna dair şu belirlemelerde bulunabiliriz: Siyasi yönetime katılanlar mutlak yurttaştır. Gelecekte yönetime katılacak olan çocuklar (babasının yurttaş olması kaydıyla), yaşları sebebiyle yönetime katılamayan ama önceden katılmış olan yaşlılar, mutlak ve kısmi yurttaş olanlarla akrabalık ilişkileri olan kadınlar, kısmi yurttaştır. Yurttaşlığın Aristoteles için en temel tanımı, karar alma ve idari makamlarda pay sahibi olmak olduğuna göre, Aristoteles için yurttaşlığın politik boyutunun baskın olduğu söylenebilir. Aristoteles ile Platon'un yaklaşımını da göz önünde bulundurduğumuzda Atina demokrasisinin adalet ve eşitliği aynı kavrammış gibi ele aldığını ve eşitliği dost-düşman, yerli-yabancı, Yunan-barbar, erkek-kadın ayrımları üzerine kurduğunu söyleyebiliriz.

Özgürlük ve eşitlik sadece Atinalı yurttaşların sahip olduğu bir ayrıcalık olarak anlaşıldığı ve sınırların ötesindekileri içerecek bir tarzda düşünülmediği için demokratik polis aynı anda hem kapsayıcı bir siyasal özgürlük ve eşitlik anlayışına hem de dışlayıcı bir ortaklık ve yurtseverlik fikriyatına, etno-kültürel bir yurttaşlık rejimine dayalıdır. (Sezer, 2017, s. 31)

Bu dışlayıcı ortaklık, belli bir mantık çerçevesine oturtulduğundan eşitsizliğin görünür olması zorlaşır. Eşit olmayanları eşit kılmanın eşitsizlik olacağı söylenerek yurttaşlığın temeline eşitlikten uzak bir anlayış yerleştirilir. Bu yanı sıra Antik dönem düşüncesinde eşitlik ile yurttaşlık arasında kurulan ilişkiyi tersine çevirmek mümkündür. Eşit olmadığı için yurttaş olmayan insanlardan değil, yurttaş olmadığı için eşit olmayan insanlardan bahsedilebilir. Bu nokta, yurttaşlığın belli bir dönemde insanlar arasındaki eşitlik durumunu anlatan bir konum olarak ele alınamayacağını gösterir. Bunun yerine yurttaşlığı toplumsal eşitsizliği siyasallaştıran yapıyla mücadele için bir zemin olarak

ele almak makul görünmektedir. Bu noktada Aristoteles'in itaatsizlik düşüncesine nasıl yaklaştığına değinmek gerekir.

### 2.2.3. İtaatsizlik

Aristoteles *Politika*'nın V. kitabında farklı siyasal rejimlerde ortaya çıkabilecek itaatsizlik sebeplerinden, bunların yaratabileceği tehlikelerden ve bu tehlikelerin nasıl bertaraf edilebileceğinden bahseder.

Sırasıyla ilerleyecek olursak; temelde itaatsizlik ya eşitliği arzu eden insanların karşı çıkışından ya da eşitsizlik kendi lehlerine olmasına rağmen daha fazla pay isteyen insanların varlığından kaynaklanır. Bu yanıyla kimi değişiklik talepleri haklı kimileri ise haksızdır: “Zira aşağı olanlar eşit olmak için hizipleşir, eşitler ise üstün olmak için” (Aristoteles, 2018, 1302a22). Aristoteles itaatsizliğe sebep olabilecek durumları temelde şu şekilde belirler: Yöneticinin küstah davranışları ve hakettiğinden fazlasını alması, kişinin onurunun kırılması, insanların cezalandırılmaktan korkmaları ve haksızlığa uğrama endişeleri, *polis*in gittikçe büyümesi ve bunun paralelinde eşitliğin bozulması.<sup>11</sup> Bu sıralamada görüldüğü üzere Aristoteles toplumda ortaya çıkan siyasal rejim değişikliği talebinin temelde eşitsizlik kaynaklı olduğunu düşünür. Farklı rejimlerde farklı adalet kavrayışı ve bu adalet anlayışına göre şekillenen farklı eşitlik biçimleri hakim olduğu için yaşanan ayaklanmalar ve devrim ihtimaline karşı gösterilen dirençler farklılaşmaktadır. Bu iddiayı kısaca açıklayalım. Aristoteles'e göre siyasal rejimler sayısal ve liyakata göre olmak üzere iki farklı eşitlik türü üzerine kurulur. Kimi rejimler bu eşitlik türlerinden sadece birini, kimileri ise her iki eşitlik türünü içerir. Sadece birini içerenler Aristoteles'in adil olmayan rejimler olarak kategorileştirdiği oligarşi, demokrasi ve tiranlıktır. İki eşitlik türünü içerenler ise düşünür tarafından adil rejimler olarak belirlenen krallık, aristokrasi ve cumhuriyettir. Örnek vermek gerekirse demokrasi sayıca eşit ve aynı olmayı esas aldığı için sayısal eşitliğe göre düzenlenmiş bir rejim, oligarşi ise orantısız bir eşitliği baz aldığı için liyakata dayalı bir rejimdir. “Demokratlar en çok sayıda kişiye adil gözükene neyse, adaletin o olduğunu söyler-oligarşi yanlıları ise en fazla mülke sahip olanlara göre adil

---

<sup>11</sup> Aristoteles'e göre itaatsizlik; seçim kampanyaları, siyasal rejime dost olmayan insanların yönetime gelmesi, toplumun geleneksel yaşayış tarzında büyük değişikliklerin meydana gelmesi gibi nedenlerle de oluşabilir. Ancak düşünürü göre bu nedenler eşitlik kaynaklı değildir.

olan neyse onun” (a.g.e., 1318a11). Aristoteles’in her iki rejimi de adaletsiz bulması ise adalete azınlık karar verecekse tiranlığın ortaya çıkacak olmasından, çoğunluk karar verecekse azınlığa ait olan mülke el konulacağından adaletsizlik oluşacak olmasından kaynaklanır. Düşünür *polis*in zengin, yoksul ve bunların ortasında bulunanlar olarak üç kısmı olduğunu belirtirken, ölçülü ve orta olanın en iyi olduğu kabul edildiğine göre ortalama olanın en iyi olduğunu söyler (a.g.e., 1295b1). Aşırı zengin de aşırı yoksul da akla uygun davranmakta zorlanacaktır. Burada Aristoteles zengin ve yoksulun kötülöklere daha çok yöneleceğini ifade eder ve şu ayrımları belirler: Zenginler küstahlık ve büyük çaplı kötülöklere, yoksullar ise haydutluk ve küçük çaplı kötülöklere yönelir (a.g.e., 1295b3). Zenginler çocukluklarından beri süregelen lüks alışkanlıkları sebebiyle okulda dahi yönetilmeyi bilmezler. İleriki yaşlarında da yönetilmeyi beceremezler. Yoksullar ise yönetilmeyi bilirler, buna alışkındırlar ama nasıl yöneteceklerini bilmezler. Her iki kesim de politik ortaklık kurmaya yatkın değildir çünkü zengin olan küstah, yoksul olan garibanlığı sebebiyle hasettir. Bu iki özellik de dostluk (*philia*) barındırmaz ama politik ortaklık dostluk gerektirir (a.g.e., 1295b13) çünkü “dostluklar eşitliği içerir: İki taraf birbirinden aynı yararı elde eder ve karşılıklı olarak aynı iyilikleri ister” (Aristoteles, 2019a, 1158b). Bu durumda yurttaşlığın da dostluk barındırdığını ama ekonomik farkların derin olduğu toplumlarda bu dostluğun pek mümkün olmayacağını söyleyebiliriz. Bu nedendir ki Aristoteles oligarşi ve demokrasinin iyi bir karışımını elde etmeye çalıştığından iki tür eşitliği de barındıran aristokrasi ve cumhuriyetin daha adil olduğunu düşünür. Hatta bu iki rejimin oligarşi ve demokrasiye kıyasla daha istikrarlı rejimler olduğunu belirtir (Aristoteles, 2018, 1301a35). Aristokrasi ile cumhuriyet karşılaştırıldığında ise istikrarlı olan cumhuriyettir “çünkü yurttaşların çoğunluğu daha güçlü olan taraftır ve onlar eşit bir paya sahip olmaktan gayet memnundurlar ancak zenginler rejim kendilerine üstünlük tanıdığına küstahlaşır ve daha da fazlasını elde etmeye çalışırlar” (a.g.e., 1307a5).

Sonuç olarak Aristoteles düşüncesinde farklı rejim türlerinde farklı itaatsizlik nedenleri ağır basar. İtaatsizliğin yaratabileceği tehlikeler ise siyasal rejimin yıkılmasıyla sonuçlanabilir ve böylesi durumlarda genellikle rastlanan cumhuriyetin demokrasiye, aristokrasinin oligarşiye dönüşmesi gibi köklü değişikliklerdir (a.g.e., 1307a20). Düşünür bu köklü değişiklikleri engellemek ve siyasal rejimleri korumak

için, ki bunlar onları yıkan şeylerin tam tersidir, şu önerilerde bulunur (a.g.e., 1307b24):

Yasayı ihlal etme alışkanlığı başlatacak küçük değişikliklere karşı tedbirli olmak,  
Çoğunluğa yönelik politik hilelere bel bağlamamak,  
Siyasal rejimin parçası olan ya da olmayan herkese iyi davranmak,  
Halka karşı korku uyandırmak,  
Yönetimde ileri gelenlerin hiziplerine karşı tedbirli olmak,  
Refah düzeyindeki eşitsizliğe karşı mülkiyet şartının değişmesini gerektiren bir yasaya sahip olmak,  
Kimsenin aşırı derecede büyümesine izin vermemek,  
Siyasal rejime aykırı yaşam sürenleri takip edecek bir makama sahip olmak,  
Polis içerisinde kimi kısımların daha zengin ve başarılı olmasına engel olmak,  
Makamlardan kazanç elde edilmesini engellemek,  
Zenginleri korumak, yoksullara özen göstermek,  
Yönetimde fazla pay sahibi olmayanlara egemen makamlar dışındaki alanlarda üstünlük tanımak.

Görüldüğü üzere Aristoteles'in yaklaşımında, itaatsizlik temelde adalet talebinden kaynaklanan haklı gerekçelere dayandırılmış olsa dahi, köklü rejim değişikliklerine sebebiyet verecek devrim gibi bir ihtimalin önüne geçilmek istenmiştir. Öyle ki siyasi rejimin özelliklerine uygun olduğu düşünülen herhangi bir talebin, o rejimi yıkabilecek sonuçları olabileceğini belirten Aristoteles böylesi talepleri rejimi aşırılığa itmek olarak değerlendirir ve şu analogiyi kurar:

Düz bir burun en güzeldir, ancak düz bir burundan sapan ve çengel veya kalkıklığa meyleden bir buruna bakmak yine de güzel olabilir. Yine de, aşırıya doğru daha sıkılaştırılırsa, parça ilk olarak orantısını kaybedecek ve sonunda bir buruna benzemeyecektir, çünkü bu karşıtların birinden çok fazlasına ve diğerinden çok azına sahip olacaktır. Aynı şekilde diğer parçalar için de geçerlidir. Bu, rejimlerde de olabilir. Çünkü en iyi düzenlemeden ayrılmış olsalar bile bir oligarşi veya demokrasinin yeterli olması mümkündür. (a.g.e., 1309b18)

Bu yanı sıra Aristoteles için en kötü siyasi rejimin bile rejimin mevcut olmadığı bir durumdan daha iyi olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, önceden de değindiğim gibi,

düşünürün *polise* bağlı olmayan bir insanın ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlık olduğu yönündeki iddiasıyla uyum içindedir.

Platon ve Aristoteles'in ardından, bu iki düşünürden çok etkilenmiş olan ve teorik düşüncesini bir devletin yıkılmasını engelleme amacı üzerine kurduğunu iddia edebileceğimiz Cicero'yu incelemeye başlayabiliriz.

## 2.1. Marcus Tullius Cicero

Roma politik tarihi içinde etkin rol almış olan Cicero deneyimlerinden beslenerek ve Roma Cumhuriyeti'nin Yunan *polis*inden toplumsal, politik, hukuki farklılıklarını esas alarak teorik yaklaşımını geliştirmiştir. Bu yanıyla Roma politik kültürünün anlaşılması açısından önemli bir isim olan Cicero, Platon ve Aristoteles metnlerinin biçimsel yapısını örnek almış, bu iki düşünürün fikirlerinden yararlanmış, Stoa felsefesinden etkilenmiştir. Bu felsefi zemin üzerinden teorik yaklaşımını olgunlaştıran düşünürün doğal hukuk kavrayışı *Devlet Üzerine (De Republica)*, *Yasalar (De Legibus)* ve *Yükümlülük Üzerine (De Officiis)* adlı eserlerinden hareketle irdelenecektir.

### 2.3.1. Yasa ve adalet

Cicero etik ve politika arasındaki ilişkide ortak iyiyi temel alan ve bu iki alanın, toplum yaşamının faydasını gözeten bir anlayışla yönlendirilmesi gerektiğini ileri süren bir yaklaşım geliştirmiştir. Düşünüre göre bu anlayışla şekillenen bir siyasal rejim, halkın ortak iyisine göre demokratik ya da otoriter bir hal alabilir. *Devlet Üzerine*'de "Cicero'nun Sokrates'i" olarak nitelendirebileceğimiz (Ruby, 2019, s. 34) Scipio'yu konuşturan Cicero "en adil insanlar" olarak nitelendirdiği Romalıların Alpler'in ötesindeki kavimlere zeytin ve üzüm yetiştirmeyi yasaklayarak, kendi üretimlerini daha değerli kıldıklarını, bu davranışın adil değil ancak ileri görüşlü olduklarının bir örneği olduğunu belirtir. Aynı pasajın devamındaysa "bilgeliliğin adaletten ayrıldığını anlayabilirsiniz" diyerek etik olanla ortak iyiye uygun olanın her zaman aynı olmadığını ve adaletin ortak iyi adına ikinci plana atılabileceğini göstermiş olur (Cicero, 2014, 3. IX 16).

Cicero'nun adaletle ilgili belirlemelerine göre kişinin ilk yükümlülüğü, bir haksızlıkla kışkırtılmaksızın bir başkasına zarar vermemektir (Cicero, 2021a, I. 20). İkinci olarak ise adalet ortak iyiye hizmet etmelidir (a.g.e., I. 31). Adalet ve yasa ilişkisine gelindiğindeyse tiranların yasalarını örnek gösteren Cicero toplumların kurumlarına ve yasalarına uygun olan her şeyin adil olduğunu düşünmenin budalalık olduğunu ileri sürer (Cicero, 2021, I. 42). Düşünüre göre yasa, adil ve doğru olanı seçme gücünü ve kararını içerir. Buna uygun olmayan, halk tarafından yanlış olduğu bilindiği halde kabul edilen bir yasa ise yasa niteliği kazanmaz. Buradan çıkan sonuç, yasanın adil olan ve olmayan şeyler arasındaki ayrımı belirlediğidir (a.g.e., II, 13). Adaletin kişiye yüklediği bir diğer yükümlülükse adil ve ahlaki bir davranışın korku, ceza veya ödül gibi motive edici unsurlara dayanmaksızın tercih edilmesidir. Cicero'nun sözleriyle "adalet ne ödül ne de ödeme vadeder, o sadece kendisi için arzulanır, zira bütün erdemlerin nedeni ve anlamıdır" (a.g.e., II. 48). Benzer şekilde düşünür şu cümleleri kaleme alır:

Hukuk kendi başına ahlaken doğru bir unsur olarak arzulanmalıdır. Nitekim, her iyi insan eşitliği ve hukuku sever; hata yapmak ve kendisi için sevilesi olmayı sevmek iyiye yakışmaz, dolayısıyla, hukuku kendisi için arzulamak ve uygulamak gerekir. Hukuk için geçerli olan adalet için de geçerlidir; adalet gibi, diğer erdemlerde kendileri için uygulanmalıdır. (a.g.e.)

Örnek vermek gerekirse adalet gibi eşitlik de bir erdemdir ve "Yasa daima eşitliği gözetmelidir, yoksa o yasa, yasa olmaz" (Cicero, 2021a, II. 42). Cicero'nun bu açıklamalarını bir araya getirdiğimizde yasanın yasa niteliği kazanması için adil ve doğru olması, eşitliği gözetmesi ve halk tarafından kabul edilmesi gerektiğine yönelik vurgularının belirleyici olduğunu gözlemlemekteyiz. Ayrıca Cicero hukukun doğa tarafından onaylanması gerektiğini de ısrarla belirtir, aksi takdirde düşünüre göre bütün erdemler anlamını yitirir (Cicero, 2021, II. 43) çünkü doğanın ölçütü olmaksızın iyi yasa, kötü yasadaki ayırt edilemez; doğa aracılığıyla hak ile haksızlığı, doğru ile yanlış doğanın bize vermiş olduğu ortak kavrayış aracılığıyla ayırt edebiliriz (a.g.e., 2021, II. 44).

Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlaki insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlaksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü

yürürlükten kaldırılamaz; kuşkusuz ne Senatus, ne de halk aracılığıyla bu yasadın kurtulabiliriz, onun için başka bir açıklayıcı ya da yorumlayıcı aranmamalı; başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak, herkesin adeta tek bir öğretmen ve efendi niteliğindeki bir tanrısı olacak, o bu yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısıdır; bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olacaktır ya da insan doğasını küçümsediği için düşünülen diğer eziyetlerden kaçabilse de, en büyük cezaları çekecektir. (Cicero, 2014, III. XXII 33)

Bu yanıyla Cicero açısından doğal hukuk (*lex naturae*) doğaya uyumlu, değişmez ve daimi özellikleriyle tanımlanan ve akıl aracılığıyla keşfedilen bir çerçeveye sahiptir. Doğa her canlı türüne yaşamını koruma ve varlığını sürdürme eğilimi vermiştir. Vahşi hayvan ile insan arasındaki fark, vahşi hayvanın güdülerine göre sadece şimdiki zamana uygun davranışlarıdır. İnsan ise olayların nedenlerini gören, olaylar arasında ilişkiler kuran, sadece şimdiki zamanı değil, geçmiş ve gelecek zamanı da düşünerek eylemlerine yön veren bir yaşayışa sahiptir (Cicero, 2021a, I. 11). Aklın doğal hukuku keşfetmesi için insan doğasına bakması ve insanlar ile tanrılar arasındaki hukuk ortaklığından hareketle tanrısal akıldan pay alarak adalet anlayışıyla bir araya gelmesi gerekir (Cicero, 2021, I. 16-35). Bu yaklaşım Cicero düşüncesindeki Stoacı etkinin en açık göstergelerinden biridir. Şöyle ki Stoacılar insan ve Tanrıyı ortaklaştırıp doğa ile uyumlu yaşamayı sağlayan ilkeyi akılda buldukları için erdemli davranışı kurulan tüm ilişkilerin merkezine koyarlar (Schofield, 2005, s. 451). Cicero da bu yaklaşıma paralel olarak doğal hukuk fikrinin kaynağını doğaya içkin olan Tanrısal akılda görür ve insanın akli yetileri aracılığıyla erdeme erişebileceğini düşünür. Doğal hukukun geçerliliğini evrensel ilkelerle açıklayan Cicero insanların bir araya gelişini de doğanın yasası olarak değerlendirir ve bu yanıyla halkın varlığına hukuki bir anlam yükler.

Devletin ortaya çıkış sürecini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Buna göre devlet, insanların adil bir yaşayış düzeni inşa etmek için akıl aracılığıyla kurdukları bir yapıdır ve Cicero'nun tarifıyla halk unsurudur (Cicero, 2014, I, XXV 39). Cengiz Çevik bu tarifi hem halka ait hem de halkı ilgilendiren bir mesele olarak anlaşılması gerektiğini ve Platon ile Aristoteles'in *politeia* kavramına karşılık geldiğini belirtir (a.g.e, s. 86). Buna göre halkın sınırları olan bir *polise* ve *polis*in uzun süre varolmasını sağlayacak türde bir siyasal rejime ihtiyacı vardır (a.g.e., XXVI 41). Siyasal rejimleri,

temelde krallık, aristokrasi ve demokrasi şeklinde sınıflandıran Cicero krallıkta kral dışındakilerin yönetime katılmadığını, aristokraside halkın özgürlükten pek pay almadığını, demokraside ise halkın kendisinde olan yetkiyi adil ve ölçülü bir şekilde kullandığı durumda dahi eşitliğin haksız olduğunu dile getirir (a.g.e., XXVII 43). Düşünürün siyasal rejimlere ilişkin değerlendirmesi özgürlük anlayışını da açık kılmaktadır. Bu yanıyla Cicero'nun özgürlüğe her daim olumlu bir anlam yüklediği söylenebilir. Düşünürün ifadeleriyle “Özgürlük halk yetkisinin en üst düzeyde olmadığı hiçbir sitede kendisine yer bulamaz; kuşkusuz özgürlükten daha tatlı bir şey olamaz, ancak adil olmayan özgürlük de olmaz” (a.g.e., XXXI 47). Devam eden pasajlarında ise Cicero insanların uyumlu bir şekilde bir arada yaşayabilmeleri için güvenlik ve özgürlüklerini ilgilendiren konularda birlikte karar almaları gerektiğini ve yurttaşların farklı hak ve özgürlüklere sahip olmasının toplumda uyumsuzluk yaratacağını dile getirir (a.g.e., XXXII 49 ). Hatta “Maddi imkanın eşitlenmesi hoşagitmese de veyahut zihinsel yetiler eşit olmasa da, kuşkusuz aynı devlet altında yaşayan insanların eşit hakları olmalıdır. Hakta birlik olmazsa ne olur sitenin hali” diye sormaktadır (a.g.e.). Bu yanıyla bahsedilen üç siyasal rejim arasında Cicero'nun demokrasiyi tercih edeceği düşünülebilir ancak düşünür, bu siyasal rejim türlerinin hiçbirini tek başına onaylamadığını söyler. Mecbur kalması durumunda krallığı tercih edeceğini belirten Cicero krallığın bozulmasıyla ortaya çıkan tiranlığın adil olmayan rejimler arasında adil olana en yakın rejim olduğunu dile getirir (a.g.e., XLII 65): “Zira eğer devletteki otorite birçok kişiye verilirse, yönetici iradenin ortadan kalkacağı ve tek bir yerde toplanmadıkça da mümkün olmayacağı anlaşılacaktır” (a.g.e., XXXVII 60). Bu noktada Cicero'ya göre Roma tarihinde iyi ve adil bir kral olarak nitelendirilecek pek çok kralın var olduğunu; düşünürün eşit hak ve ortak iyi ilkelerine bağlı olmayan birini kral değil, tiran olarak adlandırdığını belirtmek gerekir. Eş deyişle krallık bir tiranın eline teslim edilmiş bir rejim olarak anlaşılmamalıdır.

Ayrıca Cicero devlet düzenini tartışırken devletin sınırlarının dışına çıkan bir adalet anlayışını benimser. Bu anlayış Stoacıların insan ırkının müşterek birlikteliği ve bütün insanları kapsayan yasa kavrayışıyla yakından ilişkilidir. Stoacı düşünceye göre ilahi akla dayalı yasa, insan soyunun birbirine bağlı olduğunu gösterir ve insanlar arasındaki bağı korumayı emreder. Bu düşüncenin temelinde insanların birbirine karşı yakınlık hissi beslediğine dair bir kabul vardır. Bu anlamda bakıldığında kişinin sadece ailesi, dostu ya da bağlı bulunduğu devletin yurttaşına olan sevgisinin ve onlara karşı adil



olma gerekliliğinin ötesinde bir kavrayış mevcuttur. Bu kavrayış sebebiyle Stoacıların devletin sınırlarının doğal değil, geçerli politik sürecin bir sonucu olduğunu düşündükleri iddia edilebilir. Nitekim Martha Nussbaum'a göre Stoa düşüncesi, politikanın insanları böldüğünün ve onları yabancı, düşman gibi ayrımlarla düşünmeye teşvik ettiğinin farkındadır ve bu nedenle düşmana saygı duyulan, ortak bir amaçtan ilham aldığımızı düşünen empatik bir anlayış sürecinde ısrar eder (Nussbaum, 1997, s. 9). Burada Cicero'nun bu yaklaşımdan etkilenmesi derken kastedilen düşünürün yurttaş olma fikrine dair bütün belirlemelerden ve sınırlamalardan uzak bir anlayışı temsil ediyor olduğu değildir. Cicero "Sadece kendimiz için doğmadık, yurdumuz ve sevdiklerimiz bizim bir parçamıza sahip çıkar" düşüncesini savunurken Platon'u referans alır, diğer taraftan yeryüzünde var olan her şeyin insanlık için olduğunu ve insanların bizzat diğer insanların iyiliği için doğduğunu belirtirken Stoacıları kaynak edinir (Cicero, 2021, I. 22). Yurttaşın kim olduğunun belirlenmesi ise Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi doğaya dayandırılarak gerekçelendirilir.

### 2.3.2. Yurttaşlık

Cicero devletin varlığının temellendirilmesi ve düzenin sağlanması için farklı kesimlere farklı sorumluluklar yükler. Bunlardan biri, devlet yöneticileridir. Egemen; devletin onuruna sahip çıkmak, adaleti sağlamak, yasaları korumakla görevlidir. Diğer iki kesim, devlete karşı sorumluluk bağlamında ayırt edilmesi gereken yurttaşlar ve yabancılardır (Cicero, 2021, III. 149). Yurttaşların görevi, ne sefilce ve itaatkar ne de kabaca yaşamamak, kamu yaşamında ahlaken doğru işlerle uğraşmaktır (a.g.e., III. 124). Düşünüre göre bu kişi, iyi bir yurttaştır. Yabancıysa kendi işi dışında hiçbir işe karışmamalı, kamu işleriyle ilgilenmemelidir (a.g.e.). Cicero "insan ırkının müşterek duygudaşlığı" ifadelerini kullanırken (a.g.e., III. 128) aynı ulustan insanların arasındaki sıkı bağın *polisteki* insanlar arasındaki bağdan daha sıkı olduğu iddiasına dayanarak yurttaşlar ve yabancılar arasındaki hukukun farklı olması gerektiğini belirtir: "Vatandaş hukukundaki her unsurun, yabancılar hukukunda da olmasına gerek yoktur, ancak yabancılar hukukundaki her unsurun aynı zamanda vatandaş hukukunun bir parçası olması gerekir" (Cicero, 2021, III. 69).

Stoacılar benzer şekilde Cicero iyi bir yurttaşın, ailesinin yararını düşündüğü gibi diğer yurttaşlarının ve aynı zamanda yabancıların yararını düşünmesi gerektiğini dile getirir. Düşünüre göre devlette adalet ve duygudaşlığın varlığı bu yolla sürdürülebilir.

Diğer taraftan Cicero şöyle bir analogi kurar: Seçkin insanların evleri, sadece seçkinlere açık olmalıdır. Bu durum devlet için de geçerlidir. Buna göre seçkin yabancılar cömertliklerini devlette sergilerler ve devletten ayrıldıklarında da başka yabancılara karşı olumlu bir etki yaratma açısından faydalı olurlar (Cicero, 2021a, II. 64). Bu yanıla devlete gelmesi tercih edilen makul bir yabancı ile tercih edilmeyen yabancı ayrımı yapıldığı da söylenebilir.<sup>12</sup>

Cicero'nun düşüncesine göre tek tek her bir insanın doğasında farklılıklar bulunur; tercih ve kararlar, yetenekler farklılaşır. Bu sebeple insan kendi doğal yeteneğini bilmeli ve buna uygun bir işle uğraşmalıdır; bir zorunluluk gereği, doğal yeteneklerini aşan bir işle uğraşması gerekirse onu en az yanılıyla yapabilmek için uğraşmalıdır (a.g.e, I. 114).<sup>13</sup> Bu nedenledir ki, farklı yaştaki insanların devlete karşı sorumlulukları da farklıdır. Örneğin gençler yaşlıları örnek almalı, onlara saygı duymalı ve otoritelerini tanımalı; kendisini şehvetli duygulara karşı korumalı, zihnini ve bedenini zorluklara karşı hazır tutmalıdır. Bunun nedeni, askeri ve sivil yükümlülüklerine katlanabilir olmasının amaçlanmasıdır (a.g.e.). Yaşlılar ise bedensel yüklerini hafifletirken zihinsel yüklerini arttırabilir ve gençlere yol gösterici olabilirler (a.g.e., I. 124).

Yurttaşların sorumluluklarını yerine getirmesi, adil bir toplum düzeninin varlığıyla mümkün olacaktır. Burada adalet, eşitlik olarak anlaşılan bir adil olma halini işaret etmez. Cicero'ya göre, *poliste* yaşayan herkesin eşit hakları olması gerektiğine dair bir görüş, sürdürülebilir bir yaklaşım olmadığı gibi adil de değildir (Cicero, 2014, XXXVI 53). Cicero şöyle demektedir: “Bizzat doğa tarafından en iyi insanlara, zayıfların yararına olacak şekilde egemenlik hakkının tahsis edildiğini görmüyor musunuz? Nitekim nasıl tanrı insanı, zihin bedeni, akıl şehveti, öfkeyi ve aklın diğer kötülüklerini yönetiyor” (a.g.e., III. XXV 37)?

---

<sup>12</sup> Bu ayırım, bugünün dünyasında yabancıya nasıl bakıldığını resmetmesi açısından da dikkat çekici bir yorumdur. Günümüzde turist, yatırımcı ve yaşlı nüfusa sahip ülkelere açısından işgücü ihtiyacını karşılayacak olan kişiler, makul yabancı sınıfına dahil edilirken devletlerinde yaşanan çatışma nedeniyle zorla yerinden edilen, hak ihlalleri sebebiyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan yoksul, sığındığı ülkenin kültüründen farklı bir kültüre sahip göçmen ve mülteciler vardıkları ülkede tercih edilmeyen yabancılar olarak varlıklarını sürdürmektedir.

<sup>13</sup> Mesleklere yönelik olarak Cicero özgür insanlarla zanaatkarlık gibi el işleriyle uğraşanlar arasında bir ayırım gözetir. Düşünür, vergi toplayıcılarının ve tefecilerin zanaatıyla değil de tacirlerden alıp tekrar sattıkları ve yeterince yalan söylemedikleri durumda kar elde edemeyecekleri işlerini bayağı ve değersiz olarak nitelendirir (Cicero, 2021a, I. XLII. 151) ve şu açıklamada bulunur:

Her esnaf bu alçaltıcı zanaatle meşguldür, zira hiçbir dükkan bu kurnazlıktan muaf değildir. Bunlar içinde en az saygıyı hak edenler ise hazza hizmet edenlerdir: “Balık satıcıları, kasaplar, aşçılar, tavukçular ve balıkçılar.” Terentius'un dediği gibi, buna istersen parfümcüleri, dansçıları ve diğer bütün gösteri sanatçıları ekleyebilirsin. (a.g.e)

Cicero belli seçkin kişilere özel bir otorite verilmesini ve bazı meselelerin de halkın yargısına ve arzusuna bırakılması gerektiğini belirtir (a.g.e., I. XLV 69). Bu yanıyla Cicero'nun düşünce dünyasında evrensel ahlaki eşitlik kavramı, sosyal ve politik eşitsizlikle birleştirilerek ve birbirleriyle çelişmeksizin ele alınmıştır (Wood, 2016, s. 344). Bu durumda eşitsizliğe karşı ortaya çıkabilecek bir itaatsizlik mümkün müdür?

### 2.3.3. İtaatsizlik

Cicero devlet yöneticisinin bulunduğu konum sebebiyle adil davranışlardan uzaklaştığını belirtir (Cicero, 2021a, 26). Ona göre yöneticinin aşırı üstünlük arzusu ve ısrarı hem halkta nefret uyandırır hem de yöneticinin, adaletin bir niteliği olarak değerlendirilen eşitliğe hizmet etmesi zorlaşır (a.g.e., I. 64). Tüm zenginliği ve gücü ele geçirmeye çabalayan bu tip yöneticiler yasal ya da toplumsal bir hakla mağlup edilmeye katlanamadıklarından adaletin hüküm sürmesini güçleştirirler. Cicero'ya göre adaletsizliğin iki türü vardır: Biri, bir başkasına zarar verenlerin bir diğeri de başkasına haksızlık yapılmasına engel olabilecekken bunu yapmayanların adaletsizliğidir (Cicero, 2021a, I. 23). Bu noktada şu felsefi soru akla gelir: Engellenemeyecek bir haksızlığın karşısında susmak adaletsizlik midir? Bu sorunun açık bir cevabını vermek kolay değildir ancak Cicero açısından bu kişilerin “cesur ve yüce ruha sahip” olmadıkları ileri sürülebilir. Ayrıca düşünürün göre birçok kişinin öfkesine asla karşı konulamaz (a.g.e., II. 23). Bu yanıyla düşünür engellenemeyecek bir haksızlığın varlığını öngörmüyor olabilir. Nitekim ona göre, kaba güçle korku yaratarak egemenliğini koruyan insanlar, gücünü baskılara dayandırmayan egemenlerden daha zor bir durumdadır: “Baskı altına alınmış özgürlüğün ısırtıkları, hiç tehlikeyle karşılaşmamış özgürlüğün ısırtıklarından daha sert olur” (a.g.e., II. 24). Bu anlamda Cicero düşüncesinde siyasal rejimlerin egemenin adaletsiz yönetimi sebebiyle yıkılabileceğine ya da değişebileceğine dair bir kabul ve buna kalkışan halkın haksızlıkla suçlanmadığı bir yaklaşım mevcuttur.

Sonuç olarak Cicero insanların birbiriyle benzer ve toplumsal bir bütünü parçası olduğu yönündeki açıklamalarının yanı sıra insanların doğaları gereği eşit olmadığına ve eşit kabul edilmelerinin eşitsizlik olacağına yönelik tespitlerde bulunmuştur. Bu yanıyla Cicero, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinde takip ettiğimiz eşitsizlik üzerine kurulu eşitlik fikrini onaylar görünmektedir. Cicero'nun Platon ve Aristoteles'in

yaklaşımlarından farklı olarak tüm insanların sahip olduğu ortak akıl fikri, bu ortak akıl aracılığıyla bir araya gelen ve tüm insanları birleştirebilen bir devlet tahayyülü, Stoacıların yaklaşımını klasik doğal hukuk ekolüne yerleştirir.<sup>14</sup> Cicero düşüncesinde insanın doğal hukukun bilgisine akıl ve aklın Tanrısal olanla ilişkisi aracılığıyla erişmesi ise bir sonraki bölümde ele alacağımız Thomas Aquinas ile yakınlığının belirgin bir şekilde görüldüğü kısımdır.<sup>15</sup> Ayrıca bu yakınlık, Aristoteles'in ahlak anlayışı ile Aquinas'ın doğal hukuk kavrayışı arasındaki dolayımın Cicero'nun yaklaşımı olduğu yönündeki iddia çerçevesinde de incelenebilir (Seagrave, 2009, s. 520).

## 2.2. Thomas Aquinas

Klasik dönem doğal hukuk öğretisini sistematikleştiren ilk filozof olan Thomas Aquinas, geç dönem Hristiyan düşüncesinin de en önemli filozoflarından biridir. Öyle ki düşünür, skolastik felsefede Katolik kilisesinin resmi ideoloğu olarak görülmektedir. Düşünürün doğal hukuka yaklaşımı da Hristiyan düşüncesinin varsayımlarına uygun olarak tesis edilmiş ve *Summa Theologica* adlı eserinde bu çerçeveye kuramsallaşmıştır.

### 2.4.1. Yasa ve adalet

Erken dönem Hristiyan düşüncesinden başlayarak Ortaçağ tarihi boyunca tartışılan tüm teolojik ve felsefi problemler üzerine fikir beyan etmiş olan Aquinas bu fikirleri *Summa Theologica* başlıklı başyapıtında derinlemesine çözümlenmiştir. Bu eserde Aquinas Tanrı'nın varlığı, Tanrı kanıtlamaları, Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın varlığının insanın bilgi dünyasına açık olup olmadığı, insan doğası, ruh- beden ayrımı, doğal

---

<sup>14</sup> Kinizm ve kinizmden etkilenen Zenon Stoacılığı toplumdaki yapay, baskıcı ve doğaya uygun olmaktan uzak yaşayış şekillerinin yıkıcı bir eleştirisini sunar. Bu eleştiriye muhalefet olarak değerlendirebileceğimiz Cicero'nun siyasi kurumlara önem veren yaklaşımı, onu Zenon Stoacılığından farklı bir yere yerleştirir. Bu yanıyla Cicero'nun farklı bir Stoa okuması yaptığını söyleyebiliriz. Örnek olarak, Cicero ahlaken doğru olanın yararlı olduğunu söyleyen ve doğayla uyumlu yaşamayı vaaz eden Stoacıların erdemli olmayı ve erdemle çatışmayan şeyleri tercih etmeyi kastettiklerini belirtir (Cicero, 2021, III. 14). Nitekim Cicero'nun utanma duygusunu övdüğü pasajlarda Kinikleri ve Kinik gibi davranan Stoacıları dinlememek gerektiği yorumu da utanma duygusunun doğayla uyumlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır (a.g.e., I.128).

<sup>15</sup> M.Ö. 106- 43 yılları arasında yaşamış olan Cicero'dan M.S. 1225- 1274 tarihlerinde yaşamış olan Aquinas'a gelinceye kadar hak ve hukuk kavrayışındaki gelişmelerle ilgili olarak Bizans İmparatoru I. Justinianus'a değinmek yerinde olacaktır. Justinianus özel ve genel hukuku birbirinden ayıran, ölüm cezasına alternatif cezalandırma yöntemlerine yer veren, kadınlara çocukları üzerinde hak sahibi olmanın yanı sıra boşanma ve miras hakkı tanıyan, kölelikten kurtulmanın önünü açan yasalara yer vermiş ve yasal belgelerin tamamını *Corpus Juris Civilis* (M.S. 529- 534) adıyla bir araya getirmiştir.

hukuk, özgür irade, yurttaşlık, devlet, ahlak gibi problemleri ele almıştır. Bunu yaparken belli bir görüşün lehinde ve aleyhinde olan argümanları ve bu argümanlara getirilen cevapları da çalışmasına dahil ederek kendi görüşünü tanıtlama yoluyla ifade etmiştir.

Aristoteles’le benzer şekilde Aquinas her var olanın onu belirli amaç ve davranışlara yönlendiren bir doğası olduğunu düşünür. Her var olan, kendi doğasına uygun olarak yaşamını sürdürür ve eylemlerini gerçekleştirir (Aquinas, 1920, I. Kitap, Soru 103, Madde 1; II Kitap, I Bölüm, Soru 94, Madde 2). Onu eylemlerini gerçekleştirmeye iten Aristotelesçi anlamda *energi*sıdır. Örneğin bir fidanın amacı, çiçek olup açmaksa insanın amacı da potansiyellerini gerçekleştirdiği bir varoluş sergileyebilmektir. Aquinas’a göre bu doğal işleyişi belirleyen ise Tanrısal akıl çerçevesinde inşa edilen ilahi plandır. Bu anlamda Aquinas düşüncesinde insan doğası ile ilahi olan arasında bağ kurulması, Platon ve Aristoteles’ten farklılık olarak okunabilir: Platon ve Aristoteles’te insanı daha iyi yaşama, iyiye yönlendiren, onun kendi doğasına içkin özelliklerdi ve yasa da buradan hareketle oluşuyordu. Bu yanıyla insan, yaratıcı Tanrı tarafından kendisine bahşedilen buyruklara uymakla yükümlü bir pozisyonda değildi. Aquinas düşüncesinde ise doğal hukuk; insanın yapıp etmelerini belirleyen, insanın hakkı olanın sınırını çizen ve düzenleyen işlevini Tanrı’nın varlığında temellendirir. Böylece doğal hukuk ile Tanrı’nın varlığı uzlaştırılır. Platon ve Aristoteles’te gördüğümüz edilgin Tanrı fikri, Aquinas ile yerini etkin ve yaratıcı bir Tanrı fikrine bırakmıştır (Gülenç, 2018, s. 99). Böylece doğal hukukun kaynağı rasyonel ahlakilikten ilahi emre dayalı bir rasyonelliğe taşınmıştır (Douzinas, 2017, s. 19).

Bu noktada Alain Supiot’un görüşü dikkate değerdir: Supiot Tanrı’nın kurallarını Doğa’ya yerleştirdiğine dair düşüncenin Batı Hristiyan anlayışına özgü olduğunu düşünür. Buna göre Tanrı’nın sözü sadece kutsal bir metinde ifşa edilmekle kalmaz, doğa düzenine de kaynak olur. Supiot bu durumun Müslüman dünyasının bilmediği bir ikilik olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

Hristiyanların tanrısı sonuçta kendi elini kolunu bağlamıştır ve kendi koyduğu kuralları izlemek zorundadır. Kelamının bütün gücü kendisini de bağlamasındandır. Bu anlayış insan işlerinde de, özellikle de Yasa-koyucunun tanrısal figürünü def eden ve kendi koyduğu yasalarla bağlı olan hukuk devletinde de görülmektedir. Çünkü Hristiyan dünyasına, en azından Batılı yanına özgü diğer bir özellik, insanın kelamın yasama gücünden kendi hesabına

yararlanabilmesi ve bu şekilde insanın kelimenin tam anlamıyla bir özne, yani bir sebebin sonucu değil, etkilerin birincil sebebi olabilmesidir. (Supiot, 2014, s. 43)

Bunun nasıl gerçekleştiği Aquinas'ın yasayı ayırdığı dört başlık aracılığıyla açıklanabilir. Bunlar sırasıyla ezeli-ebedi yasa, doğal yasa, ilahi yasa<sup>16</sup> ve insani yasadır. Bunlardan ilki olan ezeli- ebedi yasa (*lex aeterna- eternal law*) eylemlerin düzenleyicisi olan ve doğrusal zaman içinde kavranması mümkün olmayan, kurucu bir adaleti işaret eden Tanrısal aklın yasasıdır. Tanrısal olana ise akıl yoluyla erişilebilir. Türker Armaner, Aristoteles ve Aquinas'ın yasa kavrayışlarını incelediği yazısında Aquinas düşüncesinde yasanın kaynağının akılda olmasını şu şekilde açıklar:

Aquinas'ın 90. soruda geliştirdiği argümana göre yasa; bir şeye yönelmemiz ya da bir durumdan kaçınmamız için edimlerimize ölçüt oluşturan, insan eylemlerine dair bir kuraldır (ilk varsayım). İnsan edimlerini kurala bağlayan, onlar için ölçüt oluşturan “akıl”dır (*Ratio*) (ikinci varsayım). Bir şeyi belirli bir “gaye” (*Finis*) doğrultusunda yönlendiren akıldır (ara sonuç). Gaye eylemin ilk ilkesi, her varlık türünde kural ve ölçüt de “ilke”nin (*Principium*) kendisi olduğuna göre (üçüncü varsayım), yasanın kaynağı da akıldır (sonuç). (Armaner, 2014, s. 248)

Bu sayede tanrısal olanla akli olan birbirine karşıt olmaktan çıkar. İnsanın akıl aracılığıyla ebedi yasaya erişimi doğal yasa (*lex naturales- natural law*) ile gerçekleşir. Doğal yasa, pratik akıl tarafından düzenlenir. Pratik aklın ilk ilkesi, iyiye yönelmektir ve doğal yasa da iyiye yönelerek inşa edilir. İyiye yönelmek, iyiyi arzulamak insan doğasına içkindir ve pratik akıl da insanın iyiyi gerçekleştirmesini buyurur. Burada “Neden insan doğası iyiye yönelir?” sorusu sorulabilir. Evren, Tanrı, akıl arasında uyumlu bir ilişki, evrenin rasyonel bir düzeni, aklın rasyonel bir işleyişi vardır. Tanrı, mutlak iyidir. Pratik aklın temel ilkesi de “iyi” olana dayanır. Bu düşünce, insanın kötü olanı yapmayacağı anlamını taşımaz. İnsan, özgür tercihte bulunabilme olanağına sahip olduğu için kötüye yönelme, günah işleme olasılığına da sahiptir. Aquinas'a göre günah işleyenler, doğal yasa aracılığıyla ezeli-ebedi yasaya katılamazlar. Bu sebeple iyiyi istemeyen bir doğal yasanın varlığı da imkansızdır.

---

<sup>16</sup> İlahi yasa (*lex divina- divine law*) kutsal metinlerden hareketle ortaya konulan yasadır; kader, umut, merhamet ile ilgili talimatları içerir (Aquinas, 1920, Soru 62, Madde 1) Ancak bu talimatlara akıl yoluyla varılmaz, doğal yasadaki insani yasaya dair çıkarımlarda bulunulmasına benzer bir işleyiş geçerli değildir. İlahi yasa, doğrudan Tanrı'dan gelen kurallar aracılığıyla geçerlilik kazanır. İnsanı, doğaüstü ve ilahi amaca, yani ebedi mutluluğa yönlendirir (a.g.e., II. Kitap, Soru 91, Madde 4).

Aquinas iyiye yönelen bir insan tasavvuruna sahiptir. Bu nedenle pratik akıl, toplum içinde yaşamayı mümkün kılan yasaya uygun davranma yönünde insanı biçimlendirebilir. Toplumsal bir varlık olması sebebiyle insan, karşılıklı ilişki bağlamında eylemlerde bulunur, bu ise onun rasyonel yönüyle ilişkilidir. Bu özelliğiyle pratik akıl, insanın toplum içinde bir arada yaşamasını sağlayan doğal yasaya uygun davranmayı mümkün kılar. İyiye yönelmeyen bir doğal yasa, toplumsal yaşamı da mümkün kılamayacağından anlamsız olacaktır. Bu yanıyla doğal yasa hem rasyonel hem de etik bir insan tahayyülünde bulunur ancak etik eylem ile anlaşılan, farklı tarih ve durumlarda farklı sonuçlar doğurabilir. Böylesi bir durumda doğal yasanın ortak iyiye uygun olmaktan uzaklaştığı eylemlerin mümkün hale geldiğini öngörebiliriz. Aquinas, Isidore'nın "Yasa akla uygun olarak belirleniyorsa, akla uygun olan şey yasadır" düşüncesine şu görüşü ekler: Akıl her zaman ortak iyiye uygun değildir, kişisel iyile de ilgilidir (Aquinas, 1920, Soru 2, Madde 2). Dahası insanların günahkar olabilmesi bu ortak iyiye zarar verebilir. Bu durumda insan yasası (*lex humana- human law*) devreye girer. İnsanın farklı düşünce ve yargılara sahip olabilmesi, her zaman akılla hareket etmiyor olması, kötüye yönelme olasılığına sahip olması, başka bir ifadeyle günah işleyebilecek olması dünyevi pozitif bir hukuk sistemini gerektirir. Pozitif hukuk, insanın eylemlerine yönelik olarak inşa edilir, insanın eylemlerinde ise belirleyici olan akıldır. Bu yanıyla hukuk, akıllı temel olarak belirlenmek zorundadır. Akıl, kişisel iyileri de ön plana çıkartabildiği için hukuk yurttaşların mutluluğunu gözeterek ortak iyiye yönelik bir amaca sahip olmalıdır. Bir insan, mükemmel denilebilecek türde bir topluluğun parçasıysa bu durum, oradaki hukuki yapının evrensel bir mutluluk ve adalet anlayışıyla ilgisi olmasındandır. Eş deyişle hukukun, adaleti edimselleştirerek topluluktaki insanların mutluluğunu sağlayan bir işlevi vardır. "Her hukuk kuralında ortak iyi buyurulmuştur" (a.g.e., II. Kitap, Soru 90, Madde 3). Bu sistem, farklı yargılar arasında bir denge kurabilir ve eylemlerin akıl-dışı yönünü düzenleyebilir. Bu noktada Aquinas'ın insan yasası olarak adlandırdığı düzenleme, kaynağını doğal yasadandır. Örneğin kimseye zarar vermemek gerekir çünkü insanların birbirine zarar verdiği bir ortamda toplum halinde ve huzurlu bir şekilde yaşamak güçleşir. Öyleyse kimseye zarar vermemek ilkesinden "Öldürmeyeceksin!" ilkesine varılarak bu ilkenin insan hukukuna eklenmesi sağlanabilir. Bu ilkeye uyulmadığı takdirde uygulanacak ceza ise pozitif hukuk tarafından belirlenir. İnsanların yürürlüğe koyduğu pozitif hukuk; kişisel iyileri ve

tercihleri esas alan yasa değil, tüm yurttaşların ortak iyisinin esas alınmasını amaçlayan ve doğal yasayla uyumlu olan yasadır.

Bu yanıyla Aquinas'ın ayrımlarıyla yasa; ezeli-ebedi ve ilahi yasada Tanrının ve Tanrının belirleyici, sınırlayıcı ve emredici bir güç olarak yasa koyan haliyle; doğal ve insani yasayla ise insanın kendi yapıp etmelerine karar veren ve bir arada yaşamının koşulu olarak hukuki düzenlemeler yapan işlevleriyle ele alınmıştır. İnsan yapımı hukuki düzenlemelerin arkasında ezeli-ebedi ve ilahi yasaya bağlı belirlenimler yer almaktadır.

#### 2.4.2. Adalet tartışması bağlamında itaatsizlik

*Summa*'nın yasa (*lex*) üzerine olan bölümünde yer alan bu ayrımların ardından Aquinas'ın hak (*jus*) anlayışına baktığımızda *lex* ile *jus* arasında bir örtüşme olmadığını fark ederiz (a.g.e., II Kitap, Soru 57, Madde 1-2). Bu noktada, Aquinas'ın kavrayışındaki Aristoteles etkisinin bir diğer yönünü görürüz. John Finnis<sup>17</sup>, Aquinas'ın *jus* kavramının anlamına dair bir liste verdiğini belirtir ve sırasıyla şu anlamları sıralar (Finnis, 2011, s. 206):

*Jus*, adil olan şeydir. Şey ile kastedilen eylemler, nesnelere ya da adil kurumlar olabilir. Yani, burada *jus* haklardan çok doğrular anlamına gelir.

*Jus*, adaletle ilişkidir. Adil olanı bilen ve adil olana karar verenin ortaya koyduğu sanattır.

*Jus*, adil olanın ödüllendirilmesidir. Eğer adaletsiz bir durum yaşanırsa adaleti sağlama görevidir.

Bu liste incelendiğinde Aquinas'ın neden Hristiyan dünyası için önemli bir isim olduğu anlaşılır çünkü hak kavramının ele alınışı, kilisenin adil olanı belirleyen, hakka karar veren otorite olma durumu, Aquinas ile teorik bir zemine oturtulmuştur. Benzer şekilde Douzinas *lex* ile *jus* arasındaki ilişkiyle kilise ve devletin yasama yetkilerinin meşrulaştırıldığını, doğal hukuk öğretisinin teoloji tarafından massedildiğini belirtir (Douzinas, 2015, s. 75). Bu düşüncüyü itaatsizlik tartışmasını da içerecek şekilde incelediğimizde Douzinas'a kolayca hak verilebilir.

---

<sup>17</sup> EK 2



Aquinas'a göre politik hayatın doğal yasaya uygun olarak inşa edilmesi gerektiğini görürüz. Doğal yasa, akla uygun olan olduğu için politik hayat da doğal yasaya uygun olmalıdır. Yasa koyucu, ortak iyiye uygun olanı gözeterek yasaları oluşturur ve aklın hükmettiği bir düzenlemeyi beyan eder. Bu yasanın tarifidir (Aquinas, 1920, II. Kitap, Soru 90, Madde 4). Aquinas'a göre bir yasanın adil olması ortak iyiyi gözetmesinin yanı sıra yasa koyucunun gücünü sınırlandırması ve insanlara eşit bir şekilde uygulanmasıyla mümkün olur (a.g.e., II Kitap, Soru 96, Madde 4). Ancak bu yasa doğal yasanın, başka bir ifadeyle ezeli-ebedi yasanın altındadır. İnsani yasa, doğal yasaya göre belirlenir ve bu iki yasa da ezeli-ebedi yasayla çelişecek içeriğe sahip olamaz. Eğer bir yasa koyucu adil olmayan bir yasa yapmışsa bu yasa, doğal yasaya aykırıdır. Yasa, adil olma özelliğini kaybettiğinde ona uygun davranma gerekliliği de ortadan kalkar: Bir toplum kendisine bir egemen seçme yetkisine sahipse ve seçilen kişi kendisine sunulan gücü kötüye kullanıyorsa toplum herhangi bir haksızlığa izin vermeksizin bu kişiyi görevinden alma ve gücünü sınırlandırma yetkisine sahiptir. Böyle bir durumda toplumun egemeni yerinden etmesi, Aquinas'a göre sadakatsizlik olarak yorumlanmamalıdır. Şöyle ki egemen toplumu yönetirken görevinin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmemiştir, benzer şekilde toplumun da egemene karşı herhangi bir görevi kalmamıştır (a.g.e., II Kitap, Soru 96, Madde 4). Yine de Aquinas adil olmayan bir yasaya itaat etmeme fikri karşısında ikircikli bir tavır sergilemektedir. Toplumun belli bir kısmı kimi yasaların adil olmadığı iddiasıyla yasaya karşı çıkabilir ve bu başkaldırı toplum içinde kimi karışıklıklara neden olabilir. Bu durum, bir ihtimal olarak varlığını her daim sürdürür ve Aquinas'ın itaatsizliği onaylama noktasındaki düşüncesini açıkça söylemesinin önüne geçer. Diğer taraftan esas olan ve itaat edilmesi gereken yegâne kurallar bütünü ilahi yasadadır. Yasa koyucular Hz. İsa'ya ve "Hz. İsa'nın müjdesi altında" papazlara tabi olmalıdır. "İktidar (*potestas*) papanın *autoritas*'ına (iktidarın meşruiyeti ya da teminatı) göre ikincildir" (Ruby, 2019, s. 50). Bu durum, Aquinas düşüncesinde tanrısal ve akli olanın toplumsal bir meselede nasıl bir arada ele alındığının da örneğidir.

### 2.4.3. Yurttaşlık

Aquinas'ın yurttaşlık anlayışına bakmak için ise doğal ve insan yasası ayırımına yoğunlaşmak gerekir. Doğal yasanın iyiye yönelmesi, ortak iyiyi amaçlaması ve insan yasasının kendisine doğal yasayı temel alması, politika ve etiğin birbiriyle iç içe geçen alanlar olarak düşünüldüğünü gösterir. Aquinas, Aristoteles'in mutlak ve kısmi yurttaşlık ayırımlarını da tekrarlar. Hatırlanacak olursa Aristoteles çocuk, yaşlı ve kimi kadınları kısmi yurttaş; siyasi kararlara katılabilen ve idari makamlarda görev alan kişileri ise mutlak yurttaş olarak görmekteydi. Benzer bir yaklaşım Aquinas için de geçerlidir. Aristoteles'in düşüncesine paralel şekilde Aquinas köleliği toplumsal yapı için gerekli görür ve bu yaklaşımını insanlar arasındaki doğal eşitsizlik düşüncesine dayanarak meşrulaştırır. Buna göre kölelik hem köleye hem de efendisine faydalıdır çünkü kimi insanlar yönetilmeye gerek duyar. Bu durum, Aristoteles'te de görüldüğü şekliyle, doğal köleliktir ancak köleliğin varlığı, doğal yasaya dayandırılarak açıklanmaz; kölelik toplumsal bir kurum olarak insan aklı tarafından oluşturulmuştur. Buna göre insan aklı, iyiye yönelen rasyonel bir yapıdır ve bir insanın bir başka insan üzerindeki karar verici konumu Aquinas düşüncesinde iyiye yönelen rasyonelliğin sonucudur.

Doğa gereği bütün erkekler eşittir. Bir erkek bir başka erkeğe beden gücünü kullanarak ya da onun çocuğu olduğu için itaat etmek zorunda değildir. Bu nedenle köleler herhangi bir evlilik sözleşmesi ya da bekaretin bildirilmesi gibi konularda efendilerine, çocuklarına ve ailelerine karşı bir yükümlülüğün altında değildir. Ancak insana dair meselelerde ve bununla ilgili eylemlerde, bir özne kendi otorite alanı içerisinde kendisinin üstü olan kişiye itaat etmelidir. Örneğin savaş sırasında bir asker generaline, bir köle ona görevlerini bildiren efendisine, bir oğul hayatının idaresi ve evin ihtiyaçları ile ilgili konularda babasına itaat etmelidir. (Aquinas, 1920, I Kitap, Soru 92, Madde 1)

Yukarıdaki pasajda doğal hukuk ve pozitif hukuk ayırımını çağrıştıran bir yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Birinin bir diğerine itaati, pozitif hukukla kurulan bir ilişki biçimidir. Bu yanıyla kölelik toplumsal yapı çerçevesinde doğallaşır, doğa durumunda ise kölelikten bahsedilmez. Bu nedenle Aquinas'ın yaklaşımında Platon, Aristoteles ve Cicero düşüncesinde görülen doğa gereği köle olma düşüncesinden farklılık olduğu belirtilebilir çünkü Aquinas için doğa durumunda köle ve efendilik gibi bir ayırım söz

konusu değildir. Düşünüre göre toplumsal olarak köleliğin varlığı kabul edilir ve köle olanlar yurttaşlıktan dışlanır.

Kadınlara gelindiğinde ise Aquinas insanın akıldışı taraflarından bahseder ve bu akıldışılığın kadında genişlediğini ima eden yorumlarda bulunur. Şöyle ki Aquinas hem kadının hem erkeğin rasyonel bir doğaya sahip olduğunu kabul eder (a.g.e., I Kitap, Soru 93, Madde 4) ancak akıl, erkek tarafından işgal edilmiştir. Kadın “erkeğe kıyasla aktif bir güç olma konusunda kusurludur ama insan soyunun devamı için çalışır” (a.g.e., I Kitap, Soru 92, Madde 1). Bunun sebebi Aquinas’ın kadınları bilişsel yetenekleri yeterince güvenilir olmayan, arzuları ve duygularının etkisinde kalan varlıklar olarak değerlendirmesine dayanır (a.g.e., II. Kitap, II. Bölüm II, Soru 156, Madde 1). Aquinas’a göre bu durum, kadınlar için doğal bir engeldir ve kadının erkeğin gerisinde kalmasına sebep olur. Bu gerekçe yüzünden kadının şahitliğine güvenmek de sorunlu olabilir çünkü rasyonel kapasiteleri doğal olarak düşüktür (a.g.e., II. Kitap, II. Bölüm II, Soru 70, Madde 3). Yine benzer nedenle kadın, çocuğun beslenme gibi birincil ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüken baba, çocuğun entelektüel ve etik gelişiminden sorumludur. Aquinas’a göre kadının akıl dışı eğilimleri daha yoğun olduğundan kadın, erkeğin yardımcısıdır ama bir erkek, kadının yardımcısı olmaya kıyasla, bir başka erkeğe yardımcıdır. (a.g.e., II. Kitap, II. Bölüm II, Soru 92, Madde 1).

Yurttaşlığın dışında bırakılan bir diğer grup, evlilik dışı doğan çocuklardır. Bunlar halk meclisinin dışındadır çünkü ortak iyiye uygun davranıp davranmayacakları bilinemez (a.g.e., I. Kitap, II. Bölüm II, Soru 105, Madde 4). Benzer şekilde yabancılar da ortak iyi mefhumuyla uyumlu bir sosyal kategoride yer almazlar. Bu kişiler turistik amaçlarla, ikamet etmek için ya da dostluk ve ibadet gibi sebeplerle bir ülkeye gelebilirler. Ancak bunların yurttaşlığa kabulüne izin verilmez çünkü ortak iyiyi anlayamamış ve içselleştirmemiş olmaları sebebiyle yurttaşlara zarar verecek davranışlarda bulunabilirler (a.g.e.). Bu yanı sıra yurttaşlığın belirlenmesinde en etkili faktörün ortak iyiye uygun davranıp davranılamayacağına dair görüş ve kabuller olduğu söylenebilir. Köle, kendi yaşamına dair karar verme yeteneğinden yoksun; kadın, erkeğe kıyasla rasyonellikten uzak; yaşlı ve çocuk, siyasi kararlarda ortak iyiyi gözetme konusunda yaşı itibarıyla güvenilirmez; yabancı ve evlilik dışı çocuk ortak iyiyi anlayamamış kişiler olarak değerlendirilerek yurttaşlıktan dışlanırlar. Bu yanı sıra Aquinas düşüncesinde yurttaşlığın politik boyutu ağır basmaktadır.

Toparlayacak olursak klasiklerin temel ilgisinin farklı siyasal rejim türlerine, bu türler arasında sivrilen en iyi rejime yönelik olduğu söylenebilir. Siyasal rejimin gölgesinde kalmayan tek konu ise doğadır. Nitekim siyasal rejimin kendisine uygun olması koşuluyla devamlılığını sürdürebileceği iddiası ekseninde ele alınan bir doğa fikri vardır. Klasik doğal hukuk öğretisi, insanlara toplumsal ve politik eşitlik bağlamında hiyerarşik ve farklılık taşıyan hak ve görevler yüklemekte, hiyerarşik olan bu yapıyı doğaya dayandırarak normalleştirmektedir. Yine bu öğreti, adalet düşüncesini etik bir zemine yerleştirmekte ve adil olanla ahlaki olanı, ahlaki olanla hukuki olanı birbirinden ayırmayı zorlaştıracak bir yaklaşım sergilemektedir. Yurttaşlık açısından konuyu değerlendirecek olursak klasik doğal hukuk; kadın, köle, yaşlı, çocuk, yabancı, köle, emeğini satan gibi ayrımlar üzerinden dışlayıcı bir yaklaşım benimsemektedir. Egemenin adil olmayan bir yönetim sergilemesi durumunda iç savaş ve siyasal rejimi yıkma tehlikesine varan çatışma ortamının yaşanabileceğini öngören klasikler, yurtseverlik ve var olan siyasal rejime kendini adama yönündeki yaklaşımlarını da sürdürmüştür. Bu düşünürlerce çatışma ortamını engelleyecek ve adaleti sağlayabilecek rasyonel bir yönetim, adil olmayan üzerine konuşulabilir ortamı sağlar. Bu durum ilk olarak adaletsizliklerin görünür olması amacına yöneliktir çünkü adaletsizlik ifşa edilerek, tartışılarak yerini adalete bırakabilir. İkinci amaç, insanların maruz kaldığı baskıyı azaltmaktır çünkü insanların üzerindeki baskı arttıkça gösterecekleri tepkinin büyüklüğü de artar ve bunun sonucunda siyasal rejimin varlığı tehlikeye düşer. Bu kısa açıklamanın ardından modern doğal hukuk analizine geçebiliriz.

### 3. MODERN DOĞAL HUKUK TEORİLERİ BAĞLAMINDA YASA, ADALET VE YURTTAŞLIK

Modern doğal hukuk kişinin kimi hak ve özgürlüklerinden vazgeçtiği ve toplum için sorumluluk almaya hazır olduğu bir toplum sözleşmesi uyarınca politik hak ve ödevleri düzenleyen bir içeriğe sahiptir. Bu yaklaşımla beraber etik ile adalet arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşım değişir ve ahlaki sorumluluklarla yasal sorumluluklar zamanla birbirinden ayrılır. Bu değişimin kaynağındaysa modernlik anlayışı vardır. Bu yanılla kavramın üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Sanayileşme, feodalizmin çöküşü, kapitalizm, dinsel parçalanma, sömürgecilik, ulus-devletlerin oluşumu, bilimsel ilerleme, sekülerizm, akılcı bir yasal otorite ve rasyonalizmin yükselişi gibi dünya tarihini şekillendiren birçok olayın etkisi modern düşüncenin ortaya çıkış arka planını oluşturur. Tourine göre;

Modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. (...) Modernlik fikri toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara- en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dahilinde bir yer bırakır. (...) Modernlikle en güçlü biçimde özdeşleştiği anda Batı düşüncesinin özelliği, akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar; ve o akılcı bir toplumda akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar. (Tourine, 2014, s. 25-26)

Klasik dönemden modern döneme geçişle ortaya çıkan düşünsel değişim, siyasal örgütlenme biçimini de derinden etkilemiş ve modern devlet ortaya çıkmıştır. Modern devlet, egemenliğindeki insanları aklın yasalarıyla uyumlu bir topluma dönüştürmek için onları terbiye eden, rasyonel tasarımın istikametine yönelten bir işlev görür. Burada ahlakın yerini aklın sorgulanamaz otoritesi almıştır. Konu bağlamında modern

devlet fikrini egemenlik ve hukuk kurumunda yarattığı değişimle sınırlandırarak kısaca ele alabiliriz.

Önceki çağın mirası olan “egemen” kavramı, fiziksel bir kişi tarif eder. Terim birdenbire kraldan kolektif bir varlığın edimine, genel iradenin uygulanmasına dönüşür. Bu edim, en yüksek iradenin siyasal görevi tesis etme kapasitesini, iradenin devrinin imkansızlığını, halkın birliğini ve bölünmezliğini temin eden erkleri meydana getirme kapasitesini açığa vurur. (Ruby, 2019, s. 65)

Buradaki en önemli yeniliklerden biri, egemen karşısında kişisel hak talebinin önceliğinin vurgulanmış, kişinin özerkliğinden hareketle kişisel özgürlük ve bu özgürlükle de kişisel hakların dile getirilmiş olmasıdır. Bu anlamda “Hukuksal ve siyasal düşüncenin başlıca uğraşı, sivil toplumda yurttaşlar arasındaki siyasi faaliyetleri tanımlayan eski siyaset felsefesinde olduğu gibi değil, birbiriyle çakışan otorite alanlarının, rakip yargılama yetkilerinin ya da bunların arasındaki anlaşma ilişkilerinin haritasını çıkarmaktı” (Wood, 2016, s. 39).

Bu bölümde, yukarıdaki belirlemeler eşliğinde modern doğal hukuk tartışmasına odaklanılacaktır. Bu tartışmada dört isim öne çıkmaktadır: Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau. Klasik doğal hukuk anlayışından farklı olarak, bu dört düşünürün yaklaşımında sözleşme öncesi döneme ait bir doğa hali tasviri vardır. Bu tasvirde doğa, insanlığın ortak unsurlarının hem kişisel hem de toplumsal özelliklerin arkasında yatan en küçük ortak paydayı keşfetme çabası ile ele alınır (Douzinas, 2018, s. 80) ve doğal hukuk, bilimsel araştırma yöntemlerine başvurarak insan doğası üzerine temellendirilir. Strauss’a göre bu düşünürler, yaklaşım açısından birçok farklılık içermekle birlikte klasik düşüncenin gerçekçi olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi düşüncesinde birleşirler (Strauss, 2017, s. 85).

Klasik doğal hukuk anlayışında insanların toplumsal bütünlüğü, insanlar tarafından kabul edilmiş bir sözleşme olmaksızın geçerlilik kazanırken; modern dönemde sözleşme daha eşitlikçi, özgürleştirici ve koşullara göre değişebilen yapısıyla daha uyarlanabilir ve uygulanabilir bir hak fikrini mümkün kılmıştır. Bu duruma paralel olarak Ruby; Hobbes, Locke ve Rousseau’dan hareketle yaptığı değerlendirmede, bu isimlerin farklı eğilim ve değerlendirmeleri olsa dahi, şu ortak özelliklerinin olduğunu ileri sürer:

Bu filozofların birleştikleri ortak nokta, kendilerinden önce siyaset felsefesinin kutsal ilkelere boğulmuş olduğu izlenimini vermeleridir. Yine hepsi, evrensel normlar sisteminin, yani tüm insanları yalnızca insan oldukları için (Hıristiyan değil) kapsayan bir normlar sisteminin yerleştirilmesine katkıda bulunur. Ve nihayet hepsi, siyasal olanın, devletin özerkliğini savunur, onu bir özgürlük ve bir –hukuk önünde- eşitlik üzerine temellendirir ki bunlar, doğası artık ilk günaha çivilenmiş olmayan ve dolayısıyla devletin güvenceye almakla yükümlü olduğu bir insanın sıfatlarıdır. (Ruby, 2019, s. 78)

Bu yanılla “Özgürlük polisin yurttaşlarına mahsus değildir. Artık evrensel olarak çokluğun, yani aynı erkleri kullanmasalar bile hukuk bakımından birbiriyle eşit bireylerden oluşan kitlenin ayrılamaz bir özelliğidir” (a.g.e., s. 77). Bu yönüyle doğal hukukta hak kavramına vurgu artmış; modern yaklaşımla birlikte *jusu* adaletle eşitleyen düşünceden uzaklaşmıştır.<sup>18</sup> Bu iddialar çerçevesinde modern doğal hukuk kuramında etkili olmuş dört düşünür ele alınacaktır. Bu düşünürler sırasıyla Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau’dur. Bu isimlerin ardından modern doğal hukuktan pozitif hukuka geçiş aşamasında önemli bir isim olan Immanuel Kant bu bölümde görüşlerine başvurulacak son düşünür olacaktır.

### 3.1. Hugo Grotius

Rönesans dönemi düşünürü olan Hugo Grotius normatif temelli doğal hukuk öğretisi geliştirmiş; egemenlik ve haklı savaş teorileriyle uluslararası hukukun şekillenmesine etkide bulunmuştur. Dönemin akıl ve rasyonalite fikrini esas alan Grotius doğal hukuk kuramının sekülerleştirilmesiyle ilgilenmiştir. Bu alt bölümde Grotius’un 1625 tarihli *Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis)* adlı temel eserinden hareketle görüşleri incelenecektir.

---

<sup>18</sup> Hegel’in hak kavramına ilişkin görüşleri dikkate alındığında klasik ve modern ayrımına dair bu belirleme sorunlu hale gelmekte çünkü düşünür, hakkın sahibi olan kişiyi konu edinen soyut hak ilkesinin ve bu yanılla da modern hukukun Roma’da belirdiğini iddia etmektedir. Şöyle ki Hegel’e göre Yunan dünyasında hukuk, etik söylem ve kültürel davranış kurallarının etkisi altındayken Roma dünyasında “dışsal yani mizaç ya da duyguyla ilgili olmayan bir hak ilkesi” üzerinden şekillenmektedir (Hegel, 1899, s. 307). Roma’da herkesi kapsama niyetinde olan soyut eşitlik ilkesinin varlığı, kişinin iradesi ve politik otoritesini devletin iradesi haline dönüştürebilmekte ve kişilerin karşılıklı bağımlılıklarını devletin varlığı çerçevesinde rasyonel bir forma sokabilmektedir. Bu noktada Hegel’e göre Roma yurttaşı, etik bir bütünün parçası olmaktan bağımsız olarak “katı, boyun eğmeyen bir benlik” olarak ortaya çıkmaktadır (Hegel, 1979, s. 290).

### 3.1.1. Yasa ve adalet

Grotius *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin ilk iki bölümünde doğal hukukun ne olduğuna dair temel açıklamalar yapar. Bu açıklamaları çerçevesinde bir tek Cicero'nun adını anan Grotius, Cicero'nun doğal hukuk öğretisi üzerinden kendi yaklaşımını geliştirir. Grotius'a göre "Doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcı olan Tanrı da böyle bir eylemi ya buyurur ya yasaklar" (Grotius, 2011, s. 32).

Bu noktada Tanrının varlığı ile kurulan ilişki aracılığıyla akıl tarafından bir eylemin haklı, haksız, doğru, yanlış gibi nitelendirilmesi Tanrının buyruğuna dönüşür. Bu sayede doğal hukuk, tanrısal iradeye bağlı hukuktan ayrılır (a.g.e.) ve teolojik temellerinden sıyrılarak sekülerleşir. Grotius'un örneğiyle iki çarpı ikinin dört etmesini engellemek Tanrının dahi yapabileceği bir şey olmadığı gibi kötü olan bir şeyin iyi olmasını sağlamak da Tanrının gücünün dahilinde değildir (a.g.e., s. 33).<sup>19</sup>

Grotius'un doğal hukukla ilgili bir diğer iddiası, doğal hukukun insan doğasıyla uyumlu olduğudur. Düşünüre göre insan toplum halinde yaşama arzusu taşır ve bu arzuya uygun olarak yaşadığında adil davranır. Brett'e göre bu adalet anlayışı başkalarıyla bir araya gelmemizi sağlayan Aristotelesçi bir adalettir (Brett, 2002, s. 40). Andrew Blom ise Grotius'un adalet anlayışının Aristoteles'ten farklılıklarına değindiği yazısında Grotius için övgüye değer olanın sadece başkalarının haklarına tam anlamıyla saygı duymakla sınırlı olmadığına dikkat çeker; bu kişi başkalarının haklarına saygılı olduğu gibi kendi haklarını da tam olarak kullanmalıdır (Blom, 2015, s. 106). Tanınma, karşılıklılık ve eşit bir zemin üzerinden ilişkilenebilir ve önemli olduğunu düşündüğüm bu yorumu doğal hukuk düşüncesine yerleştirdiğimizde şu yaklaşımla karşılaşırız: Topluluk halinde yaşayan insan, akıl aracılığıyla doğal hukukun bilgisine erişir ve başkalarının haklarını çiğnemesinin yasak olduğunu, bu yasağa uyduğu sürece kendi çıkarına erişmek için çaba göstermesinin doğru olduğunu bilir. Bu anlamda Grotius, Cicero'yla benzer şekilde, insan aklına uygun olmayan herhangi bir şeyin, doğal hukuka da uygun olmadığını ve doğal hukuka uygun olmayanın da adil olmadığını düşünür. Eş deyişle doğal hukuk ve adalet birbiriyle

---

<sup>19</sup> Grotius ile aynı dönemde yaşayan ve doğal hukuk üzerine çalışmaları bulunan bir diğer isim olan Samuel von Pufendorf da doğal hukukla Tanrı arasında bir bağ kurmuş ve çoğu ahlaki kuralın toplumsal yaşamı sürdürebilmek için insanlar tarafından belirlendiğini, bazılarının ise Tanrı tarafından oluşturulduğunu iddia etmiştir (Pufendorf, 1991, s. 35- 36).



uyumludur. Bunu destekleyecek bir argümanı Grotius'un komşuyla ilişkiye yönelik yorumunda da görürüz. Düşünre göre İncil komşumuzu kendimizden daha çok değil, kendimiz kadar sevmemizi öğütler, "üstelik, bizimle birlikte bir başkası da aynı kötülükle karşılaşırsa onu değil, kendimizi düşünmek de hakkımızdır" (Grotius, 2011, s. 44). Hatta Grotius biraz daha ileri giderek kötülük yapan kişiye, herhangi bir suç işlemiş olmaksızın, kötülük yapmayı doğanın verdiği bir hak olarak nitelendirir (a.g.e., s. 173).

