



HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜ VE SİVİL İTAATSİZLİK

ZEYNEP ÖZGE ULUSOY

MAYIS 2023

ÇANKAYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU YÜKSEK LİSANS TEZİ**

HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜ VE SİVİL İTAATSİZLİK

ZEYNEP ÖZGE ULUSOY

MAYIS 2023

ÖZ

HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜ VE SİVİL İTAATSİZLİK

ULUSOY, Zeynep Özge

Kamu Hukuku Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Ali ACAR

Mayıs 2023, 119 sayfa

Bu tez, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki bağlantıyı Sokrates'in felsefi düşüncelerine de başvurarak anlamayı amaçlamaktadır. *Sokrates'in Savunması*, hukuka olan bağlılığın sınırlarını ve adaletin nasıl sağlanması gerektiğini sorgulamaktadır. Tez, hukuka itaat yükümlülüğünün önemini vurgularken, sivil itaatsizliğin adaleti arama ve toplumsal değişim taleplerini dile getirme hakkını temsil ettiğini göstermektedir. Ayrıca, toplum sözleşmesi, minnettarlık anlayışı ve fair play düşüncesi gibi kavramlar da bu bağlamda ele alınmaktadır. Bu tez, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak ve adaletin sağlanması için nasıl hareket edilmesi gerektiğini tartışmak amacıyla yapılmış bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Sivil itaatsizlik, Direnme hakkı, Hukuka itaat yükümlülüğü, *Sokrates'in Savunması*, *Kriton Diyalogu*

ABSTRACT

THE OBLIGATION TO OBEY THE LAW AND CIVIL DISOBEDIENCE

ULUSOY, Zeynep Özge

M.A. in Public Law

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Ali ACAR

May 2023, 119 pages

This thesis aims to understand the connection between the obligation to obey the law and civil disobedience with the help of Socrates' philosophical thoughts. *Socrates' Defense* questions the limits of obedience to law and how justice should be achieved. While emphasizing the importance of the obligation to obey the law, the thesis shows that civil disobedience represents the right to seek justice and voice demands for social change. In addition, concepts such as the social contract, the concept of gratitude and the idea of fair play are also discussed in this context. This thesis is an attempt to understand the relationship between the obligation to obey the law and civil disobedience and to discuss how to act to achieve justice.

Keywords: Civil disobedience, The right of resistance, The obligation to obey the law, *Apology, Crito*

TEŞEKKÜR

Öncelikle bu çalışma öncesinde bana hukuk felsefesini yeniden sevdiren, ufkumu açan ve bana hukuk felsefesinde farklı bir bakış açısı katan; bu çalışma sırasında da değerli vaktini ve sabrını hiçbir zaman esirgmeden bana destek olan, tüm bu süreçte yardım ve katkılarıyla beni bilgilendiren ve yönlendiren, gelecekteki meslek hayatım için örnek aldığım tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ali Acar'a teşekkürü borç bilirim. Yine bu tezi yazmam ve çalışmaya devam etmem konusunda beni her daim yüreklendiren, umudumu canlı tutan ve bunun için çok çeşitli fedakarlıklarda bulunan değerli aileme minnettarım. Tezimi yazmam esnasında bana yardımı dokunan ve beni motive eden değerli arkadaşlarıma da şükranlarımı sunuyorum.

Bu çalışma hazırlanırken ülkemizde 6 Şubat 2023 günü Kahramanmaraş merkezli iki büyük deprem yaşandı ve bu durum hepimizi derinden etkiledi. Bu çalışmanın seyrinde bu felaketlerin etkisi yadsınamaz zira uzakta bulunup sürekli bölgeden haber almaya çalışarak geçen, yıkımın boyutunu öğrendikçe bulunduğumuz yerden yıkıldığımız, üzüntüden kahrolduğumuz bir dönem yaşadık. Öylesi bir dönemde biliyordum ki bu çalışmayı bitirebilmemin tek yolu yazmış olduğum bu çalışmayı bu yıkımdan etkilenenlere adamaktı, böylece çalışmama her baktığımda o günleri hatırlayacaktım.

Bu yaşananları hiçbir zaman unutmamak adına bu çalışmayı 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş merkezli iki depremde yaşamını yitiren tüm canların aziz hatırasına, ailelerine; yurtlarını, evlerini kaybeden, hikayeleri yarım kalan herkese, kısaca depremlerden etkilenen tüm canlara ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL BULUNMADIĞINA İLİŞKİN SAYFA.....	İV
ÖZ.....	V
ABSTRACT	VI
TEŞEKKÜR	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ	1
BÖLÜM I.....	4
HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜ	4
1.1. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜN ÖZELLİKLERİ	6
1.1.1. Ahlaki Bir Yükümlülük Olması.....	7
1.1.2. İçerikten Bağımsızlık	7
1.1.3. Genellik ve Evrensellik	7
1.1.4. Hukuk Kurallarının Yürürlükte Olduğu Hukuk Düzenine Uygun Olma.	8
1.1.5. Prima Facie Bir Yükümlülük Olma	8
1.2. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜN TEMELLENDİRİLMESİ.....	8
1.3. KRİTON DİYALOĞU İŞİĞİNDE HUKUKA İTAATE DAİR BAZI KURAMLAR.....	9
1.4. RIZA KURAMI VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ	13
1.4.1. Thomas Hobbes'ta Toplum Sözleşmesi.....	14
1.4.2. John Locke'ta Toplum Sözleşmesi	18
1.4.3. Jean-Jacques Rousseau'da Toplum Sözleşmesi.....	21
1.4.4. Kant'ın Toplum Sözleşmesine İlişkin Yorumları	24
1.4.5. Rawls'ta Doğal Adalet Ödevi	28
1.4.6. Ahlaki Toplum Sözleşmecileri.....	31
1.4.7. Sivil Toplum Sözleşmecileri	35
1.4.8. Anayasal Toplum Sözleşmecileri.....	38

1.5.	HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜ MİNNETARLIK DUYGUSUNA DAYANDIRMA	40
1.6.	HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜ TOPLUMSAL AİDİYET DUYGUSUNA DAYANDIRMA	43
1.7.	ÖRTÜLÜ RIZA.....	45
1.8.	FAİR PLAY KURAMI.....	46
1.9.	TOPLUM SÖZLEŞMESİNE KARŞI ÇIKANLAR.....	55
1.9.1.	Ataerkillik ve Doğal Eşitlik Eleştirisi	55
1.9.2.	Hume'un Sözleşme Karşılığı ve Faydacılık.....	57
1.9.3.	Hegel ve Komüniteryanlar	60
1.9.4.	Marx ve Toplum Sözleşmesi.....	64
1.9.5.	Feminist İtirazlar	66
BÖLÜM II		72
DİRENME HAKKI VE SİVİL İTAATSİZLİK.....		72
2.1.	DİRENME HAKKI KAVRAMI	72
2.1.1.	Hukukun Dışında Olan Bir Siyasal Sistemin Varlığı.....	72
2.1.2.	Siyasal İktidarın Meşruiyetini Kaybetmesi.....	73
2.1.3.	Hukuka Aykırılığın Zulüm ve Baskı Haline Gelmesi.....	74
2.1.4.	Direnme Hakkının Hukukun Üstünlüğü İçin Kullanılması	74
2.1.5.	Direnme Hakkının Son Çare Olması ve Ulusça Kullanılması.....	75
2.2.	DİRENME HAKKININ HUKUKİ NİTELİĞİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR	76
2.2.1.	Direnme Hakkını Meşru Kabul Eden Düşünce.....	76
2.2.1.1.	Thomas Hobbes	76
2.2.2.	Direnme Hakkını Meşru Kabul Etmeyen Düşünce.....	79
2.2.2.1.	Jean-Jacques Rousseau	79
2.2.2.2.	Immanuel Kant	80
2.3.	SİVİL İTAATSİZLİK KAVRAMI VE UNSURLARI.....	81
2.3.1.	Hukukun İhlali	82
2.3.2.	Kanunu İhlal Eden İtaatsizin Cezai Sorumluluğu Kabul Etmesi	83
2.3.3.	Şiddetsiz Olma	83
2.3.4.	Aleni Olma ve Hesaplanabilirlik.....	84
2.3.5.	Hukuk Normunun Uygulanmasının, Ağır Bir Haksızlığa Yol Açması 85	

2.3.6.	Anlamalı Sayıda Kişinin Katılımı.....	85
2.3.7.	Haksızlıklarla İlgili Çifte Standart Uygulanmaması	85
2.4.	TARİHTE SİVİL İTAATSİZLİK	85
2.4.1.	Antigone	85
2.4.2.	Sokrates'in Savunması	86
2.4.3.	Henry David Thoreau.....	87
2.4.4.	Mahatma Gandhi	88
2.4.5.	Martin Luther King	90
2.5.	SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYETİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR ..	91
2.6.	KRİTON DİYALOĞUNDA HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNE VE SİVİL İTAATSİZLİĞE BİR BAKIŞ	93
2.7.	SOKRATES'İN YARGILANMASI	93
2.8.	SOKRATES'İN SAVUNMASINA YÖNELİK FARKLI GÖRÜŞLER.....	95
	SONUÇ.....	99
	KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR LİSTESİ

Kısaltmalar

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
agt.	: Adı geçen tez
A.Ü.E.H.F. Dergisi	: Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
ET.	: Erişim Tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar

GİRİŞ

Hukuk, toplumun düzenini sağlayan ve adaleti temsil eden önemli bir kurumdur. Hukuka itaat yükümlülüğü ahlaki bir yükümlülük olması, içerikten bağımsız oluşu, genel ve evrensel olması, hukuk kurallarının meri olduğu hukuk düzenine uygun olması ve prima facie bir yükümlülük olması özellikleri ile betimlenebilir.

Hukuka itaat etme ilk olarak Sokrates'in idam edilmeden önce onu hücresinde ziyaret eden Kriton ile olan diyalogunda ele alınmıştır. Diyalogun merkezinde, Sokrates'in haksız yargılanmasına rağmen hükümetin kararına boyun eğip idam edilmesi bulunur. Kriton, Sokrates'e kaçması ve haksız yargılamadan kurtulması için fırsat sunar, ancak Sokrates, hukuka olan bağlılığını ve toplumun kurallarına saygısını göstermek adına bunu reddeder. Burada hukuka itaat yükümlülüğü açısından sözleşmecilik, minnettarlık ve örtülü rıza fikirlerine yer verildiği düşünülmektedir.

Sonrasında da hukuka itaat etme yükümlülüğü tarih boyunca düşünürlerce bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. İradeci görüşler toplum sözleşmesi fikrini öne sürmüş hatta sözleşmeciler de kendi içlerinde ahlaki, sivil, anayasal sözleşmeciler gibi gruplarda değerlendirilmiştir. Bunun haricinde hukuka itaat yükümlülüğü doğal adalet ödevi, minnettarlık, toplumsal aidiyet, örtülü rıza ve fair play (adil olma) gibi kavramlara dayandırılmıştır. Yine toplum sözleşmesi de eleştirilmiş, sözleşme karşıtı görüşler de öne sürülmüştür. Bunlardan bazıları Hegel ve Marksist görüş, Hume ve faydacılık, ataerkillik eleştirisi ve feminist itirazlar olmuştur.

Hukuk kurallarına uyma yükümlülüğü hukuk sistemlerinde elbette vazgeçilmez bir yükümlülüktür ve toplumsal düzenin sürdürülmesinde temel bir rol oynar. Hukukun sunduğu kurallar ve düzenlemeler, insanların birlikte yaşamasını sağlar ve çatışmaların önüne geçer. Hukuka itaat etmek, bireylerin haklarını korurken başkalarının haklarına saygı gösterme sorumluluğunu taşımalarını gerektirir. Hukukun gücü, toplumun istikrarını ve adaletin sağlanmasını temin eder. Ancak, hukuka itaat etme yükümlülüğü, her durumda mutlak bir gereklilik olarak kabul edilemez. Hatta,

bazı durumlarda, hukuka itaatin sorgulanması ve devlet otoritesine karşı çıkılması gereken ahlaki bir zorunluluk ortaya çıkabilir.

Direnme hakkı ve sivil itaatsizlik tam da bu noktada önem kazanır. Direnme hakkı hukukun dışında olan bir sistemin bulunduğu, siyasal iktidarın artık meşru olmadığı, bu iktidardaki hukuka aykırılık teşkil eden uygulamaların bir istibdat rejimine dönüştüğü rejimlerde vatandaşların hukukun üstünlüğü için son çare olarak ve topyekûn başvurduğu bir haktır.

Sivil itaatsizlik ise hukuk kurallarının amaçlı olarak, şahsi menfaatler güdülmeksizin çok sayıda kişi tarafından çığnendiği, itaatsizin çarpıtılacağı cezaya razı olduğu, şiddetsiz ve nihai bir eylemdir. Şiddet bulunmaması unsuru direnme hakkıyla sivil itaatsizliği birbirinden ayıran noktadır. *Sokrates'in Savunması* tarihteki ilk sivil itaatsizlik olaylarından biridir.

Sokrates, devletin haksız veya adaletsiz eylemlerine karşı çıkan bir duruş sergilemiştir. Savunması sırasında, kendisine yapılan haksızlıklara karşı sükunetle direnme ve adaleti temsil etme arzusu göze çarpar. Sokrates'in sivil itaatsizlik eylemi, hukuka olan bağlılığını ve bireysel vicdanının gerekliliklerini ortaya koymaktadır.

Sokrates'in Savunması'ndaki argümanlar ve düşünceler, hukuka itaat yükümlülüğünün sınırlarını belirleme ve sivil itaatsizliğin doğru kullanımını anlama açısından önemlidir. Ayrıca, Sokrates'in felsefi yaklaşımı, günümüzdeki hukuk düzeni ve toplumsal değişim süreçleri bakımından da hâlâ önem arz etmektedir ve bu kavramların modern toplumda nasıl ele alınması gerektiğine dair tartışmalara katkıda bulunmaya adaydır.

Bu çalışmada hukuka itaat yükümlülüğü tarih boyunca toplum sözleşmesine, sözleşmeye yöneltile eleştirilere, doğal adalet ödevi, minnettarlık, toplumsal aidiyet, örtülü rıza ve fair play gibi kavramlara da yer verilerek ele alınacaktır. Hukuka itaat yükümlülüğünün değerlendirilmesinin akabinde direnme hakkı ve sivil itaatsizliğe yer verilecektir. Bu çalışmada, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki ilişki incelenerek Platon'un *Kriton Diyalogu* ve *Sokrates'in Savunması* ile bu kavramların derinliklerine inilerek bağlantıları ele alınacaktır.

Netice itibarıyla, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki ilişki, toplumun düzeninin sürdürülmesi ve adaletin sağlanması açısından önemlidir. Platon'un *Kriton Diyalogu* ve *Sokrates'in Savunması*, bu ilişkiyi anlamamıza yardımcı olan önemli örnekler sunar. Tez, bu kavramların derinlemesine analizini sağlayarak, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik konularında daha kapsamlı bir anlayışa

ulaşmayı ve bu iki kavramın birbiriyle bağdaşıp bağdaşmadığını incelemeyi hedefler. Ayrıca, hukuka itaat yükümlülüğünü toplum sözleşmesi, minnettarlık anlayışı, doğal adalet ödevi, toplumsal aidiyet düşüncesi ve fair play düşüncesi gibi kavramlarla ilişkilendirerek, bu konuların günümüzdeki toplumsal değişim süreçlerine ve adalet arayışına nasıl katkıda bulunabileceğini araştırır.



BÖLÜM I

HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Hukukun, en sade şekliyle, insan davranışlarını düzenlemek için gene insanlarca ihdas edilen ve ona uyulmadığında devlet tarafından belirli bir yaptırımın uygulanacağı kurallar manzumesi şeklinde tanımlanması mümkündür.¹ Hukuk kurallarının bazı emir, yasak, izin veya yetkilerden meydana geldiği bu tanımdan da çıkarılabilir, ki bunlar da hukukun “olması gereken”i ifade eden yani normatif bir düzen olduğu anlamına gelir.² Hukuk kurallarını diğer kurallardan ayıran unsur da elbette bu kurallara uyulmaması durumunda bu kuralların muhatabı olan kişilere uygulanacak yaptırım olacaktır.³

Hukuk, vatandaşlarının mecbur kalmaları durumunda vatan için savaşmalarını, suç işlemekten imtina etmelerini, vergi ödevini düzenli olarak ifa etmelerini, verdikleri sözleri tutmalarını, çevreyi korumalarını ve mahkemelerce verilen hükümleri yerine getirmeleri gibi pek çok yükümlülüğü yerine getirmelerini talep eder. Böylece vatandaşlara yükümlülükler tahmil eden hukuk, bunun yanı sıra onlara hak ve yetkiler de sunar. Hukukun kişilere sağladığı hak ve yetkileri yükümlülük kavramından ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Konuya dair örnek vermek gerekirse, akit yapma yetkisi kişinin akdi ifa etme, ifa etmediğinde de meydana gelen zararı ortadan kaldırma ödevinden ayrı ele alınamaz. Yine kanaat ve inançlarını açıklama hürriyeti, sadece diğerlerinin bu hürriyete hanel getirmemesi durumunda bir anlam ifade edecektir.⁴

Böyle bakılınca hukuka itaat yükümlülüğünün bulunduğunu kabul etmek zor olmayacaktır, zira kişilere çeşitli yükümlülükler tahmil etmek hukuk sisteminin belirgin özelliklerindedir. Bu duruma ceza hukukunda rastlamak daha kolaydır

¹ Kemal GÖZLER (2015), *Hukuka Giriş*, Ekin Yayınevi, Bursa, s. 22-31.

² age. s. 25.

³ age. s. 33.

⁴ Leslie GREEN (2002), “Law and Obligations”, *İçinde, The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Ed. Jules Coleman, Scott Shapiro, ss. 514-547, Oxford University Press, Oxford, s. 514.

Kişi, hukukun kendisine yüklediği edimleri ifa etmediğinde yaptırımla karşılaşır ancak hukuka itaat yükümlülüğünün varlığı aslında bu tarz yükümlülüklerin kendisi ile ilgili olmayıp bunun yerine onların ahlâki değeri ile ilgilidir⁵. Bir başka ifadeyle burada ele alınan mesele, insanların hukukun bu önceliğini her daim kabul etmeye mecburiyetleri bulunup bulunmadığıdır.⁶ Yani burada irdelenmekte olan mesele bir hukuki emrin veya yasağın, sırf hukukun bir emri yahut yasağı olarak, kişiye emredilen veya yasaklanan fiili gerçekleştirilmemesi için yeterli bir ahlâki neden meydana getirip getirmeyeceği veya hukuka ahlâken itaat mecburiyetinin bulunup bulunmamasıdır.⁷

Aslında çoğu zaman bir kanun emrine uymak ve bir ahlaki ödevi ifa etmek aynı şey olabilir. Bir hukuk kuralına uyulmasını buyuran ahlaki ödevler, o hukuk kuralına sırf geçerli bir hukuk kuralı olmasından dolayı uyulmasını buyuran ödevlerdir ve belirtilen hukuk kuralının bilahare bağımsız bir ahlaki yükümlülükle bağdaşması şart değildir. Yani burada ele almakta olduğumuz mesele kanunların ya da hukuk düzeninin tümünün herkese karşı geçerli olan bir ahlaki otoritesi bulunup bulunmadığıdır.⁸

Buradaki sorun, bir eylemin hukuka uygunluğu veya aykırılığı ile ahlâka uygunluğu veya aykırılığı arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğudür.⁹ Bu noktada da hukuka itaat yükümlülüğünün varlığı bakımından soru işaretleri belirebilir, zira bir hukuk düzeninde ödev kabul edilen eylemlerin farklı hukuk düzenlerinde ödev sayılmaması mümkündür, keza aynı hukuk düzeni dahilinde bile her kural farklı bir ahlaki değeri haiz olabilir.¹⁰

Hukuka itaat yükümlülüğü sorununun hukuki ve ahlaki ödevler bağlamında meydana getirdiği neticeler üç farklı soru çerçevesinde incelenebilir: ilk olarak siyasi yükümlülük olarak adlandırılan soru gelir ki bu soru basitçe bir devletin vatandaşlarının bu devletçe ihdas edilen hukuk kurallarına sırf hukuk kuralı oldukları için ahlâken uyma mükellefiyetlerinin olup olmadığıdır. İkincisi, hukuk kurallarının

⁵ A. John SIMMONS (2005), "The Duty to Obey and Our Natural Moral Duties", *İçinde, Is There a Duty to Obey the Law?*, Ed. Christopher Heath Wellman, A. John Simmons, ss. 91-196, Cambridge University Press, Cambridge, s. 93'ten aktaran Sercan GÜRLER (2011), *Hukuka İtaat Yükümlülüğü ve Sınırları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, s. 40.

⁶ Leslie GREEN 2002, agm. s. 514.

⁷ Brian BIX (1999), *Jurisprudence: Theory and Context*, Sweet & Maxwell, London, s. 156'dan aktaran Sercan GÜRLER 2011, age. s. 41.

⁸ A. John SIMMONS 2005, s. 94-95'ten aktaran Sercan GÜRLER 2011, age. s. 41.

⁹ Richard A. WASSERSTROM (1963), "The Obligation to Obey the Law", *UCLA Law Review*, Cilt 10, Sayı 4, ss. 780-807, s. 783-784.

¹⁰ A. John SIMMONS 2005, agm. s. 95'ten aktaran Sercan GÜRLER 2011, age. s. 41.

içerdiği hukuki ödevlerin, tabiatlarından dolayı içlerinde ahlaki ödevleri barındırıp barındırmadığıdır. Üçüncüsü de hukuki ve ahlaki ödevlerin genel özelliklerinin neler olduğudur.¹¹

Bu genel açıklamaların ardından hukuka itaat yükümlülüğünün özellikleri kısmına geçilebilecektir. Hukuka itaat yükümlülüğü ahlaki; içerikten bağımsız, genel ve evrensel; hukuk kurallarının yürürlükte olduğu hukuk düzenine uygun ve prima facie bir yükümlülüktür.

Hukuka itaat yükümlülüğü Platon'un *Kriton Diyalogu*'ndan beri tartışıldığı kabul edilen bir kavramdır. Hukuka itaat yükümlülüğü düşüncesi ilk zamanlarda düşünürler tarafından toplum sözleşmesi fikriyle temellendirilmeye çalışılmış, sonrasında çağdaş düşünürler konuyu daha farklı şekillerde ele almışlardır. Öncelikle bu yükümlülüğün var olup olmadığı tartışılmış, sonrasında hukuka itaat yükümlülüğünün varlığını kabul edenlerce bu yükümlülük çeşitli yöntemlerle temellendirilmiştir. Bu noktada da hukuka itaat yükümlülüğünün varlığını kabul eden teorileri hukuka itaat yükümlülüğünü dayandırdıkları daha genel ahlaki ilkeye veya bu yükümlülüğün iradi olup olmamasına göre iki grupta incelemek mümkündür. Dolayısıyla hukuka itaat yükümlülüğünü *iradeci* ve *iradeci olmayan* teoriler ve hukuka itaat yükümlülüğünün dayandırıldığı ahlaki ilke göz önünde bulundurularak *rıza*, *fair play*, *minnettarlık*, *doğal adalet ödevi* ve *toplumsal aidiyet duygusu* kuramları şeklinde bir sınıflandırma yapmak mümkündür. *Rıza*, *fair play* ve *minnettarlık duygusunu* merkeze alan teoriler de kendi içinde iradeci teoriler kategorisinde değerlendirilecek olup *doğal adalet ödevi* ve *toplumsal aidiyet duygusuna* başvuranlar da iradeci olmayan teoriler şeklinde adlandırılacaktır.

1.1. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜN ÖZELLİKLERİ

Hukuka itaat yükümlülüğünün ahlaki, içerikten bağımsız, genel ve evrensel; hukuk kurallarının yürürlükte olduğu hukuk düzenine uygun ve prima facie bir yükümlülük olduğu öne sürülmektedir. Aşağıda bu özellikler ayrı ayrı ele alınacaktır.

¹¹ Matthew H. KRAMER (2021), "Hukuki ve Ahlaki Yükümlülük", Çev. Sercan GÜRLER, *İçinde, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi*, Ed. Martin P. Golding, William A. Edmundson, Ertuğrul Uzun, ss. 325-344, İslık Yayınları, İstanbul, s. 325.

1.1.1. Ahlâki Bir Yükümlülük Olması

Hukuka itaat yükümlülüğü bireylerin davranış biçimleri noktasında bireylere ahlaki gerekçeler sunar ve bireyleri bu gerekçelere uymaya mecbur eder. Bu noktada bireyler alıştıkları, korku duydukları veya şahsi menfaatlerini ön planda tuttıkları için değil, bilakis sırf ahlaki nedenlerle hukuka uygun davranırlar.¹²

1.1.2. İçerikten Bağımsızlık

Birçok yazara göre hukuka itaat yükümlülüğünün özelliklerinden bir diğeri de onun içerikten bağımsız olmasıdır. Hukuk kurallarının içerikten bağımsız olması hukuk kuralının içeriği nasıl olursa olsun bireylerin hukuk kurallarına sırf hukuki olmalarından ötürü uymaları gerektiğini ifade eder.¹³

Örneğin A, B'ye gül fidanlarının gelişmek için bol güneş ışığına ihtiyaç duyduğunu söylerse, A'nın ifadesinin içeriği B'ye gül fidanlarını bol güneş ışığı alacakları bir yere dikmesi için bir neden sağlar. Gül fidanlarını bahçesinde güneşli bir yere dikmesini gerekçelendirmesi istendiğinde B, gül fidanlarının gelişmek için bol güneş ışığına ihtiyaç duyduğu gerçeğini gerekçe olarak sunacaktır. Ayrıca, A'nın ona bunu söylemesini de gül fidanlarının gelişmek için bol güneş ışığına ihtiyaç duyduğuna inanmak için bir neden olarak sunabilir, ancak davranışını haklı çıkaran A'nın ifadesi değil, gül fidanları hakkında bir gerçektir.¹⁴

Bunun aksine, C'nin yasalara uyma yükümlülüğü varsa, o zaman yasaların onu belirli bir ilacı kullanmamaya ya da saatte 82 kilometreden hızlı gitmemeye yönlendirmesi, C'ye bunu yapmaması için bir neden sağlar. C, yasanın bunu gerektirdiği gerçeğine işaret ettiğinde, saatte 82 kilometreden hızlı gitmemek için yeterli bir gerekçe sunmaktadır. C'nin durumunda, kendisine eylem için bir neden sağlayan şey ifadenin ne söylediğinden ziyade kaynağıdır.¹⁵

1.1.3. Genellik ve Evrensellik

Tarihsel olarak, yasaya itaat etme yükümlülüğünü gerekçelendirmeye yönelik girişimlerin çoğu, yasanın yetki alanı içindeki herkesin ahlaki olarak yasaya itaat

¹² Sercan GÜRLER (2014), "Felsefi Bir Sorun Olarak Hukuka İtaat Yükümlülüğü", *İÜHFİM*, Cilt LXXII, Sayı 1, s. 269.

¹³ David LEFKOWITZ (2006), "The Duty to Obey the Law", *Philosophy Compass*, Cilt 1, Sayı 6, s. 572-573.

¹⁴ agm. s. 573.

¹⁵ agm. s. 573'ten örnek uyarlanmıştır. Burada 82 kilometre olarak belirtilen hız orijinal metinde 35 mil'di.

etmesi gerektiğini ve yasanın bütününe itaat etme yükümlülüğüne sahip olduklarını göstermeyi amaçlamıştır. İlk özelliğe "genellik", ikincisine ise "evrensellik" diyebiliriz.¹⁶ Hukuka itaat yükümlülüğünün genellik özelliği onun toplumda yaşayan sınırlı sayıda kişiyi değil, toplumun tamamını bağlaması anlamına gelmektedir.¹⁷

1.1.4. Hukuk Kurallarının Yürürlükte Olduğu Hukuk Düzenine Uygun Olma

Hukuka itaat yükümlülüğü sadece belirli bir ülkede meri bulunan hukuk kuralları için ve bu kuralların tümü hakkında geçerlidir. Yani bireyler yalnızca kendi toplumlarının hukukuna itaate yükümlüdürler. Bu noktada hukuka itaat yükümlülüğünün varlığı sadece spesifik bir hukuk anlayışı göz önünde bulundurularak yanıtlanabilecektir.¹⁸ Dolayısıyla hukuka itaat yükümlülüğünün tüm insanlığı kapsayan genel bir ahlaki yükümlülük olmadığı aksine belirli bir devlet ve onun vatandaşlarına özgü bir ahlaki yükümlülük olduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁹

1.1.5. Prima Facie Bir Yükümlülük Olma

Prima facie kelimesi sözlük anlamıyla ilk bakışta demektir.²⁰ Hukuka itaat yükümlülüğü mutlak değil de prima facie bir yükümlülüktür. Bu özelliği hukuka itaat yükümlülüğünün her durumda bireyleri bağlamadığını, bazı hallerde bu yükümlülüğün ortadan kalkabileceğini ifade eder.²¹ Bu noktada ahlaki açıdan daha önemli bir düşünce söz konusu olduğunda hukuk kurallarının geri plana düşmesi mümkündür.²² Yani vatandaşlardan çok ağır ahlâka aykırılıklar teşkil eden kurallara itaat etmeleri beklenmeyecektir.²³ Bu gibi durumlarda, söz konusu failin yasaya uymak gibi ahlaki bir görevi olsa bile, yasanın ihlali kendi başına ahlak dışı bir eylem teşkil etmez.²⁴

1.2. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜN TEMELLENDİRİLMESİ

Bireylerin hukuka itaat yükümlülüğünün var olduğu kabul ediliyorsa bunun neticesi olarak hukuka itaat yükümlülüğünün nasıl bir temele oturacağı hususunun ele

¹⁶ agm. s. 572.

¹⁷ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 270.

¹⁸ agm. s. 270.

¹⁹ Leslie GREEN 2002, agm. s. 525.

²⁰ CAMBRIDGE UNIVERSITY (2023), Cambridge University Dictionary, *Prima Facie*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/prima-facie>, ET. 16.02.2023.

²¹ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 270.

²² Matthew H. KRAMER 2021, agm. s. 326.

²³ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 270.

²⁴ David LEFKOWITZ 2006, agm. s. 574.

alınması gerekir. Hukuka itaat yükümlülüğünü temellendirmek de hukuka itaat yükümlülüğü ahlaki bir yükümlülük olduğundan bunun ahlaki temelini ortaya koyarak sağlanır. Hukuka itaat yükümlülüğünün varlığını kabul eden düşünürler, hukuka itaat yükümlülüğünü söz verme, rıza gösterme, karşılıklılık, adalet gibi daha genel ahlaki ilkelerden türetmektedir.²⁵

Hukuka itaat yükümlülüğü bulunduğunu düşünen teorileri hukuka itaat yükümlülüğünü dayandırdıkları daha genel ahlaki ilkeye veya böylesi bir yükümlülüğün iradi olup olmamasına göre iki grupta incelemek mümkündür. Bu noktada hukuka itaat yükümlülüğünü *iradeci* ve *iradeci olmayan* teoriler ve hukuka itaat yükümlülüğünün dayandırıldığı ahlaki ilke göz önünde bulundurularak *rıza*, *fair play*, *minnettarlık*, *doğal adalet ödevi* ve *toplumsal aidiyet duygusu* kuramları şeklinde sınıflandırmak mümkündür. *Rıza*, *fair play* ve *minnettarlık duygusunu* merkeze alan teoriler iradeci teoriler kategorisinde değerlendirilecek, *doğal adalet ödevi* ve *toplumsal aidiyet duygusuna* başvuranlar ise iradeci olmayan teoriler şeklinde adlandırılacaktır.²⁶ Eldeki çalışmada da önce hukuka itaat yükümlülüğü meselesinin ilk kez ele alındığı *Kriton Diyalogu*, akabinde de bu teorilerin her birinin savundukları temel noktalar ve bu noktalara yönelik eleştiriler irdelenecektir.

1.3. KRİTON DİYALOĞU IŞIĞINDA HUKUKA İTAATE DAİR BAZI KURAMLAR

Hukuka itaat yükümlülüğü meselesi ilk kez Platon tarafından ele alınmıştır. Platon, *Kriton Diyalogu*'nda bu meseleyi Sokrates üzerinden tartışarak hukuka itaat yükümlülüğünün bulunduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁷ Aslında Platon, *Sokrates'in Savunması* adlı metninde konuyu farklı bir noktadan, sivil itaatsizlik noktasından ele almış ve bu bağlamda Sokrates'in her daim hukuka itaat yükümlülüğünü savunmadığı düşünülmüştür, fakat çalışmanın şimdiki başlığında konunun sivil itaatsizlik boyutu ele alınmayacak, aşağıdaki bölümlerde konu ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kriton Diyalogu'nun konusu şu şekilde özetlenebilir: Sokrates, Atina'nın ilahlarına karşı geldiği ve gençleri ahlaksızlığa yönlendirdiği gerekçesiyle dini sapkınlık ile suçlanmış ve yapılan yargılama neticesinde de idam cezasına çarptırılmıştır. Cezanın infaz edilmesinden iki gün önce de Sokrates'in tutulduğu

²⁵ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 271.

²⁶ agm. s. 271.

²⁷ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 58.

hücrede onu ziyarete eski dostu ve öğrencisi ve aynı zamanda Atina'daki sayılı zenginlerden biri de olan Kriton gitmiştir. Kriton, arkadaşı ve öğretmeni olan Sokrates'in durumuna çok üzölmüş ve sahip olduğu imkânları kullanmak suretiyle Sokrates'i oradan kaçırap kurtarabileceğini ona belirtmiştir. Bunun üzerine aralarında uzun bir diyalog geçmiş ve netice itibariyle Sokrates, çarptırıldığı cezaya razı olduğunu sebepleriyle birlikte açıklarak Kriton'un teklifini geri çevirmiştir.²⁸

Sokrates, niçin kendisine verilen cezayı kabul edip dostunun teklifini geri çevirmek zorunda olduğunu Atina yasalarının ağzından açıklamıştır. Sokrates, teklifini kabul edip Kriton'la birlikte Atina'yı terk ettiği zaman yasaların kendisine şunu diyeceğini söylemiştir:²⁹

“Söyle bakalım Sokrates, ne yapmak niyetindesin? Senin bu yaptığın, biz yasaları çiğnemek ve bütün kente elinden geldiğince zarar vermek değil midir? Yoksa sence, mahkeme kararlarının hükümsüz olduğu, basit bireyler tarafından geçersiz kılınp ayaklar altına alındığı bir kent ayakta kalır ve devrilmez mi?”³⁰

Sokrates, böylece hukuka itaat yükümlölüğünün temelini oluşturan ilk nedeni de açıklamaktadır. Bu bağlamda eğer kişi, yaşadığı toplumun hukuk kurallarına aykırı davranırsa bu itaatsizlik hali, toplumun geri kalan mensupları için olumsuz bir örnek teşkil edebilir, bundan bir süre sonra itaatsizlik durumu daha da yaygınlaşır ve neticede de hukuk ve hatta devletin temeli sarsılabilir. Kanunlarına uyulmayan bir hukuk sisteminin ve devletin bekasından söz etmek dahi mümkün olmayacaktır.³¹

Ardından Sokrates yine yasaların ağzından bir başka soru yöneltir:

“Biz seninle böyle davranacağına mı yoksa ne olurlarsa olsunlar kentin mahkemelerinde alınan bütün kararlara itaat edeceğine dair mi anlaşmıştık?”³²

Dikkat edilirse burada Sokrates, kendisiyle devlet arasındaki bir anlaşmadan bahsetmektedir. Bu ifadeyle Sokrates sözleşmecilik fikrinin doğumunu adeta önceden haber verir gözükmeğtedir.³³ Sokrates, bu zımnî anlaşma kapsamındaki yükümlölüklerini, bir oğlun babasına karşı olan görevlerine benzetmiştir. Devlet, tıpkı bir baba gibi, Sokrates'i doğurmuş, beslemiş, eğitmiş, korumuş ve reşit olduğunda ona ya şehri terk edip şehrin yasalarının kısıtlamalarından kaçabileceğini ya da kalıp tüm

²⁸ age. s. 59.

²⁹ age. s. 59.

³⁰ PLATON (2019) *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ari ÇOKONA, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 78.

³¹ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 60.

³² PLATON 2019, age. s. 78.

³³ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 60.

yasalarına itaat edebileceğini söylemiştir.³⁴ Bu anlaşma, Sokrates'e göre bir karşılıklılık ilişkisi içermektedir. Buna göre devlet, ebeveynlerinin evlenmesinden kendi çocuklarını yetiştirmesine kadar Sokrates'e birçok fırsat vermiş olup bunların karşılığında da Sokrates'in kanunlara itaat etmesini beklemektedir. Yine onlara göre Sokrates, devletin kendisine sağlamış bulunduğu söz konusu imkânlar karşısında bir minnet borcu hissetmeli ve devlete karşı minnettarlığının bir göstergesi olarak da devletin kanunlarına itaat etmelidir. Bu sayede Sokrates'in hukuka itaat yükümlülüğünün temelini minnettarlık duygusuyla açıkladığı ve günümüzde de etkili olan *minnettarlık* teorisinin öncüsü olduğu anlaşılmaktadır.³⁵

Sokrates'in Yasaları konuşturduğu pasajda temel anlaşmanın feshedilemeyeceğini açıkça belirten ya da bunu gerektiren hiçbir unsura rastlanmaz. Aslında pasajda bir noktada bunun yapılabileceğini, yani ülkeden göç etmek suretiyle hukuka itaat yükümlülüğüne tabi tutulmanın önüne geçilebileceğini öne sürülür ancak burada vatandaşlara sunulan göç hakkı sınırlı bir haktır. Temel anlaşmanın kendisiyle tutarlı olarak, bu hak devletin rıza göstermeye istekli olduğu şeyler ve vatandaşın mahkemelerden veya diğer kişilere karşı yasal yükümlülüklerinden kaçmaması veya ülkeyi yasadışı bir şekilde, acil bir durumda terk etmemesi gibi diğer hususlarla sınırlıdır.³⁶

Yasaların vatandaşın ülkeden ayrılmasına müsaade ettiği ve vatandaşın da ülkeyi terk ettiği hallerde göç etme olgusuna devletçe izin verilmiş olması vatandaşın akdini geçersiz kılar. Buna paralel olarak, kullanılmayan bir göç hakkı karşısında ikamet etmeye devam etme olgusu, bir hak olduğu durumlarda akdin onaylanması anlamına gelir.³⁷ Burada örtülü bir kabul durumu söz konusu olup burada kişi, sarih olarak hukuka itaat yükümlülüğü olduğunu beyan etmese de davranışları ile bunu göstermiştir.³⁸ Yasalar Sokrates'e şöyle söyler:

“Hem bizden hem de kentten hoşnut olduğumu gösteren sağlam kanıtlarımız var Sokrates. Kente aşırı bir sevgi duymuyor olsaydın, bütün öteki Atinalılardan fazla burada kalmazdın. Bir kez Isthmia yarışmalarına katılman dışında hiçbir panayır için kentten ayrılmadın ve askeri yükümlülüklerini yerine getirmek dışında herhangi bir

³⁴ Anthony D'AMATO (1976), “Obligation to Obey the Law: A Study of the Death of Socrates”, *Southern California Law Review*, Cilt 49, Sayı 5, s. 1090.

³⁵ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 61.

³⁶ Rex MARTIN (1970), “Socrates on Disobedience to Law”, *The Review of Metaphysics*, Cilt 24, Sayı 1, s. 29.

³⁷ agm. s. 30.

³⁸ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 62.

yere gitmedin. Başkalarının yaptığı gibi hiçbir yere seyahat etmedin, başka bir kenti ve başka yasaları tanıma arzusuna kapılmadın, biz ve kentimiz sana yettik. Bizi o kadar benimsedin ki bizim kurallarımıza göre yaşamayı, hatta çocuklarını burada dünyaya getirmeyi tercih ettin. İsteseydin duruşmalar esnasında bile kendine ceza olarak sürgünü seçebilir, şimdi kentin rızası dışında yapmak istediğin şeyi onun rızasını alarak yapabilirdin. [...] Bizim kurallarımıza göre, kentin yurttaşı olarak yaşamaman üzere vardığımız anlaşmaya rağmen, buradan kaçmaya çalışmakla ancak aşağılık bir kölenin davranacağı gibi davranıyorsun. Her şeyden önce, bizim kurallarımıza göre yaşamayı sadece lafta değil de gerçekten kabul ettin mi, etmedin mi? Sen önce bunun cevabını ver.”³⁹

Yasaların bu söylediklerinin ardından Sokrates’in Atinalı hemşerilerine kıyasla kanunlara itaat etme noktasında daha da gönüllü olduğu sonucuna varılmıştır. Sadece bir kez yarışmalara iştirak etme amacıyla Atina’dan ayrılmış, bunun haricinde çocuklarını dahi Atina’da büyütülmüştür. Yine daha da önemli olarak, ceza olarak sürgün kendisine bir seçenek olarak sunulmuşsa da o idam cezasını sürgüne yeğlemiştir. Bu ve bunun gibi davranışları ile Sokrates’in, Atina yasalarına uymaya razı olduğu kanaatine varılmıştır. Bu yaklaşım da bugün *örtülü rıza teorisi* olarak adlandırılan yaklaşımın öncüsü olmuştur. Buna göre hukuka itaat yükümlülüğünden söz edebilmek için sarih bir rıza beyanı aranmayıp kişilerin eylemleri veya eylemsizliklerine bakılarak hukuka itaat yükümlülüğünü kabul edip etmedikleri anlaşılmaktadır.⁴⁰

Sokrates hukuka itaat yükümlülüğü ile ilgili ulaştığı sonucu da tüm *Diyalog*’ta yaptığı boyunca Yasaların ağzından şöyle ifade eder:

“Sokrates, Hades’e gittiğinde oranın yargıçları karşısında rahatça hesap verebilmen için seni yetiştiren bizlere kulak ver ve ne çocuklarını ne canını ne de herhangi başka bir şeyi doğruluktan üstün tut. Aklından geçirdiklerin ne senin ne de yakınların için ne bu dünyada ne de gideceğin öbür dünyada iyi, doğru ve dine uygundur. Şimdi ölüme gidersen, biz yasalar tarafından değil, insanlar tarafından haksızlığa uğramış olarak gideceksin. Ama böyle utanç verici bir şekilde, haksızlığa karşı haksızlık, kötülüğe karşı kötülük yaparak, bizimle varmış olduğun anlaşma ve uzlaşmaları bozarak kaçarsan, en az kötülük etmen gereken kendine, dostlarına, vatanına ve bize kötülük edeceksin. Bundan böyle, yaşadığın sürece biz sana kızgın olacağız, öteki dünyadaki kardeşlerimiz, yani Hades’in yasaları da ellerinden geldiğince bizi

³⁹ PLATON 2019, age. s. 81.

⁴⁰ Sercan GÜRLER 2011, age. s. 62.

bozmaya çalıştığını bileceklerinden seni dostça karşılamayacaklar. Sen en iyisi bizi dinle, sakın Kriton'a kanma!"⁴¹

Neticede Sokrates, niçin Atina kanunlarına uyma yükümlülüğü bulunduğunu açıklamıştır. Sokrates'in, kendisi ve bütün vatandaşlar için hukuka itaat yükümlülüğü olduğunu kabul eden yaklaşımı, yukarıda da belirtildiği üzere, itaat yükümlülüğüne ilişkin güncel tartışmalarda da sıklıkla faydalanılan argümanlara yer vermiştir. Sokrates'in yaklaşımı çeşitli şekillerde yorumlansa da hukuka, sırf hukuk olduğundan ötürü uyulması gerektiğini savunan, dolayısıyla genel hukuka uyma yükümlülüğünü benimseyen bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Bu yaklaşımın temelinde yer alan argümanlar düzen argümanı, minnettarlık argümanı ve örtülü rıza argümanı olmak üzere üç grupta toplanabilir. Düzen düşüncesi uyarınca hukuk kurallarına uymamak hukuk sistemini kökten sarsma hatta onu ortadan kaldırmaya muktedirdir; bu noktada da her durumda kurallara uymayı gerektirir. Minnettarlık düşüncesine göreyse kişi devletin kendisine sunduğu imkânlardan dolayı devletine minnet borcu bulunup bu durum kişinin vatanının kanunlarına itaat etmesini gerektirir. Örtülü rıza düşüncesine göreyse sarih bir irade açıklaması olmasa dahi kişiler o güne kadarki davranışları, hal ve hareketleri, eylem veya eylemsizlikleri ile vatanının kanunlarına itaat etmeyi, yani hukuka itaat yükümlülüğü olduğunu kabul etmiş sayılır.⁴²

1.4. RIZA KURAMI VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Hukuka itaat etme yükümlülüğünü bireyin iradesine bağlayan kuramlara iradeci kuramlar adı verilir. İradeci kuramlar da rıza kavramını hukuka itaat yükümlülüğünün temeli olarak kabul etmektedir. Rıza kavramını hukuka itaat yükümlülüğünün temeli olarak ele alan bu görüş aslında oldukça eski olup yukarıda da aktarıldığı üzere ilk örneğini Platon tarafından kaleme alınan, Sokrates'in arkadaşı Kriton ile olan diyalogunda görmek mümkündür. Sonraları rıza kuramı Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant gibi düşünürlerce ele alınarak toplum sözleşmesi yaklaşımına dönüştürülmüştür.⁴³

Toplum sözleşmesi, devleti bulunmayan bir toplulukta bireylerin sahip oldukları bazı (doğal) hakları bırakmaya rıza göstererek kendilerini, devletin

⁴¹ PLATON 2019, age. s. 83-84.

⁴² Sercan GÜRLER 2011, age. s. 64.

⁴³ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 272-273.

müeyyide uygulama erkine bırakmak amacıyla aynı taahhütte bulunmuş olan diğer kişilerle yapmış oldukları bir anlaşma olarak açıklanabilir.⁴⁴

Toplum sözleşmesi kavramı aslında teorisyenlerin elinde adeta seramik veya oyun hamuru gibi farklı çeşitlerde yoğrulduğunda farklı şekiller alabilir. Bir toplum yaratmak, sivil bir toplum yaratmak, egemen yaratmak, adalete ilişkin usul kuralları yaratmak veyahut da ahlakın kendisi toplum sözleşmesi için kaynak olabilir. Bu sözleşme sonsuza dek uygulanabilmek üzere tasarlanabilir veya her nesil bu sözleşmeyi yenileyebilir. Tarihsel, ideal veya varsayımsal bir sözleşme olabilir, sözleşme zımni veya sarih olabilir. Sözleşmeyi yapan bireyler bunu kendi aralarında yapabilir, yöneticileriyle yapılabilir veya vatandaşlar dini temelde kendilerinin Tanrıya karşı sorumlu olduğu bir sözleşmeyi akdettikleri varsayımında bulunabilirler. Yine bazı ailelerin büyükleri kendi aralarında anlaşma sağlayabilir veyahut büyük şirketler ya da şehirler üstleriyle böyle bir anlaşma yapıyor olabilirler. Yine bu sözleşmenin yapılmasının amacı dini bir görev, kişinin kendi güvenliği, ekonomik çıkarlar veya ahlaki bir kendini beğenmişlik olabilir. Bu noktada da aslında her ne kadar yukarıda bir tanımla toplum sözleşmesi kavramı açıklanmaya çalışılsa da tek bir toplum sözleşmesiyle değil aslında farklı amaçlarla toplum sözleşmesini benimsemiş geleneklerle karşı karşıyayız.⁴⁵ Eldeki çalışmada da önce Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'a değinilecek, sonrasında toplum sözleşmesini yeniden canlandıran Rawls'un düşünceleri irdelenecek; akabinde Ahlaki Toplum Sözleşmecileri, Sivil Toplum Sözleşmecileri ve Anayasal Toplum Sözleşmecileri ele alınacaktır.

1.4.1. Thomas Hobbes'ta Toplum Sözleşmesi

Thomas Hobbes'un (1588-1679) siyaset teorisi, Platon'un *Devlet*'inde Glaukon tarafından öne sürülene çok benzeyen genel insan doğası teorisiyle açıklanmaktadır. İnsanlar doğal olarak toplumsal değil, kavgacı ve rekabetçidir ve doğru ve yanlış hakkındaki fikirleri zevkleri ve arzuları tarafından belirlenir.⁴⁶ Hobbes meşhur eseri *Leviathan*'da tabiat halindeki yaşantıyı yalnız, çirkin, vahşi ve kısa olarak betimler.⁴⁷

⁴⁴ Cecile FABRE (2018), "Toplumsal Sözleşme", Çev. Mehmet Fatih DENİZ, *Felsefe Arkivi*, Cilt 1, Sayı 48, ss. 123-135, s. 123.

⁴⁵ David BOUCHER ve Paul KELLY (2005), "The Social Contract and Its Critics: An Overview", *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 1-34, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 2.

⁴⁶ John Wiedhofft GOUGH (1936), *The Social Contract: A Critical Study of Its Developments*, Clarendon Press, Oxford, s. 100.

⁴⁷ Thomas HOBBS (2020), *Leviathan*, Çev. Semih LİM, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 101.

Doğal hukukun insanlara kendilerini koruması gerektiğini öğretir ve hukuk ve devletin, düzen ve güvenliğin korunması açısından elzem olduğunu belirtir. Bu nedenle toplum sözleşmesi altında insanların doğal özgürlüklerinden düzenli bir toplum yaratmak adına vazgeçmeleri gerekmektedir. Hobbes'un bu felsefi düşüncesi otoriter olup bu kuram devlete (kötücül olanlara bile) karşı devrimleri bir anlamda yasaklar.⁴⁸

Hobbes, insanın tabiatı itibariyle bencil bir canlı olduğu kanaatindedir. O, insanın bir yandan fiziksel gereksinimlerini gidermekle meşgulken öte yandan da etrafındaki diğer insanlara kendi otoritesini kabul ettirmek ve onlara hükmetmek niyetinde bir varlık olduğunu düşünür.⁴⁹ Hobbes'un düşüncesini benimseyenler de kendilerini korumaya her şeyden çok değer verirler.⁵⁰ Hobbes için bireylerin yapmakta oldukları tüm eylemler, dışarıdan bakıldığında faydalı veya başkaları için yapılmış gibi olsa dahi esasında bireylerin kendilerine hizmet eder. Yani insanların başkalarına yardım için yaptıkları bağışlar bile aslında onların bir anlamda egolarını tatmin etme araçlarıdır. Hobbes Leviathan'da herhangi bir devlet oluşumundan evvel tabiat halinde insanların ne gibi davranışlar sergileyeceklerini düşünür, insanların zihinsel ve fiziksel olarak aslında eşit olduğunu belirtir. İşte bu noktada en güçsüz olan kişi dahi uygun olarak silahlanırsa en güçlüyü öldürme gücüne sahip olacaktır, dolayısıyla da Hobbes için bu eşitlik durumu düzensizliği beraberinde getirecektir.⁵¹

Hobbes insanların üç temel sebepten ötürü birbirleriyle anlaşmazlığa düşme eğiliminde olduklarını, bunların da kısıtlı maddi mülk kaynakları için rekabet, güvensizlik ve şan -yani insanların güçlü itibarlarını muhafaza edebilmek adına düşman kalmaya devam etme- olduğunu belirtir. İnsanların anlaşmazlığa olan bu eğilimlerinin bir neticesi olarak da Hobbes ahlakın bulunmadığı, herkesin her anını korku ve endişe içinde yaşadığı ve herkesin herkese karşı sonsuz bir çatışma içinde olduğu bir tabiat halinde bulunduğu sonucuna varır.⁵²

Bu çatışma hali son bulana dek herkesin başkalarının hakları da dahil olmak üzere her türlü hakkı bulunmaktadır. Tabiat hali bu denli korkunç olunca bundan

⁴⁸ Raymond WACKS (2019), *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin ARIKAN, Tekin Yayınevi, İstanbul, s. 44.

⁴⁹ Ahmet ARSLAN (2009), *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, s. 205.

⁵⁰ David GAUTHIER (1999), "Hobbes's Social Contract", *İçinde, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Ed. Christopher W. Morris, ss. 59-72, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, Maryland, s. 60.

⁵¹ Raymond WACKS 2019, age. s. 44.

⁵² Thomas HOBBS 2020, age. s. 101.

kaçınmak adına Hobbes ilk doğa yasasının barışı aramak olduğu sonucuna varır. İkinci doğa yasası ise barışa ulaşmak adına karşılıklı olarak bazı haklardan vazgeçilmesidir. Bu karşılıklı hakların devri bir sözleşme olup ahlaki ödevden kaynaklanmaktadır.⁵³ Elbette Hobbes yalnızca bu sözleşmenin sonuçlanmasının barışı güvence altına alacağını düşünmez, bu gibi anlaşmalara sadık kalınması gerektiğini vurgular. İşte bu düşünce de Hobbes'un üçüncü doğa yasasını meydana getirir.⁵⁴

Yine Hobbes şahsi menfaatlerden ötürü sözleşmelerin insanlarca ihlal edilebileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu kabul eder. Örneğin biri, malının başkası tarafından çalınabileceği düşüncesindeyse vermiş olduğu mal çalmama sözünden dönebilir ve diğer kişi de bunun bilincindedir. Kişilerin birbirlerine olan karşılıklı borç ilişkisinin bu şekilde zarar görmesini engellemenin yegâne yöntemi sözleşmelerin ihlal edilmesi halinde kişileri cezalandıracak olan siyasi bir egemen güce sınırsız bir gücün teslim edilmesinden geçer. İnsanları kendilerine müeyyide uygulama erkini haiz bir otorite kurma konusunda anlaşmaya teşvik eden de yine sadece bencil (doğa halini sonlandıran) nedenlerdir. Hobbes'a göre yalnızca böylesi bir hükümdarın varlığı durumunda insanlar doğrunun ve yanlışın ne olduğuna ilişkin objektif bir tespite ulaşabileceklerini öne sürer.⁵⁵

Hobbes ilk üç doğa yasasını dördüncü yasa (sözleşmelere uyanlara karşı minnet göstermek) gibi çeşitli önemli yasalarla da destekler. Ahlakın toplum sözleşmesi sonucunda ulaşılan bu doğa yasalarından ibaret olduğu sonucuna varır. Bu düşüncesiyle klasik tabii hukuk doktrininin savunduğu tabii haklar yorumundan ayrılan Hobbes'un görüşü kendi hayatını koruma hakkına dayanan modern bir tabii haklar görüşü şeklinde nitelendirilebilir.⁵⁶

Hobbes'a göre, itaat konusunda yapılması gereken şey, güvenliğimizde ve sağlığımızda çıkarı bulunan bir hükümdarın emirlerine uymaktır zira bir hükümdara itaat etmekteki amaç güvenliğin sağlanmasıdır.⁵⁷ Devlet, halkın emniyeti ve sıhhati için uğraşan en önemli kurumdur. Hobbes'a göre devlet, tabiat halinde, insanların kollektif olarak bir kişiye ya da bir topluluğa sözleşme aracılığıyla tüm haklarını aktarmasıyla meydana getirilmiş politik bir kurumdur. Devletin oluşumunun akabinde tüm bireyler akit gereği bir hükümdarı her konuda yetkili kılmışlardır. Hükümdar,

⁵³ age. s. 104.

⁵⁴ age. s. 113.

⁵⁵ age. s. 109.

⁵⁶ Raymond WACKS 2019, age. s. 45-46.