Grotius'a göre hak kavramının ilk iki anlamı bireysel (*private*) ve ikinci dereceden (*inferior*) olan anlamıdır. Bireysel anlam ile kastedilen insanın kendi varlığını korumak için sahip olduğu yetkinliğidir. İkinci dereceden anlam derken kastedilen ise topluluğun ortak iyisini sağlamaya yönelik yetkidir (Grotius, 2005, s. 8).<sup>20</sup> Düşünür şöyle söyler:

Hak (*right*), üçüncü bir anlamına göre hukuk ile aynı şeyi, en geniş kapsamıyla bizi iyi ve övgüye değer davranışlara zorlayan (*obliging*) bir ahlaki eylemler kuralı olarak ele alınır. Zorlayan diyorum çünkü öğütler ve diğer benzeri kurallar, ne kadar dürüst ve akılcı olursa olsun, bizi hiçbir yükümlülük altına sokmazlar ve bu yanıyla hak kavramına dahil edilmezler. (Grotius, 2005, s. 9)

Bu yanıyla haktan bahsedebilmek, bir şeyin tek başına ahlaki ya da adil olmasına değil, insanları kastedilen davranışı sergilemek zorunda bırakmasına dayanır. Yasaların doğal hakkı dayanak almadığı durumları da göz önünde bulunduran Grotius'a göre hak, güç sahibi kişilerin istek ve çıkarlarına göre şekillenebilir ve haksızlığa karşı çıkma imkanı engellenebilir (Grotius, 2004, s. 5). Grotius açısından bu sonuç, adil olana dair yanlış bir kavrayıştan kaynaklanır. Ona göre doğal hukukun değişmez olması (a.g.e., s. 33) gibi adil olan ve olmayan arasında yapılan ayırım da topluluklara göre değişmez. Topluluklar kendilerine özgü yaşayış tarzları, hayatı anlamlandırma biçimleriyle bir devleti oluşturur; devlet ise egemenliğin ortak taşıyıcılığını üstlenir. Devlet içinde farklı kesimlerin farklı hakları olup olmadığı ise Grotius'un yurttaşlık kavrayışı bağlamında incelenebilir.

---

<sup>20</sup> *Savaş ve Barış Hukuku* adlı çalışmanın kimi bölümleri, metnin Türkçe çevirisinde yer almadığı için Türkçe çevirinin yanı sıra İngilizce çeviriye de başvurulmuştur.

### 3.1.2. Yurttaşlık

Grotius çoğunlukla modern politik düşüncenin habercisi olarak niteledirilir (Hallam, 1847, s. 545). Bu iddiada klasik dönem doğal hukuk anlayışının aksine insan varlığını, toplumu oluşturan temel unsur olarak görmesi etkilidir. Grotius sosyal bir varlık olarak insanı, doğal hukukun ilk postülatı olarak değerlendirir (Lipscomb, 2005, s. 207) ve teorik çerçevesini insanların haklarına dayandırır.<sup>21</sup> Özneyi kuramın merkezine kaydırmasına karşın Grotius hakların eşit dağılımı konusunda klasik dönem düşüncesiyle uyumlu diyebileceğimiz bir yaklaşım geliştirir. Şöyle ki Grotius'un 1611 tarihli *Meletius* adlı el yazmasına göre iyi bir yurttaş “kimseyi sevgisinden dışlamaz. Aristoteles gibi barbarları Yunanlılardan farklı bir türmüş gibi ayırmaz veya onları yaralamalara, hatta köleliğe maruz bırakmaz. Doğa, onu bu insanların da insan olduğuna ve bu nedenle kardeş sayılması gerektiğine ikna eder” (Grotius, 1988, s. 69). Seneca'nın insan vücudunun tüm parçalarının uyumlu bir şekilde bir arada varlığını sürdürebilmesini örnek göstererek toplumun da bu şekilde olması gerektiği yönündeki düşüncesini destekleyen Grotius devamında şunları söyler:

Örneğin kardeşler, yurttaşlar, arkadaşlar, müttefikler arasında eşitlik üzerine kurulu bir tür toplumsal bağ mevcuttur. Bir diğer toplumsal bağ ise Aristoteles'in deyişiyle ebeveyn ve çocuk, efendi ve köle, egemen ve uyruk, Tanrı ve insan arasındaki üstünlüğe dayalı olarak belirlenen bağıdır. Bu anlamda adalet ya eşitler arasında ya da yönetenle yönetilen arasında derece farklılıklarına bakılmaksızın gerçekleşir. Yanılmıyorsam bunlardan birincisine eşitlik hakkı, ikincisine ise üstünlük hakkı denilebilir. (Grotius, 2001, I. III)

Ayrıca Grotius, “Bir kimse dilediğinin kölesi olabilir” (Grotius, 2011, s. 48) derken özgür bir halkın da kendisini yönetme hakkını, “hiçbir parçasını kendine ayırmaksızın” bir başkasına devredebileceğini dile getirir (a.g.e., 49). Bu görüşünü desteklemek için Aristoteles'e referans vererek “nasıl kölelik için doğmuş insanlar varsa, buyurmaktan çok boyun eğmeyi daha iyi becerebilen halklar da vardır” (a.g.e.). açıklamasında bulunur. Düşünüre göre “bir başka halkın buyruğu altına geçmiş halklar, kölelerin

---

<sup>21</sup> Benjamin Lipscomb'un bu düşüncesi Grotius'un yanı sıra Pufendorf'un yaklaşımını da içerir. Dönemin önemli isimlerinden Pufendorf'un doğal hukuka yaklaşımı, güçsüz yönleriyle tarif edilmiş olan insanın başkasına ihtiyaç duyması üzerine şekillenir (Pufendorf, 1991, s. 33-34):

Sonuç: Güvende olabilmek için sosyal olmak zorunludur. [Bu zorunluluk sebebiyle] insan kendisi gibi olanlarla işbirliği yapmak ve kendisine makul bir sebebi dahi olmadan zarar verebilecek olan birine karşı şahsi menfaatlerini korumaya ve bunun için uğraşmaya istekli hale gelir. İnsan toplumunun yararlı bir üyesi olmak için kendini nasıl idare edeceğini öğreten toplumsallığın bu yasalarına doğal hukuk denir. (a.g.e., s. 35)

ailenin üyesi olmasına benzer şekilde o halkın aşağı konumda olan üyeleridir” (a.g.e., 48). Grotius’un gönüllü teslimiyete dair bu açıklamaları kölenin ve halkın boyundurluk altına girmeyi kabul edebilmesinin yanı sıra kadını da kapsama alanına dahil eder; kölenin, kadının ve halkın boyun eğdiği otorite, gönüllülüğe dayanır. Bu konuyla ilgili olarak Grotius, Roma İmparatoru Valentinianus’un açıklamasına başvurur: Düşünür “bir kadının her zaman itaat etmesi gereken kocasına kendisi üzerinde yetki vermesi” durumunda olduğu gibi halkın da gönüllü boyun eğmeyi içeren sözleşme yapabileceğini belirtir:

İmparator Valentinianus, kendisini tahta çıkaran askerler, onaylamadığı bir talepte bulununca, cevap verdi; “Askerler, imparatorluğunuz için başa beni getirmek, sizin gönüllü seçiminizdi; beni seçtiğiniz andan itibaren isteklerinizi yerine getirmek benim keyfime bağlı. Size düşen, uyruk olarak itaat etmek; bana düşen ise yapılması gerekeni düşünmek” (Grotius, 2001, s. 53)

Bu ve benzeri açıklamaları değerlendiren Rousseau, Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin I. kitabının III. ve IV. bölümlerine referansla, düşünürün ulusları haklarından yoksun bırakan ve bütün hakları krallara mal eden biri olduğunu belirtir (Rousseau, 2020, s. 25-26). Bu anlamda Rousseau’nun temel eleştirisinin gönüllü teslimiyete ilişkin yaklaşıma dayandığını söylemek akla yatkın görünmektedir (Achinstein, 2020, s. 208). Bununla birlikte Rousseau’nun eleştirisi Grotius’un savaşı kazanan devlete verdiği haklar bağlamında da düşünülebilir.

Eleştiri konusu olan bu açıklamalar aynı zamanda Grotius’u uluslararası hukuk konusunda önemli bir isim yapan açıklamaların da belli bir kısmını oluşturur. Grotius iç hukuku devletler arası hukuktan ayırarak incelemiş ve bir savaş durumu halinde kazanan devletin karşısında kaybeden devlet yurttaşının ne tür hakları ve hak kayıpları olduğunu konu edinmiştir. Grotius’un yorumlarının tamamına yer vermek mümkün olmamakla birlikte yurttaşlık bağlamında dikkat çekici olduğunu düşündüğüm kimi konulara değinmek yerinde olacaktır. Örneğin savaş sonucunda kaybeden egemenin adil bir yolla borçlarını ödememesi durumunda halk bu borçlardan sorumlu tutulabilir, halkın hem kendisine hem de taşınır mallarına el konulabilir (Grotius, 2011, s. 237). Bu noktada iç hukuk ve uluslararası hukukta bir ayırım olduğunu belirten Grotius iç hukuk dahilinde kadınların, çocukların, bilim insanlarının ve ticaret için gelmiş olanların bu uygulama alanının dışında bırakıldığını; uluslararası hukukun ise elçiler dışında sürekli uyruk durumunda olan herkese karşı bu uygulamaya başvuru hakkını

tanıdığını söylemiştir (a.g.e., 239). Dahası uluslararası hukuka göre kişilerin herhangi bir suç işlemesine gerek olmaksızın savaşta ele geçirilmeleri, onları köle durumuna düşürmektedir (a.g.e., 270). Kadınlar, çocuklar, yaşlılar, savaş tutsakları ve teslim olanlar da buna dahildir. Savaş sonucunda ise düşmana ait olan kentler, kutsal sayılan mekan ve mallar yakılıp yıkılabilir, yağmalanabilir (a.g.e., 257). Bu ve benzeri tespitlerin ardından Grotius uluslararası hukuk açısından kaybeden devletin yurttaşlarına tanınması gereken kimi hakların şunlar olduğunu düşünür: Herkesin gömülme hakkı vardır (a.g.e., s. 172). Herhangi bir devlete sığınmış kişi, suçlu olup olmadığı incelendiği sürece, o devlet tarafından korunmalıdır (a.g.e., s.193). Hiç kimse zehirlenerek öldürülmemeli (a.g.e., s. 252), kullanılan silahlar ve su kaynakları zehirlenmemelidir (a.g.e., s. 253- 254). Düşman saflarında yer alan kadınlara cinsel şiddet uygulanmamalı, barışta olduğu gibi savaşta da bu suçu işleyenler cezalandırılmalıdır (a.g.e., s. 256). Haksız bir savaşın çıkmasına neden olanlarla bu kişilerin peşinden gidenler arasında ayırım yapılmalı ve bu ayrıma uygun ceza verilmelidir. Kendisine açılan haksız bir savaşta galip gelen, çocuklara ve yaşlılara zarar vermemelidir. Benzer şekilde kadınlar, “yaşayışları savaşa karşıt olan” din ve bilim insanları, çiftçiler, ticaretle uğraşanlar, savaş tutsakları, teslim olmak isteyen ve şartsız teslim olanlar da ağır bir suç işlememeleri şartıyla korunmalıdır (a.g.e., s. 284-291).

Görüldüğü üzere Grotius’un yurttaşlıkla ilgili açıklamaları siyasal otoriteye dahil olma, idari makamlarda görev alma hakkı anlamında yurttaş olanlar ve yurttaş olmayanlar gibi bir ayrıma yönelik uzun açıklamalardan oluşmaz. O çoğunlukla haklı ve haksız savaş ayrımı yaparak uluslararası ilişkilere ve bu bağlamda yurttaşların haklarına odaklanmıştır.

### **3.1.3. İtaatsizlik**

*Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin IV. bölümünde uyrukların egemene karşı savaşması durumunu ele alan Grotius egemenin doğal hukuka ve Tanrı'nın buyruklarına aykırı davranması durumunda yurttaşların itaat etme yükümlülüğünden bahsedilemeyeceğini söyler ve bunu aklı başında her insanın benimsediği bir ilke olarak açıklar (a.g.e., s. 59). Devamındaysa kişinin itaatsizliği sebebiyle haksız bir müdahaleye, cezalandırmaya maruz kalması durumunda buna karşı koymak yerine

müdahale ya da cezaya katlanması gerektiğini dile getirir (a.g.e.). Haksızlıklara direnmek herkesin doğal hakkıdır ancak devletin kuruluş amacına uygun olarak devlet, bu hakkı sınırlandırabilir ve bu sınırlandırmayı kamusal birliği sağlamaya yönelik ortak iyiyi gerekçelendirerek yapabilir. Bu durum devletin kendi varoluşunu korumaya yönelik bir düzenleme olur. Grotius'a göre direnme hakkının sınırsız olması, devleti toplumsal bir bağı olmayan kalabalık sürüsü haline dönüştürür (a.g.e., s. 60). Bu noktada Grotius'a göre uyrukların ayaklanma hakkının olduğunu ancak başarısız olmaları durumunda alacakları cezayı da haklı bulduğunu söyleyebiliriz. Düşünür, devletin varlığını ve devamlılığını korumayı hedefler ancak devletin tanrısal bir yasadan değil, insanın kendini koruma arzusuyla ortaya çıktığını hatırlatır (a.g.e., s. 61). Bu yanıyla yöneticiler insan doğasını temel alarak ve uyruklardan güçleri ölçüsünde taleplerde bulunarak yasaları belirlemelidir. İtaatsizlik durumundaysa kişiler ortak iyiyi göz önünde tutarak eylemlerini şekillendirmelidir (a.g.e.). Grotius egemene karşı uyrukların savaşmasının hangi durumlarda haklı olacağını yedi maddede sıralar:

Yasaları çiğneyen ve gücünü kötüye kullanan, egemen gücü elinden bırakan ve bu yanıyla yurttaş pozisyonuna gelen, devleti bir başka devlete bağımlı kılan, uyruklara karşı düşmanca davranışlar sergileyen, şarta bağılı olarak göreve gelmiş ama bu şartları yerine getirmeyen, egemen gücün bir parçasını elinde bulundururken kendisine ait olmayan parçayı da ele geçirmeye çalışan, uyruklarla yaptığı anlaşmada uyrukların direnme özgürlüğünü saklı tutması durumunda uyruklar egemene karşı ayaklanabilir. Grotius'un doğal hukuka ilişkin görüşlerinin ardından Baumgold için "Grotiusçu düşünür" (Baumgold, 1988, s. 134), Brett için "Grotius'un takipçisi" (Brett, 1997, s. 205); Tuck için "Grotiusçu teori" (Tuck, 1983, s. 59) sunan Hobbes'un yaklaşımını inceleyelim.

### **3.2. Thomas Hobbes**

İngiliz devriminin sebep olduğu belirsizlik ve iç çatışma ortamının yarattığı gerilim sürecinde çalışmalarını sürdürmüş olan Hobbes, içinde bulunduğu kaos ortamının da etkisiyle istikrarlı bir siyasi rejimi savunmuş ve bu rejimi mümkün kılacağını düşündüğü için egemenliği toplumdaki tüm insanların üzerinde olan mutlak bir iktidar olarak tarif etmiştir.

### 3.2.1. İnsan doğası ve yasa

Hobbes doğa durumunu ve doğa durumundaki insanın davranışlarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir, hatta Andrew Heywood'a göre Aristoteles'ten beri ilk kapsamlı doğa ve insan davranışı teorisini geliştirmiştir (Heywood, 2010, s. 388). Elde ettiği bulgulardan hareketle devletin ortaya çıkış sürecini detaylandıran Hobbes politika felsefesini insan doğası kavrayışı üzerine kurmuştur. Bu bakış açısını incelemek üzere Hobbes'un 1651 tarihli *Leviathan* adlı çalışması, tezin bu kısmındaki ana kaynağın olacaktır. Bu kaynakta Hobbes doğal hak, özgürlük ve doğa yasasını tanımlamakta ve bu tanımlar, klasik doğal hukuk ile modern doğal hukuk kavrayışı arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır:

*Doğal hak nedir.* Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.

*Özgürlük nedir.* ÖZGÜRLÜK'ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır; bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklın emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar.

*Doğa yasası nedir. Hak ile yasa arasındaki fark.* DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. Bu konuyu yazıp çizenler, *jus ve lex*, yani *hak ve yasa* terimlerini karıştırmışlerse de, bunların birbirinden ayrılması gerekir; çünkü HAK, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük ayrı şeylerdir. (Hobbes, 2013, s. 103- 104)

Hobbes'un açıklamalarına bakıldığında adalet ve hak kavramlarının içeriklerindeki ayrışma ve özgürlüğün doğal hakla eşitlenmesi dikkat çeker. Douzinas, Hobbes'un bu açıklamalarını modern insan haklarının tanımı ve açık bir deklarasyonu olarak nitelendirir (Douzinas, 2015, s. 86). Özgürlük ve doğal hakkın aynı kavrammış gibi

ele alınması ise dikkatle üzerinde durmayı gerektirir. Hobbes'a göre hak ya da *jus*, doğal gücümüzü ve yeteneğimizi kullanmanın kusursuz özgürlüğüdür (Hobbes, 2015, 14.6). Bu özgürlük kişiye doğa tarafından verilen, kendi iradesi ve gücüyle kendini yönetme özgürlüğüdür (a.g.e., 15.13; Hobbes, 2013, s. 163).

“Doğal hakkın ilk temeli herkesin elinden geldiğince yaşamını ve uzuvlarını korumasıdır” (Hobbes, 2018, 1.7). Bunu sağlamak için temel doğa yasası olarak beliren de herkesin her şeye hakkı olmasıdır (Hobbes, 2013, s. 104). Doğa her şeyi tüm insanlara vermiştir; o kadar ki, hak ile fayda, hak ile kâr aynı şeydir ancak tüm insanların her şey üzerindeki hakkı, aslında hiç kimsenin hiçbir şeye hakkı olmamasından daha iyi değildir (a.g.e., s. 30) çünkü kendisi kadar güçlü ya da kendisinden daha güçlü bir başkası aynı hakka sahip olduğunda bir insanın sahip olduğu hakkın pek bir faydası yoktur (Hobbes, 2015, 14.10). Bu anlamda doğadan gelen özgürlük pek az fayda sağladığı gibi savaşa da davetiye çıkartmaktadır (a.g.e., 14.11; Hobbes, 2013, 101) çünkü insan kendi varlığını hem tüm gücüyle koruyabilir hem de kendi için iyi olanı isteyebilir (Hobbes, 2015, 14.6). Bu yanı sıra Tuck, Hobbes'un insan doğası kavrayışını temelde insanın kendisini koruma güdüsüyle ele aldığını ve insanın saldırganlığının ikincil konumda kaldığını belirtir. Bu değerlendirme çerçevesinde Hobbes'a göre saldırganlık, insanın karşısındaki kişiyi yok etmeye değil, kendisine yönelebilecek bir saldırıyı önlemeye yöneliktir (Tuck, 1999, s. 130). Hobbes'un şu ifadesi bu iddiayı destekler: “Birine yapmayı düşündüğünüz bir şeyin doğal hakka [*jus*] uygun olup olmadığı konusunda tereddütte kaldığınızda, ihtiyaç duyduğu tek kural, kendisini diğer kişinin yerine koymaktır” (Hobbes, 2018, 3.26).<sup>22</sup> Tuck'ın yaklaşımına benzer bir yaklaşımı, Strauss ileri sürer ve Hobbes'un hazdan ziyade korunma arzusunun vurgulamasını Stoacılara yakınlık olarak yorumlar (Strauss, 2011, s. 199).<sup>23</sup>

Diğer taraftan insan; yaşam koşullarını güzelleştirmeyi amaçlar, bir başkasının sahip olduğu şeyi elde etmeye çalışır, karşısındakinin buna karşı koymasıyla ona gücünü kabul ettirmeye de uğraşır. Bu durum insanın sadece kendini koruma çabasıyla biçimlenen açıklamadan daha derin bir açıklamayı gerektirir. Nitekim Mary Nyquist, Tuck'un görüşüne kısmen hak vermekle birlikte bu yaklaşımda Hobbes'un insanın

---

<sup>22</sup> Bu ifadeyle Hobbes etik yaklaşımlarla ilgili önemli bir başlangıç noktasını ortaya koymaktadır. Kendisinden sonra gelen birçok etik yaklaşımın temelinde olduğunu söyleyebileceğimiz bu düşünce biçimi özellikle Kant'ın kategorik imperatifinde karşımıza çıkar.

<sup>23</sup> EK 3.

tahakküm arzusuna vurgusunun küçümsendiğini; korku ve saldırganlığı meşru tepkiler olarak gören yaklaşıma sorunsuz bir gerçeklik atfedildiğini düşünür (Nyquist, 2009, s. 1). Kendini koruma, tahakküm arzusu, korku ve saldırganlık gibi ön plana çıkan özellikler düşünüldüğünde Hobbes'un resmettiği insan doğası, insanın güven ve barış içinde yaşamasının önündeki en büyük engel olarak görünmektedir. Bu sebeple Quentin Skinner, Hobbes düşüncesinde insan doğasının en büyük düşmanının insan doğasının yine bizzat kendisi olduğunu belirtir (Skinner, 2018, s. 61). Bu anlamda Hobbes, klasik doğal hukuk kavrayışından farklı olarak, insanın toplumsal bir hayvan olduğu yönündeki düşünceye katılmaz. Hobbes *De Cive*'de bu düşüncenin yanlış olduğunu ve bunu iddia eden düşünürlerin insan ırkının yönetilmesi için insanların "yasa" denilen koşullara itaat etmesinden daha fazlasına gerek yokmuş gibi bir anlayışı taşıdıklarını belirtir (Hobbes, 2018, 1.2). Hobbes'a göre bu durum insan doğası hakkında gerçeküstü bir görüşten kaynaklanır (a.g.e.). Hatta düşünüre göre insanın toplumsallaşması insanın arkadaşlığa ihtiyaç duymasından değil ancak bir başkasının varlığıyla elde edilebilen şan ve şöhretin peşinde koşmasındandır (a.g.e.). Bu noktada şu soru sorulabilir: İnsanların ortak bir yaşama yönelmesi nasıl mümkün olacaktır? Bu sorunun yanıtı düşünürün sözleşme teorisini de anlamamızı mümkün kılar.

Herkesin herkese karşı ebedi savaşını sonlandıracak olan, meşru bir otoritedir. Bu da devletin kuruluşunu tartışmayı gerektirir. Devletin varoluş amacı, güvenliği sağlamaktır. Bunu sağlayabilmek için insanların ortak iyiyi kendiliğinden arzulaması değil, ortak iyiye uygun davranmalarını gerektirecek bir güç gereklidir. Bu güç korkudur (a.g.e., 5.5; Hobbes, 2013, s. 133). Güçten korkmak neden gereklidir? Korku olmaksızın ortak iyiye uygun hareket edilemez mi?

Hobbes düşüncesi çerçevesinde bu sorunun cevabı olumsuzdur. Devlet öncesi durumu, ebedi savaş olarak nitelendiren Hobbes bu dönemde adil ya da adil olmayan tanımlarının yapılamayacağını söyler. Devletin kuruluşuyla insan, doğal haklarından feragat eder ve toplumsal sözleşmenin ona sağlayacağı barış durumunda güvenli bir şekilde yaşar. Sözleşmenin ona sağladığı fayda, sözleşmenin gerekliliklerini yerine getirmediğinde ona verilecek cezanın korkusundan daha büyük olmalıdır ki sözleşmeye riayet edilsin (a.g.e., s. 114). Hobbes için birinci doğa yasası olan herkesin her şey üzerindeki hakkından vazgeçtiği ve başkalarına tanıdığı kadar özgürlükle yetindiği bir sözleşmeye tabi olma fikri, ortak iyiyi sağlamanın bir yoludur (Hobbes, 2013, s.35). Peki, Hobbes'a göre adil bir sözleşme, iyi bir yasa nasıl olmalıdır?



Düşünüre göre yasayı belirleyen adalet değil, otoritedir ve bu otoriteye boyun eğen uyruklar olduğu sürece yasa adildir. Bu yanıyla Hobbes klasik doğal hukuk temsilcilerinde görülen ve Augustinus'un sözleriyle "Bir yasa adil değilse, artık yasa da değildir." düşüncesiyle uyum içindedir ancak Hobbes'un argümanındaki gerekçe tümüyle farklıdır. Yasaların iyi bir yasa olma özellikleri ise ortak iyiye dayanıp dayanmamalarına göre belirlenir. Burada eksik kalan nokta, Hobbes'un iyi bir egemen ve iyi bir yasanın özelliklerini belirtmekle birlikte egemenin gücünü kötüye kullanmasını engelleyebilecek önlemlere yeterince yer vermemiş olmasıdır.

Buraya kadar anlatıldığı şekliyle doğa durumunda olan insanlar, doğru aklı kullanarak herkesin her şey üzerinde olan hakkına son verir ve haklarını egemene devreder (Hobbes, 2018, 2.3). Hobbes'un doğru akıl ile kastettiği, insanın kendi davranışlarının ölçüsünü belirlediği gibi başkalarıyla olan ilişkideki davranışlarını da belirleyen ve bunları belirlerken doğru ilkelerden doğru sonuçlar çıkaran, doğa yasalarını ihlal etmeyen bir akıl yürütmenin ortaya konmasıdır. Örnek olarak hiç kimse kendisini öldürmekle yükümlü kılınmaz. Doğru akıl devletler tarafından da kullanılmalıdır. Bir kişinin devlet tarafından ölüm cezasına çarptırılması durumunda o kişinin cezaya direnmesini engellemek için devlet görevlilerinin bulundurulması, devletin doğru aklı kullanımının bir göstergesidir çünkü o kişinin hayatta kalmak için çabalaması anlaşılır bir durumdur ve bu da o kişinin doğru aklı kullanımınıdır. Bu anlamda kişinin çıkarıyla devletin yasaları birbiriyle çatışabilir. Bu çatışma durumunda devlet otoritesinin doğru aklı nasıl kullandığı, tartışmada belirleyici olmaktadır.

İnsanların doğru aklı kullanmalarının sonucunda ortaya çıkan doğa yasalarını incelediğimizde bu yasaların kişinin iyi niyetini boşa çıkarmamak, karşısındakine saygılı olmak, kibirden uzak durmak gibi maddelerini görürüz. Bunlar Hobbes için doğru aklın vardığı sonuçlardır çünkü bu ilkeler barışa hizmet eder ve barışı tesis etmek herkes için kapsayıcı türde bir iyi anlayışını gösterir. Bu yüzden Hobbes doğa yasalarına uyan kişiyi adil diye nitelendirebilmekte ve doğa yasaları ile ahlak yasalarının aynı şey olduğu konusunda uzlaşan düşünürlerle hak vermektedir (a.g.e., 3. 31; Hobbes, 2013, s. 125).

Sonuç olarak ahlak, klasik dönem düşünürlerinin iddia ettiği gibi doğal bir unsur değil, sözleşme sonrasında ortaya çıkan doğa yasalarıyla ele alınıp değerlendirilebilecek yapay bir unsurdur. Adalet ise sözleşme aracılığıyla inşa edilmekte, koşullara ve

hukuki normlara göre değişebilmektedir çünkü yasa hakikate göre değil, otorite tarafından belirlenir.

### 3.2.2. Yurttaşlık

Hobbes düşüncesinde doğal hakkın nasıl kavrandığına ve devletin hangi temeller üzerine kurulduğuna değindikten sonra yurttaşın kim olduğuna bakmak hem ele alınan konunun tamamlanması hem de sonraki bölümlerde yapılacak tartışmaların çerçevesini şekillendirmek açısından belirleyici olacaktır. Yurttaşlık konusu bağlamında Hobbes'un eşitlik anlayışı önem taşır çünkü düşünür köle, kadın, çocuk, hasta, yaşlı gibi farklar belirlemeksizin insanların doğuştan eşit olduğunu ileri sürer (Hobbes, 2013, s. 99). Düşünüre göre doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit yaratmıştır ancak kişi kendisini bir diğerine göre daha üstün görebilir. Bu üstünlük algısı ise değişir, örneğin fiziksel olarak güçlü bir kişi, fiziksel olarak daha güçsüz biri tarafından zihinsel bir güç sayesinde alt edilebilir. Hobbes'un bu düşüncesi insanların doğa durumunda savaş halinde olmalarının nedenlerinden de biridir çünkü insanlar eşit oldukları için bitmez bir mücadelenin içine girerek arzularını gerçekleştirmek için savaşır. Şaşırtıcı görünen bu yorum, Hobbes düşüncesinde egemenin varlığına ihtiyaç duyulmasının en temel sebebini oluşturur. Bu yanıyla düşünürün insanların eşit olduğunu belirten yaklaşımı, insan doğasının kendi varlığını koruyan ve arzularına erişmeye uğraşan yapısıyla birlikte düşünülmelidir.

Kanaatimce Hobbes'un doğal hukuk öğretileriyle anılan bütün düşünürlerden ayrılan ve onu kendisiyle çelişmeksizin eşitliği savunabilen bir isim yapan yorumları cinsiyet kavramına yaklaşımında ortaya çıkar. Şöyle ki Hobbes çocuğun üzerinde anne ve babanın eşit ölçüde egemenlik hakkının olduğunu belirtirken sözleşme olmaması durumunda hakimiyetin annede olduğunu söyler (a.g.e., s. 156). Bunun sebebi annenin beyanı olmadığı sürece babanın kim olduğunun bilinemeyecek olması ve esas olarak çocuğun anneye bağımlı olmasıdır. Bu yanıyla çocuğun hayatını koruyan ve kollayan anneye itaat etmesi insan varoluşunun amacına uygun olandır. Bu noktada anne olan kendi varlığının yanı sıra çocuğunun varlığını da koruyan bir pozisyondadır. Bu

pozisyon annesi, özgürlüğünü sekteye uğratabilecek türde bir sözleşmeyi kabul etmeye zorlayabilir.<sup>24</sup> Bu sözleşme, evlilik sözleşmesidir.

Görüldüğü üzere Hobbes ailenin efendisi olan baba figürünün gücünü, politik bir kurum olan evlilik sözleşmesinin geçerlilik kazanmasıyla ilişkili olarak ele almıştır. Bu yanıyla şu soruyu sormak mantıklı görünmektedir: Neden evlilik sözleşmesi erkeğin egemen olduğu bir ilişkiyi beraberinde getirir? Bu sorunun cevabını, Hobbes'un devletle ilgili yorumundan hareketle yanıtlayabiliriz: Genellikle devlet anneler tarafından değil, babalar tarafından kurulduğu için devlette egemen olan baba olmaktadır (a.g.e.). Eş deyişle Hobbes'a göre toplumda erkeğin egemen konumu doğanın gereği değil, iktidar sahibi olmanın getirdiği bir sonuçtur. Benzer şekilde bir kölenin varlığı yine politik bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Hobbes'un bakış açısı hem klasik doğal hukuk hem de modern doğal hukukta cinsiyet ilişkilerinin doğa gereği erkeğin kadına üstünlüğü üzerine şekillenen ve bu ilişkilerin politik olduğunu yadsıyan yaklaşımı yerinden etmektedir.

### 3.2.3. İtaatsizlik

Politik düşüncesinde egemene mutlak bir rol ve işlev atfeden Hobbes; uyrukların hükümet şeklini değiştiremeyeceğini, egemenin uyruklar tarafından eleştirilemeyeceğini ve cezalandırılmayacağını, uyrukların alacağı eğitime egemenin karar vereceğini, egemenin uyruklara ödül, ceza, şan ve şeref verme hakkı olduğunu, savaş ile barışa karar verecek olanın da egemen olduğunu belirtir (Hobbes, 2013, s. 137-145). Bu yönüyle egemen, yetkileri bölünemeyen mutlak güç konumundadır. Diğer taraftan uyrukların egemene itaat etmesinin nedeni, kendi varlıklarını koruma çabası ve barış içinde yaşayabilme imkanıdır. Eğer uyruklar hali hazırda var olan egemenin ve yürürlükte olan sözleşmenin kendilerini korumadığını ve barışı sağlamadığını düşünüyorlarsa sözleşmeye uymayabilir ya da bir başka egemene tabi olmayı seçebilirler. Ayrıca egemen, güvenliği ve barışı sağlamaktan sorumlu olmasının yanı sıra uyruklar arasında eşitliği sağlamaktan ve sosyal adaleti toplumun bütün kesimlerine dağıtmaktan da sorumludur. Örneğin gelir dağılımı açısından büyük bir dengesizliğin olduğu bir devlette egemen, halkı yasalar aracılığıyla koruyamamış,

---

<sup>24</sup> Benzer bir yaklaşım Pufendorf'ta da görülür. Pufendorf bir kadının çocuk sahibi olması, çocuğunu koruması ve onun üzerindeki egemenliğini kaybetmemesinin bir yolu olarak evlenebileceğini belirtir. Ancak Hobbes'tan farklı olarak erkeğin kadından doğası gereği daha üstün yaradılışlı olduğunu iddia eder (Pufendorf, 1729, VI Kitap, I. Bölüm, IX. Kısım, s. 567).

kişilerin çalışmasına rağmen geçinemediği durumlarda onları daha zengin olanın hayırseverliğine terk etmiş olabilir. Buradaki gelir eşitsizliği sorunu, egemenin kötü yönetiminden kaynaklanır ve itaatsizliğin haklı bir gerekçesini oluşturur.

Sonuç olarak Hobbes düşüncesinde egemenin herhangi bir kısıtlamaya tabii olmaksızın zorlayıcı bir güç olarak varlığını sürdürmesi, kendisine verilen geniş yetkileri nasıl kullandığına bağlı olarak değişir. Devletin kuruluş amacına uygun hareket etmeyen bir egemene itaat etmenin makul bir açıklaması Hobbes düşüncesinde bulunmamaktadır. Hobbes'un ardından egemenin yetkilerini nasıl kullandığını kontrol etmek amacıyla güçler ayrılığı ilkesini benimseyen Locke'un doğal hak kavrayışını, düşünürün Hobbes'a yönelik eleştirilerini de göz önünde bulundurarak inceleyelim.

### 3.3. John Locke

Locke erken dönem liberalizmin gelişiminde etkili bir düşünür olarak kabul edilir. Bunun sebebi mülkiyeti; insanların kendi yaşamları, özgürlükleri ve mülkleri üzerinde sahip oldukları doğal hak olarak tanımlaması ve devleti bu hakları korumaktan sorumlu kılmasıdır. Bu yönüyle Locke düşüncesinde devletin temel görevlerinden biri, mülkiyeti korumaktır. Düşünür bu amaç doğrultusunda doğa yasası, doğal hak ve iktidar hakkındaki görüşlerini içeriklendirir. Bu görüşlere odaklanabilmek için Locke'un 1689 tarihli *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserine yoğunlaşmak gerekir.

#### 3.3.1. İnsan doğası ve yasa

Locke özgürlük ve eşitliğe dair temel yaklaşımını en açık şekilde *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı çalışmasında sergiler. İki ana bölümden oluşan kitabın ilk bölümü, 1680 tarihli Robert Filmer'in *Patriarcha* adlı çalışmasının eleştirisidir. Bu kitapta Filmer eşitsizliği desteklerken erkeğin kadından, yaşlının gençten ve egemenin diğer insanların tamamından daha üstün olduğunu iddia eder. Bu eşitsizlik argümanının gerekçesini ise tanrısal güce dayandırır. Bu bakış açısı çerçevesinde dünya Tanrı'dan Adem'e, Adem'den tüm çocuk ve torunlarına miras kalmıştır. Bu yönüyle monarşik gücün kaynağı, baba olmanın getirdiği güçtedir. Locke ise bu fikrin yanlışlığını ortaya koymaya çalışırken insanların varlıklarını sürdürmek ve barış ortamında yaşamak için toplumsal düzene dahil olduklarını ve oluşturdukları politik düzende egemen olanın gücü ile babanın gücünün farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre;

Doğal durumu yöneten ve herkesi kendisine uymaya zorlayan bir doğa yasası vardır. Aklın bizzat kendisi olan bu yasa, kendisine danışan bütün insanlığa herkesin eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin bir diğerrinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. (Locke, 2020b, s. 171)

Bu yanıyla insan özgür ve eşit doğmasının yanı sıra akıl sahibi bir varlık olarak da doğduğundan rasyonel davranma kapasitesine sahiptir. Akıl dolayısıyla ortaya çıkan doğa yasası insanları barış içinde yaşamaya, kendisini koruduğu gibi gücü yettiğinde diğerrlerini de korumaya sevk eder. Locke'un 1664 tarihli *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* başlıklı çalışmasına göre akıl ile kastedilen "ruhun düşünce dizilerini biçimlendiren ve kanıtlar çıkararak yetisinin değil, bütün erdemlerin ve uygun ahlaki kalıplar için gerekli her şeyin kendisinden çıktığı belirli davranış prensiplerinin" belirlenmesidir (Locke, 2020a, s. 18). Locke'a göre erdem ilkesi, aklın onaylamadığı durumda arzularından vazgeçebilmekle ilişkilidir ve bu ilkenin öğrenilmesi çok küçük yaşlardan itibaren ebeveyn tarafından verilen eğitimle mümkündür (Locke, 2020, s. 59). Bu yanıyla Hobbes'un doğa durumunun bir savaş hali olduğu düşüncesinin karşısında Locke'ta akıl sahibi varlıklar olarak birbirimize zarar vermeyeceğimiz kabulü bulunur. Hobbes herkesin doğuştan eşit olduğunu belirtirken bu eşitliğin bir savaş durumunu beraberinde getirdiğini iddia ediyordu. Locke ise doğa durumunu iyilik, karşılıklı yardımlaşma ve korumayla; savaş durumunuysa kötülük, şiddet ve birbirini yok etme ile tarif ederken Hobbes'u kastederek birbirinden tamamen farklı bu iki durumun karıştırıldığını belirtmektedir (Locke, 2020b, s. 180-181). Bu anlamda Locke düşüncesinde insan doğası iyidir ve bir ihtimal olarak var olan savaş durumunu engelleyebilmek için insan, otoriteyi kabul eden ve kimi özgürlüklerinden vazgeçen bir pozisyonadadır ama bu vazgeçiş Hobbes'ta olduğu gibi hakların ve özgürlüklerin otoriteye devrine dayanmaz. İki düşünürün bu farklılığından hareketle şunu iddia etmek yanlış olmayacaktır: Hobbes için etik davranış öğrenilen Locke için ise -temel ya da iyi bir düzeyde- akıl aracılığıyla bilinebilen bir şeydir (Locke, 2020a, s. 39-45).

Ayrıca Locke'un Hobbes'a eleştirisi olarak düşünülebileceğimiz bir diğerr görüşü, doğa yasasının insanın kendini koruma arzusuna indirgenmesidir. Locke'a göre bu iddianın geçerli olması durumunda insanın kendi çıkarının peşinden koşması erdemli olmaktan öncelikli hale gelecek ve iyi olan bütünüyle yararlı olana indirgenecektir (a.g.e., s. 73). Elbette Locke insanın kendisini korumak zorunda olduğunu ve bu zorunluluktan gönüllü olarak vazgeçemeyeceğini dile getirir (Locke, 2020b, s. 171). Ne var ki bütün

problemi insanın kendisini koruma arzusuna indirgemek doğru değildir çünkü akıl bundan çok daha fazlasını insanlığa getirir. Düşünre göre akıl aracılığıyla eriştiğimiz doğanın bilgisiyle bütün insanlığın eşit ve bağımsız olduğunu, hiç kimsenin bir başkasının hayatına, özgürlüğüne ve sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğreniriz (a.g.e.). Bu anlamda insanın, varlığını korumak ve barış içinde yaşamak amacıyla kararlar alması Hobbes düşüncesinde olduğu gibi Locke düşüncesinde de mevcuttur ve bu düşünce modern doğal hukuk teorisiyle ilişkilendirilen düşünürlerin muhatap olduğu sorulardan biri olan “Özgür doğan insan, bu özgürlükten neden vazgeçer?” sorusuna verilebilecek ortak bir yanittir. Locke’un bu soruya vereceği ek bir diğer cevap ise doğa yasasının bir başkasının sahip olduklarına zarar vermemeyi öğretmesi ifadesinde açık hale gelir: İnsan, kendisine ait olan servetin korunması için de toplumsal düzene dahil olmayı seçer.

Bu noktada Locke’un mülkiyet kavramını farklı anlamları ifade edecek şekilde kullandığını belirtmek gerekir. Kavram kimi pasajlarda sadece kişisel serveti işaret etmekte kimi pasajlarda ise kişisel servete ek olarak kişinin yaşamı ve özgürlüğünü de içermektedir. Bu pasajlar incelendiğindeyse ikinci kullanımın ağır bastığı görülür. Hatta Locke “mülkiyetle, her yerde olduğu gibi burada da insanın sahip olduğu kişilik haklarını ve sahip olduğu malları kastettiğim anlaşılmalıdır” ifadesini kullanır (a.g.e., s. 287). Kanaatimce kavramın kimi yerlerde servet anlamında kullanılması, ifade edilmek istenen düşünceye göre şekillenmekte ve pratik gerekçeler taşımaktadır. Örnek vermek gerekirse Locke dünyanın Tanrı tarafından insana verilen ortak bir mülkiyet olduğunu, bu sebeple her insanın özgür ve başkalarıyla eşit doğduğu düşüncesinden hareketle dünya üzerindeki her insanın her şeyde hakkı olduğunu iddia eder. İnsanın hak iddia edemeyeceği tek şeyse bir başkasına ait olan mülkiyettir. Bu düşünceyi dile getirdiği pasajlarında Locke insanlık için ortak olan bir nesnenin nasıl mülk haline getirildiğini tartışır ve konu bağlamında mülkiyeti kişinin kendisine ait olan servetini belirtmek amacıyla kullanır. Bu tartışmada ön plana çıkan kavram emektir:

her bir insanın kendi şahsına ait bir mülkiyeti vardır. Bunda kendisinden başka hiç kimse hak sahibi değildir. Emeğiyle ve elleriyle ürettiklerinin tam anlamıyla ona ait olduğunu söyleyebiliriz. O halde, doğanın bahşedip öylece bıraktığı durumdan çıkarttığı ve emeğiyle harmanlayarak kendisine ait bir şeyler kattığı her ne varsa ona aittir ve böylece onun mülkü olmuştur. (a.g.e., s.188)

Buna göre ortak olan bir nesneyi emeğiyle değiştirip dönüştüren ve yeni bir şey üreten insan, başka insanların onayına gerek kalmaksızın bu nesneyi mülk edinir. Locke “Kaynaktan akmakta olan su herkese ait olsa da testidekinin sadece onu testiye doldurana ait olduğundan kim şüphe duyar” (a.g.e., s. 190) diye sorar. Bu soru ile Locke kişisel mülk edinme hakkını karşı çıkılmayacak bir şekilde ortaya koyarken mülke değer katanın emek olduğunu da kabul etmiş olur. Bu yanıyla ortak olan mülkiyet (eş deyişle Tanrı’nın yaratımı olarak her şey), benim ya da senin olana dönüşebilmektedir. Suyu çeşmeye gidip dolduruyorsam bu su, artık benimdir. Bu argüman çok makul olmakla birlikte kimi toprakların sömürgeleştirilmesini ideolojik açıdan meşrulaştırmaya hizmet edebilir (Tully, 1993; aktaran Benhabib, 2014, s. 41). Şöyle ki insanlığın ortak kullanımına ait olan herhangi bir yerdeki toprağı, oradaki insanlara fiziksel bir zarar vermeksizin işleyebilir ve bu toprak üzerinde hak iddia edebilirim. Bu hakka dayanarak başka insanları belli bir ücret karşılığında toprakta çalıştırabilir, kendi ürettikleri ürünleri onlara parayla satabilir, artan kimi ürünleri ise başka insanlara satmak amacıyla başka topraklara götürebilirim. Bu esnada işlenen topraklar kişisel mülküm olduğundan, bir başkasının topraklar üzerinde hak iddia etme ihtimali de ortadan kalkmış olur. Nitekim Ellen Meiksins Wood’a göre Locke’un savları kapitalist üretim yapan toprak sahibi aristokrasinin ve sömürge ticaretinin amaçlarına uygun düşmektedir (Wood, 2016, s. 289). Buna karşın Locke mülk edinme hakkını doğa yasası olarak gördüğü gibi doğa yasasının bu hakkı sınırlandırdığını da iddia eder. İnsanın ihtiyacından fazlasını biriktirmesi, başkasına ait olanı alması demektir ve bu yanıyla başkasının hakkını gasp etmesidir. Diğer bir deyişle mülkleştirme hareketi sınırsız değildir:

Kişi bir nesneyi, doğanın onu yerleştirdiği ortaklaşa durumdan çıkartınca, bu emekle ona bir şeyler ekleyince o şey artık diğer insanların ortak hakkı olmaktan çıkar. Zira bu emek, emekçinin tartışmasız ve sorgulanamaz mülkü olduğundan eklenen şey, geride en azından aynı şeyden başkalarına ortaklaşa yetecek miktar ve nitelikte kaldığı sürece o kişinin hakkı olabilir. (Locke, 2020b, s. 188)

Bu anlamda Locke düşüncesinde emek gücünü satan kişi, yetenekleri üzerindeki egemenliğini korumaktadır. Ayrıca Locke’un şu ifadeleri de çarpıcıdır:

Tanrı yeryüzünü insana ortaklaşa vermiş olmakla birlikte onu insanların faydası ve oradan hayatları için sağlayacakları büyük kolaylıklar için verdiğiinden dolayı yeryüzünün daima ortak

ve işlenmemiş olarak kalacağını murat ettiği düşünülemez. O, yeryüzünü geçimsiz ve kavgacıların geçici hevesleri ve tamahkarlıkları için değil akıl sahiplerinin ve çalışanların (ki, O'nun insana verdiği tasarruf etme hakkının ismi emektir) kullanımına verdi. (a.g.e., s. 192)

Bir taraftan Locke dünya üzerindeki her şeyin insan varlığının sürmesi ve insanın konfor içinde yaşaması için var olduğunu savunan bir yaklaşım sergilerken diğer taraftan doğa ve insan ilişkisinin sınırlarına dair önemli bir belirlemede bulunur. Bu belirleme, bugün dördüncül kuşak insan hakları olarak adlandırılan ekosistemin hakkı, gelecek nesillerin hakkı, kent hakkı ve bu hakları talep etme hakkı gibi başlıklarla da uyum içindedir. Şöyle ki yaşamsal öneme sahip diyebileceğimiz maddi ihtiyaçlarımız, bugün sahip olduklarımıza kıyasla, çok daha basit ve temel niteliktedir ancak mallarda aşırı üretim ve tüketime neden olan sahte ihtiyaçların yaratılması, bu ihtiyaçların propaganda ve reklam aracılığıyla kullanımının sağlanması bugünün ileri endüstriyel- teknolojik toplumunun temel bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Bu durum sebebiyle artan üretim ve tüketim; biyolojik çeşitliliğin azalması, toksik kirlenme, ağaçsızlaşma, doğal kaynakların tükenişi gibi birçok soruna neden olmaktadır. Bu noktada, Locke'un da belirttiği gibi, her canlının doğanın kaynaklarını kullanabilir olması insan haklarının kapsamı içinde kabul edilmekte ama aynı zamanda doğa üzerindeki insan tahakkümü, ekolojik dengeyi bozan insan tamahkarlığı, kişisel zenginleşme hırsı, bunun sonucunda doğaya yapılan aşırı müdahale sorunsallaştırılmaktadır. Bu bağlamda insan hakları da her insanın sağlıklı, temiz bir çevrede yaşama hakkına işaret edecek şekilde genişle(til)mektedir.

Doğa ve insan ilişkisiyle ilgili bir diğer konuya Locke'un kaynakların sınırlı olduğunu düşünmüyor olmasıdır aksine ona göre dünya üzerinde bolluk vardır (a.g.e., s. 192). Bu yanıyla düşünür, Hobbes'tan farklı bir çerçeveye sunar: Hobbes'a göre kaynaklar sınırlıdır, kıtlık vardır ve insanlar birbirine ait olanı arzuladığı için savaşırlar. Locke için ise savaş bir ihtimal dahilindedir; insan, ihtiyaçlarını karşılayamadığı için değil, ihtiyacından fazlasına sahip olma arzusu taşımasının sonucunda ortaya çıkan eşitsiz ve adil olmaktan uzak mülkiyet dağılımı nedeniyle savaşırlar.

Savaş koşullarının doğa durumu ve sivil durum açısından farklı olduğunu düşünen Locke doğa durumunda herkesin insanlığa savaş açmış bir katili öldürme hakkı olduğunu belirtirken sivil durumda bu hakkın devlette olduğunu savunur: "Her ihlal, suçluya zarar vermeye yetecek, onu pişman edecek ve başkalarını da aynı şeyi



yapmaktan kaçındırarak ölçü ve şiddetle cezalandırılmalıdır” (a.g.e., s. 174). Bu anlamda doğa durumunda herkes kendi yürütme gücünü elinde bulundururken devlette bu güç yurttaşlarda değil, devletin kendisindedir. Locke’a göre cezalandırmayı haklı çıkartan unsurlar cezanın keyfi olmaması, akılla temellendirilmiş bir şekilde bilinçli, vicdanlı ve suça uygun olmasıdır (a.g.e., s. 172). Bu özelliklerden uzaklaşan bir cezalandırma sistemine kişinin itaat etme yükümlülüğünün olup olmadığına dair Locke’un ne düşündüğü önemli bir soru olarak karşımıza çıkar.

### 3.3.2. İtaatsizlik

Locke sivil duruma dahil olmaya sebep olan gerekçelerin ortadan kalkması durumunda halkın egemene itaat etme yükümlülüğünden kurtulduğunu dile getirir (a.g.e., s. 319). Düşünüre göre halk, egemende kusur bulur bulmaz ayaklanma yolunu tercih etmez. Bunun sebebi halkın alışlagelmiş, benimsenmiş düzeni değiştirme konusunda yavaş ve isteksiz olmasıdır. Eğer halkın ayaklanma gibi bir niyeti ortaya çıkmışsa bu durum büyük hataların, yanlış ve uygunsuz yasaların, adaletsiz kararların sonucunda halkın tahammül edemeyecek aşamaya gelmiş olmasındandır. Bu yanıyla Locke egemeni ve uygulamalarını tartışmaya açarken itaatsizliğe de kapı aralamaktadır:

Zira ne zaman şiddet kullanılır ve mağduriyet doğarsa, hukuku temsil edenlerin eliyle bile olsa bu yine mağduriyet ve şiddettir. Kendisini herhangi bir isim, iddia ya da hukuk biçiminde göstermesi, amacının muhataplarına tarafsız bir şekilde uygulanarak masumları korumak ve zararı gidermek olması hiç fark etmez. (a.g.e., s. 182)

Bu çerçevede Locke kişinin kendisini cezalandırırken adil olup olmadığından emin olunamayacağı gibi devleti yönetenlerin de adil olup olmadığından emin olunamayacağını düşünür ve adaletsiz bir siyasal rejimin hüküm sürmesi ihtimaline karşı egemenin gücünü kötüye kullanmasını engellemeye yönelik önlemler alır. Bu önlemlerin belirlenmesinde siyasal rejimin özellikleri temel alınır. Şöyle ki düşünüre göre siyasal rejimin üç temel özelliği vardır: Yasa yapma hakkı, bu yasaları uygulama görevi ve devleti dış tehlikelere karşı korumak için kamu gücünü kullanma imkanı. Bu belirlemelere uygun olarak da rejimin siyasal gücünü ayırır: Yasama, yürütme ve federatif iktidar. Yasama, devletin gücünü nasıl kullanacağını belirleyen ve yönlendiren iktidar; yürütme halihazırda geçerli olan yasaların uygulanmasını

sağlayan iktidar; federatif iktidar ise savaş, barış, ittifak gibi devlet dışında olanlarla kurulan ilişkileri belirleme gücüdür. Bu hamlesiyle devletin yapılanması açısından önemli bir adım atan Locke devlet ve din arasındaki ilişkilerle ilgili olarak din temsilcilerinin dini yaklaşımları ve konuşmalarıyla politik alana girmemeleri gerektiğini (Locke, 2017, s. 49) ve hiç kimsenin başka bir dine veya cemaate dahil olması sebebiyle o kişinin sivil haklarına zarar verilemeyeceğini belirtir (a.g.e., s. 43). Bu durumu aforoz uygulaması üzerinden de açıklayan Locke bir din veya cemaatten aforoz edilen kişinin sivil haklarının hukuk sisteminin koruması altında olduğunu ve zor kullanma yetkisinin sadece yargıya ait olduğunu ifade eder (a.g.e., s. 42).

Benzer şekilde siyasi yönetim de kimi kanaatlerini ve dini hükümlerini devlet içindeki dini kurum ve yetkililere dayatamayacaktır (a.g.e., s. 69). Daha genel bir çerçeveden bakıldığında bu yaklaşım, hiçbir düşüncenin dile getirilmesinin zorunlu kılınmayacağı ya da engellenemeyeceği anlayışını savunan bir çerçeveye varabilir. Şöyle ki “kanunların işi, kanaatlerin doğruluğunu temin etmek değil; toplumun ve her bireyin can ve mal güvenliğini sağlamaktır” (a.g.e., s. 70). Örneğin Locke’a göre ateist olanlar Tanrı’nın mevcudiyetini inkar ederek her şeyin dağılıp çözülmesine yol açarlar ancak toplumda hakimiyet elde etmeye çalışmıyorlarsa hoş görülebilirler (a.g.e., s. 77-78). Bir yanıla bu yaklaşım makul ve makul olmayan yurttaş ayrımını devam ettirmesi, bir düşünce ya da yaşayış tarzı bağlamında hoş gören ve hoş görülen pozisyonlarını belirlemesi nedeniyle sorunludur. Şöyle ki Locke’un örneğinden hareketle ateist olanlar, deist olanlar karşısında ikincil konumdadır. Bu kişiler ateizme ilişkin düşüncelerini açıklamadığı, deistin inancını sorgulamasına sebep olmadığı bir hayat sürerek toplumdaki hiyerarşik düzene göre birincil olan deistlerin hoşgörüsünü hak edebilir. Bu anlamda sorunlu tarafını gözden kaçırmamak gerektiğini düşündüğüm bu yaklaşımın çoğulculuğa alan açan bir tarafının da olduğunu belirtmek gerekir. Bu yorumu destekleyen Locke’un bir diğer pasajı, çoğulculuğa vurgusu bağlamında, daha açıklayıcıdır:

şimdi ben, kutsal coğrafyaya göre, Kudüs’e doğru götürülen kutsal yolda olanca gayretimle yürüyor olsaydım, belki çizme giymedim diye; saçımın kesimi doğru değil diye; belki doğru bir şekilde giyinmedim diye; yolda et veya damak zevkime uygun bazı başka yiyecekler yedim diye; beni fundalıklara veya uçurumlara götürür gibi görünen belli sapa yollardan sakındım diye; aynı yolda bulunan birçok patikalar içinde en düzgün ve en temiz görüneninde yürümeyi tercih ettim diye; daha az ciddi olan bazı yolcularla veya olmamaları gerektiği kadar ters olan

bazılarıyla arkadaşlık kurmaktan kaçındım diye; veyahut, hasılı, ister beyaz giymiş olsun, ister giymemiş veya ister piskoposluk tacıyla ödüllendirilmiş olsun, ister ödüllendirilmemiş, bir rehberi izledim diye, niçin başkaları tarafından dövülmem yahut kötü muamele görmem gereksin? (a.g.e., s. 51)

Burada Locke'un hakim olan söylem ve pratiklerin dışına çıkan tutum ve davranışları çoğulcu bir yaklaşımla değerlendirdiğini ancak bu tutum ve davranışları toplum düzenini bozmaması şartıyla kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu noktada egemenin toplumu tek tipleştirme gayesi taşıması durumunda eylemlerini "toplum düzenini korumak" söylemiyle gerekçelendirebilir hale geldiği gözden kaçırılmamalıdır.<sup>25</sup>

### 3.3.3. Eşitlik tartışması bağlamında yurttaşlık

Locke'un herkesin eşit olduğuna yönelik iddiasının iki farklı görünümünün olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiayı tartıştığı makalesinde Bruce Hunt eşitliğin evrensel bir olgu olarak kabul edilmiş insan onuru ve zorunlu olarak dışlayıcı bir içeriğe bürünen yurttaşlık arasındaki liberalizm tartışmasının çözümlenmesi açısından önemli olduğunu düşünür (Hunt, 2016, s. 546). Tartışmalarda geçen ayrımlardan biri, doğal hukuk çerçevesinde eşitliğin tanımlanmasıdır: Herkesin rasyonel bir kapasitesi vardır ve insanlar eşittir. Hunt bu eşitliği doğal eşitlik (*natural equality*) olarak adlandırır. İkinci olarak doğal hukukun getirdiği sorumlulukları gönüllü olarak kabul edenler arasında var olan başka bir eşitlik durumundan bahsedilir, bunu ise yasaya bağlı eşitlik (*law-abiding equality*) olarak ifade eder. Bu eşitlik hali yasalara uymayı beraberinde getirerek doğal hukuku pozitif hukuka evrilmektedir. Bu noktada esas tartışma konusu ve insan hakları bağlamında da önem teşkil eden konu, Locke açısından bu iki eşitlik halinin hangisinin öncelikli olduğudur. Hunt'un yorumuna göre Locke düşüncesinde politik haklar kısıtlanmakta ancak doğal eşitlikten ve bu yanı sıra evrensel bir kabule dayanan insan onuru yaklaşımından vazgeçilmemektedir.<sup>26</sup> Hunt, Locke'un eşitlik, özgürlük ve servet konusunda herkesin eşit haklara sahip olduğu iddiasını her daim

---

<sup>25</sup> EK 4.

<sup>26</sup> 1776 tarihli Amerika Bağımsızlık Bildirgesi, Locke'un doğal hukuk yaklaşımının etkisiyle şekillenmiştir. Bildirge'de tüm insanların eşit yaratıldığı, yarıdanları tarafından kendilerine devredilemez haklar verildiği ve bu hakların yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme hakları olarak tarif edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede hakları güvence altına almak amacıyla yönetilenlerin rızasını ararak oluşturulan ve amacına uygun davranmadığı takdirde yıkılabilecek bir hükümet fikriyle karşılaşırız. Bu yaklaşımda Locke'un sözleşme ilkesine dayalı doğal hak teorisinin etkili olduğunu ve düşünürün *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı çalışmasında yaşam, özgürlük ve mülkiyet olarak dile getirdiği üç hakkın sözleşmede yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme hakları olarak kendisine yer bulduğunu görürüz. Bu yanı sıra Locke'un görüşlerinin ilerici, fiili sonuçları olduğunu söyleyebiliriz.

sürdürdüğünü düşünür (a.g.e.). Ancak Locke ölümü hak edecek bir suç işleyip hayatından vazgeçen insanın, bu suçtan mağdur olan kişi tarafından kullanılabilir, kendi hizmetine sokulabilir olduğunu düşündüğünden köleliğin her koşulda reddedildiği bir çerçeve sunmaz. Bu suçlu kişi, ölmek yerine birinin hizmetinde olmayı tercih edebilir ve bu durum her iki taraf arasında da bir anlaşmayı içerdiğinden adildir. Bu örnekte kişinin kendi üzerindeki egemenliğinden vazgeçtiği bir durumun onayı vardır. Bu onay Locke'un yukarıdaki görüşleriyle ilk bakışta çelişir gözükmemektedir ancak insanın temel güdüsü yaşamını korumak olduğu için bu kişinin başka birinin hizmetinde olmayı kabul etmesi anlaşılmalıdır. Tartışmaya ilişkin dikkat çekmeye çalıştığım noktaya varabilmek için Locke'un şu ifadelerine değinmek yerinde olacaktır:

İnsan tıpkı, bir kurt ya da aslanı öldürebileceği gibi kendisine savaş açan ya da varlığına karşı düşmanlık göttüğünü anladığı kişiyi de yok edebilir. Çünkü böyleleri aklın ortak yasasına bağlı değildirler, cebir ve şiddet dışında hiçbir kurala uymazlar ve ellerine geçirdiklerini yok edecekleri kesin olduğu için bunlara tehlikeli ve muzır yaratıklar olan yabancı av hayvanları gibi muamele edilmelidir. (Locke, 2020b, s. 179)

Bu noktada insan haklarına saldırıyı politika olarak belirlemiş bir grubun insan hakları savunulmalı mıdır? Örneğin işkence yasağı çerçevesinde bu grupları savunmak anlaşılır kabul edilirken - benzer şekilde av hayvanlarına işkence de kabul edilir olmayacaktır- ifade özgürlüğü bağlamında savunmanın itirazlarla karşılaştığı görülür. Bu yönüyle Locke'un bu düşüncesinin insan hakları bağlamında bugünün dünyasında belli bir karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer konuya yukarıdaki pasajda Locke'un "insanın ölümü hak edecek bir suç" ifadesinin yarattığı belirsizliktir. Ölümü hak ettiği iddia edilen suç, dönemden döneme hatta kısa süreli iktidar değişikliklerinde, dahası aynı iktidarın değişen çıkar ilişkilerine göre bile farklılık gösterebilir. Kimi durumlarda hak mücadeleleri dahi ölümü hak etmekle ilişkilendirilirken adil olmayan ve haksız güç elde etmeye çalışan gruplar hak mücadelesiyle değerlendirilebilir. Şöyle ki egemenin kendi iktidarını toplumsal kesimlere kabul ettirmek amacıyla başvurduğu en temel ve işlevsel araç olan devlet bekası söylemini kullanan egemen, ki bu söylem devletin varlığı ve bütünlüğünü koruma gibi bir amacı olduğunu belirtmenin yanı sıra bir önceki bölümde de değinildiği gibi toplum düzenini koruduğunu da iddia eder, gerçek veya varsayımsal bir tehdit tespit ederek terör nitelendirmesini kimin hak ettiğini belirlemektedir.

Benzer şekilde egemen, kendi çıkarlarıyla örtüşmesi durumunda toplumsal barışa zarar veren, hukuk devletinin güvencelerini geçersiz kılan, insan haklarını hiçe sayan kimi örgütlenmeleri ise rasyonelleştirme ve meşrulaştırma gayreti içine girebilir. Bu anlamda kastedilen, insan haklarına saldırıyı politika olarak belirlediği ve ölümü hak ettiği söylenen grubun iktidar ilişkilerinden bağımsız bir yaklaşımla belirlenemeyecek olmasıdır.

Locke'un eşitlik yaklaşımına geri dönecek olursak; Locke insanların doğal olarak eşit olduğu yönündeki söyleminin her türlü eşitliği kapsamadığını, ebeveynin çocuklar üzerindeki söz hakkını tartıştığı sırada belirtir: Yaş ve yetenek kimi insanlara ayrıcalık sağlayabilir ve bazı yetenekler insanları ortalamanın üzerine çıkartabilir. Bu sebeple bazı insanlar, daha üstün bir pozisyonda yer alan insanlara tabi olabilirler ancak hukuk ve egemenliğin işleyişi bakımından bütün insanlar eşittir (a.g.e., s. 206).

Bu noktada Locke'un ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişkilerde farklılaşan yorumlarına odaklanmak yararlı olabilir. İnsan kendi iradesini yönetecek bir bilinç düzeyine sahip değilse onun adına anlayıp muhakeme eden ve karar veren biri olmalıdır (a.g.e., s. 208). Burada doğal olarak tabi olmaya yönelik yaklaşım Aristoteles düşüncesindeki doğal olarak köle olma iddiasının gerekçesi ile benzerlik taşır. Aristoteles'in bütün insanları ima ederek gösterdiği bu gerekçe, Locke için yalnızca ebeveyn ve çocuk ilişkisiyle sınırlıdır. Çocuk ergenlik döneminden sonra hayatı, özgürlüğü ve serveti üzerinde eksiksiz bir egemenlik elde ederken yalnızca çocuğun zeka engelli olması durumunda bu hakkı elinden alınmış olur çünkü engeli olan, yasanın sınırlarını hiçbir zaman bilemeyecektir (a.g.e., s. 209). Locke'a göre bu durum özgürlüğün bir gaspı değil, aksine bu kişilerin sefil bir duruma düşmesini önlemek için Tanrı tarafından ebeveynlere verilen bir görevdir (a.g.e., s. 211). Nitekim bu yaklaşım, insanın "sefil duruma düşmesini önlemek" şeklinde açıklanırken insan onurunu korumaya yönelik bir kaygıyı taşımaktadır. Sağlıklı bir çocuk ile ebeveynin arasındaysa doğal bir tabiiyet ilişkisi vardır, çocuk büyüdükçe bu ilişki sonlanır ve çocuk, yetişkine dönüşerek ebeveynin eşiti olur.

Yetişkinler arasındaki politik ilişkilerin bir tabiiyet ilişkisine dönüşmesinin ise çocuk ile ebeveyn arasındaki ilişkide olduğu gibi açıklanabilir bir gerekçesi yoktur, kimi durumlarda bu ilişkilerdeki politik taraf dahi görünmez hale gelmiş, doğallaşmış olabilir. Örneğin Locke düşüncesinde ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişki cinsiyetlere dayalı olarak farklılaşmaktadır. Düşünür, erkeğin aile içindeki egemen konumunu ve

çocuk ile kurulan ilişkiyi farklı konular üzerinden detaylandırırken babanın ve hatta oğlun adını daha sık anar. Kız ve erkek çocukların eğitimi ile ilgili yorumlarıysa bu çocukların ebeveyn oldukları ileriki bir dönemde ailenin otoriter ve söz sahibi baba etrafında şekillenen düzenini devam ettirecek niteliktedir. Örneğin Locke'un ifadeleriyle;

Kızlarının kapalı ve utangaç yetiştirilmesinin onları daha bilgisiz ya da yeteneksiz kadınlar haline getirdiğini düşünen ya da bundan kuşkulanan kimse yoktur. (Locke, 2020, s. 84)

Erdem sahibi olmak, dünya hakkında bilgi edinmekten daha zordur ve genç bir erkek erdemini kaybederse çok ender geri kazanır. (...) İşin aslı şu ki, ona zamanında erkekçe bir hava ve özgüven kazandırmak için zahmete girişilecekse, bu temelde dünyaya kendi kanatlarıyla uçarak katıldığında erdemini koruması içindir. (a.g.e., s. 85)

Locke anne ve babanın çocuğu üzerinde benzer bir otoriteye sahip olduğunu belirtir (a.g.e., s. 205). “Babanın çocuklarına gösterdiği ihtimam nasıl keyfi bir egemenliğe dönüşür?” sorusunu soran Locke'a göre baba, çocuklarının sağlıklı bir şekilde hayatlarını sürdürebilecek yeteneklere sahip olmasını mümkün kıldığı için iktidar sahibi olmakta annenin de bu iktidarda payı bulunmaktadır (a.g.e., s. 212). Görüldüğü üzere Locke babanın çocukları üzerindeki egemenliğinin kaynağıyla ilgilenmiş ancak bu açıklamaların anne için de geçerli olduğunu hatta hamilelik ve emzirme dönemleri sebebiyle daha çok anne için haklı bir gerekçe oluşturduğunu göz ardı etmiştir. Üstelik kocanın karısı üzerindeki egemenliğinin neden kaynaklandığı sorusunu dahi sormamıştır. Bununla ilgili olarak Carole Pateman babalık hakkının ataerki gücün sadece bir boyutu olduğunu belirtirken “Erkeğin baba olarak gücü, bir erkeğin (kocanın) bir kadın (karı) üstünde ataerki hakkını uygulamasından sonra gelir” (Pateman, 2017, s. 18) diyerek sözleşme teorisyenlerini ataerki hakkın kökenini sorgulamaya yanaşmamakla suçlamıştır. Bu noktada Hobbes'a hakkını teslim etmek ve onun düşüncesinde ailenin devleti andıracak şekilde sözleşmeye dayalı ve sözleşmeye dayalı olduğu için hem uzlaşmayı hem de şiddeti barındıran bir anlayışla ele alındığını vurgulamak gerekir. Hobbes'un toplum içinde kadının pozisyonuna yaklaşımındaki belirgin farklılığın bir benzerini, bir sonraki bölümde ele alacağımız Rousseau'nun köleliğe yaklaşımında görürüz. İnsanlığın geleceğinden kaygılı olması, mülkiyeti var olan toplumun sorunlarının kaynağı olarak görmesi ve toplum eleştirisi

ortaya koyması Rousseau'yu diğer doğal hukuk teorisyenlerinden ayıran başlıklardandır.

### 3.4. Jean-Jacques Rousseau

Rousseau'nun politik düşüncesi birbirine tamamıyla zıt sayılabilecek yorumların doğmasına zemin hazırlayan bir zenginliğe sahiptir. Düşünür kimi zaman totalitaryanist yaklaşımı güçlendiren (Talmon, 1952, s. 38-49), kimi zaman bireyci (Gay, 1954, s. 7-8) ya da bireyi yok saymayan bir kolektivizme yakın duran (Vaughan, 1915, s. 577) bir isim olarak değerlendirilmiştir. İnsan ve yurttaş değerlendirmelerindeki ikilik ise kimi zaman uzlaştırılan kimi zaman uzlaştırılmayacağı iddia edilen bir tartışmayı beraberinde getirir. Bu ikilik doğal insan ile uygar (sivil) insan, özsaygı (*amour propre*) ile kendini sevme (*amour de soi*) gibi başka birtakım farklılıklar aracılığıyla açıklanmaktadır. Bu çerçevede tezin bu kısmında Rousseau'nun yaklaşımı bu kavramları da tartışacak şekilde incelenecektir.

#### 3.4.1. İnsan doğası ve sözleşme

Rousseau'nun 1755 yılında kaleme aldığı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* ve 1762 yılında yazdığı *Toplum Sözleşmesi* adlı eserlerinde hayvan ile insan doğası ve varoluşu arasındaki fark, toplumun ve toplum içindeki eşitsizliğin oluşumu, mülkiyet, ideal devlet yönetimi gibi antropolojik ve politik konular yer alır. Buradaki açıklamalarda Rousseau'nun Grotius, Pufendorf ve Hobbes'a getirdiği eleştirileri takip edebilme ve bugün anladığımız anlamda bir insan hakları fikrinin temellerini görebilme imkanı yakalarız. Bu iki eserde yurttaşlığa ve yurttaşın salt insan olmaktan farkına dair birçok saptama olmakla birlikte tanım olarak değerlendirebileceğimiz şu ifade tartışma açısından önemlidir: “Vahşet halindeki insan<sup>27</sup> kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise her zaman kendinin dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi varoluşunun duygusunu çıkarır” (Rousseau, 2020a, s. 174).

---

<sup>27</sup> Burada “vahşet halindeki insan” ile kastedilen doğa durumundaki insan; “sosyal insan” ile kastedilense toplum düzeninde yaşayanıdır. Yapılan çevirilerdeki farklılık sebebiyle doğa durumundaki insan doğal insan, ilkel insan, insan olarak adlandırılabilir. Hatta kimi çeviri ve konu üzerine yazılan makalelerde birey olarak dahi kullanılmıştır. Diğer taraftan sosyal insan ise uygar insan, sivil insan şeklinde çevrilmektedir.

Rousseau 1762 yılında yazdığı ve kendisine toplumsal hayatın uzağında çocuğunu büyüten bir baba rolünü biçtiği *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde de insan ve yurttaş ayrımını yeniden ve daha açık ifadelerle kitabın hemen başında belirtir: “Doğal insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünlükle, yani toplumla ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir” (Rousseau, 2020, s. 8).

Bu pasajda belirtilen farklılığın bir sonucu olarak insanda iki farklı tutkunun mevcut bulunduğu söylenebilir. Doğal insanın davranışlarını yönlendiren yalnızca varlığını sürdürmesini sağlayacak kendini sevmeye (*amour de soi*) biçimidir. İlkel ve sezgisel olan bu tutku kendi varlığını sürdürme çabasının yanı sıra doğa düzeninin bir parçası olmayı da aynı anda gerekli kıldığından mutlak bir bütünlük olarak değerlendirilir. Uygar insan ise her şeye bağımlı olduğundan her şeye önem veren (a.g.e., s. 273), her şeyi gereklilik olarak gören ve bunun sonucunda da her şeye sahip olmayı isteyen bir yapıdadır. Düşünür tarafından bencillığe işaret eden bu varoluş biçimi özsaygı (*amour propre*) kavramıyla nitelendirilir ve kesirli bir birlik olarak düşünülür.

Özsaygı ile kendini sevmeye birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları ile birbirinden çok farklıdır. Kendini sevmeye, bütün hayvanları korumaya yönelttiği gibi insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Özsaygı ise toplum hayatı içinde doğmuş, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanları birbirlerine kötü davranmaya iten ve onurun gerçek kaynağı olan yapma bir duygudan başka bir şey değildir. (Rousseau, 2010, s. 218)

Kendini sevmeye, varlığını koruma ve merhamet gibi insan doğasına özgü özelliklerin sonucunda ortaya çıkarken özsaygı başkalarından üstün olduğunu düşünen, bencil bir insanın halini nitelendirir. Bu yanı sıra özsaygı insanın kendi başına tam olamaması ve başkalarının düşünceleri üzerinden kendi varoluşunu anlamlandırmasının bir sonucu olarak düşünülür ve toplum yaşamıyla birlikte var olur. Bu anlamda insan ile yurttaş arasında bir ikilik olduğu, yurttaşın kendini sevmeye nazaran özsaygı ile ilişkilendirildiği söylenebilir. Ayrıca kendisini devletten ayrı bir kendilik olarak gören ile kendisini devletin bir üyesi olarak tarif eden iki kişinin iyi olan ile ne kastettiği de farklılaşır. Biri kendisi için iyi olanı, bir diğeri toplum için iyi olanı kasteder. Rousseau'nun düşüncesinde bu ayrım, insan ile yurttaş ikiliğinin aşılamayacağına



yönelik tartışmaya neden olur. Bu tartışmanın temel dayanak noktalarından birini şu açıklama oluşturur: “Doğayla ya da toplumsal kurumlarla savaşmak zorunda kalındığında, bir insan ya da bir yurttaş oluşturma arasında bir seçim yapmak gerekir: Çünkü ikisini aynı anda oluşturamayız” (Rousseau, 2020, s. 8).

Alıntılanan pasajın yer aldığı metnin önceki sayfalarına bakıldığında insan ile yurttaş ayrımının iyi bir eğitimden yoksunluğun sonucu olarak belirildiğini fark ederiz. Şöyle ki Rousseau’ya göre kaynağını doğa, insanlar ve şeylerden alan üç tür eğitim vardır. Yetilerimizin ve organlarımızın gelişimi doğanın eğitimidir ve insanın bu eğitimi değiştirip dönüştürebilecek bir imkanı yoktur. Doğadan alınan eğitimin kullanımı ise insanların eğitimidir ve Rousseau’nun ifadeleriyle insanın ustası olduğu tek eğitim budur. Şeylerin eğitimi ile kastedilen ise nesnelere ilgili deneyimlerden elde edilen bilgilerdir. Bu üç eğitim türünü aynı noktada buluşturabilecek ve aynı amaca yönlendirebilecek bir eğitim mümkündür ve böylesi bir eğitimi alan kişi iyi eğitilmiş biri olacaktır. Bu kişinin Rousseau tarafından insan mı yoksa yurttaş mı olarak nitelendirildiği sorusu temel bir mesele olarak ortaya çıkar. Burada iddia edeceğimiz düşünce, bu kişinin hem insan hem yurttaş olarak adlandırılabilirliği ve bu yanı sıra Rousseau düşüncesinde insan- yurttaş ikiliğinin aşılabilir olduğudur. Bir kişinin hem insan hem yurttaş olmasını sağlamak eğitimiyle mümkündür. Bu eğitim; içgüdüleriyle hareket eden, varlığını koruma amacı güden, arzuları olan, seçim yapan ve bir konu üzerinde yetkinleşebilen bir insan tahayyülüyle toplumsal yaşamı düzenleme ve insanların eğitimi ile şeylerin eğitiminde bu öncülleri temel alan bir yaklaşımı gerektirir. Bu sayede insanda özsaygı tutkusunun bütünüyle hâkim olması engellenerek ona kendini sevme tutkusu aşılanabilir. Bu yaklaşımı daha detaylı açıklayalım. Rousseau’ya göre kaynağını insanlarda ve şeylerde bulan eğitim, doğanın eğitimine doğru yönlendirilmeli ve bunun için de ilk olarak doğanın anlamı saptanmalıdır (a.g.e., s. 7).