⁵⁷ Ahmet CEVİZCİ (2005), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s. 845.

devlet için her konuda söz sahibi olan devletin özü olan kişidir. Devleti Hobbes “ejderha-leviathan” ya da “ölümlü tanrı” olarak betimler.⁵⁸ Toplum sözleşmesi, iradi bir sözleşme olduğundan, insanları topluma, birbirlerine ve elbette egemen bir güce karşı sorumlu konumuna yerleştiren bir akittir. Hobbes’un toplum sözleşmesi, insanların temel hak ve hürriyetlerini karşılama amacını gütmeyen, asıl amacı başkasınca denetlenemeyen mutlak erk sahibi bir hükümdara yasal bir zemin oluşturmaktır. Yani Hobbes’un toplum sözleşmesi düşüncesi mutlak bir hükümdara koşulsuz olarak tâbi olan vatandaşların bulunduğu bir toplum tasarlamıştır.⁵⁹ Hobbes’a göre kanun koyucu egemen güç olup bu güç toplumun yasalarına tâbi değildir.⁶⁰

Hobbes’a göre bir devleti meydana getirmenin çeşitli neticeleri bulunur. Buna göre öncelikle vatandaşlar hükümet şeklini değiştiremezler, egemen güçten vazgeçemezler, hiç kimse egemenin kuruluşuna adaletsizlik etmeden karşı gelemez, egemenin eylemlerini vatandaşlar eleştiremez veya cezalandıramaz.⁶¹ Hobbes vatandaşların en mühim hürriyetinin, kanunların sessizliğinden kaynaklandığını savunur. Bu, hükümdarın düzenleme yapmadığı ya da hukuki düzenlemenin bulunmadığı hallerde, vatandaşların, kendi işlerinde, kendi istedikleri gibi karar vermek ve eylemde bulunmak hürriyetidir.⁶²

Hobbes’un düşünceleri, kişiler doğa durumunda olsalardı ve bu durumdan çıkamasalardı, o zaman barış konusunda etkin bir şekilde anlaşamayacakları ve evrensel çatışmanın ortaya çıkacağı yönünde yorumlanabilir. Ancak elbette Hobbes insanların doğa durumundan çıkabileceğini varsaymaktadır. Hobbes çatışmayla ilgili kişilerin evrensel savaşla karşı karşıya kalacaklarını değil, tabiat kanunlarına uyulmasını teşvik etmek için gereken zorlayıcı gücü sağlayan kurumsal bir yapıyı kabul edeceklerini ifade eder. Hobbes bunları insanların üzerinde anlaşmaya varabilecekleri uygun Barış Maddeleri olarak tanımlar ve böylece barışçıl iş birliğini tesis eder ve sürdürür.⁶³

Hobbes'un bir hükümdar yaratma prosedürü ise iki bölümden oluşur. Birincisi, her insanın diğer her insanla yaptığı bir ahittir. İkincisi ise her bir kişi tarafından bir kişinin (ya da grubun) yetkilendirilmesidir. Yetkilendirme, ahdin içeriğini oluşturur;

⁵⁸ Thomas HOBBS 2020, age. s. 136.

⁵⁹ Bekir GEÇİT (2020), “Thomas Hobbes’da Toplum Sözleşmesi, Egemenlik ve Uyruklu: Egemenin ve Uyrukların Hak ve Yükümlülükleri Nelerdir?”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, Sayı 14, s. 111.

⁶⁰ Thomas HOBBS 2020, age. s. 201.

⁶¹ age. s. 137-141.

⁶² Bekir GEÇİT 2020, agm. s. 120.

⁶³ David GAUTHIER 1999, agm. s. 61.

her kişi, diğer her kişiyle, bir kişiye veya grubu yetkilendirmek, yani o kişinin veya grubun eylemlerini kendi eylemleri olarak kabul etmek üzere ahitleşir. Hobbes için ahit bir tür sözleşmedir. Dolayısıyla hükümdarlık kurumu toplum sözleşmesinden etkilenir.⁶⁴

1.4.2. John Locke'ta Toplum Sözleşmesi

John Locke (1632-1704) toplum sözleşmesinden önceki tabiat halini Hobbes gibi karamsar görmemiştir.⁶⁵ Cebir ve hile, Hobbes'ta olduğu gibi temel erdemler değildir.⁶⁶ Locke'un tasvir ettiği tabiat hali barışın, eşitliğin ve özgürlüğün hüküm sürdüğu bir vaziyettir.⁶⁷ Elbette Locke bu doğa durumunun kendi içinde bir düzene sahip olup bu düzenin bir tabiat kanunu ile sağlandığını belirtmiş, tabiat kanunu da tabiatın ışığı ile öğrenebilen, akılcı, tabiata neyin uygun olup olmadığını belirleyen ve bu noktada da buyurucu veya menedici olan tanrısal iradenin bir yansıması olarak tanımlamıştır.⁶⁸

Locke şöyle yazmıştır: “Doğa durumunda, doğa yasasını çiğneyen bir adam, 'Tanrı'nın insanların ortak güvenlikleri için eylemlerine koyduğu ölçü olan akıl ve ortak hakkaniyetten başka bir kuralla yaşadığını ilan eder ve böylece insanlık için tehlikeli hale gelir. Bu nedenle her insan, “genel olarak insanlığı koruma hakkına sahip olduğu için, onlara zararlı olan şeyleri kısıtlayabilir ya da gerektiğinde yok edebilir ve böylece suçluyu cezalandırma ve Doğa Yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahiptir”.”⁶⁹

Locke'a göre tabiat halini sivil toplumdan ayıran şey otoriteye sahip ortak bir yargıcın olmamasıdır ve doğa durumu mutlaka bir savaş durumu olmak zorunda değildir. Bir insanın şahsına yönelik haksız güç uygulanması hem ortak bir yargıcın olduğu hem de olmadığı yerlerde bir savaş durumu meydana getirecektir. Oysa ona göre yeryüzünde aralarında hüküm verme yetkisine sahip tek bir yönetici olmaksızın akla uygun şekilde birlikte yaşayan insanlar, tam anlamıyla tabiat halini meydana

⁶⁴ agm. s. 61.

⁶⁵ Raymond WACKS 2019, age. s. 46.

⁶⁶ John Wiedhofft GOUGH 1936, age. s. 127.

⁶⁷ Burcu DEĞIRMENCİOĞLU YILDIZ (2016), “John Locke'ta Doğa Durumu ve Direnme Hakkı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 20, Sayı 3, ss. 375-410, s. 385.

⁶⁸ John LOCKE (1992), “Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var Mıdır? Evet.”, Çev. İsmail ÇETİN, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, Yıl: 4, s. 334.

⁶⁹ John LOCKE (2021), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri BAKIRCI, Serbest Kitaplar, Ankara, s. 17-18.

getirdiğini savunur.⁷⁰ Bununla birlikte, insanın yalnız bir yaşam sürmesi amaçlanmamıştır.⁷¹

Tam olarak da insanın yalnız bir hayat geçirmesi amaçlanmadığından tabiat halinde insan, tabiat halinin kendisine sunduğu mutlak irade ve tabiat kanunundan başka bir sınıra tâbi değilse de insanın tabiat halinde sahip olduğu yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının kullanımı epey muğlak olup mütemadiyen başkalarının müdahaleye açıktır. İnsanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetten istifade etme noktasında bir güvenlik zafiyeti bulunmaktadır. Tabiat halinde neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin kıstasları belirleyen, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması hususunda ortak bir ölçü oluşturan, herkesin onayıyla kabul edilip izin verilmiş, oturmuş ve bilinen bir yasa; bu yasaya göre tüm anlaşmazlıkları karara bağlayacak tarafsız bir hâkim ve yürütmeden sorumlu bir iktidar eksiktir.⁷²

Locke'un tabiat hali tasvirinde insanlar, güvenliğin hâkim olduğu barış durumunda yaşarlarken, bu huzur zamanla yukarıda da belirtilen eksikliklerden ötürü bozulmaya başlamış,⁷³ herkeste eşit bir biçimde bulunan başkalarının saldırılarına karşı koyma erkinin kontrolsüz ve muğlak olarak uygulanmasından ötürü insanların maruz kaldıkları haksızlıklar, onları yönetimin yerleşik yasaları altına sığınmaya mecbur kılmıştır.⁷⁴

Locke'a göre insanlar tam da bu yüzden özgürlüklerinden kısmi olarak vazgeçerek bir toplum sözleşmesi altında toplanmıştır. Locke'un teorisi insanın hakları ve Tanrı'ya olan ödevlerinin bir açıklamasına dayanır. Bu açıklama toplum sözleşmesinin işleyişi ve maddelerinin açıklanması için karmaşık bir girişimdir. Halkın tiranlığı devirme hakkını kabul etmesi bakımından duruşu Hobbes'a göre net ve keskindir ve mülkiyet hakkıyla ilgili Tanrı'nın malik olup dünyayı insanlara onlar dünyadan yararlansınlar diye verdiği vurgusunu yapmaktadır. Bu noktada çalışan kişinin maddi nesnelere ile emeğini bir araya getirerek meydana getirdiği ürün üzerinde hak elde etmesi haricinde mülkiyet hakkını kabul etmez.⁷⁵ Halkın tiranlığı devirme hakkına ilişkin kısım Direnme Hakkı bölümünde ayrıca ele alınacağından burada sadece kısaca bahsedilmekle yetinilmiştir.

⁷⁰ age. s. 29-30.

⁷¹ John Wiedhofft GOUGH 1936, age. s. 128.

⁷² Burcu DEĞİRMENCİOĞLU YILDIZ 2016, agm. s. 385-386.

⁷³ Bilgehan EMEKLİER (2011), "Thomas Hobbes ve John Locke'un Güvenlik Anlayışlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Sayı 13, ss. 99-123, s. 114.

⁷⁴ John LOCKE 2021, age. s. 133.

⁷⁵ Raymond WACKS 2019, age. s. 46.

Yönetim Üzerine İkinci İnceleme adlı eserinde tabiat halindeki insanın geçtiği aşamalardan bahseden Locke, insanların kolektif olarak yapmış oldukları sözleşme ile “*siyasal toplum*”u meydana getirdiğini ve siyasal toplumun birtakım yetkilerini siyasal iktidara aktardığını ifade etmiştir. Siyasal toplumun meydana çıkışı ve iktidara yapılmış olan bu yetki devri, taraflara karşılıklı olarak yetki ve sorumluluk tahmil eden akitlerle olmuştur.⁷⁶ Locke için toplum sözleşmesi yaşam, mülkiyet ve özgürlük hakları ile kişisel haklardan istifade edilmesini koruyan, genel iyiyi sivil toplumda ortaya çıkaran bir düşüncedir. Hobbes’un kuramında ilk olarak doğal haklar mevcut olup doğal hukuk bunlardan türerken Locke doğal hakların doğal hukuktan doğduğunu savunur. Hobbes her kişinin her şeye doğal olarak hakkı olduğunu ileri sürerken Locke insanların özgürlüğe olan doğal hakkının doğanın yasaları ile kısıtlı olduğunu ve bundan dolayı da insanların birbirlerinin yaşam, sağlık, hürriyet ve mülkiyetine halel getirmemesi gerektiğini savunur. Locke kısıtlanmış bir yönetim şeklini benimsemektedir. Yönetim organları üzerine tatbik edilecek denge ve kontrol mekanizmaları ile yasama gücündeki gerçek temsil ona göre devleti en alt düzeye indirirken kişi özgürlüğünü en yüksek seviyeye taşıyacaktır.⁷⁷

Locke, toplumsal sözleşmeye yönelik tarihsel itirazların farkındadır; bağımsız ve birbirleriyle eşit olan bir insan topluluğunun bir araya gelip bu şekilde bir hükümet kurduğuna dair hiçbir örnek yoktur. O, hükümetin her yerde kayıtlı olandan çok daha önce var olduğunu savunur ve geçmişe gidilip hükümetlerin aslına bakarsak, onları genellikle tek bir adamın hükümeti ve yönetimi altında bulacağımızı kabul eder. Yine de bu durum toplumun onu oluşturmak için bir araya gelen bireylerin rızasıyla başladığı tezini çürütmez. Locke aslında (Hobbes gibi) öncelikli olarak tarihsel kökenlerle ilgilenmez ve bu nedenle teorisinin tarihsel olarak olanaksız olması durumunda da ciddi bir sıkıntı duymaz. Benzer itirazlar tarihsel bir durum olarak doğa durumuna da yöneltilebilir, ancak Locke’a göre dünya üzerindeki tüm prenslerin ve bağımsız hükümetlerin yöneticileri tabiat halindedir ve tabiat halinin bugün sivil toplumun yokluğunda insanla insan arasında, örneğin Amerika ormanlarında bir İsviçreli ile bir Kızılderili arasında da mevcut olduğunu belirtir. Hobbes’un doğa durumunun, hükümetin bağları dışında insan karakterinin kanunsuzluğuna ilişkin görüşünü ifade etmesi gibi, Locke da aynı yolla, kendi görüşüne göre insanın doğal olarak kanunsuz olmadığını, gerçekten bağlayıcı olan ve dahası doğal olarak saygı

⁷⁶ Burcu DEĞİRMENCİOĞLU YILDIZ 2016, agm. s. 379.

⁷⁷ Raymond WACKS 2019, age s. 46-47.

duymaya eğilimli olduğu hakların ve yükümlülüklerin öznesi olduğunu göstermeye çalışır.⁷⁸

Çoğu sözleşmeci, insanların doğa durumunun özgürlüğünü sivil toplumun yasalarına itaatle değiştirmeye istekli olmalarının nedeninin, bu özgürlüğün en iyi ihtimalle güvencesiz olması ve insanların geri kalanını korumak için bir kısımdan vazgeçmeyi tercih etmesi olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak Locke'a göre yurttaşlar, doğa yasasına karşı suç işleyenleri bizzat yargılama ve cezalandırma dışında hiçbir doğal haklarından vazgeçmezler. Buradan, devlette kurulacak olan hükümetin mutlak egemenliğe sahip ve insanların doğal haklarını geçersiz kılabilecek keyfi bir yönetici olmayacağı sonucu çıkar.⁷⁹

Locke ayrıca, toplumun oluşumundan önce insanın doğal haklarının mülkiyet hakkını da içerdiği doktrininde önemli bir yenilik yapmıştır. Önceki yazarların çoğu, ilkel bir mülkiyet topluluğunun geleneksel varsayımını sürdürmüş ve bununla olumlu bir komünizmi değil, tabiat halinde mülkiyetin tamamen var olmadığını kastetmiş, buradan da özel bir mülkiyet sözleşmesi fikrine ulaşmışlardır.⁸⁰

Ancak Locke, Tanrı'nın yeryüzünü ve aşağı hayvanları insanlara eşit şekilde bahsettiği varsayımından yola çıkmıştır ve ona göre her insan kendi kişiliğinde bir mülkiyete sahiptir. Kişinin kendisinden başka hiç kimsenin buna hakkı yoktur. Bedenin emeği ve ellerinin işi tam anlamıyla kişinin kendisine aittir. Bu varsayımdan yola çıkarak, bir insanın doğanın sağladığı ve bıraktığı durumdan çıkardığı her ne varsa, emeğini onunla karıştırdığını ve onu kendisine ait olan bir şeyle birleştirdiğini ve böylece onu mülkiyeti haline getirdiği düşüncesindedir. Sahiplenmenin tek sınırı, bir insanın ortak depodan, bozulmadan önce yaşamın herhangi bir alanında kullanabileceğinden daha fazlasını alamayacağı ve başkaları için hala yeterli ve iyi kalmasıdır, bu ilke taşınır mallarda olduğu gibi toprağın sahiplenilmesi ve iyileştirilmesi için de aynı şekilde geçerlidir.⁸¹

1.4.3. Jean-Jacques Rousseau'da Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesi, hiç şüphesiz en ünlü eserinin başlığından dolayı, diğer tüm yazarlardan çok Rousseau'nun adıyla anılmaktadır. Bir anlamda, kendisinden önceki

⁷⁸ John Wiedhofft GOUGH 1936, age. s. 129.

⁷⁹ age. s. 131.

⁸⁰ age. s. 131.

⁸¹ age. s. 131-132.

sözleşmeci hukukçuların fikirlerinin yaygınlaştırılmasında büyük rol oynamıştır, ama neticede bireyci bir devlet teorisinin elçisi olmaktan çok uzaktır. İlkeleri kendininkilerden farklı olsa da gerçekten yakınlık duyduğu Hobbes gibi, sözleşmeci teorisinin akışına yeni ve rahatsız edici bir unsur katmıştır ve bu unsurun nihai yok oluşuna en güçlü şekilde katkıda bulunduğunu söylemek fazla ileri gitmek olmaz.⁸²

Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* (1755) adlı eserinde, varsayımsal olduğunu ve gerçekten de hayali olabileceğini kabul etmesine rağmen, okuruna siyasi örgütlenmenin gelişimine dair yarı-tarihsel bir açıklama sunmuştur.⁸³ Rousseau'ya göre ilk doğa durumu ne Hobbesçu herkesin herkese karşı savaşı ne de Lockeçu bir barış ve iyi niyet ortamıdır; sadece insanların fiziksel olarak bugün olduğundan çok daha güçlü olduğu vahşi bir tecrit söz konusudur. Toplum, ailenin genişleyerek kabileye dönüşmesi, göçebe varoluşun yerini sabit ikamete bırakması ve bunun sonucunda mülk edinilmesiyle gelişmiştir.⁸⁴

Rousseau'ya göre başlangıç olarak, doğa durumunun sona erdirildiği bir toplumsal sözleşme olmalıdır; çünkü insanların bir şekilde, tek başlarına hayatta kalmanın önündeki engelleri aşacak kadar güçlü olmadıklarını ve daha büyük bir güç yaratmanın tek yolunun bir araya gelmek olduğunu fark ettikleri bir noktaya ulaştıklarının varsayılması gerekir. Sorun, her bir ortağın kişiliğini ve mallarını tüm ortak güçle savunacak ve koruyacak ve her birinin kendisini herkesle birleştirirken, yine de tek başına itaat edebileceği ve eskisi kadar özgür kalabileceği bir birlik biçimi bulmaktır.⁸⁵

Doğal hukuk Jean-Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışında daha önemsiz bir rol oynamaktadır. Hobbes ve Locke'dan daha metafizik olan Rousseau'nun toplum sözleşmesi birey ve topluluk arasında bir anlaşma olup bununla birey genel iradenin bir parçası haline gelir. Rousseau'nun görüşünde vazgeçilmez birtakım doğal haklar vardır ancak genel iradeye yasama yetkisi verildiğinden kanun bu hakları hukuka uygun biçimde ihlal edebilir.⁸⁶

Rousseau'nun genel irade fikri onun egemenlik düşüncesi ile alakalı olup o egemenliği yalnızca meşru siyasi iktidar olarak değil, bunun yanında bu iktidarın

⁸² age. s. 154.

⁸³ age. s. 154.

⁸⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU (2021), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İLERİ, Say Yayınları, İstanbul, s. 134-135.

⁸⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU (2021), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat GÜNYOL, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 13.

⁸⁶ Raymond WACKS 2019, age. s. 47.

toplumun yararına kullanılması olarak ele alır. Bundan dolayı genel irade halkın çıkarınıdır ve amacı geneldir. Dolayısıyla genel irade kurallar, toplumsal sınıflar ve hatta bir monarşi bile kursa asla kurallara, sınıflardaki üyelere veya hükümdarlara tâbi olan kişileri özel olarak seçemez. Bu tarz bir davranışta bulunmak onun ortaya çıkma amacına aykırıdır. Öyle ki genel irade toplumun iyiliğini, belli grupların isteklerini halkın genel ihtiyaçlarının üstüne koyan bir anlayış yerine bir bütün olarak ele alır.⁸⁷

Genel iradenin özelliklerine bakılacak olursa genel irade, birbirlerine zıt olabilen iradelerin aradan kaldırılmasının akabinde arta kalan irade olarak tanımlanabilir. Bundan ötürü de kendi içinde çelişkilere yer verilmez. Genel irade hem kaynağı hem uygulanması noktasında genellik arz eder. Bütünlüğü, kapsayıcılığı ve muhakkak oluşu hep bu niteliğinden ötürüdür. Genel irade, belirli bir amaca odaklanmaz. Halkın hayatını düzenleyen kurallar, genel iradenin bir yansıması olarak kabul edilir. Egemenlik ve genel irade birliği, egemenliğin devredilemezliği, bölünmezliği ve yanılmazlığının kanıtıdır. Rousseau'ya göre, genel irade toplumun ortak çıkarlarını temsil ederken, bireyler de kendi özgür iradelerini gerçekleştirmenin bir yolunu bulurlar. Bireyler genel iradeye katıldıklarında, kendi özgürlüklerini koruma ve geliştirme fırsatını elde ederler. Bu durumda, bireysel özgürlükler genel iradenin gerçekleşmesinin bir koşulu haline gelir.⁸⁸

Rousseau'nun “İnsan özgür olmaya mecbur bırakılmalıdır” deyişi bireylerin halk egemenliğini meydana getirmek için hür iradelerini teslim etmeleri olarak anlaşılmalı, kişilerin menfaatçi tavırlar takınması halinde o kişiler toplumun kurallarına uymak durumunda bırakılmalıdır.⁸⁹

Rousseau'nun görüşünde vazgeçilmez birtakım tabii hakların bulunduğu fakat genel iradeye yasama yetkisi verildiğinden kanunun bu hakları hukuka uygun biçimde ihlal edebileceği yukarıda da belirtilmişti. Bu bağlamda devlet genel iradeyi temsil ettiği müddetçe hemen her şeyi yapabilir. Dolayısıyla Rousseau her ne kadar katılımcı demokrasiyi savunsa da yasamaya adeta sınırsız bir güç vermek istemektedir zira yasama genel iradeyi temsil eder. Bu da Rousseau'yu hem bir demokrat hem de bir totaliter yapması noktasında bir çelişki arz eder.⁹⁰ Rousseau, bireyin hak ve özgürlüklerine önem verirken, aynı zamanda genel iradeye de büyük bir önem atfeder.

⁸⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU 2021b, s. 100-101.

⁸⁸ age. s. 103-104.

⁸⁹ Raymond WACKS 2019, age. s. 47.

⁹⁰ age. s. 47-48.

Bu tutum, bazı eleştirmenler tarafından bireysellikte kolektifçilik arasında bir çatışmaya işaret eder. Rousseau, bu iki farklı yaklaşım arasında bir denge kurmaya çalışır. Toplumsal sözleşmenin iyimser bir savunucusu olarak, insanın doğal mutluluğunu toplum içinde koruyacak bir düzeni savunurken, bazıları tarafından otonomiye ortadan kaldırdığı için eleştirilmiştir.⁹¹

Yine de Rousseau için genel irade kusursuz bir kıstas olması hasebiyle yalnızca herkesin menfaatine olduğu zaman müdahalede bulunur. Bu nedenle onun görünüşteki baskıcı yaklaşımının eşitlik ve hürriyete verdiği önem ile yumuşadığı söylenebilir. Dolayısıyla egemenin meşru müdahalesi ancak özgürlük ve hürriyetin artırılması açısından elzem olması durumunda olumlu yorumlanmalıdır, onların azaltılması durumunda değil. Devletin mutlak gücü ile kişi haklarının dengesi, kesitsel ve sınıfsal çıkarlara karşı toplumu koruyan bir toplum sözleşmesine dayanır.⁹²

Rousseau'nun egemenlik anlayışına göre egemenlik kayıtsız şartsız milletin olup bu hakkın başkasına devri veya temsilci marifetiyle kullanılması söz konusu değildir.⁹³ Rousseau kanunları “toplum sözleşmesiyle bir araya toplanmış olan halkın yaşama güvencesi” olarak betimler.⁹⁴ Yine Rousseau egemenliğin mutlak ve bölünmez olduğunu savunur, buna bağlı olarak da güçler birliği ilkesini kabul etmektedir.⁹⁵ Rousseau'nun görüşlerine göre, genel iradeyi temsil eden hükümetin üyeleri, genel iradenin memuru olarak bir karar organı olarak değil, sürekli olarak ellerinden alınabilecek bir pozisyonda bulunurlar. Rousseau ayrıca siyasi partilerin oluşumunu da gereksiz bulur. Ancak, bu görüşleri nedeniyle Rousseau, demokrasinin aynı zamanda fikir çeşitliliği ve çokluğunu içerdiğini göz ardı etmiş olduğu belirtilebilir.⁹⁶

1.4.4. Kant'ın Toplum Sözleşmesine İlişkin Yorumları

Kant'ın zihnindeki hukuk düzeninde, genel özgürlük yasası uyarınca kişilerin hürriyetinin birbiri ile uzlaştırılması temel gaye olduğundan siyasi iktidarın ödevi de politik liberalizmin ana hatlarına uygun olarak, kişilerin özgürlüklerinin sınırını belirtmek ve özgürlükler arasında uyumu tesis etmekten ibaret olmaktadır.

⁹¹ Yasemin IŞIKTAÇ (2015), *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, s. 174.

⁹² Jean-Jacques ROUSSEAU 2021b, s. 14.

⁹³ Salim IŞIK (2017), “J. J. Rousseau ve Egemenlik Anlayışı Üzerine”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, ss. 79-98, s. 89-90.

⁹⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU 2021b, s. 36.

⁹⁵ Salim IŞIK, agm. s. 90.

⁹⁶ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 173.

Özgürlükleri güvence altına alacak olan kuvvet, herkesin iradesinin temsilcisi olan genel iradedir. Genel iradenin belirmesini de toplumsal sözleşme varsayımına göre açıklamak gerekir.⁹⁷

Immanuel Kant'ın toplum sözleşmesi teorisiyle ilgili dört ayırt edici özellik bulunur. Bunlardan ilki (ve belki de en bilineni) Kant'ın toplum sözleşmesinin herhangi bir toplumun üyeleri tarafından akdedildiği varsayımını reddetmesidir. Ona göre bu sözleşme bizlerin eylemlerde bulunurken niyetlerimizi ve saiklerimizi etkilemesi gereken bir kavramdır, sırf dünyayı gözlemlerken ortaya çıkan bir kavram değil. Yine Kant'a göre, bir toplumsal sözleşme kavramı, bir siyasi reform programıyla bağlantılı olup bunu uygulamaya çalışmak, bir devletin yöneticilerine ve halkına düşer. Kant için toplum sözleşmesi fikrinin tam uyduğu bir siyasi düzen mevcuttur ve rasyonel varlıklar olarak bizlerin görevi bu düzenin yürürlüğe sokulması için barış içerisinde emek sarf etmektir.⁹⁸ Kant bu siyasi düzeninin cumhuriyet olduğunu samimi olarak savunmaktadır. Temsili sistemin cumhuriyet iktidarının olağan işleyişi açısından gerekli olduğu kanısındadır. Böylece hakimiyetin ulusun olması gerekliliğini vurgulamaktadır.⁹⁹ Üçüncü olarak Kant'ın toplum sözleşmesi anlayışı ülke sınırları ile sınırlı değildir, ona göre ülkenin iç düzeninin sağlanması noktasında ülkenin içinde bulunduğu uluslararası hukuk düzeni yadsınamaz. Son olarak Kant'ın toplum sözleşmesi geleceğe dönük olarak hazırlanan bir sözleşmedir. Bu teoriden söz ederken Kant yaşadığı çağın ötesine geçmeye çalışmış, hatta kendisinden sonra toplum sözleşmesi hususunda gelişmeler yaşanacağını öngörmüştür ki Kant'ın bu öngörüsü Rawls'un yazılarıyla haklı kılınmıştır.¹⁰⁰

Kant toplum sözleşmesini ele alırken Hobbes ve Locke'un klasik görüşlerinden faydalanmanın yanı sıra kendisiyle çağdaş olan Rousseau ve Hume'dan da etkilenmiştir, ancak Kant diğer düşünürlerin fikirlerini kendi eleştirel felsefesi ışığında değerlendirmiştir. Örneğin Hobbes'ta tabiat hali saldırgan ve sert koşullar olarak ele alınmış, tabiat halinde insanların savaş halinde olduğu vurgulanmıştır. Her ne kadar Kant bu tabiat halini bu tarz gözlemlenmiş bir gerçeklik olarak ele almasa da Hobbes gibi o da tabiat halini savaş hali ile özdeş görmüştür. Kant'a göre bu tarz hukuksuz bir yaşam halinden çıkmaya çalışmak devletlerin ve bireylerin bir yükümlülüğü olmalıdır.

⁹⁷ Adnan GÜRİZ (2017), *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, s. 204.