Rousseau’nun doğa kavramını kullanımında insan doğası ile doğa durumundan toplumsal duruma geçişle ilgili ifadeler önem taşır. Onun toplumsal duruma geçişle ilgili düşünceleri hem insan doğası hem de doğa durumuna dair yaklaşımını açık kılar. Bu nedenle bahsedilen süreci açıklamak faydalı olacaktır.

Rousseau’nun insan varoluşuna dair en temel diyebileceğimiz belirlemesi, insanın kendi varlığını koruma güdüsüdür. İnsanın uyacağı ilk yasa varlığını korumak, yapacağı ilk şey de kendine özen göstermektir (Rousseau, 2020a, s. 4). İnsan, diğer

tüm hayvanlarla beraber, kendisine yönelen herhangi bir tehlike karşısında varlığını güvence altına almaya çalışan bir makine gibidir (Rousseau, 2010, s. 102). İnsan ve hayvan varoluşuna dair bu özellik doğaya uygun olandır. Bunun yanı sıra insanın hayvanla arasındaki fark, insanın sadece doğaya uygun, doğanın yönlendirmesi ya da içgüdüsel olanla şekillenmeyen bir varoluşunun olmasıdır (a.g.e.). İnsan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahiptir. Doğa durumunda insanın iyi ya da kötü olana dair bir fikri yoktur, bu sebeple insanlar arasında ahlaki bir ilişki de bulunmamaktadır (a.g.e., s. 117). Buraya kadar hayvan doğasıyla insan doğası oldukça benzerdir. Bu çerçevede doğa ile içgüdüsel olanın benzer bir anlam taşıdığı söylenebilir.

Konunun devamında ise Rousseau insanın diğer hayvanlardan farkının ne olduğunu açıklar: İnsan seçim yapar, insanı diğer hayvanlardan ayıran insanın özgür olmasıdır, doğa hayvanlara emreder ama insanın bu emre boyun eğmeme imkânı vardır (a.g.e., s. 103). Bu yanıyla söz konusu olan insan olduğunda özgür irade devreye girer.

İnsanı diğer hayvanlardan ayıran bir diğer özellik de yetkinleşme yetisidir (a.g.e.). İnsan bu yetisini geliştirirken bir yandan da arzularının etkisi altındadır (a.g.e., s. 105), arzularını gerçekleştirmek ve korkularından kaçınmak için düşünerek hareket eder. Bu sayede insan seçim yapar, arzularının peşinden gider, bir konu üzerinde yetkinleşir ve sonucunda doğa durumundan uzaklaşır. O halde doğa durumu insanın henüz yetkinleşmediği, adalete dair fikirden yoksun olduğu, temel gereksinimlerini karşılamakla sınırlı bir varoluş halini imler. Rousseau bu insanın “kendisini delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı sonucuna varmayalım” (a.g.e., s. 118) diyerek bizi uyarır ve Hobbes’un yaklaşımını değerlendirir. Düşünüre göre Hobbes klasik doğal hukukun arzuları göz önünde bulundurmamasının neden olduğu eksik tarafları çok iyi görmüş, bu tarafları teorisine katmasının ardından doğa durumunun ebedi bir savaş hali olduğu sonucuna varmıştır. Rousseau’ya göreyse “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli durumdur” (a.g.e., s. 118). Bu noktada Rousseau’nun toplumsal duruma kıyasla doğa durumunu olumladığı iddia edilebilir. Hatta Rousseau doğa durumu ile mutluluk arasındaki ilişkiye de ayrı bir başlık açar. Ona göre “insan doğal durumuna ne kadar yakın kalmışsa, yetileriyle arzuları arasındaki fark o ölçüde küçüktür, dolayısıyla da mutlu olmaya daha yakındır” (Rousseau, 2020, s. 71). Burada belirtilmesi gereken, insanın doğa durumunu

toplumsal duruma dönüştürmesini sağlayan seçim yapma ve yetkinleşme yeteneğinin onun doğasına içkin olduğudur.

Doğa halinden toplum düzenine geçişle birlikte içgüdünün yerine adalet geçer, insan içgüdülerinin yanı sıra aklıyla hareket etmeye başlar, doğa durumundaki özgürlüğünü yitirir ancak toplum durumunda onu kendi kendinin efendisi yapan manevi bir özgürlüğün sahibi olur. Bunun sebebi arzularının kölesi olmak yerine bütün toplumla birlikte belirlediği yasalara boyun eğmesi ve bu sayede akılsız bir hayvan durumundan çıkıp akıllı bir insan haline gelmesidir (a.g.e., s. 18-19). Burada Rousseau'nun doğa durumunu olumladığı yönündeki iddiayla çelişik görünebilecek bir yaklaşımın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu noktada Rousseau'nun bu ifadesinde nasıl bir toplum tahayyülüne gönderimde bulunduğu önemli hale gelmektedir. Akıllı bir insan haline gelen ve arzularının kölesi olmaktan kurtularak manevi özgürlüğüne kavuşan insan, Rousseau'nun eleştirilerine maruz kalmış, Aydınlanma döneminin bencil ve giderek köleleşen insanı değildir. Düşünürün kastettiği ve olumladığı insan; etrafında olan bitene kayıtsız kalmayan, olduğundan daha farklı olma gayreti içine düşmeyen, kendisini tanıyan, erdemli hale gelebileceği bilgilere erişmeye çabalayan, hayata bakışını çeşitlendirebileceği ve özgürlüğünü genişletebileceği bir yaşam biçimi kuran kişi olarak tarif edilebilir. Bu noktada da Rousseau'nun toplum ile ne kastettiğine dair yeni bir ikilikle karşılaşırız. İlk olarak eşitliğin olmadığı, özgürlük ve adaletten uzak bir toplumun eleştirisini görürüz. Bu eleştiriler sebebiyle Alain Touraine, Rousseau'yu "modernliğin modernist eleştirmeni" olarak nitelendirir (Touraine, 2004, s. 38). Strauss ise Rousseau'nun modernitenin bunalımını gördüğünü ve Antikçağ'a dönülmesi gerektiğini düşünerek modernitenin ilerlemesine katkı sağladığını iddia eder (Strauss, 2011, s. 289). İkinci olarak ise sözleşmenin hüküm sürdüğü, özgürlüğe ve eşitliğe pay veren ve insanların içgüdülerine bağımlılığından kurtularak daha barışçıl koşullarda bir araya geldiği bir toplum tahayyülüyle karşılaşırız. "Temel sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasında koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zeka bakımından olmasalar da hak ve hukuk yoluyla eşit olurlar" (Rousseau, 2020a, s. 21-22).

Bu yanı sıra Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi hem toplumun her bir üyesinin özgürlüğünü ve hakkını hem de toplum biçiminin kendisini ve herkesin herkesle olan iş birliğini koruyabilmektedir (a.g.e., s. 14). Bu noktada sözleşme aracılığıyla kimler

için maddesel eşitsizliğin manevi ve haklı bir eşitliğe dönüştüğünü, kimlerin ise bu haktan mahrum kaldığını Rousseau'nun yurttaşlık kavrayışı bağlamında irdeleyeceğim.

### 3.4.2. Eşitlik tartışması bağlamında yurttaşlık

Rousseau sözleşmenin ortak iyiyi amaç edinmesi gerektiğini düşünürken ortak iyinin de özgürlük ve eşitliğe bağlı olduğunu ileri sürer: Sözleşme özgürlüğe bağlıdır çünkü sözleşmeye boyun eğen, sözleşmeyi yapan olduğu sürece Rousseau'nun kastettiği anlamda bir sözleşmenin varlığından bahsedilebilir. Sözleşmenin eşitlikle olan ilişkisiyse eşitlik olmaksızın özgürlükten söz edilemeyeceği yorumuna dayanır (a.g.e., s. 36). Düşünür açısından bu derece kilit bir noktada bulunan eşitlik, dört sebepten dolayı zarar görür: Zenginlik, soyluluk, mevki ve kişisel güç. Bu dördünün indirgenebileceği temel eşitsizlik ise zenginliktir ve zenginlik, doğa durumunda mevcut değildir (Rousseau, 2010, s. 168). Nitekim doğa durumunda insan, doğayla uyumlu ve başkalarıyla gerçek anlamda eşittir. Bu yanıyla eşitsizliği doğuran doğal hukuk değil, pozitif hukuktur (a.g.e., s. 174-175). Mülkiyetin ve kanunların oluşturulmasıyla eşitsizlik hem ortaya çıkmış hem de yasal zemine kavuşmuştur. Dolayısıyla eşitsizlik mefhumu mülkiyetle birlikte düşünülmektedir. Ne var ki Rousseau'nun mülkiyete ilişkin yaklaşımı incelendiğinde yer yer muğlak bir tutum dikkati çeker.

Rousseau tüm önemli yapıtlarında mülkiyet değerlendirmesi yapmıştır. Mülkiyet *Ekonomi Politik*'te bazı bakımlardan özgürlükten bile daha önemli bir konumda ve yurttaşların topluma bağlanmasının güvencesi olarak ele alınırken (Rousseau, 2015, s. 36); *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda uygar toplumun kurucusu ve insanlık tarihindeki bütün kötülüklerin sebebi olarak nitelendirilir (Rousseau, 2010, s. 133). *Toplum Sözleşmesi*'nde ise uygar toplumda bir hak halini alan ancak bu hakkın sınırsızca mülk edinme hakkı olarak anlaşılmadığı, ilk oturma hakkı olarak sınırının belirlendiği bir mülkiyet düşüncesiyle değerlendirilir (Rousseau, 2020a, s. 19-20). *Emile*'de de mülkiyet kişinin verdiği emeğin sonucu olarak elde ettiği hak olarak karşımıza çıkar (Rousseau, 2020, s. 102-103). Bu eserlerdeki farklılıklara rağmen, kanımca düşünürün mülkiyet kavrayışının temelinde yatan fikir; mülkiyetin doğal bir hak olmadığı, toplumsal yaşamın mümkünatını sağlayan bir unsur olarak ele

alındığıdır. Rousseau'nun mülkiyete yaklaşımının muğlaklık içerdiğine dair görüş ise düşünürün toplumu eleştirdiği pasajlar ile temel sözleşme fikrini ve ideal denebilecek bir toplum düzenini konu edindiği pasajlardaki farklılıklardan kaynaklanır. Eş deyişle Rousseau'nun mülkiyete yaklaşımı mülkiyeti hangi toplumsal yapı bağlamında incelediğine göre değişmektedir.

Rousseau'ya göre bir toprak parçası üzerinde ilk oturma hakkını iddia edebilmek için bu toprakta o zamana kadar kimsenin oturmamış olması, bu kişinin sadece geçimini sağlayacak kadar yeri sahiplenmesi ve toprak üzerindeki sahiplik iddiasını çalışma ve ekip biçmeye dayandırarak açıklaması gerekir (Rousseau, 2020a, s. 20). Bunun dışındaki bir sahiplik iddiası eşitsizliğin açık bir göstergesidir. Rousseau'nun iyi bilinen pasajına göre;

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu bana aittir!' diyebilen" insana karşı "Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine 'Bu sahtekarlara kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!' diye haykıracak olan kişi" haklıdır. (Rousseau, 2010, s. 133)

Bu örnekte ima edilen mülkiyet, eşitsizliği işaret etmesinin yanı sıra insan ahlakını bozan bir özellik olan zenginlikle de ilgilidir (Rousseau, 2020a, s. 35). Zenginlik mülk sahibi olmayla yakından ilişkili olduğu için toplumun eleştirildiği durumda Rousseau mülkiyete dair sert ifadeler kullanmıştır. Aksi durumdaysa, ilk oturma hakkında görüldüğü gibi, mülkiyetin bir hak olduğundan bahsedebileceğimiz çerçeveler oluşur. Rousseau'nun örneğiyle boş bir tarlaya Malta kavunları diken bahçivanın mahsulünün üzerine bakla dikildiğinde, hak sahibi olan kavunları diken olacaktır (a.g.e., s. 101-102). Bu gerilimde haklı olan tarafın belirlenmesi ve haklı olanın hakkının savunulması toplumun bir aradalığı için gereklidir.

#### **3.4.2.1. Doğal eşitlik ve politik eşitsizlik**

Eşitsizliğin yasal bir zemine dayandırılması konusunda Rousseau hukukun ortak iyi amacından saparak kişisel çıkarlara hizmet ettiği, bu yanı sıra temel sözleşmenin ihlal edildiği durumları işaret eder ve tarihsel olarak bu süreci üç aşamaya ayırır: İlk olarak kanun ve mülkiyet hakkı tanınmış, sonucunda zengin ve fakir ayrımı oluşmuştur. İkinci olarak toplum içinde yüksek makamlar ortaya çıkmış, toplumdaki güçlü ve zayıf

kişiler belirlenmiştir. Son olarak ise meşru erk, keyfi erk haline gelmiştir. Düşünüre göre doğa durumunda var olan gerçek ve bozulmaz eşitlik, birini bir diğerine bağlı kılacak kadar büyük değildir ancak sivil duruma gelindiğinde düşsel ve boş bir hukuksal eşitlik söz konusu olur çünkü ortak iyi, bir grup insanın çıkarına feda edilir (Rousseau, 2020, s. 321). Bu bağlamda adalet ve bağlılık sözcükleri şiddetin aracı ve haksızlığın silahı olarak kullanılır (a.g.e.). Böylece toplumdaki efendi ve köle varlığı, hukuki ve dolayısıyla geçerli bir zemine oturtulur (Rousseau, 2010, s. 166). Rousseau'nun insanları yönetilmeye ve yönetmeye uygun olarak ayıran ve bu ayrımı doğaya dayandıran düşünelere eleştirisi bu yüzdendir. Rousseau bu yaklaşımın ilk temsilcisi olan Aristoteles'in sonucu neden saydığını belirtir ve ekler:

Aristoteles haklıydı ama sonucu neden sayıyordu. Kölelik içinde doğan her insan kölelik için dünyaya gelir, bundan daha su götürmez bir şey olamaz. Köleler zincirler içinde her şeyi, hatta onlardan kurtulma isteğini bile yitirirler: Köleliklerini sever olurlar, tıpkı Odysseus'un o hayvanlara yaraşır yaşamlarını seven arkadaşları gibi. Kölelik doğal bir duruma gelmişse, doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur bu. İlk köleleri köle yapan kaba güçse, onları kölelikte tutan korkaklıkları olmuştur. (Rousseau, 2020a, s. 6)

Burada akılda tutulması gereken, Aristoteles'in doğal ve politik köle ayrımı yaparak politik köleyi toplumsal durumun bir sonucu olarak yorumlamasıdır. Bu yanı sıra Rousseau'nun Aristoteles eleştirisi en temelde doğal köle anlayışına yöneliktir çünkü düşünüre göre doğal kölelikten bahsedilmesi doğanın değiştirilmesi ve insanın tek başına bir bütün olarak değerlendirilmemesidir.

Kölelik bağlamında Aristoteles'e getirdiği bu iki eleştirinin kendisine yöneltilebileceği bir yaklaşımla kadının pozisyonunu yorumlayan Rousseau şöyle söyler:

Nesnelerin doğasından çıkarılan birçok nedenle, ailede buyruk verenin baba olması gerekir. Yetke baba ile ana arasında eşit paylaşılmış olmamalıdır; aksine, yönetimin tek olması ve fikir ayrılıklarında kesin kararı verecek ağırlıklı bir oy bulunması gereklidir. Kadına özgü sıkıntılar ne kadar hafif sayılmak istenirse istensin, bunlar her zaman onun yaşamında etkinlik gösteremediği bir ara dönem bulunmasına neden olduklarından, bu özellik onu söz konusu öncelikli konumdan dışlamak için yeterlidir; zira terazi tam dengede olduğunda, bir saman çöpü bile bu dengeyi bozmaya yeter. (Rousseau, 2015, s. 9)

Düşünürün *Ekonomi Politik* adlı çalışmasında yer alan bu pasaj, kimi insanların yönetilmeye kimi insanların ise yönetmeye uygun olduğu düşüncesini devam ettirmektedir. Buna karşın Rousseau kadının çocuklarla birlikte erkeğe itaat etmesi gerektiğini, aile adına karar verecek olanın erkek/baba olduğunu açıkça belirtmesine rağmen kastettiğinin doğaya aykırı olarak nitelendirdiği kölelik ilişkisi olmadığını ısrarla vurgular (Rousseau, 2015, s. 9-11) Ona göre kölelikte olanın aksine kadının bir şey hissetmesi ya da bilmesi engellenmemiştir: “Doğa, tam tersine, onların düşünmelerini, yargıda bulunmalarını, sevmelerini, bilgi sahibi olmalarını, yüzlerine olduğu gibi zekalarına da özen göstermelerini ister” (a.g.e., s. 522). *Emile*'de ise insanın yalnız olmasının iyi bir şey olmadığı düşüncesiyle *Emile*'in eşini Sophie adıyla nitelendirerek bu iki kişinin arasındaki farklılıkları sıralar. Ona göre *Emile* ve Sophie'nin ortaklaşa sahip oldukları her şey, insan türüyle; sahip oldukları bütün farklılıklar ise cinsiyetle ilgilidir (Rousseau, 2020, s. 512). Hatta cinsiyet farklılığı üzerine tartışmak da aralarında eşitlik aramak da yersizdir çünkü farklı olanlar kıyaslanamazlar. Örneğin Rousseau'nun yorumuna göre taraflardan biri etkin bir diğeri edilgen, biri güçlü diğeri zayıf olmalıdır.<sup>28</sup> Bu anlamda kadın ve erkek arasında farka dayalı bir uyum söz konusudur. Kadın güzel olduğu erkek ise güçlü olduğu için tercih nesnesi haline gelmektedir. Erkek arzusunun peşinden giderken kadın alçakgönüllü, utangaç bir yapıdadır ve öyle de olmalıdır. Bu karşılıklı ilişkide güçlü olan taraf, erkek gibi görünse de birlikteliğe karar verecek olan kadındır. Bu sebeple erkek, kadının keyfine bağımlıdır. Öyle ki kadın ve erkek arasındaki ilişkiye bir çocuk dahil olduğunda kadın dingin bir yaşam sürmeli; çocuğuna sabır, yumuşaklık ve hiç usanmaksızın sevgi göstermelidir. Pateman'a göre Rousseau “doğa durumuna dair kurgusal tarihçesi ve toplum sözleşmesi hikayesi” ile kadının kendi özgürlüğünü reddeden bir ilişkiye dahil olması gerçeğini gizlemektedir (Pateman, 2017, s. 120). Burada Pateman'ın cinsel sözleşme adını verdiği bu ilişki türü, üstü örtülü bir kölelik olarak değerlendirilmektedir. Şu pasaj, bu iddiayı destekler niteliktedir: “İki cinsin karşılıklı görevlerinin katılığı ne aynıdır ne de aynı olabilir. Kadın bu konuda erkeğin ortaya koyduğu adaletsiz eşitsizlikten şikayet ettiğinde haksızdır. (...) Bu iki cins arasında doğanın çocukların bakımıyla görevlendirdiği biri, bu görevle ötekine karşı sorumludur” (Rousseau, 2020, s. 517). Rousseau açısından tarif edilen bu düzen bir doğa yasasıdır ve düşünür tarafından çeşitli şekillerde dillendirilir.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> EK 5.

<sup>29</sup> EK 6.

Doğanın kendi yasası açısından da kadınlar gerek kendileri gerekse çocukları dolayısıyla erkeklerin yargılarına bağlı oluyorlar (a.g.e., s. 523).

Bağımlılık kadınlara özgü doğal bir durum olduğundan, kızlar kendilerinin boyun eğmek için yaratıldığını hissederler (a.g.e., s. 532).

Kadının tutumu kamuoyuna, inancı da otoriteye bağımlıdır (a.g.e., s. 544).

Otoritenin kadınların inancını düzenlemesi gerektiğine göre, onlara ne inanma nedenlerini açıklamak gerekir ne de neye inanılacağını (a.g.e., s. 545).

Bu ve benzeri açıklamalar kadının politik alandan dışlanması için bir gerekçe niteliği kazanarak kadının yurttaş olarak tanınmamasını doğa yasasının bir sonucu olarak makulleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak düşünürün konuya ilişkin iddialarından da hareketle şöylesi bir belirlemede bulunabiliriz: Batı siyasi düşüncesi doğal eşitlik ile politik eşitsizliği bağdaştıran bir yaklaşımı hem klasik hem de erken modern dönemde savunmaya devam etmiştir. Temel olarak Aristoteles düşüncesinde gördüğümüz eşitler arası eşitliği savunan ve doğası gereği kendi adına bir başkasının karar vermesinin uygun olduğu iddiasıyla kimilerini doğası gereği eksik ya da karar mercii olma hususunda yetersiz diye nitelendirerek süregelen bu yaklaşım, politik eşitsizliğin kendisini doğal eşitlik olarak ele almıştır. Bu yaklaşımın emarelerini Aristoteles'i izleyen Cicero ve Aquinas'ta, modern döneme gelindiğinde herkesin özgür ve eşit olduğu zemini üzerine kurulan bir düşünce dünyası olmasına rağmen açık seçik bir şekilde Grotius, Locke ve Rousseau'nun ifadelerinde görürüz.

### **3.4.3. İtaatsizlik**

Rousseau köleliği tartıştığı bölümlerden birinde, az ya da çok insan arasında olması farketmeksizin, her zaman için anlamsız olacağını söylediği şu düsturu dile getirir: “Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona” (Rousseau, 2020a, s. 12). Burada adı geçen sözleşme, Rousseau'nun toplum sözleşmesi ile kastettiği çerçeveyi belirtmemektedir çünkü düşünöre göre “Bir kalabalığı boyunduruk altına almakla, bir toplumu yönetmek arasında her zaman bir ayrım olacaktır” (a.g.e.). Bu ayrım politik bir bütünün varlığına ve ortak iyi amacına işaret eder. Şöyle ki Rousseau'nun tanımına göre halk ortak bir birlik, yurttaş egemen gücün birer üyesi ve uyruk devletin yasalarına boyun eğen kişidir (a.g.e., s. 15).



Rousseau şöyle yazar: “Politik bütünün özü, boyun eğme ile özgürlüğün uzlaşmasını gerektirir. Uyruk ve egemen varlık sözcükleri arasında aynı bağlaşıma vardır; bu bağlaşıma kavramı ise yurttaş sözcüğünde birleşir” (a.g.e., s. 87). Bu anlamda yurttaş başkalarına emretmekten öte kendi kararını özgürce vermeyi isteyen ve yasaya kendi kararıyla özgürce boyun eğen kişidir. Bu boyun eğiş, bir başkasının emrine itaat etmekten farklıdır çünkü yurttaş daha iyi ve güvenli bir toplum için gönüllü olarak kendisini yasaya tabi kılar. Bu sebeple yurttaş devlete karşı olan ödevlerini yerine getirmeli, ödevler ise ortak iyiye uygun olmalıdır. Egemenin talepleri, tıpkı doğa yasasında olduğu gibi, akıl yasasına uygun bir nedenle gerekçelendirilmelidir (a.g.e., s. 28). Yine de yurttaş yasanın “Atıl!” dediği tehlike üstüne yargı yürütmeksizin atılır, ölmesi gerekiyorsa ölür çünkü o zamana kadar güven içinde yaşamasını devletin varlığına borçludur (a.g.e., s. 32). Nitekim insanın insan olarak sahip olduğu özel istemi, örneğin hayatta kalma arzusu, yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme, örneğin devletin birliğini ve bütünlüğünü koruma gerekliliğine aykırı olamaz (a.g.e., s. 17). Bu yanıyla devletin bekasını gözetmek iyi bir yurttaşın özelliği olarak belirlenebilir. Diğer taraftan egemen, halkı aldatabilir ve ortak iyi amacından saparak devleti yönetmeye kalkışabilir. Bu risk karşısında halkın iyi ya da kötü yönetim, savaş ya da barış durumu fark etmeksizin kendi görüşünü ifade edebilme imkanı olmalıdır. Bu imkan, genel istemin aydınlanmasını ve halkın aldanmamasını sağlamak için en iyi önlemdir (a.g.e., s. 28). Bu noktada özel istem için de benzer bir özgürlük imkanının olup olmadığı tartışılabilir. Rousseau genel istemin genel konulara yöneldiğini ve genel konular hakkında fikir beyan eden birinin kendisini düşünmeksizin bu konuyla ilgili bir fikir ileri sürmeyeceğini iddia eder. Bu yanıyla genel istem kişisel bir konuya yönelmemekte ancak kişisel fikirlerle oluşmaktadır (a.g.e., s. 29). Rousseau halkın erdemli olması için onlara ilk olarak yurt sevgisi aşlamak gerektiğini belirtirken halkın bir bütün olarak her bir üyenin korunması için uğraşması gerektiğini düşünür. Öyle ki ortak iyi için bir yurttaş hayatını kaybedebilir ancak bu kayıp hükümetin belli bir kısmının yararı için ise zorbalığın bir göstergesidir (a.g.e., s. 28). Bu yanıyla ortak iyiyi kişisel çıkarının önünde tutan, kişisel çıkarını yurt sevgisi ile temellendirerek açıklayabilen ve ortak iyiye katkı sağlayan, kendisi için istediği hak ve eşitlik talebini bütün bir halkın hak ve eşitlik talebiyle ilişkilendirebilen kişinin özel istemi, genel isteme dahil olabilir ve özel istemin ifade edilme gerekliliğinden bahsedilebilir. İyi bir yurttaşın bir diğer özelliğinin ise şu olduğunu iddia edebiliriz: İyi bir yurttaş bir başkası üzerinde egemenlik kurma amacında olmamalıdır çünkü kendinden altta

olanlara bakıp onlar üzerinde egemenlik kurmayı istemeyen kişi, kendisi üzerinde egemenlik kurana da o derece bağlı hale gelir. Bu durum Rousseau'nun *özsaygı* olarak nitelendirdiği toplumdaki saygınlığın peşinde olma halinin bir örneğidir. “Başkalarına emretmek peşinde olmayan insana boyun eğdirmek çok zordur; en doğru ve becerikli politika insanı bile özgür olmaktan başka bir şey istemeyen insanları kullaştıramayacaktır” (Rousseau, 2010, s. 167). Bu yanıyla Rousseau'nun “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” ifadesi toplum içindeki ayrımlar nedeniyle yurttaşların farklı ilişki düzlemlerinde farklı sömürü ilişkileri içine girmesi olarak yorumlanabilir. Bu anlamda hak ve güç ayrı şeylerdir ve Rousseau'ya göre güçlü olan boyun eğmeyi ödev biçimine sokarak gücünü hak haline getirir (Rousseau, 2020a, s. 6). Bu anlamda güce boyun eğmek bir zorunluluk ancak ahlaki diye nitelendirilecek bir davranış değildir. “İnsan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir. Görülüyor ki, hak sözü *güç*'e hiçbir şey eklemiyor; bu bakımdan hiçbir anlam da taşıyor” (a.g.e., s. 7). Eş deyişle Rousseau adaletsiz bir siyasal rejime, hakkaniyetten uzak kararlar alan bir egemene boyun eğmeyi değil, yalnızca haklı güce boyun eğmeyi onaylayan bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşım, çalışmada ele alınan tüm modern dönem doğal hukuk teorisyenleri için geçerlidir. Bu düşünürlerin ortak olarak nitelendirebileceğimiz ideal toplum tahayyülüne göre insan; kendi varlığını korumak, barış içinde yaşamak için toplum sözleşmesine tabi olur; sözleşme ortak iyiyi gerçekleştirmeye çalışır ve bu amacına uygun olarak yurttaş ve devlet arasındaki hak ve ödevleri belirler. Eğer bu sözleşme uyarınca belirlenen ödevlere yurttaşın uyması isteniyor ancak karşılığında yurttaş sağlanan hakların gereklilikleri yerine getirilmiyorsa yurttaşın sözleşmeye, daha dar anlamda sözleşmeye uygun bir yönetim sergilemeyen egemene itaat etmesi beklenemez çünkü böylesi bir beklenti, sözleşmenin varoluş sebebini geçersiz kılar. Modern doğal hukuk bağlamında incelediğim son düşünür olan Rousseau'nun ardından doğal hukuk geleneğinden pozitif hukuka geçiş aşamasındaki önemli bir isim olan Kant'ın görüşlerine değinerek bölümü tamamlayacağım.

### **3.5. Immanuel Kant**

Aydınlanma döneminin en önde gelen düşünürü olan Kant aklın kendi kendine yasa koyma edimiyle özgürlük talebini, özgürlük talebiyle otonomiye, otonomi aracılığıyla ödevi, ödevler aracılığıyla hukuk ilkelerini tasarlamıştır. Doğal hukuk öğretisiyle ilgili

olarak ise Kant, her ne kadar doğal hukukla ilişkilendirebileceğimiz fikirleri olsa dahi, pozitif hukukla da ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Kant'ın kozmopolitanizmi mesele edinmesi ve ulusal sınırları aşan bir hak kavrayışının olması, onu uluslararası hukukun şekillenmesinde belirleyici bir isim haline getirmiştir. Bu anlamda çok yönlü, eleştirel ve özgün bir felsefi çerçeve sunan Kant'ın yaklaşımını, konu dahilinde, sırasıyla yasa, ahlak ve adalet; itaatsizlik, yurttaşlık ve kozmopolitanizm başlıkları altında dört kısımda inceleyeceğim.

### 3.5.1. Yasa, ahlak ve adalet

1784 tarihli *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı risalesinde Kant adaleti tartışmakta, insanların bir arada yaşamasının gerekçesine yönelik *toplumdışı toplumsallık* adını verdiği antagonizmanın var olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insan bir taraftan diğer insanlarla bir araya gelme eğilimindeyken diğer taraftan da kendisini onlardan ayrı kılma çabasındadır. İnsanın *toplumdışı toplumsallığı* olarak ifade edilen bu çatışma hali, insanın yeteneklerinin gelişmesi için doğanın kullandığı bir araçtır (Kant, 2006, s. 34). Bu konu, düşünürün farklı metinlerinde de ele alınır: 1786 tarihli *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* adlı denemesinde insanın en yüksek amacının toplumsallaşmak olduğunu belirtir (Kant, 2014, §54) ancak bu amaç, insanın güvenlik kaygısına indirgenebilir değildir.

1795 tarihli *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* adlı çalışmasında ise Kant “Bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durum (*status naturalis*) bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur” ifadelerini kullanır (Kant, 2015b, s. 333). Öyle ki doğa aracılığıyla insanların ahlaksal yönden iyileştirilmesi değil, onların birbiriyle uyumsuz düşüncelerine rağmen yasaların egemenliği konusundaki uzlaşmaları sağlanır (a.g.e., s. 349). Bu yanı sıra doğa, sözleşmenin var olmasını amaçlar ve bunu mümkün kılmak için insan aklını kullanır. Bu noktada sözleşmeye bağlılık, varlığı koruma çabasının yanı sıra insanın kendisine sorumluluk yükleyen pratik aklına dayanmaktadır (a.g.e., s. 348). Bu dayanak Kant'ı doğal hukuk teorisyenlerinden ayırmakta ve insanın en yüksek amacının toplumsallaşmak olduğu yönündeki iddianın sebebini de açığa çıkarmaktadır. Bu yaklaşımı kısaca açıklayalım.

Kant'a göre akıl sahibi (*vernünftig*) varlığın yasalara göre eylemde bulunma yetisi, diğer bir deyişle istemesi (*wille*) vardır. Yasalardan eylemleri türetmek ise pratik aklın işidir. Yasa, istemeyi belirler ve bu belirleme sırasında hem kendisinin pratik olduğunu a priori olarak kanıtlar hem de özgürlüğünü önceden varsayar. Yasanın buyurduğu eyleme uygun davranma zorunluluğu ile yapılan eyleme Kant ödev (*pflcht*) adını verir (Kant, 2016, s. 37). Ödevlerin a priori zemininin hazırlandığı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant ödevden dolayı yapılan bir eylemin ahlaki değerini, eylemin nesnesine yönelik arzudan soyutlayabilmekle ilişkilendirir. Böylece eylemin ahlaki değeri, nesneyi araç olarak görmeyen akıl sahibi insanın eyleminde ortaya çıkar (Kant, 2015, s. 15). Eylem, kişi tarafından düşünülür, belirlenir ve icra edilir. Bu yanıyla özgürlük talebini içerir ancak bu talep, yasaya tabi olarak gerçekleşir. Eş deyişle istemenin özgürlüğüyle yasalar zorunlu hale gelir. Saf akıl, pratik olan yanı sayesinde yasa koyar ve bu yasayı koşulsuz bir şekilde buyurur. Arzulardan etkilenmeyen, öznel içerikten bağımsız yasanın mutlaklığına dair bu bilinci Kant *akıl bir idesi* olarak nitelendirir (Kant, 2016, s. 36)<sup>30</sup> ve toplum sözleşmesini de aklın bir idesi olarak değerlendirir. Sözleşme; bir insan kalabalığını toplum halinde birleştiren, sivil anayasayı inşa eden, belli bir ortak amacı hedefleyen ve başka sözleşmelerden farklı olarak bu hedeflenen amacın kendinde amaç olmasıyla dışsal ilişkilerden bağımsız bir varlık olarak anlaşılır (Kant, 2017, s. 44). “Sözleşme gerçekleşmiş bir olgu değil, aklın varsayımsal bir yargılama ölçütü, yani kendisinden hareketle her türlü adaletsizliğe karşı çıkabileceğimiz ve kendisine başvurarak mevcut yasaların adil olup olmadığını test edebileceğimiz eleştirel bir duruş noktasıdır” (Çörekçioğlu, 2017, s. 12).

Bu anlamda toplum sözleşmesine hak olarak dahil edilen bir yasanın amacı insanların mutlu olmasını sağlamaya yönelik düzenlemeler yapmak değil, adaletle çakışmayacak bir özgürlüğü mümkün kılmaktır: “Hak, tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur” (Kant, 2017, s. 45). Sözleşmenin geçerlilik kazanması ise yurttaş olmayı talep eden herkesin bu sözleşme üzerinde uzlaştığı varsayımına dayanır. Bu nedenle de sözleşme kendi pratik gerçekliğine sahiptir (a.g.e., s. 54). Bu yanıyla Kant'ın sözleşme fikri, doğal hukuk öğretisinden farklı olarak, insan aklına, Kantçı terimlerle ifade edecek olursak pratik akla dayanır; pratik akıl kendisine

---

<sup>30</sup> EK 7.

yasa koyabilen bir özgürlüğe ve bu yasaya uymaya kendisini mecbur kılan bir istemeye sahiptir.

Kant'ın sözleşme fikrinin yanı sıra insan doğasıyla ilgili belirlemelerinde karşımıza çıkan akıl sahibi insan vurgusu dikkate değerdir çünkü insanın varoluşuna dair alışlagelmiş bir özellik olan akıl sahipliğinin Kant düşüncesinde ahlaki olanı da içerdiğini iddia edebileceğimiz bir yaklaşım mevcuttur. Nitekim John Rawls, *vernünftig* kavramının akıl sahibi, makul, rasyonel sözcüklerinin anlamını kuşatan bir ifade olduğunu, Kant tarafından kavramın felsefe geleneğindeki bütünlüklü anlama yönelik kullanıldığını belirtir ve bu anlamdan çok daha fazlasını içerip içermediğinin derin bir soru olduğunu söyler (Rawls, 2005, s. 248). Kanımca Kant'ın akıl sahibi varlık ile kastettiği rasyonel, makul gibi özelliklerin yanı sıra ahlaki olana ilişkin bir tavır sahibi olan olarak da düşünülebilir. Şöyle ki Kant akıl sahibi varlıklarda bulunduğunu söylediği yasanın, ahlaksal diye nitelendirebileceğimiz iyiyi oluşturduğunu dile getirir (Kant, 2015, s. 16). Bu varlıklar hem ahlaki yasaya uygun eylemin öznesi hem de o eylemi şekillendiren ahlaki yasanın belirleyenisidir. "Ahlaklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevi gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır" (Kant, 2015, 66).<sup>31</sup> Bu yönüyle Kant'a göre akıl sahibi varlık; ahlakla ilişkili olarak ortaya konan isteme kavramına uygun olarak kendisine yasa koyabilmekte, özgür ve sorumluluklarının bilincinde davranarak ödevde uygun eylemde bulunmaktadır. Ödevlerle ilgili belirlemelerini *The Metaphysics of Morals* adlı eserinde açıklayan Kant özgür seçimleri belirleyen zorunlulukların olduğu iddiasıyla bu zorunlulukları dışsal ve içsel olarak ayırır (Kant, 1797, §395). Kant'ın bu ayırımına göre dışsal olan zorunluluklar hukuk öğretileri (*Doctrine of Law*) içsel olanlar ise erdem öğretileri (*Doctrine of Virtue*) olarak tanımlanır (a.g.e., §380). Bir eylemin motive edici unsuru, bir başkasının dayattığı zorunluluk değildir. Başka bir deyişle kişi hukuk öğretilerine dayanarak eylemi icra etmez. Eylemin motive edici unsuru, erdem öğretilerine uygun davranmayı sağlayan içsel özgürlüktür (*inner freedom*). Bu kavram ile kastedilen kendi ereklarını belirleme becerisi ve bunlara uygun seçimleri uygulama kararıdır. Bu yanı sıra bütün ödevlerin koşulu, içsel özgürlüktür (a.g.e., §407). Buradan çıkan sonuç kişinin hem seçme hem de eyleme

---

<sup>31</sup> "Pratik Akıl Eleştirisi ile Yargı Yetisinin Eleştirisi arasındaki en belirleyici fark, ilk eserdeki ahlaki yasalar bütün akıl sahibi varlıklar için geçerliyi, ikincisindeki kuralların sadece yeryüzündeki insanlarla sınırlı bir geçerlilik taşımasıdır. İkinci bağlantı, yargı yetisinin tikellerle ilgilenmesinde saklıdır; bunlar tam da tikel olmalarıyla, düşüncenin normalde ilgilendiği evrensel açıdan olumsal bir şey içerirler" (Arendt, 2019, s. 51.) Bunun nedenini, yine Arendt'in şu açıklamasında bulabiliriz: Yargı, pratik akıl değildir; pratik akıl, akıl yürütür ve bana ne yapmam gerektiğini söyler, iradeyle özdeşdir, yasa koyar. Yargı ise temaya dayalı bir hoşlanma duygusundan veya etkin olmayan bir hazdan kaynaklanır (a.g.e., s. 53).

özgürlüğünün korunması gerekliliğidir. Kişi seçimlerini özgürce yapabilmeli, başkalarının özgürlüğünü ise erdem öğretisine uygun olarak kısıtlamamalıdır. Ahlaki buyruğa dayanan bu kural, hukuk öğretileri aracılığıyla dışsal bir zorunluluk getirerek güvenceye alınır. Bu noktada Paul Guyer'in iddiası, dışsal zorunluluğun bir ahlak ilkesi olduğudur (Guyer, 2005, s. 293). Hukuk öğretilerinin baskı yoluyla uygulanması, özgürlüğün belirli bir kullanımının evrensel yasalara uygun olan özgürlüğe engel oluşturduğu durumda gereklidir. Bu durumda Kant yasanın bağlayıcılığını ahlaki olarak gerekçelendirmiştir. Guyer'in sözleriyle;

Böylece temel ahlak ilkesi, hem negatif hem de pozitif buyrukların; yani özgürlüğü kısıtlamama ve ortadan kaldırmama buyruğu ile özgürlüğün başarılı bir şekilde kullanılması için gereken koşulların desteklenmesi buyruğunun ortaya çıkmasına neden olur.(...) Kant'ın hem hukuk ödevlerini hem erdem ödevlerini hem de bu ikisi arasındaki ayrımı, temel ahlak ilkesi üzerinden türetmesinin temeli budur. (Guyer, 2005, s. 293-294)

Yine de hukuki ödevlerin erdem ödevleriyle örtüşmeyecek şekilde belirlenebileceğini göz önünde bulundurarak, ahlakın politikaya uygulandığı bu işleyişin yaratabileceği sorunları Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* adlı çalışmasında konu edinir: “Politika “yılanlar kadar sakıngan (ihtiyatlı) olun” der; ahlak buna şöyle bir sınırlama koyar: “Ama kumrular gibi de saf” (Kant, 2015b, s. 354). Bu iki düstur arasında var olan çatışmayı Kant politikayı ahlaka tabi kılarak çözer. Düşünür, “Dürüstlük her türlü politikadan daha iyidir.” düsturunun politikanın en esaslı şartlarından biri olduğunu ve hiçbir zaman reddedilemeyeceğini belirtir (a.g.e.). Metnin devamında ise Kant, ahlakın prensiplerini kendisine ilke edinmiş ahlakçı politikacı ile kendi menfaatlerine göre ahlak ilkesi belirleyen politikacı ahlakçıyı birbirinden ayırır. Bu ayrıma göre politik ahlakçı, ahlakı araçsallaştırır ve ortak iyiye aykırı olan bir kararı, haklı göstermekte bir sakınca görmez. Ahlakçı politikacının yaklaşımında ise ahlaki olan amaçtır; kişisel çıkarlar geri plana itilir ve ortak iyiye uygun bir yönetim sergilenir. Herkesi ilgilendiren kararlar, ödevde gösterilmesi gereken saygının ortaya konacağı şekilde ahlaki bir tutumla verilir. Bu yanı sıra ahlaki olmayan bir yasa ve yasaya itaat zorunluluğu arasında oluşabilecek çelişki, Kant'ın devrim ve itaatsizlik görüşlerine yer vermeyi gerektirir. Ayrıca Kant'ın bu konulara dair fikirleri, adaleti nasıl ele aldığıyla da yakından ilişkilidir.

### 3.5.2. İtaatsizlik

Kant *Ebedi Barış* adlı metninde politika ile ahlaki olanın çakışmasına dair görüşlerinin yanı sıra adalet ve aleniyet arasında bağ kurarak halkın ayaklanması fikrine değinir. Düşünüre göre adalet aleniyetle ilişkilidir, gizlilik ise adaletsizliğe işaret eder. Siyasi rejimin önlem almasını engellemek amacıyla hazırlıkları sessizce yürütülen bir ayaklanma çabası hem hukuki bir prensip olarak yanlış hem de “herkesi tehdit eden bir adaletsizliktir; bunu akıl *a priori* olarak görür” (a.g.e., s. 366). Kant’ın aleniyete dair bu görüşleri, onun düşünce özgürlüğü, devrim, sivil itaatsizlik meselelerine yaklaşımını değerlendirmek için hem önemli hem de iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Bu kavramlara dair Kant’ın görüşlerini ele almak için başvurulması şart olan metin *Aydınlanma Nedir?* adlı kısa yazısıdır (Kant, 2015a, s. 311-321). Bu yazısında Kant kişinin içinde olduğu ergin olmama durumunu ve otoriteye itaat yönelimini incelerken bunların karşısında ergin olan biri ile ne kastettiğini, ergin olma ile özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi örneklerle zenginleştirerek açıklar. Kant politika ve ahlaki olana ilişkin düşünceleriyle uyumlu olarak aklın kullanımlarını kamusal ve özel olarak ikiye ayırır: Aklın kamusal kullanımı, aklın sınırları içinde her şeyin kamuya açık bir şekilde eleştiriye tabi tutulabilmesi, aklın özel kullanımıysa sınırları hukukla çizilmiş yükümlülüklerin yerine getirilme gerekliliğidir. Örneğin bir yurttaş devlet tarafından belirlenmiş olan vergiyi ödemekle yükümlüdür. Bu anlamda aklın özel kullanımı, vergisini ödemesi gerektiğine dair bir bilgi ve yükümlülükle hareket eden yurttaşın yaptığıdır ancak vergisini ödeyen bu yurttaş, toplum içinde vergilerin adaletsizliği üzerine düşüncelerini belirtebilir. Kant’ın yurttaştan beklentisi; itaat etmemesi değil, itaat ederken akıl yürütmesidir (Foucault, 2014, s. 178). Bu anlamda aklın özel kullanımı, yasal olarak meşru kabul edilmeyen çatışma ortamlarından uzak durmayı şart koşar. Kişi, yasalara uymalı ve özgürlük idealine uygun bir şekilde kamu önünde düşüncelerini özgürce konuşabilmelidir. Bu anlamda Kant’ın özgürlükten kastettiğinin düşünce özgürlüğü olduğunu düşünebiliriz.

Konuşma ya da yazma özgürlüğünün muktadirler tarafından elimizden alınabileceği ama düşünce özgürlüğünün elimizden hiçbir şekilde alınamayacağı söylenir. Fakat düşüncelerimizi ilettiğimiz ve kendi düşüncelerini bizlere ileten başkalarıyla bir arada düşünmediğimiz takdirde nasıl ve ne denli doğru düşünebiliriz ki! Bu yüzden insanı kendi düşüncelerini kamusal olarak

iletme özgürlüğünden yoksun bırakan dışsal bir gücün medeni yaşamda elimizdeki hazine ve mevcut durumun kötülüklerine çare bulmamızı sağlayabilecek yegâne şey olan düşünme özgürlüğünü de elimizden aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. (Kant, 1786, s. 131-147; aktaran Arendt, 2019, s. 91)<sup>32</sup>

Vatandaş, yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka karşı haksızlık teşkil ettiğini düşünürse, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir; çünkü devlet başkanının hata yapmayacağını veya her şeyi öngörebilir olduğunu varsaymak, onu kutsal sezgiye sahip ve insanüstü bir varlık olarak tasarlamak anlamına gelir. O halde kalem özgürlüğü- mevcut anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarını aşmadığı (kalemler de birbirlerini bu sınırlar içinde kalmaya zorladıkları ve böylece özgürlüklerini kaybetmedikleri sürece) ve uyruklar arasında özgür düşünme ruhunun gelişmesini sağladığı takdirde- halkın [insan] haklarının biricik güvencesidir. (Kant, 2017, s. 62)

Düşünce özgürlüğü ile sınırlı bu özgürlük anlayışı, yukarıdaki açıklamada da görüldüğü üzere, egemenin adil bir yönetimi icra etme niyetiyle hareket ettiği koşullarda, hakların güvencesi olarak ortaya çıkmaktadır. Anayasal işleyişin adalet anlayışından uzaklaştığı ve kişilerin yöneticilerin iyi niyetine güvenmediği durumda Kant'ın itaat ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ve bu yanıyla devrim fikrini nasıl ele aldığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Kant'ın yazdıklarından hareketle, onun devrimi yasakladığı kolayca iddia edilebilir.

en üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur; çünkü varolan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir. (a.g.e., s. 57)

---

<sup>32</sup> EK 8.



Yukarıdaki alıntıya benzer ifadelere Kant'ın başka çalışmalarında da rastlarız. Bu yaklaşımdan farklı olarak *Religion and Rational Theology* adlı çalışmasında Kant devrim fikrinden itaat, yasa, ahlak gibi kavramların geri plana itildiği bir bakış açısıyla bahseder (Kant, 2001, §7:85-§7:90). Buradaki açıklamalara göre devrim, devrimi gerçekleştiren insanların geçmişte büyük olanı küçük, küçük olanı büyük hale dönüştürdüğü eski politik yapıları yok ederken onların yerine yenisini geçirdiği bir değişim fikrinden ibaret değildir; devrimle oluşan değişim, Kant'ın ilgilendiği şey de değildir. Onun ilgilendiği, bu değişimin tanıklarında ortaya çıkarttığı düşünme tarzıdır. Tanıkların herhangi birinin tarafı olmaları durumunda karşılaşılabilecekleri sorunlara rağmen birinin yanında olduklarını saklayamayacakları bir sempati duygusuna kapılmaları, bu kişilerin çıkar gözetmeden bir duygudaşlık etrafında toplanmaları, kendilerini tehlikeye atabilecek olan bu duygudan uzak kalamamaları, ortak iyiyi isteyen arzuları Kant'ın dikkatini çeker. Düşünüğe göre tarif edilen bu coşku (*enthusiasm*) durumunun kamusal alanda ortaya çıkmasıyla insan soyunun ahlaki eğilimi sergilenmiş olur. Bu ayaklanmanın sonucunda devrime kalkışan insanlar başarısızlığa uğrayabilir ya da her ne kadar adalet arayışı için bir araya gelmiş insanlardan bahsediyor olsak da bu arayış adaletten uzak, şiddete başvuran, devrim muhaliflerini sindiren bir anlayışa dönüşebilir. Yine de sonuçları her ne olursa olsun, devrimin işaret ettiği tanıkların akıllarından kazanılmayacak olan coşkunun benzer ayaklanmalarda hatırlanarak, insanlığın daha iyiye doğru ilerlemesini sağlayabilecek olmasıdır. Bu anlamda ilerleme tarihsel olgulara değil, kişilerin bu olgularla kurduğu ilişkiye bağlıdır. Bu yanı sıra Kant için devrim Foucault'nun sözleriyle “hem tarihte bir olay, bir kopuş, bir altüst oluş olarak, bir başarısızlık olarak, hem de bir değer olarak, tarihte ve insanlığın ilerlemesinde etkili olan bir eğilimin işareti olarak” ele alınır (Foucault, 2014, s. 171-172). Bu durumda Kant hem devrimin yarattığı coşkuyu ilerlemenin bir işareti olarak görmekte hem de devrim girişimine muhalefet etmektedir. Bu sebeple Kant'ın devrime bakış açısı ile ilgili yorumlar da farklılaşmaktadır. Kant'ın devrimi asla meşru görmediği yönünde yaklaşımlar olmakla birlikte politika ile ahlak çatışmasında ahlaktan yana tavır alan konumu sebebiyle bazı devrimleri kınamayacağını ya da bazı itaatsizlik yöntemlerini haklı bulacağını iddia eden yorumlar da vardır. Örneğin Arendt, Kant açısından isyan anının, düşünce özgürlüğünün ortadan kaldırıldığı an olduğunu belirtir (Arendt, 2019, s. 105) ve adalet ile aleniyet arasındaki ilişkiyi hatırlatarak bir devrim girişiminin kamuya açıklık ilkesini asla ihlal etmediğine dikkat çeker (a.g.e., s. 121). Devrim amacıyla bir araya

gelen uyruklar ne istediklerini, neden istediklerini, mücadelelerinin haklı gerekçelerini kamuya açmaya ve taraftar toplamaya çalışırlar. Bu yüzden Kant'ın adalet anlayışına ters düşmezler.

Kersting'e göre ise "Kant'ın direnmeye koyduğu yasak, devlet terörü uygulayan ve bir grubun tümünü katleden bir rejime itaat etme görevine işaret etmez" (Kersting, 2017, s. 97-98). Hukuki bir işleyişin olmadığı bir durumda, "Sivil itaatsizlik, cumhuriyet ve demokrasi etiğinin bir parçası olarak Kant'ın hukuk felsefesine hiç zorlanmadan ilave edilebilir" (a.g.e.). Kanımca Kant düşüncesinde cumhuriyete karşı direnmek koşulsuzca yasaklanmış olmasına rağmen, Kant'ın esas koşulsuz ilkesi, ahlak yasasına itaat etmektir. Kişi, insan olarak ahlak yasasına, yurttaş olarak ise devletin hukuki kurallarına itaat etmeyle yükümlüdür; ahlak yasasıyla hukuki olanın çeliştiği durumda ise kişi için öncelikli olan ahlak yasasıdır. Bu noktada ahlak ile hukukun uzlaşması Kantçı ifadelerle doğanın gizli amacı, ebedi barış durumudur. Bu amaca erişmek ve ebedi barışı sağlamak ise ahlaki olmayan hukuka boyun eğmekle değil, hukuku ahlakileştirmek için mücadele etmekle mümkün olabilir, ki bu iddia Kant'ın bir tür olarak insanlığın ilerlemesi fikriyle ve düşünce özgürlüğüne vurgusuyla da uyum içindedir.

### 3.5.3. Yurttaşlık

*Teori ve Pratik* adlı yazısında Kant, yurttaşlık konumunu mümkün kılan sivil durumun *a priori* ilkelerini; bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin özgürlüğü, bir uyruk olarak her bir üyenin bütün diğerleri ile eşitliği, bir yurttaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin bağımsızlığı olarak belirler (Kant, 2017, s. 46). Kant bu ilkelerin "inşa edilmiş bir devlet tarafından tanınmış olan yasalardan ziyade, insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin yasaları" olduğunu söyler (a.g.e.).

*Teori ve Pratik*'ten dört sene sonra yayınlanan *The Metaphysics of Morals* adlı eserinde Kant, önceki belirlemelerine denk düşecek şekilde, sivil durumu, kişinin kendi rızasıyla tabi olduğu ve bu sebeple başka bir yasaya tabi olunamayan yasal özgürlük; yasa önünde herkesin eşit muamele gördüğü hukuki eşitlik; bir başkasına zarar vermeksizin kişinin kendi isteklerine bağlı olarak sivil kişiliğini ortaya konduğu hukuki bağımsızlık olarak üç kısımda ele alır (Kant, 1797, §314). Bu yanılla Kant'ın

özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavrayışı, bir devletin kişilere tanıdığı haklar olarak belirlemekten ziyade kaynağını akılda bulan ve akla uygun ilkelerle kurulmuş olan bir devletin koruması gereken haklar olarak düşünülür. Devletin tüm üyeleri özgür ve egemen hariç devletin tüm uyrukları yasalar karşısında eşittir ancak Kant, kişilerin kamusal yasalar altında özgür ve eşit haklara sahip olduğu varsayılsa da yasama noktasında eşit haklara sahip olmadıklarını belirtir (a.g.e., § 315 ).

Kant, *Teori ve Pratik*'te yasama konusunda söz hakkına sahip olmayı yurttaş konumunda olma ile sınırlamıştır.

Yasama işlerinde oy hakkına sahip olan biri, yurttaşdır. Bir yurttaşın, doğal niteliklerinden başka (çocuk veya kadın olmamak gibi) sahip olması gereken biricik nitelik, onun kendi kendisinin efendisi olması (*sui generis*) ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir mülkiyete (her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır- yani yurttaş, geçimini başkalarından kazanmak durumunda kaldığında, bunu sahip olduğu yeteneklerinin kullanılmasına izin vererek değil de, sadece kendisine ait olan malı satarak başaran kişidir- dolayısıyla yurttaş, kelimenin tam anlamıyla cumhuriyetten başka hiç kimseye hizmet vermez. (Kant, 2017, s. 51-52)

Kant *Teori ve Pratik*'de kavramsal olarak belirtmediği aktif ve pasif yurttaş ayrımını *The Metaphysics of Morals* adlı eserinde belirtir:

Yurttaş olmak, sadece oy kullanmak için uygun olmakla ilişkilidir. Fakat oy kullanmaya uygun olmak, halktan biri olarak halkın sadece bir parçası değil, bununla birlikte toplumda kendi seçimine göre hareket eden ortaklığın bir parçası olmayı isteyen birinin, başkalarıyla birlikte bağımsızlığını da öngörür. Bu bağımsızlık özelliği ise aktif ve pasif yurttaşlar arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. (Kant, 1797, § 315)

Aktif ve pasif yurttaş arasındaki ayrım hukuki bağımsızlığa sahip olmayla, hukuki bağımsızlığa sahip olmak oy kullanma hakkıyla, oy kullanma hakkı ise genel iradeye katkı sunabilmekle ilişkilidir. Genel iradeye katkı sunmak ile kastedilen kişinin hem kendi menfaatini hem de başkalarının menfaatini gözetebiliyor olmasıdır.

Kant'ın düşüncesine göre bütün insanlar kendi kişisel menfaatlerini düşünebilir ancak bağımlı olanlar, bağımlı oldukları kişinin iznini almak durumunda kalabileceklerinden

bağımsız karar veremeyebilirler. Burada Kant'ın bağımlı olan ve olmayan ayrımını neye göre belirlediğini açık kılmak için verdiği örneklere başvurabiliriz:

Evde çalışan hizmetçi, tezgâhtar, işçi ve hatta berber sadece *operarii*'dir [emekçidir (ç.n.)] onlar (kelimenin en geniş anlamında) zanaatkârlardan veya devletin üyelerinden farklıdır, dolayısıyla yurttaş olma niteliğine sahip değildirlere. Yakacak odunumu kırması için bir adama balta verdiğimde ya da elbise dikmesi için kumaşımı terziye götürdüğümde, onların her ikisiyle de kurduğum ilişki biçimi aynı olmasına rağmen, ilki ikincisinden, aynı şekilde berber perukçudan (ki aslında gerekli olan saçını ona ben vermiş olabilirim); işçi sanatçıdan veya esnaftan, yani karşılığında para ödeninceye kadar kendisine ait olan bir ürün ortaya koyan birinden farklıdır; çünkü ikinciler, işini yaparken başka birisiyle mülkiyetlerini değiştirirler (*opus*), oysa birinciler başka birisinin iradesine bağılı olarak emek harcarlar (*operam*). (Kant, 2017, s. 52)

Kant'a göre bu gruplar arasındaki fark, birinci gruptakilerin başkalarından-efendilerinden- emir alan ve onların koruması altında olan pozisyonlarından dolayı bağımsızlıklarını kaybetmiş olmalarıdır. Berber, işçi, oduncu kendi emeğini satarken; perukçu, marangoz, sanatçı, esnaf, çiftçi emeğinin ürününü satar. Emeğini satan bağımlı, emeğinin ürününü satan ise bağımsızdır. Bu noktada Kant'ın aktif yurttaş anlayışına dair ilk belirlememiz, emeğini satanın değil emeğinin ürününü satanın aktif yurttaş olduğudur.

Diğer taraftan Kant'ın açıklamalarında devlete hizmet etmenin kişiye hizmet etmekten ayrıldığını görürüz. Kamu çalışanlarını sadece cumhuriyete hizmet etmelerinden ötürü aktif yurttaş olarak belirleyen Kant, emekçilerin yaşamak için başkalarının verdiği işe muhtaç olmaları sebebiyle bağımsızlıklarını kaybedeceklerini düşünerek o kişileri, pasif yurttaş olarak nitelendirmiştir ancak emekçiler gibi devlet kurumlarında çalışanlar da devletin verdiği işe muhtaçtır. Devlete hizmet eden ve kişiye hizmet eden arasındaki ayrımın sebebi, kişinin bir başkasının iradesine hizmet etmeyip geçimini, devlete sunduğu hizmetle sağlamasıdır. Bu yanııyla Kant'ın yurttaş kavrayışına dair ikinci belirlememiz, kamu çalışanının da kendi haklarını ve yetkilerini hem kendisinin hem de ait olduğu toplumun menfaatlerini gözeterek kullanabileceği bir özgürlüğe sahip olması düşüncesine paralel olarak aktif yurttaş olarak değerlendirildiğidir. Bu yönüyle kamu çalışanının mülkiyet sahibinden bir farkı yoktur. Burada fark edilen sorun, devletin, ekonomik bağımlılığı politik bağımlılığa dönüştürme potansiyelini

Kant'ın aktif ve pasif yurttaş ayırımına taşımamış olmasıdır. Bu şaşırtıcıdır çünkü Kant'ın devletin kişiler üzerinde politik bir baskı unsuruna dönüşmesini olumsuzlayan bir yaklaşımı vardır. Bunun en açık örneklerinden birini, *The Conflict of Faculties* adlı çalışmasında görürüz. Fakültelerin üst ve alt olmak üzere ikiye ayrıldığı eğitim sisteminde Kant'a göre bir fakültenin üst fakülte olması belirleyen, fakültenin verdiği eğitimin devleti ilgilendirmesi ve devletin çıkarına olmasıdır. Kant'a göre devlet kendi varlığının devamlılığını sağlamak amacıyla insanların sağlığı için tıp, mülkiyetlerinin korunması için hukuk ve ölümden sonraki bir yaşam inancıyla teolojiyi üst fakülte olarak belirlemiştir (Kant, 1798, s. 33). Tarihsel Bilgi (tarih, coğrafya, filoloji, insan bilimleri) ve Saf Akıl Bilgileri (saf matematik ve saf felsefe, doğa ve ahlak metafiziği) diye ikiye ayrılan Felsefe Fakültesi ise alt fakülte'dir (a.g.e., s. 45). Bu fakültenin işleyişine devlet, kendi kuruluş amacına aykırı davranmaksızın müdahalede bulunamazken yüksek fakülte çalışanlarının verdiği eğitimin, kendi işleyişiyle çelişmesini engelleme gücüne sahiptir (a.g.e.). Buna karşın Kant üniversitelerin özerk olması gerektiğini düşünür (a.g.e., s. 23); hem akademisyenler hem de dâhil oldukları fakülteler devletin kendi öğretilerine dair buyruklarından kesinlikle bağımsız olmalıdır (a.g.e., s. 27) ancak üst ve alt fakülte ayrımı; üniversitenin özerk ve bağımsız varlığına ters denebilecek bir hamledir. Burada devlet özgürlükten öte eğitimi araç kılan bir yaklaşımla hareket etmektedir. Benzer bir durumun devletin işveren pozisyonunda olduğu hallerde de geçerli olabileceğini Kant'ın hesaba katmamış olması eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Bu eleştiriye bir eleştiri olarak Kant'ın bu şekilde hareket eden bir devleti temel almadığı hatta bu şekilde işleyen bir devleti, *The Conflict of Faculties*'de de gördüğümüz üzere, eleştiren açıklamaları olduğu söylenebilir. Bu düşünceyi, aktif yurttaşların yasa yapımı sürecinde gözetmeleri gereken ilkelerin açıkça belirlenmiş olması ile de destekleyebiliriz. Örneğin aktif yurttaşların katılımıyla oluşturulan yasanın hedefi kişilerin mutluluğu değil, devletin çıkarı için iyi olanı yapmaktır ancak aktif yurttaşlar, devlet için iyi olanı yaparken “yasanın hak ilkesine uygun olup olmadığı konusunda hata yapamaz” (Kant, 2017, s. 56) çünkü herhangi bir yasa a priori bir standart olarak adalet ilkesine uygun olmak zorundadır. Bunun için aktif yurttaşlar, “her şeyin üstünde yer alan ve herkesin güvenliğini temin eden hukuku” (a.g.e., s.55) kurmaya çalışırlar. Bu yanı sıra Kant aktif yurttaşın ekonomik gücünü politik bir baskıya dönüştürebileceğini, yasama gücünü ortak iyiye ulaşma amacı yerine kendi

çıkartı adına kullanabileceğini öngörerek bunun önüne geçmeyi yasalar aracılığıyla sağlamış, yasanın baskısını ise ahlaki bir temele oturtmuştur. Ancak tuhaf olan, aktif yurttaşlarda “akıl kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarması” (Kant, 2015, §7) üzerine kurulan bir işleyiş varken; pasif yurttaşların ahlaki ödevine uygun hareket ederek aktif yurttaşları denetleyen ve adaletsizlik olduğunda sessiz kalmayacaklarına imkan tanımamış olmasıdır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak Kant, aktif yurttaşların ortak iyi adına kendi çıkarlarından vazgeçebilecekleri bir ahlaki tutuma sahip olabileceklerini düşünerek onlara oy kullanma hakkı vermiştir ancak pasif yurttaşların, bağımlı oldukları kişilerin haksız davranışlarına ahlaki bir tutumla sessiz kalmayıp sivil kişiliklerini ortaya koymalarını olası görmediğinden onlara oy kullanma hakkı tanımamıştır.

Sonuç olarak Kant’ın aktif ve pasif yurttaş ayrımı, en temelde emeğin kullanımını esas almaktadır. Örneğin emeği sömürülen biri, ileriki bir zamanda bağımlılık ilişkilerinden kurtularak aktif yurttaş konumuna yükselebilir çünkü çalışma koşulları sabit değildir. Kant bu imkanın hukuk aracılığıyla da güvence altına alınmasını önemser: Yasalar kişinin pasif statüden aktif statüye geçmesini teşvik edebilecek şekilde olmalıdır; kişi yıllar süren bir ekonomik eşitsizlik yaratabilir, servetini biriktirip ailesine bırakabilir ancak bir başkasının kendisiyle aynı koşullara gelmesini engelleyemez (Kant, 2017, s. 49). Bu anlamda aktif yurttaşlığa erişim; mülkiyet sahibi olmayan, emeğini satarak geçinen biri için mümkünse mülkiyet sahibi olan ve olmayan arasındaki eşitsizlik doğal, haklı bir eşitsizliktir.

Yurttaşlık ve mülkiyet arasında kurulan bu ilişki, yasa yapımına katılma sürecinde akılsal bir yeterliliği önkoşul olarak kabul ederken, bu yeterliliği sadece mülk sahibi yurttaşta tanıdığı Kant;

Olumsal ekonomik bir faktörü, akılsal bir hakkın tahsis edilmesinde belirleyici bir ilke haline getirir.(...) Olumsal bir faktörü a priori bir temellendirme ilkesine dönüştürür.(...) Bütün insanları yurttaş yapan akılsal devlet, mülk sahiplerinin devletine dönüşür ve mülkiyeti olmayanlar ikinci sınıf politik varlıklar olarak değerlendirilir” (Kersting, 2017, s. 93-94.)

Kant’ın yaklaşımı, Pascoe’ye göre çoğu Aydınlanma argümanı gibidir, yurttaşların tamamı için tam politik katılıma erişimi sessizce sınırlarken eşitliği vurgular (Pascoe, 2015, s. 341). Pascoe’nin bu yorumuna katılmakla birlikte Kant’ın mülk sahibi olana tanıdığı ayrıcalığı kamu çalışanına da tanıdığı unutulmamalıdır. Yine de Kant’ın aktif

yurttaşlık kavramı, mülk sahipleriyle birlikte kamu çalışanlarını da kapsayacak şekilde genişletildiğinde hatta mülk sahibi olmanın güzel sanatlar, bilim gibi çeşitli alanlardaki beceri sahibi kişileri içerdiği göz ardı edilmediğinde dahi Kant'ın eşitlik vurgusu, ekonomik eşitsizliğe kayıtsız ve bu sebeple ekonomik adaleti geliştirme hedefinden uzak görünmektedir.

Gerhardt ise Kant'ın politika teorisinin özgürlük ile adaleti, hukuk devleti ile sosyal devleti uzlaştırma gücünün olduğunu iddia eder ve bu iddiasını Kant'ın yoksulların devlet tarafından doyurulması gerektiğini belirten ifadelerine dayandırır. Buna göre Kant yoksullukla ilgili devlete bir görev biçmekte ve bu görevi yurttaşların özgür iradesine bırakma ya da yoksulluğu önleme/azaltma amacıyla kimi düzenlemeler yaparak yurttaş davranışlarını buna yönelik biçimlendirmeye yönelik bir tartışma yürütmektedir (Gerhardt, 2017, s. 258). Burada yoksulluğun yurttaşın hayırseverliğine, devlet tarafından zengin olanın zorlanmasına ya da devletin sosyal sorumluluklarına bağlanması tuhaf görünmektedir. Kant'a göre dünya üzerinde hüküm sürecek bir ebedi barış dahi boş bir ideal değil de mümkün olan bir durumken (Kant, 2015b, s. 371) sınırları belli olan bir devlette yoksulluk neden aşılabilecek bir sorun olarak görülmemektedir?

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus Kant'ın aktif ve pasif yurttaş arasında öngördüğü gerilime ek olarak pasif yurttaşlar arasında dahi sınıfsal hareketliliğin zor olduğu bir hiyerarşik düzenin oluşma tehlikesidir. Örneğin Kant'ın devletinde herhangi bir emekçi sağlıklı koşullarda, uzun süreli ve ucuza çalıştırılmaz. Adil yasa yapımı ve bu yasaların etkili bir şekilde uygulanması, bu gibi adaletsiz durumların önüne geçer. Yine de toplumsal ilişkiler ve tanınma süreçleri adaletten uzak bir şekilde işleyebilir, iktidar sahibi olan (emeği satın alan aktif yurttaş ya da emeğini satanlar arasında hiyerarşik olarak daha üst düzeyde bulunan pasif yurttaş) kimlik ve aidiyet ilişkileri üzerinden şekillenen bir takım görünmez sınırlar inşa etmiş olabilir. Genellikle azınlık grupların en ağır işlerde, kötü koşullarda ve ucuza çalışıyor olması bu durumun açık bir göstergesidir. Kant'ın ekonomik eşitsizliğe kayıtsız olması ile kastedilen bir yanıla budur çünkü hukuki korumalarla önüne geçilmesi zor olan sorunlar, Kant'ın yaklaşımında ahlaka devredilmiş; bu ahlakı düzenleyebilecek, kişiye öğretilen taraflar ise eğitimle sağlanmaya çalışılmıştır ancak *The Conflict of Faculties*'de düşünürün de ifade ettiği gibi eğitim, iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir.

Aktif ve pasif yurttaş ayrımı, sadece ekonomiyle ilişkili konulardan ibaret değildir. Kant mülk sahibi ve kamu çalışanı olmanın yanı sıra bir yurttaşın doğal niteliklerini çocuk veya kadın olmamak olarak belirlemiştir (Kant, 2017, s. 51). Bu belirleme çocuk ve kadınlar için pasif yurttaşlıktan aktif yurttaşlığa geçişin mümkün olmadığı düşüncesini doğurmaktadır çünkü çocuk ve kadının aktif yurttaşlıktan dışlanması, o anki mevcut durumdan bağımsız, doğal bir mefhum olarak ele alınmaktadır. Çocuklar ahlaki olan ve olmayanı belirleme ve eylemlerinin sorumluluğunu alma konusunda yetersiz, bakılmaya ve eğitime muhtaçlardır. Bu yanı sıra çocuklar devlet yönetimine katılma hakkına sahip değildir. Kadının aktif yurttaşlıktan dışlanması ise cinsiyeti sebebiyle kadının yasama bilincine sahip olmadığı iddiasına dayanır. Kant'ın farklı metinlerinden hareketle bu iddiayı açıklayalım.

Düşünür *Teori ve Pratik*'te kadının “doğal olarak” pasif yurttaş sayılmasını, diğer bir ifadeyle cinsiyetin neden a priori bir ilke olarak kabul edildiğini açıklamaz. Sonradan yazdığı *Metaphysics of Morals* adlı kitabında ise şu ifadeler yer alır:

Tüccarların veya esnafın çırakları, devlet görevinde çalışmayan ev hizmetçileri, rüşünü ispat etmeyenler (*naturaliter vel civiliter*), genel olarak kadınlar, yaşamak için (yani yiyecek ve barınma için) başkalarının (devlet hariç) verdiği işe muhtaç olanlar- bu insanların hepsi hiçbir sivil kişiliğe sahip değildir ve onların varoluşu deyim yerindeyse salt doğaldır. Bahçemde iş verdiğim oduncu, yaptığı ürünleri halka satan bir marangozdan; işini yapmak için elinde çekiç, örs ve körükle ev ev dolaşan Hindistan'daki demirci, Avrupalı bir demirciden; eve gelen özel öğretmen, okulda çalışan öğretmenden; amele, çiftçiden vb. farklıdır. (Kant, 1797, §46)

Burada Kant'ın sivil kişilik (*civil personality*) ile kastettiği, yukarıda da bahsedildiği gibi, haklar söz konusu olduğunda bir başkası tarafından temsil edilmek zorunda kalmayan, kişinin hem kendi hem de başkalarının menfaatini düşünerek seçimlerini yapabildiği, kendi kendisini temsil edebildiği durumdur (a.g.e.).

Bu açıklamada “genel olarak kadınlar” ifadesi dikkat çekmektedir. Kant'ın devlet anlayışında kadının pozisyonu ne olduğu sorusu üzerine olan tartışmalarda Kant'ın görüşlerine gelen eleştirilerin yumuşatılması bu pasajdan hareketle gerçekleşmiştir. “Genel olarak kadınlar” ifadesi o anki kültürel koşullar sebebiyle sivil kişiliğe sahip olmayan ancak bu genelin dışında kalan ve sivil kişiliğe kavuşan kadınların da olabileceği görüşüne kapı aralamaktadır. Buna göre kadınların pasif yurttaş sayılması, doğal bir eksiklikten ziyade koşullara bağlı bir durumun yorumudur.



Kant'ın Hindistan ve Avrupa'daki demirci kıyaslaması da bu yorumu güçlendirir. Kant mevcut kültürel ve ekonomik farklılıkları göz önünde bulundurarak Hindistan ve Avrupa'daki demirciler arasındaki farkı belirlemede, aktif ve pasif yurttaşlık arasındaki konum değişimlerine izin veren bir yaklaşım geliştirmektedir. Hindistan'da var olan koşulların değişmesiyle orada yaşayan demircinin pozisyonu da değişebilir. Benzer bir yorumu kadının pozisyonu için de geliştirebiliriz. Bunun için konuyla ilgili şu sorular sorulabilir: Kant'ın devletinde kadınların dışlanması sebebi cinsiyetçi bir tutum değil, bağımlı bir pozisyonda bulunmaları mıdır? Anne ve eş pozisyonunda olan kadınlar toplumsal cinsiyet rolleri sebebiyle, örneğin bahçıvanın pozisyonuna kıyasla kurtulması daha güç bağımlılık ilişkileri mi kuruyorlar? Kadına yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri olumsal değil, doğal görüldüğünden kadın, pasif yurttaşlığa mahkum mu edilmektedir? Yoksa Kant'ın düşüncesinde bu roller değişebilir mi?

Bu konuda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Pateman'a göre Kant:

bize kadınların akıl yürüten değil hisseden varlıklar olduğunu, dolayısıyla kadınların ahlakını evrensel kuralları kavrayacak şekilde genişletmeye çalışmanın beyhude olduğunu anlatır. Kadınlar ancak, eylem onları mutlu ediyorsa eylemler. İlkeleri anlamaktan acizdirler, dolayısıyla kadınlar için iyi olan aynı zamanda mutlu edici hale getirilmelidir. (Pateman, 2017, s. 254)

Eğer Kant'a dair bu yorumunda Pateman haklıysa, kadınlar Kantçı anlamda sivil kişiliğe sahip değildir. Bu yönüyle kadınların devlet işlerinden dışlanmaları, yine Kantçı çerçeveden bakıldığında, anlaşılır bir görüştür çünkü Kant "mutluluğun yasama için kesinlikle uygun bir ilke olmadığını" kabul eder. Bu yönüyle halkı mutlu kılmak için değil, halkın bir cumhuriyet olarak devam etmesini sağlama amacıyla hareket eden kişiler yasama organında yer almalıdır.