⁹⁸ Howard WILLIAMS (2005), "Kant on the Social Contract", *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 135-148, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 135.

⁹⁹ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 205.

¹⁰⁰ Howard WILLIAMS 2005, agm. s. 135.

Ahlak penceresinden bakıldığında tabiat hali aşağı bir konumdur ve bunun aşılması gerekmektedir. Aynı Hobbes gibi Kant da bunun bireylerin mutlak bir otoriteye teslim olması suretiyle ülkesel boyutta gerçekleştiğini öngörmektedir. Bireyler hukukun ortaya çıkabilmesi için kavramsal bir sözleşme çatısında toplanmaktadır.¹⁰¹ Yine örneğin Locke'a göre mülkiyet hakları toplum sözleşmesinin kabulünden önce mevcutken Kant için mülkiyet haklarının varlığı yalnızca bir toplum sözleşmesinin kabulünden sonra mümkün olabilir.¹⁰² Ayrıca ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacak olsa da Kant ihtilal hakkını reddetmesi noktasında Locke tarafından temsil edilen doğal hukuk düşüncesinden ayrılmaktadır.¹⁰³ Rousseau için insanlar doğal olarak masumdur ve insanları yozlaştıran şey toplumdur, oysa Kant'a göre insanlar iyi veya kötü olabilme potansiyeline sahiptir. İrademize yenik düşüp yanlışa da yönelebiliriz, irademizi ortaya koyup doğru olanı da yapabiliriz.¹⁰⁴

Kant'a göre medeni bir toplum için toplum sözleşmesi öyle önemlidir ki toplum sözleşmesi olmazsa bizlerin medeni bir toplumu deneyimlemesi imkânsız hale gelir. Ona göre bir grup insanın devleti oluşturması orijinal sözleşme ile gerçekleşir; bu sözleşme sayesinde devletin meşruiyetinden söz edilebilir. Bu sözleşmenin yürürlüğe girebilmesi için insanlar özgürlüklerinden vazgeçip bu özgürlükleri devlet olarak adlandırılan bir birliğe devrederler.¹⁰⁵ Devletin Kant'a göre yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üç erki bulunmalıdır ve mahkemelerin, hükümetin ve kanun koyucuların birbirleriyle düzgün bir ilişki içinde bulunmaları gerekir. Kant'a göre bunlar birbirlerinin astlarıdır böylelikle bunlardan biri diğerine yardımcı olurken aynı zamanda fonksiyonunu gasp edemez. Bunun yerine her birinin kendine ait prensipleri vardır, ancak kendi üstlerine karşı sorumlulukları da söz konusudur.¹⁰⁶ Yine bu üç erk farklı organlar tarafından işletilmelidir. Yasama, yasaları yapma; yürütme bu yasaları uygulama ve yargı ise yasa hükümleri uyarınca herkese hakkı olanı verme göreviyle donatılmıştır. Yürütme erki görevini yerine getirirken hukuka uygun hareket etmek durumundadır ve yasama organının denetimi altındadır. Yasama ve yürütme görevini ifa eden organlar yargı erkine kesinlikle müdahale etmemelidir. Yürütme organının

¹⁰¹ agm. s. 136-137.

¹⁰² agm. s. 137.

¹⁰³ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 206.

¹⁰⁴ Howard WILLIAMS 2005, agm. s. 137.

¹⁰⁵ agm. s. 138.

¹⁰⁶ agm. s. 141.

yargıçlara dair yegâne yetkisi onları göreve nasbetmek olmalıdır.¹⁰⁷ Devlette üstün bir kilisenin yeri yoktur. Bazı kişilerin politik imtiyazları haiz olmaları da düşünülemez. Devlet başkanının imtiyazı da yapmakta olduğu görevden kaynaklanmaktadır. Kant'a göre devlet başkanının sorumsuzluğu prensibi İngiliz Anayasa teamülünde rastlanan "kral hata yapmaz" fikrinden doğar.¹⁰⁸

Özetle Kant'ın tasavvur ettiği hukuk düzeninde devlet temelde kanunun koyucusu ve müdafisidir. Devletin görevi bireylerin saadetini temin etmek değil, yalnızca özgürlüğü sağlama almaktır. Yurttaşlar devletin faaliyetlerini eleştirebilir ancak devlete karşı isyan edemezler. Bu zihniyetin hüküm sürdüğü devlette özgürlük ve iktidar kolaylıkla orta yolu bulabilir.¹⁰⁹

Yine Kant için toplum sözleşmesi kavramı ahlaki açıdan medeni bir toplumu kurucu niteliktedir zira medeni bir toplum Kant'a göre sadece insanların ahlaklı veya akılcı birer birey olması ile gerçekleşebilir.¹¹⁰ Kant, ahlak yasası olarak betimlediği kategorik buyruğu şu cümlelerle açıklamaktadır: "Öyle davran ki, senin iradenin maksimi her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi olarak geçebilsin".¹¹¹ Bir eylemin ahlaki kabul edilebilmesi için ödev fikrinden kaynaklanması gereklidir. Eylemcinin belli bir neticeye varmak veya sadece başarı elde etmek adına spesifik bir davranış kalıbına uyması yetmez, eylemin insana tatbik edilen kategorik buyruğu meydana getirme gayesine yönelmesi gerekir.¹¹² Bu noktada, bir eylemin ahlaki olabilmesi, onun bir ilke, bir genel kanun olmasıyla söz konusu olabilir. Bu da onun tabii bir kanun olmasını istemek anlamına gelir. Aslında iradeyi böyle kesin olarak belirleyen de insandır ve insanın bu amacı kendi kişiliğinden, akla malik bir canlı oluşundan kaynaklanır.¹¹³

Bu genel kanunu, Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde de şöyle ifade etmiştir: "Öyle hareket et ki, bu davranışında insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her daim bir amaç olarak gör; asla bir araç olarak onlardan faydalanma".¹¹⁴ Burada insanları bir araç yerine amaç olarak

¹⁰⁷ Immanuel KANT (1952), *The Science of Right*, Great Books of the Western World, 42. Cilt, s. 439-441'den aktaran Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 205.

¹⁰⁸ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 205.

¹⁰⁹ age. s. 205-206.

¹¹⁰ Howard WILLIAMS 2005, agm. s. 147.

¹¹¹ Immanuel KANT (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna KUÇURADİ, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, s. 46.

¹¹² Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 201.

¹¹³ Mehmet Emin ERİŞİRGİL (1997), *Kant ve Felsefesi*, Eko Matbaası, İstanbul, s. 211-212.

¹¹⁴ Immanuel KANT 2002, age. s. 46.

değerlendirmekten kasıt insanlardan iş-emek anlamında faydalanmamak değildir, zira her zaman insan emeğinden yararlanılacaktır, ancak Kant her insanı evrensel insanlığın bir devamı olarak gördüğünden insanı amaç olarak değerlendirmek, her insanın insanlık onuruna saygı göstermek anlamını taşır. Böylece Kant, bu genel kanunlarıyla, hayattaki bütün davranışların ahlaka uygun olup olmadıklarını kesin olarak açığa çıkaracak bir kriter vermek istemektedir.¹¹⁵ Bu zorunluluk, insanlık durumunun sadece tesadüfi ya da gönüllü bir özelliği olmayıp insanlığın kaçınılmaz ve vazgeçilmez bir özelliğidir. Bu yüzden onu kategorik bir zorunluluk olarak görür. Rasyonel bir varlık olarak, nefes almaktan kaçınamayacağınız gibi bundan da kaçınamayacağınızı düşünür. Ve bu kategorik zorunluluk Kant'ın ahlak felsefesini yapılandırdığı gibi siyaset felsefesini de yapılandırır. Siyaset felsefesi, kategorik buyruğun toplumun genelinde hayata geçirilmesiyle ilgilidir.¹¹⁶

Kant'a göre, insanlar ahlaki bir yasa olan kategorik emperatife tabidir. Kant, ahlaki yasanın evrensel olduğunu ve herkesin bu yasaya uyması gerektiğini savunur. İnsanların ahlaki yasaya uyması, bu yasanın genelgeçer olma özelliğini korumasına ve düzenli bir toplumun oluşmasına yardımcı olur. Kant'a göre, hukuk, ahlaki yasanın toplumsal düzeyde uygulamaya konulmuş şeklidir. Yine Kant insanların hukuka itaat etmek zorunda olduklarını çünkü hukukun ahlaki yasanın toplumsal düzeyde uygulanmasını sağlayarak toplum düzenini koruduğunu belirtir. Ancak, Kant için hukuka itaat etmek sırf zorunluluktan kaynaklanan bir yükümlülük değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluktur. İnsanlar, ahlaki yasaya uyma ilkesine dayanarak hukuka itaat etmelidir çünkü ahlaki yasaya uymak insanın ahlaki değerini ve özgürlüğünü korumasını sağlar. Bu nedenle, Kant'a göre, hukuka itaat etmenin hem bir yükümlülük hem de ahlaki sorumluluğun bir parçası olduğu sonucuna ulaşılabilir.

1.4.5. Rawls'ta Doğal Adalet Ödevi

Her ne kadar kariyerinin başlarında fair play ilkesini benimsemiş olsa da bu ilkenin yalnızca ilgili nimetlerin gönüllü olarak kabul edilmesi halinde geçerli olmasından dolayı Rawls sonradan fair play ilkesini reddeder ve *Bir Adalet Teorisi*'nde doğal adalet ödevi fikrine döndüğü anlaşılır.¹¹⁷

¹¹⁵ Ülker ÖKTEM (2007), "Kant Ahlakı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 18, ss. 1-9, s. 5.

¹¹⁶ Howard WILLIAMS 2005, agm. s. 143.

¹¹⁷ George KLOSKO (2020), "Fair Play, Reciprocity, and Natural Duties of Justice", *Ratio Juris*, Cilt 33, Sayı 4, ss. 335-350, s. 342.

Rawls, doğal adalet görevlerinin tüm insanlar için geçerli olan ahlaki gereklilikler olduğunu savunur. Bu noktada sadece onlara maruz kalan kişileri bağlayan ve sadece belirli kişileri borç altına sokan yükümlülüklerden farklıdır. Yardımlaşma ve başkalarına zarar vermeme gibi yükümlülükler herkes tarafından herkese karşı borçlu olunan yükümlülüklerdir.¹¹⁸

Rawls hukuka itaat yükümlülüğünün temelini doğal adalet ödevini yerleştirir. Onun için adil kurumları desteklemek ve geliştirmek bireylerin doğal ahlaki ödevi olup bu ödevden dolayı hukuka itaat etme yükümlülüğünden söz edilir.¹¹⁹

Adalet teorisinin bir yönü olarak Rawls adil kurumların desteklenmesi görevinin toplumsal kurumlardaki adalet düşüncesine uygun olduğunu belirtir. Özgürlükçü ve demokratik bir toplumda adalet ilkelerinin kişilerce kendilerinin ve diğerlerinin toplumdaki konularından, doğal yeteneklerinden, belirli ilgi alanlarından ve duygusal eğilimlerinden habersiz oldukları bir cehalet peçesinin altında buldukları orijinal konumda seçildiğini ifade eder. Rawls'a göre orijinal konumdaki kişiler faydacılığın toplumsal kurumların çalışma prensibi olması fikrini reddedecek, onun yerine eşitsizliklerin sadece herkesin yararına olduğu zaman kabul edilebileceği fikrini seçeceklerdir. Bu düşünce de şöyle işler: nimetlerden diğer kişilere nazaran daha az faydalananlar yine de eşitlikçi bir düzende olacağından daha fazla nimet elde edeceklerdir. Bireylerin temel ihtiyaçlarını giderebilen toplumlar için toplumsal adaletin üç ilkesi uygulanabilecektir. Bunlar da eşit özgürlüklerin önceliği, fırsatlardan yararlanmada adil eşitlik ve servet ve yönetsel güç farklılıklarına toplumdaki en kötü konumda olanların çıkarına uyacak şekilde müsaade edilmesidir.¹²⁰

Rawlsçu görev düşüncesine ilişkin olarak üç unsur belirlenebilir. Bunlar bizi ilgilendiren adil kurumlara uyum, bu kurumlarda kendi üzerimize düşeni yapmamız ve var olmayan adil kurumları teşvik etmemizdir.¹²¹

Adil kurumları destekleme görevi kanunlar adil olmasa da -elbette fahiş derecede adaletsiz olunmadığı sürece- kanunlara itaat etmeyi de kapsamaktadır.¹²² Bu teori, eşitliğin ilk konumunda seçilecek ilkeleri belirlemek için liberal demokratik

¹¹⁸ John RAWLS (1999), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, s. 98.

¹¹⁹ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 283.

¹²⁰ Kent GREENAWALT (1985), "The Natural Duty to Obey the Law", *Michigan Law Review*, Cilt 84, Sayı 2, ss. 1-62, s. 11.

¹²¹ John RAWLS 1999, age. s. 99.

¹²² Kent GREENAWALT 1985, agm. s. 11-12.

kültürlerin ortak öncüllerini kullanır. Toplumsal kurumlardaki adalet anlayışı farklı toplumlarda farklı şekillerde tasarlanmış olsalar da geçerli olacaklardır. Orijinal konumda bulunacak farazi kişiler adil ve arzulanabilir toplumsal kurumların sağlanmasını isteyeceklerinden bunu mümkün kılacak adalet görevi ilkelerini tercih edeceklerdir. Elbette bu orijinal konum analizi gerçek insanların adalet hakkındaki ahlaki düşünceleri hakkında bir fikir vermek için tasarlanmış olup Rawls'a göre gerçek insanlar şayet adil bir siyasi düzende yaşasalardı bu düzeni destekleme noktasında bir görevleri olurdu.¹²³

“Adil kurumlarda üzerimize düşeni yapmak” göreviyle ilgili çeşitli tartışmalar öne sürülebilir, zira bu göreceli bir kavram olabilir. Rawls'un kişinin kendi payına düşeni yapması ile ilgili düşüncesine göre kamusal meselelere katılmak iyi vatandaşlık ve iyi bir yaşamın bir unsurudur. Siyasi düzenden elde edilen nimetlerin vatandaşlara siyasete aktif katılım görevi atfetse de böylesi bir fikir kişiler daha farklı yollarla yardımseverlik yapmayı seçtiklerinde başarısızlığa uğrayacaktır. Toplumsal hayattan kendini soyutlayıp kendini tıbbi araştırmalara ya da insanlığın içinde bulunduğu olumsuz koşullardan kurtulması için kendini hayır işlerine adanmış biri elbette aktif siyasi katılımında bulunan birinden farklı işler yapıyordur, ancak bu kişinin hemşerilerine karşı bir görevi ihmal ettiği söylenemez.¹²⁴

Genel olarak adil olan siyasi düzenlerde adaletsiz durumların olması hukuka itaat ödevi bağlamında adil kurumları destekleme görevini anlamayı zorlaştırır. Burada altta yatan özel sorun şudur. Gerçek siyasi süreçlerin çoğu, önemli açılardan, en yaygın olarak zengin ve güçlüünün baskın etkisinde adaletsizdir. Doğrudan bu kusurlardan kaynaklanan hukuka uyma fikrini reddeden bir kişi, amacının yalnızca bireysel haksız sonuçları caydırmak değil, aynı zamanda karar alma süreçlerinde adaleti geliştirmek olduğu görüşüne varabilir. Aktörler mülahazalarını adil kurumları desteklemekle sınırlasalar bile, kanuna uymak her zaman kanuna uymamaya ahlaki olarak tercih edilmeyecektir.¹²⁵

John Simmons, Rawls'un adil kurumların bize uygulanabilir olmaları durumunda onlara uyma ödevimiz olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre bu kurumların bize uygulanabilir diye onu destekleme görevimiz ortaya çıkmaz, böylesi bir görev doğmazdan evvel de bu kurumun uygulamalarını kendi irademizle kabul etmemiz

¹²³ John RAWLS 1999, age. s. 104.

¹²⁴ KENT GREENAWALT 1985, agm. s. 14.

¹²⁵ agm. s. 15.

gerekir. Şayet adil kurumları destekleme görevi noktasında iradi kabul aransaydı, bu görev Rawls'un tahmin ettiğinden çok daha az genel olurdu ve gönüllü işlerden doğan sorumluluklar haline dönüşürdü. Öte yandan görev, iradi kabulün varlığına bağımlı olmasaydı kurumun kendini bize dayatması ahlaka uygun olmazdı ve bizlerin bize uygulanabilir olan kurumların yanı sıra bize uygulanmayan kurumları da en az diğer kurumlar kadar desteklemesi gerekirdi. Bu noktada Simmons vatandaşların diğer ülkelerdeki siyasi kurumlara kıyasla kendi ülkelerindeki siyasi kurumlarını destekleme noktasında vatandaşların ayrıca bir ödevi olmadığı sonucuna varmıştır.¹²⁶ Yani vatandaşlar kendi ülkelerindeki siyasi kurumlara da farklı ülkelerdeki siyasi kurumlara da aynı derecede destek verecektir.

Adil kurumları destekleme görevinin uyumluluk unsuru söz konusu olduğunda, Simmons'ın meydan okumasının eksik kaldığı söylenebilir. Kişinin kendi hükümetine karşı özel bir görevi bulunmaması hakkındaki fikirleri doğru olsa bile, hukuka uyma görevi var olabilir. Adil kurumlara zarar vermeme görevi, bu ülkeleri ziyaret ettiğimizde veya onlarla başka ilişkilerimiz olduğunda, diğer ülkelerin hükümetleriyle olan ilişkilerimize pekâlâ ulaşabilir. Ve ilke olarak diğer hükümetlere karşı olan görevlerimiz kendi hükümetimize karşı olan görevlerimizden farklı bir temele dayanmasa bile, vatandaşlık veya seçilmiş ikametgâh, bu görevlerin tam olarak ifade edilmesinde güçlü bir fark yaratabilir, çünkü kişinin özel durumu neyin haklı olarak talep edilebilir ve beklenebilir olduğunu haliyle etkiler.¹²⁷

Rawls sık sık görev ihlallerinden sanki gerçekten adil kurumlara zarar verme eğiliminde olacaklarmış gibi söz eder. Aynı zamanda da görevi vatandaşların yasalara uyma konusunda genel bir görev üstlenen geleneksel bir siyasi yükümlülük teorisinin gerekliliklerini yerine getirmek olarak da tasavvur eder.¹²⁸

1.4.6. Ahlâki Toplum Sözleşmecileri

Antik Yunan, Batı düşüncesinin temel taşlarından biri olarak kabul edilir ve ahlaki toplum sözleşmesi fikri de bu dönemde kök salmıştır. Yunan düşünürler, toplumun düzenini sağlamak ve insanların bir arada yaşayabilmesini temin etmek için ahlaki bir düzenlemeye ihtiyaç duyulduğunu anlamışlardır. Söz konusu düzenlemeyi sağlamak için toplumun üyeleri arasında bir anlaşma yapılması gerektiğine

¹²⁶ agm. s. 16.

¹²⁷ agm. s. 16.

¹²⁸ John RAWLS 1999, age. s. 11.

inanmışlardır. Ahlaki toplum sözleşmesi, bireylerin belirli ahlaki prensiplere uyarak ortak bir düzeni kabul etmelerini ve bu düzenin gerekliliklerini yerine getirmelerini içerir. Bu fikir, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları tarafından geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Antik Yunan'daki bu ahlaki toplum sözleşmesi anlayışı, daha sonraki dönemlerde farklı filozoflar ve düşünürler tarafından da etkilenecek şekilde geliştirilmiştir.

Birçok düşünürün göre toplum sözleşmesi düşüncesi Yunanlıların doğa ve düzeni birbirinden ayırmasıyla başlamıştır. Politik bir toplumun kökeni ve düzeninin kaynağı olan bir sözleşme olduğu fikrinin Sofistlerden Antiphon, Hippias, Thrasymachus ve Glaukon'a dayandığı düşünülmektedir ve yine Epiküros'un yazıları da adaleti şahsi çıkarın içinde oturtma noktasında incelenmektedir. Platon'un *Kriton Diyalogu*'nda ise belirtilen sözleşmeyi betimlemek ve bu sözleşmenin doğal sonucu olarak vatandaş ve devlete yüklenen yükümlülüklerini açıklamak üzere kullanılmaktadır.¹²⁹

Elbette bu konuda farazi Yunan kurucular meselesi desteksiz kalmaktadır. Glaukon akitten kaynaklanan ahlaki kısıtlamaları eleştirmekte ve adaletin kaynağını birilerine zarar vermektan iğrenmeye değil, kendi üzerine başkaları tarafından verilecek zararı önleme isteğine dayandırmaktadır.¹³⁰ Bu düşünce aslında ilerideki bölümlerde de irdelenecek olan Hobbes'un doğa durumunda adalet veya adaletsizliğin bulunmadığı, yalnızca egemenin toplum sözleşmesine istinaden irade açıklamasının doğruyu ya da yanlış belirlediği düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Yine de Hobbes'un teorisi daha çok politik yükümlülüklerin kökeni ve meşruiyetiyle ilgili olup ahlakiliği ortak rıza temeline oturtma amacı gütmmez. Gerçekten de Hobbes'un sözleşmenin ahlaki olma ihtimalini reddetmesinden kaynaklı olarak bu sözleşmenin tam da egemen tarafından dayatılması gerekmektedir.¹³¹

Glaukon'u modern ahlaki toplum sözleşmecilerinden John Harsanyi, John Mackie ve bilhassa David Gauthier ile kıyaslamak daha iyi olacaktır, zira her biri kendi farklı yöntemleriyle ahlak ilkelerini, faydalarını en üst düzeye çıkarma amacıyla davranışları üzerinde kısıtlamalara razı olan bireylerin yaratıcı kişisel çıkarlarına dayandırır. Yine bu kategoriye James Buchanan da eklenebilir. Buchanan'ın

¹²⁹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 2.

¹³⁰ PLATO (1969), *Plato in Twelve Volumes*, Çev. Paul SHOREY, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, kısım 358 e-359.

¹³¹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 2.

bulunduğu nokta Gauthier ve Mackie'ninkilerden daha muğlak olsa da aslında onun da sunmakta olduğu şey budur. Öte yandan Gauthier ahlakı faydayı maksimize eden bireylerin kısıtlamalar konusunda pazarlık yaptıkları rasyonel anlaşmalarına dayandırır.

Gauthier savını varsayımsal bir toplum sözleşmesi olarak ele alır. Sözleşmeci yaklaşımların altında meşruiyetin anlaşmadan doğduğu yatmaktadır. Yani, bireylerin davranışlarını sınırlayan kurallar sadece onlara rıza gösterilmesi halinde meşrudur ve Gauthier argümanı tarafından ortaya atılan kurallara rasyonel ajanlarca rıza gösterileceğini, zira bu kuralların tüm insanların yararına olduğunu belirtmektedir.¹³²

Ortak yarar teorilerinin mantığına göre herkes bu anlaşmadan mutlaka yarar sağlamalıdır, yani bu sözleşme (kendi çıkarını önemseyen akılcı) tarafların hepsinin menfaatine uygun olduğundan taraflar bu sözleşmeyi kabul etmişlerdir. Ama neye göre menfaatlerine uygun? Örneğin Hobbes'un teorisinde doğa durumundaki insanın hayatı kimsesiz, acınası, tiksindirici, kaba ve kısıdır ve iş birliğini ve kurallara uyulmasını tesis edebilecek, bu uğurda cebir uygulayacak bir siyasi otoritenin kurulması bu doğa durumu göz önüne alındığında tarafların menfaatine uygundur. Gauthier'in teorisinde de ahlaki ilkelerin tarafların menfaatlerine uygun olduğu kabul edildiği için taraflara birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılama veyahut da zor durumda olanlara yardım eli uzatma gibi yükümlülükler yüklenemez. Her ne kadar Gauthier insanların birbirinin halinden anlamasını umsa da hayır işleri veya nazik eylemlerin kendi çıkarlarını önemseyen bireylerin çıkarına olduğu söylenemez.¹³³

Gauthier bu konuda şöyle bir örnek verir:

*"Zengin adam havyar ve şampanya ziyafeti çekebilirken, fakir kadın kapısında açlıktan ölür. Ve kuşlarını beslemekten zevk almasını engelleyecekse, onun sofrasındaki kırıntıları bile almayabilir."*¹³⁴

Yine Gauthier'in anlaşma ile ahlak anlayışı uygulanması noktasında evrensel de değildir, zira ahlakiliğin herkesin çıkarına uygun olması gerektiğinden bunun kuralları yalnızca insanlar ortak çıkarları için iş birliği içinde hareket ettiklerinde ortaya çıkar. Gauthier'in ahlaka bencil mantığın öncüllerinden yola çıkarak ulaşması onun ahlak anlayışı tarafından yönetilir. Gauthier'a göre ahlaki kısıtlamaların iki

¹³² Margaret MOORE (2005), "Gauthier's Contractarian Morality", *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 213-226, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 213.

¹³³ agm. s. 213-214.

¹³⁴ David GAUTHIER (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, s. 218.

özelliği vardır, bunlar akılcılık ve tarafsızlıktır. Akılcılık bireyin irade ortaya koymasında veya karar vermesi noktasında içseldir, yani bu durum bir bireyin bir davranış menfaatineyse onu yapmasını mantıklı kılar.¹³⁵ “Neden ahlaklı davranmalıyım?” sorusuna Gauthier “Çünkü bunu yapmak makul” diye yanıt verir. Burada araçsal akılcılık ve ahlaklılık aynı kefeye konulmuştur.¹³⁶ Tarafsızlık konusunda da Gauthier’a göre ahlaki kısıtlamalar öyle bir şekilde çalışmalıdır ki kişiler arasında bir çeşit tarafsızlık standardı sağlansın. Bir noktada aslında ortak çıkarları güden her teori herkesin çıkarına uygun olması noktasında tarafsızdır, zira çıkarlarına uygun olmasaydı zaten bu konuda mutabık olmazlardı. İnsanlar sözleşmeye kendi çıkarlarını güden mantıklarıyla rıza gösterebilir de üzerinde anlaşmaya varmış oldukları şartların tarafsız olduğu söylenebilir zira bu şartlar herkesin yararınadır ve bu noktada da bu kişiler için tarafsızdırlar. Bununla birlikte, Gauthier’in ahlak anlayışının iki farklı bileşeni -rasyonellik ve tarafsızlık- farklı yönlere çekilmekte ve nihayetinde iki farklı anlayışa veya teoriye yol açmaktadır.¹³⁷

Gauthier’in argümanının yapısı Hobbes'un *Leviathan*'daki karşılıklı avantaj argümanına benzemektedir. Hobbes'ta ahlak, kişisel çıkar arayışı üzerinde karşılıklı olarak avantajlı kısıtlamalar sistemi olarak sunulur ve egemen ya da siyasi otorite, bireylerin bu kısıtlamalara uymasını sağlayan bir mekanizma olarak meşrulaştırılır. Hobbes'un teorisinde siyasi otorite, ilk sözleşmenin taraflarının anlaşmalarına uymalarını sağlamak için harici bir zorlayıcı güçtür: zorlama gereklidir, çünkü iş birliği yapmak karşılıklı olarak avantajlı olsa da bazen iş birliği yapmayı kabul etmek ve mümkün olduğunda kusur etmek, kişinin akdettiği anlaşmalara sadık kalmasından daha rasyoneldir (kendi çıkarları açısından).¹³⁸

Gauthier, Hobbes'un aksine, ahlaki ilkelerin benimsenmesinin altında yatan araçsal akıl yürütmenin uyuma ilişkin sorunlara yol açmadığını savunur: araçsal olarak rasyonel olduğunda hile yapmayı haklı çıkarmaz. O, uyum sorununa siyasi olmayan bir çözüm önermektedir: belirli durumlarda neyin rasyonel olduğuna dair görüşümüzü değiştirmemiz gerektiğini savunmaktadır. İş birliğinin söz konusu olmadığı durumlarda, belirli seçimler temsilcinin beklenen faydasını maksimize ediyorsa rasyoneldir. Ancak iş birliğinin söz konusu olduğu durumlarda doğrudan fayda

¹³⁵ Margaret MOORE 2005, agm. s. 215.

¹³⁶ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 3.

¹³⁷ Margaret MOORE 2005, agm. s. 215.

¹³⁸ agm. s. 216.

maksimizasyonu olarak standart rasyonellik anlayışı değiştirilmelidir. Gauthier, iş birliğine dayalı etkileşimde, her bir temsilcinin doğrudan fayda maksimizasyonunun alt-optimal bir sonuçla sonuçlanacağına işaret etmektedir. İlgili soru, her bir özel durumda bir pazarlığa uymanın ya da uymamanın rasyonel olup olmadığı değil, kişinin anlaşmalarına uyma eğiliminde olmasının rasyonel olup olmadığıdır. Gauthier'e göre, iş birliğini vazgeçmeye tercih etme eğilimini benimsemek rasyoneldir, çünkü temsilci bu eğilime dayalı eylemlerin diğer eğilim veya stratejilerden daha fazla fayda sağlamasını bekleyebilir.¹³⁹

Gauthier'in eşit rasyonellik varsayımında yer alan soyutlama, belirli yetenekler, inançlar ve fayda fonksiyonu göz önüne alındığında, her bir kişi için belirli ilkelerin veya eylemlerin veya eğilimlerin rasyonelliğini gösterme iddiasında olan karşılıklı avantaj teorisi için son derece sorunludur. Gerçekten de Gauthier, Rawls'un tarafsızlık yanlısı anlayışını, tarafsız, ahlaki bakış açısına yalnızca insanların farklılıklarından, insanların doğal donanımlarından soyutlanarak ulaştığı gerekçesiyle eleştirir. Gauthier'e göre Rawls düşüncesindeki tarafsızlık anlayışı kusurludur, çünkü ona göre insanların yetenekleri ve becerileri kim olduklarının, kimliklerinin bir parçasıdır ve herhangi bir adalet teorisine dahil edilmelidir.¹⁴⁰

1.4.7. Sivil Toplum Sözleşmecileri

Sivil toplum sözleşmecileri, davranışlar üzerinde yalnızca tercihlerin sonucu olmayan, ancak toplumsal sözleşme tarafından pekiştirilen, genişletilen veya dönüştürülen ahlaki ve rasyonel kısıtlamalar ortaya koyarlar.¹⁴¹

Sivil toplum sözleşmecileri için, anlaşmalar ahlaki ya da siyasi yükümlülükler doğurabilse de anlaşmanın ahlaki yaratması söz konusu değildir. Bir toplum sözleşmesindeki sivil ya da siyasi toplum kurumu, önceden var olan ahlaki hak ve ödevleri güvence altına almak üzere tasarlanmıştır. Grotius, Pufendorf ve Locke için doğa durumu ister tarihsel ister varsayımsal olsun, Tanrı'nın ahlak yasası tarafından düzenlenen sosyal bir durumdur. Grotius, sivil toplumu kuran sözleşmenin, insanın doğal sosyalliğiyle uyumlu ve ahlaki haklarının karşılıklı olarak tanınması ve korunmasıyla tutarlı bir yasal topluluk oluşturduğunu vurgulamaktadır. Sözleşmelerimize sadık kalma yükümlülüğü sivil toplumda yaşamının bir sonucu

¹³⁹ agm. s. 216-217.

¹⁴⁰ agm. s. 219.

¹⁴¹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 4.

değil, rasyonelliğimizin ve sosyalliğimizin doğal hukuku uyarınca zorunlu bir sonucudur. Pufendorf'a göre, Hobbes'un aksine, adalet ve adaletsizlik bir egemene bağlı değildir. Bireylerin doğa durumunda, bazıları doğuştan gelen, diğerleri ise sonradan ortaya çıkan ya da anlaşmayla üstlenilen doğal yükümlülükleri vardır. Ancak bu yükümlülükler, yerine getirilmeleri belirsiz olduğu için kusurludur.¹⁴²

Hem Pufendorf hem de Locke, kendimizi koruma ve bununla tutarlı olduğu ölçüde başkalarını koruma doğal yasası altında Tanrı'ya karşı bir görevimiz bulunduğunu savunur.¹⁴³ Locke'a göre kendini koruma ve insanlığı koruma, Tanrı tarafından insanlara yüklenen öncelikli görevlerden türetilen haklardır. Doğa durumunun sakıncaları, özellikle de doğa yasasının uygulanması, yorumlanması ve yürütülmesindeki belirsizlik, Tanrı'ya karşı olan yükümlülüklerimizin yerine getirilmesini güvencesiz hale getirmektedir.¹⁴⁴

Genel olarak insanlığı ve özel olarak da kendimizi koruma yükümlülüğünü doğa durumunda yerine getirmek zor görünmektedir ve kendimizi korumanın bir koşulu olan mülkiyetimizden yararlanmak doğa durumunda özellikle güvencesiz görünmektedir. Siyasi toplum tam da bu kusurları gidermek içindir. O halde, diğer insanlara karşı bir hak gibi görünen, ancak aslında bizi yaratan ve bize sahip olan Tanrı'ya karşı bir yükümlülük olan kendini koruma yükümlülüğümüz, kişinin kendini koruma olasılığını artıran bir hükümete karşı yükümlü olmanın rasyonel temelidir. Rıza, ahlaki yükümlülüklerimizin siyasi hale geldiği durumu tanımlar ve tâbi olduğumuz siyasi gücün meşruiyetinin bir kabulüdür ve bu nedenle ona itaat etme gerekçemiz değildir.¹⁴⁵

Bu Lockeçu argümanın bir varyasyonu Robert Nozick tarafından *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde ileri sürülmüştür. Nozick'e göre, siyaset öncesi devletteki bireyler yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının taşıyıcılarıdır; bu haklar mutlakdır, negatif yan kısıtlamalardır, ancak Locke'un doğal haklarının aksine, Tanrı'nın doğal yasasından türetilmezler, daha ziyade kişinin özgür ve eşit bir özne olarak kavranmasının koşulları olarak kabul edilirler.¹⁴⁶ Doğa durumunda her birey, yaptırım hakları da dahil olmak üzere aynı temel haklara sahiptir. Lockeçu doğa

¹⁴² agm. s. 4.

¹⁴³ agm. s. 5.

¹⁴⁴ John LOCKE 2021, age. s. 93-94.

¹⁴⁵ age. s. 15-16.

¹⁴⁶ Robert NOZICK (2006), *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan OKTAY, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 66.

durumunun sakıncaları göz önüne alındığında uygulamada düzenlilik sağlamak adına bireyler bir araya gelecektir. Zamanla koruyucu birliğin üyelerini koruma ihtiyacı, belirli bir bölgede baskın bir koruyucu kurumun kurulmasına yol açacaktır. Dolayısıyla hiç kimse devletin kurulmasına açıkça rıza göstermemiş olsa da ve sorunlu örtülü rıza kavramına da dayanmaksızın, görünmez bir el süreciyle ultraminimal bir devletin ortaya çıkışı söz konusu olur. Nozick kendini bilinçli olarak Lockeçu bir gelenekle ilişkilendirse de teorisinin Locke'unkinden önemli ölçüde farklı olduğu açıktır. Ancak Nozick'in yaptığı şey çağdaş siyaset teorisi için bir kaynak olarak Lockeçu argümanların yeniden değerlendirilmesini ve geliştirilmesini teşvik etmektedir.¹⁴⁷

Kant'ın toplumsal sözleşmeyi kullanması ise ahlak teorisi ve insan potansiyellerinin gelişme kapasitesine ilişkin iyimserliği ile tutarlıdır. Siyaset felsefesi, tıpkı metafiziği ve ahlak teorisi gibi, ampirik kanıtlardan bağımsız olarak formüle edilmiştir. Kant için rıza, siyasi yükümlülüğün temeli değildir ve bu nedenle sözleşmenin ihlali isyanın gerekçesi değildir. Yükümlülük, yöneticinin içinde ahlakın işlediği ve sivil itaatsizlik tarafından zayıflatılması halinde ilerlemeyi geciktirecek olan kamu hukuku adalet sisteminin koruyucusu ve yöneticisi olduğu gerekçesiyle aklın bir emri olarak talep edilir. Kişinin kendi başına bir amaç olarak değeri, yöneticileri tebaalarına nasıl davranmaları gerektiği konusunda kısıtlar. Kant, toplumsal sözleşme fikrini ortaya atarak, özerk kişilerin değerine uygun yasalar ve toplumsal düzenlemeler hakkında düşünmenin bir yolunu sunmaktadır.¹⁴⁸ Kant, siyasetin ahlaka tâbi olması gerektiğini, yani 'siyasetin hakkın önünde diz çökmesi gerektiğini'¹⁴⁹ ve hiçbir yöneticinin kamusal ve özel davranışlarının hak ilkesine göre değerlendirilmesinden kaçınamayacağını iddia etmektedir; her ne kadar 'uygulamada bunları hak etmekten kurtulmak için yüzlerce bahane ve hile tasarlasa da'.¹⁵⁰

Adaletin iki ilkesi sözleşmeden bağımsız olarak tanımlanmakta, böylece ahlak ilkelerinin asıl sözleşmedeki bir pazarlığın sonucu olduğu ahlaki sözleşmecilik anlayışından farkı vurgulanmaktadır. Rawls'a göre bu ilkeler, hiçbir bireyin alternatif ilkeleri kendi avantajına göre şekillendiremediği durumlarda adil iş birliği koşulları

¹⁴⁷ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 6.

¹⁴⁸ agm. s. 7-8.

¹⁴⁹ Immanuel KANT (2006), "Toward Perpetual Peace", Çev. David L. COLCLASURE, *İçinde, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, Ed. Pauline Kleingeld, ss. 67-109, Yale University Press, New York, s. 104.

¹⁵⁰ agm. s. 100.

olarak seçilecektir. Bu koşullara adalet ilkesi, eşitlik ilkesi, çıkarların dengelenmesi ve özgürlüklerin ve temel hakların korunması örnek gösterilebilecektir. 'Cehalet peçesi' sadece bireylerin inançları, arzuları, istekleri ve ahlaki taahhütleri gibi kişiliklerinin belirli özellikleri hakkındaki bilgilerini reddetmekle kalmaz, aynı zamanda içinde yaşadıkları toplum hakkındaki özel bilgilerini de reddeder. Bu kısıtlamalar göz önüne alındığında, hiçbir birey başkalarının aleyhine olacak şekilde kendisine avantaj sağlayacak ilkeleri seçemez. Sonuç olarak, bu adil ilk seçim durumu modelini benimseyen katılımcıların adil toplumsal iş birliği ilkelerini benimsemek için nedenleri vardır.¹⁵¹

Rawls'un teorisine yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı onun "hakkaniyet olarak adalet" anlayışının sonuçlarına odaklanırken, önemli bir eleştiri kaynağı da onun sözleşmeciliğine odaklanmıştır. Komüniteryenler, toplumsal sözleşmenin gerçek bir amaca hizmet etmediğini, çünkü bireylere ilk etapta varsayımsal 'cehalet perdesinin' arkasına geçmeleri için bir neden sağlamadığını iddia etmişlerdir. Zaten tarafsız bir bakış açısı benimsemeye meyilli olmadıkları sürece, sözleşme işe yaramayacaktır. Bu durum Rawls'un son çalışmalarında sözleşmenin yalnızca bir model ya da 'temsili bir araç' olduğunu ve 'hakkaniyet olarak adaleti' benimsemek için asıl motivasyonun bireylerin kapsamlı ahlaki perspektiflerinden sağlandığını yeniden vurgulamasına ve teorisini tam bir etik teoriden ziyade siyasi bir teori olarak yeniden şekillendirmesine yol açmıştır.¹⁵²

1.4.8. Anayasal Toplum Sözleşmecileri

Orta Çağ boyunca yaygın olarak başvurulan ve sivil toplum sözleşmeciliğiyle eşzamanlı olarak çeşitli şekillerde başvurulmaya devam edilen üçüncü bir geniş sözleşmecilik kategorisi vardır. Bunun günümüzdeki karşılığı, egemenin ve tebaanın hak ve görevlerinin yasal olarak tanımlandığı modern anayasacılıkta bulunabilir. Bu anlayış kaynaklarını Roma hukukçuları, Eski Ahit antlaşmaları, ticaret hukuku ve feodal sözleşme düzenlemelerinden almaktadır. Bu bağlamda, sivil toplumun kendisinin zorunlu olarak rızaya dayanması zorunlu değildir, bunun yerine yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin açık ya da zımnî olarak sözleşmeye dayalı olduğu söylenir ve sözleşmeye taraf olanların ilgili hak ve görevlerini belirtir ya da ima eder.

¹⁵¹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 9.

¹⁵² Mehmet KOCAOĞLU (2020), "John Rawls", *İçinde, Çağdaş Felsefe II*, Ed. Mustafa Altunoğlu, Mehmet Kocaoğlu, ss. 221-252, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayını, Eskişehir, s. 241-242.

O halde anlaşma bireylerin kendi arasında değil, halk ile yönetici arasındadır. Keyfi ve mutlak yönetim fikri, Orta Çağ insanlarıca nefret edilen bir durumdur. Örneğin Thomas Aquinas, insanların doğal olarak bir toplum içinde bir araya geldiklerini ve ortak iyiliği ilgilendiren konularda birilerinin sorumluluk üstlenmesinin de aynı derecede doğal olduğunu düşünmüştür. Kendi liderini seçen bir topluluk, ebediyen itaat taahhüdünde bulunsa bile, kamu yararını alt üst eden bir tiranı haklı olarak tahttan indirebilir. Bir topluluğun başına bir yönetici getirme hakkının başka bir yerde, örneğin İmparatorun elinde olduğu durumlarda, bir topluluğun harekete geçmek için başvurması gereken otorite budur ve tatmin sağlanamazsa nihai olarak Tanrı'ya başvurulmalıdır.¹⁵³

Hukuk, laik biçimiyle, gelenek ve uygulamaların bir kaynağı olarak anlaşılmış ve orta çağlarda hükümdarın kanunu ilan etmek yerine kanunu koymasına dair net bir anlayış ortaya çıkmamıştır. Yasamanın, sözleşme, gelenek ve doğal hukukta büyük ölçüde zaten var olanın beyanından ziyade, siyasi pratiğin ayrılmaz bir yönü olduğu fikri, Padova'lı Marsilius'un kanun koyucunun iradesinin hukukun kaynağı olduğu inancında açık bir teorik ifade bulmuştur. Onun için kanun koyucu, kanun otoritesinin kendisinden türediği ve kendi kendine dayatıldığı anlaşıldığında itaat edilmesi daha muhtemel olan halktı. Marsilius sözleşme dilini kullanmasa da şarta bağlı hükümet fikri Orta Çağ boyunca yaygındı.¹⁵⁴

Bu tür bir dil erken modern dönem boyunca devam etmiş ve krallık otoritesinin haklı olarak bir babaninkiyle karşılaştırıldığına inanan I. James bile taç giyme yemini ederken halkına karşı bazı yükümlülüklerin kendisine verildiğini kabul etmek zorunda hissetmiş, ancak bunların sözleşmeye bağlı olmadığına ısrarcı olmuştur. *A Speech to the Lords and Commons*'ta [Lordlara ve Halka Sesleniş] (1610), James, kral olarak, krallığının kanunlarına uymayı ve halkını korumayı zımnen kabul ettiğini ve taç giyme töreninde bunu yapacağına açıkça söz verdiğini kabul etmiştir. Bu anlaşma bozulduğunda, krallığın tiranlığa dönüşeceğini iddia etmiştir. Bununla birlikte, genellikle sözleşme fikrine bağlı olan, nitelikli bir direniş hakkına ya da Tanrı'nın yasalarını altüst eden bir tiranı tahttan indirmek için Tanrı'ya karşı bir göreve izin vermemiştir. Ona göre sözleşmenin taraflarından biri sözleşmenin şartlarını ihlal ettiğinde, yalnızca üst düzey bir yargıç iddianın esasına karar verebilir. Hiçbir taraf, başka bir tarafın şartlarını ihlal ettiğini düşündüğü için kendisini sözleşmeden

¹⁵³ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 10.

¹⁵⁴ agm. s. 10.

kurtaramaz. Eğer kral ve tebaası arasında böyle bir anlaşma varsa, bu anlaşmanın bozulup bozulmadığına yalnızca Tanrı karar verebilir ve buna göre cezayı uygulayabilir.¹⁵⁵

Yöneten ve yönetilen üzerinde bir kısıtlama olarak çağdaş bir sözleşme fikri, zamanın toplumsal ilişkilerini ve uygulamalarını yansıtıyordu ve siyasi otoritenin kendisinin meşruluğuna ilişkin daha geniş soruyla çok az ilgisi vardı. Bu sorunun cevabı, halk ile hükümdar arasında uzak geçmişte ve birbirini izleyen nesiller üzerinde bağlayıcı olan orijinal bir sözleşme fikrinde aranmıştır. Bu görüş on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda yaşayan Volkersdorflu Engelbert (1250-1311), Parisli John (1255-1306) ve Cusalı Nicholas (1401-1464) gibi yazarlar tarafından geliştirilmiştir. Orijinal sözleşmenin topluluğu oluşturan bireyler arasında bir anlaşma olduğu çok nadiren açıkça iddia edilmiş, bunun yerine topluluk ile yöneticisi arasındaki anlaşmaya atıfta bulunulmuştur ve sözleşme yapan topluluğun kökenine ilişkin açıklamalarda büyük ölçüde muğlaklık ve çelişki vardır. Siyasal toplumun hem doğal hem de insan ürünü olduğunu göstermeye çalışan Richard Hooker (1554-1600) gibi daha sonraki düşünürlerde bile, siyasal toplumun ortak mutabakatla ortaya çıkışını sözleşmeyle kurulduğu fikriyle karıştırmamalıdır. O, topluluk ile hükümdarı arasındaki zımni sözleşmenin taç giyme yemininde sürekli olarak yenilendiğine inanıyordu. Ona göre devlet gibi kurumlar da ölümsüz olup şu anda yaşayan kişiler atalarında yaşamaktadır ve ataları da onlarda yaşamaya devam etmektedir. Atalarımızın rızası bizi ebediyen bağlar. Bununla birlikte, siyasi yükümlülük rızaya dayanmaz, Tanrı tarafından emredilmiştir. Hükümet seçimi halkın takdirine kalmış olabilir, ancak kendilerine görev verilenler onu ilahi hakla ellerinde tutarlar. Ona göre Tanrı, Kralların insanlar tarafından aldığı egemen otoritenin işlerini onaylamaktadır.¹⁵⁶

1.5. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜ MİNNETARLIK DUYGUSUNA DAYANDIRMA

İradeci yaklaşımlardan bir diğeri de hukuka itaat yükümlülüğünün minnetarlık duygusuna dayandırılmasıdır. Hukuka itaat yükümlülüğünü minnetarlık duygusuna dayandırma ilk kez Platon'un *Kriton Diyalogu*'nda Sokrates şöyle ele alınmıştır:

“Aleyhimize hangi suçlamada bulunarak bize ve kente zarar vermeye kalkıyorsun? Her şeyden önce, seni biz var etmedik mi? Baban biz yasalara uygun olarak annenle

¹⁵⁵ agm. s. 10.

¹⁵⁶ agm. s. 11-12.

evlenerek seni dünyaya getirmede mi? Şimdi evlilikle ilgili olan yasaları iyi olmadıkları gerekçesiyle mi suçluyorsun? [...] Yoksa senin de onlara göre yetiştirildiğin, çocukların eğitimini ve yetiştirilmesini düzenleyen yasalardan mı yakınıyorsun? Ya da içimizden, babana seni müzik ve beden eğitimi alanlarında eğitmesini emreden yasalar mı kötü? [...] Peki, mademki [bizim öngördüğümüz şekilde] doğdun, yetiştirildin ve eğitildin, kendinin ve atalarının bizim çocuğumuz, bizim kulumuz olmadığını söyleyebilir misin? [...] Babanla ya da varsa efendinle ilişkilerinde onlarla aynı haklara mı sahipsin? Yani maruz kaldığın şeylere karşılık onlara aynısını yapmak, sana kötü sözler söylediklerinde kötü sözlerle yanıt vermek, sana vurduklarında onlara vurmak hakkına ve buna benzer başka haklara sahip misin? Peki biz seni yargılayıp ölüme mahkûm etmeyi uygun gördüğümüzde erdeme hizmet ettiğini iddia eden sen intikam almak için biz yasaları ve vatani elinden geldiğince yok etmeye çalışacak, bunu yapmakla doğru davrandığını mı söyleyeceksin? Vatanın anneden, babadan ve bütün diğer atalardan daha değerli olduğunu hem tanrıların hem de aklı başında insanların gözündeki en saygıdeğer, en aziz ve en ulvi varlık olduğunu unutabilen sen nasıl bir bilgesin? Herkes vatana babasından daha fazla saygı duymalı, itaat etmeli ve o öfkelendiği zaman gönlünü almaya çalışmalı. Ya kanaatini değiştirmesi için onu ikna etmeli ya da emrettiklerini yerine getirmeli ve onun emriyle dayak yemeyi, zincire vurulmayı, yaralanmak ve ölmek üzere savaşa gitmeyi hiç itiraz etmeden kabullenmelidir. [...] Ama anneye, babaya ve özellikle vatana karşı şiddet kullanmak büyük saygısızlıktır.”¹⁵⁷

Burada bir vatandaşın devletle olan ilişkisi ile bir çocuğun ebeveynleriyle olan ilişkisi arasında bir analogiye başvurulmuştur. Vatandaşların devletten elde ettikleri nimetler, çocukların yetiştirilmeleri sırasında ebeveynlerinden elde ettikleri nimetlerle kıyaslanır ve bir çocuğun ebeveynlerine itaat borcu olduğu gibi, vatandaşın da yasalara uymak için benzer bir minnettarlık yükümlülüğü olduğunu savunur.¹⁵⁸

İlk kez Sokrates tarafından bu şekilde ele alınan hukuka itaat yükümlülüğünü minnettarlık duygusuna dayandırma fikri günümüzde çeşitli düşünürlerce ele alınmışsa da genel itibarıyla hukuka itaat yükümlülüğünü temellendirme açısından güçlü bir argüman olarak görülmemiştir.

Öncelikle argümanın salt Sokrates tarafından irdelenmiş olan bu yönü ele alındığında analogiyi zayıflatan siyasi ve ailevi ilişkiler arasındaki birçok benzerlik noktası bulunduğu kabul edilmelidir, ancak argümandaki önemli bir kusur, bir

¹⁵⁷ PLATON 2019, age. s. 78-79.

¹⁵⁸A. D. M. WALKER (1988), “Political Obligation and the Argument from Gratitude”, *Philosophy & Public Affairs*, Cilt 17, Sayı 3, ss. 191-211, s. 194.

çocuğun ebeveynlerine itaat etme yükümlülüğünün bir minnettarlık yükümlülüğü olduğu varsayımdır. Çocukların ebeveynlerine karşı minnettarlık yükümlülükleri olduğunu ve aynı zamanda onlara itaat etme yükümlülükleri olduğunu kabul etsek dahi, itaat yükümlülüğünün sırf minnetten doğup doğmadığı açık değildir.¹⁵⁹

Yine sağladıkları faydaların miktarı bakımından büyük farklılıklar gösterebilir de neredeyse tüm hükümetler vatandaşlarına önemli faydalar sağlamaktadır. Genellikle bir kişi bir başkasından menfaat temin ettiğinde, bu şekilde velinimetine karşı bir minnet borcu altına girdiği iddia edilir. Dolayısıyla, yasalara itaatin kişinin devletine karşı minnettarlığını göstermesinin en iyi yolu olduğu ileri sürülürse, devletinden fayda sağlayan her kişinin yasalara itaat etme yükümlülüğü olduğu sonucuna varılabilir.¹⁶⁰

Ancak üzerinde düşünüldüğünde, bu argüman ikna edici değildir. İlk olarak, çoğu vatandaşın devletlerine karşı minnettar davranma yükümlülüğü olup olmadığı noktasında şüphe duyulabilir. Normalde, eğer birisi benim isteyip istemediğimi dikkate almadan bana fayda sağlarsa ve bunu benim özel refahımı teşvik etmekten başka bir amaçla yaparsa, ona karşı minnettar olma yükümlülüğüm yoktur. Yine de devletin sunduğu en önemli nimetler açısından bakıldığında bu nimetler devletin vatandaşları tarafından kabul edilmez, aksine vatandaşların bu nimeti isteyip istemediği noktasında iradesine bakılmaksızın vatandaşların bu nimetlerden istifade edildiği düşüncesi kabul edilmiştir. Dahası, bir hükümet tipik olarak bu nimetleri belirli vatandaşların çıkarları için değil, daha ziyade kendi bazı amaçlarını gerçekleştirmenin bir yöntemi olarak vatandaşlara sunar. Bazen, genel refahı teşvik etmeye çalıştığında olduğu gibi, amaçları tamamen takdire şayandır; diğer zamanlarda, bazı güçlü grupların taleplerini karşılayarak iktidarda kalmaya çalıştığında olduğu gibi, daha az takdire şayandır. Ancak, bu tür gerekçeler konu dışıdır: Devlet, benim özel refahım dışındaki nedenlerle bana fayda sağlamaya zorlandığında, ona minnettar olmak gibi bir yükümlülüğüm olmadığı açıktır.¹⁶¹

İkinci olarak, her vatandaşın devletine minnettar olma yükümlülüğü olduğu varsayılsa bile, argüman yine de zayıftır. Şöyle ki, bir kişi bir diğeri için çok önemli yardımlarda dahi bulunsa bu durum onun diğeri için tüm davranışlarını belirleme

¹⁵⁹ age. s. 194.

¹⁶⁰ Malcolm Barry E. SMITH (1973), "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *The Yale Law Journal*, Cilt 82, Sayı 5, ss. 950-976, s. 953.

¹⁶¹ agm. s. 953.

hakkına sahip olduğunu göstermez. Yine yardımı alan kişi ne yapacağına karar verirken her zaman diğerinin isteklerini göz önünde bulundurmakla yükümlü değildir. O halde, hükümete karşı ilk bakışta minnettar davranma yükümlülüğümüz varsa, bu bizim açımızdan büyük bir fedakârlık gerektirmediğinde şüphesiz onun çıkarlarını destekleme ve davranışlarımızın onun çıkarlarını doğrudan etkilemeyen kısmıyla ilgili bazı isteklerine saygı gösterme yükümlülüğümüz vardır. Ancak, bu minnettarlık yükümlülüğüne sahip olmamız, yasalara itaat etme konusunda prima facie bir yükümlülüğümüz olduğunu kesinlikle göstermez.¹⁶²

1.6. HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜ TOPLUMSAL AİDİYET DUYGUSUNA DAYANDIRMA

Hukuka itaat yükümlülüğünü toplumsal aidiyet duygusundan türeten kuramların temsilcisi Ronald Dworkin'dir (1931-2013). Dworkin *Hukukun Hükümranlığı* adlı eserinde hukuka itaat yükümlülüğü hakkındaki görüşünü şu sözlerle özetler:

“Siyasi meşruiyetin en iyi savunması -siyasi bir topluluğun, üyelerine kolektif topluluk kararları nedeniyle yükümlülükleri varmış gibi davranma hakkı- filozofların bulmayı umduğu, yabancılar arasında geçerli olabilecek sözleşmelerin veya adalet görevlerinin veya fair play yükümlülüklerinin sert zemininde değil, kardeşliğin, topluluğun ve bunlara eşlik eden yükümlülüklerin daha verimli zemininde bulunmalıdır. Aile, arkadaşlık ve daha yerel ve samimi diğer birliktelik biçimleri gibi siyasi birliktelik de kendi içinde yükümlülüklerle gebedir.”¹⁶³

Hukuka itaat yükümlülüğünü toplumsal mensubiyet duygusundan türeten kuramların temel özellikleri şu şekilde toparlanabilir: İlk olarak toplumsal mensubiyet teorileri toplumsal mensubiyetin belirli yükümlülükler getirdiğini, toplumun kuruluşu iradi olmadığı gibi bu yükümlülüklerin de bizim irademiz dışında doğduğunu kabul eder. Dolayısıyla iradeci teorilerin aksine hukuka uyma yükümlülüğünün temeline kişilerin toplumda sahip oldukları rol ve statülerle toplumsal mensubiyet duygularını oturtur.¹⁶⁴

Toplumsal mensubiyet teorilerinin bir diğer özelliği ise toplumdaki kişilerin ahlaki deneyimlerinden kaynaklanmasıdır. Gündelik yaşantıda birçok kişinin ahlaki

¹⁶² agm. s. 953-954.