Pateman'ın bir diğer iddiası ise evlilik ilişkisinde yer alan kadınların sivil haklarını Kant'ın aynı anda hem inkar ettiği hem de onayladığı şeklindedir (a.g.e.). Bu iddiayı açıklayacak olursak: Kant evliliği bir sözleşme olarak ele alır. Sözleşme ise belli bir karşılıklılık ilişkisini gerektirir ve bu sözleşmenin bir tarafı olabilmek için sivil kişiliğe sahip olmak şarttır. Evlilik ilişkisi içerisine giren kadın bu sözleşmenin bir tarafı olarak sivil kişiliğe sahiptir ancak Kant bu sivil hakkı, sadece evlilik sözleşmesi için kadınlara vermiştir. Beraberinde Kant kadının evlilik yoluyla kendi politik bağımsızlığından vazgeçtiğini, erkek için aynı durum olmadığını, kadının evlenerek kendi

bağımlılığını bir sözleşme gereğince bir başkasına devrettiğini düşünür. Bu durumda Kant'ın görüşlerinde kadının evlilik sözleşmesi yapana kadar politik olarak bağımlı olmayıp evlilik sonrasında bağımlı hale geldiği iddia edilebilir. Bu bakış açısından hareketle bekar bir kadının sivil kişiliğinden vazgeçmediği için emeğinin ürününü satması, kamu çalışanı ya da mülkiyet sahibi olması koşuluyla, aktif yurttaş olduğu savunulabilir ancak Susan Mendus'a göre Kant politik haklarını kadınlara teslim etmek istememiş; kadını eğilimle erkeği akılla özdeşleştirerek, özgürlük ve eşitliğe yaklaşımını konu kadın olunca farklılaştırmıştır. Bu düşünceyi destekleyecek açıklamalara Kant'ın *Antropology* adlı eserinde sıklıkla rastlanır. Mendus'ta düşüncelerini desteklemek için bu çalışmadan alıntılar kullanmış, bu çalışmanın Kant'ın başka çalışmalarına nazaran daha önemsiz görülmesine rağmen *Antropology*'den hareketle yorumlarını desteklemesini Kant'ın sonraki yazılarında bu çalışmadaki yorumlarına dair bir mazeret dile getirmemesi ile savunmuştur (Mendus, 2017, s. 171). Pascoe ise aynı konuya daha farklı yaklaşmış ve bu metinlerin antropolojik olduğuna dikkat çekmiştir. Pascoe'ye göre bu metinler Kant'ın bulunduğu ortamdaki cinsiyet ilişkilerini tarif etmektedir ve Kant'ın yorumları Pascoe'nin sözleriyle “gerçekten de Konisberg'teki en iyi toplumsal cinsiyet ilişkileri anlayışını yansıtıyor olabilir” (Pascoe, 2015, s. 344). Bu nedenle Pascoe, *Antropology* gibi bir metinde geçenleri *The Doctrine of Right* gibi normatif bir metne aktarmanın tehlikeli olacağı konusunda okuyucuyu uyarır ancak *Antropology*'nin *İki Cinsiyetin Farkı Üzerine* adlı bölümüne bakıldığında Kant'ın kadın ve erkeğe dair belirlemelerinin genel geçer bir durumun betimlenmesinden öte cinsiyetlerin doğasına dair tespitler olduğu görülür. Öyle ki cinsiyetlerin doğası sayesinde farklılıktan bir birlik doğar ve sosyal bağımlılık ilişkilerinde bir hoşluğun hüküm sürmesi sağlanır: “Doğa bu nedenle hata olarak kabul edilebilecek şeyleri dahi toplumun ve toplumun uyumunun korunmasının gerekli bir şartı olarak düzenledi” (Kant, 2012, §25:722) ifadelerine yer verir. Bu yönüyle Kant'ın *Antropology*'de belirttiği düşünceleri, *The Doctrine of Right*'a aktarmamak konusunda Pascoe haklı olabilir ancak *Antropology*'nin halihazırda var olan ilişkileri tasvir etmekten fazlası olduğunu belirtmek önemli görünmektedir. Örneğin sivil kişilik anlayışıyla da ilgili olarak *Antropology*'de yer alan şu ifadeler dikkat çekicidir:

Kadın ev-içini kendisine iş edinir fakat erkek kamusal alandadır. Bir yurttaş olarak, erkek kendi hanesinde efendi olmalıdır, hayatını kazanmalı ancak onun kazandıklarının kullanımıyla ilgili

olarak karısının da söz hakkı olmalıdır. Devlet işlerine ise bu işlerle doğrudan bir ilgisi olmasa bile erkek katılır, ilgisi olmadığı durumda dahi erkek yargılamayı sever. Kadın için ise yargılayanın kim olduğu önemli değildir, hiçbir şekilde bu durumla ilgilenmez. Kadınlar özgürlükten ziyade despotizme meyillidirler; eğer toplumda sadece onların egemenliğinin olduğu bir durum oluşursa, devleti kim isterse yönetebilir. (a.g.e., §25: 704)

Bu pasajda ilk olarak dikkat çeken kadınların yasama konusundaki yetersizliği iddiasıdır. Burada vurgulanması gereken kamusal alanda ev-içindekileri de temsil etme hakkı olan erkek ve ev-içindeki işleri kendisine görev edinmiş kadın belirlemesinin antropolojik bir iddiadan ziyade yapısal ve kurumsal olarak üretilen bir eşitsizliğe dayanmasıdır. Bu eşitsizlik ailenin kamusal alandaki temsilcisi olan erkeğin (koca, baba, hizmetçilerin işvereni) bakım emeğine olan ihtiyacını, daha iyi bir ifadeyle bakım emeğine bağımlılığını, görünmez kılar. Bu emeğin görünmez kılınmasıyla erkek, bağımsızlık statüsüne uygunluğunu devam ettirir.

Kant'ın *Teori ve Pratik* ile *Antropology*'deki yaklaşımı temel alındığında Mendus'un yorumunun haklı olduğu ve kadınların doğal olarak aktif yurttaşlığın dışında bırakıldığı görülmektedir. Kant'ın bu yaklaşımını yine aynı metinden hareketle eleştirebiliriz. Kant'ın sözleriyle “eğer bir kamusal yasaya halkın tamamının onay verebilmesi mümkün değilse, (örneğin bir yasa uyruklar arasından belli bir sınıfı, doğuştan yönetici olma seviyesinde görüp, onun ayrıcalıklı olması gerektiğini iddia ediyorsa) o zaman bu yasa adaletsiz olur” (Kant, 2017, s. 55). Benzer şekilde bir yasa cinsiyetler arasından belli bir bölümü doğuştan oy verme seviyesinde görüp, onun ayrıcalıklı olması gerektiğini iddia ediyorsa bu yasanın da adaletsiz olacağı rahatlıkla söylenebilir.

Mendus'tan farklı olarak *The Metaphysics of Morals*'tan hareketle konuyu tartışan Pascoe, Kant'ın sosyal ve politik hareketliliği savunması sebebiyle kadının pasif yurttaşlığa hapsedilemeyeceğini düşünür ancak ev-içi bağımlılık ilişkileri sebebiyle çok az sayıda kadının pasif yurttaşlık statüsünden çıkıp bağımsızlık elde edebileceğine dikkat çeker. Kant'a göre çocuk bakımı, ev temizliği gibi işler gereklidir ancak yasal düzenlemeye tabi kılmanın zor olduğu emek biçimleridir ve bağımsızlık anlayışı ile tutarsız, bağımlılıktan kurtulabilmenin zor olduğu alanlardır. Pascoe'nin yorumundan devam edecek olursak ev-içinde emek harcayan evli kadının ya da evin hizmetçisi olan çalışanın kendi bağımlılık pozisyonlarından kurtulabileceği ve Kant'ın düşüncesinin

bunu mümkün kıldığı konusunda uzlaşıldığında dahi eşitsiz düzen ortadan kalkmamaktadır. Bazı kadınlar, bağımlılık ilişkilerinden kurtulabilse dahi, hala evin içindeki işleri yapması, çocukları büyütmesi, hasta ve yaşlılara bakması gereken birtakım insanlar olacaktır. Bu yönüyle kimin aktif ve pasif yurttaş olduğundan öte politik hakların genişletilmesi mesele edilmelidir ancak sorun, önceden de belirtildiği gibi, Kant'ın bu ayrımı adil görüyor olmasının buna yönelik bir tartışmanın önünü tıkamasıdır. Bunun sonucunda ise kadınların ya da ev-içinde çalışan emekçilerin pasif statüsü, üstesinden gelinecek geçici bir durum gibi algılanabilir. Nitekim Tamar Schapiro pasif yurttaşlıktan bahsetmenin ve bunu makul bir koşulmuş gibi ele almanın, bağımsızların devletine bağımlı olanları sığdırmamanın olabilecek en adil yolu olduğunu savunur (Schapiro, 1999, s. 721).

Sonuç olarak Kant'ın yurttaşlığa dair yorumları derin yapısal eşitsizlikleri barındırmakta ve yasanın adaleti sağlayacağı kabulü ile adil olmayan kimi durumları, geçici bir süreç olarak ele alarak eşitlikten uzak toplumsal yapıyı ve var olan adaletsizliği arka plana itmektedir. Diğer taraftan Kant, bu yorumla çelişecek bir şekilde, dünya yurttaşlığı denildiğinde akla gelen ilk isimdir. Bu yanıyları Kant'ın devlet sınırları dahilinde yurttaşlıkla ilgili yaklaşımının yanı sıra bu sınırların dışına çıkıldığında nasıl bir yaklaşım geliştirdiğini incelemek gerekir.

#### **3.5.4. Kozmopolitanizm**

Kant'ın kozmopolitanizme dair fikirlerini en açık ve seçik bir şekilde aktardığı metni *Ebedi Barış*, diğer iki metni ise 1784 tarihli *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* ile 1786 tarihli *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* adlı çalışmalarıdır. Günümüzde yaşanan savaşlar ve göçmen krizleri dünya yurttaşlığı fikrinin gündeme gelmesine ve bu tezde de esas olarak ele alınacak olan *Ebedi Barış* adlı metnin bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu yanıyları metin; felsefi, politik ve güncel konulara dahil edilerek hakkında yapılan birçok farklı tartışmayı beraberinde getirmektedir. Metne yönelik tartışmaların odağı; cumhuriyetçi olmayan devletlerin iç işlerine karışma durumu, konukseverlik ilkesinin mülteci kabulü ve geri gönderilememe ilkesi açısından ne ifade ettiği, Kant'ın doğa kavrayışından hareketle savaşın iyi mi kötü mü olduğu sorusu çerçevesinde şekillenmektedir. Bu üç odak bağlamında metni irdeleyeceğim.

### 3.5.4.1. *Ebedi Barış*'ın Üç Temel İlkesi

*Ebedi Barış* adlı bu metni incelemeye Kant'ın neden bu metni yazdığı sorusu ile başlayabiliriz. Kant'ın argümanları insan hakları ve kozmopolit kurumlar için belirleyici, yol gösterici bir nitelik taşır. Aynı zamanda Kant'ın yaklaşımı, Hobbes ile hatta Schmittçi bir gerçekçilikle ele alınarak Hobbesçu anlamda herkesin herkesle savaştığı bir doğa durumunu çözmeye yönelik bir çaba olarak da okunur. Buradaki zzzgeride bırakmak olarak düşünülür (Meckstoth, 2018, s. 538). Philip J. Rossi, Kant'ın savaşları önlemeye yönelik bir metin yazdığını ancak ebedi barışın mümkünatına ilişkin öne sürülen maddelerin devletler arası doğa durumunun koşullarını değiştirmeyi amaçlamadığını ve bu maddelerin ahlaki özerkliğe doğrudan hitap etmediğini ileri sürer (Rossi, 2015, s. 753). Gerhardt ise Kant'ın politik eylemi temel haklardan sorumlu kılarak Scmitt tarzı yaklaşımlara meydan okuduğunu iddia eder (Gerhardt, 2017, s. 256). Bu iki yaklaşımın ilkinde Kant'ın politika ya da etikten yana tavır almak yerine üçüncü bir yol önerdiği fikri görülür. İkincisindeyse hukuk ve politikanın, politika ve etiğin transandantal bir ilke olarak içeriden birbirine bağlandığı iddiası ön plandadır. Buna göre etik ve/veya politik bir eylem insana dışarıdan yüklenmez. Örneğin işkencenin yasaklanması bir talep halini alıyorsa bu politik olanın belirlemesiyle, kişinin kendisini işkence ihtimalinden korumak istemesiyle, bir arada yaşamanın mümkün kılınmasıyla sınırlı değil, insanın içsel yapısıyla da ilgilidir. Kanımca bu metin aracılığıyla Kant devletler arası bir doğa durumunun varlığını kabul etmekte, bu doğa durumundan kurtulmanın bir yolu olarak da devletler arası sözleşmelerin gerekliliğini ve sözleşmenin mümkünatına yönelik koşulları, bu koşulların nedenlerini ve meşru savaşın kurallarını açıklamaktadır. Bu yaklaşım Hobbes ve Schmitt düşüncesinde olduğu gibi politik olan ile etik olanı birbirinden ayırmadığı için aralarında derin benzerlikler kurulabilecek bir içeriğe sahip değildir. Etik yaklaşımını insan doğasının kötücül olmadığına yönelik bir kavrayış üzerinden şekillendiren Kant “insan doğasının empirik temellerine dayanan ve kurallarını saptamak için dünyada olup bitenleri bilmeye çalışan bir uygulama, politikanın dayanacağı sağlam bir temel olabilir” (Kant, 2015b, s. 356) demektedir. Bu yanıyla politika ve etik birbirine bağlıdır.

Kant ebedi barışın mümkün olması için iki koşul belirler: Bu koşullardan ilki, tek tek herkesin anayasal bir örgüte bağlı olarak özgürlük ilkelerine uygun yaşamak

istemeleridir. Bu yanıyla mecburiyetin ötesinde kişinin özgür iradesiyle barışı arzuluyor olması gerekir. Bu noktada Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau için de kişilerin kendi iradesiyle itaat etmeyi seçtikleri bir sözleşme fikrinin geçerli olduğunu ancak bu dört düşünürden farklı olarak Kant için sözleşmenin pratik aklın bir gerekliliği olarak ortaya çıktığını hatırlatalım. Bu yanıyla devletle sınırlı bir toplum düzenine kişinin dahil olması gibi devletler de devletler arası bir düzene dahil olmaktadır. İkinci koşul ise tek tek kişilerin iradesini ortak bir irade haline getirecek devlet ve devlet gücünün kullanımınıdır. Bu koşulların gerçekleşmesiyle ve adil bir yönetim aracılığıyla iç hukuk, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku işler hale gelebilir (a.g.e.). Bu anlamda “hak” kavramı iç hukuk, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukukuna dayanarak sırasıyla yurttaş ve devlet arasında, devlet ve devlet arasında, kişi ve yabancı devletler arasında olmak üzere üç farklı şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca bu üç ayrımın arasında geçirgenlik olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin dünya yurttaşlığı hukukuna dayanan kozmopolitan hak sığınmacılarla ilgili olduğu gibi kişinin yurttaşı olduğu devlette hak ihlaline maruz kaldığı ya da bu ihlali tespit ettirmeye yönelik bir çabası olduğu durumda başvuracağı haktır. Bu yanıyla kişi ve devlet arasındaki ilişki olarak düşündüğümüz kozmopolitan hak, devletler hukukunun bir parçası haline gelmekte çünkü kişinin yaşadığı ülkeye dair şikayette bulunması, başvuru ve başvuruya sebep olan devlet arasında bir ilişkiyi doğurmaktadır. Diğer taraftan yurttaş ve devlet arasındaki ilişkinin iç hukukun alanına girdiğini ve kendi yurttaşına kötü muamele eden bir devletin kozmopolitan hakkı ihlal etmediği öne sürülebilir. Bir yanıyla bu yaklaşım doğrudur, diğer taraftan bu ilişkiye dahil olan devlet ya da birlik gibi üçüncü bir taraf, kozmopolitan hakkı tanıyabilecek olan ve müdahalesini de kozmopolitan hakka dayandıran taraftır. Burada Kant’ın birlik ile kastettiği despotik devletler değil, özgür devletlerin federalizmidir. Ebedi barışın üç temel ilkesinden ilk ikisini de bu düşünce oluşturur. Sırasıyla;

1. Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır... Cumhuriyetçilik ile kastedilen hükümetin yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasıdır (Kant, 2015b, s. 336)
2. Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır.
3. Dünya vatandaşlığı hukuku evrensel konukluk koşulları ile sınırlandırılmalıdır. Burada kastedilen insan severlik değil, hukuktur.

Birinin ülkeye özgürce girip çıkma hakkı ya da bütün dünyanın ortak sahipleri olarak insanların bir topluma kabul edilmeyi isteme hakkı söz konusudur (a.g.e., s. 342).

Sıralamada bir değişiklik yaparak ilk olarak “özgür devletlerden kurulu bir federasyon” fikrini ele alalım. Buradan anlaşıldığı haliyle Kant bir dünya devletini öngörmemiştir. Bu düşünce Kant’ın bir dünya devletini ruhsuz bir despotizm olarak adlandırdığı bölümden hareketle dünya devletinde hukukun işlevsel olamayacağı, sınırlar genişledikçe yasaların güçlerini kaybedecekleri ve bu durumun anarşiye varabileceği yönündeki argümanlarla açıklanır. Eş deyişle bir dünya devleti, yönetme kabiliyeti açısından beceriksizdir. Todd Hedrick’e göreyse bir dünya devleti yerine devletlerin birbirinden ayrı kalmasının gerekliliği Kant’ın antropolojisinden çıkan bir öncüdür (Hedrick, 2008, s. 255). Şöyle ki Kant kültürlerin karışmasını, doğanın planına aykırı bulur. Farklı iklim koşullarına uyum sağlamış, farklı ırklardan gelen insanların çeşitliliği korunmalıdır çünkü insan için belirtilmiş olan *toplumdışı toplumsallık* düşüncesi, toplumun tamamı için de düşünülebilir. Eş deyişle ırklar hem diğer ırklarla bir arada olmayı hem de onlarla arasına mesafe koyabileceği bir yalnızlık halini isteyebilir. Ayrıca tarihin ilerleyişi kişiler arasında olduğu gibi halklar arasında da farklılıkların varlığı ile teşvik edilir. Hedrick’in yorumu Kant için kültürel ve irksal farklılıkların kalıcı olduğu ve bu farklılıklar sebebiyle devletler arasında bölünmelere karşılık gelen doğal bir eğilimin olduğu yönündedir. Haliyle bu durumun teleolojik açıdan yorumlanması farklılıkları hesaba katmayı gerektirir (a.g.e., s. 256).

Özgür devletlerden kurulu federasyon fikrinin bir diğer nedeni ise şu olabilir: Olası bir dünya devletinde devletler arası çatışmalar bir devletin kendi iç çatışmalarına dönüşebilir (Höffe, 2017, s. 279). Bu durumda dünya devletinin kendi içinde federatif birliklere, özerk bölgelere ayrılarak birbirleriyle anlaşmalar yapması ve belli bir sözleşme çerçevesinde devletin devamının sağlanması beklenebilir. Böyle bir sonucu Kant’ın doğanın insanları ayırdığı ve birbirlerine karışmasını önlemek için din ve dillerin çeşitliliğini kullandığı görüşüne dayanarak da öngörebiliriz (Kant, 2015b, s. 350-1).

Kant devletlerin kendi egemenliklerinden tamamen vazgeçip bir dünya devletine dahil olmayı istemeyeceklerini düşünür. Böylece ilkelere dayalı ahlaki akıl yürütmeden tarihsel ve politik akıl yürütmeye doğru yön değiştirir. Bu yüzden de ikinci en iyi yol olarak, sözleşmelere dayalı

bir federasyonu geçirir. Çünkü güvenceye alınmamış bir barış çekincelidir, Kant'ın ifadesiyle ateşkesten ibarettir. (Höffe, 2017, s. 285)

Özgür devletlerden kurulu bir federasyon fikriyle bu devletlerin cumhuriyetçi olması gerektiğine yönelik birinci madde birlikte ele alındığında şu sorular akla gelir: Cumhuriyetçi olmayan bir devlet federasyona dahil olabilir mi? Adaletsiz davranan bir devlete karşı diğer devletler nasıl davranmalıdır? Bu devletin iç işlerine karışmak diğer devletlerin hakkı olarak değerlendirilebilir mi? Cevap evet ise bu hak hangi koşullarla sınırlandırılacaktır? Bir devletin adaletsiz olması ile kastedilen nedir? Kastedilen halkı öldürmeye varan bir durumun yanı sıra ifade özgürlüğünün sınırlandırılması, adil yargılanma koşulları olmaksızın insanların hapislerde tutulması gibi hak ihlallerini de içermekte midir? Özgür devletlerden kurulu federasyon iki ülke arasındaki savaşta hakkı ihlal edilenden yana tavır alabilir ve buna yönelik düzenlemeler yapabilir mi? Kant'ın ifadelerine bakacak olursak onun bir ülkeye müdahalede bulunmamaya dair açıklamalarına rastlarız. *Ebedi Barış*'ta yer alan doğrudan ya da dolaylı açıklamalar şu şekildedir:

Bir devleti başka bir devlete katmak, onu tinsel kimliğinden mahrum bırakmaktır (Kant, 2015b, s. 327).

Bir devlet askerlerini bir başka devletin buyruğuna vermemelidir çünkü kendi keyfine göre bir uyruğun iyiye ya da kötüye kullanılabilir bir eşya muamelesi yapmak olur (a.g.e).

Hiçbir devlet başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır. Bu ancak devletin içkarışıklık yüzünden ikiye ayrılması durumunda olabilir çünkü o zaman ortada bir devlet kalmamış olur (a.g.e., s. 329).

Tarihsel olaylar üzerinden konuya yaklaşıldığında yukarıda sıralanan soruların cevapları çetrefilli hale gelmektedir. Bu konuyu değerlendirebileceğimiz en yakın tarihli örnek, Rusya ile Ukrayna arasındaki savaş olmuştur. Savaşın başında Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupalı Devletler genel olarak ekonomik yaptırımlarla Rusya'nın karşısında durmuş ve bu tavır, insan hakları savunusunun sadece sözde kaldığının bir göstergesi olarak değerlendirilerek eleştirilmiştir. Ayrıca savaşın sebebinin temelde Ukrayna'nın Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO)'ne girme ihtimali olması da Kantçı anlamda dikkate değer bir unsurdur. Devletlerin bir araya



gelerek oluşturduğu birliklerin dışında kalan devletler olacaktır. Bu devletlerin birlik dışında kalması cumhuriyetçi olmamaları sebebiyle olabileceği gibi toplumsal, siyasi ve ekonomik bir ideoloji farklılığı sebebine de dayanabilir. Bu durumda aynı ideolojiye sahip ya da çıkarları sebebiyle aynı ülkelerin karşısında yer alan devletlerin alternatif birlikler oluşturabileceğini öngörebiliriz. Bu noktada birliklerin amacı; savaş ihtimalini engellemek, haklara saygıyı yaygınlaştırmak, ekonomik iş birliği sağlamak gibi gerekçelerin yanı sıra temelde başka devlete/ devletlere karşı oluşturulmuş olur. Bu koşullarda federatif birlik ne derece amacına uygun olacak şekilde işlevini yerine getirebilir? Bu örnekte Kant'ın “Bir barış antlaşması ileride doğması muhtemel bütün savaş nedenlerini ortadan kaldırır” (Kant, 2015b, s. 326) ilkesi, aynı birlikten olan devletler için gerçekleşmiş ancak diğer birliklerle olan savaş ihtimalini kendi kuruluş amacında taşımıştır. Bir diğer durum ise bir devletin başka bir devleti, orada insan haklarının ihlal edildiği iddiasıyla işgal etmesidir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ı işgali, dönemin başkanı Bush tarafından “Irak'a demokrasi götüreceğiz” açıklamasıyla sunulmuştur. Bu açıklama doğa durumunda devletlerin “haklı bir duruma daha yakın bir koşul oluşturmak için” savaşa girme haklarının olduğu iddiasını öne süren Kant'ın görüşünün bir örneği olarak değerlendirilebilir (Kant, 1797, §344). Nitekim Roger Scruton Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ı işgalini açıklarken Kant'a başvurmakta hatta karşılarındaki devletin cumhuriyetçi olmadığına dikkat çekmektedir (Scruton, 2005, s. 97). Buna göre despotik devlet, cumhuriyetçi bir devletin müdahalesiyle cumhuriyetçi bir yönetime dönüşebilir. Bu sayede ebedi barışın sağlanma ihtimali de artmış olur. Daha da ileri gidersek politik ve askeri anlamda başka bir devlete müdahale etme gücü olan devletin insan hakları gerekçesine dayandırılmış müdahalesi kozmopolit bir görev olarak dahi görülebilir. Fernando Tesón, Kant'ın “müdahale etmeme kuralı... sadece adil devletler arasında” uyguladığını, dolayısıyla Batılı güçlerin Saddam Hüseyin yönetimindeki Irak'ın veya muhtemelen Beşar Esad yönetimindeki Suriye'nin egemenliğine saygı göstermek gibi bir görevi olmadığını iddia eder (Tesón, 1988, s. 70; aktaran Altman, 2017, s. 186). Bu yanıyla Kant'ın argümanları farklı iddiaların desteklenebildiği bir belirsizlik taşır. Matthew Altman hiçbir siyaset teorisinin her türlü karmaşık koşula dair ne yapılması gerektiğini söyleyemeyeceğini kabul ederek Kant felsefesinin özellikle sorunlu olduğunu belirtir: “Teoride doğrudur ancak politik bir karar alma durumunda bir kaynak olarak pek kullanışlı değildir” (Altman, 2017, s. 179).

Kant'ın üçüncü ilkesi, aynı dünyanın insanı olmaya dayandırılan bir hakla ve kişinin barışçıl olması koşuluyla gittiği hiçbir yerde düşman muamelesi görmeme hakkını gösterir ancak bu konukluk, kısa sürelidir ve sürenin uzaması durumunda ev sahibinin konukluğa ilişkin vereceği karar geçerlidir. Bu noktada Kant açık bir şekilde konukseverliğin etiğe değil, hukuksal bir ilkeye, hakka dayandığını belirtir. Bu hak, devlet sınırlarını aşan ve devletsizleri de içine katacak şekilde genişleyen bir hakkın varlığına işaret eder. Öyleyse devletin sığınmacıları ülke topraklarına kabul etmesi de etik bir tavır değil, hukuki bir yükümlülüktür. O zaman sığınmacı kabulünün bir devletin iyi niyetine, ülke içindeki çalkantı ve politik durumlara, ekonomide yaşanabilecek değişikliklere bağlı olmaması gerekir. Daha açık bir ifadeyle devletlerin sığınmacı kabulünün önünde bir engel bulunmamalıdır (Rostbøll, 2020, s. 250). Bu yorumun aksine Seyla Benhabib, Kant'ın geçici bir süreyi kapsayan konukluk hakkı ile kalıcı konukluk olarak sığınma hakkını birbirinden ayırdığını belirtir (Benhabib, 2004, s. 38). Benhabib'e göre bu ayrım kozmopolitanizm açısından bir sorun yaratmakta ve günümüzün sorunlarına çare olmaktan uzak kalmaktadır. Bu soruna dikkat çeken bir diğer düşünür olan Derrida ise Kant'ın konukseverliğe dair belirlediği sınırların ev sahibinin yasasına ve onayına dayalı olduğunu ve bu yanıla sorunlu bir konukseverlik anlayışı ileri sürdüğünü savunur (Derrida, 2012, s.10). Bu anlayışı devletler üzerinden ele aldığımızda devletlerin onayına bağlı bir hukuki süreç olarak işleyen kozmopolitan hak kavramıyla karşılaşıyoruz. Bu noktada cumhuriyetçi devletlerin kendi yurttaşlarının haklarını korumakla yükümlü olduğu yönündeki Kant yorumunu hatırlamak önemlidir. Buna göre hiçbir engel olmaksızın sığınmacıların devlete kabul edileceği söylenemez. Bunu destekleyecek şekilde Altman "Kozmopolit hak, evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlı olacaktır" ifadesini insanları doğrudan reddetmek değil, isteklerini dikkate alma yükümlülüğü olarak okur (Altman, 2017, s. 193). Kant konukseverliğe bir sınır koyar ve bu sınır, konukla ekonomik ilişkilere girme veya seçtikleri herhangi bir ülkeye yerleşmelerine izin verme yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Bu yanıla bir devlet kendi ekonomi ve göç politikalarına karar verebilir. Diğer taraftan Kant bu yaklaşımla ilgili de bir sınır belirler ve kişinin ölümle karşı karşıya kalma ihtimali bulunduğu geride gönderilemeyeceğini belirtir. Bu konu, savaştan kaçma durumunda sınırlara dayanan sığınmacıları kapsadığı gibi politik sığınmacıları da kapsayan bir şekilde genişlemiştir. Kant herkesin güvende olma hakkından bahsederken bu hak, günümüzde adil yargılama şüphesi bulunan insanların ülkelerine iade edilmemelerini içerecek kimi önlemlere kadar detaylanmaktadır.

Toplumsal olaylarla birlikte genişlediğini gördüğümüz bu hak, Derrida'ya göre, ev sahibi ile konuk ayrımı yapılmaksızın, koşulsuz bir şekilde tanınmalıdır. Benhabib'e göreyse kozmopolit hak, devletin diğer devletlerle ilişkisini ya da halkların diğer halklarla ilişkisini belli ikilikler üzerinden ele almayı bırakarak insan haklarına dayalı evrensel bir hak olarak düşünülmelidir (Benhabib, 2011, s. 13-19). Bunun mümkünatı ise kamusal tartışmalar aracılığıyla hukuk normlarının belirlenmesiyle olacaktır (Benhabib, 2006, s. 20).

Toparlayacak olursak Kant'ın bu çalışmada ele alınan modern doğal hukuk teorisyenlerinin görüşleriyle olan benzerlik ve farklılıklarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Grotius insanın toplum halinde yaşama konusunda bir arzu duyduğunu belirtirken Hobbes'un yaklaşımında var olduğu iddia edilen bu arzu, insan doğasıyla ilgili gerçeküstü bir görüş olarak nitelendirilerek insanın bir başkasıyla yakınlık arzusunun şan ve şöhret sahip olma gibi bir arzudan kaynaklanabileceği iddia edilmiştir. Bu yanıyla Grotius insanın toplumsal bir varlık olması anlamında klasik düşünceyle bağını korurken Hobbes keskin bir ayrımı işaret eder. Locke ve Rousseau ise Grotius ve Hobbes düşüncesinin arasında bir yerde, kendini koruma arzusunu temel alan ve bunun paralelinde doğa durumundan toplumsal duruma geçişi aklın rasyonel kararı olarak nitelendiren bir yaklaşımı temsil etmektedir. Kant ise *toplumdışı toplumsallık* ifadesiyle insanın hem toplumsallaşmak isteyen hem de yalnızlığa ihtiyaç duyan tarafına dikkat çeker. Kant düşüncesinde toplumsallaşmak insanlık tarihinin, doğanın amacıdır ancak bu amaç, insanın kendini koruma kaygısına indirgenemeyecek olan bir düşünceyi içerir. Bu düşünce, doğal hukuku bir sözleşmenin varlığı çerçevesinde okuyan ve bu sözleşmenin geçerliliğini de insanın kendini koruma çabasına, barış içinde yaşama arzusuna ve seviyeleri değişse dahi bir sebeple toplumsallaşmayı arzulayan insanların varlığına dayandıran modernlerden farklı bir zemine oturtulur. Bakıldığında Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun da doğa yasasını aklın bizzat kendisinin çıkarımı olarak okuduklarını ve bu yanıyla insan aklına, insanın rasyonalitesine yüklenen anlam üzerinden teorilerini şekillendirdiklerini görürüz. Bu düşünürlerden Kant'ın yaklaşımını farklı kılan, insanın özgür olmasıyla mümkün hale gelen yasa yapabilme ve kendisini de bu yasadan sorumlu kılabilme özelliğine işaret eden pratik akıl ve buna dayandırılarak sözleşmenin ortaya çıktığı fikridir.

Adalet, yasa ve ahlak arasındaki bağ konusunda Grotius, yine klasik düşünceyle benzer şekilde, akla uygun olmayanın doğal hukuka doğal hukuka uygun olmayanın

ise adalete uygun olmadığını dile getirmiştir. Hobbes ise yasayı belirleyenin adalet olmadığını yasanın otorite tarafından belirlendiğini söyleyerek yasanın adil hale gelmesini ona boyun eğen uyrukların varlığına dayandırmıştır. Yine de Hobbes'a göre doğru aklın kullanımıyla ortaya çıkan doğa yasaları, barışa hizmet etmeleri nedeniyle adildir. Benzer şekilde Locke ve Rousseau düşüncesinde de doğa yasaları aklın bizzat kendisi tarafından belirlenmekte ve adalete hizmet etmektedir. Kant'a gelindiğindeyse akıl sahibi olmak, bizzat ahlaki olmayı da içermekte hatta politika dahi ahlaka tabi kılınmaktadır.

Yurttaşlık konusunda ise Hobbes dışında ele alınan dört düşünürün kimi insanları yasama bilincine sahip olmayan kişiler olarak nitelendirmesiyle yurttaşlıktan dışladığını görürüz. Yalnızca Hobbes her türlü ezme ve ezilme ilişkisini doğaya dayandırmaksızın politik bir yaklaşımla ele almıştır. Rousseau ise kadınların doğası gereği erkeğe bağımlı pozisyonda olduğunu düşünürken köleliği Grotius ve Locke'un yaklaşımının aksine sert bir şekilde reddetmiştir. Kant düşüncesindeyse kimilerinin doğası gereği yönetilmeye uygun, yargılama yetisinden yoksun olduğuna yönelik belirlemeler devam ettirilmiş ancak bu yorumlar kişinin emeğini satması, verilen işe ya da halihazırda kurduğu düzeni sürdürmeye (evlilik sözleşmesi gibi) muhtaç olması gibi sebeplerle yargısını belirtebileceği imkandan yoksun olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

İtaatsizlik başlığıyla ilgili olarak ise bu beş düşünürün tamamının devletin devamını sağlamaya istekli olduğu ancak yurttaşların adil olmayan bir egemene itaat etmesinin makul olmayacağı ve adil olan egemene boyun eğmenin esas olduğu bir anlayış taşıdıkları söylenebilir.

#### 4. DOĞAL HUKUK- POZİTİF HUKUK GERİLİMİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAĞ YAKLAĞIMLAR

Modern dűşüncenin bir ürünü olan pozitif hukuk; on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru yükseliŖe geçen, doğal hukuk ve beraberinde demokrasi eleŖtirisini kapsayan, hukukun ne ve nasıl olması gerektiğine dair anlayıŖ deđiŖikliđini içeren bir yaklaŖımdır. Bu deđiŖikliđin sebebi dođa bilimlerinin geliŖmesiyle deney ve gözleme dayalı veriden elde edilen bilginin öneminin artmasıdır. Bu yanıyla bilgi problemi, ahlaktan ayrılmıŖ ve ahlaki olguların bilinip bilinemeyeceği, ahlakın epistemolojik bir değer olup olmadığı tartıŖmaya aılmıŖtır: Ahlakın nesnel bir zemini var mıdır? Verilen cevabın hayır olması, ahlakı doğal hukuku temellendiren zemin olmaktan çıkartır. Olgular alanıyla değerler alanını birbirinden ayıran, nesnelliğin ön plana çıktığı bir bilimsellik anlayıŖına karŖın doğal hukukun ilkeleri kanaatlere iŖaret ederek sübjektif bir zemin olmaktan öteye gidememektedir.

Empirist yaklaŖımın yanı sıra rölativist anlayıŖın yükseliŖe geiŖi de doğal hukukun dűŖüşünde etkili olmuŖtur. Bu anlayıŖla beraber mutlak bir hakikat arayıŖından ziyade her devrin kendi doğrusunu yarattığı dűŖüncesi geçerlilik kazanmıŖtır. Bu noktada temelini doğaya dayandıran, insan doğasına dair belirlemelere referansla akıl aracılığıyla hukuku keŖfedilebilen bir alan olarak gören, ahlaki ve politik olanla bağını her daim koruyan doğal hukuk anlayıŖı belli bir hakikat varsayımı ve bilimsellikten uzak yaklaŖımıyla eleŖtiri konusu olmuŖtur. Buna karŖın hukuku bilimselleŖtirme iddiasıyla ortaya çıkan pozitif hukuk yükseliŖe gemiŖ ve hukukun meŖruiyetine bakıŖ açısındaki farklılık bağlamında klasik ve modern olmak üzere iki bölüme ayrılarak incelenmiŖtir.

Klasik dönem temsilcileri olarak nitelendirilen Jeremy Bentham ve John Austin hukukun meşruiyetini egemenin otoritesine dayandırır. Bu düşünürlere göre pozitif yasanın konusu, belli bir davranışın koşullarının belirlenmesi olarak düşünülebilir. Bu davranış emredilebilir, yasaklanabilir ve davranışın sergilenmesi ya da sergilenmemesine bağlı olarak yaptırım uygulanabilir. Bu anlamda yasa, emir ve yaptırım arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bentham'a göre yasa yapma yetkisine sahip olduğu kabul edilen kişi veya kişiler tarafından yasa olarak ortaya konan her şey yasadır. Yasa koyucu; bir eylemin suç olduğuna karar verir ve bu kararı aracılığıyla zorlayıcı gücünü gösterir (Bentham, 2000, s. 240): Bir suçun işlenmesi durumunda cezalandırır ya da suçun işlenmemesini emreder (a.g.e., s. 241). Bu güce sahip yasayı Bentham zorlayıcı yasa olarak adlandırır. Zorlayıcı olmayan yasa ise tamamen ya da kısmen zorlayıcı yasanın iptal edilmesi anlamını taşır. Her iki koşulda da yasa, egemen gücün kararıyla ortaya çıkar (a.g.e., s. 243). Austin ise yasayı kişileri yükümlü kılan bir emir, istendiğinde veya ara sıra belirli bir emre karşıt olarak ve genellikle belli bir sınıfın eylemlerini ve toleranslarını zorunlu kılan, kişileri bir davranış biçimine zorlayan emir olarak açıklar (Austin, 1832, s. 18). Austin'e göre yasa, yaptırım gerektirir ve yaptırımı olmayan bir yasa, yasa niteliğini kaybeder (a.g.e., s. 21). Egemenin otoritesi toplumun ona itaat etmesiyle ve onun itaat edeceği başka bir gücün bulunmamasıyla otorite halini alır (a.g.e., s.176-181). Görüldüğü üzere bu iki isim açısından da hukuk iktidar olanın, egemenin faaliyetidir. Öyleyse yurttaşın hukukun emrine itaat etmesinin sebebi nedir? Yapılan açıklamalar çerçevesinde hukuka itaatin gerekçesi, emirlere uyulmadığı takdirde maruz kalınacak yaptırım olarak düşünülebilir çünkü hukukla sınırlanamayan bir güç olarak tanımlanan egemen, adil olmaksızın geçerli kıldığı bir emre uyulmadığı durumda cezalandırma yetkisine sahiptir. Yine de bu durum, egemenin otoritesini kısıtlayan hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez. Austin egemene itaatin gerekçesini gelenekte, önyargılarda, fayda ilkesinde temellenmiş akılda bulur (a.g.e., s. 246-247). Egemen hukuk kurallarını yaratırken genel kabul görmüş doğruları temel almalıdır çünkü halkın itaat etmesini bu yolla sağlayabilir. Benzer şekilde Bentham'a göre de yönetilenin itaati, egemenin belli sınırlar içinde davranmasına bağlıdır (Bentham, 1970, s. 69).

Hukuku iktidarda olanın kullandığı araçlardan biri olarak ele alan klasik yaklaşımın ardından pozitif hukukun modern temsilcileri olarak nitelendirilen H.L.A. Hart ve Hans Kelsen ise hukuk ve iktidar arasında kurulan bu kavrayış biçimini farklı yollarla

aşmaya, objektif bir bakış açısıyla hukukun normatif niteliğini açıklamaya yönelmişlerdir. Hukuku, politika ya da ahlak felsefesinin alanına giren konuları kapsamayacak bir şekilde ele alan bu iki isim, hukukun egemen tarafından düzenlenmediğini, onun kendi kendisini düzenleyen bir işleyişe sahip olduğunu iddia etmiştir. Hart'a göre hukuk belli bir topluluğun yaşam biçiminin, bu biçimi oluşturan sosyo-kültürel pratiklerin betimlenmesiyle anlaşılır hale gelen kurallar sistemidir. Kısaca açıklayacak olursak; Hart hukuk kurallarını birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayırır: Birincil kurallar kişileri belli davranışları sergilemeye mecbur bırakması ya da bu davranışlardan uzak tutmasıyla düzeni sağlayan ve bağlayıcı olmayan kurallardır. Bu düzene içkin olan kuralları belli bir kritere bağlayan, tanımlayan ve hukuki olarak kuralların geçerliliğini sağlayan ise ikincil kurallardır. Bu yanıyla ikincil kuralların tümü birincil kuralların kendisiyle ilgilidir (Hart, 1994, s. 94). İkincil kurallar, bir kuralın hukuki olarak uygulanması için yetki sağlayarak birincil kuralı geçerli kılmakta, birincil kural ise ikincil kuralı ortaya çıkartmaktadır. İkincil kurallardan biri olan tanıma kuralı, birincil kuralın toplum tarafından kabulünü sağlayan nitelikleri, bu anlamda da yasayı oluşturanların takip etmesi gereken kuralları göstermektedir. Hukuk sisteminin geçerlilik kazanması da birincil kuralların tanıma kuralına uygun olup olmadığına göre değerlendirilmektedir. Birincil ve ikincil kurallar arasında kurulan bu ilişkinin bir benzerini Kelsen'in hukuki normlara dair ifadesinde görürüz:

Hukuk kendi oluşum sürecini düzenler, çünkü bir hukuk normu başka bir normun oluşum şeklini ve ayrıca bir ölçüde bu normun içeriğini belirler. Bir hukuk normu, başka bir hukuk normu tarafından belirlenen bir şekilde oluşmasıyla geçerlilik kazanır, ikincisi birincisinin geçerlilik nedenidir. (Kelsen, 1949, s. 124)

Kelsen'in *saf hukuk teorisi* olarak adlandırdığı yaklaşımına göre hukuk; bir hukuk sisteminde kullanılacak normları betimlemeye yarayacak kavramları sağlar. Belli kavramlar aracılığıyla normları betimlemek, başka normların içeriklerine uygun olacak şekilde, onlardan alınan yetkiyle mümkün olur. Kelsen tüm hukuk kurallarına geçerlilik kazandırabilecek temel bir norm varsayar. Bu temel norm, doğal hukukta var olduğu gibi hakikat olduğu öne sürülen belirli düşüncüler üzerinden hukuku şekillendiren bir anlayışı yansıtmaz. Kelsen bu normun, belli bir amaç için yaratıldığını, varsayımdan ibaret olduğunu ve teorik bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını dile getirir (Kelsen, 1967, s. 204). Hukuk düzeninin etkin olup olmadığına bakılarak belirlenen temel norm, aynı hukuk sisteminin parçaları olarak tüm normların

geçerliliğini sağlaması bakımından hukuk sistemini bütünlüklü hale getirir. Bu noktada yurttaşların hukuka itaati herhangi bir yaptırımla karşı karşıya kalma korkusuna değil, hukuk kuralının objektif olarak geçerli olduğuna dair bir kabule bağlıdır. Bu yanıyla Bentham ve Austin’de hukukun otoritesini egemene dayandıran anlayışın yerini Hart ve Kelsen ile hukuki olanın belirlenmesinde etkili olan kendi içinde tutarlı ve kaynağını yine kendisinde bulan bir anlayış almıştır. Bu farklılık, hukukun politik olandan sıyrılması bir yana bilimselleştirilme iddiası açısından da olumlu bir ilerlemeyi gösterir. Sonuç olarak modern dönem, hukuk kuralını egemenin buyruğu olarak ele almaması ve bunun paralelinde hukukun geçerlilik kazanmasını egemenin onayına dayandırmamasıyla klasik dönemden farklılaşır, hukuk ve ahlak ayrımını savunmasıyla klasik düşünceyle ortaklaşır.

Önceki iki bölümde de incelendiği üzere doğal hukuk teorisi hukukun ilkelerini insan doğasında, insan aklında kimi zaman Tanrı’nın varlığında bulmuş, yasanın geçerliliğini adil olması şartına bağlamış, ahlaki ilke ve değerlerin varlığını kabul etmiştir. Pozitif hukuk ise hukukun bilimsel analizi ve objektif olarak kriterlerinin belirlenmesini amaç edinmiş ve hukukun farklı dünya görüşleri sebebiyle değişen ahlaki yaklaşımlara terk edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bu iki farklı yaklaşım arasındaki gerilim, yirminci yüzyılda tanık olunan soykırım, işkence ve zulümler sonrasında yükselmiştir. Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında sivillere yönelik kötü muamele, yargısız infaz, işkence gibi eylemler; kişilerin ırk, din, cinsiyet, politik görüş ve sağlık durumu sebebiyle sürgüne gönderilmesi, toplu olarak öldürülmesi gibi yalnızca savaş suçu kapsamına değil, insanlık suçu kapsamında değerlendirilen olaylar doğal hukuku yeniden gündeme getirmiştir. Bu suçların yargılanması sırasında hakimler doğal hukukun “Ahlaki olmayan yasa, yasa değildir.” düsturunu benimseyen bir yaklaşımla o dönemin pozitif hukuku uyarınca suç olmayan eylemleri, ahlaki olmadıkları gerekçesiyle suç olarak değerlendirmiş ve bu yanıyla da ahlaki bir yasa fikrinin hukuki kesinlik ilkesine öncelikli olduğu iddiasını destekleyen bir tutum sergilemişlerdir. Bu durum doğal hukuk ve pozitif hukuk üzerine olan tartışmaların egemenin otoritesinin sorunsallaştırılması üzerinden geliştiği yönündeki Cotterrell’in iddiasını doğrular:

Tabii hukuk teorisi politik ve hukuki otoritenin itirazla karşılaştığı zamanlarda, tartışmada önemli hale gelir görünüyor. İstikrar zamanlarında ise pozitivist hukuki otorite kriterleri tipik olarak yeterli gibidir. Politik karmaşa ya da hızlı politik değişim zamanlarında bunlar sıklıkla



uygunsuz görünürler; hukuk anlayışı sadece geçerli hukukun mahiyetine dair teknik bir rehber değil, ahlaki ve politik teori de talep eder gibidir. (...) Dolayısıyla, tabii hukukun bitmeyen cazibesinin, onun özellikle düzensizlik ve ihtilaf zamanlarında ortaya çıkan, hukukiliğe dair ahlaki- politik sorunlarla doğrudan yüzleşmeye istekli oluşundan kaynaklandığını, pozitivist analitik hukukbilimin ise hukuk felsefesinin ilgi alanları içinde bir konu olarak açıklanamayacağı, hatta düşünemeyeceği bir politik istikrar varsaydığını ileri sürmek makuldür. (Cotterrell, 2018, s. 193- 194)

Bu bölümde ilk olarak Nazi dönemi Almanya'sında yaşananlar üzerinden şekillenen hukuk ve ahlak ilişkisine dair tartışma Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Lon. L. Fuller ve H.L.A. Hart'ın yaklaşımları bağlamında incelenecektir. Devamında ise Hannah Arendt ve Jürgen Habermas hem doğal hukukun hem de pozitif hukukun eksikliklerini gösteren bir bakış açısı geliştirmeleri, hak kavramını yurttaşlık bağlamından çıkartmaları ve hakka sahip olmayı yurttaşlıkla ilişkilendiren anlayışı tartışmaya açmaları, güncel politik sorunları konu edinerek ulus devleti ve kozmopolitanizmi tartışmaları sebebiyle ele alınacaktır.

#### **4.1. Nazi Dönemi Sonrası Hukuk ve Ahlak İlişkisi**

Nazi döneminde yaşananların Nazi hukuku temelinde yasaya uygun olduğunun öne sürülmesi, bu dönemi hukuk ve ahlak tartışmaları açısından verimli kılmakta ve pozitif hukuk karşısında doğal hukuk fikrini güçlendirmektedir. Bu konuyla ilgili olarak iki isim ön plana çıkmaktadır. Bu isimlerden biri Radbruch'tur. Düşünürün hukuk felsefesine ilişkin görüşleri 2. Dünya Savaşı sonrası değişmiş ve pozitif hukuktan uzaklaşarak doğal hukuka yaklaşan bir bakış açısı geliştirmiştir. Radbruch'un pozitif hukuk eleştirisini ve doğal hukuka desteğini en açık şekilde ifade ettiği ilk metin 1945 tarihli *Five Minutes of Legal Philosophy*'dir. Bir diğer isim olan Fuller hukuku 'iç ahlaka' sahip ve bu yanıyla da hukuku bir nevi ahlakın türü olarak ele alan yaklaşımıyla pozitif hukuka eleştirilerini getirmiştir. Bu çalışmada düşünürün 1958 tarihli *Positivism and Fidelity to Law- A Reply to Professor* ve 1964 tarihli *The Morality of Law* adlı çalışmalarına başvurulacaktır. Bu iki ismin yaklaşımı bağlamında pozitif hukukun temsilcisi olarak değinilecek olan iki isim ise Kelsen ve Hart'tır. Hart 1958 tarihli *Positivism and the Separation of Law and Morals* adlı makalesiyle Kelsen

ise politikleşmiş bir hukuku eleştirdiği *God and the State* ve *What is Justice?* adlı makalelerine odaklanılarak incelenecektir.

#### 4.1.1. Gustav Radbruch: Hukuki kesinlik ve adalet

Radbruch'un savaş öncesi ve sonrasında hukuka yönelik yaklaşımında farklılık olduğuna dair yorum, düşünürün hukuki kural olarak gördüğü hukuki kesinlikle adalet hakkındaki ifadelerine dayanır. Savaş öncesinde Radbruch adalet fikrinin mutlak, evrensel olarak geçerli ancak biçimsel olduğunu belirtir. Hukuki kesinlik gibi tarafsız bir varsayım olsa dahi hukukun devletin yapısına, egemenin tutumuna, hukuka ilişkin belirleyici taraflar açısından neyin birincil ya da ikincil kabul edildiğine bağlı olduğunu söyler. Bu ihtimalin alternatifi ise hukukun adaletini hukuki kesinliğe feda etmektir (Radbruch, 1950, s. 108). Bu yanıyla Radbruch hukukla adaletin çakışabileceği durumlar olacağını ve adaletin ne olduğuna yönelik belirlemelerin politikayla ilişkili olduğunu düşünmektedir. 1932 tarihli *Legal Philosophy* adlı çalışmasında şunu söyler:

Hukuk içeriği bakımından ne kadar adaletsiz olursa olsun, hukukun varlığı itibariyle görülmüştür ki, onun tek amacı hukuki kesinliği sağlamaktır. Bu nedenle yargıç, adil olup olmadığına bakmaksızın yasaya boyun eğerken rastlantısal, keyfi kararlara da izin vermez. Hukukun iradesi bu yönde olduğu için hukuk adaletle hizmet etmekten çıktığında dahi hukuki kesinliğin hizmetkarı olmaya devam eder. (Radbruch, 1950, s. 119)

Torren Spaak yargıcın adalet yerine hukuki kesinliği seçmesi gerektiğine yönelik bu düşüncüyü Radbruch'un ahlaki bir görev olarak gördüğünü düşünür (Spaak, 2009, s. 270). Esas olarak bu pasaj, adaletsizliğe rağmen hukuku olduğu gibi uygulamak anlamına geldiğinden pozitif hukukun öncüllerini onaylar ve Radbruch'un pozitif hukuka yakınlığına dair yorumların en temel dayanağını oluşturur. Aynı metinde Radbruch adalet, amaçlılık ve hukuki kesinlik olarak belirlediği hukukun üç kuralı arasındaki eşitliği şu sözlerle vurgular:

Ancak şu tespit edilmiştir ki, hukuki kesinlik de bir değerdir, pozitif hukuk tarafından sağlanan bu değer, adaletsiz ve amaca uygun olmayan hukukun geçerliliğini bile haklı gösterebilir. Bununla birlikte pozitif hukuk tarafından yerine getirilen hukuki kesinlik talebinin, muhtemelen yerine getirmemiş olabileceği adalet ve amaçlılık taleplerine göre mutlak bir

önceliği saptanmamıştır. Hukuk fikrinin üç kuralı eşit değerdedir ve çatışma halinde bunlar arasında kişisel vicdan dışında bir karar mercii yoktur (a.g.e., s. 118.)

Bu pasajdan hareketle Heather Leawoods, Radbruch'un bilinen herhangi bir saf pozitif hukuk biçimini benimsemediğini iddia eder ve düşünürün görüşleriyle ilgili olarak öne sürülen savaş öncesi ile sonrası arasındaki ayrıma itiraz eder (Leawoods, 2000, s. 495). Radbruch'a göre adaletsizliğin tahammül edilemez boyutlara ulaştığı ya da adaleti sağlamaya teşebbüs dahi edilmediği durumlarda hukuki kesinliğe uygun davranma gerekliliği ortadan kalkar. Bu yanıyla düşünür, hukuki kurallar arasında yaşanabilecek olası bir çatışma durumunda kişisel vicdanı karar mercii olarak kabul eden savaş öncesi görüşüyle uyum içindedir.

Yapılan ayrıma dair bir diğer konu, Radbruch'un savaş öncesinde rölativist anlayışa vurgusu bağlamında ele alınabilir. Bu durum Radbruch ile Kelsen'in yaklaşımlarını birbirine yakınlaştırması açısından da dikkat çekicidir. Bunun nedeni Kelsen'in pozitif hukukçu olmasından ziyade Radbruch'un pozitif hukuka getirdiği eleştirilerin esas olarak Kelsen'i hedef aldığına yönelik düşüncedir. Kelsen "Nazi döneminde insanlığa karşı suç işleyen kişiler mahkum edilmeli midir?" sorusunu sormuş ve bu soru karşısında geriye dönük mevzuata karşı korumanın önemli sınırlamalara tabi olduğu konusunda ısrar etmiştir: "Adalet, bu adamların cezalandırılmasını gerektiriyordu ancak pozitif hukuka göre geriye dönük güçle cezalandırılan eylemleri yaptıkları sırada cezalandırılmazlardı" (Kelsen 1947, s. 165). Frank Haldemann, Kelsen'in bu yorumunun Radbruch ile yakınlığına dikkat çekerek Kelsen'in tüm ahlaki ve politik unsurlardan arındırılmış saf bir hukuk teorisi fikriyle büyük ölçüde çelişen etik değer yargılarına güvendiğini ve her iki düşünür açısından da Nazi zulmünü yasal yargıya sunmanın bir adalet meselesi olduğunu iddia etmiştir (Haldemann, 2005, s. 170).

Kanaatimce Radbruch'un savaş öncesi yazılarında görülen, adaleti hukuktan ayıran bir düşünceden ziyade adil olanın belirlenmesindeki zorluğa yönelik endişesini sık dile getiriyor olmasıdır. Bu yanıyla Radbruch ve Kelsen'in görüşleri hukukun politikleşmesi ihtimali karşısındaki tedirginlik açısından birbirini destekler niteliktedir. Şöyle ki Kelsen hukuk ve ahlakı ayrı alanlar olarak ele alırken hukuki bir açıklamanın ahlaki bir yargıyı ya da adalete dair bir içeriği barındırmaması gerektiğini belirtir (Kelsen, 1960, s. 273). Haldemann, Kelsen'in bu yaklaşımında ahlaki bir tarafsızlık vurgusu olduğunu savunarak (Haldemann, 2005, s. 168) Spaak'ın Radbruch ile ilgili yorumunun bir benzerini Kelsen için yapar: Hukuki kesinlik ilkesini

uygulamanın ahlaki bir tarafı vardır. Temelde bu şekilde ortaklaşırabileceğimiz yaklaşım, ahlak kavrayışının evrensel kurallardan ziyade belli bir döneme, o dönemin kültürel koşullarına göre şekillendiği ve Kelsen'in de ahlakı tamamen hukukun dışında bırakma arzusu taşıdığı düşünülürse hukuki kesinlikle ahlak arasında kurulan bu ilişki tuhaf görünebilir. Kanımca Kelsen iktidarın belirlediği ahlak anlayışına uygun şekillenebilecek hukuk anlayışını bertaraf etmeye çalışmakta ve bu açıdan da Radbruch ile ortaklaşmaktadır. Hukuki kesinlik ilkesine içkin olduğu öne sürülen ahlak, bir yasanın geçerliliğini tarafsız bir şekilde doğrulanabilir bir kaynağa, Kelsenci anlamda temel norma kadar takip edilerek varılan normlar sisteminin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Bu yanıyla burada geçerli olan, toplumsal davranış normlarıyla şekillenen ahlaktan öte ahlaki normları tartışmaya açan, ahlakın kendisini sorgulayan etiktir.<sup>33</sup>

Normlar sistemi olarak işleyen hukukun varlığı bu normların tekil olarak uygulanmasına yönelik doğru ya da yanlış belirlemeleri yapamayacağımız anlamına gelmez ancak bu belirlemelerin dayanak noktası "ortak iyi" ya da "devlet bekası" gibi politik argümanlara değil, hukukun kendisine dayanır. Bu anlamda Kelsen'in saf hukuk anlayışı hukuku politikanın uzantısı olmaktan kurtarma iddiası taşır. Bu yaklaşım politikaya içkin şiddeti evcilleştirmeyi ve hoşgörüyü teşvik etmeyi sağlayacak bir hukuk görüşü inşa etmenin yolu olarak anlaşılabilir (Dyzenhaus 1997, s. 157-8). Bu yanıyla hukuku yaratan bir kurum olarak devleti görmeyi reddeden Kelsen'e göre devlet, hukuk düzeninin kendisi olmalıdır ve egemenin keyfi bir yönetim sergilemesi ihtimaline karşı hukuki denetim mekanizmalarıyla işlemelidir. Aksi durumda devlet adına yapılabilecek hukuk dışı uygulamalara davetiye çıkarılmış olur. Kelsen'in konuyla ilgili açıklamaları, hukuk dışı uygulamaların görünmez hale gelebildiğine dikkat çeker. Ona göre uygar insan, bastırması gereken tüm içgüdüleri Tanrısı, devleti ya da ulusu adına ortaya çıkartarak ilkel haline geri dönebilir; Tanrı, devlet ya da ulus fikri bir kenara bırakılarak düşünüldüğünde ise fark edilen şey ne din ne devlet ne de millet sevgisine denk düşen bir anlayıştır (Kelsen, 1973a, s. 67). Fark

---

<sup>33</sup> Ahlak sözcüğünün Eski Yunanca'da karşılığı *ethos* kavramına dayanmakta, benzer şekilde etiğin etimolojisine bakıldığında da *ethos* kavramına varılmaktadır. *Ethos* karakter anlamını taşıdığı gibi bir yerde hüküm süren yerleşik davranış kurallarına işaret etmektedir. Bu durum Yunan dünyasında insan davranışına yön veren karakterin aklın otonomisine değil, toplumsal olanın belirlemesine tabi olduğu anlayışıyla ilişkilidir. Modern döneme gelindiğinde ise kişinin otonomisi, özgür iradesi devreye girer. Böylece toplumsal yaşamda kök salmış olan davranış kuralları tartışmaya açılır. Bu noktada da ahlak ile etik arasındaki ayrım ortaya çıkar. Etik ahlaka dair bir tartışma yürütmeyi, doğru davranışı, iyi yaşamın ne demek olduğunu, normun karşısına norm koyabilen adalet talebini içermektedir. Bu yanıyla etik, ahlakı şüpheli hale getirdiği gibi ahlakın bir baskı aracı olarak kullanılabilir olma ihtimali dolayısıyla ahlaka dayalı bir hukuk fikrini de sorunsallaştırmaktadır.

edilen, ideolojileri kullanarak bir insanın bir başka insana şiddet uyguladığı gerçeğidir (a.g.e.). Bu yönüyle Helge Dedek'in Kelsen'in saf teorisini "ideoloji"yi teşhir etmeyi ve defetmeyi amaçlayan eleştirel bir proje olarak değerlendirmesine hak verilebilir (Dedek, 2021, s. 376). Kelsen, anayasada "adalet", "özgürlük", "ahlak", "eşitlik" gibi belirsiz kavramların kullanılmasını, egemenin anayasaya uygunluğu denetleyen bir yargı organına dönüşmesi ihtimaline kapı araladığının farkındadır (Englard, 1998, s. 206). Radbruch da benzer bir endişeyi taşımakta ve bu endişeyi Adolf Hitler üzerinden ifade etmektedir. Düşünürüne göre Hitler doğru ve yanlışa dair duygudan yoksun bir şekilde o an için politik anlamda etkili olduğunu düşündüğü herhangi bir eyleme "vicdansızca hakikat yüzüğünü ödünç verebilir" (Radbruch, 2006, s. 7) bir liderdir. Bu yönüyle de Hitler'in "hakikati" hukuka sirayet etmemelidir.

Hukuk ve iktidarla ilişkisi bağlamında ele alınan bir politikanın iç içe geçtiği durumlarda adalet tehlikeye girer. Politik söyleme uygun olarak halkın manipüle edilmesi, devamında politik söylemin hukuka taşınmasını kolaylaştırarak hukukun adalet adına değil, egemenin politikası adına şekillenmesini kolaylaştırır. Tanrı, devlet ya da ulus adına olduğu iddiasıyla insanlar üzerinde tahakküm kuran, insanların bağımsız düşünebilme ve davranabilme yeteneklerini kesintiye uğratan bu işleyiş, Nazi dönemiyle ilgili çalışmalar aracılığıyla belgelenmektedir. *Otoritaryen Kişilik Üzerine- Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* adlı çalışmasında Theodor W. Adorno yapılan mülakatlar sonucunda Yahudilerin politika ve ekonomide orantısız etkiye sahip (Adorno, 2017, s. 40), davetsiz konuk olmayı ve bütün dünyayı istila etmeye niyetli (a.g.e., s. 43) "sırnaşık, kapalı, kalabalık ve paragöz" (a.g.e., s. 55) olarak nitelendirildiklerini dile getirir. Dahası Yahudilerin bu özelliklerinin doğuştan geldiği inancı, Yahudi kimliğinin uzlaşılabilir bir kimlik olarak algılanmasına yol açar: "Yahudinin olumsuz nitelikleri, ne kadar değişmez gözükürse, yalnızca tek bir 'çözüm' yolunu açık tutmaya o kadar eğilimli olurlar: iyileşmesi mümkün olmayanların kökünün kazınması" (a.g.e., s. 75). Bu yaklaşıma sahip kişilere düşüncelerinin sebebi sorulduğunda ise hoşlarına gitmeyen bir durum içinde yer alan insanların Yahudi olduğunun seslerinden ya da söylediklerinden anlaşıldığı (a.g.e., s. 84), kendi deneyimlerinin dışında tanıdıklarının anlattığı hikayeler ile olumsuz düşüncelerin pekiştirildiği cevaplara rastlanmaktadır (a.g.e., s. 83). Bu anlamda ahlak ve adalet gibi kavramlar toplumsal ve tarihsel olanın bir kategorisidir. Bu noktadan Kelsen'in saf hukuk bilimine geri dönecek olursak düşünür, ahlak ve adalet de dahil

olmak üzere herhangi bir konu hakkında mutlak olduğu söylenen bilgiyi reddederek, üretilen bilgilerin üretildiği bilimin amacına uygun olarak taşıdığı anlama değer yükler ve bu yanıyla göreliliği bir yaklaşım geliştirir. Bu göreliliği demokratik bulur ve başkalarının hak verilmeyen görüşlerine tahammül edebilir olmayı bu yaklaşımın ahlaki ilkesi olarak belirler (Kelsen, 1973, s. 23). Mutlak adaletin ne olduğunu bilmediğini söyleyen Kelsen göreliliği ile yetinerek kendisi için adaletin özgürlük, barış, demokrasi ve farklılıklara tahammül olduğunu dile getirir (a.g.e., s. 24).

Radbruch ise birlikte yaşamının insanların hukuki anlayışlarına göre şekillenemeyeceğini çünkü birbirinden farklı bakış açılarına sahip kişilerin haliyle birbirinden farklı hatta birbiriyle çelişen kurallar benimseyeceklerini öne sürdüğü rölativist yaklaşımında hukukun kişilerin ötesinde bir otorite tarafından yönetilmesi gerektiğini söyler (Radbruch, 1950, s. 116-117). “Doğru ve adil olan nedir?” sorusunun tek bir yanıtı olmadığı için Radbruch, savaş öncesinde yasanın görevini ne yapılması gerektiğini belirlemek olarak ifade eder (a.g.e.). Bu rölativist yaklaşımın ahlaki hoşgörüsüzlüğe karşı koyma eğiliminde olduğunu ileri süren düşünürüne göre “rölativizm hem kişinin kendi tutumundaki kararlılığı hem de bir başkasınıninkine karşı adaleti öğretir” (a.g.e., s. 48). Bu yanıyla Radbruch’un savaş öncesi yaklaşımının ve Kelsen’in düşüncelerinin hukukun politikleşme ihtimali karşısındaki tedirginliğin yanı sıra demokrasiye bağlılık ve rölativist bir yaklaşım açısından da birbirini desteklediği söylenebilir.

Savaş sonrasında ise Radbruch “en azından temel düzeyde rölativist olmayan bir etik” (Alexy, 1999, s. 33) varsayarak hukukun ahlakına yönelik açıklama yapmıştır. *Five Minutes of Legal Philosophy* adlı yazısı aracılığıyla inceleyeceğimiz hukukun ahlakına yaklaşım; doğal hukukla ilişkilendirilen ilkeleri dile getirmesi, bu ilkelerle çelişen yasalar olması durumunda o yasanın geçersizliğini savunması hatta Tanrı’nın sözüne başvurmasıyla doğal hukuku açıkça destekleyen bir içerik taşımaktadır. Bahsedilen bu yazının ilkelerini temelde şu şekilde özetleyebiliriz (Radbruch, 2006, s. 13-15): (1) Hukukçu için yasa yasadır, asker için ise emir emirdir. Askerin yanlış olduğunu bildiği bir yasaya itaat etmesi şart değildir ancak yasa, yasa olması sebebiyle geçerlidir. (2) Bu ilkede değişiklik yapılarak yasanın yasa olarak kabul edilmesi için keyfilik ve hukuka aykırılığın halkın yararına olması şartı getirilmiştir. Buradan çıkan sonuç, egemenin çıkarının kamu yararı olarak kabul edilebileceğidir. Eş deyişle halkın yararına olan yasa değil, yasa olan halkın yararına olandır. (3) İnsan haklarının ortadan

kaldırıldığı bir yerde adaletten ya da hukuktan bahsedilemez. Bahsedilen yerde ise yasalar geçerli değildir ve halkın bu yasalara itaat etme zorunluluğu yoktur. (4) Hukuki kesinlik adına adaletsiz yasalar geçerli kabul edilmemelidir. (5) Doğal hukuk ya da akıl yasası olarak adlandırdığımız ilkeler herhangi bir yasal düzenlemeden daha baskındır, bunlarla çelişen yasalar geçerliliğini yitirmelidir. Devletin yasasıyla Tanrı'nın yasası arasında kalındığında ise kişinin vicdanına seslenen Tanrı'nın yasasına uyulmalıdır.

Görüldüğü üzere bu maddelerin tamamı, hiçbir soru işaretine izin vermeksizin doğal hukuk geleneğini yansıtmaktadır. Bu makaleden bir sene sonra yazdığı *Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law* adlı metninde ise Radbruch bu ilkeleri yeniden ele almasının yanı sıra pozitif hukukun kendi başına yasaların geçerliliğini tesis etmekten tamamen aciz olduğunu belirterek hukuki kesinliğin önemini adaletle olan ilişkisi üzerinden açıklamıştır: “Kanunun açık ve net olması, şimdi ve burada uygulanması, yarın bir başka yerde başka bir şekilde yorumlanıp uygulanmaması da adaletin bir gereğidir” (Radbruch, 2006, s. 6). Bu yüzden Radbruch’a göre adaleti aramalı, hukuki kesinliğe dikkat etmeli ve bunların her ikisine de hizmet eden bir hükümet inşa edilmelidir. Radbruch böyle bir hükümetle demokrasi arasında yakın bir ilişki kurmuştur: “Demokrasi gerçekten övgüye değerdir ama bir hukuk devleti günlük ekmek, içmek için su ve solumak için hava gibidir. Demokrasiyle ilgili tartışmasız en iyi şey ise onun tek başına bizim için böyle bir hükümeti güvence altına almaya muktedir olmasıdır” (a.g.e., s. 11).

Bu anlamda Radbruch'un hukuki kesinliği kural olarak belirleyen, hukukun adaletle değil, politik amaçlara hizmet eden bir hale gelmesini önlemeye çalışan ve politik amaçların adil olmaktan tamamen uzaklaştığı durumda hukukun adil olanla bağını kuran, bu yanıyla hukuki bir kural olarak adaleti hukuki kesinlikten öncelikli gören ve demokrasiyi önemseyen bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz. Kelsen'in görüşleri ise adalet ve ahlak gibi kavramların mutlak olamayacağı fikrinden hareketle egemen olanın adalet ve ahlak fikrini kullanarak, bunlar adına büyük adaletsizlikler ve ahlaksızlıklar yapabileceği gerçeğini gösterme ve hukuku hem egemen olanın hem de değişebilir olan adalet ve ahlak anlayışının etkisinden kurtararak her zaman her koşulda kendi tarafsız işleyişini sürdürebilecek bir hukuk düzeni kurmaya yöneliktir. Bu yanıyla Nazi dönemi Almanya'sında Nazi hukuku gibi Nazi adaleti de Nazi ahlakı da yaratılmıştır. Bu sebeple her egemenin kendi adalet ve ahlak anlayışını hukuk

olarak dayatabileceği bir imkanın hukuk ile adalet ve ahlak fikrinin bir aradalığından doğabileceğine yönelik Kelsen'in yaklaşımı göz ardı edilmemesi gereken bir gerçekliğe işaret etmektedir.

Kanaatimce Radbruch'un savaş öncesi ve sonrasındaki görüşleri birbiriyle çelişecek ölçüde farklılaşmamakta ve her iki dönemde de düşünür, hukuki kesinliği önemseyen ancak adaletsizlik karşısında hukuki kesinlik ilkesini ikinci plana atabilen bir anlayışı benimsemektedir. Savaş öncesinde bu düşüncenin baskın bir şekilde duyulur olmasının sebebi, bunun dile getirilmesine sebep olacak olayların yaşanmaması iken savaş sonrasında adalet talebinin öncelikli ve hukukun görevinin de bu talebe cevap vermek olduğu yönündeki görüşünü ön plana çıkartacak olayların yaşanmasıdır. Bu noktada hukuki kesinlik savunusunun ahlaki bir tutum olarak değerlendirilebileceği düşüncesinden hareketle hukuki kesinliği ihlal etmenin ahlaki olmaması ile adil olmayan bir yasaya itaatin ahlaki olmaması arasında bir hiyerarşi kurulabileceğini ve bu hiyerarşide Radbruch'un çok açık bir şekilde sadece savaş sonrasında değil, savaş öncesinde de adil olmayan bir yasaya itaatsizliği ve hukuki kesinliği ihlal etmeyi savunduğunu düşünüyorum. Hem Radbruch'un hem de Kelsen'in yaklaşımında gördüğümüz, hukukun politikaya alet olmaksızın adalete hizmet etmesinin ve her zaman her yerde herkese eşit şekilde uygulanacak türde bir hukuki kesinlikten kopmamasının önemli olduğudur. Bu konuyla ilgili bir diğer başlık, literatüre Hart-Fuller tartışması olarak geçen ve doğal hukuk/ pozitif hukuk gerilimini en açık şekilde gösteren Hart ve Fuller'in yorumlarıdır.

#### **4.1.2. Lon. L. Fuller: Hukukun iç ahlakı**

Doğal hukuk kuramcısı olarak anılan Fuller, pozitif hukuk temsilcisi Hart ile 1958 yılında doğal hukuk ve pozitif hukuk ikiliğine dair bir tartışma yürütmüş ve bu tartışma "Kinci muhbir" davası olarak anılan bir olayın hukuk ve ahlak ayrımı bağlamında incelenmesiyle şekillenmiştir. Kastedilen olay şudur: Kocasını askerde olan bir kadın, izni sırasında evine dönen kocasının kendisine Hitler aleyhine söylediği sözleri hukuki makamlara iletmış ve kadının ihbarının ardından asker olan kocasını tutuklanarak ölüm cezasına çarptırılmış ancak infaz edilmemiştir. Savaş sonrasında ise kocasını ihbar eden kadın, 1871 tarihli Nazi dönemi öncesinde geçerliliği olan yasa uyarınca, "hukuk dışı olarak birini özgürlüğünden yoksun bırakması" gerekçesiyle cezalandırılmıştır.



Bu durum karşısında kadın, kocasına verilen cezanın Nazi yasalarına uygun olduğunu belirterek kendisini savunmuştur. Mahkeme heyeti ise adamın mahkûm edilmesine sebep olan yasayı “tüm iyi kalpli insanların vicdan ve adalet duygularına aykırıydı” sözleriyle tarif etmiştir” (Hart, 1957, s. 619). Bu olayda geçerli olan ve adama ceza verilmesine neden olan yasa ise askeri güce zarar verme, halkı kin ve düşmanlığa sevk etme, kamuya açık olmayan kötü niyetli sözlerin halka ulaşabilme ihtimali gibi gerekçelere dayanan bir bakış açısını işaret etmektedir. Bu yanıyla olayda yeniden şu sorularla karşılaşırız: Ahlaki olmayan yasal emirler yerine getirilecek midir? Böylesi bir emre uygun davrananlar cezalandırılacak mıdır? Bu emir karşısında yasaya uymak mı yoksa itaatsizlik etmek mi kişiyi cezadan korur? Bu sorular hukukun ne’liği, hangi niteliğinin öncelikli kabul edildiği gibi yaklaşımlar üzerinden cevaplanacak sorulardır. Bu tartışmada da cevap aranan ve esas çetrefilli olan soru “Ahlaki içeriğe sahip ancak yürürlükte olmayan bir yasaya göre kişi cezalandırılabilir mi?” sorusudur. Bahsedilen olayda, Hart’ın da eleştirdiği üzere, geçerlilikte olmayan yasa, geçerli kabul edilmiştir. Bu kabul; olaylardan bağımsız, hukuka dair evrensel bir doğruya başvurabilme amacı açısından makul kabul edilebilir bir yaklaşım olmadığı gibi ahlaki olanla da çelişir görünmektedir. Hart’a göre bu durum, herhangi bir tarihte kabul edilen hukukun o tarihteki bir olayın değerlendirilmesinde başvurulan bir merci olmadığı, eş deyişle hukuk olarak kabul edilmediği anlamına gelir (a.g.e., s. 619). Oysaki Hart açısından yasalar adaletsiz olsalar dahi yine de yasa olmaya devam ederler (a.g.e., s. 626). Bu durumla ilgili olarak Hart kadının serbest bırakıldığı ya da geçmişe yürür kanunla cezalandırıldığı iki seçenekten bahseder: Kadın cezalandırılmayacaksa eylemi cezasız kalacağı için, cezalandırıldığındaysa “çoğu hukuk sistemi tarafından onaylanan çok değerli bir ahlak ilkesi feda edilmiş” olacağı için bu iki seçenek de kötüdür (a.g.e., s. 619). Bu noktada ahlaki olmayan yasanın yasa olamayacağını söyleyerek sorunun üstünü örtmek yerine cezalandırmanın geçmişe yürür kanunla yapıldığını kabul etmek, ahlaki ikileme ilgili yaşanan zorluğu dile getirmek Hart’a göre yapılması gerektir. Hart bu görüşünü şöyle ifade eder:

Ahlaki açıdan adaletsiz taleplerle karşı karşıya kalındığında, “Bu, yasa ama itaat edilemeyecek veya uygulanamayacak kadar adaletsiz.” yerine “Bu, hiçbir şekilde yasa değil.” diye düşünmek hangi açıdan daha iyi olabilir? (Hart, 1994, s. 210)

Nazi yasalarının en kötüsü hakkında bile olsa, o yasanın yasa olmadığını söylemek zorunda değiliz çünkü bu yasalar ahlaki açıdan kabul edilebilir rejimlerin yasalarından yalnızca

adaletsiz ahlaki içerikleri bakımından farklılık taşıyorken hukukun kanun oluşturma, yargılama ve uygulama biçimleri açısından pek çok ayırt edici özelliğini paylaşırlar. (a.g.e., s. 270)

Bu yanıyla Hart adil olmayan bir yasanın yasa olmadığını değil, itaat edilemeyecek kadar kötü bir yasa olduğunu ifade edilebileceğini belirtir.

Aynı olayla ilgili olarak *Positivism and Fidelity to Law- A Reply to Professor Hart* başlıklı yazısında Fuller ise mahkemelerin “Bu, yasa değildir” yerine “Bu, yasadır ama öyle kötüdür ki uygulamayı reddediyoruz” diye belirtmesinin yararından öte zararı olabileceğini iddia eder. Ona göre bu durumda karşılaşılabilecek sorun, bir mahkemenin yasa olarak kabul edilen ve geçerli olduğu belirtilen bir yasayı uygulamama kararı almasındaki çelişkili tavır olacaktır. Ayrıca Fuller evin mahremiyetiyle kamuya açık eylem ayırımının göz ardı edildiğini belirttiği bu olayda kendisine itaat edilmesini ahlaki bir görev olarak sunan ahlakdışı bir veri olarak yasa ile doğru ve iyi olduğuna inandığımız şeyi yapma anlamındaki ahlaki görev arasındaki ikilemi tespit eder. Bu ikili arasında seçim yapmak zorunda kalındığında yasayı reddetmekle ilgili hiçbir tereddütün olmadığını belirten Fuller pozitivist felsefenin, yasaya sadakatin ahlaki yükümlülüğüne hiçbir zaman tutarlı bir anlam vermediğini dile getirir (Fuller, 1958, s. 656).

Bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, Hart’ın hukuki geçerliliği, ahlaki anlayışın dahil olmadığı yasal kriterlerle tanımlamasıyken Fuller’in hukukla ahlaki zorunlu olarak bağlantılı kabul ettiği bir hukuk anlayışını benimsemesidir. Hart hukukun kavramlarını tanımlama çabası yerine hukukun nasıl algılandığını konu edinerek hukuki kavramların işaret ettiği anlamları bulmaya yöneldiği bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre kullanılan kavramlar kim tarafından kullanıldığı, hangi koşulda, hangi durum bağlamında ve neyi temsilen kullanıldıkları üzerinden farklı içeriklere sahiptir. Bu sebeple her durumda aynı anlama gelen bir hukuki tanımdan, olan bitenden yalıtık bir anlamdan bahsedemeyiz; kelimeler, kural ve geleneklerin arka planını oluşturduğu bir çerçevede normatif sonuçlara sahip olan, gündelik yaşam düzenini gösteren performatif bir kullanımı içerir (Hart, 1983, s. 3-4). Hart’a göre bir yargıç ile doktorun ya da ceza almış bir yurttaş ile ceza almamak için ne yapılması gerektiğini düşünen insanların hukuk karşısındaki davranış ve eleştirileri farklıdır. Hart’ın deyimiyle bu farklılık, hukukun içindekiler ve dışındakiler ayırımını oluşturur (Hart, 1994, s. 88-89).

Düşünür, hukukun genel davranış kurallarını belirlediğine dair bir tanımı, kural kavramının da en az hukuk kadar kafa karıştırıcı olması nedeniyle yetersiz bulur. Fuller açısından ise hukuk, insan davranışlarını kurallarla yöneten bir işleve sahiptir (Fuller, 1964, 53). Bu sebeple Hart kuralı tanımlamaya, Fuller ise kuralın nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır.

Hart ile Fuller arasındaki anlaşmazlık, hukukun geçerlilik koşullarıyla işlevselliği konusuna yaklaşımlarında da görülür. Fuller hukuka yönelik iç ahlak olarak belirlediği sekiz ilkenin herhangi birinin eksikliği durumunda hukukun işlevini yerine getiremeyeceğini iddia ederken Hart hukukun işlevsel olması için var olması gerektiği öne sürülen kimi ilkelerin eksikliği durumunda hukukun kusurlu hale geldiğini kabul eder ancak hukuki geçerlilikte herhangi bir sorun olmadığını düşünür. *The Concept of Law* başlıklı eserinde belirttiği üzere, hukuk ve ahlak arasında zorunlu bir bağ olmamakla birlikte birçok rastlantısal bağ vardır (Hart, 1994, s. 268), kuralların ahlaki gerekleri karşılamak gibi bir zorunlulukları yoktur ancak uygulama sırasında genellikle ahlaki kriterler karşılanmaktadır (a.g.e., s. 185-86). Ahlaki olmayan bir yasaya itaat edilmesine yönelik tartışmalar ise ahlaki meseleleri hukukun dışında bırakması sebebiyle Hart'ın muhatap olmasını gerektiren bir içeriğe sahip değildir ancak Fuller için durum farklıdır. Fuller'e göre bir hukuk sisteminin itaat talep edebilmesi, asgari düzeyde dahi olsa ahlaki bir içerik taşımasıyla mümkündür. Bu asgari içerik adil olmaya dair yaklaşımın yanı sıra tutarlı olmayı da gerektirir. Fuller bunu hukukun içsel ahlakı olarak nitelendirir ve içsel ahlakın sağlanamamış olmasının nedeni olarak sekiz madde sıralar. Bu sekiz maddeden hareketle içsel ahlaka sahip hukukun özelliklerinin ne olması gerektiği bilgisine ulaşırız. Buna göre hukuk kuralları (Fuller, 1964, s. 39);

- (1) Olaydan sonra, o olaya özel olarak oluşturulmamalıdır.
- (2) Halk tarafından bilinir kılınmalıdır.
- (3) Geçmişe yürür olmamalıdır.
- (4) Anlaşılır ve açık bir dille ifade edilmelidir.
- (5) Birbirleriyle çelişmemelidir.
- (6) Kişilerden imkansız talep etmemeli, makul olmalıdır.

(7) Kişilerin eylemlerini sergilerken takip edemeyecekleri sıklıkla değiştirilmemelidir.

(8) Uygulayıcıların eylemleriyle uyumlu olmalıdır.

Bu yanıyla Fuller hukukun ahlaki içeriğini, hukukun oluşturulması ve icra edilmesiyle ilgili teknik bir mesele olarak ele alır. Hukuka dışarıdan yüklenebilecek ahlaki niteliklerden ziyade hukuku oluşturmak için gerekli olduğunu iddia ettiği hukukun iç ahlakını savunur. Sıraladığı özelliklerden yoksun bir hukuk anlayışının örneği olarak Nazi Almanyası'nı ahlaktan yoksun ve egemenin buyruğuna bağlı bir hukukun nasıl araçsallaştırılabildiğinin açık bir örneği olarak gösterir ve bu iddiasını destekleyen üç olaydan bahseder: İlki, Nazi partisi üyelerinin infaz edilmesi ve infaza yönelik Hitler'in emriyle infaz sonrası yasa çıkarılmasıdır. Hatta Hitler "Alman halkının yüksek mahkemesi benden oluşuyordu" ifadesini kullanabilmektedir (Fuller, 1958, s. 650). Bu örnek, egemenin politik eylemlerini herhangi yasal bir kriterine uygun olarak şekillendirmeyip yasayı kendi eylemlerine uydurduğunu gösterir. İkincisi, Nazi yasalarının hem yasaları uygulayan hem de yasalara uymakla yükümlü olanlar açısından anlaması güç ve gizli anlam taşıdığına dair söylentilerin olmasıdır (a.g.e.). Son olarak ise hukuki kurallara uydurulamayan egemenin eylemi, sokak çeteleri üzerine atılarak bertaraf edilmektedir (a.g.e.). Fuller'e göre Nazilerin kendi yasalarını bile pragmatik gerekçelerle göz ardı etmeye istekli yaklaşımları, Hart'ın hesaba katmadığı bir gerçekliktir (a.g.e.). Düşünürü göre bu olaylar, hukukun içsel ahlakında bir düşüşe işaret eder. Hukukun işleyişi; hukukun belirleyicileri, uygulayıcıları ve hukuka uymakla yükümlü kişiler arasında var olan ahlaki bir anlayıştan değil; hakim kılınan korku, tedirginlik ve belirsizlik ortamının sürmesi üzerinden ilerler. Oysaki Fuller hukuka farklı şekillerde dahil olanlar arasında, egemen ve yurttaş arasında Georg Simmel'in kavramsallaştırmasını takip ederek bir karşılıklı ilişki olduğunu düşünür (a.g.e., s. 39). Simmel'e göre kişilerin tekil olarak ele alınması mümkün değildir. Bu kişilerin her biri içinde buldukları toplumdaki etkileşim ve karşılıklılığın sonucunda, dinamik bir ilişkiler ağı içinde toplumsal olanı oluştururlar. Bu yaklaşımı Fullerci anlamda hukuka taşıdığımızda hukukun, hukuku yaratan ve hukuka uyan arasında karşılıklılığın bir sonucu olarak ele alındığını görürüz. Yurttaşın hukuka itaat etmesini sağlayan hukuku haklı ve ahlaki görmesidir. Yurttaşın bu değerlendirmede bulunması ise egemenin haklı ve adil niteliklerini taşıyan bir hukuku sağlaması şartıyla mümkün olur. Bu şartın sağlanmadığı durumda ise egemen ve

yurttaş arasındaki dinamik ilişkinin seyri değişecek, hukuka saygı ve itaatin yerini hoşnutsuzluk, adalete inancın sarsılması ve itaatsizlik alacaktır. Bu karşılıklılık ilişkisi içinde hukuk aracılığıyla egemen yurttaşa şunu söylemektedir: “Bunlar senden uymanı beklediğimiz kurallar. Bu kurallara uygun davrandığın takdirde sana karşı uygulanacak olan kuralların da bunlar olacağının güvencesini veriyoruz” (a.g.e., s. 40). Bu yanıyla hukuk karşılıklılık ilişkisi sonucunda ortaya çıkmakta, tarafların birbirlerine belli yükümlülükler yüklemesini sağlamakta, bu yükümlülükleri hem yönetene hem de yönetilene yükleyerek davranışlara yön vermektedir. Bu ilişkinin ortadan kalkması ile ahlaktan kopuk olan hukukun anlaşılır, makul görülmesi ve buna itaatin gerekli olması ya da en iyi ihtimalle tartışılır olmaması, Nazi dönemi gibi bir dönemi mümkün kılmış nkn bu dönemde hukuk, yönetenin davranışına yön veren, bu şartla kendisine itaat edilmesini talep eden bir içerikten uzaklaşmıştır. Bu yanıyla da soykırım, toplu ölümler, insan hakları ihlalleri gibi olaylar doğal hukukun yükselişiyle ilişkilendirilen bir sonuç olarak ele alınmıştır.

Kanımca Fuller’in hukukun i ahlakı olarak belirlediği sekiz ilke, ahlaki olmaktan öte rasyonel ilkelerdir ve bu ilkelerin hiçbiri pozitif hukukun herhangi bir yaklaşımıyla çelişmemektedir. Cotterrell’in ifadesiyle “Fuller görüşlerini hukuki pozitivizme bir saldırı olarak sunsa da, bunlar pozitivist analitik hukukbilimin mantığının bir eleştirisi olarak savunulamazlar; yalnızca onun projelerinin yerindesizliğinin, darlığının veya politik ve sosyal ilgisizliğinin bir eleştirisi olarak savunulabilirler” (Cotterrell, 2018, s. 210).

Bu yorumu destekleyebilecek bir diğer rnek, Fuller’in 1949 tarihli *The Case of the Speluncean Explorers* adlı yazısındaki görüşlerdir. Bu yazıda neyin yasa sayılabileceğine dair yargıç yorumlarıyla hukuki yaklaşımları ifade eden Fuller, Schauer’in deyişiyle kişinin katılmadığı görüşleri dahi en iyi argümanlarla savunduğu, bu argümanlarla yüzleşmeye istekli olduğu entelektüel bir dürüstlüğü sergilemekte ve bunu etkileyici bir sosyolojik betimlemeyle yapmaktadır (Schauer, 2016, s. 18). Burada ne sürülen görüşlere ayrıntılı bir şekilde yer vermeyecek olmakla birlikte kısaca olaya ve temelde yargıçların yorumlarına değineceğim. Olay şudur: Speluncean derneğinin dört yesi mağara gezisi sırasında yaşanan heyelan sonrasında mağarada mahsur kalmış ve mağaranın tek çıkış kapısı da düşen kaya parçasıyla kapanmıştır. Kurtarma alışmaları sırasında içerde mahsur kalanlardan Whetmore, yanlarında bulunan telsiz aracılığıyla kurtarma ekibine kaç gün sonra kurtarılabileceklerini,

beslenmeksizin kaç gün yaşayabileceklerini, içlerinden birinin etini yerlerse on gün daha fazla hayatta kalıp kalamayacaklarını sormuş ve son soruya “Evet” cevabını aldıktan sonra kimin yenmesi gerektiğine dair kura çekmelerinin tavsiye edilip edilmediğini öğrenmeye çalışmıştır. Kurtarma ekibinde olan kimsenin bu konuda danışman rolünü üstlenmeye istekli olmamasıyla sorulara cevap verebilecek bakan ya da rahip istemiş ancak bu istek yerine getirilmemiştir. Mağara içiyle olan bağlantı koptuktan sonra çalışmalar sürmüştü ve Whetmore’un dışında herkes mağaradan kurtarılmıştır. Öğrenildiği kadarıyla Whetmore hayatta kalabilmek için besine ihtiyaçları olduğunu söylemiş, aralarından birini yemek üzere zar atmalarını teklif etmiş ancak sonrasında planı uygulamayı bir hafta geciktirmeyi isteyerek anlaşmadan çekilmiştir. Arkadaşları ise planı geciktirmemiş, ondan bütün itirazlarını sıralamasını istedikten sonra onun adına da zar atmıştır. Sonuç Whetmore’un aleyhine çıkmış ve Whetmore öldürülmüştür. Bu olayla ilgili yargılama sonucunda sanıklar Whetmore’u öldürmekten suçlu bulunup idama mahkum edilmiştir. Temyize giden davada sırayla söz alan yargıçların yorumları şöyledir: Doğal hukuk anlayışını yansıtan Yargıç Foster bu davanın pozitif hukukun yargılmasına uygun olmadığını çünkü yaşanan durumun antik düşünürlerin “doğa yasası” diye nitelendirdiği şartlarda gerçekleştiğini belirtmiştir (Fuller, 1949, s. 620). Suç olduğu düşünülen eylem, hukuk düzeninin olabildiğince uzağında ve insanın yaşamını koruma amacıyla hareket etmesi gereken bir anda gerçekleşmiştir. İçinde buldukları duruma uygun bir sözleşme yaparak o sözleşmeye uygun hareket eden taraflar açısından pozitif hukukun dayanağı da ortadan kalkmıştır. Pozitif hukukun geçerli kabul edilmesi durumunda dahi yaşanan olay, bir nefsi müdafaa örneği olarak düşünülmelidir (a.g.e., s. 624). Yaşamını kaybetme riski olan birinin bu durumdaki kararı, hukuk tarafından kontrol edilebilir değildir (a.g.e., s. 625). Sonuç olarak Foster’a göre hukuk, hukukun amacına göre yorumlanmalı ve bir insanın yasanın kendisini çiğnemeksizin yasayı çiğneyebileceği durumlar olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır (a.g.e., s. 624). Yargıç Tatting, Foster’ın doğa durumu argümanına katılmamakla birlikte hukuku amaca uygun yorumlama fikrini desteklemiştir. Yine de bir yasanın gerçek anlamının dışında yorumlanmasının yaratabileceği sorunları göze alma konusunda daha çekimser davranmıştır. Ayrıca sanık sandalyesinde oturan bu kişilerin hayatlarını kurtarmak için on işçinin hayatı tehlikeye atıldıktan sonra onların idam edilmesine karar vermenin saçmalığından rahatsız olduğunu belirtmiş (a.g.e., s. 16) ve kararın onanması ya da reddi arasında bir yorum belirtemeyerek davadan çekilmiştir. Pozitif hukuku temsilen konuşan Yargıç

Keen ise Foster'ı yazılı kuralları sevmeme, yasada boşlukları bulma özellikleriyle tarif etmiş (a.g.e., s. 633); hukuki kesinlik gereği yazılı hukuka uymakla yükümlü olduklarını (a.g.e., s. 632) ve nefsi müdafaanın bahsedilen olay için söylenemeyeceğini çünkü Whetmore'un sanıkların yaşamına yönelik herhangi bir tehdit oluşturmadığının gayet açık olduğunu (a.g.e., s. 636) dile getirmiştir. Keen'e göre Foster'ın yaptığı, kendi adalet anlayışına uygun olarak yasayı yorumlamaya denk düşmektedir. Son olarak söz alan Yargıç Hardy ise hukukun soyut teorilerden ibaret olmadığına, insan tarafından yönetildiğine ve insanların yaklaşımlarını yansıttığı ölçüde başarılı olduğuna dikkat çektiği konuşmasında hukukun değişkenliğine, hukuki yorumun kamuoyunun etkisiyle şekillenebileceğine yönelik bir düşünceyle kamuoyunun görüşüne başvurmayı önermiş ve kamuoyunun görüşü olduğunu düşündüğü için kararın bozulması yönünde oy kullanmıştır.

Bu tartışma aracılığıyla da gördüğümüz üzere pozitif hukukun geçerli olması durumunda karara varılması kolay olan bu dava, hukuk ve ahlak ikiliği bağlamında zor bir davaya dönüşmüştür. Bu yanıyla adaletsizliklere karşı sessiz kalan bir konumda bulunduğu belirlemesinden hareketle pozitif hukukun eleştirilmesi ve değiştirilip düzenlenmesi gerektiği sonucuna varabiliriz. Hukuk, yaşanan herhangi bir adaletsizlik karşısında sığınabilecek tek adres olarak, hukuk kuralları veya normlarından ibaret olmayan bir içeriğe kavuşturulmalıdır. Fuller'in yaklaşımı da yöneten ve yönetilen arasındaki karşılıklıktan bahsetmesi, hukuka itaatin koşullarını ele alması, asgari bir ahlak düzenini açıklaması ve ahlaki ya da rasyonel ağırlıklı olup olmadığı fark etmeksizin hukuk sisteminin işlerliğine dair kriterleri belirlemesiyle pozitif hukukun ahlaki sorumluluk almayan yaklaşımdaki eksikliği gösterme konusunda yol gösterici ve tamamlayıcı olarak düşünülebilir. Temelde şunun iddia edilebileceğini düşünüyorum: Pozitif hukuk ahlakın önemsiz olduğunu iddia etmediği gibi doğal hukuk da hukuki kesinliğin önemini reddetmez. Her iki yaklaşım biçimi de hukuka olumlu katkıları ve eksiklikleri bağlamında birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Tarihsel koşullar sebebiyle biri, bir diğerine öncelikli hale gelebilmekte ve bu noktada da politik karmaşa ve istikrar dönemlerinin hukuki anlamda yarattığı ihtiyaç ve talepler ön plana çıkmaktadır. 2. Dünya Savaşı sonrasında yaşananların ardından doğal hukukun yükselişi tam da bu karmaşanın içinden çıkmaya yönelik bir çabayı gösterir. Böylesi bir durumda ihtiyaç duyulan hukuki kesinliğin sağlayacağı adalet değil,

evrensel bir adalet anlayışına olan inançla hukuku şekillendirme ve uygulama gerekliliğidir.

Pozitif hukukun temsilcileriyle benzerlik ve farklılıkları üzerinden görüşlerini takip etmeye çalıştığım Radbruch ve Fuller hukuk ile ahlak ve bu bağlamda adalet arasındaki ilişkiye, diğer bir deyişle doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki gerilime, hukuk felsefesi açısından yaklaşmıştır. Çalışmanın devamında ele alınacak olan Hannah Arendt ve Jürgen Habermas ise konuyu politika felsefesi bağlamında değerlendirmektedir.

## **4.2. Hannah Arendt**

Yirminci yüzyılın önde gelen politika kuramcılarında biri olarak kabul edilen Hannah Arendt haklara sahip olma hakkı ifadesiyle hem insan hakları paradoksu olarak adlandırdığı insan hakkı ve yurttaş hakkı ayrımını konu edinmiş hem de ulus devletin yapısını mültecilik deneyimi üzerinden sorunsallaştırmıştır. Düşünür kötülüğün ortaya çıkış koşullarını irdeleyen, haklara sahip olma kavrayışıyla beraber insan haklarını yurttaşlık bağlamında sorunsallaştıran ve çoğulcu bir toplum idealine dayanan bir politika perspektifi ortaya koymuştur. Çalışmanın bu bölümünde Arendt'in görüşleri sırasıyla; hukuk ve politika, yurttaşlık ve sivil itaatsizlik başlıkları altında değerlendirilecektir.

### **4.2.1. Hukuk ve politika**

Arendt'in politikayı nasıl kavradığı çok tartışılmış bir konu olmakla beraber “Hukuk nedir?” sorusuna cevabının ne olduğu pek fazla ilgi görmemiş, hukukla ilişkisi sistematik değil, epizodik ve düzensiz görünmüştür (Volk, 2010, s. 759). Oysaki Arendt'in Eichmann davasıyla ilgili yorumları başta olmak üzere hukukun ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine dair bakış açısını sergileyen birçok yazısı bulunur. Bu yazılarda “Açık olan, Arendt'e göre hukukun kendisinin son derece politik olduğudur; belirsiz olan bunun ne anlama geldiğidir” (Klabbers, 2007, s. 3). Arendt'in yaklaşımı çerçevesinde hukuk politikaya dahil olur ancak politikanın hizmetkarı olmaz. Bununla beraber düşünür, hukukun işlevini ceza yoluyla insanları disipline etmek olarak ele alan, diğer bir deyişle hukuku emir veren ve itaat eden ayrımı üzerine kurarak bir



tahakküm ilişkisine dönüştüren yaklaşımı da eleştirir ve bu eleştirisi ekseninde hukukun politikayla olan ilişkisini sorunsallaştırır. Arendt yasanın iki kullanımını olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, iktidarın hukukiliği sağlamak için uyguladığı bir araç olarak yasa, bir diğeri ise iktidarın yetkilerini sınırlandıran bir güç olarak yasadır. İlk durumda yasa makul bir kötülüğü, ikinci durumda ise “özgür” ve iyi bir gücü işaret etmektedir (Arendt, 2007, s. 714).

Hukuku egemenin iradesi ve emriyle özdeşleştiren pozitif hukuk anlayışına karşı Arendt hukuku insanlar arasında ilişkiler kuran bir oyunun kurallarına benzetir (Volk, 2010, s. 761) ve Antik Yunan *nomos* ile Roma *lex*ini ele alır. Keith Breen’e göre bunun nedeni, düşünürün Antik Yunan ve Roma’da hukuku egemen güç ile bir tutmaktan kaçınan bir yaklaşım görmesi ve politik yaşamın temeli olan ortak dünyanın iki temel özelliğinin yansıtıldığını düşünmesidir (Breen, 2013, s. 20-21). Bu iki temel özellik, dünyanın insanları birbirinden ayırırken bir yandan da birbirine bağlayan yapısıdır. Buna göre *nomos* ayıran, *lex* ise birleştirendir çünkü *nomos* sınırlamayı ifade ederken *lex* ilişki anlamına gelir.

Yunanlılar için yasa koymak, görevi insanların özgürce yaşayabileceği sınırları belirlemek olan bir yasa koyucu tarafından yapılan politika öncesi bir eylemdi ve sonuç olarak *polis*in dışında hiçbir değeri yoktu. Bu nedenden dolayı *nomos* yerel bir değere sahipti. Yasa koyucu ise yurttaş ya da yöneticiye kıyasla işinde uzmanlaşmış bir kişiyi göstermekteydi. Hatta bu kişi, *polis*in dışından seçilebilir, *polis*in ihtiyaçlarını karşılamakla görevlendirilen bir heykeltıraş veya mimar gibi görevini yerine getirip *polisten* ayrılabilirdi (Arendt, 2007, s. 179). Bu durum yasa koyucunun karşılıklı ilişki bir boyuttan uzak olduğunu gösterir. Bu olumsuz özelliğinin yanı sıra Breen’e göre *nomos* totalitarizmin hukuku kaçınılmaz ve sapkın bir hareketle tanımlayan kavrayışını ortadan kaldıran ve hukukun gerektiği gibi olmasını sağlayan bir düzene de işaret etmektedir (Breen, 2013, s. 22). Diğer taraftan ve esas olarak, *nomosun polis*in sınırları dışına çıkamayan, farklı *polis* ve topluluklarla ilişki kuramayan yapısı Arendt’i *lex* kavrayışına yöneltir.

*Lex* insanlar arasında yeni ilişkiler yaratır ve onları doğal haklar veya herkese dışarıdan dayatılan emirler yoluyla değil, rıza gösteren ortaklar arasındaki bir anlaşma yoluyla birleştirir. Bir yasa koyucu tarafından tasavvur edilen ve politikanın doğuşundan önce gelen *nomostan* farklı olarak *lex*, kişiler arasındaki bağa işaret eder. Yunanlar için *nomosun* ifade ettiğinden

çok farklı ve hatta tam tersi olan Roma'nın *lex* anlayışı, aslında "kalıcı bağ (lasting tie)" anlamına gelir. İster sivil yurttaşlar arasında ister bir anlaşma olarak devletlerin arasında yapılmış olsun, *lex* kavramı çok hızlı bir şekilde "sözleşme" fikrini işaret eder. Sonuç olarak bir yasa dikta veya zorlama yoluyla değil, karşılıklı anlaşma yoluyla insanları birbirine bağlayan şeydir (Arendt, 2007, s. 183).

Hukukun bu şekilde kavranışı birlikte hareket etmeyi vurgulayan bir politika fikrine de mükemmel bir şekilde uyum sağlar. Hukuk birlikte hareket etmeyle şekillenen, politik bir alan açan anlayışla iç içe girer. Arendt'in bu iki kavrayışta gördüğü ise hukuk ve politika geriliminin farklı yollarla aşılmaya çalışılmasıdır. Bu noktada ahlaka bir rol yüklenip yüklenmediği tartışılabilir. Bir yasanın dikta ve zorlama yerine karşılıklı anlaşmaya dayanması gerektiğine dair bir yaklaşım ahlaki bir tavra işaret eder.<sup>34</sup> Ancak Arendt'in egemen iktidarı kontrol altında tutması gerektiğine yönelik bir görevi hukuka yüklemesinde, hukuka ahlaki bir görev de yüklemesinin dayanak olduğu iddia edilemez. Arendt hukuk ve iktidar arasındaki ilişkiye ahlak yerine politikayı yerleştirmiş ve hukuku da politikanın aldığı biçim ile politikayı korumanın bir yolu olarak okumuştur. Ahlakla ilgili sorun ise yüksek ve büyük bir değer adına hukukun dışına çıkılmasını mazur gören ve gösterebilen anlayışın kendisini ahlakla temellendiriyor oluşudur. Bu noktada hukukun ahlaka dayanarak adil olmaktan uzak kararları meşrulaştırabilme ihtimalinin üzerinde durulması Radbruch ve Kelsen'in görüşlerini akla getirir. Hatırlanacağı üzere her ikisinde de hukuki kesinliğe önem verilmesinin temel sebeplerinden biri, hukukun politik amaçlarla araçsallaştırılabileceği ihtimaliydi. Thomas Mertens, Kelsen ile değil ama Radbruch ile Arendt'in yaklaşımları arasında benzerlik kurmuştur. Bu benzerliği ele aldığı makalesi, Kristen Rundle'in Fuller ile Arendt'in görüşleri arasında kurduğu ilişkiye karşın kaleme alınmıştır. Bu iddiaları sırasıyla ele alacak olursak; Arendt'in yasal şeyler üzerine konuştuğunda dahi kamusal ve politik olana dair konuştuğunu söyleyen Rundle, Arendt'in tüzel kişi üzerine olan görüşleriyle Fuller'in hukuki özneyi öne çıkarması arasında bağ kurar (Rundle, 2014a, s. 225).<sup>35</sup> Rundle bu yorumunu Arendt'in *nomos* ve *lex* üzerine olan görüşlerine değil, totalitarizm ve Nazi rejimine yönelik görüşlerine dayanarak yapar. Hem Fuller hem de Arendt açısından hukuki

---

<sup>34</sup> Hukukun kendi ahlakının olduğuna yönelik benzer bir iddiayı, Fuller bölümünde inceledik. Bir sonraki bölümde ele alacağımız Habermas'ın yaklaşımında da benzer bir görüş dikkat çekmektedir.

<sup>35</sup> Rundle'a göre hem Fuller hem de Arendt negatif özgürlük anlayışının pozitif özgürlük üzerindeki egemenliğinden yakınmakta, teoriyi ortaya koymak için insan deneyiminin tarihinden hareket etme gerekliliğine sarsılmaz bir bağlılıkla sarılmaktadır.

özne yasal olandan ayrı değil, onun bir parçasıdır. Her ikisi de özne merkezli bir bakış açısı geliştirmiş ve yasal koşulun dinamiklerini yasal öznenin pozisyonunun değerlendirerek incelemiştir (a.g.e., s. 231). Wouter Veraart, Rundle'ın yaklaşımını incelediği makalesinde Fuller ile Arendt'i birleştiren noktanın kişinin eylem ve görüşlerini anlamlı kılan bir topluluğun varlığı ile yasal düzenin temel işlevine ilişkin görüş olduğunu iddia eder: Sorumlu eylemi mümkün kılan yasal bir çerçevenin yokluğu, insanın sorumlu fail olmasını da engeller (Veraart, 2014, s. 270). Veraart'a göre Fuller ve Arendt adaletsizliğin yasal bir hal almasıyla ilgilenmekte ama aynı fikri paylaşmamaktadır: Fuller yasa yapımı ve yasanın uygulanmasındaki başarısızlık süreçlerine, yasanın insan eylemini desteklemediği durumlara odaklanırken Arendt yasal kurumların insan eylemleri ve fikirleri için bir çerçeve sunmadığı aksine yasadışılık üretmeye başladığı anlarla ilgilenmektedir. Bana kalırsa bu belirleme doğrudur. Fuller'in hukukun iç ahlakına yönelik yorumları incelendiğinde hem insanların hem de hukukun kendisinin hukuk aracılığıyla adil olana nasıl yönlendirilebileceğinin koşullarını aradığını görürüz. Arendt ile benzer şekilde Fuller hukukun araçsal olmayan boyutuyla ilgilenmektedir ancak Arendt'in ilgisi toplumsal bir bütünlüğü sağlayabilen, kişileri doğru davranışa yönlendirebilen bir hukukun imkanını incelemeye değil, hukukun araçsallaştırılması ile politika imkanının yok edilmesi arasındaki ilişkiyi göstermeye yöneliktir. Sadece hukukçuların işi olarak görülen hukuk kavrayışının politik düzeni istikrara kavuşturmayacağı gibi politik yaşamı bürokratikleştireceğini iddia eden Arendt'e göre hukuku toplumdan kopararak hukukçuya emanet eden, bu yanı sıra Antik Yunan *nomosunu* hatırlatan bürokratik yaklaşım politika karşıtıdır. Bunun en açık örneği ise Nazi rejimidir. Burada devlet, büyük bir bürokrasi makinesi haline gelmiş ve devlet olmanın getirdiği tüm imkanları kullanarak soykırım suçunu işlemiştir. Politika karşıtı bu rejimde insanlar apolitikleşmiş ve bunun sonucunda milliyetçi ve popülist hareketler için ideal ortam oluşmuştur. Oysaki Arendtçi anlamda hukuk, bir yasanın ortaya çıkartılmasından çok o yasanın oluşturulma sürecini, diğer bir deyişle üzerinde tartışılıp uzlaşılmasını sağlayan süreci önemser. Kanımca Fuller ve Arendt arasında kurulmaya çalışılan bağ, hukuki özneyi öne çıkarma çabasından öte yöneten ve yönetilen arasında bir karşılıklılık ilişkisine göre hukukun şekillendiği ya da şekillenmesi gerektiği anlayışı bağlamında kurulabilir. Fuller hukukun iç ahlakını yöneten ve yönetilen arasında ahlaki bir anlayışın mevcut olduğu iddiasıyla biçimlendirmiş ancak yurttaşların yönetenler tarafından tanınmasını güvenceye alacak kriterleri açıkça göstermemiştir

(Cotterrell, 2018, s. 201). Arendt ise hukuku toplumsal bir müzakere süreciyle ilişkili görmüştür. Anayasaların geçerli olmasının nedeni de budur. (Klabbers, 2007, s. 10). Anayasanın bu kavranış biçiminde hukuk alanı aktiftir, yurttaşın istek ve çıkarlarını dikkate alır, hukuk ve politika arasındaki hiyerarşiyi yok etmeye çalışır. Anayasa, politik alanın istikrarının kendi tarafından garanti edildiğini bilir ve özerkliğine sahip çıkar. Burada akılda tutulması gereken Fuller'in hukuk felsefesi Arendt'in ise politika felsefesi açısından konuya yaklaşması ve haliyle odak noktalarının temelde farklı olmasıdır. İki düşünürün ortak noktaları ise toplumsal etkileşimin, müzakere ve tahkim süreçlerinin ardından oluşan hukuk fikridir.

Hukuki kesinlik ilkesine de önem veren Arendt soykırım gibi eşi görülmemiş bir suç karşısında dahi hukuki "boşluk" fikrini onaylamayı reddetmekte ve Holokost ile ilgili olarak etiğe referans verilen bir alan yaratılması ihtimalini sınırlamaktadır (Seymour, 2010, s. 214). Bu durum Arendt'in Fuller ile yakınlık kurularak incelenmesinin önünde bir engel olarak değerlendirilebilir. Nitekim Mertens, Arendt'in Eichmann davasıyla ilgili yorumlarının Rundle'ın Fuller ve Arendt ile ilgili makalesinde göz önüne alınmamış olmasının dikkat çekici olduğunu ve bu davanın konuya dahil edilmesi durumunda Rundle'ın iddialarının yanlışlanacağını düşünür (Mertens, 2014, s. 283). Arendt'in Eichmann davasıyla ilgili yorumları, Radbruch ve Kelsen'in hukukun politik bir araç olarak kullanılması tehlikesinin karşısında duydukları tedirginliği ve bu ihtimali engelleyebilecek bir ilke olarak hukukun üstünlüğüne atfettikleri önemi akla getirir. Bu yanıla da Radbruch ve Arendt'in yaklaşımları arasında yakınlık olduğu iddiasını güçlendirir. Şöyle ki Radbruch'un Nazi dönemi yasalarına yönelik eleştirileri sadece "eşitlik olarak adalet" anlayışını ihlal ettiği için değil, aynı zamanda hukuki kesinliği de yerinden etmesine yöneliktir. Radbruch hukuki kesinliği adalet adına bir kenara bırakabilir ancak aynı şekilde hukuki kesinliğin önemini de sürekli dile getirir. Dahası Rundle Mertens'in kendisi hakkındaki yorumlarına cevap verir ve Eichmann davası üzerinden yaklaşıldığında Arendt'in Fuller'e kıyasla Radbruch'un düşüncesiyle daha uyumlu olduğu konusunda Mertens'e hak verir (Rundle, 2014a, s. 307-308). Bu yorumları takip edebilmek, Arendt'in Eichmann davasıyla ilgili yorumlarına yakından bakmayı gerektirir.

#### 4.2.1.1. Eichmann Davası ve Kötülük Problemi

Jan Klabbers politika teorisyenlerinin güncel olaylar hakkında sık yorum yapmadıklarını, örneğin Saddam Hüseyin davası ya da Guantanamo'da olanlar hakkında ABD Yüksek Mahkemesi'nin görüşünü inceleyen bir politika teorisyeni bulmanın zor olduğunu belirtir (Klabbers, 2007, s. 1). Bunun nedeninin ise hukuku politikanın yansıması, sonucu ya da hizmetkârı olarak gören ve bu yanıyla da hukuku önemsizleştiren anlayış olduğunu dile getiren Klabbers Arendt'i bu yorumunun dışında bırakır ve onun politik önemi nedeniyle hukuki davalar üzerine kafa yordüğünü belirtir (a.g.e., s. 2). Bu durumun en bilinen ve tartışılan örneği, Arendt'in Nazi Almanyası'nın Yahudilere yönelik politikasını belirleyen isimlerden biri olan ve bu politikanın uygulanmasında da etkin bir şekilde görev alan Nazi subayı Adolf Eichmann'ın 1961 yılında görülen davasını takip etmesi ve 1963 tarihli *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* adlı çalışmasında Eichmann'ın Kudüs'teki yargı sürecini değerlendirmesidir. Arendt'in bu davaya ilişkin yorumları, onun doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki gerilime ilişkin tutumuna dair de açıklayıcıdır.

Düşünüre göre davanın konusu ve hali hazırda geçerli olan şartlar sebebiyle hukuki kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınabilir bir ortam yoktur. Şöyle ki Eichmann İsrail devletinin yurttaşı değildir, dahası kendisine yöneltilen suçları işlediği sırada İsrail devleti henüz kurulmamıştır ve kendisine yöneltilen suçlamalar da kurulan İsrail devletinin topraklarında işlenmemiştir. Bu yanıyla hukuki geçerliliğe dair tartışmaları sürdürmenin koşulları sağlanmamıştır. Bu konuyu Arendt, Karl Jaspers'le tartışır. Jaspers'e göre Eichmann'ın işlediği suçlar tüm insanlığı ilgilendirdiği için yargılama İsrail'de ve İsrail tarafından yapılmamalı, suçlar bütün insanlığa yönelik işlendiğinden ve bütün insanlığı temsil ettiğini ileri sürebileceğimiz bir mahkeme bulunmadığından yargılama yerine soruşturma yürütülmelidir. Bu soruşturma, suçlamaların yanı sıra sürecin tamamında yaşananları araştırmalı ve gerçekleri ortaya çıkarmalıdır. Bu yüzden de İsrail davayla ilgili delilleri Birleşmiş Milletler'e vermelidir (Jaspers, 1992, s. 413). Arendt'e göreyse Jaspers'in belirttiği gibi insanlığı temsil eden bir mahkeme olmadığı için İsrail'in Eichmann'ı yargılaması meşrudur (Arendt, 1992, s. 416) ancak yargılamanın hangi kriterlere dayanarak yürütüleceği sorusu cevaplanmalıdır: Davanın hakimleri yargılamayı emsal kararlara bakarak mı yürüteceklerdir? Bu noktada ortaya çıkan sorun Eichmann'ın işlediği suçların emsalsiz olmasıdır. Doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki gerilimin en yoğun hissedildiği geçmişe yürümezlik

ilkesine uygunluk aranacak mıdır? Eichmann'ın davası sırasında bu ilkeye uygun davranılmamış ve insanlığa karşı işlenen suçların cezasız kalamayacağı düşüncesiyle sanıklar cezalandırılmıştır. Bu davalardaki cezalandırmalarla ilgili olarak Arendt bu ilkenin ihlal edilmediğini belirtir çünkü bu ilke, hali hazırda var olan suçların ele alınması bağlamında geçerlidir. Bu nedenle Eichmann'ın suçları, hukukun yeni yasalar yapmasını gerektirir (Arendt, 2017, s. 260).

Arendt'in mahkemeye yönelik en büyük eleştirisi Eichmann'ın Yahudilere karşı işlediği suçlardan yargılanmasıdır. Oysaki suçlar Yahudilerin yanı sıra çingenelere ve Polonyalılara, sakat ve akli sağlığı yerinde olmayan insanlara karşı da işlenmiştir. Bu yanıyla yargılama, insanlığa karşı işlenen suçlar kapsamındayken antisemitizmi ortaya dökme amacı taşıyan bir hal almış ve bu yanıyla da yerel olanı evrensel olana feda etmiştir. Bu nedenle Arendt davanın savcısı Gideon Hausner'in davayı, herhangi bir davadan farklı olarak hesaplaşma, kimlik mücadelesi, intikam, göz dağı verme gibi politik niyetlere ve sembolik anlamlara işaret edecek şekilde ele aldığını düşünmektedir: Sanığın yargılanması için tanıkların ifadelerine başvurmaktan öte tanıkların yaşadıklarını anlatması için sanığın yargılanması halini almıştır. Arendt'e göre ise yargılanması gereken Yahudilerin çektiği acılar, Almanlar ya da insanlık, antisemitizm ya da ırkçılık değil, sadece Eichmann'ın yaptıklarıdır (a.g.e., s.15).

Arendt'in sözleriyle;

Her duruşmanın amacı sadece adaleti sağlamaktır, başka bir şey değil; ne kadar yüce olursa olsun, başka bir amaç- mesela yetkili askeri savcı Robert G. Storey'in Nürnberg duruşmalarının güya daha yüce amaçlarıyla ilgili formülasyonu, "Hitler rejiminin, tarihin sınavına dayanacak kaydını tutmak"- hukuku asıl görevinden uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramaz: Hukukun asıl amacı, sanığa yöneltilen suçlamaları enine boyuna düşünmek, hükme varmak ve yasalara uygun cezayı vermektir (Arendt, 2021, s. 259).

Bu yanıyla düşünür kamusal tartışmaya önem veren bir politika felsefesi ortaya koymasına rağmen hukuki kurallara bağlılığı destekleyen bir yaklaşım geliştirmiştir.

Politik ve hukuki taraflarının yanı sıra Arendt bu davadan hareketle kötülük mefhumunu incelemiştir. Felsefe tarihi süresince kötülüğü, kötü niyetle açıklamaya kalkışan argümanların yetersizliğinin bu davada görünür hale geldiğini dile getiren Arendt kötülük kavrayışını bir teoriden ziyade olgusal bir durum olarak tarif etmiştir. Düşünüre göre Eichmann'da vücut bulan kötülük, bir düşünme eksikliği ya da

yoksunluğu diyebileceğimiz bir duruma işaret etmektedir. Arendt'e göre bunun göstergeleri sanığın davranış ve söyledikleridir. Eichmann hem sorgusu hem de mahkeme sırasında “Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı ve hiçbir Yahudinin öldürülmesi emrini vermediğini” ifade etmiş (Arendt, 2017, s. 22), “imha”, “tasfiye”, “öldürme” gibi kelimeler yerine “nihai çözüm”, “tahliye”, “özel muamele”; tehcir için “ikametgâh değişikliği”, “yerleştirme” ifadelerini seçmiş (a.g.e., s. 36) ve kendisinin basit bir görevli olduğunu defalarca yinelemiştir. Eichmann'ın kendisi için önemli olayları her seferinde kelimesi kelimesine aynı beylik laflarla ve uydurduğu klişelerle anlatması ve ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline gelene kadar tekrar etmesi (a.g.e., s. 37) Arendt'in gözlemlediği bir durumdur. “Eichmann'la iletişim kurmanın imkansız olmasının nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıdır” (a.g.e., s. 38). Arendt, Eichmann'ın tutum ve ifadelerinden hareketle insanın iyiyi kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etmesine yarayan yargı yetisini kaybeden, bu yetisini faşist bir ideolojiye terk eden herhangi birinin, örgütlü bir kötülüğün parçası haline gelebileceğini iddia eder.

Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. (...) bu yeni suçlu türü, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu. (...) Nazi Almanyasında kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini -baştan çıkarıcılığını- kaybetmişti. (a.g.e., s. 24- 25)

Ayrıca Arendt, Eichmann'ın Yahudilerden nefret ettiğine, antisemit olduğuna veya birilerinin onun beynini yıkadığına dair herhangi bir bulgu olmadığını da ifade eder (a.g.e., s. 26). Eichmann'ın dönemin Nazi hukuk sistemine göre yanlış bir şey yapmadığını düşünmesi ve eylemlerini itaat edilmesi gereken yasaya uygun davranma gerekçesiyle açıklayarak, suçlamaları reddetmesi yeni bir suçlu tipine denk düşmektedir. “Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesini sağlayan- aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden- fikirsizlikten başka bir şey değildi” (a.g.e., s. 29). Bu yanıyla korkunç emirleri hayata geçiren Eichmann'ı yaptığı işe uygun hale getiren ne vahşiliği ne acımasızlığı ne antisemit faşist düşünceleridir. Onu görevine uygun hale getiren bağımsız olarak karar veremeyen sığılıdır. Bu yanıyla düşünme

becerisinin yargı yetisi üzerindeki etkisi Arendt'in dikkatini çeken noktadır. Düşünme becerisi ile kastedilen, olayları kendi tikelliği içinde değerlendirebilme, toplumsal kabullerin dışında yorum yapabilme ve dünyayı anlamlandırma girişimi, her ne kadar toplumsal olan ile ilişkili olsa da kişinin dünyaya kendisine özgü bir anlamı iliştiirebilme imkanıdır. Bu noktada Arendt için bir şey öğretme gayesi olmaksızın sadece sorgulayan, varacağı sonucun ne olduğu önemli olmaksızın düşünmenin kendisine odaklanan, düşünme sürecini söylem yoluyla kamuya açan Sokrates'in önemli bir figür olduğunu belirtmek gerekir. Arendt Sokrates'te kişinin kendisiyle çelişmekte tüm dünyaya karşı karşıya gelmeyi tercih ettiği etik tutumu görür. Bu anlamda Sokratik düşünme tarzı, Kelsen'in ifadesinden hareketle uygar insanın devleti adına ilkel haline geri dönmesini engelleyebilecek bir sorgulama sürecidir. Bu düşünüş; kamusal tartışmaları hareketlendirir, manipülasyonun ardında saklanmış olanı ortaya çıkartır, kişinin hayatını zorlaştırırsa dahi kendisiyle barışık kalmasını sağlar, etik mahiyetinin yanı sıra politik içerikler barındırır. Bunun nedeni ise sorgulama ve itiraz olmaksızın, herhangi bir toplumsal kriz anında yaşanan kötülüğün üstesinden gelinebileceğini iddia edemeyecek olmamızdır.

Bu noktadan Eichmann'a geri dönecek olursak Eichmann adil olmaktan uzak, keyfi yasalara uymuş hatta bu yasaları uygulamış, bir an olsun durup da ne yaptığına dair düşünme gereği duymamış bir kişi görünümü vermektedir. Arendt'in iddia ettiği gibi Eichmann'ın düşünme becerisinden yoksun olduğu kabulü, onun yasaları etik bir temelde değerlendirme ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Bu noktada Klabbers düşüncesizliğe yapılan vurgunun kafa karıştırıcı olduğunu dile getirir: Eichmann'ın suçu, düşüncesizliği ise bu suçun cezasının ölüm olmaması gerekir. Oysaki Arendt'in ölüm cezasını haklı bulduğunu biliyoruz. Buradan çıkan sonuç, Arendt'in Eichmann'ı niyetlerinden çok eylemlerinin etkilerine göre yargıladıdır (Klabbers, 2007, s. 16). Seyla Benhabib ise Eichmann davasıyla ilgili Arendt'in yorumlarını evrensel olanla tekil olanı bir araya getirme çabası olarak okur (Benhabib, 2000, s. 65). Natan Sznajder ise Arendt'in yaklaşımını kimliği ve ahlakı arasında bağ kuran, bu yanııyla tekel ve evrensel arasındaki gerilimi sürdüren bir yorumlama tarzıyla gerçeklere nesnel bir şekilde bakabilmenin ve bir Yahudi olarak Holokost'u nesnel değerlendirebilmenin bir örneğini sunduğunu dile getirir (Sznajder, 2007, s. 119). Sznajder'e göre evrensellik, ilkesel olarak herkese eşit saygı duymayı gerektirir ancak tam da bu nedenle başkalarını farklı kılan niteliklere karşı merak veya saygı uyandıran bir



gereklilik içermez. Bu yanıyla da başkalarının tikelliği, evrensel eşitlik varsayımına kurban edilir (a.g.e., s. 112). Buradan hareketle Sznajder Holokost'un nasıl hatırlanacağını mesele edindiği yazısında şunları söyler:

Holokost herkes için aynı anlamları içeren bütünleştirici bir gösteren değildir. Aksine işaret ettiği anlamlar, küresel yorumlar ve yerel duyarlılıkların karşılaşmasıyla gelişir. Dolayısıyla Holokost anılarının kozmopolitleşmesi hem ulusa özgü hem de ulusu aşan ortaklıkların oluşumunu içerir. Bu görüşe göre Holokost'un hatırlanma biçimlerini belirleyen artık ikilik değil, tekil ve evrensel kavramların karşılıklı oluşumdur. Belleğin kozmopolitleşmesi, ulusal perspektiflerin sonu değil, evrenselle farklı ilişkileri olan daha karmaşık varlıklara dönüşmeleri anlamına gelir. (a.g.e., s. 113)

Susan Neiman'a göreyse Arendt'in kötülük kavrayışı kötülük tarafından küçük ve sinsi adımlarla ele geçirildiğimizi, kaynağının derin değil aksine erişimimiz dahilinde olduğunu gösterir. Bu yanıyla da kötülüğün alt edilmesi kolaylaşmıştır: "Kötülüğe bayağı demek, ahlaki retoriğin bir parçası, yasak meyveyi cazip hale getiren gücü etkisiz kılmanın yoludur" (Neimar, 2006, s. 346).

Arendt'in çalışması, yorumcuların iddia ettiği gibi, tikelle evrenseli bir araya getirmekte, Holokost tarihini insanlık suçu bağlamında kozmopolitikleştirmekte ve kötülüğü sıradanlaştırarak, ona karşı hissedilen korkuyla karışık dehşeti azaltmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğim iki nokta var: (1) Akıl almaz bir kötülüğün nasıl ortaya çıkabildiğine dair bir yargıya varmanın, kötülüğün anlaşılabilir olması kaynaklı sahip olduğu cazibeyi azalttığı ancak Arendt'in vardığı noktanın kötülüğün üstesinden gelmenin kolay olduğunu işaret etmediğidir. Aksine kötülüğü yaratan küçük adımlar görünmezlik zırhıyla kuşatılmıştır. Arendt "cani" olarak resmedilen kişilerin sıradan, küçük bir terfi uğruna kararlar verebilen, otorite karşısında 'düşünmekten dahi aciz' olabildiklerini gösterir.<sup>36</sup> Bu insanlara bakıldığında korkulacak bir şey yoktur. Sorun olan, kötülüğün kişinin kendisiyle ilişkisine ve hayatla kurduğu ilişkiye nasıl sızabildiğidir. Küçük, sinsi, görünmesi zor sızıntılar bütün bir hayatı, Arendtçi ifadeyle ortak dünyayı, ele geçirerek üstesinden gelinmesi zor bir güç halini almaktadır. (2) Arendt'in yaklaşımı, Sokratik düşünme biçiminin açık bir örneğidir. Eichmann 'caniliğinin' ezbere kabul edildiği ve aksinin iddia edilmesinin mümkün dahi

<sup>36</sup> Savcı Hausner, Eichmann'ı şu sözlerle tasvir etmiştir: "Bayanlar ve baylar, saygıdeğer mahkeme heyeti, karşınızda insan ırkının büyük bir düşmanı, bir halkın kırıycısı durmaktadır. O, insan olarak doğmuş, vahşi yaşam ortamında yırtıcı bir hayvana dönüşerek yaşamıştır. Ürkütücü eylemler gerçekleştirmiştir. Bunlar öyle eylemlerdir ki gerçekleştirenler 'insan' olarak adlandırılmayı hak etmezler" (Brauman, 2006, s. 110; aktaran Gros, 2017, s.87).

görülmeyişi bir ortamda Eichmann'ın sıradanlığından bahsetmiş, bu bahsini temellendirmiş, bunu Eichmann'ın kendi sözleriyle örneklendirmiş ve bütün bunların sonucunda yıkıcı bir etki yaratmıştır. Bu anlamda Arendt kişileri görülenin/ gösterilenin ardındakini görmeye davet ederken bunu çoğunluğun kabulüne iştirak etmenin konforundan sıyrılarak yapmıştır. Çoğunluğun “hakikatine” karşı ayrıksı duran kanaati dile getirmek, farklılığı vurgulamak hatta olumsuzlamak hem paylaştığımız ortak dünyada varoluşumuzun anlam kazanması hem de çoğulcu bir politikanın mümkün olması için gereklidir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde Arendt'in genişletilmiş zihniyet anlayışını inceleyeceğim.

#### 4.2.2. Genişletilmiş zihniyet

Arendt'in yaklaşımı, düşünme becerisinin yargı yetisini mümkün kıldığını ve eleştirel düşünmenin koşulu olduğunu göstermiştir ancak düşünme becerisi söylem yoluyla kamuya açıldığı anda anlam kazanmaktadır “tıpkı flütçünün şölende çalması gibi” (Arendt, 2019, s. 86). İyi flüt çalmak için izlenmesi gereken kuralların olmasına benzer şekilde kişinin kendisiyle sessiz diyalogu olmaktan çıkan kamuya açılmanın da Arendt'e göre belli başlı ilkeleri vardır. Düşünürün yaklaşımında bu ilkelere dair soruşturma politik varoluş ve çoğulcu politika başlıkları altında ele alınacaktır.

##### 4.2.2.1. Politik varoluş

Arendt 1958 tarihli *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasında insan yaşamının üç temel etkinliğini emek, iş, eylem olarak belirlemekte; bu üç etkinliği ise hayat, dünyasallık ve çoğulluk kavramlarıyla yakından ilişkili görmektedir (Arendt, 2013, s. 35- 41).

(1) Emek; yaşamsal zorunluluklara bağlı olarak insanın üretimini vurgulayan bir etkinliktir. Bu etkinlik hem kişinin hem türün hayatta kalmasını sağlar, başkalarının varlığını gerektirmediğinden özel alanla sınırlıdır. Bu dönemle ilgili olarak Arendt *rational animal* (akıl sahibi hayvan) yerine *animal laborans* (çalışan hayvan) kavramını kullanmayı tercih eder. Bunun sebebi, emek etkinliğinin mecburi olmasının yanı sıra kölece olması ve bu yanıyla da zorunlu kabul edilmesidir (a.g.e., s. 138).

(2) İş; yapay bir dünyayı gösterir, hayatın beyhudeliğine süreklilik kazandırır, emek etkinliğiyle üretilen tüketim nesnelere farklı olarak bu etkinlikte kalıcı nesnelere üretilir ve kamusal alana açılır. Bu dönemin insanını Arendt *homo faber* olarak

adlandırmıştır (Arendt, 2014, s. 98). *Animal laborans*ın yükünü hafifleten araçlar *homo faber* tarafından yapılır, zorunluluğa dayalı etkinliğin aşılması ölümlülüğü de ilk aşma çabasıdır. Örneğin doğadan edinilen nesnelere yaratıcılığını ortaya koyan *animal laborans* emek sürecinde yarattığı nesnenin uzun ömürlü olmadığını görür ancak yine de ölümsüz kabul edilen doğa aracılığıyla yaratım gerçekleştiği için yaratılan nesnenin bu ölümsüzlükten iz taşıdığını düşünür. Doğanın gücünü ve o güç karşısında insanın aciz konumuna kabul eden bu anlayış modern dönemle birlikte yerini doğaya müdahale eden hatta doğayı yaratan bir insanlık düşüncesine bırakmıştır. “Doğanın bakış açısından yıkıcı olan emek değil, iştir. Çünkü iş süreci, doğanın elinden maddeyi canlı bedeninin doğal metabolizmasının hızlı seyri içine yeniden sokmadan, geriye hiçbir şey vermeden almaktadır” (Arendt, 2013, s. 158). Bu anlamda, “*homo faber* genel olarak her şeyi faydalılığından dolayı, [bir şey] ‘...için’ değerlendirir ve yapar” (a.g.e., s. 228). Faydalılığı sebebiyle istenilen şeye ulaşmanın aracı olan şey, *homo faber*in makulleştirmeleriyle amaç gibi görülebilir. Bu anlamda bir anlam kaybı söz konusu olur. Her şey araç düzeyine düşürülür, doğa değersiz bir malzeme muamelesi görür.

Dünyanın bu değer kaybı, insan merkezilik ve ağaca odun olarak bakan bu araçsallaştırıcı zihin *homo faber*in tarifidir (a.g.e., s. 233). Arendt’in tespiti şudur: “Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans* bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır; sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır” (a.g.e., s. 209-210). Bu sebeple etrafında gelişen olayları amaç ve araç ilişkisinin dışında yorumlayamayan *homo faber*in insan-merkezci faydacı yaklaşımı, onu anlamlı bir dünya yaratmaktan aciz kılar (a.g.e., 229).

(3) Eylem ise doğrudan insanlar arasında kurulan ilişkiyle şekillenir, tarihi yaratır, *animal laborans* ve *homo faber*in tahayyül edemediği anlamı dünyaya katar. Bu üç etkinlik arasından politikayla en yakından ilişkili olan eylemdir çünkü dünyaya anlam katar, ihtiyaçların doyurulmasından fazlasını ifade eder, dünyaya araçsal bir bakışın önüne geçer. Eylem ve politik olanın ilişkisi açısından şu belirleme önemlidir: Politik olmak, güç ve şiddet vasıtasıyla değil, söz ve ikna yoluyla kararların alınmasıdır (a.g.e., s. 62). Bu noktada *homo faber*in dünyayı araçsallaştırabilmek için kullandığı kamusal alan, söz ve iknanın alanı haline gelir. Eylem etkinliğinde kamusal alan, insanı müşterek olana dahil eder. Özel alan ise “hakiki bir insani yaşam için özsel olan

şeylerden yoksun kalmak demektir her şeyden önce” nesnel bir ilişkiden, kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksunluktur (a.g.e., s. 104). Bu anlayışta özel alan zorunluluğu kamusal alan ise özgürlüğü ifade eder. Bu keskin ayırım en başta “Özel alan politiktir!” sloganıyla feminist hareket tarafından eleştirilmiştir. Söz ve eylem, kamusal alana açıldığı sürece politik kılınabiliyorsa ve bu yanıyla politik olan diğer insanların varlığına bağlı ve kişinin özel alanının oluşması başkalarının yokluğuyla mümkün ise özel alandaki etkinlikler politik olanın dışında kalır, ortak dünyaya dahil olunmadığı gibi başkalarının eşit muhatabı da olunmamış olur. Nilgün Toker *Hannah Arendt niye feminist olmadı?* başlıklı yazısında bu konuya değinir ve Arendt’in Yahudi bir Alman olan yazar Rahel Varnhagen ile yine Yahudi olan Alman devrimci Rosa Luxemburg’a yüklediği anlam üzerinden düşünürün neden feminist olmadığını açıklar (Toker, 2011). Varnhagen Yahudi halkı arasında kurulan sosyal ilişkilerin bir parçası olmayı reddetmiş (Arendt, 1997, s. 87), Yahudi kimliğinden kurtulmaya çalışmıştır. Toker konuyu Arendtçi kavramlarla çok güzel ifade eder. Onun ifadelerinden faydalanarak şöyle bir çerçeve çizebiliriz: Kadın ve Yahudi olmak kaddedir, kader ise zorunluluk. Bu zorunluluktan kaçmaya çalışmak varoluşun reddidir. Bu yanıyla Varnhagen’in hikayesi bir kurtuluş hikayesi olmuş ancak özgürleşme hikayesi olamamıştır çünkü özgürlük baskın olana kanalize olmayı değil, ortak dünyada kendi varoluşunu reddetmeksizin mevcut olma çabasını gerektirir. Toker’e göre Arendt’in feminizme itirazı bu noktada açığa çıkar: “Kurtuluş, özgürlükle aynı şey değildir.” Varnhagen’in kendisini eşit olarak tanımayanlarla ortak bir alana nasıl gireceği sorusunun Arendt açısından cevabı ise özgürlüğünü sağlamaya yönelik istek ve amaçla hareket etmesine bağlı olarak Luxemburg’u politik bir varoluşa sahip kişi olarak değerlendirmesinde görünür hale gelir. Toker’in buradan çıkarttığı sonuç, Arendt’in müşterek dünyasının adaletin tesis edildiği bir dünya olmasıdır. Bu bağlamda Arendt’in “anti-feminizmi” anlaşılmayı ve üzerinde düşünülmeyi hak eder.

Judith Butler ise hem özel alandan kamusal alana nasıl geçtiğimizi hem de bu geçiş sırasında kamusal alana çıkan birinin özel alanın getirdiği zorunluluktan tam olarak kurtulup kurtulamadığını sorarak özel alan ve kamusal alan ayrımını mesele edinir. Özel ve kamusal alan arasında keskin geçişlerin olmadığını düşünen Butler özel alanı zorunluluk, kamusal alanı özgürlük olarak belirlemeyi sorunlu bulur. Düşüncesini bugünün toplumsal hareketleri aracılığıyla açıklayan Butler şunları söyler:

Eğer bir ekolojinin, ev içi siyasetin, sağlık hizmetlerinin, konutun, küresel gıda siyasetinin ve askerileşmeyi durdurmanın önemini kabul ettirmeye çalışan siyasal aktörlersek, o zaman, bu çabalarımızı destekleyen insan ve canlı yaşamı fikrinin, eylem ile karşılıklı bağımlılık arasındaki bölünmeyi aşan bir fikir olacağı görünecektir. Bizatihi toplumsal var oluş koşullarının ekonomik ve siyasi saldırı altında olduğu zamanlarda, ancak kalıcılığımızı ve gelişimimizi güvence altına alan karşılıklı bağımlılık koşullarını tanıyan canlılar olarak, bu önemli siyasal hedeflerden birinin gerçekleşmesi için mücadele edebiliriz. (Butler, 2018, s. 45)

Arendt'in özel ve kamusal alan ayırımına getirilen eleştirilere hak vermekle birlikte esas olarak dikkat çekici bulduğum noktanın Arendt'in Varnhagen ve Luxemburg ile ilgili yaklaşımı olduğunu söylemeliyim. Bu durum ilk olarak Arendt'in Eichmann davasına yaklaşımını doğru ya da yanlış, makul ya da akıldışı olarak yorumlamanın ötesinde Yahudi olması üzerinden şekillenen eleştirileri akla getirir. Arendt'in Varnhagen ve Eichmann yorumlarını beraber ele aldığımızda düşünürün “kurtulma” arzusuyla değil, özgürleşme arzusuyla hareket ettiği, Eichmann davası sebebiyle karşı karşıya kaldığı eleştirilerin “çoğunluğun dogmatizmine karşı azınlığın dogmatizmi”nin bir örneği olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Arendt kişinin kimliğine sahip çıkmasını önemser ancak kimliğe sahip çıkma, adalet talebine baskın gelen bir bağlılık haline dönüşmez. Kişinin hem kimliğine hem de adalet anlayışına uygun olmasına rağmen kimliğini ikinci plana atması çift taraflı rahat edicidir. Hem adalet sekteye uğratılmış hem de kişi, kendi varoluşuna aksi yönde davranmıştır.

Burada kötülüğün sıradanlığı iddiası sonrasında Arendt'e yöneltilen eleştirilere yeniden geri dönmek gerekir. Çift taraflı rahatsız edicilik iddiasını Arendt'e yöneltilen eleştiriler bağlamında düşünemez miyiz? Burada görülen azınlığın dogmatizmi değil hem adaleti hem de kimliğini göz ardı ettiği düşünülen birine yönelik öfkenin dışa vurumu olabilir mi? Birbiriyle çelişkili olan bu iki yorumun aynı anda geçerli olabileceğini düşünüyorum. Kastettiğim Arendt'in kendisine yönelik suçlamaları hak etmiş olabileceği değil, yok edilmeye çalışılan bir kimliğe mensup kişinin adaletle inancının derinden sarsıldığı bir ortamda Arendt'e olan öfkesini dışa vurmasının anlaşılabilirliği. Hak verilmeksizin anlaşılabilir görülen bu eleştiriler, kendini başkasının yerine koyarak düşünmenin de örneği olabilir. Diğer taraftan “anlaşılabilir” görülen bu öfkenin, kendisinden farklı olan bütün düşünceleri susturmaya hizmet etmesi ve bu yanıla kendi dogmatizmini yaratması da bir o kadar anlaşılmalıdır.

Son olarak değinmek istediğim nokta, dışlanan bir kimliğe mensup kişinin kimliğini unutmaya, yok saymaya, sanki o kimliğe sahip değilmişçesine kimliği inkarına varan yaklaşımının dışlayan kesim tarafından kullanılabilir bir araç haline dönüşme olasılığıdır. Tam da kimliğini yok saydığı için dışlanmayan kişi ayrımcı politikaların olmadığına yönelik bir söylemin örneği haline dönüşür. Türkiye’de Kürt ya da kadın düşmanlığına yönelik bir tartışma sırasında geçmişte bir Kürdün cumhurbaşkanlığı ya da bir kadının başbakanlık yaptığı söylemi dikkat çekmeye çalıştığım tehlikeye örnek olarak verilebilir.

#### 4.2.2.2. Çoğulcu politika

Kamusal alandaki insanlar herkeste mevcut olan “ortak bir doğa”yı paylaşmazlar, farklılıklarıyla ve bu farklılıklardan kaynaklı yorumlama biçimleriyle aynı nesne üzerine düşünürler (Arendt, 2013, s. 102). Buradaki düşünme etkinliği herkesi kapsar. Diğer bir deyişle, Arendt’in düşünme yetisiyle kastettiği yetenek herhangi bir ‘ayrıcalıklı’ kesimin (mesela filozoflar veya bilim insanlarının) tekelinde değildir (Sezer, 2021, s. 116). Böylece ortak dünya kendisini insani çoğulluğa ve çoğulluğun yüklediği anlamlara açar. Arendt’in her çalışmasında bu yaklaşımın olanaklarını ve ona yönelik tehditleri mesele edindiğini söylemek fazla abartılı olmayacaktır. Düşünür politikayı özgür ve eşit kişiler olarak demokratik söylem içinde yer alma, kamusal alanda tartışma hakkına sahip olma gibi kurallara dayandırırken bu kamusal içindeki politik varoluşu hem kendisine benzeyeni hem de kendisinden farklı olanı tanıyan, eşit muatabı kabul eden yaklaşımı bu politikanın zeminine yerleştirir.

Arendt’in felsefe tarihine yönelik eleştirileri de çoğulluk ve farklılığın taşıdığı merkezi önemle ilişkilidir. Bu eleştirel çerçeveye kısaca değinelim: Batı düşünce tarihinin eleştirisi olarak da okunabilecek *İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, politik düşünceye içkin olan çoğulluk fikrinin göz ardı edildiğini, Platon’dan Marx’a gelinceye kadar süren bu göz ardı etme halinin Sokrates’in duruşmasıyla ve bu bağlamda da filozof ile *polis* arasındaki çatışmanın yarattığı etkiyle ilgili olduğunu düşünür (a.g.e., s. 42). Batı felsefi geleneğinden hakikat anlayışı miras kalmıştır. Bu hakikat bir zorlayıcılık unsuru barındırdığı gibi, tekil haldeki insanla ilgili olduğundan politika dışıdır (Arendt, 2014, s. 332-333). Bir diğer konu ise Platon düşüncesinden devralınmış olan herkesin yaptığı en iyi işi yapması gerekliliği iddiasıdır. Önceden de

belirtildiği üzere bu durum yasa yapımı için dahi geçerlidir. Bir heykeltıraşın teorik bilgisi ve sanatsal bakış açısıyla bir heykel yapmasına benzer şekilde yasayı da yasa yapımı konusunda yetkin olan kişi yapmalıdır. Antik Yunan dünyasıyla ilişkilendirebileceğimiz bu düşünce biçimi ve bilinçdışı bir şekilde bugüne sirayet eden etkinliği, Arendt'in çoğulcu olandan kopan bir politika anlayışının sebeplerini bulduğu yerdir. Bu bakış açısına karşın düşünür, hakikatin baskısı yerine kanaatlerin çoğulluğunu koymuştur. Sokratesçi anlamda karşılaşılan herhangi bir kanaatin sınanması gerekir, bu sırada makul olmayan, rasyonel bir fikir yürütme sürecinden uzak, adalet ya da eşitlik esasına dayanmayan bir yaklaşıma varılabilir. Bununla birlikte aynı kanaat, hak verilebilecek bir görüşü de barındırabilir. Bu anlamda esas mesele bir hakikate varmak değil, düşünce alışverişidir. Herhangi bir konu üzerine enine boyuna düşünmek, tek başına amaç olarak dahi nitelenebilir. Öznel olan kanaatler kamusal alana açıldığında çoğulluğu içinde taşımakta ve başkalarının kanaatini hesaba katmaktadır. Bu yanı sıra Platon bölümünde de ifade edildiği gibi, yalnızca bir düşünceyi dile getirmek değil, bir düşünceyi duyabiliyor olmak da çoğulcu politikanın gerekliliğidir ancak bu sayede kendimi başkasının yerine koyabilirim. Tam olarak bu noktada Arendt'in Kant'ın yargı yetisine ilişkin yaklaşımının önemi açığa çıkar. Benhabib'in belirttiği gibi, Arendt Kant'ın öğretilerinde kamusal alanda özneler-arası uzlaşmayı sağlayacak bir prosedür keşfetmiştir (Benhabib, 1996, s. 189).

Kant, yargı yetisini genel olarak "tümel altında kapsanan tikeli düşünme yetisi" olarak tanımlar (Kant, 2001, s. 66). Bu yeti aracılığıyla tikeli nasıl değerlendireceğimizi, başvurabileceğimiz bir tümel olup olmadığını inceleriz. Bu anlamda yargı, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır.<sup>37</sup> Kant kişinin kendini düşünmesi, kendisini herkesin yerine koyarak düşünmesi ve düşünceleri arasında tutarlılık gözetmesi şeklinde ifade edebileceğimiz üç maksim belirler (a.g.e., s. 174). Arendt genişletilmiş düşünce olarak adlandırdığı bu maksimler arasında karşılıklı iletişimi ön plana çıkardığı için ikinci olanı çalışmasının temeline yerleştirir. Burada kastedilen başkalarının dahil olduğu bir düşünme sürecidir. Şöyle ki karar verirken yalnız olsam bile başkalarının düşünceleri kararına eşlik eder. Örneğin güzel olduğunu

---

<sup>37</sup> Kant belirleyici ve yansıtıcı olmak üzere yargıyı ikiye ayırır: Belirleyici yargı, tümelin bilgisine sahipken yansıtıcı yargıda tümelin bilgisi yoktur, tikellerden yola çıkılarak tümelin bilgisi edinilir. Yansıtıcı yargıya ulaşmanın ilk adımı, belirleyici yargı aracılığıyla tikelleri tümeller altına yerleştirmektir. Devamında ise yansıtıcı yargı; tikeller arasında karşılaştırma yaparak yargının öznel koşullarından sıyrılır (Kant, 2001a, Giriş, IV).

düşündüğüm bir nesneye dair aklımda olan bu güzellik düşüncesini belirleyen/ etkileyen bir tümel var mıdır? Dahası güzel bulduğum bir nesnenin diğerleri tarafından da güzel bulunmasını istememin nedeni nedir? Bu soruların cevabı, Kant'ın *sensus communis* adını verdiği ve Arendt'in de topluluk duygusu olarak adlandırdığı duruma denk düşmektedir (Arendt, 2019, s. 137). Buna göre estetik bir yargıya eşlik eden haz, öznel olmaktan öte herkes için ortak bir hissiyatı göstermektedir. Düşüncedeki bu genişleme “kendi yargımızı, başkalarının halihazırdaki yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak” sağlanır. Bu yaklaşımı Arendt politika bağlamında değerlendirir ve Benhabib'in ifadesiyle “Nasıl bir tablonun veya bir müzik parçasının güzelliğini anlamlı bir şekilde tartışabiliyorsak, aynı zamanda politik eylemi de tartışabilir, geçmişteki veya gelecekteki eylemlerin bilgeliğini veya aptallığını değerlendirebiliriz” (Benhabib, 1996, s. 40).

Bu değerlendirme ile varılacak nokta şu soruların cevaplanması açısından önemli hale gelir: Farklı politik talepler arasında karar nasıl alınır? Adil olan nasıl belirlenir? Hangi politik ifadelerin benimseneceğini ve hangilerinin reddedileceğini nasıl anlayacağız? Arendt'in yaklaşımına göre yargımı hakikat ile değil, başkalarının mümkün yargılarıyla kıyaslarım. Hem benim yargım hem de aksi görüşte olduğum kişinin yargısı bir kanaattir. Örneğin ırkçılığı reddeden bir bakış açısı ortaya koyabilirim ancak yargımın doğru olduğunu değil, başka yaklaşımlarla kıyaslandığı takdirde doğru olduğunu iddia edebilirim (Dunn, 2020, s. 253). Benzer şekilde herhangi biri, ırkçı bakış açısını hararetle savunabilir ve yargısının etrafında toplanan büyük bir kalabalığa seslenebilir. Bir topluluğun demokratik bir kararla insanlığın belli bir bölümünün tasfiyesine karar verebilecek olma ihtimalini Arendt'in göz önünde bulundurması bunun bir örneğidir. Eş deyişle topluluk duygusu her zaman adil ya da haklı diye nitelendirilmeyebilir ya da seçenekler arasında her zaman en iyisini seçen bir yargılama sürecini içermeyebilir. Yine de topluluğun ortak duygusu, yargının geçerliliğini kamusal olana dayandırması sebebiyle temel kabul edilebilecek tek duygudur. Bu durum bir başkasına ait görüşün körü körüne benimseneceği anlamını taşımaz, kişinin ne kadar çok bakış açısını hesaba katarsa temsili düşünme kapasitesinin o kadar genişleyeceği anlamını taşır. Bunun için düşüncenin kamusal alana açılmasına dahi gerek yoktur çünkü Arendt'in yorumuna göre eleştirel düşünce, kişinin yalnızken bile kendisini diğerlerinden koparmadığı, hayal gücü aracılığıyla



yanında olmayanları sanki yanındalarmış gibi temsil edebildiği ve bu yanıyla da her daim kamusal alanı tasavvur eden bir yaklaşımı gösterir. Bu anlamda Arendt'in özel ve kamusal alana yönelik sert ayrımının yumuşadığı bir noktaya temas ettiğimizi söyleyebiliriz. Yalnız kaldığım ve tam da yalnız kaldığım için özel olarak adlandırdığım alanda, başkalarının görüşleri hatta onların olası görüşleri dahi bana eşlik etmektedir. Bu noktada Arendt'in Kant düşüncesinden hareketle seyirci<sup>38</sup> ve eyleyen ayrımına değinmek istiyorum. Bu ayrıma göre seyirci; bütünü tamamen görebilme imkanına sahiptir, eyleyenin aksine başkalarının kanaatlerini akıl süzgecinden geçirir. Eyleyen başkalarının kanaatlerine bağlıdır, onlar tarafından onaylanmayı, beğenilmeyi ister; kendisine muhatap gördüğü sadece diğer eyleyenler değil, aynı zamanda seyircilerdir. Seyirci eyleyene bakış açısını sergilerken özgür olduğu gibi kendisinden onay ve beğeni bekleyen eyleyenin tavrını da şekillendirir. Her bir seyirci, kişisel tarihinin de etkisiyle aynı eyleyeni farklı şekillerde yorumlayabilir. Bu yanıyla çoğulluk, tam bir uzlaşımın imkansız olduğu tekillik unsurunu barındırır. Başkaları tarafından görülme ve duyulmayı politik anlamda önemli kılan, herkesin farklı bir yaklaşımla görüp duymasıdır. Birçok kez belirttiğimiz gibi bu çoğulcu yaklaşım, dünyaya anlam katar. Bu dünyayla uyuşabilir ya da karşı çıkabiliriz. Bu noktada seyirci ve eyleyen ilişkisiyle özel ve kamusal alan ayrımı arasında benzerlik kurulabilir: Seyirci olmak için başkalarının varlığı, söz ve eylemin ortaya dökülmesi gerekli değildir. Seyirci kamusal alanda dahi olsa özel alanındaymış gibi yalnızdır. Yine de seyircinin bu konumu, onun eyleyen konumuna geçmesini engellemez. Seyirci, eyleyenin tam da eyleyen olduğu için keşfedemediği bir motivasyon kaynağıyla kamusal alanı doldurabilir. Bu durumun açık bir örneği, ev-içi emeğin politik bir mücadele alanı olarak kamusal alana taşınmasıdır. Ev-içi emeği politik bir sorun olarak ortaya koymak özel alanda eyleyen, kamusal alanda ise seyirci pozisyonunda olmakla ilişkili olabilir. Burada kişi; kimliğini reddetmez, mücadelesini sadece o kimliğe yüklenen tekil zorunluluklardan kurtulmak için değil, kendisiyle birlikte kimliğin özgürleşmesi için sürdürür. Böylesi bir yaklaşımda eylemlerin çoğulcu bir politikaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>38</sup> Ronald Beiner Arendt'in yargı konusuna ilişkin yazılarının iki döneme ayrılarak incelenebileceğini öne sürer: "Pratiğe dayalı erken dönem ve temaşaya dayalı geç dönem" (Beiner, 2019, s. 164). Beiner bu ayrımı Arendt'in çoğulluk içinde eyleyen bir insanın, yurttaşın eş deyişle politik varoluş sergileyenin yargısı üzerinde durduğu ilk döneminin ardından geç döneminde eyleyen insanın yerini seyircinin aldığı iddiasına dayandırır. Beiner düşünürün son çalışması olan ve hayatını kaybettiği için tamamlamadığı *Zihnin Yaşamı* adlı çalışmasına kadar seyirci ifadesini kullanmadığını dile getirir.