¹⁶³ Ronald DWORKIN (1986), *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, s. 206-207.

¹⁶⁴ Sercan GÜRLER 2014, agm. s. 286.

yaşamı, genelde iradi seçimlerden oluşmaz. Ahlaki ödevlerin çoğu iradi değildir. İradeci kuramlar gündelik yaşantıdaki bu durumu es geçtiğinden hukuka uyma yükümlülüğünün varlığını açıklamakta eksik kalmışlardır.¹⁶⁵

Toplumsal mensubiyet teorilerinin üçüncü özelliği de belirli bir toplum ve o toplumda yürürlükte olan hukuk sistemine has olmalarıdır. Bireyler ile üyesi oldukları toplum arasında özel bir bağ bulunmakta, hukuka uyma yükümlülüğü de bu bağdan kaynaklanmaktadır. Bu özelliğiyle toplumsal mensubiyet teorileri doğal adalet ödevine dayanan kuramların eksik kaldığı noktayı tamamlamayı kendine görev edinmiştir.¹⁶⁶

Toplumsal aidiyet kuramlarının dördüncü özelliği hukuka uyma yükümlülüğü ile aile ilişkilerinden kaynaklanan yükümlülükleri birbiriyle ilişkilendirmesidir. Devlet ile vatandaşlar arasındaki bağlar aynı aile bağları gibi kişilerin kendilerini içinde bulduğu, herhangi bir anlaşma veya sözleşme ile dahil olunamayan bağlardır. Bu tür ilişkilerde karşı tarafa yönelik özel bir sadakat, ilgi ve saygı gösterilmesi ön plandadır.¹⁶⁷

Toplumsal mensubiyet teorilerinin sonuncu özelliği ise lokal toplumsal uygulamalarının normatif sonuçlar ortaya çıkardığını kabul etmeleridir. Hukuka uyma ödevi ve diğer tüm siyasi ödevler siyasi bir topluma üyelikten kaynaklanır. Siyasi bir toplumun bir mensubu olmak, tamamen toplumsal uygulamalarla belirlenen toplumsal bir gerçekliktir. Toplumsal üyelikten doğan ödevlerimizin ne olduğunu da yine toplumsal gerçeklikler belirler. Toplumsal uygulamalarımız da toplumsal uygulamalarımızca belirlenen ödevlerimiz de ancak söz konusu uygulamalarımıza ait değerlere başvurmakla temellendirilebilir.¹⁶⁸

Toplumsal mensubiyet teorilerine yönelik birinci eleştiri, gündelik ahlaki deneyimlerin bağlayıcılığına atfedilen önemin gerçek dışı olduğu yönündedir. Çoğu kişi, belirli bir topluluğa mensup olmaktan kaynaklanan ödevlerin içeriği noktasında net bir fikir sahibi değilken, siyasi yükümlülüklerin ne olduğuna dair neredeyse herkes bir fikir birliği içerisindedir. Bu bağlamda ilk siyasi yükümlülük hukuka uymaktır. Dolayısıyla hukuka uyma ödevini, bir toplumun mensubu olmaktan kaynaklanan ödevlerle açıklamak neredeyse imkansızdır.¹⁶⁹

¹⁶⁵ agm. s. 286.

¹⁶⁶ agm. s. 286-287.

¹⁶⁷ agm. s. 287.

¹⁶⁸ agm. s. 287.

¹⁶⁹ agm. s. 287.

Hukuka uyma ödevinin gündelik ahlaki deneyimlerden yola çıkarak temellendirildiği farz edildiğinde, belirli bir toplumun mensubu olmamız hasebiyle yaşadığımız ahlaki deneyimler, hukuka itaat yükümlülüğüyle karşılaştırıldığında çok daha cemaatçidir. Hukuka uyma ödevi elbette kulüplere, derneklere veya partilere mensup olmaktan kaynaklanan yükümlülüklerden farklıysa da kabilelere, ailelere veya arkadaşlık ilişkisinden kaynaklanan yükümlülüklerle de benzemez. Bir topluluğa mensup olmanın getirdiği ortak çıkarlar, değerler, hayat planları, beklentilerden doğan mensubiyet hissiyatı, çağdaş siyasi toplumlarda makul bir zemine oturmaz.¹⁷⁰

Neticede toplumsal aidiyet teorileri de hukuka uyma yükümlülüğünü bir temele oturtma noktasında yetersiz kalmaktadır. Toplumsal aidiyet duygusunun birtakım yükümlülüklerle yol açtığı teslim edilse dahi bu tarz yükümlülükler ancak küçük ölçekli topluluklar için söz konusu olabilecek, günümüzde büyük ölçekli karmaşık toplumlar açısından ise kişiler ile hukuk arasındaki ilişki salt aidiyet duygusuyla açıklanamayacaktır. Dolayısıyla hukuka uyma yükümlülüğünü toplumsal aidiyet duygusundan kaynaklanan yükümlülüklerden biri olarak kabul etmek imkansızdır.¹⁷¹

1.7. ÖRTÜLÜ RIZA

Filozoflar modern demokrasilerin meşruiyeti için çeşitli argümanlar ileri sürmektedir. Bu argümanlardan biri toplumsal sözleşme fikrini kullanır ancak bunu adaletin karakterini veya içeriğini belirlemek için bu fikri kullanan argümanlarla karıştırmamalıyız. Örneğin John Rawls, ütopyacı siyaset teorisi koşullarında en iyi adalet anlayışını seçmek için bir araç olarak hayali bir toplumsal sözleşme önermektedir. Rawls, belirli belirsizlik koşulları altında herkesin kendi çıkarına uygun olarak belirli adalet ilkelerini seçeceğini ve dolayısıyla bu ilkelerin bizim için doğru ilkeler olduğunu savunur. Onun önerisi hakkında ne düşünürsek düşünelim, Rawls'un adalet ilkelerinin egemenlikten çok uzak olduğu sıradan siyaset koşullarındaki meşruiyet sorunumuzla doğrudan bir bağlantısı yoktur. Elbette her yurttaş, kendi topluluğunun siyasi kararlarının gerçekte alındığı şekilde alınan siyasi kararları kabul etmek ve bunlara uymak için fiili, tarihsel bir anlaşmanın tarafı olsaydı durum çok farklı olurdu. O zaman tarihsel anlaşma olgusu, sıradan siyasette bile zorlama için en azından iyi bir prima facie durumu sağlayacaktır. Bu nedenle bazı siyaset felsefecileri, rüş yaşına ulaştığımızda göç etmeyerek aslında bu türden bir toplumsal sözleşmeyi

¹⁷⁰ agm. s. 287.

¹⁷¹ agm. s. 287-288.

zımnen kabul ettiğimizi söylemek istemişlerdir. Ancak hiç kimse bunu uzun süre yüzünü kızartmadan savunamaz. Rıza, yabancı bir bayrak altında sıfırdan bir hayat kurmayı reddetmekten daha özgürce ve daha gerçek bir alternatif seçimle verilmediği sürece, bu argümanın gerektirdiği şekilde insanlar üzerinde bağlayıcı olamaz. Ve rıza gerçek olsa bile, argüman bir meşruiyet argümanı olarak başarısız olacaktır, çünkü bir kişi bir egemeni yalnızca başka bir egemene katılmak için terk eder; egemenlerden tamamen özgür olma seçeneği yoktur.¹⁷²

1.8. FAİR PLAY KURAMI

Hukuka uyma görevini fair play ilkesine (veya adil olmaya) bağlayan düşünce birçok düşünür ve siyaset teorisyeni tarafından tartışma konusu yapılmıştır.

Fair play kuramına göre kişiler mensubu buldukları toplumun kendilerine sunduğu nimetlerden yararlanmaları karşısında toplum diğer mensuplarına karşı çeşitli yükümlülüklerin altına girmelidir. Fair play kuramında kişilerin mevcut hukuk kurallarına itaat etmeye rıza göstermeleri değil, hukuka itaat yükümlülüğünü toplum içinde yaşıyor olmaktan kaynaklanan nimetlerden faydalanmayı kabul etme durumu söz konusudur.¹⁷³

Hukuka itaat yükümlülüğü açısından, fair play ve minnettarlık düşünceleri arasında bazı farklar vardır. Fair play, hukuka itaat etmeyi içeren bir davranış biçimidir. Spor etkinliklerinde veya rekabetçi ortamlarda adil ve kurallara uygun davranmayı gerektirir. Fair play, herkesin eşit şartlarda yarışabilmesini sağlamak, haksız avantajlardan kaçınmak ve haksız davranışları engellemek amacıyla kurallara ve etik ilkelerine uymayı vurgular. İnsanların toplum içinde düzen ve güvenliği sağlamak için hukuk kurallarına uyum göstermeleri beklenir.

Minnettarlık ise bir duygu ve takdir ifadesidir. Bir kişinin başkasına olan yardım, destek veya iyiliklerine karşı minnettarlık hissetmesi ve bunu ifade etmesiyle ortaya çıkar. Minnettarlık, kişisel ilişkilerde ve toplumsal bağlarda önemli bir rol oynar. Ancak hukuka itaat yükümlülüğü açısından, minnettarlık duygusu hukuki sorumlulukların yerine getirilmesini doğrudan ifade etmez. Fair play hukuka itaat etmeyi içeren bir davranış biçimi olarak adil ve kurallara uygun olmayı vurgularken, minnettarlık duygusu kişisel takdir ve şükran hislerine odaklanır.

¹⁷² Ronald DWORKIN 1986, age. s. 192-193.

¹⁷³ Kent GREENAWALT (1989), *Conflicts of Law and Morality*, Oxford University Press, Oxford, s. 121-122'den aktaran Sercan GÜRLER 2011, age. s. 90.

Rıza kuramı biraz müphem bir kavrama, yani rızaya dayalıyken fair play kuramı kişilerin içinde yaşam sürdürdükleri toplumdaki çeşitli nimetler elde etmesine dayalıdır. Fair play kuramının mantığında kişilerin karşılığını ödemeksizin bir nimet elde etmesinin ahlaka aykırı olduğu yer almaktadır.

Her ne kadar açıkça belirtmese de fair play kuramını ilk kez dile getiren H.L.A. Hart'tır. Hart bunu şöyle açıklar:

*“Gündelik hayatın birçok alanından tanıdığımız özel bazı hak ve yükümlülüklerin üçüncü bir mühim kaynağı karşılıklı sınırlandırma biçiminde adlandırılabilir. Bana göre siyasal yükümlülük de ancak bunun tam olarak ne anlama geldiği ve hak doğurduğu diğer ilişkilerden (rıza, söz verme) nasıl farklılaştığı bilindiğinde anlaşılır hale gelir ki filozoflar, karşılıklı sınırlandırma şeklinde adlandırmış olduğumuz bu hak ve yükümlülük kaynağını diğer hak doğurucu ilişkiler içerisinde sindirmiştir.”*¹⁷⁴

Hart'ın zihnindeki “özel ortaklık-iş birliği” şöyle çalışır:

*“Birtakım insanlar, belirli bazı kurallara dayanmak ve bu şekilde kendi hürriyetlerini kısıtlamak suretiyle herhangi bir ortaklık içerisinde girdiğinde, kısıtlama altına girenler, gerektiğinde bundan yararlananların da aynı şekilde kısıtlama altına girmesini talep etme hakkına sahiptir. Bu kurallar resmi memurların, kurallara itaat etmeleri için kişileri zorlama erkine sahip olmasını sağlar. Ancak böylesi durumlarda ahlâken kurallara itaat yükümlülüğü o topluluğun ortaklık içerisindeki diğer üyelerine yöneliktir. Bu üyeler de aynı şekilde diğerlerinin itaat etmesini isteme hakkına sahiptir.”*¹⁷⁵

Hart her ne kadar bu özel hak ve yükümlülüklerin kaynağını adalet veya fair play kavramlarıyla açıkça belirtmese de konuyla ilgili olarak karşılıklı kısıtlama durumlarında insanların birbirlerinin özgürlük alanına müdahil olmasının adil olduğunu, dolayısıyla da meşru kılındığını ifade etmiştir.¹⁷⁶

Hart'ın fair play kuramı ile ilgili bu kısa açıklamaları elbette birçok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Örneğin bu “ortaklık-iş birliği” ile ifade edilen nedir? Bu ortaklığın katılımcıları mı kendilerine düşen görevi yapmalıdırlar yoksa bu yükümlülükler ortaklıktan yararlanan herkese mi tahmil edilmiştir? Neden bir kurallar dizisine ihtiyaç duyulur? Bu kuramın nasıl değerlendirileceğine ilişkin daha ayrıntılı açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır ve bu noktada adeta imdadımıza Rawls, 1964

¹⁷⁴ Herbert Lionel Adolphus HART, “Are There Any Natural Rights?”, *Philosophical Review*, Cilt 64, Sayı 2, ss. 175-191, s. 185.

¹⁷⁵ agm. s. 185.

¹⁷⁶ agm. s. 185.

tarifli “Legal Obligation and the Duty of Fair Play” [Hukuki Yüklümlülük ve Fair Play Görevi] adlı makalesiyle yetişir. Burada Rawls, Hart’ın açıklamaları üzerinden fair play kuramına ilişkin daha bütüncül bir açıklama getirir ve bu kuramın anayasal demokrasilerde uygulanabilirliğini tartişır.¹⁷⁷ Kuramı sunuğu Hart’inkine benzer:

“Fair play ilkesi şu şekilde açıklanabilir. Farz edelim ki karşılıklı yarar sağlayan ve adil bir toplumsal ortaklık projesi söz konusu ve bu projenin avantaj doğurması ancak ve ancak herkesin veya neredeyse herkesin katılımı ile mümkün olacak. Farz etmeyi sürdüreceğ olursak bu ortaklık, her bir kişinin bazı fedakârlıklarda bulunmasını ya da en azından kendi hürriyetini kısıtlamasını gerektiriyor. Son olarak yine farz edelim ki bu ortaklık tarafından sunulan faydalar, belirli bir ölçüye kadar herkes tarafından yararlanılabilecek durumda. Bu da bu ortaklığı dengesiz yapıyor. Şöyle ki diğer herkes (veya neredeyse herkes) kendi üzerine düşeni yaparsa kişi, kendi üzerine düşeni yapmasa bile yine de bu projenin faydalarından yararlanabileceğini biliyor. Bu şartlar altında, projenin faydalarından yararlanan kişinin, kendi üzerine düşeni yapma ve karşılıksız fayda sağlamasının avantajlarından yararlanmama noktasında bir fair play yükümlülüğü vardır.”¹⁷⁸

Rawls’a göre fair play’in yükümlülükleri üç önemli özellik taşırlar. Öncelikle toplumsal bir iş birliğine ilişkin faal bir proje bulunmalıdır. Bu proje altında toplanılarak yapılan iş birliği en azından bir kişinin özgürlüğünün kısıtlanmasını gerektirmeli ve bu projeden elde edilen faydalar en azından bazı zamanlarda bu proje ile iş birliği içinde hareket etmemiş olan kişilerce de kullanılabilir olmalıdır. Rawls bu belirttiği iş birliğine ilişkin proje açısından da iki açık koşul getirmiştir. İlk olarak bu projeler ortak olarak faydalı olmalı, ikinci olarak da adil olmalıdır.¹⁷⁹

Programın sağladığı nimetlerden, en azından bazı durumlarda, sırası geldiğinde onlarla iş birliği yapmayan biri de yararlanabilir; burada Rawls, Hart’ın açıkça aklında olan bir koşulu yeniden açıklığa kavuşturur. Ancak Rawls buna, söz konusu faydaların ancak katılımcıların neredeyse tamamının iş birliği yapmasıyla elde edilebileceği koşulunu ekler.¹⁸⁰ Rawls’a göre böyle bir kuruma katılmanın nimetlerinden yararlanan

¹⁷⁷A. John SIMMONS (1979), “The Principle of Fair Play”, *Philosophy & Public Affairs*, Cilt 8, Sayı 4, ss. 307-337, s. 308.

¹⁷⁸ John RAWLS (1999), “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, *İçinde, Collected Papers* Ed. John Rawls, Samuel Freeman, ss. 117-129, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, s. 122.

¹⁷⁹ A. John SIMMONS 1979, agm. s. 310.

¹⁸⁰ agm. s. 310.

ve ileride de yararlanmaya devam edecek olan biri bu kurumun kurallarına uymayı reddettiği takdirde haksız davranmış olacaktır.¹⁸¹

Robert Nozick'e göre ise Hart tarafından formüle edilmiş olan bu fair play ilkesinin kapsamı çok geniştir. Nozick bu durumu şöyle ilginç bir örnek ile açıklar: bir mahalle halkının iş birliği içerisinde haber ve müzik yayını yapan kamusal anons sistemi yürüttüğünü varsayar. Bu kamusal anons sisteminin çalışma prensibine göre mahallede yaşayan herkes şayet bu uygulamaya katılırsa yılda bir günlerini kamusal anons sistemini çalıştırmak için feda etmeleri gerekmektedir. Kamusal anons uygulamasının faaliyete geçmesinin ardından 138. Günde bu uygulamayı başlatan (ve ilk günden beri uygulamaya katılan) kişiler kapınıza geliyor ve o gün sizin kamusal anons sistemini yürütmenizi istiyorlar. Onların bu durumu gerekçelendirmesi de şöyle: zaten kamusal anons sisteminden bunca zamandır yararlanmış olduğunuz için (ve Nozick de bunu yapmış olduğunuzu varsayar) fair play kuralları gereği herkese fayda sağlama noktasında payınıza düşeni yapmalısınız. Nozick her ne kadar bunu yapmanın sizin nazik bir davranışınız olabileceğini düşünse de böyle bir yükümlülüğünüz olmadığını belirtir ve sezgisel olarak birçok kişi de benzer kanaattedir.¹⁸²

Nozick fair play ilkesinin temelden kusurlu olduğunu düşünür, zira bu prensip bu tarz bir iş birliği projesini kuran kişilere, diğer insanlara bu projenin getirilerini dayatma yetkisini verir. Sonrasında da bu kişilerden, projeden sağlamış oldukları yararlar karşılığında bu projenin işleyişine katkı sunmalarını talep ederler. Dolayısıyla iş birliği projesini başlatan temsilciler, faydaları ve onlara karşılık gelen yükümlülükleri dayattıkları kişilerin özgürlüğü ve kendi kaderini tayin hakkı üzerinde keyfi kontrol sahibi olurlar. Nozick ve birçok diğerleri, bunu, bireyin araçsal olmayan değeriyle ve oldukça önemli olan özgürlük ve kendi kaderini tayin hakkıyla bağdaşmaz olarak görürler.¹⁸³

Hart'ın fair play ilkesi formülasyonunda, başlangıçta Rawls tarafından geliştirilen ancak daha ayrıntılı olarak A. John Simmons tarafından geliştirilen bir değişiklik önerilmiş olup Simmons, ilkenin yalnızca iş birliği planının sağladığı faydaları kabul edenler için üzerine düşeni yapma yükümlülüğü yarattığını belirtmektedir. Simmons'a göre iş birliği programının nimetlerinden yararlanan herkes aslında bunlardan yararlanmayı kabul etmez. Bunun yerine, bir temsilcinin nimetleri

¹⁸¹ Malcolm Barry E. SMITH 1973, agm. s. 955.

¹⁸² Robert NOZICK 2006, age. s. 135.

¹⁸³ age. s. 136-137.

kabul etmesi için ya nimetleri elde etmeye çalışması gerekir ya da eğer almaktan kaçınmayacağı bir nimetse, o zaman bunu bilerek ve isteyerek yapmalıdır. İkinci koşul, kişinin bir nimeti elde ettiğini bilmesini gerektirir; nimetin, başkalarının iş birliği planına katılımıyla üretildiğini bilmek; nimetlerin, programa katılımın gerektirdiği şekillerde özgürlüğünü kısıtlama maliyetine değdiğine inanmak ve kendi iradesi dışında kendisine dayatılan nimetleri elde etmemek. Simmons'ın yorumuna göre, fair play yükümlülükleri gönüllü ya da edinilmiş yükümlülüklerdir. Bir kişi, bir fair play yükümlülüğüne ancak, kendi payına düşeni yapma pahasına fayda elde etmeyi, planın sağladığı faydalardan mahrum kalma pahasına buna katkıda bulunmamaya tercih etmesinin bir sonucu olarak sahip olur.¹⁸⁴

Simmons, fair play'e ilişkin yükümlülükleri bir temsilcinin nimetleri kabul etmesine bağlı hale getirerek, adalet ilkesini, hiç kimsenin özgürlüğünün bir başkasının iradesiyle keyfi olarak kısıtlanmaması gerektiği fikriyle tutarlı hale getirir. Ancak, fair play yükümlülüklerinin zımni rızaya dayalı olanlara indirgenemeyeceğini unutmamak gerekir. Rıza, bir temsilcinin bu suretle bir yükümlülük elde edeceğini bilerek belirli bir eylemde bulunmasını gerektirirken, aynı durum fair play yükümlülükleri için geçerli değildir; kişinin elde edeceği menfaatleri bilerek ve isteyerek kabul etmesi, üzerine düşeni yapma görevini edinmesi için yeterlidir.¹⁸⁵

Simmons, hakkaniyet ilkesini gerçek bir ahlaki ilke olarak savunurken, bunun modern bir devletin tüm halkının (veya çoğunun bile) hukuka uymakla yükümlü olduğu iddiasını haklı çıkarmadığını göstermeye yönelik iki argüman sunar. İlk olarak Simmons, devletin gerçek bir iş birlikçi proje olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Salt eşgüdümünden farklı olarak gerçek iş birliği, her işbirliğinin diğerlerinin birlikte çalışarak ulaşılabilecek hedefi paylaştığını bilmesini ve bu amaca ulaşmak için ortak çabanın bir parçası olarak kendi katkısını anlamasını gerektirir. Simmons, çoğu insanın hukuka itaat etme noktasında böylesi bir farkındalığının bulunmadığını öne sürer. Simmons'ın fair play yükümlülüklerine ilişkin sezgilerimizi aldığımızı öne sürdüğü küçük ölçekli iş birliği planları, yüz yüze etkileşim, yatay güç ve otorite yapıları ve ortak fayda uğruna bireysel özgürlüğün bilinçli ve istekli bir şekilde feda edilmesi ile karakterize edilir. Buna karşılık modern devletler, büyük ölçüde gayrişahsi, hiyerarşik güç ve otorite yapıları etrafında inşa edilmiş ve çoğunlukla, büyük ölçüde alışkanlık ve ceza korkusundan dolayı hukukun taleplerine uyan

¹⁸⁴ David LEFKOWITZ 2006, agm. s. 583-584.

¹⁸⁵ agm. s. 584.

vatandaşlarla doludur. Simmons, devletlerin gerçek iş birliği planları oluşturduğunu ve fair play yükümlülüklerinin yalnızca bu tür planlar söz konusu olduğunda ortaya çıktığını reddetmekte haklıysa, o zaman hukuka uyma görevinin fair play ilkesine başvurarak haklı gösterilemeyeceği sonucu çıkar.¹⁸⁶

Simmons bu iki iddiadan birinde yanılıyor olsa bile, modern devletlerin vatandaşlarının çok azının tâbi oldukları devlet tarafından sağlanan faydaları kabul ettiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını destekleyecek ampirik bir kanıt sunmasa da Simmons iddiasını desteklemek için üç spekülasyon sunmaktadır. İlk olarak, "pek çok vatandaşın kendi iç hukuk sistemlerinden elde ettikleri nimetlerin farkına bile varmadıklarını (ve bu konuda düşünmeye isteksiz göründüklerini)" iddia etmektedir ki buna, nimetlerin farkında oldukları durumlarda bile, modern devletlerin tebaalarının genellikle bu nimetlerin başkalarının hukuka itaatinden kaynaklandığını fark edemedikleri de eklenebilir. Eğer doğruysa, bu iddialardan, çok az insanın faydaların kabulü için gerekli bilgi koşulunu karşıladığı sonucu çıkmaktadır.¹⁸⁷

İkinci olarak Simmons,

*"Yüksek vergiler, yabancı ülkelere düzenlenen polis operasyonlarında çarpışmayı içerebilecek askerlik hizmeti veya özel zevkleri düzenleyen makul olmayan kısıtlayıcı yasalarla karşı karşıya kalan modern devletlerin birçok vatandaşının, devletten elde ettikleri faydaların ödemek zorunda kaldıkları bedele değmediğine inandıklarını"*¹⁸⁸
öne sürmektedir.

O, bu tür inançlar yanlış olsa da yine de hükümetin açık faydalarının kabulü ile bağdaşmaz görüldüğünü belirtir. Bu noktada insanların devletin işleyişine katkıda bulunmanın getirdiği külfetlere inanmalarının kesin nedenleri de inançlarının doğru olup olmaması da önem arz etmemektedir. Önemli olan tek şey, bir kişinin, ilgili külfetin nimetten daha büyük olduğunu düşündüğü sürece, devlet tarafından dayatılan külfetle sağlanan nimetleri kabul etmemesidir.¹⁸⁹

Üçüncü olarak, Simmons çoğu insanın devlete vergi ödemeyi bir iş birliği planının işleyişine katkı olarak gördüğü hususunda şüphe duymaktadır. Daha ziyade, kişiler devleti belirli malları satın aldıkları bir şirket gibi görmektedirler, bu her ne kadar birçok durumda tekel gücü kullanan ve insanları ürünlerini satın almaya

¹⁸⁶ agm. s. 584.

¹⁸⁷ agm. s. 584.

¹⁸⁸ A. John SIMMONS (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, s. 139'dan aktaran David LEFKOWITZ 2006, agm. s. 584.

¹⁸⁹ agm. s. 584-585.

zorlamak için baskı uygulayan bir şirket olsa da. Birçok insanın devletleri ya da en azından bazı yönleri hakkında bu şekilde düşünmesi şaşırtıcı olmayacaktır, zira özel şirketler de çoğu zaman aynı ya da benzer hizmetleri sağlamaktadır.¹⁹⁰

Eğer böyle düşünürlerse, elde ettikleri faydaları bir iş birliği planının ürünü olarak görmeyecek ve dolayısıyla bu faydaları gerekli anlamda kabul etmeyeceklerdir. Bu da onların adalet ilkesine dayanan yasalara uyma yükümlülüklerinin olmadığı anlamına gelir (bir kez daha, edinilmiş yükümlülük ilkesi olarak anlaşılmalıdır).¹⁹¹

George Klosko, fair play ilkesini Robert Nozick'in eleştirisine karşı savunmak için alternatif bir strateji önermektedir. Nozick'in fair play ilkesine itirazının ikna ediciliğinin, ürettiği faydaların önemsizliğine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu gözlem temelinde Klosko, fair play ilkesinin ancak aşağıdaki üç koşul yerine getirildiğinde bir iş birliği planına katkıda bulunma yükümlülüğü yaratacak şekilde anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir. Birincisi, plan tarafından sağlanan nimetler, alıcının bunları elde etmek için gösterdiği çabaya değerlidir. İkincisi, nimetler, özellikleri ne olursa olsun, herhangi bir (onurlu) yaşam biçiminin sürdürülmesi için vazgeçilmez olmalıdır. Ve üçüncüsü de planın işleyişine dahil olan külfetler, buna katılanlar arasında adil bir şekilde dağıtılmalıdır.¹⁹²

Klosko, bireysel özgürlüğün ciddi bir değere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, vazgeçilmez nimetlerin öneminin, bir iş birliği planına katkıda bulunma yükümlülüğünün bireyin bu plana katılma veya nimetleri kabul etme seçimine bağlı olarak ele alınması yönündeki olağan varsayımı tersine çevirdiğini savunmaktadır. Nimetler, tanımları gereği, tüm insanlar için vazgeçilmez olduğundan, mantıklı davranan hiçbir insanın bunlardan vazgeçmeye karar vermeyeceği sonucu ortaya çıkar; aslında kişiler bu nimetleri elde etmek için çok yüksek bedeller ödemeye istekli olacaklardır. Netice itibarıyla Klosko, vazgeçilmez nimetler sağlayan bir iş birliği planındaki katılımcıların, her bir bireyin sağladığı faydaların katılım maliyetine değer vermeyeceğine ilişkin değerlendirmesini ertelemeleri gerekmediği sonucuna varmaktadır. Aksine, ispat yükü, söz konusu nimetleri başka bir yolla elde edebileceğini (ya da vazgeçilmez nimetler neredeyse tüm onurlu yaşam biçimleri için gerekli olan nimetler ise, adeta kendisinin onurlu bir yaşam biçimi için söz konusu

¹⁹⁰ agm. s. 585.