Arendt çoğulcu bir politikanın hangi politik ifadelerle bağı kalınacağı ve hangisinin reddedileceğine yönelik belirsizliği giderebilmenin bir yolu olarak genişletilmiş zihniyete başvurmaktadır. Arendt'in ifadesiyle "bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp, çoğunluğa katılmak. Burada olan şudur: fiiliyatta "ben" olmadan ama kimliğimi/bütünlüğümü de yitirmeden (var) olmak ve düşünmek" (Arendt, 2014, s. 326).

Kişinin özgürlüğünü ifade edebileceği bir alana kavuşması ise politik yaşamın çeşitliliğiyle, bu çeşitliliğin içindeki farklı iktidar kaynaklarıyla, yaratıcı düşünce ve eylem olanaklarının olup olmadığıyla yakından ilgilidir. Arendt kişisel tanıklıklarının da etkisiyle çoğulcu politikayı tehdit eden dışlama ve şiddetin varlığını, bunun ulus-devlet yapısı üzerinden aldığı biçimi derinlemesine konu edinir. Bu konu, yurttaşlık başlığı altında incelenecektir.

#### **4.2.3. Yurttaşlık**

Arendt'in 1973 tarihli *Totalitarizmin Kaynakları-2* adlı kitabında yer alan "Ulus Devletlerin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" başlıklı bölüm, yurttaşlığın ulusal aidiyetlerin ötesinde nasıl var olabileceğini kavramsallaştırması açısından önemlidir. Arendt ulus-devlet modelini tartışmakta, ulus- devletin yurttaşı olunması durumunda sahip olunan haklar olduğunu, yurttaş olunmadığı durumda bu hakların ortadan kalktığını gösteren bir çerçeve çizmektedir. Görüşlerinin arka planına Fransız Devrimi'ni, İngiliz milliyetçiliğini, Dünya Savaşlarını, Avrupalı halkların diğer halklara yönelik değerlendirmelerini ekleyerek insan haklarını ulusal egemenlikle birleştirmeye çalışan bir anlayışın çelişkisini göstermiştir. Bu durumda yurtsuz kişilerin durumu, insan haklarının yurttaşlık hakkında başka bir şey olmadığını ortaya dökmektedir.

##### **4.2.3.1. Ulus- devlet ve totalitarizm**

Arendt'e göre ulus-devlet; anayasallık, hukukun üstünlüğü, halkın demokratik egemenliği ve kendi kaderini tayin hakkı gibi ilkelere dayanan bir yönetim biçimidir. Bu özellikler arasında hukukun üstünlüğü ve anayasallık fikrinin ulus-devletin istikrarı ve güvenilirliği için önemli olduğunu belirtmek gerekir çünkü Arendt'e göre yasalar karşısında eşitlik ilkesi bir kere bozulduğunda ulus-devletin varlığını sürdürmesi

olanaksız hale gelir. Bunun nedeniyse herkes için eşit olmayan yasaların ulus-devletin doğasıyla çelişmesidir (Arendt, 2021a, s. 292-293). Düşünür, devletin hukuki ve politik karar vermenin son mercii ve uluslararası hukukun öznesi olduğunu işaret eden devlet egemenliği ilkesini demokratik anayasal düzenlemelere uygun hale getiremeyen ulus-devletlerin sorunlarla yüzleşmek için hukukun üstünlüğünü askıya aldığını ileri sürer. Bu sebeple Volk, Arendt düşüncesinde ulus-devletin gerilemesinin hukukun üstünlüğü fikrinin gerilemesi anlamına geldiğini iddia etmektedir: “Dolayısıyla düzen sorunu aynı zamanda demokratik ulus-devletlerin otoriter rejimlere dönüşmesiyle kendini gösteren bir yasal düzen sorunudur” (Volk, 2010, s. 778).

Bu bağlamda Arendt’in totalitarizm incelemesi de hukuki açıdan değerlendirilebilir. Bu incelemeyi ulus-devletle ilişkisi açısından totalitarizmi tarihsel bağlamına yerleştirme çabasının bir sonucu olarak okuyabiliriz. Bu ilişki bağlamında Arendt’in ulus-devlete yönelik temel tarihsel belirlemeleri hem totalitarizm hem de insan haklarının şekillenmesiyle kurduğu ilişki açısından önemlidir. Şöyle ki ulus-devletlerin ortaya çıkması, birçok azınlığın da bağımsız bir devlet kurma arzusuyla ayaklanmasına neden olmuştur. Savaşlar sonrasında ise azınlıklar ulusal özgürlüklerine ulaşmak bir yana ulus-devletlerin asimile etme çabalarına ve asimile olmamaları durumunda sınır dışı etme politikalarına maruz kalmıştır (Arendt, 2021a, s. 265). Bu durum ise çok sayıda insanın yurtsuzlaşmasına ve göçmen krizlerine yol açmıştır. Yurttaşını kendi sınırları içinde ve dışında karşılıklı anlaşmalar yoluyla korumakla yükümlü devlet, herkesin kendi ülkesinin yasasına tabi olmasını sağlama amacıyla hareket etmiş, bu da evrensel bir hak anlayışına kıyasla yurttaşlık bağı üzerinden hak sahibi olmayı beraberinde getirmiştir (a.g.e., s. 276). Asimile edilemeyen ve hiçbir devletin sınırlarını göçmenlere açmayı istememesi sebebiyle sınır dışı da edilemeyen yurtsuzlar kendi kimliklerinden vazgeçmemiş ve milli kimliklerini, ortak çıkarlarını korumaya devam etmişlerdir. Bu duruma, devletin halkı tektipleştirme çabası da eklenince farklı kimlikler arasındaki çatışmalar kaçınılmaz hale gelmiştir. Yaşanan sorunların ardından ulusların kendi kaderini tayin hakkı, evrensel olarak kabul görmüştür. Diğer taraftan yüzbinlerce devletsiz insanın ortaya çıkması insan hakları denildiğinde akla gelen ilk haklardan biri olan barınma hakkını ortadan kaldırmıştır. Uluslararası sözleşmeler bağlamında iltica hakkı, devletlerin uluslararası haklarıyla çeliştiğinden doğru düzgün işlevselliği olan bir hak halini

alamamıştır (a.g.e., s. 277). Devletlerin yurttaşını ihraç etme hakkını egemenlik hakkı olarak değerlendirmesinin yanı sıra hali hazırda süren düzen, hak sahibi olmayan devletsizleri de yasa dışı eylemlerde bulunmaya zorlamıştır (a.g.e., s. 282). Oturma ve çalışma hakkı olmayan kişiler yasaları sürekli çiğnemek durumunda kalmış ve yasayı çiğnediği anda bir istisna olarak yasaya dahil hale gelmiştir. Böylece suç işlemek, yasa tarafından tanınan bir kişi olmanın tek yolu olmuştur (a.g.e., s. 286). Düşünür ulus-devlette polisin artan gücüne de dikkat çekmiş hatta bu gücü totaliter olan ve olmayan olarak ayırmıştır. Bu ayırım, totaliter bir siyasal rejimde halkın işlenen suçtan bağımsız olarak kendisini bir biçimde yasanın dışında bulabildiğine, totaliter olmayan siyasal rejimde ise devletsiz grupların artmasıyla polisin kanunsuz bir düzeni kuran unsur haline geldiğine yöneliktir (a.g.e., s. 289). Bu nokta, totalitarizm denilince akla gelen kuşkusuz ilk isim Arendt'in totalitarizm kavrayışını daha yakından incelemek için iyi bir başlangıçtır.

Arendt totaliter olan/olmayan polis gücü ayırımında; ideoloji ve terör, iktidar ve şiddet gibi konuyla ilgili ele aldığı tüm kavram ve öne sürdüğü tüm iddialarda tarihsel kanıtlara başvurmuştur. Hatta Agnes Heller'a göre "Arendt'in totalitarizm yaklaşımı, kesinlikle tarihselcidir" (Heller, 1987, s. 243). Philip Hansen'e göreyse Arendt'in yaptığı, tarihsel verilerin ne gösterdiğinden bağımsız olarak, rasyonalist politika anlayışının aydınlatamayacağı bir olguyu yeni bir yaklaşımla düşünme girişimidir (Hansen, 1993, s. 133). Bu yanıyla düşünür tarihsel kanıtlara başvurarak teorik bir çerçeve çizmekte; insanı totaliter bir politik rejim kurmaya iten sebepleri, bu rejimi mümkün kılan araçları ve rejimin sonuçlarını araştırmaktadır. Volk'un yorumundan hareketle Arendt düşüncesinde totaliter rejimin kurulmasını ulus-devletin gerilemesiyle, ulus-devletin gerilemesini ise hukukun işlevini yitirmesiyle ilişki kurarak değerlendirebiliriz. Eş deyişle ulus-devletin totaliter bir hal alması, hukukun araçsallaştırılmasının sonucudur. Bunun açık bir örneği olan Nazi Almanyası'nda halkın egemenliği düşüncesinden hareketle hukukun üstünlüğü ilkesi çarpıtılmış, devletin kurumsal yapısına zarar verilmiş, bunun sonucunda ulus-devlet biçiminin varlığı ortadan kalkarken yerine ideolojik bir anlayışla terör uygulayan devlet geçmiştir. Bu yanıyla Arendt'in totalitarizm anlayışında ideoloji ve terör kavramları ön plana çıkmaktadır. İdeoloji, doğa ve tarih yasalarına inancı temsil ederken, terör bu yasaların uygulanmasına yarayan araç olarak kullanılır. Bu ikisinin kullanımı özneliği yok eder, doğru ile yanlış birbirinden ayıramayan insanlar yaratır. Bu noktada,

düşünür doğal hukuk geleneğiyle totaliter doğa yasaları arasındaki ayrıma dikkat çeker.

İlk iki bölümde incelediğim üzere doğal hukukun yasaları insan aklı dolayısıyla uygulanmaktaydı. Totaliter doğa yasaları ise insanı kendi amaçlarının aracına indirger. İnsan aklının yerini terör alır; kararları alan da uygulayan da terördür ne kararı alanın ne uygulayanın ne de kararın muhatabı olan kişilerin sorumluluğu vardır (a.g.e., s. 465). Bu noktada artık sadece kimin öleceği değil, kimin cellat olacağı da belirlenmektedir; hiç kimse güvende değildir çünkü bugünün celladı kolayca yarının kurbanına dönüşebilmektedir (Arendt, 2014, s. 468). Totalitarizmin tiranlık ve diktatörlükten farkı sadece düşmanlarına değil, dostlarına karşı da işleyebilecek olması çünkü dostlarının iktidarından bile korkmasıdır. Arendt'in tarifleriyle tiranlık kişisel özgürlükleri, otoriter yönetimler politik özgürlükleri kısıtlarken, totalitarizm ise insan özgürlüğünü ortadan kaldırmaya çalışmasıyla diğer ikisiyle kıyaslanamayacak şekilde tehlikeli bir hale dönüşmektedir. Hatta totalitarizmin bu hali, insanın insanlıktan çıkarılması olarak açıklanmaktadır (Arendt, 2014, s. 143-144). Bu noktada insanların adil olmayan yasalara itaat eden, bu yasaları benimseyen ve hatta koruyan hale gelmesi açıklanmalıdır. Burada düşünürün iktidar ve şiddet arasında yaptığı ayrım faydalı olabilir.

#### **4.2.3.1.1. İktidar ve şiddet**

Politikanın tarihi; iktidarı ele geçirmenin, iktidarı paylaşma çabası sırasında ortaya çıkan sorunların çözümüne yönelik uğraşın da tarihidir. Bu yanıyla bir devlette iktidarın kullanımı, etkileri ve sınırları o devletin siyasal rejimiyle, egemen olanın etkinliğiyle yakından ilintilidir. İktidar bağlamında değerlendirilen bir devlet olduğunda şiddetin bir iktidar biçimi olduğu yönündeki yaklaşım oldukça yaygındır. Devletin sahip olduğu asker ve polis gücü, iktidarın en büyük göstergesi olarak değerlendirilmektedir çünkü bu güç, her ne kadar devletin iç ve dış güvenliğini sağlamak olarak nitelenen bir amaçla ilişkilendirilse de egemenin kullanımına sunulmuştur. Hatırlanacağı üzere Hobbes kılıca dayanmayan sözleşmelerin sözden ibaret kalacağını iddia etmekteydi. İktidar ve şiddetin birbiriyle bu ilişkisinin yanı sıra iktidar yasal otorite, ikna gücü, teşvik etme pratikleri gibi yöntemlerle de kendisini gösterir. Etkileyici konuşmanın, zengin olmanın, kültürel anlamda donanımlı bir insan olmanın getirdiği iktidardan bahsedilebilir. Bu bağlamda politika tarihine geri dönecek

olursak söz söylemenin, karşındakini ikna etme çabasının, mücadele ve müzakere süreçlerinin tamamı iktidar sahibi olma uğraşının bir başka biçimidir. Bu anlamda Arendt iktidar ve şiddetin birbirine karıştırılmaması gerektiğini ve iktidarın politik eylemi ve bununla beraber insani bir yaşamı mümkün kıldığını düşünmektedir. Buna karşın şiddet; politik yaşamın sınırını belirlemede, kişilerin rızasına dayanan itaati ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir durumda Arendt iktidarın ortadan kalktığını çünkü itaatin şiddet yoluyla sağlandığı bir ortamda iktidarın gücünün olmadığını iddia eder: “Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını meneder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir” (Arendt, 2014, s. 137).

Bu yaklaşımı totalitarizm üzerinden ele aldığımızda, totaliter rejimin tahakkümünü sağlayan iktidar değil, şiddet olduğunu görürüz. Totaliter bir rejim kurmanın yolu, terörün belli bir ideolojinin gerçekleştirilmesini sağlayan aygıt olarak sunulmasını ve terörün istikrarlı bir şekilde işlev görebileceği ana kadar ideolojinin çoğunluğun taraftarlığını kazanmış olması gerekir. Bu noktada ise totalitarizm insanları itaatkâr kılabilmek için ırkçılık, antisemitizm, milliyetçilik gibi belli bir gruba ait olmayanları dışarıda bırakan politikalara başvurur. Bu politikaların kabul görmesi için ise insanların dış dünyayla ilişkisini keserek, halkı disiplin altına alarak ve tektipleştirerek ideolojinin öne sürdüklerinden başka bir gerçekliğin olabileceğine yönelik düşüncenin oluşmasını engeller. “Totaliter rejimlerin bir özelliği haline gelmiş olan insan haklarına karşı işlenen suçlar, hakkın, parçalarından farklı olarak bütün için iyi ya da yararlı olmakla eş değer bahanesiyle her zaman haklı çıkartılabilir” (Arendt, 2021, s. 308).

Bu sebeple belli bir yer ve zaman üzerinden tanımlanmayan, ebediyen var olacak olan bir devlet anlayışı içinde hareket eden totaliter rejim hem değişmez doğruları olduğunu ileri sürebilmekte hem de bu doğrularını iktidarın yapısına, liderin söylemine göre sık sık değiştirebilen, dün dediğinin bugün aksini iddia edebilen bir esnekliğe kavuşmaktadır. İkiyüzlü ve istikrarsız bu yapı karşısında Arendt insan haklarından söz etmenin bir devletin yurttaşı olmaya bağlı olduğunu ileri sürdüğü “hakka sahip olma hakkı” düşüncesini öne sürmüştür. Bir sonraki bölümde bu konuyu inceleyeceğiz.

#### 4.2.3.2. Hakka Sahip Olma Hakkı

Yasanın kaynağını Tanrı ya da gelenek yerine insanda bulan anlayışın ilk adımı olarak İnsan Hakları Bildirgesi'ni gösteren Arendt'e göre bu bildirgenin ilanı, insanın korunmadığının bir göstergesidir (Arendt, 2021a, s. 293). Buradaki iddia, insan haklarının bütün hakların dayanağı olmasından hareketle onu koruyacak özel bir yasaya gerek olmadığı düşüncesidir (a.g.e., s. 294). Bu düşünceye neden olan ise insan haklarının öznesi olan insanın soyut bir insan tahayyülünü yansıtmasıdır (a.g.e.). Arendt bu soyut insanı topluluğa yerleştirir ve haklarına sahip olmasının koşulunu insan olmasında değil, bağlı olduğu topluluğun yapısıyla ilişkilendirir. Eğer insan haklarına saygılı bir topluluk içinde değilseniz haklarınıza saygı duyulması, ilk olarak yaşadığınız toplumdaki değişimle mümkün olacaktır. Bu yanıyla haklara saygı duymayan, aksine farklılıkları asimile etmeye çalışan bir ulus-devletin azınlığı, bu devletin tektipleştirici yapısıyla mücadele etmek zorunda kalır. Tam bu noktada, ulusal özgürleşme sorunuyla insan hakları sorunu (a.g.e., s. 295), insan ve yurttaş hakları ayrımı iç içe geçer. İnsan haklarının uygulanamaz ve ikiyüzlü olduğuna dair eleştirileriyle bilinen Edmund Burke'ü tartıştığı pasajlarında Arendt, deneyimlerimizin Burke'ü doğruladığını söyler (Arendt, 2021, s. 309). "Devredilemez insan haklarının İngiliz hakları olduğu" yönündeki Burke'ün iddiası, İsrail devleti örneğinde de görüldüğü üzere, insan haklarının ulusal hakların elde edilmesinden sonra mümkün hale geldiğidir (a.g.e.). Arendt'e göre bu durum, insanların ulusal kimlik ve haklarına sahip çıkmalarının bir nedenidir (a.g.e.). Justine Lacroix, Étienne Tassin'i takip ettiğini belirterek insan haklarının yurttaşlığın varlığını kabul ettiğini, yurttaşlığı bir olgu olarak değil, bir hak olarak varsaydığını iddia etmektedir (Lacroix, 2015, s. 84). Arendt için insan, haklarıdır ve onlar aracılığıyla var olur (a.g.e.). Burke'ün iddiasını Arendt'e de taşıyarak yurtsuzluğu Yahudi örneğinden hareketle açıklayalım: Arendt Yahudilerin yaşam hakkının herkes tarafından yaşamları lüzumsuz addedildiğinde tehlikeye girdiğini yazar (a.g.e.). Kastettiği şudur: Naziler öncelikle Yahudileri yasal haklarından arındırmış, gettolara ve toplama kamplarına kapatmış, dünyayla bağlantılarını kesmiş, kimsenin yaşananlara sesinin çıkmadığından emin olduktan sonra yaşam haklarını almıştır. Yahudilerin en nihayetinde bir devleti olduğunda ise yeni bir mülteci kategorisi olarak Araplar ortaya çıkmıştır.

İnsanın insanlıktan çıkartılması olarak tarif edebileceğimiz bu durum, günümüzde farklı yöntem ve araçlarla devam etmekte, bu durum karşısında düşünürler yeni kavram ve yorumlarla konuyu ele almaktadır. Bunlar arasında en çarpıcı diyebileceğimiz yaklaşım Michel Foucault ve Giorgio Agamben tarafından teorize edilen *biyopolitika* kavramıdır. Foucault ve Agamben düşüncesinde farklı anlamları ifade edecek şekilde kullanılan kavram Foucault açısından düzenleyici, denetleyici ve üretken bir iktidar stratejisini işaret eder. Örneğin toplumun sağlığı, beslenmesi, cinselliği politik beklentilere uygun olacak şekilde tertip edilmektedir. Bu yanı sıra Foucault açısından *biyopolitika* iktidarın sadece tahakküm altına alarak değil, özgürlük alanlarını da barındıran bir şekilde yaşamı denetlemesidir. Agamben için ise *biyopolitika* hukukun dışına atılan kişiyi değil, hukuk tarafından terk edilen kişiyi gösterir (Agamben, 2013, s. 40). Örneğin *biyopolitik* bir mekan olan Nazi Kampı insanın her türlü hakkını kaybettiği, hukukun tamamen askıya alındığı yerdir. Bu yanı sıra iktidarın belirlediği, değerli olan ya da değersiz kılınan yaşamın hangisi olduğudur (a.g.e., s. 164). Achille Mbembe ise bu kavramın içeriğini yetersiz bularak *nekropolitika* kavramını önerir. Bu kavram yaşayacak ve ölecek olanları belirlemenin yanı sıra bazı insanların “yaşayan ölümler” haline gelmesine neden olan kararı işaret eder. İsrail’in Filistin işgalindeki egemenlik kurma yöntemleri *nekropolitikanın* açık bir örneğidir. Mbembe’nin sözleriyle;

Evleri ve kentleri tahrip etmek, zeytin ağaçlarını köklerinden sökmek, su tanklarını delik deşik etmek, elektronik iletişim ağlarını bombalamak ya da kilitlemek, yolları kazmak, elektrik transformatörlerini imha etmek, havaalanı pistlerini tahrip etmek, radyo ve televizyon vericilerine zarar vermek, bilgisayarları parçalamak, Filistin devleti yanlısı kültürel ve siyasal bürokratik simgelerin altını üstüne getirmek, tıbbi gereçleri yağmalamak. Bir başka deyişle altyapısal bir savaş durumu! (Graham, 2002; aktaran Mbembe, 2014). Havada polislik icra etmek ve yukarıdan öldürmek için silahlı Apaçi helikopterleri kullanılırken, yerde de bir savaş ve sindirme silahı olarak zırhlı ve silahlı buldozerler (Caterpillar D-9) kullanılmaktadır. Erken modern dönem sömürgeci işgalin aksine, bu iki silah, geç modern dönem terörünün ileri teknoloji ürünü aygıtlarının üstünlüğünü tesis etmektedir. (Mbembe, 2014)

Bu yanı sıra Yahudilerin bir devlet kurmasının ardından Filistin halkının yaşadıkları “eskiden uysal bir kuzu olanın, sonra bir kaplan ve vahşi bir kurt olmasının hikayesi”dir. Filistin örneğinde de görüldüğü üzere esas mesele, insanın hakları değil,



hakka sahip olma hakkıdır. Göçmenlerin yaşadığı hak kayıpları ise Arendt'in yaklaşımını destekleyen bir diğer göstergedir. Hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olmayan bu insanlar Arendt'in sözleriyle "Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar" (Arendt, 2021, s. 256). Aslında bakıldığında insan haklarına en çok ihtiyaç duyan göçmendir, buna karşın devredilemez diye nitelenen hakların kaybedilebildiğini en ağır şekilde deneyimleyen de yine o'dur. Bu anlamda insan haklarının en ideal öznesi olmak, bu haklardan yararlanamayan hale gelmesiyle eş zamanlı ilerlemektedir.

Bu önermeyi yanlışlayan nadir örnekler de yok değildir. Bu örneği, 2022 yılının mart ayında Rusya'nın Ukrayna işgalinin sonrasında Ukrayna halkının Avrupa tarafından nasıl kabul edildiğini incelediğimizde görüyoruz. Serena Parekh'in ilettiği üzere Ukrayna'nın komşuları Ukrayna'dan ayrılmak isteyen insanlar için ücretsiz trenler çalıştırmış, kabul merkezleri inşa etmiş, mültecileri evlerinde ağırlamak isteyen kişilerle mültecileri bir araya getiren sistemler kurmuş, mültecilerin Avrupa'daki iş imkanlarına kolayca erişebilmeleri için çalışmalar yapmıştır. Parekh'i cezbeden asıl gelişme ise işgalin sadece iki hafta sonrasında bir yıllığına verilen ve üç yıla kadar yenilenebilen bir şart uyarınca Avrupa Birliği'nin Ukraynalı mültecilere Avrupa Birliği sınırları içinde özgürce yaşama imkanının yanı sıra çalışma, eğitim ve sağlık haklarını sağlamasıdır. Birliğin bu tutumu yurtaş ve mülteci ilişkisinde aşına olunan dışlayıcı tavrı tersine çevirirken Suriye'de yaşanan iç savaşın ardından güvenli bir yer arayışında olan Suriyeli mülteciler için geçerli olmamıştır. 2015 yılında Türkiye ile yapılan anlaşma uyarınca Yunanistan'ın "tüm yeni düzensiz göçmenleri" Türkiye'ye geri gönderebileceği konusunda karşılıklı anlaşmaya varılmış, bunun karşılığında AB, Türkiye yurtaşlarına vize serbestisini hızlandırmayı ve Suriyeli mültecilerin Türkiye'de ikametini kolaylaştırmak için mali destek sunmayı taahhüt etmiştir. Suriyelilerin Avrupa'ya geçişi istenilen düzeyde engellenemeyince 2016 tarihinde yeni bir anlaşma imzalanarak deniz yoluyla mülteci geçişinin caydırılmasına yönelik maddelerle birlikte "20 Mart 2016 tarihinden itibaren Türkiye'den Yunan adalarına geçiş yapan tüm yeni düzensiz göçmenler Türkiye'ye iade edilecektir" ifadesine yer verilmiştir (Council of the EU, 2016). Anlaşmayı değerlendiren Manuel Schoenhuber, alınan kararların uluslararası hukukun açık ihlalini gösterdiğini hatta yasadışı olduğunu dile getirmiştir (Schoenhuber, 2018, s. 657). Bu iki farklı durum karşısında

aynı kurumun yaklaşımındaki farklılığın gösterdiği, insanın sadece yurttaş olmasının değil hangi devletin yurttaşı olduğunun da önemli olduğudur. Arendt böylesi bir ayırımın olabileceğini de öngörmüş ve şu benzetmeyle durumu açıklamıştır: “Tıpkı adı olan bir köpeğin yaşama şansının, sadece genel anlamda köpek olan bir sokak köpeğinden daha fazla olması gibi, ünlü mültecilerin şansının da daha yüksek olduğu doğrudur” (Arendt, 2021a, s. 288). Yukarıdaki iki örnekte, ünlü mülteciye karşılık gelen Ukraynalı mültecidir. Güçlü uluslararası kurumları oluşturan devletlerle Ukrayna’nın benzer kültürel özellikler taşıması bu durumun nedeni olabilir. Yine de tek başına kültürel benzerliklerin mülteci olarak kabulün kolaylaşması için yeterli olmadığını söylemek gerekir. Lewis Turner’ın Ürdün’de yer alan Zatari Mülteci Kampı’na ilişkin yazısı bu durumun çarpıcı bir örneğidir. Suriyeli mültecilerin halk tarafından “yük” veya “tehdit” olarak algılanmasını önlemek için mültecilerin Afrikalı olmadığı, ekonomi açısından “fırsat” ya da “kaynak” olabileceği ve yeniliği teşvik eden girişimci bir yapılarının olduğu ifade edilmektedir (Turner, 2019, s. 138). Turner bu durumun hem beyaz üstünlüğünü hem siyah ırkçılığını yeniden üretmeye hizmet eden bir durum yarattığının gözlemlendiğini ve Suriyelilerin “Afrikalı olmayan”, girişimci olarak tasvir edilmesinin beyazlığa daha yakın olarak algılanmalarını beslediğini dile getirmiştir (a.g.e., s. 139). Bu durum, mültecinin istenmeyen olarak ilanının derin kültürel farklılıkla ilişkili olmadığını; görece benzer kültüre sahip, sığınılan devlette çoğunluğun dini inancını paylaşan mültecilerin dahi hoş karşılanmadığını göstermektedir. Bu örneklerde gördüğümüz, mülteci karşıtlığının doğal hukuktan aşına olduğumuz ortak iyi anlayışını akla getirmesidir.

Görüldüğü üzere insan hakları yurttaşlık haklarını kapsamadığı gibi yurttaşlık şartıyla geçerlilik kazanmaktadır. Balibar bu durumun, haklar kavramının kendisinde inşa edildiğini düşünür: Haklar insanların nitelikleri değil, kişilerin birbirlerine bahsettiği niteliklerdir. Bu sebeple de insanların fikir ve eylemlerinden sorumlu tutulabilecekleri “ortak dünya” fikri Arendt için önemlidir (Balibar, 2007, s. 732). Haktan yoksun bırakılmak, kişinin söz ve eylemlerini anlamlı kılan bir dünyadan yoksun bırakılması anlamına gelir. Bu yanı sıra “hak sahibi olma hakkı” “dünyada anlamlı bir yer”e işaret etmekte (Parekh, 2004, s. 41- 53); Arendt’e göre bu anlam, kişinin biricikliğini garanti ederek çoğulcu bir politikaya dönüşmektedir.

James Ingram’a göre Arendt’in insan hakları hakkındaki şüphelerinin kaynağı ne ulusal kimliğe dayalı yurttaşlığın fetişleştirilmesi ne hakları uygulama yetkisinin ya da

yasasının olmamasından kaynaklanır. Sorun, haklar birbirini eşit olarak tanıyanların aktif katılımıyla aşağıdan yukarıya örgütlenmediği için karşılıklı tanınmanın ve etkileşimin politikayı mümkün kılacak şekilde sağlanamamasındadır. Bu anlamda Arendt'in insan hakları kavrayışı, politika pratiğiyle şekillenmektedir (Ingmar, 2008, s. 410). Bu noktada Balibar'ın Arendt yorumlarında öne çıkan “hak sahibi olma hakkını” “politika hakkı” ile eşitleyen yaklaşımı açıklık kazanır. Balibar, Arendt'den farklı olarak, insan haklarının ancak var olan yurttaşlık hakları çerçevesinde anlamlı olmasının olumlu taraflarına dikkat çeker. Bu değerlendirmeye göre yurttaşlık istikrarlı bir şey olmaktan öte her daim kusurlu, düzeltilebilir bir süreç olarak işler, eş deyişle “her zaman yapım aşamasındadır” (Balibar, 2001: 211; aktaran Clarke, 2014, s. 11). Bu anlamda da insan hakları, politika hakkını varsayar, devletin ve bununla beraber bütün toplumsal düzenin sorgulanmasını beraberinde getirir.

Rancière ise Arendt'in “hakka sahip olma hakkı”nın totolojiye vardığını düşünür: İnsan hakları yurttaş haklarıdır, yurttaş olmayanların hakları yoktur. Bu yanıyla da hakka sahip olanların hakları vardır (Rancière, 2004, s. 302). Rancière ise insan haklarını “sahip oldukları haklara sahip olmayanların ve sahip olmadıkları haklara sahip olanların hakları” olarak nitelendirir. Şöyle ki Rancière hakların iki varoluş biçimi olduğunu belirtir: İlk olarak yazılıdır; sadece eşitliği değil, eşitsizliği de gösterirler. İkinci olarak ise yazılı olan hakların gücünü doğrulayan, yazılı olana karar veren, haklarını kullanan kişilerin hakları olarak var olurlar. Bu yanıyla hakların öznesi, bu iki varoluş biçimi arasında köprü kuran bir özneleşme sürecini gösterir. Düşünür görüşünü Fransız Devrimi sırasında Olympe de Gouges'un “Kadınların darağacına gitmeye hakkı varsa, meclise gitmeye de hakkı vardır” sözüyle örneklendirir. Eş deyişle insan hakları, hakka sahip olmayanların ama haklarını almaya karar verenlerin haklarıdır (a.g.e., s. 303). Düşünürün Arendt'e eleştirisi ise onun yaklaşımında hakka sahip olmayanların mücadelesinin görünmez kılındığı sebebiyledir:

Arendt'in yaptığı gibi hakların belirli ve değişmez konularla ilgili olduğunu varsayarsanız tek gerçek hak, bir ulusun yurttaşlarına o ulusun yurttaşı olduğu için verilen ve kendi ulusu tarafından güvence altına alınan hak olduğunu iddia edersiniz. Bunu yapmanız durumunda, tabii ki, ulus-devletin sınırları dışında yürütülen mücadelelerin gerçekliğini inkar etmek zorunda kalırsınız. (a.g.e., s. 305-6)

Bana kalırsa Arendt'in mücadele ve müzakereyi ön plana çıkartan ve açıkça insan haklarını neden değil, sonuç olarak gördüğünü belirten yaklaşımı göz önüne alındığında Rancière'in bu eleştirisi haksızdır. Hatta Lacroix, Rancière'in sandığından daha fazla Arendtçi olup olmadığını sormakta ve Arendt için de eşitliğin verili değil, müzakere yoluyla elde edilen insan eyleminin bir ürünü olduğuna dikkat çekmektedir (Lacroix, 2015, 84). Arendt'in tüm çalışmaları, paylaşılan ortak bir dünyada kişinin kendi potansiyelini tam olarak gerçekleştirme arzusuna yanıt vererek gerçekliği, dönüşüm olasılığı temelinde kuramlaştırmaya yönelik sürekli bir çaba olarak yorumlanabilir (Fantauzzi, 2018, s. 141). Ancak Arendt'in köleliğe ilişkin fikirlerinin Rancière'in yorumunu desteklediği iddia edilebilir. Arendt köleliği bir grup insanın özgürlüğünü elinden aldığı için değil, onların özgürlük için mücadele edebilme olasılığını da yok ettiği için insan haklarına karşı suçlu bulur (Arendt, 2021, s. 305). Sorun köleliğin, kimilerinin doğuştan köle olduğuna yönelik bir düşünce üzerinden kurumsallaşmasında ve onların temelde insan olduğunun unutulmasıyla suçun görünmez kılınmasındadır (a.g.e.). Burada köle ile devletsiz kıyaslaması yapan Arendt köleliğin toplum içinde tanındığını, emekleri sömürülen bu insanların tam da bu sebeple toplum içinde tutulduklarını ancak hiçbir haklarının olmadığını dile getirir. Buradan Arendt'in çıkardığı sonuç, insanın insan onurunu yitirmeksizin haklarını yitirebildiği, politik topluluğun dışında kaldığında insanlığın da dışına çıktığı şeklindedir (a.g.e., s. 306). Bu anlamda da "hakka sahip olma hakkı" politik bir topluluğa dahil olmanın ötesinde Balibar'ın "politika hakkı" yorumuna işaret eder. Hak talep etmek, haksızlıklara karşı çıkmak, yeni hakların elde edilmesini amaçlamak, eş deyişle politik süreçlere katılmak Arendtçi düşüncede baskındır çünkü topluluktan yalıtılmış bir insan fikri ya da politika öncesi var olan bir hak kavrayışı yoktur.

Hakka sahip olma hakkını devletin sınırlarının dışına çıkarmaya uğraşan Arendt'in kozmopolitan hak kavramını hiç kullanmamış dahi olsa kozmopolitanizmle ilişkilendirebileceğimiz bir yaklaşımının olduğu ve bu yaklaşımında Kant düşüncesinin izinden gittiği söylenebilir.

#### 4.2.3.2.1. Kozmopolitanizm

Ulus-devlet korumasının dışında kalan insanların hakka sahip olma hakkından mahrum kaldığı iddiası, Arendt'in bu sorunu ortadan kaldırmak için bir dünya devleti öngörüp görmediğini akla getirebilir. Arendt, Kant'ı takiben, dünya devleti fikrine, böylesi bir devletin politik kimliklerin çoğulluğunu baltalayacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Düşünürü göre tek bir egemen dünya devletinin kurulması, politikanın sonu olacaktır (Arendt, 1968, s. 81). Düşünür bir dünya devletinin haklara sahip olma hakkını neden sağlayamayacağı sorusunun cevabı olarak kabul edebileceğimiz şu pasajı yazar: "İnsanlığın birliği ve dayanışması tek bir din, tek bir felsefe veya tek bir yönetim biçimi üzerinden evrensel bir anlaşmayla var olamaz. Varlığını sürdürmesi, farklılıkların aynı anda hem gizlediği hem de açığa vurduğu bir birliği işaret etmesine bağlıdır" (a.g.e., s. 89-90).

Arendt'e göre hakları sağlayacak olan uluslararası yargı, gelecekte kurulması muhtemel bir federasyonun kapsayıcı anayasası, uluslararası anlaşmalar ve örgütlenmeler gibi devletlerden oluşan bir federasyon ve devlet dışı oluşumlardır. Buraya kadar Arendt'in Kant ile benzer bir düşünceyle dünya yurttaşlığı fikrine yaklaştığını görüyoruz ancak düşünürün Kant'tan ayrıldığı nokta Batı dünyasının yasalarını tüm dünyaya yaymaya yönelik girişimlerinin Kant'ın öngördüğü gibi insanlığın ilerlemesine hizmet etmediği, ilerleme bir yana gerilemesine neden olduğudur.

Tarihte ilk kez dünyadaki tüm halkların ortak bir şimdisi var: Bir ülkenin tarihinde önemli olan hiçbir olay, başka bir ülkenin tarihinde marjinal bir rastlantı olarak kalmaz. Her ülke, diğer bütün ülkelerin neredeyse yakın komşusu haline geldi ve her insan, dünyanın bir diğer ucunda yaşanan bir olayın şokunu hissediyor ancak bu ortak olgusal şimdi, ortak bir geçmişe dayanmaz ve ortak bir geleceği garanti etmez. Dünyanın birliğini sağlayan teknoloji, aynı zamanda onu kolayca yok edebilir; küresel iletişim araçları, olası küresel yıkım araçlarıyla yan yana tasarlanmıştır. (a.g.e., s. 83)

Bu yanı sıra yaşanan olumlu gelişmelerin tüm dünyaya yayılabilmesi gibi olumsuz olanlar da yaygınlaşabilmekte ve dünyanın geleceğini tehlikeye atma potansiyeli taşımaktadır. Bu anlamda Arendt, Kantçı gelecek tahayyülünden farklı olarak devletler arası ihraç edilenlerin insanlığı yıkan sonuçlarını gösteren bir tablo çizmektedir.

Kastedilen sadece teknolojik gelişmeler, Arendt'in örneğiyle atom bombası ya da nükleer enerji kullanımı değildir. Bu durumun bir başka örneği, örgütlü ve mekanikleşmiş bir insanlık tarafından ve çoğunluk kararıyla insanlığın belli kısımlarının tasfiye edilmesine yönelik uzlaş olabilir (Arendt, 2021, s. 22). Arendt'in ifadesiyle böyle bir durumun gerçekleşmesi olumsuz dayanışmanın örneğidir. Olumlu dayanışmanın ortaya çıkması ise politik sorumlulukla bir araya gelmeyi gerektirir (Arendt, 1968, s. 83). Bu bir aradalık fikrini itaatsizlik başlığı altında ele alacağız.

#### 4.2.4. Sivil İtaatsizlik

Arendt bir çocuk ile kölenin ve bir çalışanın konumundan hareketle itaat kelimesini inceler (Arendt, 2018, s. 192-193). Düşünüre göre bir çocuğun ya da kölenin itaat etmesinden söz etmek mümkündür çünkü itaat etmediği durumda çaresiz kalacaktır.<sup>39</sup> Çok sayıda insanın çalıştığı bir işin yöneticisinin talimatlarını uygulayan kişi ise ortak bir edimin parçası olduğunu, yöneticinin, o ve diğer çalışanlar olmaksızın çaresiz kalacağını bilir. Buradan iki sonuç çıkar: İlk olarak adil olmaktan uzak yasalara uyan veya bu yasaları destekleyen insanlar toplumda yaşananlardan sorumludur. Bu durumun en açık örneği, Eichmann'dır. Kendisini her ne kadar insanların bir yerden alınıp başka bir yere gönderilmesinden sorumlu olarak tarif etse de ve itaatini devletin yasasına sadakat ile açıklasa da soykırımdan sorumludur. Bu örnek, kimi durumlarda itaat etmenin değil, itaatsizliğin sorumluluk olduğunu açığa vurur.

İkinci olarak ise kişinin itaat etmesi, o kişinin kendi koyduğu ve onayladığı bir yasanın geçerliliği durumunda anlaşılmalıdır. Yasayla bu organik bağın olmaması durumunda yasaya itaat gerekliliği de ortadan kalkar. Bu anlamda itaat edilen egemen değil, yasadır. Bu yaklaşım Arendt'in iktidar ve şiddet arasında yaptığı ayrımla ilişkilidir; şiddete başvurulmuş yerde, iktidarın otoritesi kalmamıştır. Bu yanı sıra Balibar, insanların rızasını alarak üretilen bir mekanizma olarak iktidarı değerlendiren Arendt'in itaat ve iktidar arasında karşılıklılık ilişkisi kurduğunu iddia eder. Bu iddiasını ise Arendt'in devrimin doğasına dair görüşlerine başvurarak açıklar. Arendt devrimle birlikte otoritenin çöküşünü, yasalara itaatin ve rızanın önemini göstermesi bağlamında değerlendirir. Yasalar bir emir değil, insanlar arasındaki ilişkileri

<sup>39</sup> Burada çocukla kölenin benzer bir konuma yerleştirilmesi, Rancière'in hakka sahip olmayanların mücadelesinin görünmez kılınması yönündeki Arendt eleştirisini aklı getirmekle birlikte Arendt'in köleliği doğal bir eşitsizlik varsayımıyla açıklayan yaklaşımlara uygun bir benzetme yaptığı görülmektedir. Bu doğal eşitsizlik yaklaşımını eleştiren Arendt köleyi, doğası gereği bir yetişkinin korumasına ve bakım vermesine ihtiyacı olan çocukla aynı pozisyona yerleştirerek anlaması güç bir bağ kurmaktadır.

tanımlayan ve düzenleyen kurallardır. İnsanların rızası yoksa itaati de olmayacaktır (Balibar, 2007, s. 736).

Sivil itaatsizlik, anlamlı sayıda bir yurttaşın ya geleneksel değişiklik yollarının tıkandığına yani itirazlarını artık dinlenip incelenmediğine ya da tersine, birtakım değişiklikleri gündemine alan hükümetin yasallığı ve anayasaya uygunluğu ciddi biçimde kuşkulu olan bir politikada ısrar ettiğine inandıkları bir durumda ortaya çıkar. (Arendt, 2018a, s. 98).

Bu anlamda sivil itaatsizlik; insanların haklarına ve özgürlüklerine sahip çıkmaları için bir araç olmanın yanı sıra kamusal yaşama katılma haklarını hem icra edip hem de savunabilecekleri bir olaydır. Burada dikkat çekici olan, Arendt'in "anlamlı sayıda bir yurttaş" ifadesidir. Sivil itaatsizlik savunucusu sadece bir grubun üyesi olarak sözünü dinletebilir, bu yüzden ancak bir grup insanın sözü olarak ortaya çıktığında anlam kazanır (a.g.e., s. 83). Bu yüzden Arendt'e göre vicdani ret ile sivil itaatsizlik birbirinden ayrı ele alınmalıdır. Arendt insanın başkalarıyla fikir ya da çıkar birliği ile bir araya gelmesiyle oluşan eylemin kişinin vicdani gerekçelerle verdiği kararlarla kıyaslandığında ikincil önemde olduğunu belirtir (a.g.e., s. 85). Eş deyişle sivil itaatsizlik vicdani redde önceliklidir. Burada Arendt'in ahlak ve politika arasındaki ilişkiye yaklaşımında Rousseau ve Kant ile olan farklılığına dikkat çekmek gerekir. Şöyle ki 1969 tarihli *Sivil İtaatsizlik* adlı yazısında Arendt, bu iki düşünürün anlayışında yurttaşın hukuk düzeniyle olan ahlaki ilişkisinin yasayı yapan ve onaylayan kişiler olarak yasanın egemenliği altında olmaları sebebiyle yasaya itaat etmeleri gerektiğine dayandırılarak meşrulaştırıldığını ifade eder. Arendt'in burada gördüğü sorun hem Rousseau'nun hem de Kant'ın ödev başlığı altında vicdana geri dönmesindedir (a.g.e., s. 106). Oysaki Arendt'in değerlendirmesi, vicdanın apolitik ve sübjektif olduğu yönündedir. Bu sebeple vicdana fazla bel bağlamamak gerekir. Bu yanı sıra sivil itaatsizlik kavrayışı vicdanın itirazı değil, örgütlü azınlıkların, hatta kitlelerin itirazıdır; özgür bir toplumun koşullarını yeniden yaratmak için kolektif bir hareketin göstergesidir (Balibar, 2007, s. 736).

Bu noktada Henry David Thoreau ile ilgili düşünürün yorumlarına değinebiliriz. Thoreau vergi borucunu ödememesi sebebiyle sorguya alınmış ve sorgu sırasında Meksika'ya karşı açılan savaşı haksız bulduğunu ve desteklemeyi reddettiğini, devletin güneyinde süren kölelik uygulamalarını da göz önünde bulundurarak vergiyi ödemeyeceğini belirtmiştir. Buna karşın hapse atılmış, sadece bir gecesini hapiste

geçirmiş ve iki yıl sonra *Hükümete karşı Sivil Direniş* adlı metni yazmıştır. Ölümünün ardından metnin adı *Sivil İtaatsizlik* (Thoreau, 2018, s. 29-54) olarak değiştirilerek basılmıştır. Sivil itaatsizlik kavramını hiç kullanmamış olan Thoreau'nun eylemi, Arendt'e göre vicdani reddin örneğidir çünkü düşünüre göre sivil itaatsizlik topluluk olarak itaat etmemeyi gerektirir. Eş deyişle sivil itaatsizlik, kolektif itaatsizlikten vicdani ret, kişisel olarak boyun eğmeyiştir (Gros, 2017, s. 121). Thoreau adil olmayan yasalara boyun eğmek yerine vicdanının sesini dinleyen, adalete hizmet etme arzusunu duyumsayan, kendisiyle çelişmektense bütün bir dünyayla çelişmeyi tercih eden Sokratesçi bir anlayışın izindedir.<sup>40</sup> Jack Turner, Thoreau'nun yazılarının politik önemini dile getirdiği makalesinde Arendt'in Thoreau'yu apolitik bir etiğin üstlenicisi olarak tanımladığını belirtir (Turner, 2005, s. 449). Bu kavrayışa göre Thoreau'nun amacı dünyayı iyileştirmek değil, kendi benliğini arındırmaktır. Turner'ın iddiası ise Thoreau'nun alışılmadık ama güçlü bir politik eylem ortaya koyduğu yönündedir. Okuyucularını etkilemeye, eleştirel ve demokratik bir yaklaşımla yurttaşın sorumluluklarını tartışmaya açan bir anlayış neden sadece vicdana dair ve bunun paralelinde apolitik ve sübjektiftir? Bu soru, sorulmaya değer görünüyor. Vicdani retçi, sivil itaatsizlik eyleminin hareket ettirici unsuru haline gelebilir. Örneğin 17 Aralık 2010 yılında Tunuslu seyyar satıcı Muhammed Buazizi'nin yaşadığı yoksulluk ve karşı karşıya kaldığı adaletsizlik nedeniyle kendini yakması, tekil bir eylemdir ancak bu olayın sonrasında ortaya çıkan protestolar 2011 yılı şubat sonuna kadar Tunus dahil olmak üzere on dokuz Ortadoğu ve Afrika ülkesine yayılmıştır. *Arap Baharı* olarak anılan bu dönemde büyük protesto gösterileri ve kamusal alanların işgali iktidarların devrilmesi, bazı devletlerde talep edilen kimi ekonomik hakların alınması, bazı devletlerde ise olağanüstü hal döneminin kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yanıla dikkat çekmek istediğim, tekil bir olayın büyük sonuçlara gebe eylemlerin tetikleyicisi olabileceğidir. Ayrıca vicdani retçi ile sivil itaatsizlik arasındaki ayrım, *Politik Varoluş* bölümünde değindiğim Varnhagen ile Luxemburg isimlerinden hareketle kurtuluş ve özgürlük farklılığını akla getirmektedir. Vicdani retçi kendi vicdanının yükünden kurtulma amacıyla hareket etmektedir, sivil itaatsizlik ise sadece kendi kurtuluşunu değil, çoğullukla birlikte kurtuluşu, özgürlüğü arzulamaktadır.

---

<sup>40</sup> Bu yaklaşım çerçevesinde Eichmann'ın yasaya itaat etmediğini varsaydıımızda onun eylemi de vicdani redde denk düşmektedir.



Arendt'in bir diğerk ayrımı, kişisel sorumlulukla politik sorumluluk arasındadır. Düşünür, iktidarın yaptığı her türlü eylemden yurttaşların sorumlu tutulması halinde sorumluluğun dayanılmaz bir yük haline geleceğini belirtir (Arendt, 1968, s. 84). Esas mesele böylesi bir yaklaşımın, gerçek suçlunun görünmez kılınmasına yol açmasıdır. 1945'te yayımlanan *Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk* başlıklı yazısında Arendt, Nazi ve Alman olmak arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve Nazilerle Almanları eşitleyen, faşist bir rejimin yaptıklarından tüm yurttaşları sorumlu tutan bir yaklaşımın kimsenin gerçek anlamıyla yargılanamadığı, suçluların suçsuzlardan ayrılamadığı bir duruma denk düşeceğini belirtir. 1969 tarihli *Şiddet Üzerine* adlı çalışmasında aynı konuya geri döner ve Siyah ile Beyaz ilişkisi arasındaki gerilimde herkesin suçlu olduğu yerde kimsenin suçlu olmadığını yeniden dile getirir: “‘Tüm beyazlar suçludur’ sözü yalnızca tehlikeli bir saçmalık değil, aynı zamanda tersine ırkçılıktır; siyah nüfusun gerçek şikayetleri ve rasyonel heyecanları için irrasyonel bir boşalma alanı yaratmakta, gerçeklikten kaçışa yöneltmektedir” (Arendt, 2016, s. 77). Buradan hareketle Arendt suçun kolektif olamayacağı gibi suçsuzluğun da kolektif bir karakter taşımadığını dile getirir (Arendt, 2018, s. 182-183). Holokost döneminde verilen emre uymamayı tercih etmiş kişiler, “Dünya onların bu davranışlarıyla olumlu yönde değişeceği için değil, sadece bu şekilde kendileri olarak yaşamaya devam edemeyecekleri için yapmışlardı bu tercihi” (a.g.e., s. 191). Dünyaya karşı sorumluluk üstlenilemeyecek aşırı durumlar olabileceğini kabul etmek gerektiğini söyleyen düşünür, güçsüzlüğün, mutlak iktidarsızlığın geçerli bir özür olduğuna inanır (a.g.e., s. 192). Bu yanıyla Arendt'e göre kişi, koşullara bağlı olarak kötülüğün ortağı olmamak için kamusal alandan çekilme yolunu tercih edebilir. Bu anlamda direnme, kötülüğe ortak olmamayı da içerir. Eichmann başka türlü de davranabilecekken davranmamış, çarkın dişlisi olmayı reddetmemiştir. Bu reddetmeyiş karşısında sorulması gereken soru, “Neden itaat ettin?” değil “Neden destekledin?” sorusudur (a.g.e., s. 194).

Bu anlamda Arendtçi sivil itaatsizlik; düşüncenin özerkliğini savunan, ortak dünyaya dair ortak kaygıdan hareketle sorumluluk çağrısını yükseltme amacı olarak ele alınabilir. Bu nedenle de sivil itaatsizlik nihayetinde hukuku güçlendirir, hukukun varlığına muhalif olmaksızın onun amacının dışına çıkmasını sorun edindir. Hatta sivil itaatsizliğin öznesi, eylemlerindeki motivasyon unsuru her ne olursa olsun, hukuk açısından suçlu kabul edileceğini bilerek itaatsizlik eder. Arendt bu kişinin hukuk

karşısındaki konumunu değiştirmek isteyecek kadar ileriye gider ve anayasalarda sivil itaatsizliği mümkün kılacak bir kurumsallaştırmayı önerir. Sivil itaatsizliğe sadece politik dil dağarcığında değil, politik sistemde de yer bulunmalıdır. Hatta belki de bunu sağlayacak olan olağanüstü bir durumun ortaya çıkması olacaktır (Arendt, 2018, s. 120-121) çünkü düşünüre göre;

Kamuooyundan gizlenerek faaliyetini sürdüren sıradan suçlu ile yasaya karşı oluşunu kamuooyuna beyan eden *sivil itaatsizlik* eylemcisi arasında devasa bir farklılık vardır. Herkesin gözü önünde cereyan eden yasanın açık ihlali ile gizli işlenen suç arasındaki bu açık farkı ancak sabit bir fikre saplanmış olanlar ya da kötü niyetliler göz ardı edebilir. (Arendt, 2018a., s. 99)

Sivil itaatsizlikle devrimci eylemler arasındaki fark ise Arendt açısından şiddetin kullanılıp kullanılmadığına göre belirlenir. Devrimci, şiddete başvurur; sivil itaatsizlik eylemcisi ise barışçıl yöntemler izler (a.g.e., s. 100). Arendt devrimcinin eylemi için başvurduğu bir araç olarak şiddet kullanımını olumsuzlamaz ancak adil bir dünya tahayyülüyle bir araya gelen ve dünyayı olumlu anlamda değiştirme konusunda sivil itaatsizlik eylemcisiyle benzer kaygı ve özlemi paylaşan devrimcilerin esas amacından sapabilecek olma ihtimalini göz önünde bulundurur. Devrim çabası terör eylemine dönüşme potansiyelini taşır. Yine de Arendt totalitarizmle birlikte modern dünyanın insan çoğulluğunu ortadan kaldırmaya yönelik öngörülemez tehdidine karşın devrimi, insanlığın yeni bir düzen kurma çabası olarak okur. Arendt'e göre devrim olgusunun oluşumunun zemini buradadır (Hansen, 1993, s. 170). Düşünür hem sivil itaatsizliği hem de devrimi politik mirası geri almaya yönelik bir girişim olarak özgürlük, eylem, kamusal ve eşit yurttaşlığın imkanını sağlayan işlevleriyle değerlendirmiştir. Politik miras ile kastedilen ise ortak dünyanın bir parçası olmanın koşulu olarak kamusal alana katılımı, başkalarıyla çatışan görüşlerin dile getirilmesiyle, karar alma mekanizmasına katılabilmekle ilişkilidir. Bu noktada eşit yurttaşlık, modern doğal hukuk düşüncesinden aşına olduğumuz doğal eşitlik anlayışını değil, “doğal olarak eşit olmayan insanların, insan eseri (*conventional/artificial*) yasal ve kurumsal düzenlemeler aracılığıyla eşitlenmesidir” (Sezer, 2021, s. 652). Eş deyişle doğuştan sahip olduğumuz haklara referansla eşit olduğumuzu iddia etmeyiz, yurttaşlığın sağladığı haklara dayanarak eşit hale geliriz. Bu yanı sıra eşitlik verili değil, kazanılan bir hak haline gelmektedir. Bu açıdan ister sivil itaatsizlik ister devrim formunda olsun, Arendt düşüncesinde hak mücadelesi politik bir varoluşun, paylaşılan ortak dünyanın bir parçası olmanın yolu olarak okunmaktadır.

### 4.3. Jürgen Habermas

Son dönemin en etkili filozoflarından biri olan Habermas kamusal alan, demokrasi, kozmopolitanizm gibi kavramlardan hareketle hukuki ve etik yaklaşımını şekillendiren, güncel sorunlara değinen, bu yönleriyle sadece felsefe dünyası açısından değil, uluslararası kuruluşların da fikirlerine başvurduğu “kamusal bir entelektüel” (Verovšek, 2022, s.1) olarak değerlendirilmektedir. Bu bölümde düşünürün edebiyata kadar varan geniş çalışma alanı daraltılarak; hukuk, yurttaşlık ve sivil itaatsizlik yaklaşımları bağlamında kendisine yer verilecektir.

#### 4.3.1. Hukuk, ahlak ve politika

1945- 1946 yılında yapılan Nürnberg duruşmalarının düşünce dünyasını belirlediğini söyleyen Habermas hukukun işlevine dair iki farklı yorum getirmiştir (Habermas, 1992, s. 77). Öncelikle düşünür, 1981 tarihinde yayımlanan *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı çalışmasında hukuku, özgürlüğü güvence altına alan ve aynı zamanda kısıtlayan çift değerlilik içinde yorumlamıştır (Habermas, 2019, s. 1018). Düşünür bu çalışmasında yaşam dünyası ve sistem dünyası olmak üzere iki farklı toplumsal alan belirlemiştir. Buna göre yaşam dünyası; iletişimsel eylemin geçerli olduğu, kişilerin görüşlerini başkalarına iletebildiği, görüşlerin tartışılarak kabul edildiği bir yeri işaret eder. Bu durumun aksine sistem dünyası ise araçsal eylemin hâkim kılındığı, devletin yanı sıra ekonominin etkinliğinin mevcut olduğu, hukukun da araçsallaşarak yaşam dünyasını bozucu etkiler yaratacak şekilde işlediği bir alanı gösterir (a.g.e., s. 558). Bu iki dünya arasında hukukun rolü, para ve gücün bağımsız işleyişlerini sağlamlaştırarak ekonomi ve politikayı yaşam dünyasından ayırmak ve bu sayede kurumsallaşmış hale gelen ekonomi ve politikayı yeniden yaşam dünyasına dahil etmektir. Eş deyişle hukuk, ekonomi ve politikanın yaşam dünyasından bağımsız işleyişini mümkün kılmaktadır (a.g.e., s. 327- 340). Bu yaklaşım Habermas’ın 1986 tarihli *Law and Morality* başlıklı metni ile 1992 tarihli *Between Facts and Norms* adlı çalışmasında değişmiş ve hukuk, yaşam dünyasını meşru düzenlemelere tabi kılmaksızın koruyan özellikleriyle değerlendirilmiştir.

Konu bağlamında ve Habermas’ın da vardığı nihai görüş olması sebebiyle üzerinde duracağım bu ikinci yaklaşım; hukuk, ahlak ve politika arasında karşılıklı ve birbirinden ayrı düşünülemez bir ilişki üzerine kuruludur (Habermas, 1992, s. 77).

Yine de bu ilişki, hukuku ahlaka ya da ahlakı hukuka tabi kılan bir ilişki kipi değildir çünkü her ikisinin de tabi olduğu meşrulaşma süreçleri farklıdır. *Law and Morality* adlı çalışmasında Habermas ahlaka meşruiyet kazandıranın hukuk ya da hukuka meşruiyet kazandıranın ahlak olmadığını belirtir. *Between Facts and Norms*'da ise hukuk sadece toplumsal olguların ya da ahlaki sınırların içinde anlaşılacak olan işleviyle ele alınır. Bu yanıyla ne hukuku toplumsal olgulara indirgeyen pozitif hukuk ne de onun toplumsal olan tarafından tesis edilen yanını görmeyen doğal hukuk hukukun açık kılınmasını sağlayabilecek içeriktedir. Bu anlamda Habermas'ın her iki geleneğe de mesafeli olduğunu belirtmek gerekir.

On dokuzuncu yüzyılda pozitif hukukun doğal hukuka üstün gelmesi ile ilgili olarak Habermas pozitif hukukun doğal hukuk anlayışındaki dini ve metafizik kaynaklı hukuki gerekçelendirme sorununu ortadan kaldırdığı iddiası taşıdığını ancak daha iyi bir gerekçelendirme anlayışı sunamayıp sadece metafizik ve dini dünya görüşlerinden kopuk, seküler bir temele dayandığını dile getirmiştir (Habermas, 1992, s. 268). Bununla beraber Habermas modern pozitif hukuk anlayışıyla birlikte hukukun yasal yükümlülükleri ve cezai normları belirlemesinin yanı sıra yasama ve yargılama süreçlerini kurumsallaştıran, yetkilendirme ve örgütlenme kurallarını içeren yapısının görünür kılındığına dikkat çekmektedir (Habermas, 1986, s. 229). Bu işleyişe uygun olarak alınan kararların gerekçelendirilmesi, ispat yükü taşıması, bu yanıyla iç kısıtlamalarının olması ve yapılacak değişikliklerin tartışma yoluyla gerçekleştirilmesi pozitif hukukun yasal özelliklerinin yanı sıra ahlaki tavrına da işaret etmektedir (a.g.e., s. 230). Habermas'a göre "Doğal hukukun ahlaki ilkeleri, modern anayasal devletlerde pozitif hukuk haline gelmiştir. Akıl yürütme mantığı açısından, yasal süreçlerde ve işlemlerde kurumsallaşan gerekçelendirme biçimleri, ahlaki söylemlere açıktır" (a.g.e.).

Bu süreçler ahlaki olanı da gözeterek yürütüldüğü sürece yasallığın meşruiyetindeki rasyonalite hem usule uygun hem de ahlaki argümantasyon süreçleriyle uyumludur (a.g.e.). Gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyan pozitif bir yasa, meşruiyetini ahlaki içeriğine borçludur (a.g.e., s. 241-242). Saf bir hukuki prosedürün rasyonalitesi, kurumsallaşmasının öncesinde ahlaki bakış açısını açıklayıp açıklayamadığıyla ölçülür (a.g.e.). Hukuk ile ahlak arasındaki ilişkiyi temelde bu şekilde açıklayan Habermas açısından politikanın nereye konumlandığının cevabı ise hukukun ahlak ile politikanın arasına yerleştirilmesi olarak düşünülebilir (a.g.e., s. 246). Politik olarak

ele alınan sorunların ahlaki özelliklerinin olması, iktidarın yasama gücü üzerinden hukukla ilişkilmesi politika ile hukuk arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir (Habermas, 2020a, s. 35). Hukuki olanın gücü, egemenin yaptırım potansiyeline bağlıdır. Bu potansiyel; hukuku yaratma ve uygulamanın yanı sıra politik programların gerçekleştirilmesi, kolektif hedeflere ulaşılması gibi konularda yasa biçimini alan bağlayıcı bir güç olma haliyle de ilişkilidir. Burada egemenin gücü, hukukla yan yana getirilmez, hukuk tarafından öngörülür ve egemenin varlığının meşruluğu hukuka dayanır (Habermas, 1996, s. 134). Bu durum hukukun, ahlaktan farklı olarak, araçsal yönünü gösterir.

Ahlak, doğal hak teorilerinin öne sürdüğü gibi, pozitif hukuk normlarının üstündeki bir katman olarak yasanın üzerinde artık asılı durmuyor. Ahlaki argümantasyon pozitif hukukun özüne nüfuz eder. Bu durum, ahlakın hukukla tamamen birleştiği anlamına gelmez. Ahlak, hukuku sadece tamamlayan değil, hukuka kök salmış özellikleriyle hukuka yerleşmiş bir prosedür niteliğindedir. Kendisini normatif içeriklerden kurtarmış ve normatif içerikleri gerekçelendiren bir konuma yükseltmiştir. Bu yanı sıra usule ilişkin bir yasa ve usule dayalı bir ahlak karşılıklı olarak birbirini denetleyebilir. (Habermas, 1992, s. 247)

Habermas'a göre hukuk, farklı toplumların kimliklerini ve yaşayış tarzlarını sergiledikleri alana da işaret eder.

Ahlakın aksine, hukuk *genel olarak* etkileşim bağlamlarını düzenlemez, ama belirli tarihsel koşullar altında sosyal çevrelerinde kendilerini koruyan yasal toplumların öz-örgütlenmesi için bir araç olarak hizmet eder. Bunun sonucunda somut konular ve teleolojik bakış açıları hukuka taşınır. *Herkesin* eşit çıkarımı hedefleyen ahlaki kurallar, saf ve basit bir evrensel iradeyi ifade ederken, yasalar aynı zamanda belirli bir yasal topluluğa ifade verirler. (Habermas, 1996, s. 151-152)

Hukuk, ahlak ve politika arasındaki ilişkide yapılan ayrımlarla ilgili olarak Habermas antropolojiye referansla hukukun devlet ve siyasal gücün yükselişinden önce geldiğini ve siyasal olarak kabul edilmiş bir hukuk ile yasal olarak örgütlenmiş siyasi gücün aynı anda ortaya çıktığını belirlemektedir (Habermas, 1992, s. 263). Bu yanı sıra Habermas hukuk ve politikayı birbirinden ayırmadığı gibi bu ilişkide ahlakın da rol aldığını düşünür. Şöyle ki düşünürüne göre doğal hukuktan seküler ve pozitif bir hukuka geçişte ahlaki bilinç rol oynamış, hukukun politikanın bir aracı haline gelmesi

ihhtimaline karşı oluşan itiraz, hukukla ahlakın i içe geemesine dayanmıştır (a.g.e., s. 264).

Bu anlamda hukukun ahlaki bir içeriğe sahip olduğu ve kişileri hukuka bağlı kılacak rasyonel bir meşruiyetin ahlaki bir gerekçelendirmeye ihtiyacı olması yönündeki Habermasçı yaklaşımın Fuller'in düşüncesiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Peki, ahlaki olmayan yasalar ve hukuki kesinlik ikilemiyle ilgili olarak Habermas ne söyler?

Varsayılan işlevsel talepler lehine normatif değerlendirmeleri dışlayan mahkeme kararlarının gerekçelerini düşünüyorum. İşte tam da bu gibi durumlarda yargının ve hukuk sisteminin boş yere işleyemeyeceği, toplumsal taleplere tepki vermek zorunda kaldığı görülmektedir. İster ekonomik ister devlet işleyişi kaynaklı olsun, mahkemelerin yerleşik ilkeleri ihlal ettikleri veya bozdukları durumda bile sistemik buyruklara boyun eğip eğmemeleri, kendilerine veya yasal kamusal alanda hüküm süren eğilimlere bağlı değildir; son tahlilde sistem ve yaşam dünyası arasındaki sınırdaki yaşanan politik mücadeleler üzerinedir. (...) Hukukun stnlĞ fikrini içsel bir yaklaşımla dikkate alan, deyim yerindeyse, onu kendi sözü olarak benimseyen her normatif soruşturma, etkisiz bir idealizme düşüyor gibi görünüyor. (a.g.e., s. 248- 249)

Habermas yasal düzenlemelerin meşruluğunu, mahkeme kararları yanı sıra demokratik yasama süreçleriyle de ilişkili görür. Anayasa hukuku teorilerine işaret eden düşünür, bu teorilerin tüm argümanları eşit bir şekilde ele alan müzakere ve karar alma süreçlerini teşvik eden anlayışını olumlu bulurken normatif bakış aıllarını ahlaki argümantasyon mantığına göre geliştirme ve iletişimsel varsayımlara uygulama konusunda yetersiz olduklarını iddia eder (a.g.e.). Demokratik işleyiş, parlamentonun nasıl çalıştığıyla ilgili olduğu gibi medya, kamusal kurumlar, tartışmalara dahil olan kişilerin bilgi dereceleri ve konuların kamuoyuna ifade edilebilme becerisiyle de şekillenir (a.g.e.). Bu sebeple Habermas Kant'ın pratik aklın ahlaki buyruğu aracılığıyla pozitif hukukun belirlenmesi şeklinde kurduğu hukuk ve ahlak ilişkisini sorunlu bulur (a.g.e., s. 270). Bu ilişkide hem ahlakın araçsal kılınan hali hem de politik alanın dinamik gerçekliği gözden kaybolmakta, hukuk ve ahlak arasındaki sınırlar bulanıklaşmaktadır nk herhangi bir konudaki ahlaki bakış açısı, konuşanın kimi düşünce ve tutumları idealleştirmesini gerektirir. Bu bağlamda Habermas'a göre anayasayı hazırlayanlara doğal hukuk olarak iletilen bir haklar sistemi yoktur, anayasayı hazırlayanlar da haklar sistemine tarihsel olarak sahip oldukları

yorumlardan bağımsız bir şekilde erişebileceklerine inanmazlar (Habermas, 1996, s. 128-129).

Yasal bir düzenlemeden bağımsız ahlak, herhangi bir normu gerekçelendirme açısından yanılabilir, genel-geçer prosedürler sağlar. “Sadece hukuksal bir kurumsallaşma, ahlaki olarak geçerli normlara genel biçimde uymayı sağlayabilir” (Habermas, 2020a, s. 222). Hukuk normlarını gerekçelendirmek için de yasama pratiğinin izlemesi gereken demokratik süreçler vardır ve bunlar ahlaki içeriği barındırır (a.g.e.). Böylece hukuk ve ahlakın ayrı ayrı zayıf olan yönleri, ikisinin bir araya gelmesi aracılığıyla geçerli bir kritere kavuşur: “Hukuk, özerk bir ahlakın zayıflıklarını telafi etme açısından değerlendirilecek olursa pozitif hukukun önemli özellikleri anlaşılır hale gelir” (a.g.e., s. 245). Bu yanıyla hukukun üstünlüğü fikrini, boş bir idealizmden kurtaracak olan hukuki prosedürlerin tarafsız yargıyı garanti etmesi ve kamusal olanın politikaya katılımı için imkanlar sağlaması olacaktır. Bu nitelikler bir hukuk sistemini özerk kılabilir. Bu anlamda demokratik olunmaksızın özerk bir hukuk, işler kılınmaz (a.g.e., s. 279). Bu noktada Habermas’ın söylem ilkesi olarak tarif ettiği demokratik yaklaşıma değinmek gerekir. Söylem ilkesi bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilen normların geçerlilik iddia etmesi, diğer bir deyişle geçerli normların herhangi bir zorlamaya başvurmaksızın herkes tarafından kabul edilmesidir (a.g.e., s. 18).

Bu yanıyla Habermas, söylemsel yasa yapma sürecinde yurttaşların onayını alabilen yasaların meşru olarak geçerli olduğunu düşünür (Habermas, 1996, s. 110). Bu yolla söylem ilkesi, hukuki işleyiş yoluyla demokrasi ilkesine dönüşür. Demokrasi ilkesi ise hukuka meşrulaştırıcı güç verir. Böylece hukuk ile demokrasi iç içe geçer. Habermas bu iç içe geçişi hakların mantıksal oluşumu (*logical genesis of rights*) olarak adlandırır (a.g.e., s. 121). Kişi özgürlüğü aracılığıyla söylem ilkesine başvurur ve kendi tarafsız yargısına göre bağlayıcı olduğunu düşündüğü normlara itaat eder. Bu yanıyla yurttaşın kişisel ve kamusal otonomisi bağdaşır. Eş deyişle söylem ilkesi aracılığıyla demokrasi işler kılınır ve demokrasi aracılığıyla ortaya çıkan “hak” geçerlilik kazanır.

Hukuk ile politika ve bu bağlamda demokrasi arasındaki ilişkinin bir diğer boyutu, insanın toplumsallaşma yoluyla bireyselleşen ve bu yanıyla da kimliğini oluşturan özelliklerinin tanınmasına ihtiyaç duyan halidir. “Bireyselleşme, toplumsallaşmanın sadece diğer tarafıdır. Bir kişi, sadece karşılıklı tanınma ilişkilerinde kendi kimliğini oluşturabilir ve yeniden üretebilir” (Habermas, 2020a, s. 112). Habermas’ın bakış

açısıyla ilgili şu belirlemede bulunabiliriz: Düşünüre göre ahlak, kişisel otonomi hukuk ise kamusal otonomiyle ilgilidir. Ahlak ve hukuku birleştiren bir haklar sistemi, kişisel otonomiye destekleyecek şekilde oluşturulmalı ve kamusal otonomiye de güvence altına alınmalıdır. Bu yanıyla özel alanla kamusal alanı iç içe sokan ve hukuk aracılığıyla demokratik işleyişi var eden bir hak anlayışından bahsedebiliriz.

Normatif açıdan bakıldığında, demokrasisiz bir hukuk devleti yoktur. Öte yandan, demokratik süreç, hukuksal kurumsallaşmış bir işleyişi gerektirirken, halk egemenliği ilkesi, temel hakları gerektirir ki, ancak bu koşulda meşru hukuk olabilir: Öncelikle de, eşit öznel haklarını kullanabilme özgürlüğüne sahip olma hakkını şart koşar ki, bu da yine kendi içinde kişisel hakların korunması koşulunu beraberinde getirir. (Habermas, 2002, s. 123)

Görüldüğü üzere Habermas'ın haklar sistemi, toplumsal farklılıkları göz önünde bulunduran bir işleyişe sahiptir ve kişilerin farklılıklarıyla birlikte toplumsal alanda kendisine yer bulmasını sağlamakla yükümlüdür. Bu noktada hak denilen mefhum, demokratik toplumlarda halkın kurumlarla kurduğu ilişkiler bağlamında ve parlamenter sistem aracılığıyla elde edilen bir şey olmasının yanı sıra farklılıkların tanınması için verilen mücadelelerden öğrenilen dersleri de içerir. Bu anlamda demokratik bir devlette hukuk ve hukukun üstünlüğü fikri, tarihsel ve toplumsal olanın etkilerinden muaf değildir. Bu etkilere açık olmasıyla değişip dönüşür, ihtiyaçlara göre şekil değiştirir ve bu etkilere açık olma hali, onu demokratik kılar.

Konunun en başından beri dile getirildiği üzere Habermas için hak hem hukuki hem de ahlaki bir içerik barındırır. Bu yanıyla düşünürün insan haklarını nasıl ele aldığı ve insan haysiyeti düşüncesinin insan haklarını gerekçelendirmek için başvurulacak bir zemin olup olamayacağı incelemeye değerdir.

#### **4.3.1.1. İnsan Hakları**

Habermasçı yaklaşımda demokrasi aracılığıyla kamusal müzakere süreçlerinin işlemediği ve hukuki kurumsallaşmanın sağlanmadığı durumlarda bir hakkın gerekçelendirilmesinin mümkün olmadığını belirttik. Bu yanıyla diğer haklara benzer şekilde “insan haklarının, örneğin açıkça cisimleşmiş genelleştirilebilir somut ilgilerin ve herkesin isteyebileceği şey bakımından ahlaki olarak gerekçelendirilen- ve



dolayısıyla hukuk düzenimizin ahlaki tözünü oluşturan bu hakların” (Habermas, 2020a, s. 29) meşru dayanağının ahlak olmadığını görürüz.

Düşünüre göre insan haklarının yüzü hem ahlaka hem de hukuka dönüktür. Ahlaki içerik taşır ancak hukuki hak biçiminde kendisini gösterir. Ahlaki normlar gibi insana dair olan her şeyle ilgilidir ancak hukuki normlar gibi kişileri bir hukuk topluluğuna ait olmaları koşuluyla korur. Bu yanıyla insan haklarının evrenselleştirilebilirliği tartışılır hale gelir. Bu durum insan haklarına yönelik tartışmaların önemli bir boyutudur. Kastedilenin en açık örneği, 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'dir. Burada “insanın” ardından “yurttaş”ın eklenmesinin ötesinde hakların sorumluluk temelinde ele alındığı görülür. İnsan ile kastedilen bir topluluğun parçası olarak insandır. Nitekim her insanın haklar bakımından özgür ve eşit doğduğu ifadesini toplumsal farkların ancak ortak iyiye dayanabileceği ifadesi izlemektedir (Jellinek, 2017, s. 56). Bu yanıyla *Bildirge*'de hakları bağlamında ele alınan kişi, yurttaştır; devletine karşı sorumluluklarını yerine getirir, karşılığında haklarını alır.

Bir diğer boyut ise Habermas'ın tartışılan yorumlarından biri olan hukuki biçim ile meşru hukuk üretme mekanizmasının, dolayısıyla demokratik ilkenin, eş kökenli (*co-originally*) olarak döngüsel bir süreci içermesidir (Habermas, 1996, s. 122). Bu yaklaşımından hareketle Habermas beş farklı temel hak kategorisi belirler (a.g.e., s. 122-123). İlki, herkesin azami özgürlükleriyle ilgilidir: Yurttaşların hukuki statüsü sağlanır ve herkese mümkün olan en büyük eşit özgürlük hakkı tanınır. İkincisi, belirli bir kuruma gönüllü üyeliği ilişkin düzenlemedir. Üçüncüsü, hak ihlaline uğradığını düşünen kişilerin başvurabileceği hakları içerir. Bu üç hak kategorisi aracılığıyla yurttaşlar hukukun muhatapları haline gelir. Dördüncü hak kategorisi, halihazırda hukukun muhatabı haline gelmiş kişilere hukuk üretme mekanizmasına katılmaları için eşit fırsatlar tanır. Son olarak ise yurttaşların kişisel ve kamusal otonomilerini kullanmalarının koşulları oluşturulur. Bu noktada haklar belirli tarihsel koşullar altında otonomilerini kullanan yurttaşların kararlarıyla şekillendiğinden hak alanının içeriği açık kalır (Cohen, 1999, s. 400). Ahlaki dayanaktan ya da pratik akıl teorisinden türetilmeyen bu hak anlayışı, politik bir kavrayışın ürünüdür. Bu yanıyla hukuk ve politika arasındaki kopmaz bağın bir başka yönüyle karşılaşırız.

Söylem ilkesi üzerine kurulmuş olan demokrasi anlayışı, demokratik sürecin idealleştirilmiş, normatif bir açıklamasını sağlar ve bu yanıyla eleştirilir. Habermas'ın demokratik prosedürlerin rasyonel sonuçlar doğuracağı varsayımı, idealize edilmiş

söyleme dahildir ancak bu varsayımın demokratik karar verme pratiği açısından geçerliliği tartışmaya açıktır. Demokratik bir karardan her zaman makul, rasyonel bir sonuç beklenebilir mi? Habermas'ın radikal bir demokrat olduğunu belirten Joshua Cohen'in şu sorusu da dikkate değerdir: İdealize edilmiş koşullarda hukukun muhatapları hangi yönetim biçimini seçerler? Cohen'e göre Habermas'ın yaklaşımında söylem ilkesine başvurulur ve hukukun muhatapları herkes için eşit özgürlüklerin geçerli olduğu bir yönetimi tercih eder. Bu durumda idealize edilmiş söylemin normatif geçerlilik anlayışımızı inşa ettiği bir argümana ulaşmış oluruz (a.g.e., s. 394). Diğer taraftan söylem ilkesinin geçerlilik kazanması için eşit özgürlük ilkesi gerekli kabul edilir, hukukun meşruiyeti bu yolla sağlanır ancak hukuka belli bir içerik verilmez. Bu noktada da yine insan hakları tartışmasına geri dönüp, Habermas'ın dikkat çektiği çelişkiye değinebiliriz. İnsan hakları demokratik bir toplum tarafından kabul edilmeli ve topluma dışarıdan dayatılmamalıdır. Aynı şekilde bu demokratik, özerk toplum insan haklarına aykırı yasa da yapmamalıdır (Habermas, 1996, s. 454). Düşünürü göre bu çelişki hukukun ahlakla gerekçelendirilmemesini haklı çıkarır. Şöyle ki hukuk, söylem ilkesini demokrasi ilkesine dönüştürür. Bunun sonucunda erişilebilir ve kişisel hakların aktif taşıyıcıları olan kişiler tarafından oluşturulmuş olan bir hukuk anlayışı hâkim kılınır. Bu anlayış, aynı zamanda kişisel otonomiye sağlayarak pozitif hukukun var oluş koşulunu da yerine getirir. Bu noktada Habermas insan haklarıyla halk egemenliği arasındaki bu içsel ilişkinin özgürlüklerin eşit dağılımı aracılığıyla demokrasinin doğru işlemlenmesini ve ortaya konan iradenin akılcı olmasını sağladığını iddia eder. Bunun sonucunda ise kişisel ve kamusal otonomi, birinin bir diğerine üstünlük iddia etmeksizin karşılıklı olarak varsaydığı bir ilişkinin taraflarını oluşturur (a.g.e.). Görüldüğü üzere Habermas açısından kişisel ve kamusal otonomi ortak bir dayanağa ve eşit değere sahiptir. Bu konu hem anayasallık hem de anayasal yurttaşlık tartışmasında yer almaktadır.

Habermas'ın insan haklarına yönelik belirlemelerini, Carl Schmitt'in insan hakları fikrine karşı geliştirdiği argümanlarını inceleyen yorumlarında takip edebiliriz. Temelde Schmitt'e göre insan hakları bir aldatmacadır. Barış ve kozmopolit hukuk adına adil savaşlar yürütüldüğü iddiası ikiyüzlülüktür. İnsanlık adına savaş söylemi, evrensel bir kavramı gasp ederek onu ideolojik bir araç haline dönüştürmektedir (Schmitt, 2014, s. 73). Tahmin edileceği üzere Habermas bu iddialara karşı çıkar. Düşünürün insan haklarına dair temel görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: İnsan

hakları politikası; modern doğal hukuku temel alan, özellikle Locke ve Rousseau'nun felsefelerinden etkilenen, bildirgelere dayanan ve bu bildirgelere anayasal norm olarak pozitif geçerlilik atfeden ancak aynı zamanda insana insan olması sebebiyle atfettiği özelliklerle de pozitif üstü bir geçerliliğe sahip olan haklardır. Hem doğal hukuka hem de pozitif hukuka yönelik özelliklere sahip olmasıyla insan haklarının taşıdığı ikilik, hakların hem ahlaki hem hukuki haklar olarak düşünülmesine, ahlaki özellikleri nedeniyle devletin varlığından önce geçerli kabul edilmesine, hukuki olarak ise yürürlükte olmadığı durumlar olabileceğine işaret etmektedir. Yeniden belirtecek olursak diğer haklara benzer şekilde insan haklarının gerekçelendirilmesi ahlaka dayalı değildir, hakların hukuksal bir niteliği vardır. Hakların ahlaki görünmesinin sebebi, ulus-devletin sınırlarını aşan geçerlilik biçimidir (Habermas, 2005, s. 404). Temel hakların ahlaki normlarla ortak yönü, her insanın insan olması sebebiyle bu haklara sahip olmasından ve bu yönüyle de evrensel geçerlilik iddiası taşımasındandır. Diğer hukuksal normların da ahlaki bir temellendirmesi olabilir ama en temelde tarihsel bir hukuk toplumuna sırtını dayar. Temel hakların haklılıkları için ise ahlaki argümanlar yeterli görünür (a.g.e., s. 405). Ancak bu durum onları, hukuksal anlamda zayıflatmaz ve ahlaki normlara dönüştürmez.

Bu kısa açıklamanın sonrasında hem ahlaka dayalı olmayan hem evrensel geçerlilik iddiasını ahlaka dayandıran insan hakkı kavrayışının arkasında, muğlaklığı sebebiyle pek de işlevsel olmayan insan haysiyeti düşüncesinin olup olmadığı akla gelmektedir. Bu noktada Habermas açısından insan haysiyeti ifadesinin hak bağlamındaki işlevi açığa çıkarılmalıdır.

Düşünür 2010 tarihli *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights* başlıklı makalesinde bu konuyu tartışmış ve tarihsel bilgilerden de yararlanarak insan haysiyeti kavramının Antik Çağ'da dahi var olduğunu ancak uluslararası hukuk metinlerinde İkinci Dünya Savaşı sonrasında kendisine yer bulduğuna değinmiştir (Habermas, 2010, s. 465). Bu yanıyla kavramın İkinci Dünya Savaşı sonrası metinlerde yer alması, insan haklarının despotizme, baskı ve aşağılanmaya karşı direnişin ürünü olduğu ve insan haklarına yapılan çağrının, insan haysiyetinin ihlali karşısındaki öfkeden beslendiğini belirten Habermas'ı destekleyen niteliktedir (a.g.e., s. 467). Habermas şu soruyu sorar: İnsan hakları, insan haysiyetinin zedelendiği durumları tespit ederek bunları engelleyecek normatif içeriklerin oluşturulmasıyla mı ortaya çıkmıştır?

Habermas yoksulluk, cinsiyet eşitsizliği, yabancı ve göçmen karşıtlığı, azınlık haklarının gaspı gibi aşağılanma ve şiddet içeren, insan haysiyetinin farklı şekillerde incindiği durumları örnek göstererek insan haysiyeti kavrayışının insan haklarının geliştirilmesine ve yenilerinin inşa edilmesine katkı sunduğunu dile getirmektedir. “İnsan haysiyeti fikri; herkese eşit saygı ahlakını, insanların karşılıklı ilişkilerini insan hakları üzerine kurulu bir politik düzeni sağlayabilecek şekilde pozitif hukuk ve demokratik yasa koyma süreçleriyle birleştiren kavramsal bir dayanak noktasıdır” (a.g.e., s. 469). Düşünürüne göre insan haysiyeti düşüncesinin ilk yönü budur.

Habermas’ın vurguladığı ikinci yön ise insan haysiyeti kavramının kişileri eşit bir şekilde ele alan ilk dayanağının aksine insanlar arasında hiyerarşi farklılığını baz alarak kavramın genellenmesidir. Şöyle ki bir sosyal saygınlık biçimi olarak belli bir topluluğa üye olmak üzerinden belli bir statü ve bu statüye uygun olarak kişilere bahşedilen bir haysiyet düşüncesi tespit edilebilir (a.g.e., s. 472). Bir devletin yurttaşı olmak ve bu açıdan hakların öznesi olmak bu durumun iyi bir örneğidir. Bu yanı sıra kavramın eşitlikçi içeriğinin yanı sıra ayrımcı bir içeriğe de bürünebileceği durumlara karşı uyanık olunmalıdır.

Toparlayacak olursak insan hakları mücadelelerinin ortaya çıkışında insan haysiyetinin yok sayıldığı durumların etkili olduğunu düşünen Habermas, bu kavramın insan haklarının gerekçelendirilmesini sağlamadığını düşünür. Ayrıca kavram, yurttaşlık statüsünü de çağrıştırdığından ikili bir içeriğe işaret etmektedir.

Bir yandan insan hakları, ancak belirli bir siyasi topluluk içinde, yani bir ulus-devlet içinde uygulanabilir haklar niteliğini kazanabilir. Öte yandan insan hakları, tüm ulusal sınırların ötesine işaret eden evrensel bir geçerlilik iddiasıyla bağlantılıdır. Bu çelişki, yalnızca anayasallaştırılmış bir dünya toplumunda makul bir çözüm bulabilir. (a.g.e., s. 475)

Bu anlamda Habermas insan haklarını anayasal normlar olarak hem kozmopolitan bir anlayış içerisine yerleştirmekte hem de bu normların ulus-devlete ait iç hukuka sirayet etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu yanı sıra hem ulus-devlet hem de kozmopolitan bir dünya fikri incelenmesi gereken konulardandır. Bu iki konuyu yurttaşlık başlığı altında inceleyecek olmakla birlikte yurttaşlığın anayasal bir düzen içine yerleştirilerek ele alındığı anayasallık fikrinin hem hak ve demokrasiyle bağlantısını açıklığa kavuşturmak hem de yurttaşlık kavramını daha açık kılabilmek için ele alacağız.

#### 4.3.1.2. Anayasallık

Habermas doğal hukukun hukuki yapısı itibariyle siyasi güce ve kurallara bağlı olmaksızın akıl dışı karar verme imkanını taşıdığını iddia eder (Habermas, 2020, s. 123). Pozitif hukuk ise siyasi güçle içiçe geçerek devlet otoritesini, anayasallaştırılmayı amaçlamakta ve bu sayede doğal hukuku tersine çevirerek iktidarı devlet içinde rasyonelleştirmektedir (a.g.e., s. 124). Bu yanıyla düşünürü göre anayasanın işlevlerinden biri, hukukun politik bir araç haline gelmesini engellemektir.

Diğer taraftan anayasa, hakların sağlanması ve devlet düzeninin devamı açısından kurucu bir nitelik taşır. Bu noktada Habermas anayasanın demokratik müzakere ve mücadele süreçlerinin kurumsallaşmasını sağlayan içeriğini ön plana çıkarır. Modern devlet; yurttaşlık kaynaklı haklar, bu haklara erişmek için verilen mücadeleler, bunun sonucunda kimliklerin tanınması ve hak alanının genişlemesi gibi süreçlerden geçerek hukuk dolayımıyla demokratikleşir. Bu esnada sadece hak kazanımları görünür kılınmaz, bunun yanı sıra haklarından mahrum edilen kesimlerin görünürlüğü de somut bir şekilde ortaya çıkar. Bu durum sadece yurttaşlık statüsü dışında bırakılanlar için değil, makul yurttaşlık kriterlerinin dışında kalanlar için de geçerlidir. Bakıldığında kadınla erkeğin, LGBTİ+ ile heteroseksüelin, siyah ile beyazın ve insan olmak bakımından göçmen ile yurttaşın hukuk önünde eşit yargılama olanaklarına sahip olduğu iddia edilebilir. Ancak hukukun uygulanması sırasında ortaya çıkan ayrımcılık, hukuk normları karşısında ezilen kişi ve grupların politik mücadele vermesini gerekli kılmakta, hukukun adil ve eşit bir şekilde uygulanması ise hukukun iktidarla ilişkileri bağlamında hukuk ve politika arasındaki gerilimi açığa çıkartmaktadır. Habermas'a göre bu sorunlu ilişkinin çözümü ise devletin anayasasında, hatta cumhuriyetçi anayasasındadır. Cumhuriyetçi bir anayasanın önceliği, insan hakları ile halk egemenliğini kavramsal olarak bir araya getirmektir. Anayasanın neden cumhuriyetçi olması gerektiği ise ulusal bağımsızlık mücadelesinin her zaman yurttaşlara politik özgürlük sağlamadığı gerçeğine dayanır. Habermas ulusal özgürlük anlayışının yurttaş özgürlüğünü kısıtlayan işleyişine karşı cumhuriyetçi anayasanın özgürleştirici taraflarını baskın kılmayı hedefler (Habermas, 1996, s. 495). Bu hedefe ulaşmak, kurumsallaşmış bir kamuoyunun desteği ve irade oluşum süreçlerinin müzakere edilmesiyle kolaylaşır (a.g.e., s. 131). Bu noktada Habermas'a göre anayasa, mücadele ve müzakerenin sınırını belirleyerek hukuk ile

adalet arasındaki ilişkiyi mümkün kılan ve demokratik bir toplumu sağlayan bir konumda bulunur, hakların genişlemesi için belirleyici bir hal alır.

Ayrıca insan hakları ile halk egemenliği arasındaki bağı birbirlerini varsaymak üzerine kurulu içsel ilişkisi, meşru hukukun doğuşu için gerekli olan iletişim biçimlerinin yasal olarak kurumsallaştırılabileceği koşulları tam olarak belirtmesinden oluşur (a.g.e., s. 104). Bu nedenle yasaların yapılmasına katılan halkın egemenliği, aynı zamanda kişilerin birbirleriyle müzakere edebilmelerine imkan tanıyan hakların da olmasını gerektirir. Bu yanıyla yalnızca ilgili tarafların onayını sağlayabilen normların geçerlilik iddiasında bulunabileceğini ifade eden söylem ilkesinin anayasallık bağlamındaki önemi hem demokratik işleyişi hem de hukuki kurumsallaşmayı içermesindedir.

Buna ek olarak Habermas anayasal demokrasileri birbirine kapalı olarak değil, karşılıklı bir bağımlılık sürecinde birbirine kenetlenmiş olarak kavramsallaştırır (Habermas, 2020, s. 58). Anayasal devletlere içkin normatif güçler, her bir yargı alanındaki anayasal gelişmeleri kendi deneyimleriyle ilgili hale getirir (a.g.e., s. 59). Yargı sınırlarının dışında da var olan bu karşılıklı bağımlılık, anayasal öz-bağımlılık mekanizmalarının bir parçasıdır. Eşitlerden oluşan özgür toplulukların yaratılmasına yönelik ortak politik taahhütler göz önüne alındığında yan yana duran anayasal düzenler, ortak taahhütlerin farklı boyutlarının -eşitlik, özerklik, haysiyet- ortaya çıkarıldığı ve keşfedilebildiği normatif çerçevelerin bir repertuarıdır. Bu noktada bir devletin kurucu metni olan anayasa fikrinin yanı sıra devlet iktidarından kopan ve devletler arası ilişkileri düzenlemek için var olan anayasalar, her ne kadar cumhuriyetçi anayasa modelinden besleniyor olsa da (a.g.e., s. 132) kozmopolitan hukuku mümkün kılacak şekilde geliştirilmelidir. Bir sonraki bölümde bu konu yurttaşlık başlığı altında incelenecektir.

### **4.3.2. Yurttaşlık**

Habermas'ın yurttaşlık kavrayışı, kendisinin anayasal yurttaşlık adını verdiği ve yurttaşlığı kozmopolitan bir anlayış, insan hakları ve halk egemenliği gibi unsurlarla birleştirerek değerlendirdiği bir anlayışı içerir. Temelde bu anlayış; ulusal kültüre karşı eleştirel bir tavır almayı gerektirmekte, tarihsel birlik ve beraberlikle şekillenen bir bağımlılık düşüncesinden öte demokratik çoğulluk fikrine odaklanmaktadır. Bu yanıyla

anayasal yurttaşlık fikri hem devleti yurttaşların üstünde ve ötesinde kutsallaştıran anlayışı yerinden etmekte hem de ulusun çıkarlarına kıyasla insan haklarını esas kabul etmektedir. Böylesi bir devlette halkın egemenliği; tek meşruiyet kaynağıdır, yurttaşlar kimliklerine göre değil, evrensel ilkeler adına düşünür. Bu anlayışın geçerli olması durumunda egemenin, hukukun üstünlüğü ilkesini bertaraf etmesi, devlet bekası kavramına başvurarak insan haklarını askıya alması, yurttaşlar üzerinde korku ve baskı iklimi oluşturması imkansız hale gelir. Bu yurttaşlık anlayışından bahsedebilmek en ilk olarak bir devletin varlığını, devamındaysa demokrasinin belirlediği yönetim biçimi olarak ulus- devletin varlığını gerektirir. Anayasal yurttaşlığa dair bu teorik perspektifi, Habermas tarihsel argümanlarla desteklemiş ve günümüz dünyasındaki işleyişe dair yorumlar getirerek zenginleştirmiştir. Bu anlayış, anayasallaşmanın ilk adımı olarak düşünebileceğimiz ulus-devlet ve son adımı olduğunu iddia edebileceğimiz kozmopolitanizm tartışmalarıyla birlikte ele alınacaktır.

#### **4.3.2.1. Ulus-devlet**

Habermas'ın ulus-devlet kavrayışı hem ulus-devletin aşılması gerektiğini iddia eden hem de tarihsel olarak ulus-devletin sağladığı kazanımları göz ardı etmeyen bir içerik taşır. Düşünür ulus-devletin birtakım özelliklerini belirler: İlk olarak ulus-devletin varoluşu, diğer tüm devletlere benzer şekilde, kendi sınırları içinde düzeni sağlaması ve sınırlarını dış tehditlere karşı korumasıyla ilişkilidir. Bu yanı sıra devletin iç ve dış egemenliğini sürdürebilmesi kendi çıkarlarına uygun olarak karar verebilme, bu çıkarlar doğrultusunda ittifak kurabilme, politik güçlerini arttırmak için askeri tehdit potansiyellerini kullanabilme hakları üzerine kuruludur (Habermas, 2020, s. 111). Düşünüre göre bu temeller ulus-devletin gerekli gördüğü durumda şiddet kullanabileceği kabulünü gösterir (a.g.e., s.112).

İkinci olarak Habermas ulus-devletin egemenliğini pozitif hukuk biçimiyle oluşturduğunu ve halkı bu hukuk biçiminin taşıyıcısı olarak konumlandığını iddia eder (Habermas, 1998, s. 399). Ulus-devlet; hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetimin altyapısını oluşturur, kişisel ve toplumsal hakları güvenceye alır (Habermas, 1996, s. 493). Ulus-devletin üçüncü özelliği ise halk ya da millet olarak tanımlanan yasal ifadeye ek olarak ulus kavramının tarihsel anlamda belirli bir yaşam biçiminde birleşerek meydana gelmesidir (Habermas, 1998, s. 399). Düşünüre göre ulus-devlet, birbirlerine yabancı olan insanlar arasında bir ulusa ait olma fikri aracılığıyla

toplumsal bütünleşme yaratmış ve bu sayede varlığını meşrulaştırmanın yeni bir yolunu bulmuştur.

Yalnızca ortak bir soy, dil ve tarih kavramı etrafında billurlaşan bir ulusal bilinç, yalnızca "aynı" insanlara ait olma bilinci, tebaayı tek bir siyasi topluluğun vatandaşları -birbirlerinden sorumlu hissedebilen üyeler- haline getirir. Modern devletin dış düşmanlara karşı stratejik iddiası, "ulusun" varoluşsal iddiasına dönüşmüştür. (a.g.e., s. 404)

Bu yanıyla ulus-devlet, milliyetçiliğin gölgesi altında kaldığından etnik ve kültürel homojenliğin temelini atarken azınlıkları dışlama pahasına yönetimi demokratikleştirmektedir (Habermas, 1996, s. 493). Bu noktada modern devletin ulus-devlete dönüşmesi sürecinde ulusal özbilincin oynadığı rol göz önünde tutulmalıdır. Ulus-devlet kendisine bağlı olan herkesi eşit ve özgür kişiler olarak tanımış, soylu sınıfa verilen bir hak olarak yurttaşlık fikrini yerinden ederek aktif-pasif yurttaş ayırımına son vermiştir. Ulus ve devletin kaynaşmasının arka planını oluşturan bu ulusal özbilinçtir (Habermas, 1998, s. 401). Ulus-devlet kendi varlığının devamı için insanların özgürlüğünden vazgeçebileceği türde bir aidiyet hissettiren ulusal bilinç geliştirmeyi başarmıştır (Habermas, 2017, s. 22). Habermas'a göre milliyetçi düşüncenin de dayanağını oluşturan bu özbilinç, toplumsal olana aktif katılım aracılığıyla devlet ile yurttaş arasında kurulan ilişkiyi milliyetçiliğe karşıt hale dönüştürebilme imkanı taşır. Gelinek noktada bu imkan, ulusun varlığı ve bütünlüğü için kendini feda etmeye hazır yurttaş topluluğunun yaratılmasına dönüşmüştür (Habermas, 1996, s. 495). Bu anlamda ulus-devlet "eşitlikçi hukuk toplumunun evrenselciliği ile tarihsel ortak yazgılara sahip bir toplumun bölgeciliği (*particularismus*) ikilemini taşır" (a.g.e., s. 23).

Son olarak ulus- devlet; yurttaşlık, halk egemenliği, demokratik katılım gibi insanlar arasında dayanışma sağlayan özelliklerine dayanarak kendisine laik bir meşruiyet kazandırır. Hatta halk egemenliği fikriyle uyrukların haklarını insan haklarına dönüştürür.

Ulus-devleti olumlu/olumsuz sonuçlarıyla birlikte değerlendiren Habermas küreselleşme, çok kültürlülük gibi gelişmeler sonrasında ulus-devletin yukarıda belirtilen düzen ve etkinliğini sürdürmekte zorlandığını ifade eder. Düşünürün dikkat çektiği bir diğer noktaysa emperyalist devletlerin sömürge topraklarından çekilmesi sonrasında yapay bir devletin oluştuğu ve bunların kendi iç egemenliğini



oluşturmaksızın devletlerarası bir tanınmayı, dış egemenliklerini sağlamış olmalarıdır (Habermas, 2017, s. 61). Bu noktada da, ulusal kimlik bilinci olmadığından soylar arası gerilim ve çatışmalar yaşanmaktadır. Ulus-devlet bu sorunu aşmakta ancak milliyetçi düşünceye bağlı olarak bu sorunun yerine bir başka sorunu yerleştirmektedir. Bu konuyu detaylandırmak yerinde olacaktır.

Yurttaşları birbirine bağlayan unsur olarak düşünülen ortak dil, milli köken ve kültür üzerinden yapılan ayrımlar, yabancı olanın farklı olduğu yönündeki olumsuz yaklaşımı içerir (a.g.e., s. 18). Yine de Habermas'a göre kozmopolit bir yurttaşlık fikri, ulus düşüncesine öncelikli görüldüğü sürece bir sorun yoktur (a.g.e.). Ancak tarihsel olaylar, devletin yurttaşlarını kozmopolit düşünceye, anayasal özgürlüklerin önemine yönlendirmek yerine milliyetçiliği köpürttüğünü ve yurttaşlarını cumhuriyetçilikle bağdaşmayan amaçlara yönlendirdiğini göstermiştir. Nazi ırkçılığı bu durumun en açık örneğidir (a.g.e., s. 25). Bu yanı sıra ulus-devlet halk ve soylu ayrımının yerine başka ayrımlar koymuştur. Ulus-devletlerin ekonomik kriz, ekolojik sorun, artan uluslararası terör gibi konulara yeterince ilgi göstermemesi Habermas açısından demokratik politikayla ulus-devletin arasındaki gerilimi gösteren bir veri olarak okunabilir. Bu şekilde sıralanan sorunlara karşın Habermas ulus-devleti yok edilmesi gereken bir kurum olarak görmez, benzer şekilde bir dünya devletini de onaylamaz, ulus-devletlerin kurumlar aracılığıyla birleşerek ortak çözümler üretebilmesini ise demokratik politikayı mümkün kılacak bir yöntem olarak değerlendirir. Bu da kozmopolitanizmi tartışmayı gerektirir.

Daha barışçıl ve daha adil bir dünya ve dünya-ekonomisi düzenine ulaşmak, uluslararası medeni haklarını kullanabilen kuruluşlar olmadan, özellikle de, bugün daha oluşum sırasında geliştirilen kıtasal rejimler arasında mutabakat girişimleri, ve yalnızca dünya çapında seferber edilmiş bir sivil toplumun baskısı altında gerçekleştirilebilen politikalar olmaksızın mümkün değildir. (Habermas, 2017, 35).<sup>41</sup>

Bu anlamda Habermas'ın görüşünde ulusal sınırları korumaya odaklanan ve ulusa bağlılık üzerine kurulu bir yurttaşlık anlayışının yerini ulusal sınırlar içinde kişisel ve kamusal otonomiye sahip, uluslararası anlamda kozmopolitan bir tahayyülü olan

---

<sup>41</sup> Habermas *Hannah Arendt's Communication Concept of Power* adlı metninde Arendt'in iktidarı, iletişime dayalı bir eylem pratiği içinde ortak bir iradenin sağlanması olarak değerlendirdiğini ve bu yaklaşımın kendi düşüncesini etkilediğini belirtmektedir (Habermas, 1977, s. 44).

yurttaşlık anlayışı almıştır. Bir sonraki bölümde Habermas'ın anayasal yurttaşlık adını verdiği bu kavrayışı incelenecektir.

#### 4.3.2.2. Anayasal Yurttaşlık

Habermas felsefe tarihi içerisinde aktif yurttaşlığın iki farklı yorumu olduğunu iddia eder (Habermas, 1996, s. 497-498). Bunlardan ilki, yurttaşın rolünü bireyci ve araçsal bir okumayla ele alan ve John Locke ile başlayan liberal yurttaşlık anlayışıdır. Buna göre yurttaşlık yasal bir statünün temel alındığı, üyelik fikrine dayanan, yurttaşların devletle ilişkilerinin hak ve ödevler bağlamında yürütüldüğü bir içeriğe sahiptir. Komünitaryan ve etik bir siyaset felsefesi anlayışına dayanan ve Aristoteles'e kadar geriye götürebileceğimiz cumhuriyetçi yurttaşlıkta ise eşit yurttaşlık haklarının kabul edilmesi anlamına gelen *self-determination*, kültürel topluluğun inşasından sonra oluşur (Habermas, 2017, s. 48). Burada yurttaş, topluluğun bir parçası haline gelir, kişisel ve sosyal kimliğini bu toplulukla oluşturur. Habermas bu iki yurttaşlık yorumu arasındaki farkı, kişisel ve kamusal otonominin ifade ettiği anlama göre ele alır.

Liberal yaklaşımda kişisel otonomi demokrasiye nazaran ön plana çıkmaktayken cumhuriyetçi yaklaşımda kişisel haklar kamusal otonomiye göre ikincil kalmaktadır. Her ikisinin de vurguladığı otonomi yaklaşımını değerli bulan Habermas bunlardan ilkinin, devleti temel hakları korumakla yükümlü bir araç olarak görmesi ve kişilerin politika öncesi ilgilerine odaklanması sebebiyle eleştirirken ikincisini, homojen bir toplum tahayyülü nedeniyle sorunlu bulur. Düşünüre göre bu iki seçenek arasında kalmış “siyaset felsefesi hiçbir zaman halk egemenliği ile insan hakları arasında bir denge kuramamıştır” (Habermas, 1998a, s. 258). Bu sebeple Habermas liberallerin kişisel otonomisiyle cumhuriyetçilerin kamusal otonomisinin rekabet ettiğini iddia eder. Buna karşın kişisel ve kamusal otonomi arasındaki içsel ilişkiyi, bir başka deyişle liberalizm ile cumhuriyetçiliğin olumlu taraflarını, ortaya çıkarmaya ve bu rekabeti sona erdirmeye uğraşır. Şöyle ki düşünüre göre kişisel ve kamusal otonomiye dair bu ayrım eş kökenlidir (Habermas, 2006, s. 114). Kamusal otonomi, yasal bir düzeni ve o düzen içerisinde eşit özgürlükleri sağlaması koşuluyla meşrudur. Bu yanıyla kişisel otonomiye gerektirir. Kişisel otonominin meşruluğu ise yasal bir düzenlemenin sağlanmasını, politik hakların güvenceye alındığı bir sürecin gerçekleşmesini gerektirdiğinden kamusal otonominin varlığına ihtiyaç duyar. Burada bu iki otonomi biçimi birbirini gerektiren, birbirini mümkün kılan bir ilişki içindedir. Rawls,

Habermas'ın bu iki biçim arasında kurduğu bağlantıyı demokratik hukukun meşruiyetini yeniden kurmak olarak değerlendirir (Rawls, 2019, s. 440). Habermas'ın şu açıklaması bu yorumu destekler: “Meşru hukuk, eşit muamele gören tarafların kişisel otonomisi ile yasal düzenin eşit haklara sahip yazarları olarak oy hakkını kullanan yurttaşların kamusal otonomisi arasındaki çemberi kapatır” (Habermas, 1996, s. 415).

Hukuku meşru kılan bu eşitlik vurgusu, eşitliğin gerekliliğini vurgular ancak ortaya çıkan hukuk sisteminin içeriğini doldurmaz. Bu içerik, değişen tarihsel koşul ve ihtiyaçlara göre belirlenir. Bu yanıyla da demokratik işleyiş, her koşulda hakların elde edildiği, çoğulcu bir politikaya hizmet etmeyebilir. Johan Schaffer'e göreyse Habermas'ın insan hakları ve halk egemenliği arasında kurduğu ilişki (*co-originality thesis*), politika felsefesinin kuramadığı dengeyi kurmaya yöneliktir (Schaffer, 2015, s. 99). Bu tez aracılığıyla biri, bir diğeriyle kavramsal düzeyde uzlaştırılır (Habermas 1996, s. 84). Schaffer bu ilişkiyi, hangisinin hangisinden önce geldiği belli olmayan tavuk-yumurta ilişkisine benzetir (Schaffer, 2015, s. 99) ve demokratik bir hukuk düzeninin yokluğunda insan haklarının nasıl geçerli kılınacağını açıklama konusunda Habermas'ın güçlük çektiğini düşünür (a.g.e., s. 102). Bakıldığında Habermas açısından demokrasi ve insan haklarının iç içe geçen ilişkisi iletişimsel eylem teorisi ve söylem ilkesine dayanarak gerçekleşir (Habermas, 1996, s. 104). Bu yanıyla kişilerin otonomiye sahip oldukları varsayılmakta ve bu varsayım da belirsizliğe neden olmaktadır. Rawls ise kişisel ve kamusal otonominin rekabet içinde olduğu iddiasına karşı çıkar ve liberalizmin doğru yorumlanması koşuluyla bu iki otonomi anlayışının Habermas'ın deyimiyle ortak kaynak ve eşit değerde olduğunu ileri sürer (Rawls, 2019, s. 434-435). Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet<sup>42</sup> anlayışı üzerinden bakıldığında hem Habermas düşüncesinde hem liberalizmde özgürlüklerin anayasaya dahil edilmesi konusunda karar mercii olan demokratik halktır, bu yanıyla Habermas liberalizmle ters düşmemektedir (a.g.e., s. 438). Kanaatimce Habermas'ın otonomiye ilişkin yorumlarında dikkat çekici olan ve Habermas'ın rasyonel insan aklına olan güveninden hareketle vardığı bir nokta olarak değerlendirebileceğimiz şu soru aklı gelir: Habermas liberal ve cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışlarındaki ortak özelliğin devletin onurunu önemseme (*for pride of place*) anlamındaki tutum olduğunu düşünür

---

<sup>42</sup> EK 8.

(a.g.e.). Bu yanıyla ayrı ayrı liberal ve cumhuriyetçi anlayışlarda baskın olan kişisel ve kamusal otonomilerin bir araya gelmesi yurttaşların devletin onurunu korumaya yönelik önceliğini hangi gerekçeyle sekteye uğratabilir? Yukarıdaki bölümde de değinildiği üzere Habermas milliyetçiliğin artan etkisi ve tehlikesini açık ve detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Öyleyse otonominin kendisine ve halk egemenliğiyle demokrasinin iç içeliğine güvenmek zorlaşmaktadır.

Temelde Habermas anayasal yurttaşlık kavrayışıyla birlikte kişisel ve kamusal otonomi sahibi yurttaşların insan haklarına ve demokratik bir anayasa çerçevesinde halk egemenliği ilkesine göre yönetildikleri bir perspektif çizer. Bu noktada halkın kendi kültürü ve deneyimleri ışığında kendi varoluşunu şekillendirdiği, değişimlere açık, çoğulcu, farklılıklara saygı gösteren ve eşitsizlikleri gidermeye çalışan bir yaklaşım ortaya çıkar. Bu yanıyla anayasal yurttaşlık ile ilgili iki noktaya dikkat çekmek gerekir: İlk olarak anayasal yurttaşlık, ulus-devlet sınırları içinde değerlendirilir ancak ulus-devletin ulusa aidiyet üzerinden kurduğu sınırlı, homojenleştirici düşüncüyü geride bırakır. İkinci olarak ise ulusa aidiyet fikrinin yerine evrensel değerler, eş deyişle insan hakları, getirilir. Yurttaş haklarının çoğulcu bir politika aracılığıyla evrenselleştirilmesi ve kademeli olarak insan haklarına dönüşmesi kozmopolitan bir anlayışı beraberinde getirir.

#### **4.3.2.3. Kozmopolitanizm**

Habermas'ın kozmopolitanizm tartışması Kant'ın kavramı ele alışından hareketle ilerler ve onun ahlaki normlara bağlılığı, evrensel haklara dayalı yurttaşlık anlayışı, cumhuriyetçilik ve otonomiye dair görüşlerini göz önünde bulundurarak şekillenir. Bu anlamda Habermas'ın yaklaşımını, Kant'ın kozmopolitan düşüncesinin eksikliklerini göstermek ve günümüz koşullarında yaşanan sorunlara çözüm olabilecek nitelikte değişiklikler yapmak olarak değerlendirilebiliriz. Habermas temelde üç başlık üzerinden Kant'ın kozmopolit anlayışının yeniden ele alınması gerektiğini düşünür.

- Cumhuriyetlerin barışçıl doğası

Kant'ın cumhuriyetçi bir yönetime sahip halkların barışçıl bir politika isteyeceğini ve savaşın azalacağını ileri süren yaklaşımı, milliyetçilik tarafından çürütülmüştür. Önceki bölümlerden de hatırlanacağı üzere, düşünüre göre milliyetçilik insanları bir devletin yurttaşı yapmış ancak ulus-devletleri barışçıl yapmamıştır (Habermas, 1998,

s. 172-173). Bunun nedenlerinden biri, uyrukların aktif yurttaş haline gelmesi için en arzulanır aracın milliyetçilik olması, bir diğeryse devletin bekasına yönelik düşünce aracılığıyla özgürlük ve ulusal bağımsızlık gibi yan anlamlarla yüklenen devlet için yurttaşların savaşıma ve ölme isteği duyabilmelerine sebep olmasıdır. Bir diğere sorun, Kant düşüncesinde savaş anlayışının sınırlı oluşudur. Düşünür tek tek devletler ve ittifaklar arasında gerçekleşen savaşları ele almış ancak dünya savaşlarını, iç savaşları, iktidar kavgalarını, gerilla mücadelelerini, toplu yıkım ya da sürgünlere neden olan ideolojik savaşları ve terör eylemlerini savaş kavrayışına dahil etmemiş, savaşan birliklerle sivil halk arasında ayırım yapmıştır.

Bu iki önemli sorunun yanı sıra Habermas'a göre demokratik devletlerin barışçı bir politikayı özendirmediği yönündeki Kantçi iddia tamamen yanlış değildir. Buradan çıkan sonuç, bu devletlerin savaştan uzak durduğu değil, kendi içlerinde barışçıl yöntemler izledikleri ve sorunlarını barışçıl yöntemlerle çözmek istedikleridir (Habermas, 2020, s. 136). Bu yanıyla demokratik bir işleyişe sahip toplum; evrensel değerlere, insan haklarına yönelmektedir.

- Dünya ticaretinin bağlar kurması

Kant devletler arasında var olan ekonomik ilişkilerin savaşın önüne geçebilecek bir neden olduğunu düşünür. Buna göre politik ilişkiler ekonomik ilişkilerle şekillenmekte ve ekonomik çıkarlar devletleri savaş çıkırtkanlığından uzak tutmaktadır. Bu düşünceye Habermas hak verir ancak Kant'ın kapitalist gelişmenin sınıflar arasında çatışmayı, dış politikada emperyalist savaşları, çok uluslu şirketlerin devlet yetkilerini kısıtlayabilecek kadar güçlenebileceğini öngörmediğini belirtir. Dahası milliyetçilik sınıf mücadelesini törpüleyen bir olgu olarak kullanılabilir. Bu yanıyla Kant'ın sınıf mücadelesi, küreselleşme gibi bugünün temel konularına dair söyleyecek herhangi bir şeyi yoktur.

- Politik toplumsal alanın işlevi

Kant'ın eleştiriye açık, kamusal tartışmaların sürdürüldüğü, maksimlerle tutarlı devletinde cumhuriyetçi yönetim halkı aldatmaz. Kant iletişim özgürlüğünün sağladığı imkanlarla halkın düşünme tarzının değişeceğini ve dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan hak ihlalinin her yerde hissedilerek ulusların evrensel bir topluluğa dahil olma motivasyonunu arttıracakını öngörür ancak burjuva kamuoyunun yapısal dönüşümü tersini işaret etmektedir. Habermas 1962 tarihli *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı

kitabında bu konuyu derinlemesine inceler. Bu incelemeye göre basın ticarileşmekte, bu ticarileşme kamuoyunun bir reklam aracına dönüşmesine karşılık geldiği gibi kamusalılığı reklam yayınlarının istilasına maruz bırakmaktadır (Habermas, 2018, s. 315). Bu durum politikaya da sirayet etmekte ve partiler seçmen tercihlerini, yayın yoluyla etkileyebilmektedir (a.g.e., s. 352). Bu konuda hangi partinin daha başarılı olacağı ise medya gücünün kimin elinde olduğuna bağlı olarak değişecektir.

Güdümlü altındaki kamu alanı, kamusal kanaatler yerine, alkışa amade bir ruh halinin, bir kanaat ikliminin etkisi altına giriyor. Güdüleyici (manipülatif) olan şey, her şeyden önce, bilinçsiz eğilimlere yönelen ve öngörülebilir tepkilere yol açan, ancak bunları plebisiter onaya sunanların hiçbir biçimde taahhüt altına girmediği tekliflerin sosyo- psikolojik ayarlanmasıdır. (...) Bir hükümet için popülerlik endeksi, halkın kamusal-olmayan kanaatlerini<sup>43</sup> ne derece denetimi altında tuttuğunun veya önderlik garnitürüne hangi miktarda popülerliğe dönüştürülebilir ek tanıtım/ reklam unsuru katması gerektiğinin ölçütüdür. (a.g.e., s. 354-355)

Burada reklam konusu üzerinden sadece bir yönüne değindiğim kamuoyunun manipüle edildiği gerçeği, Kant'ın düşüncesinde yer almaz çünkü ona göre politikayı ahlak yasalarıyla uyum içinde tutan kamusalıktır. Habermas ise iletişim konusundaki gelişmelerin kozmopolitan hak açısından olumlu yanları olabileceğini de göz önünde bulundurarak, iletişim olanaklarının bir yandan insanlığı bütünleştirirken bir yandan da insanların manipüle edilmesini kolaylaştırdığını dile getirir (Habermas, 1998, s. 174-176).

Bir diğer konu, Kant'ın içsel koşullarla dışsal koşulları, hukuki olanla ahlaki olanı birbirinden ayırırken “özellikle liberal politik bir kültürde, kişinin çıkarlarını sağduyulu bir şekilde gözetmesi ile, ahlaki öngörü ve alışkanlıklarını sağduyulu bir şekilde izlemesi arasındaki, bir başka deyişle gelenek ile eleştiri arasındaki ilişkiyi” tanımamasıdır (Habermas, 2005, s. 393). Bu yüzden Kant toplumun ahlaki bir bütüne nasıl dönüştüğünü açıklamak için doğa ereği kavramına, olan ile olması gerekene dair yorumların örtüşmediği durumda erekselci bir tarih anlayışına başvurur. Bu anlayış, politika ve ahlakı uzlaştıran kamusalılık fikrine yön gösterir çünkü dünya yurttaşlığının mümkün kılınması, aklın yasalarıyla pratik ihtiyaçların uyuşmasını ve tarih

---

<sup>43</sup> Habermas kamusal olan ve kamusal olmayan kanaat ayrımı yapar. Bu ayrıma göre kamusal kanaat, halkın belli bir konu üzerinde görüşünü açıkça ifade edebildiği, karşıt görüşlerle tartışabildiği ve hem karşısındakini etkileyebilme hem de karşısındakinin görüşünden etkilenebilme imkanı taşıdığı demokratik bir tartışma ortamı aracılığıyla ortaya çıkar. Kamusal olmayan kanaat ise halkın kanaatlerini ileri sürmek için eşit fırsata sahip olmadığı ve karşılıklı akıl yürütme faaliyeti aracılığıyla ortaya çıkmayan bir yaklaşıma işaret eder. Burada kamusalılık oluşmaz, manipülatif etkiler aracılığıyla oluşturulur.

felsefesinin kamuoyu haline geldiği ve tarihin seyrine yansıdığı bir durumu ortaya çıkartır (Habermas, 2018, s. 216-217). Bu görüşe katılmayan Habermas erekselci tarih anlayışının yerine iletişimsel eylem teorisi ve söylem ilkesini yerleştirir ve bunların sağlayacağı dönüşüme odaklanır. Bunu yaparken kamusal tartışmaların politik çıkarlar tarafından yönlendirilebileceğini de hesaba katar.

Bu üç başlığa dahil olmayan başka sorunların da olduğunu ileri süren Habermas, Kant'ın kozmopolitan anlayışında şu tutarsızlığı tespit eder: Kant bir yandan devletlerin sözleşmeyi feshedebilme yetkisini korumak ister diğer yandan farklılıkları savaş ile değil mahkemedekilere benzer bir süreçle çözümlene gagesine sahip bir federasyonun varlığına ihtiyaç duyar. Bu yaklaşıma göre federasyon olmaksızın barışçıl uluslar meclisi daimi hale gelemez. Yine de Kant bu federasyona hukuksal bir sorumluluk yüklemeyi ve yönetimlerin bu federasyona ahlaki bağlılığına güvenir. Bu noktada Habermas devletlerin kendilerini bu birliğe kalıcı bir şekilde neden bağlayacağı sorusunu sorar. Sınırların korunması bir devleti egemen kılan esas nitelikken bu devletin federasyona ahlaki bağlılığına nasıl güvenilebilir? Bunun yerine Habermas devletler arasında anayasallaştırılmış ortak bir hukukun geçerli kılınmasını savunur.

Habermas Kant'ın iç hukuk, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku olmak üzere üç bölüme ayırarak ele aldığı "hak" kavramını ulusal, ulus- aşırı (*transnational*) ve ulus-üstü (*supranational*) olmak üzere üç bölüme ayırır (Habermas, 2008, s. 322-324). Hakların üç bölümde ele alındığı bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, Habermas'ın anayasa vurgusudur. Devletler arasında oluşturulmuş olan anayasa, devletin sınırları korumayı amaç edinen dış egemenlik ve buna göre şekillenen iç egemenlik anlayışını değiştirecektir. Bu anlamda Kant'ın dünya yurttaşları olarak kişilerin haklarını güvence altına alan, hukukun üstünlüğüne tabi çok sayıda cumhuriyetin bir araya gelmesiyle oluşturduğu kozmopolit fikir, Habermas düşüncesinde hukukun üstünlüğüyle demokrasi arasındaki içsel ilişkiyi hesaba katarak Kant'ın cumhuriyetçi devletlerini demokratik anayasal devletler haline dönüştürmesi ve bu devletlerden ortak bir anayasa çıkartması olarak düşünülebilir. Bu anayasanın nasıl oluşturulacağı, hangi devletlerin dahil olacağı, dahil olmak için hangi şartların arandığı, anayasaya uygun olarak edinilen hakların nasıl kullanılacağı gibi konular çetrefilli hale gelmektedir. Habermas'ın yorumuna göre ulus-üstü anayasa modeli, ulus- devletin hem gücünü sınırlayan hem onu aşan bir işleyişe işaret eder. Bu işleyiş,

Kant'ın dünya devleti fikrine alternatif olarak öne sürdüğü gönüllü katılıma bağlı milletler cemiyeti düşüncesine uygun değildir. Bu düşünceyi uzlaştırıcı bir eğilim olarak değerlendiren Habermas Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi uluslararası kuruluşları ön plana çıkarır. Barışı sağlamaktan ve insan haklarını korumaktan sorumlu Birleşmiş Milletler yapısal bir reformdan geçerek yürütmeden sorumlu ve yaptırım yetkileri olan bir örgüt haline gelmeli (Habermas 2006, s.132) ve Birleşmiş Milletler'i daha etkili bir örgüt haline getirmek için Güvenlik Konseyi yeniden düzenlenmelidir. Daha demokratik hale getirmek için ise daimi üyelerinin veto yetkisi sınırlandırılmalıdır. Örgüt, şiddet kullanımını önlemek için yaptırımları ağırlaştırmalı, gerektiği durumlarda askeri müdahalelerde bulunabilmelidir. Örgütün uyguladığı barış inşası (*peace-building*) ve barışa zorlama (*peace-enforcing*) uygulamaları sürdürülmelidir. Korunmaya ihtiyaç duyan kozmopolit yurttaşlar adına küresel bir polis gücü zorunlu hale getirilmelidir (Habermas, 2008, s. 337-339). Bu yanı sıra Habermas'ın Kant'ın gönüllü birliğine yönelik eleştirisi kendi yaklaşımına da uygun görünür (Mikalsen, 2013, s. 323). “Üye devletlerin şiddet araçlarını politik ve ekonomik çıkarlarına göre kullanmayacaklarına nasıl emin olabiliriz?” sorusu Habermas'a da sorulabilir. Dahası “askeri gücün küresel bir polis gücüne dönüştürülmesi gerektiğini” savunan Habermas'ın görüşünün devletlerin eşit olmayan güç ilişkileri göz önüne alındığında güçlü ve daha az güçlü devletler arasında sorunlu bir güç asimetrisi ortaya çıkarttığı iddia edilebilir (a.g.e., s. 302). Bu konuyla ilgili olarak Gerhardt şunu söyler:

Barış tek tek devletlerin gayretleriyle güvence altına alınamaz. Bu noktada Habermas'ın önerdiği gibi dünya çağında bütün devletlerin kendi egemenliğinden vazgeçmesi gibi bir durum, tanımı gereği mevcut uluslararası hukukun öznelere arasındaki savaşları ortadan kaldıracaktır. Ancak Habermas böyle bir durumda dünya çapında oluşması muhtemel bir iktidar tekeli nasıl engelleyebileceğini gösteren ileri dereceden bir teorik yapılanmaya girişmez. (Gerhardt, 2017, s. 268)

Habermas'ın bir diğer örneği, siyasi bir proje olan Avrupa Birliği'dir. Habermas Avrupa'nın emperyalizm, totaliterlik, dünya savaşları gibi olaylarla şekillenmiş tarihini göz ardı etmez ancak bu tarihten normatif ilkeler çıkarmayı amaçlar ve Avrupa Birliği'nin ulus-devletlerin hukuk sistemlerinin demokratikleşmesinde rol oynaması gerektiğini iddia eder. Düşünürüne göre Avrupa Birliği; Avrupa sınırlarının dışına



çıkabilir, daha demokratik ve kapsayıcı yapısal dönüşümler yaşayabilir, Kopenhag kriterleri olarak bilinen ve politik anlamda demokrasi ve hukukun üstünlüğü, insan haklarına ve azınlık haklarına saygı gibi üye olmak için yerine getirilmesi gereken şartlar<sup>44</sup> daha çok ülke tarafından kabul edilebilir.

Ünsal Doğan Başkır, Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi örgütlerin sayıca azlığına dikkat çeker ve Habermas'ın yaptığı gibi haklar ile demokratik politika arasında kurulan içsel ilişkide ısrar etmenin sonuçlarına dair şu belirlemede bulunur: Kozmopolit anlamda ulus-aşırı demokratik katılım, hesap verebilir bir kurumsallaşmayı gerektirir ve kozmopolit adalet kişisel özgürlük, demokratik işleyiş gibi birbirine bağlı olmayan özellikler taşır. Bu anlamda bir devletin diğerleri olmaksızın ulusal anlayıştan kozmopolit anlayışa geçemeyeceğini iddia eder. Bu yönüyle Habermas'ın kozmopolit ideali, Kant'inkinden teoride daha iddialı ancak pratikte daha zor hale gelmektedir (Başkır, 2015, s. 198). Vlad Perju ise Habermas'ın haklarla ilgili bu üçlü aşamasının gerçekleştirilmesi sırasında indirgemeci eğilimlere yenik düşüldüğünü dile getirir. Ona göre Habermas'ın görüşü ulus-devletler bağlamında politik bütünleşme aracılığıyla toplumsal bütünleşmenin sağlandığı yönündedir (Perju, 2018, s. 82). Buradan çıkan sonuç ise toplumsal bütünleşmeyi sağlayabilecek politik kurumların işlememesi durumunda toplumsal dayanışmanın yokluğundan şikayet edilemeyeceğidir.

Habermas bildiğimiz anlamda uluslararası hukukun geçerli olduğu durumda yaptırım uygulayan devletler üstü bir kurum olmadığını, devletlerin uluslararası hukukun özneleri olarak eşit olduğunu, savaşın sorunları çözme aracı olarak görüldüğünü ve askeri şiddetin serbest hale geldiğini dile getirir (Habermas, 2020, s. 113). Habermasçı anlamda ulus-üstü hukukun, eş deyişle dünya yurttaşlığı hukukunun geçerli olması durumunda ise yurttaşlığın sağladığı haklardan ziyade bir insan olarak var olan haklar tanınacak ve dünya yurttaşlığı fikrini kabul etmiş bir devlet kendi politik gücündeki azalmayı da kabul etmiş olacaktır (a.g.e., s. 117). Bu yanı sıra tek tek her bir kişiye özgür ve eşit bir yurttaş olarak yasal statünün tanınması, kişinin ulusal hukukla çeliştiği durumda başvuru mercii olarak kozmopolit hukuku gördüğü ve kozmopolit

---

<sup>44</sup> Bu şartlarla ilgili olarak Türkiye'nin Avrupa Birliğine katılım için 2000 yılında hazırladığı ve 2001 yılı içinde tamamlayacağını belirttiği planları örnek gösterebiliriz. Bu plana göre Türkiye'nin kısa vadeli politik öncelikleri; ifade özgürlüğü ile ilgili hukuki ve anayasal garantilerin güçlendirilmesi, toplantı yapma ve dernek kurma özgürlüğünün sağlanması, işkenceye karşı mücadele edilmesi, gözetim ile ilgili yasal prosedürlerin düzenlenmesi, insan hakları eğitiminin artırılması, ölüm cezası uygulamasının askıya alınması, anadilde yayını yasaklayan hükümlerin kaldırılması, bölgesel dengesizlikleri azaltmayı amaç edinen bir yaklaşım geliştirilmesi (AB Konsey Kararı, 2001)

hukukun da ulusal hukukun üstünde yer alması sebebiyle devletin egemenliğini ortadan kaldırdığı şeklinde yorumlanabilir (Perju, 2018, s. 78).

Bana kalırsa bu yaklaşımla ilgili sorun Habermas'ın çok daha temel bir düşüncesinden hareketle ele alarak bir çelişkinin varlığından bahsedebiliriz: Habermas, Kant'ın aksine, doğa durumundaki gibi devlet yurttaşlarının devletler arası bir birlik için devletin sağladığı hak ve özgürlüklerden vazgeçmeyeceğini düşünür. Doğa durumundaki insan ile ulus-devlet yurttaşının korkuları farklıdır. Doğa durumunda insanın kaybedecek pek bir şeyi yoktur, bu yanı sıra doğa durumundan çıkmaya hevesli olabilir. Aynı yorumun devletin yurttaşları için geçerli olduğunu iddia edemeyiz. Ayrıca ulus-devlette yurttaşlar siyasi bir eğitimden geçmiştir (Habermas, 2020, s. 122). Bu eğitim; devletin çıkarlarını ön planda tutan, devletin çıkarlarına yönelik algının ise milliyetçi görüşle şekillendirildiği ve bu anlamda da yabancıyı bir tehdit unsuru olarak değerlendirdiği bir yaklaşıma hizmet eder. Bu eğitimin milliyetçi bir yaklaşım yerine demokrasi ve insan haklarını önceleyen bir yaklaşımla yürütülebileceğini iddia edebiliriz. Ancak bu iddia, kendi içinde bir idealleştirmeyi barındırmış olur. Diğer taraftan halk egemenliğinin de her koşulda demokrasi ve insan haklarını arzulayan bir şekilde ilerlemediğini görürüz. Bu yanı sıra halk egemenliğinin yetkin olduğu bir devlet işleyişinde dahi halkın kozmopolitan bir anlayışla devletin egemenliğinden neden vazgeçtiği sorusunun cevabı Habermas düşüncesinde yeterince açık değildir.

Habermas'ın, bu çalışmanın farklı bölümlerinde de değindiğim üzere, çoğulcu politika anlayışı “tamamlanmış”, “olgunlaşmış” olarak nitelendirebileceğimiz halini kozmopolitan tahayyülde bulur. Bu anlamda Habermas'ın bugünün dünyasını öngörme konusundaki Kant'ın yetersizliği üzerinden ifade ettiği eksikliklerden öte kanımca en kritik eleştirisi Kant'ın kültürel farklılıklara duyarsız kalması (a.g.e., s.136) hatta onun da çağdaşları gibi Avrupa medeniyetinin ve beyaz ırkın üstünlüğü düşüncesini paylaşmış olduğu iddiasıdır (a.g.e., s. 137). Bunun paralelinde Habermas Kant'ın Avrupa devletler hukukunun Hristiyan kültürünün içine yerleşmiş olmasının ne anlama geldiğini de görmediğini belirtmiştir. Habermas Kant'ın düşüncesinde tespit ettiği sorunları çözmeye yönelik önerilerini üç başlık altında toplar (a.g.e., s. 399):

Barışçıl bir birliktelik içinde bulunan toplumların eşzamansızlığına ilişkin tarihsel bilinç paylaşımı,

Avrupalı, Asyalı ve Afrikalı arasında hala tartışma konusu olan insan haklarına yönelik normatif bir sözleşme,

Barışa ulaşma hedefinin anlamı konusunda ortak bir anlayış.

Bu önerilere bakıldığında her üçünün de gerçekleşmesine yönelik temel şart kültür, etnisite, yaşam tarzı, din gibi çeşitli farklılıkların herhangi birini dışlamayan ve iletişimsel söylem etiğine uygun bir yolla hakları evrenselleştirme anlayışının gerekliliğidir. Sınırlı bir topluluk fikrini aşan ve kendi hukuksal temellerini kozmopolit bir topluluğa entegre etme fikri gereklidir.

Kozmopolit bir düzenin kurulması; insan hakları ihlalleriyle, ahlaki bir bakış açısından hareketle doğrudan savaşılmayacağı, ama bu ihlalleri lanetlemekle de yetinilmeyeceği, aksine bu ihlallerin, devletler tarafından örgütlenen bir hukuksal düzen çerçevesinde, kurumsallaşmış hukuksal prosedürlere göre suç teşkil eden eylemler olarak kovuşturulacağı anlamına gelir. Devletler arasındaki doğal durumun bu şekilde hukuksal bir zemine kavuşturulması, bizi hukukun ahlaktan ayrımsızlaşmasından koruyacak, ayrıca, savaş ve insanlık suçları söz konusu olduğunda bile, sanıklara hukuksal anlamda korunacaklarının güvencesini verecektir. Bu gibi durumlar bile dolaysız ahlaki ayrımcılıktan korunmaya tabi olacaktır. (Habermas, 2005, s. 407)

Habermas kozmopolitizm açısından gerekli gördüğü ulus-devleti aşan anayasal çerçeveyi, kültürel değerlerle iç içe ele almakta ve bunun sonucunda çeşitli ilkeler, uygulamalar, kurumlar ve hatta haklarla anayasa, değişime tabi olmaktadır. Bu bir yanıyla anayasanın demokratik olmasını sağlamakta bir diğer yanıyla da anayasa metninin üzerinde uzlaşmayı zorlaştırmaktadır. Kozmopolit bir anayasanın ortaya çıkarılması yorum çatışmalarına, ayrışmalara gebe dir. Bu anlamda yerleşik perspektiflerin çokluğu göz önünde bulundurulmalıdır (McCarty, 1999, s. 195).

Görüldüğü üzere Habermas'ın hukuk, anayasallık, ulus-devlet, yurttaşlık ve kozmopolitizm başlıkları altındaki görüşlerinde müzakereci demokrasi anlayışı ve çoğulluk vurgusu dikkat çekmektedir. Benzer şekilde düşünürün sivil itaatsizlik kavrayışı da kişisel ve kamusal otonominin iç içe geçen ilişkisinden hareketle hem anayasal meşruiyeti korumanın ve otonomiye sahip çıkmanın hem de yurttaşlığın bir gereği olarak demokratik devletin mecburi bir sonucu haline gelmektedir. Son olarak, bu konuyu inceleyeceğiz.

### 4.3.3. Sivil İtaatsizlik

Habermas sivil itaatsizlik eylemlerinde bulunan yurttaşları “meşruiyetin koruyucuları” (Habermas, 2018, s. 131) ve “kararsız muhalifler” (Habermas, 2004, s. 9) olarak tarif eder. Bunun nedeni, kastedilen yurttaşların hem anayasal ilkeleri destekleyen hem de bu ilkelere meydan okuyan, bu yanıyla da hem anayasanın savunucusu hem de düşmanı olarak nitelendirilebilecek pozisyonlarıdır (a.g.e.).

Habermas sivil itaatsizliğin örneği olan bir eylemin şu özellikleri taşıması gerektiğini belirtir: Rawls’tan aktardığı tanıma göre; protesto eylemi ciddi haksızlıklara yönelik olmalı, anayasal düzenin işlerliğini tehlikeye düşürmemeli, sonuç getirebilecek tüm yasal yollar denedikten sonra harekete geçilmelidir (Habermas, 2018, s. 127). Düşünürün bu tanıma eklediği diğer kurallar; itaatsizlik eyleminin yalnızca kişisel inanç ve çıkarıya dayanmaksızın ahlaki olarak gerekçelendirilebilir, aleni, eylemi gerçekleştirenler ihlalin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olmalıdır (a.g.e., s. 128). Eylemin içeriği çoğunluğa yapılan çağrının sınırları içinde kalmalı, yurttaşın yönetime katılma rolüne uygun olmalı, adil olmadığı iddia edilen yasal düzenlemelere karşı çıkmalı ve makul görülebilecek genel ahlaki prensiplere dayanmalı, yasadışı olmalı ama şiddet içermemelidir (Habermas, 2000, s. 131-132). Buradan çıkartabileceğimiz sonuç, sivil itaatsizlik eyleminin anayasal bir yönetimin varlığını gerektirdiğidir. “Adaletle başvurarak uyarıda bulunan bu benzersiz yöntem, ana hatlarıyla sadece meşru olduğu kabul edilen bir anayasal düzen içinde işleyebilir. Sivil itaatsizliği meşrulaştıran ilkelerle anayasanın kendisini meşrulaştırdığı ilkeler aynıdır” (Habermas, 1985, s.126).

Ronald Dworkin Habermas’ın sivil itaatsizliğin koşullarına yönelik belirlemelerini sorunlu bulur. Düşünürüne göre sivil itaatsizlik eylemlerinin, karşı fikirdeki çoğunluğu ikna etme çabasına yönelik olmadığı durumlar mevcuttur ve her eylem ahlaki bir içerik barındırmamaktadır.<sup>45</sup> Örneğin kitlesel yok etme araçlarının kullanılması karşısında oluşan sivil itaatsizlik eylemlerinin çoğunluğu ikna etme amacı ya da ahlaki bir kaygı taşıdığını söyleyebilir miyiz? Dworkin açısından eylemciler karşılarındaki çoğunluğu

---

<sup>45</sup> Dworkin’e göre sivil itaatsizlik üç gerekçeye dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, yasanın adil olmadığı durumda kişinin vicdanıyla hareket ederek yasaya karşı çıkmasıdır. İkincisi, haksız bulunan bir politikanın değiştirilmesi amacıyla oluşur. Her iki gerekçede de kimilerinin lehine kimilerinin aleyhine işleyen bir durumun varlığından söz edilebilir. Düşünürün dikkatimiz çektiği ve üçüncü gerekçe olarak değerlendirdiği bir diğer sivil itaatsizlik ise herhangi bir politikanın haksız olduğu düşünülmeksizin yanlış hatta ahmakça olduğuna kanaat getirildiği duruma işaret eder. Bu noktada sivil itaatsizlik eylemcileri sadece kendileri için değil ahmakça olan politikanın belirleyicileri ve destekleyicileri için de eyleme kalkışmışlardır (Dworkin, 2018, s. 151- 158). Nükleer enerjiye karşı bir eylem bunun örneği olarak gösterilebilir.

ikna etmeye değil, karşı çıkılan politikanın sürdürülmesi durumunda ödenecek bedelin çoğunluk açısından kabul edilemez bir seviyeye ulaşmasını hedeflemekte, ahlaki yaklaşımlar politik olana kıyasla görünmez denilebilecek kadar ikincil hale gelmektedir. Habermas ise eylemlerde kişileri motive eden unsur olarak ahlaki boyutların üzerinde durmakta, ahlaki olana referansla kalkışılan ve çoğunluğu ikna etme çabasıyla hareket eden eylemlerin meşruiyet zemininin olduğunu iddia etmektedir. Dworkin'e göre bu yaklaşımda da bir sorun vardır nk azınlığın onayıyla kabul edilmiş çoğunluk kararının meşru olduğu görüşü, makalede tartışılan konuya referansla, Amerika Birleşik Devletleri'ne ait atom füzelerinin Almanya'ya yerleştirilip yerleştirilmeyeceğine dair bir tartışmada şu sorunu ortaya çıkartmaktadır: Füzelerin varlığının yaratacağı sorunlara dikkat çeken ya da füzelerin yerleştirilmesinin sebep olacağı sorunlara değinen farklı kanaatlere sahip insanlar Dworkin'e göre benzer bir meşruiyet zeminine dayanmaktadır. Bu yanıyla iki farklı anlayış sergileyen kanaatlerden birini seçip uygulamaya yönelik karar alan iktidar, meşruiyet ilkesini ihlal etmiş olmayacaktır (a.g.e., s. 160).

Bana kalırsa bu sorunun üstesinden gelinmesi, Dworkin'in aksine Habermas'ın sivil itaatsizlik eyleminde ahlaki bir yönünün bulunduğu iddiasıyla mümkündür. Arendt'in kavramını dn alarak ortak dünyanın varlığını, tüm yaşayanlarının varlığını da kapsayacak şekilde gözetmek ahlaki bir tutumdur. Dworkin atom füzelerine karşı yapılan eylemlere katılanların ahlaki olmaktan öte atom silahlanmasını ahmakça bulan, bunun bir atom savaşını engellemeyeceği gibi savaş tehlikesini arttıracak bir işlev görebileceği argümanına dayandığını belirtir (a.g.e., s. 157). Peki, savaş ihtimalini arttırabileceği öngörülen bir politikaya karşı çıkmanın ahlaki bir tarafı yok mudur? Bu olayda Dworkin hem yasal hem ahlaki argümanların etkili olduğunu kabul eder ancak ahlaki nedenlerin, olayın merkezinde olduğunu reddeder (a.g.e.). Benim iddiam ise merkezde olmayan bu ahlaki argümanın füzelerle ilgili verilecek kararda hangi kanaatin öncelikli olduğunun belirlenmesi ve buna bağlı olarak da kararın meşruiyetinin sağlanması konusunda merkezi hale geldiğidir. Bu yanıyla sivil itaatsizlik eylemi Habermas'ın iddia ettiği üzere ahlaki olana dayanmalıdır. Aksi bir durumda hem yasayı ihlal eden hem ahlaka dayanmayan sivil itaatsizliğin meşruiyeti neye dayandırılacaktır? Bu noktada ise her ne kadar Dworkin'in itirazının sebebi olmasa da ahlakın bir dayanak noktası olup olmayacağı tartışmasına gebe bir argüman ortaya çıkar. Sivil itaatsizlik eylemi, yasallığın ötesinde bir meşruiyet çağırısı

içerir. Meşruiyetin anlamı ise tartışmalıdır çünkü meşruiyetin ne olduğuna dair karar verme yetkisi kimsenin tekelinde değildir. Bu yanıyla sivil itaatsizlik eyleminin haklı olup olmadığına karar verme hali de sorunlu görülebilir. Bu noktada Habermas'ın kamusal aklın kullanılmasıyla dolayımlanan otonomi fikri önem kazanır.

Sivil itaatsizliği ortaya çıkartan koşulların ardından Habermas'ın sivil itaatsizliğin eleştirilme sebeplerine yönelik dikkat çektiği üç konuya ve farklı zamanlarda yazdığı makaleler aracılığıyla bu sebeplere karşı sunduğu argümanlara değinelim.

İlk eleştiri, halkın anayasaya uyacağına dair kabulün ve bu yanıyla toplumsal uzlaşının zarar görebilecek olmasıdır. Habermas'ın ifadesiyle “modern anayasal devlet, kabul edilmeye değer ilkeler üzerine kurulu olduğu sürece yasalara bağlılığı talep eder. Neyin yasal olduğu ve neyin meşru olarak gerekçelendirilebileceği bu ilkeler ışığında belirlenebilir” (a.g.e., s. 132). Bu yanıyla yasalar adil değilse itaat edilmesi gereken bir yasa da yoktur. Bu bakış açısı, modern doğal hukuk kuramcılarının itaatsizlik gerekçesinin aynısıdır.

İkinci eleştiri, halkın neye nasıl tepki vereceğini öngörmek zor olduğundan sivil itaatsizliği bir hak olarak görmenin her daim hukukun zarar görebileceği eylemleri ortaya çıkarabilecek olmasıdır. Ancak sivil itaatsizlik eylemi, anayasal devletin ilkeleri ihlal edildiği durumda ve bu ihlalleri engelleme amacıyla ortaya çıkmaktadır. Yanılgılara düşen, yeniden kurulması ve korunması gereken bir proje olarak hukuk devletini değerlendiren Habermas, hukuki dayanağa sahip ancak hukuk dışı bir düzenin devletin işleyişinde etkin olabileceğini, anayasanın bu ihtimalin önüne geçmek için içsel düzeltme mekanizmaları geliştirdiğini, yine de bu ihtimali tamamen bertaraf edemediğini belirtir (Habermas, 2018, s. 132). Bu yanıyla pozitif hukuk düzeni sınırlarının dışına çıkılabilecek durumlar oluşur. “Paradoksun çözümü, yurttaşlarını -geçiş dönemi ve olağanüstü durumlarda, yasallığın yasal biçimde ihlalini fark edecek ve gerektiğinde ahlaki öngörülerle yasal olmayan davranışlara girecek-duyarlılık, karar verme yeteneği ve risk alma sorumluluğuyla donatacak bir politik kültürde yatmaktadır” (a.g.e., s. 131). Eş deyişle hukuk, sivil itaatsizlik eylemi nedeniyle zarar görmez, hukuk zarar görmüş olduğu için sivil itaatsizlik ortaya çıkar.

Son eleştiri ise sivil itaatsizliğin çoğunluğun kararına karşı geliştirildiği yönündedir. Habermas'a göre bir kararı demokratik kılan, sadece çoğunluk tarafından alınmış olması değil, yukarıda da değindiğim gibi, bu karara azınlıkların da onay vermiş

olmasıdır (Habermas, 1985, s. 111; 2018, s. 141). Azınlığın kabul etmediği bir çoğunluk kararına karşı eylemde bulunulması, temelde o kararın demokratik olmadığı iddiasıyla haklı çıkartılabilir.

Eşit yurttaşlık haklarının gerçekleştirilmesi projesi olarak anlaşılan demokratik bir anayasa, tüm yasal yollar tüketildikten sonra dahi hukuki olarak meşru olan kararlarda mücadele eden muhaliflerin direnişine göz yumar. Elbette, bu göz yumma “itaatsiz” yurttaşların direnişlerini anayasal ilkelere atıfta bulunarak makul bir şekilde meşrulaştırması ve direnişini şiddet içermeyen, bir başka deyişle sembolik araçlarla ifade etmesine bağlıdır. (Habermas, 2004, s. 9)

William Smith Habermas’ın sivil itaatsizliği onaylayan yaklaşımını desteklemekte ancak onun sivil itaatsizliği haklı kılan demokratik gerekçeler hakkında yeterli açıklamayı yapmadığını düşünmektedir (Smith, 2008, s. 72). Sivil itaatsizlik hangi koşullarda haklı olacaktır? Smith bu sorunun cevabını, yine Habermas’ın yorumlarından hareketle sosyal güç (*social power*) kavramını merkeze alarak cevaplar. Habermas’ın açıklamasına göre sosyal güç, toplumsal ilişkiler içinde bir kişinin kendi iradesini ve isteklerini başkalarının muhalefetine rağmen öne sürme olanaklarını temsil eder, bu sebeple *sosyal güç* iletişimsel gücü kolaylaştırır ya da sınırlar (Habermas, 1996, s. 175). Medyanın politik tercihleri etkileyecek şekilde partiler tarafından kasıtlı kullanımı bunun iyi bir örneğidir. Bu kavramı sivil itaatsizlik eylemleri üzerinden değerlendiren Smith eylemleri sadece adil olmayan yasalara karşı değil, aynı zamanda iletişimsel gücü zayıflatan ve bu yanı sıra da müzakere ve haliyle demokratik süreçlerin işleyişinde yetersizliklere neden olan eşitsizliklere karşı olacak şekilde genişletir. Konuyla ilgili Smith’in verdiği örneklerden biri, kendisini “AIDS krizini sona erdirmek için öfkeyle bir araya gelmiş, doğrudan eylemde bulunmaya kararlı, çeşitliliğe sahip, herhangi bir partiyle ilişkisi bulunmayan bir grubuz. Devlet yetkilileriyle görüşüyor, en son tıbbi bilgileri dağıtıyor, protestolar ve gösteriler düzenliyoruz. Sessiz değiliz.” ifadeleriyle tarif eden ACT UP’tır.<sup>46</sup> Smith’in Habermas’ın sivil itaatsizlik yorumuna getirdiği bu yaklaşım, Habermas’ın mücadelecilik ve müzakereci demokrasi anlayışıyla uyumludur. Sivil itaatsizlik toplumda ötekileştirilen, damgalanan bir grubun ihtiyaçlarını görünür kılmak, bu

---

<sup>46</sup> Bu bilgilere ACT UP’in resmî sitesinden ulaşılmıştır: <https://actupny.com/contact/> Erişim Tarihi: 24. 01. 2023

görünürlük için kamusal bir alan yaratmak ve devamında bu ihtiyaçları gidermek için yerleşik kültüre meydan okumak şeklinde ilerleyebilir.



## 5. SONUÇ

Yasa ile adalet arasındaki ilişkinin tartışılmaya değer ve üzerinde uzlaşılması güç tarafları vardır. Kavramsal düzeyde birbiriyle ilişkili ve birini tanımlamak için bir diğerine referans verdiğimiz bu iki kavram arasındaki yakın bağın birçok tartışmaya gebe olması, en temelde yasanın devlet ile olan ilişkisi nedeniyle ortaya çıkar. Devletin hukuku kuran ve koruyan yapı olarak ele alındığını, kuruluş amacının insanların barış içinde bir arada yaşamasını sağlamak şeklinde açıklandığını görürüz. Aynı zamanda devletin kendi varlığını koruma gerekçesiyle yasaları hiçe saydığına hatta “devlet bekası” adına kendisine ayak bağı olarak gördüğü yasayı ve insan haklarını askıya aldığına tanık oluruz. Öyle ki meşruluğun normatif kaynağı olan hukuk yok sayılırken dahi hukuku korumak adına hukukun yok sayıldığı iddia edilebilmektedir. Bu yüzdendir ki hukuk kavramı tartışma konusu olduğunda “kendi gücünü hukuk aracılığıyla sınırlandıran devlet” anlamında hukuk devleti ve toplumdaki her kesimin istisnasız bir şekilde hukuka riayet etmesi zorunluluğunu işaret eden hukukun üstünlüğü ilkeleri akla geldiği gibi hak ve özgürlükleri boğan keyfi bir iktidarın varlığı ihtimali de tartışmaya dahil olmaktadır.

Bu ihtimali engellemeye yönelik hukuksal anlamda birçok önlem alınmıştır: (1) Ortaklaşılabilir bir anayasa metni çerçevesinde devletin yönetilmesi. (2) Devlet gücünün farklı organlar tarafından paylaşılması. (3) Bu organların faaliyetlerini denetleyen başka devlet organlarının oluşturulması. (4) Bu organların uyması gereken bütün kural, yetki ve sorumlulukların hukuksal çerçevede belirlenmiş olması. (5) Devlet organlarının iktidarın etki ve gücünden bağımsız yalnızca hukuki kurallara bağlı olması. Bu şekilde sıralandığında etkili ve yeterliymiş gibi görünen önlemler, kimi durumlarda yasal bir biçim olmaktan öteye gidememektedir. Şöyle ki faaliyetleri aşamasında sadece hukuki kurallara uymakla yükümlü resmi devlet görevlileri liyakatten uzak bir şekilde devlet kurumlarında görev alabilmekte, ilgili konumda bulunmasını iktidarın varlığına borçlu olan bu görevliler, iktidarın keyfi kararlarını meşrulaştıran bir amaçla yetkilerini kullanabilmektedir. Böylesi bir durumda devlet,

hukuk devleti olma özelliğini yitirmekte, yasa ile adalet arasındaki uyumsuzluk ayyuka çıkmaktadır. Daha genel bir perspektifle bakıldığında adalete hizmet etmeyen bir yasanın varlığı, kimi kişisel ilgi ve çıkarların egemen olana göre ön plana çıkması ve bu ilgi ve çıkarların kendisini adalet olarak sunmasıyla mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda yasa ve adalet arasındaki bağlantıya yönelik sorun, politikaya ilişkin gibi görünmektedir.