¹⁹¹ agm. s. 585.

¹⁹² George KLOSKO 2020, agm. s. 337.

faydaya ihtiyaç duymayan son derece nadir bir birey olduğunu) göstermek isteyen bireye ait olacaktır.¹⁹³

Doğaları gereği, bir kişinin, kendisinden ahlaki anlamda hiçbir açıdan farkı olmayan başkaları bu düzenden kendisinden çok daha fazla fayda sağlasa ve/veya bu başkalarının katlandığı külfetler kendisine yüklenenden çok daha az olsa bile, kendisine vazgeçilmez nimetler sağlayan bir iş birliği düzeninin işleyişine katkıda bulunma konusunda fair play yükümlülüğü olası görünmektedir. Bu karşılaştırmalı adaletsizlikten kaçınmak için Klosko, düzenin sağladığı nimetlerin ve düzenin sürdürülmesine ilişkin külfetlerin adil bir şekilde dağıtılması gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, neyin adil bir dağıtım sayılacağı konusunda makul bir anlaşmazlığın ortaya çıkabileceğini de kabul etmektedir. Bu gibi durumlarda, projeye katılanlar, makul ölçüde adil bir karar prosedürü ile neyin adil bir dağılım sayılacağı konusuna öncelik vermelidir. Böyle bir prosedür, en azından her bireyin görüşlerini dikkate alan ve "güçlü argümanların geliştirilebileceği (ve geliştirildiği)" bir adalet anlayışını savunan bir prosedürdür. Klosko, makul bir liberal-demokratik devletin, kendine has yapısı ne olursa olsun, hem vazgeçilmez nimetler sağlayan (doğası gereği külfetine degen) hem de bu nimet ve külfetlerin nasıl dağıtılacağını belirlemek için makul ölçüde adil bir prosedür uygulayan bir devlet olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla, liberal-demokratik bir devletin vatandaşlarının fair play ilkesi temelinde yasalarına uyma yükümlülüğü vardır.¹⁹⁴

Klosko'nun argümanı çeşitli zorluklarla karşı karşıyadır. Örneğin, temsilcilerin neden liberal-demokratik bir devletin oluşturduğu (sözde) iş birliği düzenini sürdürmek için kendi paylarına düşeni yapmanın ne olduğu konusundaki kararına ahlaki olarak boyun eğmeleri gerektiği açık değildir. Benzer bir sorun, aşağıda tartışılacağı üzere, hukuka itaat yükümlülüğüne ilişkin doğal görev açıklamaları bağlamında da ortaya çıkmaktadır. İspat yükü kavramı da bir temsilcinin belirli bir ahlaki yükümlülüğe sahip olup olmadığına ilişkin bir tartışmada uygun görünmemektedir. Klosko'nun argümanı, devletin kanunları uygulamasının haklı gösterilebilirliği ile ilgili olabilir. Eğer vazgeçilmez nimetlerin elde edilmesiyle fair play yükümlülüğü ortaya çıkıyorsa o zaman belki de devletin her durumda bir bireyin kendisinden vazgeçilmez menfaatler elde ettiğini kanıtlama yükünü taşıması gerekmez. Bunun yerine bu şekilde menfaat elde etmeyen bireylerin yasanın

¹⁹³ David LEFKOWITZ 2006, agm. s. 585.

¹⁹⁴ agm. s. 585-586.

kendilerine karşı uygulanmaması gerektiğini ispatlaması daha az adaletsizlik meydana getirecektir. Ancak bu mesele, bir temsilcinin hangi koşullar altında yasal düzenin korunmasında kendi payına düşeni yapma yükümlülüğüne sahip olduğu sorusundan farklıdır.¹⁹⁵

Dahası, Klosko'nun fair play ilkesinin yükümlülük doğurduğu koşullara ilişkin yorumu, bu ilkeyi hukuka itaat yükümlülüğüne ilişkin iradeci bir açıklamadan iradeci olmayan bir açıklamaya dönüştürmektedir. Yine Klosko birkaç kez, bir bireyin zihinsel durumunun o bireyin fair play yükümlülüğü olup olmadığıyla neden ilgili olduğunu anlamadığını belirtmektedir. Bu sorunun cevabı, fair play ilkesinin ancak yükümlülüğün varlığının yükümlü temsilcinin iradesine veya tercih sırasına bağlı olması halinde iradeci bir ilke olabileceğidir. Klosko'nun detaylandığı gibi, bir temsilcinin fair play yükümlülüğü taşıyıp taşımadığı, ona katılmayı seçmek veya nimetlerini kabul etmek gibi bir şey yapmasından ziyade, statüsüne -özellikle de bir iş birliği planından vazgeçilmez faydalar elde eden bir kişi olmasına- bağlıdır.¹⁹⁶

İradilik ilkesinden iradi olmayan bir ilkeye dönüşüm kendi içinde herhangi bir zorluk yaratmamaktadır. Bununla birlikte, Ancak Klosko, Hart'ın bireyin iş birliği planından (vazgeçilmez) nimetler elde etmesini, bu nimetlerin sağlanmasına katkıda bulunma yükümlülüğünün kaynağı olarak görmeye devam ettiği için bir sorun ortaya çıkmaktadır. Ancak bir kişi, devletin nimetler olmaksızın da yaşamını sürdürebileceği ya da bu nimetleri başka yollarla daha düşük külfetle elde edebileceği gibi (çoğu zaman, hatta her zaman) yanlış bir inançla hareket ederse tedbirsizce ya da mantıksızca davranabilir, ancak bu onun bu davranışta bulunurken ahlaksızca davrandığı anlamına gelmez. İkinci iddiayı kanıtlamak için Klosko, faillerin kendi refahlarını ve/veya rasyonelliklerini desteklemek için ahlaki bir görevi olduğunu göstermelidir, ancak bunu yapmak için hiçbir girişimde bulunmaz. Kant, bir kişinin tedbirsizce ya da mantıksızca hareket etmesinin ahlak dışı olduğunu savunurken, birçok çağdaş filozof, özellikle de liberal görüşe sahip olanlar onunla aynı fikirde değildir. Bir kişinin kendi refahını ve/veya rasyonelliğini geliştirmek için gönüllü olmayan bir görevi olmadığı sürece, kendisine vazgeçilmez nimetler sunan bir iş birliği planına katkıda bulunması ancak gönüllü olarak bunu yapma yükümlülüğü altında bulunması halinde ahlaki olarak istenebilir. Eğer bunu yapmazsa, o zaman bu faydaların üretilmesindeki yükün

¹⁹⁵ agm. s. 586.

¹⁹⁶ agm. s. 586.

bir kısmını üstlenmemiş ve bu planın diğer katılımcılarına karşı adil davranmamış olur.¹⁹⁷

Çok az filozof kişinin kendisine borçlu olduğu ahlaki ödevlerin varlığını savunurken, neredeyse hepsi başkalarına borçlu olunan iradi olmayan ödevlerin varlığını savunmaktadır. O halde, Klosko'nun hukuka itaat yükümlülüğü argümanına yöneltile son itiraz ışığında doğal bir hamle olarak devletin kendisine vazgeçilmez faydalar sağladığı iddiası yerine, devletin başkalarına vazgeçilmez faydalar sağladığı iddiasını ikame etmeyi içerir.¹⁹⁸

1.9. TOPLUM SÖZLEŞMESİNE KARŞI ÇIKANLAR

Bu bölümde tartışacağımız sözleşme karşıtlığı çeşitleri ataerkillik ve doğal eşitlik eleştirisi, Hume'un siyasi yükümlülük açıklaması ve bunun faydacı yeniden ifadesi, Hegel'in sözleşme karşıtlığı eleştirisi ve bunun komüniteryen teorideki çağdaş yeniden ifadesi, Marx'ın sözleşme ile ilgili düşünceleri ve son olarak da toplumsal sözleşmeye feminist tepkilerdir.¹⁹⁹

1.9.1. Ataerkillik ve Doğal Eşitlik Eleştirisi

Ataerkillik ve doğal eşitlik eleştirisi, ataerkil düzenin ve doğal olarak var olan eşitsizliklerin sorgulandığı bir eleştiri çerçevesidir. Bu eleştiri, cinsiyetler arasındaki hiyerarşik ilişkilere ve doğal olarak var olduğu iddia edilen ayrıcalıklara karşı çıkar.

Ataerkillik eleştirisine göre, ataerkil düzen, erkeklerin kadınlara üstünlüğünü ve erkek egemenliğini meşrulaştırır. Toplumsal roller, sorumluluklar ve otorite yapıları erkekler lehine şekillendirilirken, kadınlar ikincil bir konuma itilir. Bu eleştiri, cinsiyet eşitliğini savunan ve toplumsal cinsiyet rolleri ve ayrımcılıkla mücadele eden feminizm hareketinin temelinde yer alır.

Doğal eşitlik eleştirisi ise, doğal olarak var olan herhangi bir eşitsizliğin kabul edilemez olduğunu savunur. Bu eleştiri, doğal eşitlik ilkesini benimseyen filozoflar tarafından dile getirilir. Bu ilkeye göre, insanlar doğuştan eşit haklara ve değerlere sahiptir ve hiçbir doğal farklılık veya ayrıcalık bu eşitliği bozmamalıdır. Doğal eşitlik eleştirisi, sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim gibi farklılıkların insanların haklarını, fırsatlarını veya değerlerini etkilememesi gerektiğini savunur.

¹⁹⁷ agm. s. 587.

¹⁹⁸ agm. s. 587.

¹⁹⁹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 16.

Bu eleştiriler, ataerkil düzenin ve doğal olarak var olduğu iddia edilen eşitsizliklerin sorgulanması ve değiştirilmesi gerektiği görüşünü destekler. Bu eleştiriler, toplumsal eşitlik, adalet ve insan hakları temelinde yeni düzenlemeler ve eşitlikçi politikaların gerekliliğini vurgular.

Robert Filmer, 1588-1653 yılları arasında yaşamış bir İngiliz filozoftur ve *Patriarcha* adlı eseriyle tanınır. Filmer, ataerkil düzenin doğal ve meşru olduğunu savunur ve sözleşme karşıtı fikirleriyle literatürde bilinmektedir. Ancak, günümüzde ataerkillik ve doğal eşitlik eleştirisi çerçevesinde Filmer'ın fikirleri sorgulanmaktadır. Filmer'in hükümetin kökeninin halkın rızası olduğuna dair argümanını anlamak için, siyasi yükümlülüğün doğuşuna verdiği önemi kavramak şarttır. Filmer, Tanrı'nın Adem'e babalık yetkisi ve tüm dünya üzerinde egemenlik verdiğini düşünür hem siyasi yükümlülüğün hem de mülkiyetin sözleşmecî kökenlerini reddeder.²⁰⁰ Babalar ya da atalar, ailenin doğasında var olan doğal bir otoriteyi kullanırlar ve çocukların babalarına karşı doğal bir yükümlülüğünü emrederler. Filmer'e göre babalık otoritesi hem gerçek hem de soyuttur, yani kendileri baba olmayan, ancak hane veya devlet başkanı olan oğullar veya kralların yokluğunda kraliçeler de babalık otoritesini kullanırlar.²⁰¹

Ona göre, eğer insanlar doğuştan özgür ve eşitse ve Tanrı mülkiyeti ortak olarak bahşetmişse, o zaman ortak paydan herhangi bir şey almak ya da onlar üzerinde bir otorite kurmak için oybirliğiyle bir anlaşma gerekirdi. Ayrıca Filmer, pek çok çağdaşı gibi, her bireyin Tanrı'nın mülkü olduğu ve kendi canına kıyma hakkına sahip olmadığı düşüncesindedir. Bu nedenle, rıza gösteren bireylerin kendilerinin sahip olmadığı bir yetkiyi, yani yaşam ve ölüm yetkisini bir hükümdara verebilecekleri fikrini düşünmek saçmadır. Bu güce yalnızca Tanrı sahiptir ve krallara bu yetkiyi veren de O'dur. Buna ek olarak, eğer Tanrı doğal özgürlüğü ve ortak mülkiyeti emretmediyse, hukuksal bir eşitsizlik ve özel egemenlik kurarak bu durumu yok etmek büyük bir küstahlık ve iradesine aykırıdır.²⁰²

Doğal otorite ve insanın özgür ve eşit bir özne olarak sözleşmecî anlayışının reddi için daha aşırı bir argüman Joseph de Maistre (1723-1821) tarafından sunulmuştur. Sözleşmecî girişim onun için, Tanrı'nın otoriter iradesine meydan

²⁰⁰ Sir Robert FILMER (1685), *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, R. Chiswel, W. Hensman, M. Gilliflower, ve G. Wells Filmer, Londra, s. 164.

²⁰¹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 17-18.

²⁰² Sir Robert FILMER 1685, age. The Preface, Bölüm 49.

okumaya cüret eden insanoğlunun doğasında var olan kötülük ve günahkârlığın bir başka örneğidir. Hükümdarın şahsında tartışılmaz bir siyasi otoriteye duyulan ihtiyacın temelinde de tam olarak bu gurur günahı yatar. Hükümdarın otoritesini sınırlama girişimleri de insanın doğal isyankârlığı gerekçesiyle reddedilir. Eşit medeni veya siyasi haklar ileri sürmeye yönelik herhangi bir girişim, barbarlık, düzensizlik ve kaosun dünyayı yutacağı sorgulanamaz ve mutlak bir otorite olasılığını ortadan kaldıracaktır.²⁰³

Maistre'nin argümanları sadece sözleşmecî geleneğe karşı değil, siyasi otoriteyi sorgulamaya, meşrulaştırmaya veya sınırlandırmaya yönelik her türlü girişime karşıdır ve bu nedenle aşırı anti-rasyonalist muhafazakarlık için önemli bir kaynak oluşturur.²⁰⁴

1.9.2. Hume'un Sözleşme Karşıtlığı ve Faydacılık

Toplum sözleşmesi fikri, siyaset felsefesinin önemli bir meselesi olan meşruiyet hususunu çözüme kavuşturma amacı kapsamında Hobbes, Locke, Kant gibi düşünürler tarafından kullanılmıştır, ancak Hume bu şekilde bir temellendirmeyi kabul etmediği gibi²⁰⁵ genellikle sözleşmeciliğin en yıkıcı eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilir. Hume, siyasal iktidarın insanlarca icat edilmiş bir kurum olduğunu ve toplumun farklı gereksinimlerini yerine getirmek üzere çıktığını savunur. O, sözleşmecilik fikrini kabul etmez. Ona göre devletin ortaya çıkışı menfaat ilkesiyle açıklanabilir. Hume, devleti bir zorunluluk olarak görmez, ancak politize olmamış ufak toplumsal grupları toplumun "bebeklik dönemi" olarak betimler. Bu birlikteliklerin büyüdükçe politize olmanın bir mecburiyete dönüştüğü düşüncesindedir.²⁰⁶

A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) adlı eserinde Hume, toplumların devletlerden önce var olduğunu ve devletlerin kurulmasının en olası nedeninin aynı toplumun üyeleri arasındaki anlaşmazlıklar değil, dış tehditler ve çatışmalar olduğunu öne sürer. Toplumların ani tehlikelere karşı savunmasızlığı, devletin en uygun şekilde tek bir bireye emanet edilmesini gerektirir.

²⁰³ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 18-19.

²⁰⁴ agm. s. 19.

²⁰⁵ Mehmet TÜRKAN (2016), "David Hume'da Doğal Hukuk ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt 6, Sayı 2, ss. 169-203, s. 172.

²⁰⁶ agm. s. 181.

Hume'a göre monarşinin bu doğal kökeni, ataerkilliğin doğal hakkından türediği iddiasına nazaran daha akla yatkındır.²⁰⁷

Hume, bu eserde erdemleri doğal erdemler ve yapay erdemler olarak iki gruba ayırmıştır. Doğal erdemler, insan doğasından doğrudan kaynaklanan erdemlerdir, yapay erdemler ise insanların toplumsal anlaşmalarının bir ürünüdür. Adalet ise yapay erdemler arasında özellikle önemli bir yer tutar.²⁰⁸ Hume'a göre, adaleti bir erdem olarak görmemizin nedeni kişisel çıkarlarımız veya kamu çıkarına olan saygımız değildir. Adalet kurallarına uymamız, zaten mevcut olan adalet duygusundan kaynaklanır. Hume'a göre adalet ile kamu çıkarları arasında bir bağlantı kurmanın koşulu, adalet duygusuna önceden sahip olmaktır.²⁰⁹

Hume'un adalet kuramı, diğer ahlaki yükümlülüklerden farklı bir özelliği haizdir ve biçimseldir. Hume, liberal teorinin, gönüllü ahlaki ödevlerin devlet gücü tarafından zorunlu hale getirilerek hukuk haline dönüştürülemeyeceği inancını paylaşmaktadır.²¹⁰ Adaleti, doğrudan mülkiyetle ilişkilendirerek, toplumsal düzenin devamının olmazsa olmaz koşulu olarak görür. Toplumsal yaşamın zorunlu kıldığı dayanışma, güçlü bir beraberliği ve emniyeti sağlar.²¹¹

Toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için insan doğası tek başına elverişli değildir. Bu nedenle, insanların bir arada yaşayabilmesi için çeşitli yetenekler geliştirmeleri gerekir. Hume, insanların mülkiyet haklarına zarar vermeden kendilerini geliştirebilmelerinin bir uzlaşma neticesinde meydana geldiğini savunur. Bu uzlaşma, herkesin menfaatine uygun olacak şekilde gerçekleşir.²¹²

O halde Hume, hükümetin kökeninin rızaya dayanabileceğini inkâr etmek istememiştir. Vurguladığı husus, hükümetin kökeni ile devam eden meşruiyeti arasındaki kopukluktur. Rıza, hükümetin kökenlerini meşrulaştırabilirken, otoritesinin devam eden varlığı çıkarlara hizmet eder. Hükümetler barışı ve rahat yaşamı güvence altına aldıkça, atalarımızın rızası değil, hatta kendi zımnî rızamız bile değil, sadakatimizi vermekle yükümlü olduğumuz şeyin çıkarlarımız olduğu gerçeği ortaya

²⁰⁷ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 20.

²⁰⁸ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 180.

²⁰⁹ Nazime BEYSAN (2002), *David Hume'da Hukuk ve Devlet Sistemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 124'ten aktaran Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 181.

²¹⁰ Sururi AKTAŞ (2001), "David Hume'un Anti-rasyonalist Epistemolojisi Üzerine Dayalı Ahlak ve Adalet Teorisi", *A.Ü.E.H.F. Dergisi*, Cilt V, Sayı 1-4, s. 23.

²¹¹ David HUME (2009), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün BAYLAN, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, s. 325-326.

²¹² Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 181.

çıkar.²¹³ Uyum ve güvenliğin sürdürülebilmesi için sivil yönetime itaat etme yükümlülüğü vardır. Kişinin verdiği sözleri tutması, toplumsal uygulamalarda karşılıklı güveni teşvik eder. Aslında hükümet, sözlerin güven duygusu içinde verildiği ve yerine getirildiği ve sözden dönülmesi halinde zorla yerine getirilebildiği bir toplumu ayakta tutacak otoriteyi sağlar.²¹⁴

Hume oluşturduğu uzlaşmaya dayalı adalet düşüncesini tabiat kanunu şeklinde adlandırdığı üç mecburi neticeyle ilişkilendirmektedir. Bunlar, mülkiyetin devamlılığı, mülkiyetin teslimi ve verilen sözün yerine getirilmesidir. Bu kurallara tamamen riayet edilmelidir. Mantıksal olarak türetilmeyen, ancak toplumsal koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan bu prensipler, doğal hukuk ilkelerine benzerlik gösterebilir.²¹⁵ Bu prensipler tarafından tanımlanan adalet devletin esasını da teşkil eder.²¹⁶

Hume adalet kurallarına itaat edildiğinden emin olunmasıyla kazanılacak menfaat düşünüldüğünde itaatın bir ödev olarak tasarlandığını ve bunun toplum sözleşmesi yapmaya mecburiyet duyulmadan kendiliğinden gerçekleşen bir gidişat olduğunu belirtmektedir.²¹⁷ Bir sözleşmeden muhakkak söz edilmesi gerekiyorsa bu sadece hukuk kurallarına uyma müessesesinden ilk kez bahsedileceği an için mümkündür. Süreç aslında kendiliğinden gerçekleşen bir gidişat olarak yorumlanmaktadır.²¹⁸

Hume'un argümanları, siyasi yükümlülüğün bir vaatten türetildiği fikrine ya da toplumun benzer şekilde bir anlaşmadan kaynaklanabileceği fikrine değinirken, Jeremy Bentham ise konuyu farklı şekilde ele alır.²¹⁹ Öncelikle Bentham, toplumsal sözleşme fikrinin hükümete karşı yükümlülüklerimizi açıklamada aslında gereksiz olduğunu iddia ederek Hume'u takip eder. Bunun nedeni, söz tutma kurumunun kendisinin ahlaki açıdan temel değil, geleneksel olmasıdır, bu nedenle orijinal bir söze başvurmak, halihazırda söz vermediğimiz sürece herhangi bir işe yaramayacaktır. Ancak Bentham, Hume'den farklı olarak siyasi toplumun orijinal bir sözleşmeden ortaya çıkmadığını, yalnızca bir sonuç ya da itaat alışkanlığı olduğunu savunur.²²⁰ Şöyle yazar:

²¹³ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 20.

²¹⁴ agm. s. 20.

²¹⁵ Sururi AKTAŞ 2001, agm. s. 35.

²¹⁶ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 181.

²¹⁷ David HUME 2009, age. s. 357.

²¹⁸ age. s. 182.

²¹⁹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 20.

²²⁰ agm. s. 21.

“(Tebaa olarak adlandırabileceğimiz) bir dizi insanın bilinen ve belirli bir tanıma sahip (vali ya da yöneticiler olarak adlandırabileceğimiz) bir kişiye ya da bir grup insana itaat etme alışkanlığı içinde olduğu varsayıldığında, bu insanların (tebaa ve yöneticiler) hep birlikte siyasal toplum durumunda oldukları söylenir.”²²¹

Çağdaş faydacılığın sözleşmecî argümanlara karşı tutumu daha belirsizdir. R.M. Hare gibi bazıları, Rawls'un 'hakkaniyet olarak adalet' anlayışını desteklemek için bu aracı kullanmasını özellikle eleştirmiş, bunun sezgiciliğin bir versiyonundan biraz daha fazlası olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, son zamanlarda John Harsanyi gibi faydacıların çalışmalarında temel bir strateji olarak sözleşmeciliğe yeniden ilgi duyulmaya başlandığı görülmüştür. Harsanyi, faydacı bir ilkenin gerektirilmesi olarak rasyonel bir pazarlık fikrini kullanmaktadır. Pazarlık, yasalara uymak ya da siyasi otoriteyi kabul etmek için faydadan bağımsız nedenler sunmaz, ancak rasyonel anlaşma bu yükümlülüklerin dolaylı olarak dayandığı ilkeleri temellendirir. Harsanyi'nin toplumsal sözleşme anlayışı onu ahlaki sözleşme geleneğine yerleştirir, ancak aynı zamanda faydacılığın en önemli modern savunucularından biridir; bu gelenek en azından Hume, Bentham ve Mill sözleşmeciliğe karşıdır.²²²

Hume'un argümanları siyasi yükümlülüğün ve siyasi toplumun kökenine ilişkin ilk sözleşme gerekçelerine karşı kesin görünse de gördüğümüz gibi sözleşme argümanının diğer biçimleri modern rasyonel seçim faydacıları için cazip olmuştur. Bu durum, sonuçsalcı geleneğin sözleşmecî argümanlara mutlaka karşı olmadığını göstermektedir. Sözleşme karşıtı argümanların diğer kaynakları, sözleşmeciliğin tüm biçimlerine karşı düşmanlıklarında çok daha dirençli olduklarını kanıtlamıştır. Belki de en önemli sözleşme karşıtı argümanlar, çağdaş komüniteryenler tarafından ileri sürülen ve ivmelerini Hegel felsefesinden alan argümanlardır.²²³

1.9.3. Hegel ve Komüniteryenler

Hegel, Hume gibi, siyasi yükümlülüğün temeli olarak kralların *ilahi hakkını* reddeder. Her şey, hatta en zararlı şeyler bile Tanrı tarafından emredilmiştir ve sadece bu temelde hiçbir özel hak iddia edilemez. Ancak Hume'un aksine Hegel, yükümlülüğün temeli olarak faydayı da reddeder. Hükümetin avantajlarına olduğu

²²¹Jeremy BENTHAM (1891), *A Fragment on Government*, Clarendon Press, Oxford, s. 137.

²²²David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 22.

²²³ agm. s. 22.

kadar dezavantajlarına da işaret etmek mümkündür. Özgün bir sözleşme ya da halk ile hükümdar arasında süregelen bir sözleşme fikri, Hegel'in tüm felsefe anlayışına aykırıdır, çünkü bireylerin birliğinden ziyade ayrılıklarını ve özerkliklerini varsayar. Devleti, yükümlülükleri özgürce seçilmiş gönüllü bir birlik olarak düşünür ve özel hakka kamu hakkına göre öncelik tanıyarak, sözleşme teorisinin iddia ettiği gibi birincisinin ikincisine bağlı olduğu gerçeğini göz ardı eder. Sözleşme dili, kaprisli iradelerin ve bireysel çıkarların alanı olan sivil toplumdan, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi tanımlamak için tamamen uygunsuz bir ilişki aktarır. Hegel'e göre devlet, bireylerin mülkiyet haklarını korumak için tasarlanmış sözleşmeye dayalı bir ilişki olmadığı gibi, hükümdarın özel mülkü olarak da görülmemelidir. Hegel, yazılarının erken dönemlerinden itibaren sözleşmeye dayalı ilişki gibi aşağı bir ilişki biçiminin etik bütünlüğün mutlak görkemine zorla dahil edildiğini düşünerek bu fikri küçümsemiştir. Daha sonra, sözleşmeye dayalı bir ilişkinin tarafların öznel ihtiyaç ve tercihlerinden kaynaklanan sıradan bir bağ olduğunu ileri sürmüştür. Siyasi ilişki, mutlak olarak gerekli, nesnel ve seçim ya da kapris gibi mülahazalardan arınmış olması bakımından niteliksel olarak farklıdır.²²⁴

Hukuktaki soyut hak mefhumuna mülkiyet, sözleşme ve haksız fiil kavramları izah edilirken başvurulur. Soyut hak kapsamında mülkiyet, sözleşme ve haksız fiilin yaptırma bağlanması yer alır. Soyut hak, insanların bir devletin yurttaşı olması hasebiyle değil, salt insan olmalarından ötürü sahip oldukları hakkı işaret eder.²²⁵

Hegel, soyut hakkı sözleşme fikriyle cisimleştirir ve meşrulaştırır. Yani devletin küreselliğiyle özel hakkı kısıtlamakta ancak bir yandan da aynı hakkı sözleşme mefhumuyla da pekiştirmektedir. Bireyin iradesi, bir nesnenin içine girmesiyle ve o nesnenin içinde kendini yabancılaştırmasıyla ortaya çıkar. Ancak birey, kendi kontrolü altındaki bir şeyi başkasına devretme kararı aldığı anda, bu işlemler sözleşme yoluyla geçerlilik kazanır. Bu işlemle birey, iradesini bir nesne içinde bırakır ve mülkiyetini elden çıkararak kurtulabileceğini ifade eder.²²⁶

Hegel için sözleşme, mülkiyetin tam karşıtıdır. Eşyanın maliki olan iki kişi, eşya üzerindeki haklarından birbiri için ve karşılıklı olarak feragat edebilir. Bu feragati mümkün kılan şey sözleşmedir.²²⁷ Sözleşme, mülkiyetin devri olarak da düşünülebilir.