Bu noktada politika ile ne kastedildiği, politikanın nasıl ele alındığı önem taşır. Her kavrama ilişkin silik ya da belirgin yaklaşım farklılığıyla karşımıza çıkan düşünürlerin politikayı nasıl kavradığı, bütün bir toplum düzenini ne şekilde tahayyül ettiklerini belirler. Örneğin Platon'un, Locke'un ya da Arendt'in topluma ilişkin yaklaşım farklılığı, tarihsel dönem farklılığını göz ardı etmeksizin, politikadan ne anladıklarıyla ilgilidir. Platon için politika, etik ve normatif sorunlarla meşgul olarak ideal bir yönetim sistemine odaklanan bir yaklaşıma işaret eder. Platon'un toplum içinde güvenliği sağlamakla ve sınırlar dışında devletin varlığını korumakla görevli kesim olarak düşündüğü bekçiler ile ilgili Aristoteles'in sorduğu "Bekçileri kim bekleyecek?" sorusu, iktidarın keyfi uygulamalarına karşı yurttaşların kendilerini koruma arzusunun en erken göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu arzu, Locke düşüncesinde iktidarın uygulamalarını denetleyen organların oluşturulması fikriyle giderilmeye çalışılır. İktidarla olan yakın ilişkisinin yanı sıra politika, hukuk ve iktidarla sınırlı olmayan bir özgürleşme pratiği olarak da okunabilir. Arendt politikanın bir yönetim stratejisi olarak düşünülmesi durumunda araçsallaşacağı iddiasına dayanarak yeni bir politika tahayyülü ortaya koymuştur.

Bu yaklaşımların her birinin bugünün dünyası açısından sahiplenilebilecek tarafları bulunur. Örnek vermek gerekirse Platon'un politik düşüncesinde demokrasinin eleştirilme sebebi, herkesin her konu üzerinde fikir beyan edebilmesi, herkesin görüşünün eşdeğerlilik ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesidir. Düşünürün bu eleştirisini, dışlayıcı olduğu ya da bu tespitin politikayı muhafazakarlaştırmaya eğilimli olduğu gibi gerekçelere dayanarak eleştirebiliriz ancak kimi sosyal ve politik meselelere ilişkin tartışmalarda aynı argümana başvururuz. Örneğin bir şehrin planlaması söz konusu olduğunda egemenin ya da müteahhittin sözünden öte mühendisin, mimarın, şehir plancısının sözüne önem atfederken "bir işin uzmanına güvenmek" şeklindeki Platoncu yaklaşımı takip etmiş oluruz. Ayrıca herkesin görüşüne aynı değeri atfetmeme tutumunu, demokratik değerlerin korunması adına da

sergileyebiliriz. Bir nefret söyleminin çoğulcu bir söylemle eşdeğer tutulmaması, bunun açık bir göstergesidir. Bu noktada Arendt'in politik varoluşa ilişkin demokratik ve özgürleştirici yaklaşımı, Platon'un fikirlere değer atfetmeyle ilgili hiyerarşik yaklaşımından dahi beslenebilir. Doğal hukuk ya da pozitif hukuk fark etmeksizin adil olmayan bir yasa, politikanın parçası olan ideoloji ve manipülasyonlarla kabul edilir hale gelmekte ve yine politikanın bir parçası olan muhalif bir çoğulluğun mücadelesiyle meşruiyetini kaybetmektedir. Bu noktada kastetmeye çalıştığım, politikanın ne ve nasıl olduğuna ilişkin yorumun nereden bakıldığına göre farklılaşarak hem sınırlayan hem de özgürleştiren anlamları barındırdığıdır.

Yunan filozoflarının belki de en önemli mirası, iyi bir politikanın ölçüsünün adalet olduğudur. İnsanı topluma, yurttışı *polise* -günümüzde devlete- bağımlı kılarak düşünmeye alıştığımız bu politik anlayış, kanaatlerin çokluğu üzerine kurulu toplumsal yapıda, çokluktan birlik üretme çabasıyla politikayı şekillendirir. Bu noktada yasa, birliği hem kurmanın hem korumanın yolu olarak karşımıza çıkar ancak birlik, dağılmaya teşnedir. Sokrates ne düşündüğü ya da neye inandığı için değil, bu düşünce ve inancı kamuya açtığı için yargılanır çünkü söylenen sözün birliğe zarar vermemesi gerekir. Bu yaklaşım yasa, adalet ve ahlak ilişkisindeki uyumsuzluğun en bariz gerekçesi olabilir. Birliği koruma iddiasıyla yasanın yok sayılması, adaletsiz ve ahlaki olmayan uygulamaları “haklı” çıkarmaya yarar. Çalışmada, dışlayıcı olan bu birlik fikrini sorunsallaştırmakla birlikte tarihsel dönem ya da tekil bir olay üzerinden tespit edilen adaletin sağlanmadığına dair kanaatin yarattığı yasanın meşruiyeti sorgulamasını konu edindim. Bu noktadan hareketle yasa ile adalet arasındaki ilişkiyi, bu iki kavrama yönelik tartışmanın zorunlu uğrağı olan doğal hukuk geleneği bağlamında inceledim. Bu incelemenin sonucunda üç temel sonuca varıldığını söyleyebilirim.

İlk olarak Antik Yunan düşüncesiyle başlayan doğal hukuk tartışmasında yasa, adalet ve ahlak arasında var olan uyum, klasik dönem boyunca sürmüştür. Klasikler için yasa, doğanın kurduğu düzene uygun olarak belirlenmelidir. Bu anlayışta doğaya uyumlu olan “iyi” olarak nitelendirildiği için adalet ve ahlak gibi kavramlar da doğaya uygundur. “İyi” olan her şey gibi yasa da doğaya uygun olmak zorundadır, aksi takdirde yasa, doğaya aykırı olacağından bir toplumun barış içinde yaşamasını mümkün kılabilecek işlevini yerine getiremeyecektir. Bu anlamda klasiklerin neyin doğal ve insan/toplum için iyi olduğuna yönelik bir hakikat iddiasıyla hareket

ettiklerini söyleyebiliriz. Modern döneme gelindiğindeyse özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle şekillenen, hukukun meşruiyetini kişilerin otonomisine dayandıran bir anlayışla hukuk yeniden tanımlanır. Modernler doğal olanın akıl tarafından keşfedildiğini düşünmekte ve toplum yerine insan vurgusunu ön plana çıkartmaktadır. İnsanın toplumdaki bağımsız bir varlık olarak ele alınması, aklın doğal olana ilişkin düşünme biçimini de etkiler. Doğal olanın ne olduğuna yönelik yaklaşım, insanın kendini koruma arzusuna göre şekillenmeye başlar ve insanın doğuştan sahip olduğu birtakım haklar olduğuna yönelik iddia ortaya atılır. İnsanın kendini koruma arzusuyla keşfettiği doğa yasaları özgürlük ve eşitlik ilkelerine göre şekillendiğinden yasa, adalet ve ahlak ilkeleriyle uyuşmaya devam eder. Bu değişimi, doğal hukuk görüşüyle ilişkilendirdiğim düşünürlerin yaklaşımını inceleyerek göstermeye çalıştım.

Diğer taraftan bu düşünürlerin yurttaşlık kavrayışı zenofobi, dışlama, sınır-dışı etme, kişileri hak ve özgürlüklerden mahrum bırakma ve bu ayrımcılığın gerekçesini sunarak toplumu bu yaklaşıma ikna eden etkisi nedeniyle tehlikeler barındırmaktadır. Bu noktada şu çelişkili sonuca varırız: Yasa, adil ve ahlakidir. Adil ve ahlaki olmayan bir yasa ise doğal ve akli değildir. Diğer taraftan politik alandan dışlanan, hak ve özgürlüklerine erişemeyen geniş bir kesim vardır. Öyleyse doğal hukuk yaklaşımına göre toplumdaki dışlanan kesimlerin varlığı, bu kesimlerin kimler olduğu düşünürlere göre farklılaşmakla birlikte, adil ve ahlakidir. Bu yanıyla doğal hukuk geleneği yasa, adalet ve ahlak ilişkisi açısından eşitlik bağlamında temel engeller barındırmaktadır. Çalışmada bu eşitsizliği ifşa etmeye gayret ederken bu durumun günümüz dünyasına ne şekilde yansımış olabileceğini mesele edindim. Örneğin küresel toplumu “kademeli üyeliğe” dayanan bir toplum modeli olarak tarif eden Guy Standing sınıfsal ilişkiler bağlamında toplumu elitler, maaşlılar, profesyoneller,<sup>47</sup> işçi sınıfı, prekarya, işsizler ve lümpen-prekarya şeklinde ayırarak bu ayrımlar uyarınca hakların ayıklandığını belirtir (Standing, 2017, s. 22- 23) Yine Standing’in ifadesiyle elitler süper yurttaş (a.g.e., s. 23), prekarya ise kısmi yurttaşdır (a.g.e., s. 39) çünkü elitlerin sivil, siyasal ve ekonomik haklara erişimi yüksek, değişik ülkelerde ikamet edip yurttaşlık sorumluluklarından kaçtıkları için kültürel hakları zayıf, sosyal haklara ihtiyaçları ise yoktur. Buna karşın prekaryanın sivil ve kültürel hakları düşük, ekonomik hakları

---

<sup>47</sup> Standing bu ifadeyi profesyonel ve teknisyen kelimelerinin birleşiminden üreterek uzun süreli bir yerde çalışmaksızın farklı yerlerde çalışmayı arzulayan danışman ya da kendileri için çalışan küçük bir azınlık olarak tarif etmektedir (Standing, 2017, s. 39).

mevcut değil, siyasal ve sosyal hakları da saldırı altındadır (a.g.e., s. 29). Sadece ekonomi temelli yapılan bu ayrımın dahi tek başına gösterdiği, değişen zamanla birlikte sınıflandırılan ve çeşitlenenin sadece haklar değil toplumun kendisi olduğudur. Bu durumun paralelinde mutlak/ kısmi, aktif/pasif yurttaş ayrımı yetersiz kalmakta ancak bu ayrımların dayanak noktasını oluşturan dışlayıcı kavrayışın kendisi devam ederken ilgili kategoriler yurttaşlığı başka kademeler aracılığıyla sınırlandırmaktadır. Bu noktada iktidarın eylemlerinin belirleyici olduğu bir politika anlayışından demokratik ve çoğulcu eylemlerin belirlediği bir politikaya geçiş, somut hukuksuzlukların aleni hale gelmesiyle mümkün olur. Adalet ve adaletsizlik duygusunun etkisiyle hareketlenen hak talebi hukukun meşruiyetinin sorgulanmasına neden olur ve bu sorgulama, hukuksal yargının bağımsız ve nesnel olup olmadığını mesele edinir. Bu yanıyla hukuk ile ahlak arasındaki bağı kuran adalettir, ahlaki bir davranış kişi tarafından özgürce seçilmediği takdirde hukuki zorlama kişiyi ahlaki olanın seçimine mecbur kılar. Adalet ne hukuk gibi zorlamayı ne de ahlak gibi özgür seçimi işaret eder. İkisini de içeren bir şekilde adalet; zorlama olmaksızın tercih edilebilir, tercih edilmediği durumda ise zor yoluyla sağlanabilir.

Adalet ve ahlak kavramları yerine hukukun üstünlüğüne vurgu yapan ve hukukun kendi otonomisine önem atfeden pozitif hukuk, hak ve özgürlükleri kısıtlayabilecek/yok edebilecek otoriter bir siyasal rejimin varlığı durumunda hukukun araştırmaları ve adaletsizliği meşrulaştırması üzerinden eleştirilmektedir. Tarihsel olaylar çerçevesinde de belgelenen bu eleştiri, pozitif hukuk yaklaşımıyla sınırlı kaldığımızda adalet arayışının kesintiye uğradığı yorumunu güçlendirir. Buradan hareketle çalışmanın işaret ettiği ikinci sonuç; adaleti talep etme, hukuksal olanı sorgulama, yasanın meşruiyetini tartışmaya açma ve adil olmayan yasayı reddetme bağlamında doğal hukukun reddedilemeyecek bir önem taşıdığıdır. Ayrıca yasanın dışına çıkılmasının engellenmesine yönelik yukarıda sıralanan önlemlerin dayanağı da modern doğal hukuk anlayışında görülmektedir.

Bu anlamda doğal hukukun adaleti sağlama konusundaki yetkinliğini, bu yetkinliğin doğal hukukun var olan açmazlarını görünmez kılmayacağı iddiasıyla değerlendirmeye ve bu yanıyla doğal hukukun hem muhafazakâr hem de devrimci tarafları olduğunu göstermeye çalıştım. Öyle ki yurttaşlıktan dışlanmayla eş zamanlı ilerleyen politikanın dışında tutulma hali, dışlananların hak mücadelesiyle hakların devrimci potansiyelini ortaya dökmekte, yurttaşlığa dahil olma ve yurttaşlıktan

dışlanmanın kurallarını yeniden belirlemektedir. Örneğin hak bildireleri biçimsel bir eşitlik ve özgürlük sunarken hak mücadelesi soyut olan hakları somutlaştırmakta, doğal hukuk anlayışı ise bu mücadeleyi haklı ve geçerli bir zemine oturtturarak yerleşik olanı sorgulayan bir dirence evrilebilmektedir. Kimi durumlarda ise dışlayıcı devletin kurulu düzenini korumak, içselleştirilmiş aidiyet ilişkisinin baskısıyla birincil amaç haline gelmekte ve dışlayıcı yaklaşımın kendisi bu amacın mecburi sonucu olarak ele alınabilmektedir. Bu noktada doğal hukuk geleneği, bu her iki düşünce ve eylem biçimini de destekleyebilen bir argüman çokluğunu bize sunmaktadır.

Üçüncü ve son olarak ise doğal hukuk ya da pozitif hukuk anlayışından kaynaklanan açmazların çözülmesinin yolu olarak hukuk sisteminin kamusal, müzakereci bir tartışma ortamıyla şekillenmesi gerektiğini işaret etmeye çalıştım. Bu gerekliliği şu şekilde açıklayabilirim: Doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında bir uzlaşma sağlandığında dahi, devlet bekası ve devletin birliği gibi argümanlar çerçevesinde doğal hukukun “adil olmayan bir yasa, yasa değildir” düsturunun da pozitif hukukun hukuki kesinlik iddiasının da yok sayılabildiğini görüyoruz.

İnsan hakları sözleşmelerinin tarafı olan, uluslararası anlaşmaların iç hukuka üstün olduğunu kabul eden ve temel insan haklarını göz önünde bulundurarak iç hukuku şekillendiren Türkiye Cumhuriyeti tarihinden de sayısız örnek verebileceğimiz bu durumu, doğal hukuk ile pozitif hukuk tartışması sırasında değindiğim insanlığa karşı işlenen suç kavramının paralelinde iki olayla örneklendirebilirim. İlk örnek, ağır insan hakları ihlalleriyle anılan ve “devlet adına” işlenen suçların sorumlularını koruma ve kollama geleneğini açığa vuran 12 Eylül Davası’nda karşılaşılan ifadelerdir. Dönemin sorumlularından Kenan Evren “Ben sanık değilim. 12 Eylül Harekatı’nı yapan Türk Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanı, Milli Güvenlik Konseyi Başkanı, Devlet Başkanı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin 7. Cumhurbaşkanıyım” sözleriyle kendisini tanımlamıştır (Karakaş, 2021, s. 61). Bir diğer sorumlu Tahsin Şahinkaya ise “Yetkisini Anayasa’dan alan yargının bize suç isnat etme ve yargılama yetkisi yoktur. 12 Eylül tarihi bir olaydır. Tarihi olayları ancak tarih yargılar” diyerek sanıklığı reddetmiştir (a.g.e.). Evren’in sözlerinde kendisini yasanın dışında konumlandırabilen birini, Şahinkaya’nın sözlerindeyse hukuku uygulamakla görevli ve bağımsız olan/olması gereken yargının yasayı ne şekilde yerine getireceğiyle ilgili sınırı belirleyen bir tutumu görürüz. Nitekim avukat Öztürk Türkdoğan da bu dönemde işlenen işkence suçları için kimsenin ceza almadığını belirtirken Türkiye’de insanlığa

karşı işlenen suçların cezasız kalmasının yargı kararlarıyla ortaya konulduğunu ifade etmiştir. Bu noktada hem 1961 hem de 1982 Anayasası'nda işkencenin bir suç olarak tanımlandığını ve Türkiye'nin 1950 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni imzaladığını hatırlatmakta fayda var. İkinci örnek ise Şırnak'ın Uludere (Roboski) ilçesine gerçekleştirilen bombardıman sonucu 17'si çocuk 34 kişinin öldürülmesidir. Olayla ilgili soruşturma Askeri Savcılık'a sevk edilmiş ve devamında şüpheli olarak adı geçen beş askerin kanun uyarınca görevlerini yerine getirdikleri, görev sırasında hataya düştükleri, dolayısıyla eylemleriyle ilgili kamu davasının açılmasına gerek olmadığı kanaatine varılmıştır.

Bu iki örneğin ortak özelliklerinden biri, devlet yetkililerinin ceza almaması, korunması ve her türlü adaletsizliğe rağmen kendilerinden emin bir tavır sergileyebilmeleridir. Bu noktada "birliği koruma" iddiası, mutlak bir birlik düşüncesine muhalefet etmenin yasaklandığı bir ortamı mümkün kıldığı gibi adaletsizliğin cezasız kalmasına da gerekçe olmaktadır. Kastedilen birlik; kendinden farklı olanı dışlaması, yok sayması, asimile etmesiyle hem birliğe dahil ettiği kimlikleri yüceltmekte ve bu kimlikleri adil olanın belirleyicisi haline getirmekte hem de dahil olmayanların kimliklerini değersizleştirirken adaletsizliğin muhatabı haline getirmektedir. Gülten Kışanak Roboski Katliamı olarak anılan operasyonla ilgili Meclis'te yaptığı konuşmada "Neyin üstünlüğünü taşıyorsunuz bize? Neyiniz bizden fazla? Türklerin neyi Kürtlerden fazla? Hitler'in, Almanların neyi Yahudilerden fazlaydı? Hepimiz insanız. Ortak paydamız budur"<sup>48</sup> sözleriyle tarafları bu birlik üzerine düşünmeye davet etmektedir.

Bir diğer ortak özellik ise insan haklarının pozitif hukuka sirayet etmiş olmasına rağmen iki olayda da yasaların keyfi bir şekilde uygulanmamasıdır. Bu yanı sıra doğal hukuk ya da pozitif hukukun adaleti sağlama konusundaki yetersizliği ya da bunların arasındaki gerilim değil, hukuksuzluğun kendisi açığa çıkmaktadır. Hukukun kamusal ve müzakereci bir anlayışla biçimlenmesi yönündeki iddianın dayanağı da buradadır: Yasa ile adalet arasındaki uzlaşımın sağlanabilmesi için başka bir politik ufka ihtiyaç vardır.

---

<sup>48</sup> Gülten Kışanak'ın konuşmasının tamamına şuradan erişilebilir: <https://www.youtube.com/watch?v=N4gc6jjLNnU>  
Alıntıladığım sözler 8:08 itibarıyla başlamaktadır. Erişim Tarihi: 25.04. 2023

Yasanın muhatabı, biçimsel bir ifadeyle sınırlı kalmayacak şekilde yasanın yapıcısıdır ve yalnızca bu şartla hukukun meşruiyeti sağlanabilir. Yasanın muhatabının yasanın yapıcısı olması ise yargıların çoğulluğundan beslenir ve bir baskı aracının etkisiyle değil, yargı üzerine ortaklaşabilen bir tartışma ortamının varlığıyla mümkün hale gelir. Kamusal tartışma, ifade özgürlüğü ve eleştiri ortamının sağlanmadığı bir toplumda ise adalet ve eşitlik talebi şiddete dayalı mücadeleler aracılığıyla sağlanır. Bu yolla hukuksal yargıya ilişkin bir karar, kişisel ve politik yargıyı içermiş olur.

Yargıların çoğulluğuna ve bunun paralelinde sergilenebilecek eylemlerin çoğulluğuna uygun olarak dışlamanın ya da dışlanmanın gerekçesini oluşturan kimlikler, yargısını ortaya koyan kişiler tarafından kimi zaman sorunsallaştırılır kimi zaman ise sahiplenilir. Örneğin heteronormatif bir söylemin güçlü ve keskin olduğu bir devlette, homoseksüel kimliğinin hak ve özgürlüklerini sahiplenmek ve bu bağlamda bir kimlik politikası yürütmek gerekli olabilir. Bu kimlik politikası, Jasbir Puar'ın ifadesiyle “gay dostu” statüsü kazanan bir devletin homo-milliyetçi bir iktidar söylemi benimsediği durumda gerekli olmaktan çıkmanın yanı sıra eleştiri sebebi dahi olabilir çünkü homo-milliyetçilik “emperyal/ırkçı/milliyetçi şiddeti meşrulaştırmanın yeni bir yolu” olarak kullanılmaktadır (Puar, 2016, s. 37). Bu anlamda kimi insanlar için adalet arayışıyla aidiyet bağı kurulan belli bir hak mücadelesini kimileri için devletin kendisi de dahil olmak üzere herhangi bir düşünceyi yüceltmeksizin yargıların eleştirilebildiği, birbirine iletilebildiği kamusal müzakere ortamını yasa, adalet ve ahlak ilişkisindeki uzlaşma için gerekli görüyorum. Bunun yalnızca adaletsizliğin muhatabı olan taraf için değil, adaletsizlik yapan tarafın temsilcileri için de şart olduğunu düşünüyorum. Yahudi yazar Ariella Azoulay'ın Filistin'in “gay dostu” İsrail'e dönüşüm süreciyle ilgili olarak hazırladığı fotoğraf arşivi ve bununla ilgili yazdığı makaledeki değerlendirmeleri bu karşılıklılığı etkileyici bir şekilde göstermektedir. Azoulay'a göre fotoğraflar; bu iki halkın birbirinden ayrıştırılmaz bir tarih paylaştığını, çatışmaların Yahudileri etkilememiş gibi gösterilmesine karşın Yahudileri de etkileyen taraflarının bulunduğunu, çatışmanın bir savaş olarak lanse edilmesinin “rejim yapımı bir felaket” olduğu gerçeğini örtbas ettiğini ve Filistinlilere uygulanan şiddetin Yahudi devletinin kurulmasını destekleyen Yahudi bir çoğunluk oluşturmaya hizmet ettiğini göstermektedir. Benjamin'in kurucu şiddet<sup>49</sup> kavramını kullanan

---

<sup>49</sup> Benjamin *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı metninde şiddetin hukuk ve adaletle olan ilişkisini inceler. Doğal hukukun adalete ulaşmak şartıyla pozitif hukukun ise yasaya uygun olması durumunda şiddet kullanımını olumladığını dile getirdiği yazısında Benjamin şiddeti hukuk kuran ve hukuk koruyan olmak üzere ikiye ayırır (Benjamin, 2014, s. 25- 26). Bir barış durumunda dahi



Azoulay felaketin gözle görülür mağduru olan Filistinlilerin görünmez kılınan hallerinin devam etmesi durumunda felaketi gerçekleştirenler olarak Yahudilerin kendi felaketlerini de tanıyamayacaklarını dile getirir (Azoulay, 2018, s.105-106). Filistinlileri kendi topraklarında mülteci haline dönüştüren işgal ve sonrasında sergilenen şiddet; müşterek bir yaşam kurmayı, ortak dünyayı paylaşmayı, şiddet içermeyen ilişki seçeneklerini gündeme taşımayı imkansız kılar. Azoulay şunu söyler:

Mülteci olmak gerçekten onların felaketi idi ancak belirttiğim gibi, fail olmak ya da faillerin mirasçısı olmak da İsraili Yahudi olarak benim, bizim felaketimiz oldu. Tarih tamamlanmadan kaldığı sürece her birimiz benim evrensel bir hak olarak gördüğüm şeyi talep etmeyi sürdürebiliriz: fail olmama hakkını. (a.g.e., s.131)

Yasa ile adalet arasındaki bağın kopartıldığı, eş deyişle adaletsizliğin somut bir şekilde görünür olduğu durumda, ironik bir şekilde, çoğulcu ve demokratik argümanlarla yükselen hak talebinin ortaya çıkma koşulu sağlanmaktadır. Demokrasisizleşme süreçleriyle demokratikleşme süreçleri arasındaki bu ilişki, “demokrasinin demokratikleşmesi” ihtimalini barındırır, bu ihtimalin gerçekleşmesi sırasında güncel tarihsel koşullara uygun olarak eşitlik ve özgürlük biçimleri icat edilir (Balibar, 2019, s. 24). Bu noktada demokrasi; muhalefetin varlığını kabul eden ve yurttaşın koşulsuzca itaat edeceği güvencesine sahip olmayan bir siyasal rejim olarak varlığını sürdürür. Demokratik olduğu iddia edilen bir devlette temel bir hakkın ya da hakların gasp edilmesi, bu hakka ya da haklara sahip çıkan bir mücadeleyi beraberinde getirebilir. Bu mücadele, Gezi parkı örneğinde olduğu gibi herkesin iştirakine açık meclis, forum gibi platformlarda birbirinden farklı hatta birbirine karşıt olarak düşünülen grupların ortaklıklarını hem keşfettikleri hem de yarattıkları bir mücadele pratiğine evrilebilir ya da Tekel direnişinde olduğu gibi belli bir sınıfın hak kaybına karşı örgütlenmesi, toplumdaki başka grupların desteğini alarak büyüyebilir. Bu noktada adalet, itaatsizlik eyleminin sonucundaki kazanımlar sayesinde doğrudan sağlanabilir ya da itaatsizlik ihtimalini önlemek için adaletsizlikten kaçınan bir yönetim üzerinde itaatsizlik fikrinin yarattığı baskı, adaletin sağlanmasına dolaylı etkide bulunabilir. Bu yanıyla adalet, hukukun yanı sıra bir ihtimal olarak akılda tutulan itaatsizlik aracılığıyla da mümkün kılınmaktadır.

---

devletin belirlenen tehlikeler ışığında savaş ilan edebileceğinin hukuki olarak metinlerde yer alması şiddetin hukuk kurucu özelliğinin göstergesidir. Devletin ordusunun olması ise şiddetin hukuk koruyucu yönüne işaret etmektedir.



## KAYNAKÇA

- Abrevaya, E. (2007). Anelik ve Kadınsılık. *Psikanaliz Yazıları- Anelik*, 23-33.
- Achinstein S. (2020). *Hugo Grotius and Marriage's Global Past: Conjugal Thinking in Early Modern Political Thought*. *Journal of the History of Ideas*, 81(2), 195–215.
- Adorno, T. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. N. Ülner, E. Ö. Karadoğan. Ankara: Kabalıcı Yayınevi.
- Adorno, T. (2017). *Otoritaryen Kişilik Üzerine- Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Alexy, R. (1999). A Defence of Radbruch's Formula. *In Recrafting the Rule of Law: The Limits of Legal Order*. Ed. D. Dyzenhaus, 15-39. Oxford: Hart.
- Altman, C. M. (2017). The Limits of Kant's Cosmopolitanism: Theory, Practise, and the Crisis in Syria. *Kantian Review*, 22: 179-204.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt H. (1968). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace & World.
- Arendt, H. (1997). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. Çev. R.C. Winston. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Arendt, H. (2007). The Great Tradition I. Law and Power. *Social Research*, 74(3), 713-726.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*. Çev. Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *Şiddet Üzerine*. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Kötülüğün Sıradanlığı*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2018). "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 182- 194.
- Arendt, H. (2018a). "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, (79- 121).
- Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Ed. Ronald Beiner. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2021). "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk". *Cogito*, 102: 88-97.
- Arendt, H. (2021a). *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*. Çev. Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik*. Çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Politika*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Aristoteles. (2019). *Magna Moralia*. Çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019a). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019b). *Retorik*. Çev. M. H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları.
- Armaner, T. (2014). Aristoteles, Aquinas ve "Yasa". *Cogito* (78), 248-261.
- Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi- Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Austin, J. (1832) *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. W. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Aquinas, T. (1920). *The Summa Theologica*. Çev. F. O. Province. London: Burns Oates and Washbourne.
- Axtmann, R. (2011). Cosmopolitanism and Globality: Kant, Arendt, and Beck on the Global Condition. *German Politics and Society*, 29(3), 20-37. doi:<https://doi.org/10.3167/gps.2011.290302> Erişim Tarihi: 13. 03. 2022
- Azoulay, A. (2018). Potansiyet Tarih: Şiddet Üzerinden Düşünmek. *Çatışmayı Kaydetmek: Arşivler, İnsan Hakları ve Toplumsal Mücadele*. Der. D. Doğan, S. Bayram. İstanbul: Demos Yayınları, 104- 131.
- Balibar, E. (2001). *Nous, Citoyens d'Europe? Les Frontières, l'État, le Peuple*. Paris: La Découverte.
- Balibar. (2007). (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy: Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives. *Social Research*, 74(3),727–738.
- Balibar, E. (2016). *Yurttaşlık*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Balibar, E. (2019). *Demokrasiyi Demokratikleştirmek- Özgür konuşma*. Çev. Bediz Yıldız. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Başkır, Ü. D. (2015). "Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Baumgold, D. (1988). *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiner, R. (2019). Hannah Arendt: Yargılama Üzerine, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 159- 264.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2006). Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms. Ed. R. Post. *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press, 13-44.
- Benhabib, S. (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Malden, MA: Polity Press.
- Benhabib, S. (2014). *Ötekilerin Hakları- Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çev. Berna Akkoyal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (2000). Arendt's Eichmann in Jerusalem. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 6585.

- Benjamin, W. (2014). “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Der. Semih Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 19- 42.
- Bentham, J. (1970). *Of Laws in General*. London: University of London Athlone Press.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Bix, B. H. (2004). Doğal Hukuk: Modern Gelenek, Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 291-326.
- Blom, A. (2015). Grotius and Aristotle: The Justice of Taking Too Little. *History of Political Thought*, 36(1), 84-112.
- Brauman, R. Sivan E. (2006). *Éloge de la Désobéissance*. Paris: Le Pommier.
- Breen, K. (2013). *Law Beyond Command? An Evolution of Arendt’s Understanding of Law*. Ed. Goldoni, M, McCorkindale. Hart Publishing, Oxford, 13-34.
- Brett, A. S. (1997). *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burlamaqui, J. J. (2019). *Doğal Hukukun İlkeleri*. Çev. Barkın Asal. İstanbul: PinhanYayıncılık.
- Butler, J. (2018). *Biziz, Halk! - Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*. Çev. F. B. Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Cicero, M, T. (2014). *Devlet Üzerine*. Çev. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cicero, M, T. (2021). *Yasalar Üzerine*. Çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero, M, T. (2021a). *Yükümlülükler Üzerine*. Çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Clarke, J., (2014). *Disputing Citizenship*. Bristol: Policy Press.
- Cohen. (1999). *Reflections on Habermas on Democracy*. *Ratio Juris*, 12(4), 385- 416. <https://doi.org/10.1111/1467-9337.00132> Erişim Tarihi: 22.02.2023
- Congleton, A. (1974). Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito. *Political Theory* (4), 432-446.
- Cotterrell, R. (2018). *Hukukbilimin Politikası- Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. Çev. Saim Üye. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Croix, S. (2013). *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. Çev. Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap.
- Crubellier, M, (2017). *Aristoteles- Filozof ve Bilme Meselesi*. Çev. B. G. Beşiktaşlıyan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çevik, C. (2014). *Cicero'nun Devleti- De Re Publica Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çörekçioğlu, H. (2017). “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* 7-24. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Danzig, G. (2000). The Political Character of Aristotelian Reciprocity. *Classical Philology*, 95(4), 399-424.

- Dedek, H. (2021). Private Law Rights as Democratic Participation: Kelsen on Private Law and (Economic) Democracy. *Toronto: University of Toronto Law Journal*, 71:3 (2021) 376-414 <https://ssrn.com/abstract=3987498> Erişim Tarihi: 21.10. 2022
- De La Paz, G. (2012). *Citizenship Identity and Social Inequality*. Instituto Federal Electoral San Diego.
- Derrida, J. (2012). *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*. Der. Ö. Sözer, F. Keskin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Douzinas, C. (2017). *İnsan Hakları ve İmparatorluk- Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi*. Çev. R. S. Kasım Akbaş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dunn, N. (2020). Plurality and the Potential for Agreement: Arendt, Kant, and the “Way of Thinking” of the World Citizen. *Constellations*. Oxford, 27(2), 244–257. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12449>
- Dyzenhaus, D. (1997). Legality and Legitimacy. *Carl Schmitt, Hans Kelsen and Herman Heller in Weimar*. Oxford: Clarendon.
- Dworkin, R. (1997). “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 144-164.
- Erkızan, H. N. (2014). Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine. Ed. Şeyda Öztürk. *Cogito* (77), 237-247.
- Erten, Y. (2018). “İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu Üzerine”. *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*. Çev. A. N. Babaoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 7-21.
- Euben, J. P. (1978). Philosophy and Politics in Plato's Crito. *Political Theory* 6(2), 149-172.
- Fantauzzi, S. (2018). The Transmission of the Revolutionary Spirit: Reflections on Civil Disobedience in Hannah Arendt. *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review*, 17(4), 131–143.
- Fenoaltea, S. (1972). The Fontana Economic History of Europe. *The Middle Ages*. Ed. Carlo M. Cipolla. New York: Barnes and Noble Books.
- Finnis, J. (1983). *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Ed. P. Craig. New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2014). Aydınlanma Nedir? *Özne ve İktidar*. Çev. O. A. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2016). *Cinsellik üzerine Üç Deneme*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Freud, S. (2016a). *Cinsellik Üzerine*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Fuller, L. L. (1949). *The Case of the Speluncean Explorers*. *Harvard Law Review*, 62(4), 616–645. <https://doi.org/10.2307/1336025> Erişim Tarihi: 11. 10. 2022
- Fuller, L.L. (1958). *Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart*. *Harvard Law Review*, 71(4), 630–672. <https://doi.org/10.2307/1338226> Erişim Tarihi: 15. 10. 2022
- Fuller, L. L. (1964). *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.

- Gay, P. (1954). *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Columbia University Press.
- Gerhardt, V. (2017). “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”. Ed. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 248-271, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Graham, S. (2002). ‘Clean Territory’: Urbicide in the WestmBank, *openDemocracy* [www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net) Erişim Tarihi: 03.02. 2023.
- Gros, F. (2017). *İtaat Etmemek*. Çev. Z. B. Bölükbaşı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grotius, H. (1988). *Meletius sive de iis quae inter Christianos Conveniunt Epistola*. Çev. H. M. Guillaume. Leiden: E. J. Brill.
- Grotius, H. (2004). *The Free Sea*. Ed. Armitage. Indianapolis: Liberty Fund.
- Grotius, H. (2005). *The Rights of War and Peace*. Ed. Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund Inc.
- Grotius, H. (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*. Çev. S. L. Meray. İstanbul: Say Yayınları.
- Guyer, P. (2005). “Kant'ın Ödevler Sistemi”. *Cogito* (41-42), 277-338.
- Habermas, J., McCarthy, T. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44(1), 3–24. <http://www.jstor.org/stable/40970268>  
Erişim Tarihi: 24. 11. 2022
- Habermas, J., Calhoun, M. (1985). *Right and Violence: A German Trauma.Cultural Critique*, 1, 125–139. <https://doi.org/10.2307/1354284> Erişim Tarihi: 02.12. 2022
- Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's Communication Concept of Power. *Social Research*, 44(1), 3–24. <http://www.jstor.org/stable/40970268> Erişim Tarihi: 12.07.2022
- Habermas, J. (1986). *Law and Morality. The Tanner Lectures on Human Values*. Çev. Kenneth Baynes. Harvard: Harvard University, 219-279.
- Habermas, J. (1992). *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Revised Edition. Ed. P. Dews, Londra/New York: Verso.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev.W. Rehg. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1997). “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinde Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 116-126.
- Habermas, J., Cronin, C. (1998). The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship. *Public Culture*, 10(2), 397–416. <https://doi.org/10.1215/08992363-10-2-397> Erişim Tarihi: 14. 12. 2022
- Habermas, J. (1998a). The Inclusion of the Other. *Studies in Political Theory*. Çev. C. Cronin. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (2004). Religious Tolerance--The Pacemaker for Cultural Rights. *Philosophy*, 79(307), 5-18.
- Habermas, J. (2005). Kant'ın Ebedi Barış İdesi. *Cogito* (41-42), 381-417.
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Çev. C. Cronin. Cambridge: Polity.

- Habermas, J. (2010). The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, 41(4), 464–480. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x> Erişim Tarihi: 19. 12. 2022
- Habermas, J. (2017). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2018). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. T. Bora, M. Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Habermas, J. (2020). *Bölünmüş Batı*. Çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Habermas, J. (2020a). *Söylem Etiği*. Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol Kitap.
- Habip, B. (2014). Kulisteki Baba: Winnicott ve Yapıtı. *Psike İstanbul- Psikanaliz Kitaplığı*, 31-38.
- Habip, B. (2014a). Psikanaliz Kuramlarında Babanın Yeri Paneli Açılış Konuşması. *Psike İstanbul-Psikanaliz Kitaplığı*, 3-5.
- Haldemann, F. (2005). Gustav Radbruch vs. Hans Kelsen: Debate on Nazi Law. *Ratio Juris*, 18(2), 162-178.
- Hallam, H. (1847). *Introduction to the Literature of Europe- Fifteenth, Sixteenth, and Seventeenth Centuries*. London: John Murray.
- Hannah Arendt-Karl Jaspers *Correspondance* 1926-1969. (1992) Çev. Robert&Rita Kimber, Ed. Lotte Kohler&Hans Saner, New York, Mariner Books.
- Hant, J. (2016). Locke on Equality. *Political Research Quarterly*, 69(3), 546-556.
- Hart, H. L. A. (1957). Positivism and the Separation of Law and Morals. *Harvard Law Review*, 71(4), 593-629.
- Hart, H. L. A. (1983). *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law*. Ed. J. Raz, P. A. Bulloch. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, P. (1993). *Hannah Arendt- Politics, History and Citizenship*. Oxford: Blackwell Publish.
- Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. Çev. M. D. Üst. Ankara: İmge Kitabevi.
- Hedrick, T. (2008). Race, Difference and Antropology in Kant’s Cosmopolitanism. *Journal of the History of Philosophy* 46 (2), s. 245-268.
- Hegel, G.W. (1979). *Phenomenology of Spirit*. Çev. A.V. Miller. Oxford University Press.
- Hegel, G.W. (2001). *The Philosophy of History*. Ed. J. Sibree. Kitchener: Batoche Books.
- Heywood, A. (2010). *Siyaset*. Ed. Buğra Kalkan, Ankara: Adres Yayınları.
- Hobbes, T. (2013). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



- Hobbes, T. (2015). *Elements of Law Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies, Londra: Routledge .
- Hobbes, T. (2018). *De Cive- Yurttaşlığın Felsefî Temelleri*. Çev. C. D. Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.
- Höffe, O. (2017). Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu Olarak Kant. Der. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 272-291.
- Hunt, B. A. (2016). Locke on Equality. *Political Research Quarterly*, 69(3), 546-556. <http://www.jstor.org/stable/44018554> Erişim Tarihi: 16. 11. 2021
- Ingram, J. (2008). What Is a “Right to Have Rights”? Three Images of the Politics of Human Rights. *The American Political Science Review*, 102(4), 401-416. <https://doi.org/10.1017/S0003055408080386> Erişim Tarihi: 19. 05. 2021
- İşsevenler, O. V. (2021). *Doğal Hukuk Sorunu Aristoteles'in Politikası ve Hobbes'un Leviathan'ı*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jellinek, G. (2017). *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Üzerine*. Çev. R. İ. Dülger, M. Dülger. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jones, A.H.M. (1940). *The Greek City from Alexander to Justinian*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2018-4-131-143> Erişim Tarihi: 28.02. 2021
- Kalaycı, N. (2014). Daimon'dan Eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk. Ed. Şeyda Öztürk. *Cogito* (77), 257-274.
- Kant, I. (1786). *Political Writings*. Ed. H.S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1797). *The Metaphysics of Morals*. Çev. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1798). *The Conflict of the Faculties*. Çev. M. J. Gregor. New York: Abaris Books Inc.
- Kant, I. (2001). *Religion and Rational Theology*. Çev. A. W. Wood., G. D. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2001a). *Critique of The Power of Judgment*. Çev. P. Guyer, E. Matthews. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. Ed. D. Özlem, G. Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*. 30-47. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2012). *Lectures on Anthropology*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2014). İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı. Ed. D. Özlem, G. Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, 80-100. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2015). *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015a). “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt”. Çev. Nejat Bozkurt. *Seçilmiş Yazılar*, 209-311. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

- Kant, I. (2015b).” Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”. Çev. Nejat Bozkurt. *Seçilmiş Yazılar*, 323-372. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (2016). Pratik Aklın Eleştirisi. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]. Çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 25-74. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karakaş, B. (2021). 12 Eylül Davası: “Tarihi Olaylar Yargılanamaz”. *Kayıp Adalet: Cezasızlık ve Korunan Failler*. Ed. Gökçer Tahincioğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 55-71.
- Kelsen H. (1949). *General Theory of Law and State*. Çev. Anders Wedberg. Harvard: Harvard University Press.
- Kelsen, H. (1947). Will the Judgement in the Nuremberg Trial Constitute a Precedent in International Law? *The International Law Quarterly* (1), 153-71.
- Kelsen, H. (1960). What Is the Pure Theory of Law? *Tulane Law Review* (34), 269-276.
- Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law*. Çev. Max Knight. Berkeley: University of California Press.
- Kelsen, H. (1973) “What is Justice”. Ed. O. Weinberger. *Essays in Legal and Moral Philosophy* (1-26). D. Reidel Publishing, Dordrecht.
- Kelsen, H. (1973a) “God and the State”, Ed. O. Weinberger. *Essays in Legal and Moral Philosophy* (61-82). D. Reidel Publishing, Dordrecht.
- Kersting, W. (2017). “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”. Çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (75-101). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Klabbers, J. (2007). Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt. *Leiden Journal of International Law*, 20(1), 1-23. <https://doi.org/10.1017/S092215650600389X> Erişim Tarihi: 26. 11 2022
- Kraut, R. (1984). *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Gülenç, K. ve Boyacı, N. P. (2018). “Aquinalı Thomas'ta Doğal Hukuk Öğretisi”. *Felsefi Düşün* (10), 95- 124.
- Lacroix. (2015). The “Right to Have Rights” in French Political Philosophy: Conceptualising a Cosmopolitan Citizenship with Arendt. *Constellations*. Oxford, 22(1), 79–90. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12144> Erişim Tarihi: 10.11. 2022
- Lane, M. (2012). “Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws”. Ed. P. P. Mary Louise Grill. *A Companion To Ancient Philosophy* (170-191). Oxford: Blackwell Publishing. Lipscomb.
- Leawoods, L. (2000). Gustav Radbruch: An Extraordinary Legal Philosopher, *Washington University Journal of Law & Policy* (2), 489- 515. [https://openscholarship.wustl.edu/law\\_journal\\_law\\_policy/vol2/iss1/16](https://openscholarship.wustl.edu/law_journal_law_policy/vol2/iss1/16) Erişim Tarihi: 24.09.2022

- Lipscomb, B. J. (2005). Power and Authority in Pufendorf. *History of Philosophy Quarterly*, 22(3), 201-219.
- Locke, J. (2017). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2020). *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler*. Çev. Ali Çakıroğlu. İstanbul: Afrika Yayınları.
- Locke, J. (2020a). *Tabiat Kanunu Üzerine Düşünceler*. Çev. İsmail Çetin. Ankara: Felix Kitap.
- Locke, J. (2020b). *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. Çev. Ö. Saruhanoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Lyons- Ruth (1991). Rapprochement or Approchement: Mahler's Theory Reconsidered from Vantage Point of Recent Research on Early Attachment Relationship. *Psychoanalytic Psychology*, 8(1), 1-23.
- Marcuse, H. (2000). Olumsuzlamalar- Eleştirel Teori Denemeleri. (A. Ö. Akın Karaca, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Maritain, J. (1951). *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mbembe, A. (2014). *Nekro-Siyaset*. Çev. Abdurrahman Aydın. Ayrıntı Dergi. <https://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/> Erişim Tarihi: 23.09.2022.
- McCarthy. (1999). On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. *Public Culture*, 11(1), 175–208. <https://doi.org/10.1215/08992363-11-1-175> Erişim Tarihi: 14.06.2022
- Meckstroth. (2018). Hospitality, or Kant's Critique of Cosmopolitanism and Human Rights. *Political Theory*, 46(4), 537–559.
- Mendus, S. (2017). Kant: "Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva Mı?". Çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (155-184). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mertens, T. (2014). Fuller and Arendt: Happy Marriage: Comment on Rundle. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 43(3), 279-287.
- Mikalsen, K. K. (2013). Kant and Habermas on International Law. *Ratio Juris*, 26(2), 302–324. <https://doi.org/10.1111/raju.12015> Erişim Tarihi:
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. Çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nussbaum. (1997). Kant and Stoic Cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, 5(1), 1–25. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00021> Erişim Tarihi: 21.02.2022
- Nyquist, M. (2009). Hobbes, Slavery, and Despotical Rule. *Representations* (106), 1-33.
- Parekh, S. (2004). "A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights." *Journal of Human Rights*, 3 (1): 41–53.
- Parekh, S. (2022). Give Refugees Dignity, Wherever They Are. *Nature*, 604(7904), 9–9. <https://doi.org/10.1038/d41586-022-00938-2> Erişim Tarihi: 07.12.2022
- Pascoe, J. (2015). Domestic Labor, Citizenship, and Exceptionalism: Rethinking Kant's "Woman Problem". *Journal of Social Philosophy* (46), 340-356.

- Pateman, C. (2017). *Cinsel Sözleşme*. Çev. Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Perju, V. (2018). Double Sovereignty in Europe? A Critique of Habermas's Defense of the Nation-State. *Texas International Law Journal*, 53(1), 49-75. <https://www-proquest-com.sire.ub.edu/scholarly-journals/double-sovereignty-europe-critique-habermass/docview/2039840945/se-2> Erişim Tarihi:23.11.2022
- Platon. (2017). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Platon. (2018). *Devlet Adamı*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2019). *Yasalar*. Çev. S. B. Candan Şentuna. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Platon. (2020). Gorgias. *Platon- Diyaloglar*. Çev. Mustafa Bayka, 47-138. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2020a). Kriton. *Platon- Diyaloglar*. Çev. Teoman Aktürel, Çev., 281-296. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2020b). Sokrates'in Savunması. *Platon- Diyaloglar*. Çev. Mustafa Bayka, 11-43. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Porter, J. (1999-2000). From Natural Law to Human Rights: Or, Why Rights Talk Matters. *Journal of Law and Religion*, 14(1), 77-96.
- Puar, J. (2016). Homo Milliyetçili Yeniden Düşünmek. *KaosQueer-Sınır*, 4, 36-40. İstanbul: Ayrıntı Basımevi.
- Pufendorf, S. (1729). *Of the Law of the Nature and Nations*. Çev. Basil Kennett. Oxford: Oxford University Press.
- Pufendorf, S. (1991). *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. Çev. J. Tully, M. Silverthorne. New York: Cambridge University Press.
- Radbruch, G. (1950). Legal Philosophy, *The Legal Philosophies of Lask*, Radbruch, and Dabin, 43, 112. Çev.Kurt Wilk.
- Radbruch, G. (2006). Five Minutes of Legal Philosophy. *Oxford Journal of Legal Studies*, 26(1), 13-16.
- Radbruch, G., Paulson, B. L., Paulson, S. L. (2006). Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946). *Oxford Journal of Legal Studies*, 26(1), 1-11. <http://www.jstor.org/stable/3600538> Erişim Tarihi: 25.07.2022
- Ranciere. J. (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2-3), 297-310. <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297> Erişim Tarihi: 30.08.2022
- Ranciere, J. (2013). *Filozof ve Yoksulları*. Çev. A. U. Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rawls, J. (2005). Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri. *Cogito* (41-42), 241-275.
- Rawls, J. (2019). *Siyasal Liberalizm*. Çev. M. F. Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2020). *Hakkaniyet Olarak Adalet*. Çev. Osman Baş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rossi., P. J. (2015). Peacemaking and Victory: Lessons from Kant's Cosmopolitanism. *Philosophia*, 43(3), 747-757. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9615-5> Erişim Tarihi: 12.12. 2021

- Rostbøll, C. F. (2016). Kant, Freedom as Independence, and Democracy. *The Journal of Politics*, 78(3), 792-805. <https://doi.org/10.1086/685448> Erişim Tarihi: 15.12.2022
- Rousseau, J. J. (2010). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev. R. N. İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2015). *Ekonomi Politik*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Rousseau, J. J. (2020). *Emile*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020a). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruby, C. (2019). *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. A. U. Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rundle, K. (2014). Legal Subjects and Juridical Persons: Developing Public Legal Theory through Fuller and Arendt. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 43: 212-239.
- Rundle, K. (2014a). Reply. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 43:288-308
- Schaffer, J. K. (2015). The Co- Originality of Human Rights and Democracy in an International Order. *International Theory*, 7:1. Cambridge: Cambridge University Press, 96-124.
- Schauer, F. (2016). Fuller's Fairness: The Case of the Speluncean Explorers. *University of Queensland Law Journal*, 35(1), 11-20. [https://doi.org/10.3316/agis\\_archive.20170350](https://doi.org/10.3316/agis_archive.20170350) Erişim Tarihi: 19.11.2022
- Schapiro, T. (1999). What Is A Child? *Ethics* 109, (4), 715-738.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Schoenhuber, M. P. The European Union's Refugee Deal with Turkey: A Risky Alliance Contrary to European Laws and Values, *Houston Journal of International Law* 40, no. 2 (Spring 2018): 633-670.
- Schofield, M. (2005). Epicurean and Stoic Political Thought. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* Ed. C. Rowe, C., M. Schofield, M. Cambridge: Cambridge University Press, 435-456.
- Scruton, Roger (2005) National Interest and International Law. Ed. Thomas Cushman. *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*. Berkeley: University of California Press, 95–105.
- Seagrave, S. (2009). Cicero, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory. *The Review of Metaphysics*, 62(3), 491-523.
- Seymour, D. (2010). From Auschwitz to Jerusalem to Gaza: Ethics for the Want of Law. *Journal of Global Ethics*, 6(2), 205–215. <https://doi.org/10.1080/17449626.2010.494366> Erişim Tarihi: 09.09.2022
- Sezer, D. (2013). Hannah Arendt. Ed. Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon'dan Zizek'e*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Sezer, D. (2017). *Başkalarının Acısına Bakmak*. Ed. Devrim Sezer. *Siyasalın Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*. İstanbul: Metis Yayınları, 23-78

- Sezer, D. (2021). Yargı ve Etik: İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi. Yayına Hazırlayanlar: Güvenç, Kurtul ve Duva, Özlem. *Yargıya Felsefeye Bakmak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 107-136.
- Sezer, M. Ö. (2010). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Skinner, Q. (2018). *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*. Çev. A. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Smith, W. (2008). Civil Disobedience and Social Power: Reflections on Habermas. *Contemporary Political Theory*, 7(1), 72-89. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300325> Erişim Tarihi: 14.11.2022
- Sophokles. (2014). *Antigone*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spaak.T. (2009). Meta-Ethics and Legal Theory: The Case of Gustav Radbruch. *Law and Philosophy*, 28(3), 261–290. <https://doi.org/10.1007/s10982-008-9036-8> Erişim Tarihi: 27.09.2022
- Standing, G. (2017). *Prekarya Bildirgesi- Hakların Kısılmasından Yurttaşlığa*. Çev. S. Çınar, S. Demiralp. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*. Çev. P. O. Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları.
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* Çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Strauss, L. (2018). *Platon'un Politik Felsefesi- Kriton*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Supiot, A. (2014). *Homo Juridicus- Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*. Çev. B. Aç. Ünal. Ankara: Dost Kitabevi.
- Sznaider. (2007). Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism: Between the Universal and the Particular. *Cosmopolitanism: Between Past and Future. European Journal of Social Theory*, 10(1), 112–122.
- Talmon, J. L. (1952). *The Rise of Totalitarian Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Tekin, (2017). *Adalet, Pratik Akıl, Eylem: Antigone Ed. Devrim Sezer. Siyasalın Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*. İstanbul: Metis Yayınları, 80-99.
- Tesón, F., R. (1988) *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality. Dobbs Ferry*. NY: Transnational.
- Toker, N. (2011). Hannah Arendt Niye Feminist Olamadı? *Amargi Feminist Dergi*. <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266> Erişim Tarihi: 11.10.2022
- Touraine, A. (2014). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. H. U. Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuck, R. (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1983). Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, 4(1), 43-62.
- Tuck, R. (1999). *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Tully, J. 2008. *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Turner, L. (2019). "Refugees Can Be Entrepreneurs Too!" Humanitarianism, Race, and the Marketing of Syrian Refugees. *Review of International Studies*, 46(1), 137–155. <https://doi.org/10.1017/S0260210519000342> Erişim Tarihi: 11.01.2023
- Turner, J. (2005). Performing Conscience: Thoreau, Political Action, and the Plea for John Brown. *Political Theory*, 33(4), 448–471. <https://doi.org/10.1177/0090591705276269> Erişim Tarihi: 29.10.2022
- Vaughan, C. E. (1915). Introduction. J.-J. Rousseau. Ed.C. Vaughan. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (Cilt Vol.2). Cambridge University Press.
- Veraart W. (2014). The Experience of Legal Injustice, *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 43: 267-278.
- Verovšek. P.J. (2022). Jürgen Habermas and the Public Intellectual in Modern Democratic Life. *Philosophy Compass*, 17(4), 1-10. <https://doi.org/10.1111/phc3.12818> Erişim Tarihi: 26.12.2022
- Wacks, R. (2017). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. Çev. Engin Arıkan. Ankara: Tekin Yayınevi.
- Wood, E. M. (2016). *Özgürlük ve Mülkiyet- Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Çev. Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.
- Volk, C. (2010). From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order. *Leiden Journal of International Law*, 23(4), 759-779. doi:10.1017/S092215651000035X Erişim Tarihi: 24.11.2022
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, İletişim Başkanlığı. (2021, Mart). *Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden Çekilmesine İlişkin Açıklama*. <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/turkiyenin-istanbul-sozlesmesinden-cekilmesine-iliskin-aciklama/> Erişim Tarihi: 07.11.2022
- Council of the European Union. (2016, Mart). [https://www.ab.gov.tr/files/AB\\_Iliskileri/Tur\\_En\\_Realitons/18\\_march\\_2016\\_turkey\\_eu\\_statement.pdf](https://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/18_march_2016_turkey_eu_statement.pdf) Erişim Tarihi: 10. 03. 2023
- AB Konseyi. (2001, Mart). *Türkiye Cumhuriyeti İle Katılım Ortaklığında Yer Alan İlkeler, Öncelikler, Ara Hedefler ve Koşullara İlişkin 8 Mart 2001 tarihli Konsey Kararı*. [https://www.ab.gov.tr/files/AB\\_Iliskileri/AdaylikSureci/Kob/Turkiye\\_Kat\\_Ort\\_Belg\\_2001.pdf](https://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/Kob/Turkiye_Kat_Ort_Belg_2001.pdf) Erişim Tarihi: 14.08.2022
- Gülten Kışanak- Uludere Konuşması- 3 Ocak 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=N4gc6jjLNnU> Erişim Tarihi: 25.04.2023





## EKLER

### EK 1:

Platon'un kimi masalların yasaklanması gerektiğine dair yaklaşıma çeşitli açılardan hak verilebilir. Örneğin çocukların yetiştirilmesi ve toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenmesi konusunda masalların etkisine dikkat çeken feminist tartışmalarla Platon'un bu görüşü aynı zeminde buluşur. Masallar görünür hikayenin altına bambaşka bir hikaye ekleyerek, ideolojik fikirlere hizmet edebilir. Bu konuda çalışması bulunan Sezer'e göre, masallar güçlü etkilerine rağmen o kadar küçük görünür ki, eleştirel bir dikkatten yoksun kalır: "Ne bir ölü olan Pamuk Prenses'in iradesi dışında öpülmesi irkilmeyele karşılanır, ne de Hansel ve Gretel gibi çocuğu ölümcül koşullara terk etme, yamyamlık, hırsızlık, cinayetle ilerleyen bir masal, romantizm maskesinden kurtulur" (Sezer, 2010, s.12-13).

Bu yaklaşım Adorno'nun kültür eleştirisinde de görülür. Bu sefer masallar değil; kültür endüstrisinin birçok aracı üzerinden kişinin nasıl şekillendirildiğine dair örnekler verilir. Bunlardan biri, çizgi film karakteri olan Donald Duck'tır. Adorno, bu karakterin modern tüketim toplumunda başarılı olmaya çalışırken sürekli hüsrana uğrayan kişiyi temsil ettiğini düşünür; Betty Boop'a karşı Donald Duck'ı tercih eden izleyici, bu sayede kendi başarısızlığını normalleştirebilir, yaşadığı deneyimi toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak görebilir (Adorno, 2010, s. 179-185). Bu örnekler Platon'un kimi düşüncelerin masallardan çıkarılması gerektiğine dair fikrini destekleyen örneklerdir.

### EK 2:

Hukukun normatif bir bilim olması gerektiğine dair yaklaşımların ardından pozitif hukuk, doğal hukuk karşısında öncelikli hale gelmiştir. 2. Dünya Savaşında yaşananların ardından ise pozitif hukukun ahlaki hukukun dışına iten yaklaşımı sorgulanmış ve doğal hukuk yeniden yükselişe geçmiştir. Doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında ortaya çıkan hukuk ile ahlak ilişkisine dair bu tartışmaya dördüncü bölümde yer verilmiş ve tartışma hem doğal hukukun hem de pozitif hukukun eksikliklerine değinilerek yürütülmüştür. Bu nedenle de Aquinas'ın yaklaşımını temel alarak kendi doğal hukuk teorisini şekillendiren John Finnis'in görüşleri için ayrı bir başlık açılmamıştır. Yine de doğal hukukun yeniden gündeme gelmesi bağlamında önemli bir isim olan Finnis'in ahlak anlayışı ve ortak iyi yaklaşımı açısından Aquinas'tan etkilendiğini ancak hukuku Tanrı fikrine ya da insan doğasına yönelik metafizik iddialara dayandırmamasıyla Aquinas'tan farklılaştığını belirtebiliriz. Rasyonel bir haklılaştırma gerektirmeksizin insan sezgisinde apaçık olduğunu iddia ettiği temel iyiler üzerinden doğal hukuk yaklaşımını geliştiren Finnis, doğal hukukun ilkelerini de bu temel iyilerden elde eder. 1980 tarihli *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*

başlıklı temel çalışmasına göre temel iyiler şunlardır (Finnis, 2011, s. 86-90); yaşam (insanın varlığını koruma çabası ve üreme güdüsü), bilgi (araç olarak değil, amaç olarak kullanılması şartıyla), oyun (belli bir amaç olmaksızın ortaya konan ve amaca gerek duymaksızın kendi değeri olan eylemin kendisi), estetik deneyim (kişinin kendi eylemini içermesine gerek olmaksızın güzelliğin takdiri), sosyallik ya da dostluk (bir başkası için ya da bir başkası adına sergilenen davranış), pratik makullük (kişinin duygu ve eğilimlerini içerdiğinden içsel bir yanı olan, aynı zamanda kişinin başkalarıyla olan ilişkilerini, kendini gerçekleştirme gayretini içerdiği için dışsal bir tarafı bulunan bütünlüklü bir yargı yetisi kullanımı), din (araçlardan amaçlara uzanan bir yaklaşımla hayatın ne için olduğuna dair anlayış). Finnis'e göre bu temel iyilerin bilgisine insan doğuştan sahip değildir ancak deneyimle birlikte bu bilgiyi edinir ve sezgisel bir şekilde bu temel iyileri kavrar, bunu yaparken ise aklını kullanır. Örneğin "Öldürmeyeceksin!" emri, dini bir hüküm olduğu gibi "Öldürmek suçtur." şeklinde bir yasama hükmü olarak da yurttaşlara normatif bir yönü gösterebilir. Diğer taraftan bu hüküm, topluluk düzenine içkin olması nedeniyle yasalaşmasına gerek olmaksızın var olan, sezgisel olarak insanın bildiği bir normdur (a.g.e., s. 283). Bu norm pratik makullük adı verilen temel iyi tarafından kabul edilir. Finnis'in pratik makullüğün temel gerekleri olarak nitelendirdiği orta dereceli ilkeler ise doğru eylemi sergilemeyi mümkün kılar. Bu ilkeler şunlardır (Finnis, 1983, s. 75):

- (1) Birbiriyle uyumlu amaç, yönelim ve isteklere göre düzenlenmiş bir yaşam planına sahip olmak.
- (2) Temel insani değerlerin hiçbirini göz ardı etmemek ve keyfî seçimlerde bulunmamak.
- (3) Temel insani değerlere katılım konusunda kişiler arasında keyfî seçimlerde bulunmamak.
- (4) Herhangi bir özel projeye yalnızca temel bir insani iyinin talep edebileceği koşulsuz önemi atfetmemek.
- (5) İstekleri yaratıcılıkla takip etmek ve kolayca onlardan vazgeçmemek.
- (6) Etkisiz yöntemlerle fırsatları boşa harcamamak ve seçimlerin öngörülebilir kötü sonuçlarını göz ardı etmemek.
- (7) Temel insani değerlere karşı doğrudan seçim yapmamak.
- (8) Dahil olunan topluluğun ortak iyisini gözetmek.
- (9) Vicdanına karşı hareket etmemek.

Bu anlamda Aquinas'ın teleolojik yaklaşımını Finnis'in seküler bir hale dönüştürerek günümüze uyarladığı söylenebilir. Cotterrell'e göreyse Finnis'in "olandan" "olması gerekeni" çıkarmaktan kaçınan yaklaşımı, doğal hukukun birçok ele alınış biçimine nazaran metodolojik bir ilerlemeye işaret etmektedir (Cotterrell, 2018, s. 222). Bir diğer önemli nokta, doğal hukukla pozitif hukukun birbirine yakınlaşması anlamında Finnis'in Aquinas iddiasında görülür. Düşünürü göre Aquinas adaletsiz bir yasanın yasa olmadığını söylemekten itinayla kaçınmış ve genel olarak bakıldığında adaletsiz bir yasanın geçerliliğini koruduğu bir yaklaşım benimsemiştir (a.g.e., 364-365). Aquinas'ın insani yasa anlayışı üzerinden değerlendirebileceğimiz bu yorum, doğal hukukla pozitif hukukun birbirini tamamlayıcı taraflarının olduğu iddialarını destekleyebilecek niteliktedir.

### **EK 3:**

Epikuros insanın politik bir varlık olduğu yönündeki Aristotelesçi görüşü reddeder. Bu sebeple Leo Strauss, Hobbes'un Epikürosçu geleneğe katıldığını düşünür. Bu gelenekte haz, doğası gereği arzu edilen; acı ise yine doğası gereği kaçınılandır. Bu durumu akıl kendiliğinden kavrar. İyi olan ve haz vereni yakından ilişkilendiren bu yaklaşım çerçevesinde, “Adalet arzu edilir bir erdem midir?” ya da “Adil olmanın verdiği bir haz var mıdır?” diye sorabiliriz. Epikuros hazdan ayrılamayacak tek şeyin erdem olduğunu düşünür (Laertios, 2007, s. 522). Ona göre adalet yaşamı daha güvenli kılarak hazza daha yakın bir yaşam imkanı sağlar. Bu yanıyla adalet arzu edilir ve haz verir. Epikuros'a göre;

Doğal hak, birbirine zarar vermemek ve zarar görmemek için bir çıkar anlaşmasıdır.

Canlılar arasında birbirine zarar vermemek ve zarar görmemek için antlaşma yapacak durumda olmayanlar için hak ve haksızlık yoktur. Aynı şekilde zarar vermemek ve görmemek için antlaşma yapamayan ya da yapmak istemeyen halklar için de öyle.

Adalet, her şeyden bağımsız kendi başına bir şey değildir, ama karşılıklı ilişkilerde herhangi bir yerde her zaman için zarar vermemek ve görmemek için yapılmış bir antlaşmadır.

Haksızlık, kendi başına kötü bir şey değildir, ama kötülük böyle eylemleri cezalandırmakla görevlendirilmiş olanların elinden kaçamayacağı kuşkusunun yarattığı korkudur. (Laertios, 2007, s. 525-526)

Bu açıklamalar çerçevesinde Epiküros düşüncesinde de kendini koruma arzusunun oldukça baskın olduğunu söyleyebiliriz.

### **EK 4:**

Toplum düzenini korumak gerekçesiyle toplumu tek tipleştirme gayesi taşıyan politik karara yönelik güncel bir örneği tam adı “Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi” olan ve bugün “İstanbul Sözleşmesi” olarak anmaya alışkın olduğumuz insan hakları sözleşmesini Türkiye'nin feshetme kararında görürüz. Kadına yönelik şiddeti ve aile içi şiddeti önleme konusunda devletin görevlerini belirleyen, devleti toplumdaki şiddet ve toplumsal cinsiyet algısını dönüştürmeye yönelik çalışmalar yapmaya sevk eden sözleşmenin fesih kararı, homoseksüelliği normalleştirmenin engellenmesi amacına dayandırılmıştır. Bu gerekçe, homoseksüelliğin Türkiye'nin toplumsal ve ailevi değerleriyle bağdaşmaması ile açıklanmış, homoseksüellerin toplumsal cinsiyet hakkındaki fikirlerini tüm topluma empoze etme girişimleri gibi ifadelerle dünyadan örnekler verilmiştir. Bu yanıyla dikkat çekmeye çalıştığım nokta “toplum düzenini korumak”, “toplum düzenini bozmamak” gibi ucu açık ifadelerin hak ihlallerinin kaynağı haline gelebileceğidir.

### **EK 5:**

Doğal hukuk düşünürleri olarak ele alınan Hobbes dışındaki bütün filozofların erkeği aktiflik kadını ise pasiflikle ilişkilendirdiği görülmüştür. Bu noktada, kısaca da olsa, Freud'a başvurmak faydalı olacaktır. Freud, aktiflik ve pasifliğe dair bu belirlemenin

ve kadınsı/erkeksi ifadelerinin ruhsal bir özellik olarak kullanılmasını anatomiye veya geleneğe boyun eğmek olarak değerlendirir (Freud, 2016a, s. 158). Freud'un anatomi derken kastettiği, cinsel birleşme sırasında spermin hareketli yumurtanın hareketsiz olmasıdır. Bir diğer neden ise kadını pasif durumda kalmaya zorlayan toplumsal yapıdır. Hatta bu sebeple Freud kadında mazoşist eğilimlerin ortaya çıkmasının, erkek cinsine kıyasla, daha kolay olduğunu düşünür. Freud aktiflik ve pasifliğe yönelik yaygın düşüncenin yanlışlığını ifade ederken anne ve çocuk ilişkisini örnek verir. Bu ilişkide anne her zaman aktif olan taraftır. Bir diğer açıklaması ise kadının ruhsal açıdan pasif amaçları tercih ettiği düşünülse bile bu amaçlara erişmek için büyük bir aktiflik gerekebileceğidir (a.g.e., s. 159).

## EK 6:

Filozofların kadın ve erkeğe dair belirlediği farklılıklara, özellikle anne ile çocuk arasındaki ilişkiye dair ifadelerine psikanalitik çalışmaları dahil ederek yaklaştığımızda filozoflar tarafından genellikle doğa yasası olarak görülen işleyişi destekleyen yaklaşımlar geliştirildiğini görürüz. Freud *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme* adlı kitabında çocuk ile onun bakımından sorumlu kişinin arasındaki ilişkide çocuğun doyum sağladığını ve bakım verenin cinsel yaşamındaki duyguları çocuğa aktardığını düşünür.

(Bakım veren, çocuğu) okşar, öper, kucaklar ve ona açıkça eksiksiz bir cinsel nesnenin ikamesi gibi davranır (Freud, 2016, 153). Bu yanıyla meme veren pozisyonda olması sebebiyle bakım veren en temelde annedir ve çocuk için hem şefkatle ihtiyaçlarını karşılayan hem de onun gelecekteki özne pozisyonuna yatırım yapan kişidir çünkü annenin memesiyle olan ilişki, cinsel gelişimi de belirleyen bir etkidir. Bowlby'ye göre ise çocuğun anneye ilişkisi kaygılı ve güvensizse bu çocuğun tüm yaşamına sirayet eden bir ilişkiye dönüşecek ve onun yaşamla kurduğu ilişkiyi belirleyecektir (Erten, 2018, s. 15).

Nitekim çocuğun arkaik kaygıları sadece ihtiyaçlarını karşılayan nesnenin eksikliğinden değil, libidinal bir nesne olan annenin eksikliğinden de kaynaklanır. İlk yıllardaki anne ve çocuk arasındaki derin bağlılık ilişkisinin sağlıklı bir ayrışma dönemiyle tamamlanması, çocuğun kendi çocuklarıyla sağlıklı bir ilişki kurmasını hatta torunlarıyla dahi bu sağlıklı ilişkiyi sürdürebilmesini sağlayacak bir aktarım sürecini beraberinde getirir. Bu düşüncüyü destekleyen bir başka iddia ise ayrışmak için öncelikle güvenle bağlanmak gerektiğini söyleyen Lyons-Ruth'tan gelir (Lyons-Ruth, 1991; akt. Erten, 2018, 15). Baba ile ilişki ise şu şekilde ilerler;

En başta, bebeğin yaşamının ilk aylarında, baba, anne olmayan'ı temsil eder ve varlığı temel bir olumsuzlukla eşdeğerdir. Baba bir yabancıdır ve istenmeyen bir varlıktır bebek için. Daha sonra, tabii her şey yolunda giderse, baba, bu olumsuz figürden, 'anneden farklı olan' diye tabir edebileceğimiz bir başka figüre doğru evrilir; hatta bir etaptan sonra nesne değişiminin değerli öznesi haline gelir. (Habip, 2014a, s. 3)

Winnicott ise anne ile bebek ilişkisinde babanın rolünü bu ilişkiyi dışarıya karşı korumak, annenin bebeğinden ayrılması gereken durumları engellemek ve bu yanıyla çocuğun ruhsal olarak sağlıklı gelişimine katkı sunmak olarak belirler. Winnicott'a göre çocuğun kendisini gerçek ve canlı hissetmesi için babanın kendisini zaman zaman göstermesi yeterlidir (Habip, 2014, s. 35). Ancak annenin varlığı ya da yokluğu için

benzer bir durumdan bahsedilememektedir. Bu ve benzeri yaklaşımlar çeşitlendirilebilir. Burada üzerinde durulmaya çalışılan nokta, anneliğin fedakarlık ve bitmez tükenmez bir sevgiyle ilişkilendirilerek yüceltilmesi değildir. Aksine geçmiş dönemlerden beri bilinen bir uygulama olan süt annelik ya da yakın tarih itibarıyla hayatımıza giren taşıyıcı annelik, artan kürtaj oranları ve değişen toplumsal hayatla beraber anneliğin reddi anneliğe bu kutsallaştırıcı yaklaşımları ve anneliği kadınlığın doğası olarak nitelendirmeyi imkansızlaştırmaktadır. Gösterilmeye çalışılan ise şudur: Sözkonusu anne ile çocuk ilişkisi olduğunda, filozofların doğa yasası diyerek açıkladığı ve bu yanıyla temellendirmeden uzak olan kimi yaklaşımları psikanalizle birlikte değerlendirildiğinde toplumsal normlarla kısıtlanmış “erkek aklı”nın bir dışavurumu olmanın ötesinde bir değerlendirme imkanına kavuşur. Konuyla ilgili toparlayıcı bir çalışma olan Elda Abrevaya’nın *Annelik ve Kadınsılık* adlı makalesine bakılabilir (Abrevaya, 2007, s. 23-33).

#### **EK 7:**

Saf aklın idesi olan özgürlük kavramı, diğer iki ide olan tanrı ve ölümsüzlük kavramlarına da nesnel bir geçerlilik kazandırır. Kant’ın düşüncesine göre bu üç idenin varlığı, en yüksek iyinin kavranmasını olanaklı kılmıştır. Saf aklın bilgisi, pratik aklın kullanımıyla genişlemiştir. Bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz: İstemenin amacı, en yüksek iyiye ulaşmaktır ve bu en yüksek iyiyi isteme, özgürlüğün yanı sıra Tanrı ve ölümsüzlük kavramlarının da varsayılmasını gerektirir. Şöyle ki Kant’a göre ahlak yasası insanı en yüksek iyi kavramı aracılığıyla dine götürür, insan, bütün ödevleri tanrısal buyruklar olarak değerlendirir ve eylemlerinin belirleyici nedenini kendisi dışında var olan, yüce bir varlığın nedenselliğinde, diğer bir deyişle Tanrıda, bulur (Kant, 2016, s. 140). Buna ek olarak, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğu gereklidir. İstemenin ahlak yasasına tam olarak uygun olma durumunu kutsallık (*Vollkommenheit*) diye adlandıran Kant, akıl sahibi varlığın bu kutsallığa duyular dünyasında erişemediğini ve sonsuza giden bir ilerlemeyi varsaydığını belirtir. Bu anlamda en yüksek iyi, pratik anlamda ruhun ölümsüzlüğü (*Unsterblichkeit*) varsayımıyla olanaklıdır (a.g.e., s. 131).

#### **EK 8:**

Hakkaniyet olarak adalet fikri, özgürlük ve eşitlik kavrayışlarıyla ilgili yorum çeşitliliği göz önünde bulundurularak kamusal anlaşmaya ilişkin bir temel bulmanın yolunu, düşünceleri birbirine bağlayan ve ilişkilendiren kurucu bir anlayışı hedefler. Bu yanıyla yurttaşların bilgi ve arzusuna dayanır ve politik anlaşmaya temel olacak türde politik bir adalet anlayışı ortaya koymaya çalışır (Rawls, 2019, s. 54-55). Hakkaniyet olarak adaletin geçerli kılınması, makul çoğulluğu gerektirir. Makul çoğulluk fikri, temelde yurttaşların birbirlerini toplumsal dayanışma içinde özgür ve eşit olarak gördükleri kimi durumlarda kendi çıkarları aleyhine olsa dahi toplumsal ve adil dayanışma için anlaşmaya hazır oldukları bir toplumu temsil eder. Bu çoğulluğa göre haklar, özgürlükler ve fırsatlar belirlenir. Özgürlüklerin öncelikli olduğu kabul edilir ve toplumsal statülerine bakılmaksızın yurttaşların özgürlük ve fırsatlarını etkin bir şekilde sağlayabilecekleri araçlarla donatılması hedeflenir (a.g.e., s. 31-32). Rawls’ın belirlemeleriyle hakkaniyet olarak adalet anlayışının sınırları; temel yapı üzerinde durması ve yerel adalet sorunlarını bir kenara bırakması, gerçekçi bir şekilde mümkün olabilecek elverişli koşulları baz alarak şekillendirildiği için gerçekçi bir

ütopya olması ve halklar arasındaki adalet sorununun, iyi düzenlenmiş bir toplumda adaletin sağlanmasına kadar ertelenmesidir (Rawls, 2020, s. 35-36).

## **ÖZGEÇMİŞ**

2012 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Bölümü'nde lisans eğitimini tamamlamıştır. 2017 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuş ve aynı yıl içinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi doktora programına başlamıştır.