²²⁴ agm. s. 22.

²²⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap KARAKAYA, Sosyal Yayınlar, İstanbul, s. 241.

²²⁶ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 255-256.

²²⁷ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 223-224.

Hegel mülkiyetin, yalnızca maddi nesnelere değil, çalışmayı, hizmet faaliyetini de içerdiğini belirtir. Sözleşme sayesinde birey hem kendinden hem de başkalarından korunur zira sözleşme Hegel felsefesinde hürriyetin gelişmesi açısından mecburidir.²²⁸

Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde Hegel, bir devlet içinde yaşamının insanın rasyonel kaderi olduğunu ve henüz bir devlet mevcut olmasa bile aklın bir devlet kurulmasını gerektirdiğini savunur. Devlet, bireylerin kapasitelerini ve potansiyellerini gerçekleştirdikleri etik düzendir; bireyler bu düzeni seçmezler, doğal haklarla değil, insan pratiklerinin sonucu olarak ortaya çıkan ve devlet tarafından sürdürülen hak ve ödevleri edinme kapasitesiyle bu düzenin içine doğarlar. Kişinin öznel vicdanını kullanma hakkı ancak böyle bir etik düzende mümkündür ve bu düzende kişinin yükümlülükleri içinde bulunduğu durum tarafından belirlenir.²²⁹

Devlet, tüm yurttaşların gerçek bir beraberlik meydana getirecek şekilde birleşmesinin bir neticesidir. Dolayısıyla kişi kendine ait özün farkına varır ve bunu yerine getirir. Devlet, bir vasıta değil maksattır. Bireyden daha ulvi bir amaç olmasından ötürü de bireyden özveride bulunmasını talep edebilir. Birey için en yüksek görev devletin üyesi olmaktır. Objektif tin devlette ortaya çıkar. Özgürlük, devletin benliğinde vücut bulur.²³⁰

Anayasa halkın, keza ona ait devletin özünü açığa vurur ve yansıtır. Yani, devletin ve vatandaşların eylem ve işlemlerinin tamamı sadece anayasaya bağlıdır.²³¹ Hegel'e göre anayasa vatandaşların düşüncelerinde ve hürriyetinde tezahür etmektedir. Yine anayasa devletin varlığını ve kalıcılığını da garanti etmektedir. Hegel'e göre anayasa, bir ulusun ve onun devletinin bekası için idealize edilmiş bir zorunluluk gibi görünmektedir.²³²

Genelde zamanla oluşsa da anayasanın yaratılmadığını kabul etmek gerekmektedir. Yani Hegel'e göre anayasa insanlar arasında sürekli vardır. Elbette sorun anayasanın yapımıyla sona ermemekte, anayasanın uygulanışı da birtakım sıkıntılara yol açmaktadır. Buna örnek vermek gerekirse anayasanın prensiplerine hâle getirmeksizin yürütülmesinin güvence altına alınması noktasında Hegel'e göre anayasayı teminat altına alacak sorumlular vatandaşlar olmalıdır.²³³

²²⁸ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 256.

²²⁹ age. s. 254.

²³⁰ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 257.

²³¹ Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (1995), *Hegel'de Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, Ankara, s. 249'dan aktaran Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 258.

²³² Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 258.

²³³ age. s. 258.

Hegel, egemenliğin kimde olacağına ilişkin soruların cevaplarını Rousseau veya Montesquieu'nun fikirlerini eleştirerek arama yoluna gitmiştir.²³⁴ Hegel, bu noktada öncelikle Rousseau'nun teorisine alenen karşı koyar, zira halk egemenliğini fikrini reddetmektedir. Buna ek olarak bir hükümdar ve yasama gücünü haiz bir hükümet yerleştirir. Bunun sebebi de ona göre halkın kendine hükmetmek için henüz yeterince olgun olmayışıdır. Yine Hegel, Montesquieu'nün düşüncelerini de kabul etmez. Ona göre Montesquieu'nün güçler ayrılığı fikri devlete, bilhassa da monarşik devlete duyulan şüphe temelinden inşa edilmiştir. Hegel, güçler ayrılığının oluşturacağı tehlikelerin unutulmaması gerektiği düşüncesindedir. Devlet, yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üç erki bünyesinde barındırır. Bu üç erk tek elde toplanmalıdır. Montesquieu ise bu üç erkin ayrılmasını özgürlüğün teminatı olarak görür. Bu ise Hegel'e göre tehlikeli olup, devletin parçalanması ile neticelenebilir. Hegel'e göre doğru ve mantıklı olan yönetim, monarşidir. Hükümdar, devlette son kararı verme yetkisini haiz olan iradedir. Bu yönetim biçiminde devlet genel iradenin veya çoğunluk iradesinin değil, evrensel ve akla dayalı iradenin ifadesidir.²³⁵

Marx'ın burjuva ideolojisi olarak sözleşmecilik ve liberalizm eleştirisi, Hegel'in bireyi toplumsal bir yaratım olarak tanımlamasına dayanır, ancak bu argümana materyalist bir yorum getirir. Hegel gibi o da bireylerin toplum öncesi bir varoluşa sahip olabileceğini ya da kimliklerinin toplumsal etkileşimden önce verili olduğunu reddeder.²³⁶

Toplumsal sözleşme fikrine doğrudan çok az ilgi gösterse de soyut bireycilik eleştirisi ima yoluyla aynı zamanda bireylerin kıtlık ortamında doğal olarak rekabetçi ve iştahlı olarak sunulduğu Hobbesçu sözleşmeciliğe bir saldırıdır. Bu Hobbesçu durum Marx'a göre insanın doğal durumunun bir göstergesi değil, yalnızca kapitalist üretim tarzı tarafından şekillendirilen tarihsel bir dönemdeki durumunu ifade etmektedir. Klasik toplumsal sözleşme teorisyenleri, ortaya çıkan kapitalist üretim tarzında insanın durumunun bir damıtımını, sanki bu durum insanlığın evrensel doğal durumuymuş gibi sunarlar. Dolayısıyla toplumsal sözleşme argümanları Marx'ın perspektifinden üç nedenden ötürü yersizdir. Birincisi, insanın doğal durumu sözleşmecilerin varsaydığı gibi durağan değildir. İkincisi, bir toplumsal sözleşmede meşrulaştırılan herhangi bir siyasi düzenleme yalnızca kapitalist üretim tarzında

²³⁴ age. s. 258.

²³⁵ age. s. 258-259.

²³⁶ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 23.

yerleşik olan güç dengesizliğini yansıtacağı için, yapılan herhangi bir anlaşmanın ahlaki bir gücü olmayacaktır, dolayısıyla Kantçı türden toplumsal sözleşme argümanları da Marx'a göre gereksizdir. Üçüncü ve son olarak da mevcut siyasetin doğası üretim tarzı tarafından belirlendiği için, insan özgürleşmesini güvence altına almaya yönelik herhangi bir gerçek girişim ancak kapitalizmin devrimci bir şekilde yıkılmasıyla mümkündür. Hegel, insanın dünyada kendini evinde hissetmesini sağlamak için bireylerin toplumsal bir bağlam içinde yer aldığı argümanını kullanırken, Marx, insanın tam insani potansiyelini gerçekleştirebileceği gerçek bir topluluğu ancak dünyayı değiştirerek ve yabancılaşma, sömürü ve çatışmanın üstesinden gelerek inşa edebileceğini savunarak bu girişimi altüst eder.²³⁷

Marx gerçek bir 'topluluk' olasılığını ancak toplumun devrimci dönüşümünden ve Hegel'in insanın rasyonel doğasını tamamladığını düşündüğü devletin ortadan kalkmasından sonra ortaya koyarken, Hegel'den esinlenen sözleşme karşıtlığının daha yeni bir kolu, topluluk fikrini ahlaki bir ideal ya da kaynak olarak yeniden diriltmiş, ancak bu ideali ne tarihin sonuna yerleştirmiş ne de zorunlu olarak devletle özdeşleştirmiştir. Bu komüniteryen eleştiri akımı Charles Taylor, Michael Sandel, Alisdair MacIntyre ve Michael Walzer gibi çağdaş filozofları içermektedir. Bu çeşitli komüniteryenler önemli açılardan farklılık göstermektedir. Örneğin MacIntyre sözleşme karşıtlığını aydınlanma sonrası kültürün lanetleyici bir ithamının parçası olarak sunarken, Taylor ve Walzer temel 'liberal' değerleri kurtarmak ama bunları sözleşme karşıtı temellerden türetmek istemektedir. Ancak hepsinin ortak noktası, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nden esinlenen Kantçı sözleşmeciliğin yeniden dirilişinin reddedilmesidir.²³⁸

1.9.4. Marx ve Toplum Sözleşmesi

Marx'a göre sözleşmeci anlayışın sürekli başvurduğu tabiat hali ve insan doğası kavramları temelsiz düşüncelerdir ve o, insanın tarihsel ve toplumsal bir varlık olduğunu savunur.²³⁹ Marx'ın yönteminin üç ana yönü, toplum sözleşmesi geleneğinin varsayımlarıyla çatışmaktadır. İlk olarak Marx, sözleşme kuramında kullanılan bireyci öncüllere karşı çıkmıştır. Marx, bu bireyciliğin işlevinin, aslında haklı çıkarmaya

²³⁷ agm. s. 23.

²³⁸ agm. s. 24.

²³⁹ Karl MARX (1978), "Theses on Feuerbach", *İçinde, The Marx-Engels Reader*, Ed. Richard C. Tucker, ss. 143-145, W. W. Norton & Company, New York, s. 145.

hizmet ettiği piyasa toplumunun bir ürünü olan bir insan doğası anlayışını evrenselleştirmek ve tarihsizleştirmek olduğunu düşünmüş, atomize bireyin bir sözleşme ajanı olarak topluma gelmesi fikrini ideolojik bir kurgu olarak değerlendirmiştir.²⁴⁰ Marx, insan benliğinin, tek tek her bireyin doğasında yer alan bir soyutlama olmayıp esasında bir toplumsal ilişkiler manzumesi olduğunu düşünür.²⁴¹

Burjuva toplumunun kökenleri on altıncı yüzyıla dayanır ve on sekizinci yüzyılda olgunlaşmaya başlar ve Marx idealize edilmiş birey görüşünün bu serbest rekabet gelişiminin bir ürünü olduğunu düşünür. İlk bireyciler, soyut özgür bireyler arasındaki ilişkileri ideal biçim olarak almaktan ve bunları doğal bir şeymiş gibi geçmişe yansıtmaktan sorumluydular. Bireyi 'tarihsel bir sonuç olarak değil, tarihin başlangıç noktası'²⁴² olarak gördüler. Bu yazarları ideolojik mücadele sürecinde evrenselleştirilmesi gereken belirli çıkar ve değerlerin temsilcileri olarak gören Marx, oldukça iddialı bir bilgi sosyolojisi ortaya koymuştur. Bireyciler bilerek ya da bilmeyerek kendi çıkarlarını ve korkularını hayali bir tarihe dayatmış ve bunları doğal düzenin bir parçası olarak sunmuşlardır. Marx doğal bencillik fikrini kurgusal olduğu gerekçesiyle basitçe reddetmekle kalmamış, aynı zamanda bu kurgunun belirli ekonomik, sosyal ve siyasi çıkarları yansıttığını iddia etmiştir.²⁴³

İkinci yön bununla yakından ilişkilidir, çünkü o, liberal teoride varsayılan formel özgürlüğün, insanların çoğunluğunun çok az özsel özgürlüğe sahip olduğu bir toplumun çerçevesini sağladığına inanmıştır. Soyut bireyin idealleştirilmesinin aksine, Marx, bu bireyciliğe dayanan piyasa toplumlarının, piyasaya yalnızca kendi emek güçlerini getiren insanlara gerçek bir insani varoluş olasılığını zorunlu olarak reddettiği görüşünü savunmuştur. Marx'ın yazılarındaki yabancılaşma teması, bizi temelde insanı insan yapan şeyin ne olduğuna, yani bir plana göre yaratma kapasitemize dair bir kavrayışı ima etmektedir. Toplumsal varlıklar olarak yaratıcı kapasitemiz, insanlığın üretken başarılarında açıkça görülmüştür, ancak zorunlu üretim süreçleri, üreticileri herhangi bir yaratıcılık deneyiminden mahrum bırakmıştır. İnsan özü, kapitalizmdeki insan varlığıyla çelişmiş olup bu çelişki ancak kapitalizmin ortadan kaldırılması ve onun yerine komünizmin getirilmesiyle çözülebilecektir.

²⁴⁰ Lawrence WILDE (2005), "Marx Against the Social Contract", *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 165-176, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 165.

²⁴¹ Karl MARX 1978, agm. s. 145.

²⁴² Karl MARX (2010), *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*, 28. Cilt, Lawrence & Wishart, Electric Book, s. 17.

²⁴³ Lawrence WILDE 2005, agm. s. 166.

Liberal toplumun formel özgürlükleri, işçi kitleleri için insan özgürlüğünün yadsındığı gerçeğini maskeleymiş; yalnızca bir insan özgürlüğü görüntüsü var olmuştur. Buna karşı Marx, büyük ama her zaman muğlak olan "gerçek özgürlük alanı" idealini öne sürmüştür.²⁴⁴

Marx'ın yönteminin toplum sözleşmesi kuramından kökten ayrıldığı üçüncü nokta ise ampirik temelli araştırmaya olan bağlılığı ve daha önceki pek çok siyaset kuramının ifade ettiği yüksek soyutlama düzeyine olan güvensizliğidir.²⁴⁵

Neticede Marx'a göre, hukuk ve toplumsal sözleşme, toplumdaki sınıf ayrımlarının ve ekonomik çıkarların bir sonucudur. Ona göre, burjuva hukuku ve toplumsal sözleşme, egemen sınıfın çıkarlarını korumak ve sınıf mücadelesini kontrol altında tutmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Marx'a göre, hukukun temel işlevi, toplumsal düzenin sürdürülmesi ve egemen sınıfın çıkarlarının korunmasıdır. Dolayısıyla, hukuka itaat etmek, bu egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir zorunluluktur. Marx, hukuku sınıf çelişkilerini bastıran bir araç olarak görür ve bireylerin hukuka itaat etmesini bir yükümlülük olarak değil, sistemin zorunlu bir gerekliliği olarak tanımlar. Yine Marx toplumsal sözleşmeyi de eleştirir. Ona göre, toplumsal sözleşme bir yanılsamadır ve gerçekte toplumdaki sınıf mücadelesi ve ekonomik güç ilişkilerini yansıtmaz. Sözleşme, egemen sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmak ve kontrol etmek için kullanılan bir araçtır. Marx'ın perspektifinden bakıldığında, hukuka itaat yükümlülüğü yerine sınıf mücadelesini anlamak ve sosyal adaleti sağlamak için çaba harcamak önemlidir. Marx'a göre, sınıf ayrımlarının ortadan kalktığı bir toplumda hukuka itaat etmek zorunlu olmaktan çıkacaktır, çünkü hukukun varoluş nedeni olan sınıf çıkarları ortadan kalkacaktır.

1.9.5. Feminist İtirazlar

Sözleşme karşıtı argümanların dikkate alınması gereken son önemli kategorisi feminist gelenekten türetilenlerdir. Son yıllarda, feminist siyasi düşünce üzerine büyüyen literatür, sadece 'büyük' eserler külliyyatının kadınları sistematik olarak dışladığını değil, aynı zamanda modern siyasi düşüncenin terimlerinin cinsiyetten bağımsız olmadığını, toplumun cinsiyet yapısını ve erkek egemenliğinin sürdürülmesini desteklediğini gösterme çabasıyla, siyasi kuramlaştırmanın bazı temel kategorilerinin yeniden gözden geçirilmesini teşvik etmiştir. Toplumsal sözleşme

²⁴⁴ Karl MARX 2010, age. s. 17.

²⁴⁵ Lawrence WILDE 2005, agm. s. 166.

kavramı, insanın doğal durumunun özgürlük ve eşitlik olduğu anlayışı nedeniyle feminist teorisyenlerin özellikle ilgisini çekmiştir. Feministler, sözleşmecî düşünce biçimlerine en önemli ve radikal meydan okumaları özne ve bireysel kimlik politikalarıyla ilgili olarak yapmışlardır.²⁴⁶

Buna göre, birçok feminist kuramcı rıza/zorunluluk ilişkisini tüm özgür ilişkilerin temeli olarak reddeder. Rıza öncelikle devlete veya temel yapıya rıza olarak kuramsallaştırılır ve ardından bir tür söz verme olarak genelleştirilebilir olduğu varsayılır ve liberal rıza anlayışı, rızanın bireyler arasında hemen belirgin bir özelliği olmayan ilişkilerde nasıl gerçekleştiğini ve gerçekleşmesi gerektiğini açıklamaz. Carole Pateman gibi feministler itirazlarını bu başarısızlığa dayandırmaktadır.²⁴⁷ Carole Pateman'ın 1988 tarihli kitabı *Cinsel Sözleşme*, Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından tanımlanan idealize edilmiş sözleşme mitinin altında, erkeklerin kadınlarla ilişkilerine dair daha temel bir sözleşme yattığını savunmaktadır.²⁴⁸ Pateman'ın bahsettiği sorunlardan biri, siyasi yükümlülüklerin ortaya çıktığı farklı yolların birbirine karıştırılmasıdır. Rıza aslında yeni ilişkiler ve yükümlülükler yaratır, ancak liberal teori, bireyler zaten devlete bağlı olduğu için siyasi yükümlülüklerin çoğunlukla verili olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla rıza, yükümlülükleri meşrulaştıran şey olamaz.²⁴⁹

Pateman gibi sözleşme geleneğinin feminist eleştirmenlerine göre, özgür ve eşit özneler arasında sözleşmeye dayalı bir birlik olarak toplum anlayışı, kadınların kendilerini modern toplumların erkek egemenliğinden kurtarmaları için ele alınması gereken sorunun bir parçasıdır. Locke, Kant ve Rousseau gibi klasik sözleşmeciler sırf kadınları siyasi yönetime rıza gösterebilecek rasyonel özneler kategorisinden açıkça dışladıklarından ötürü eleştirilmemektedir. Özgür ve eşit bir özne olarak birey fikri, kendine özgü bir erkek kategorisidir, çünkü kadınların ev içi alanın görev ve sorumluluklarına mahkûm edildiği ve böylece erkeklerin kamusal ya da siyasi alanda özgür iradelerini kullanabilmelerine olanak tanıyan, önceden var olan bir cinsel iş bölümü etrafında kavramsallaştırılmıştır. Erkek öznelerin özgür ve eşit özneler

²⁴⁶ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 26.

²⁴⁷ Shay WELCH (2012), *A Theory of Freedom: Feminism and the Social Contract*, Palgrave Macmillan, New York, s. 8.

²⁴⁸ Celeste FRIEND (2004), "Social Contract Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/soc-cont/#H6>, ET. 18.5.2023.

²⁴⁹ Shay WELCH 2012, age. s. 8.

olabilmesinin tek nedeni, kadınların önceden var olan bu ev içi tâbiyetidir.²⁵⁰ Benzer şekilde, Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde 'İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur'²⁵¹ derken, hiç kimsenin yetkilerden, görevlerden ya da sorumluluklardan muaf olarak doğmadığı gerçeğini görmezden gelmeyi tercih etmektedir; zira erkek ya da kız tüm çocuklar ebeveynleri tarafından dünyaya getirilir ve bu ebeveynlerin onlara karşı doğal yükümlülükleri vardır ve bu nedenle onları terk etmekte özgür değildirler. Bununla birlikte, çocuklara karşı bu sorumluluk ve görevlerin yükü, Rousseau'nun kendi çocuklarını terk etmesinde görüldüğü gibi eşit olmayan bir şekilde dağıtılmıştır. Sonuç olarak, 'erkekler' özgür ve eşit özneler olabilirken, kadınlar kesinlikle değildir ve farklı, daha az rasyonel doğaları nedeniyle nadiren eşit hak taşıyıcıları olarak bile kabul edilirler.²⁵²

Pateman, modern sözleşme geleneğine ilişkin alternatif açıklamasına, bu geleneğin ataerkilliğin yerini kardeşliğin almasına dayandığını ve babanın egemenliğinin yerini erkeklerin kadınlar üzerindeki cinsel egemenliğinin aldığını savunarak devam etmektedir.²⁵³ Ataerkilin kadınların bedenleri üzerindeki eşitsiz hakkının yerini, erkeklerin kadınlar üzerinde cinsiyete dayalı hakimiyet kurma konusundaki eşit hakkı almıştır. Pateman'ın argümanı siyaset teorisi ve feminizm içinde hararetli bir tartışmayı tetiklemiş ve argümanının genel değerleri ne olursa olsun, feminist teorisyenlerin klasik sözleşme geleneğine dönmeleri ve 'büyük' metinler kanonunu yeniden değerlendirmeleri için önemli bir gerekçe olduğunu kanıtlamıştır.²⁵⁴

Konuya ilişkin bir diğer eleştiri sözleşme teorisinin yükümlülükleri gönüllü olarak kendi kendine üstlenilen yükümlülükler olarak kavramsallaştırmasının, her yönüyle olmasa da bazı açılardan cinsiyetçi olduğunu savunan Hirschmann'dan gelmektedir. Hirschmann, yalnızca gönüllülük açısından tanımlanan yükümlülüğün, liberal yükümlülük kavramının bir erkeklik epistemolojisine dayandığı ölçüde, kadınların yükümlülüklerinin gönüllü olmadığı gerçeğini gözden kaçırdığını savunmaktadır. Kamusal/özel ayrımının sözleşme teorisi ve dolayısıyla yükümlülükler açısından önemi, erkeğin kamusal alandaki konumunu korumak için kadının özel alana

²⁵⁰ Carole PATEMAN (2017), *Cinsel Sözleşme*, Çev. Zeynep ALPAR, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, s. 23-24.

²⁵¹ Jean-Jacques ROUSSEAU 2021b, s. 4.

²⁵² David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 26.

²⁵³ Carole PATEMAN 2017, age. s. 70.

²⁵⁴ David BOUCHER ve Paul KELLY, agm. s. 27.

itilmesine dayanmaktadır. Bu sadece sözleşme teorisinin olumsal bir özelliği değildir; teorisinin yapısına ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Hirschmann, "liberal yükümlülük teorisinin kadının güçsüzlüğüne ve özel tecridine erilci bir psişik bağımlılık gösterdiğini" açıklar.²⁵⁵ Oysa kadınlar, tarihsel olarak kamusal alandan dışlanmış olsalar da devlete karşı erkeklerle aynı yükümlülüklerle sahiptirler. Ayrıca kadınlara özgü bakım yükümlülükleri de vardır; ancak bunlar özel alanda gerçekleştiğinden, genellikle yükümlülükten ziyade görev olarak tanımlanırlar. Her iki durumda da kadınlar, güçsüzlükleri ve tecrit edilmişlikleri nedeniyle temel rıza koşulunu yerine getirmeden yükümlülüklerle sahiptir. Yine de kamusal/özel (alan) ayrımı, toplumsal cinsiyete dayalı yükümlülük anlayışının kaynağı değildir. Hirschmann'a göre, kamusal/özel ayrımının yarattığı yükümlülük asimetrisi, nesne-ilişkileri teorisi tarafından tanımlanan belirli bir toplumsal cinsiyet sosyalleşmesi biçimi aracılığıyla yaratılan toplumsal cinsiyet önyargılı değerlerin bir yansımasıdır.²⁵⁶

Nesne-ilişkileri teorisine göre, erkekler anneyle olan ilişkilerinin bir sonucu olarak kadınlardan farklı bir psikolojik ve toplumsal cinsiyet kimliği gelişimi yaşarlar. Anne ile sürekli zıtlama yoluyla, erkek çocuklar kendilerini sosyal ilişkilerden soyutlanmış olarak görmeye başlar ve diğerlerinden radikal bir şekilde bağımsız bir özerklik anlayışı geliştirirler. Hirschmann, sadece anneye özgü çocuk yetiştirme yoluyla gerçekleşen bu cinsiyetlendirme sürecinin, kendi kendine varsayılan yükümlülük fikrinin altında yatan farklı ontoloji ve epistemolojiyi yarattığını açıklamaktadır. Erkek (negatif) özgürlüğe ancak kadının üstesinden gelerek ve anneyi tâbi kılmak zorunda olduğu gibi onu tâbi kılarak ulaşabilir. "Erkeğin bir kadınla bağ kurma korkusu, yükümlülüğün nasıl ve neden her zaman ve yalnızca kendinden varsayılan bir şey olduğunu ortaya koymaya yarar."²⁵⁷ Dolayısıyla, kamusal/özel (alan) ayrımı, özgürlük üzerindeki sınırlamalar üzerinde ayrılık ve kontrol olarak özerklik anlayışına dayanan bir dünya anlayışını temsil eder. Daha geniş anlamda ataerkillik, cinsel iş bölümünü sürdürerek ve toplumsal cinsiyete dayalı yapılar ve ilişkiler üzerine kurulu toplumsal kimlikler yaratarak bu karşıtlığı ve kadın karşıtlığını yansıtır ve bu da liberal yükümlülük teorisindeki eşitlik ilkesini daha da sarsar.²⁵⁸

²⁵⁵ Nancy J. HIRSCHMANN (1992), *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca, New York, s. 23.

²⁵⁶ Shay WELCH 2012, age. s. 90.

²⁵⁷ Nancy J. HIRSCHMANN 1992, age. s. 217.

²⁵⁸ age. s. 130-131.

Bu eleştiri akımlarından bazılarının gelişimi Nancy Chodorow ve Carol Gilligan'ın 'farklı ses' feminizminde bulunabilir. Bu teorisyenler adalet, haklar ve ilkelerle ilgilenen evrensel bir ahlaki psikoloji fikrine karşı çıkmakta, bunun yerine bu kategorileri erkek olarak açıklamakta ve empati, yakınlık ve akrabalık kategorilerine dayanan kadın 'bakım etiği' ile karşılaştırmaktadır. Haklar, adalet ve ilkeler üzerindeki erkek vurgusu, klasik sözleşme teorisinin doğa durumu anlatılarında yansıtılan erkeklerin ayrık ve muhalif doğasına dayanmaktadır. Erkek ahlak teorisinin bu muhalif karakterinin kökeni, erkeklerin gelişim psikolojisinde, kız çocukları için çok daha az önemli olan, kendilerini annelerinden ayırma ve uzaklaştırma ihtiyacına dayanmaktadır.²⁵⁹

Bu tür 'psikolojik' teoriler feministler arasında da önemli tartışmalara yol açmıştır, zira Gilligan ve Chodorow'un tartıştığı farklılıklar basitçe erkek yapılı bir toplumun sosyalleşme süreçlerinin yansımaları olabilir. Ancak bu teoriler aynı zamanda modern feministlerin gerçek bir özgürleşme arayışında üstesinden gelmek için büyük çaba sarf ettikleri özcü teoriler olasılığını da gündeme getirmektedir. Eğer kadınlar her şeye rağmen 'doğal' olarak şu özellikleri sergilemeye yatkınsa 'ev içi' erdemler olarak adlandırılacak bu erdemlerin, doğal olarak kamusal alana ya da siyasete uygun olan erkeklerin aksine, en çok ev içi alana uygun olduğu söylenebilir. Her ne kadar bazıları kamusal alanın "bakım etiği" ile dönüştürülmesini savunmakla kalmayıp ev içi alana daha yüksek bir statü verilmesi ve modern kadınlar tarafından daha cazip bir seçenek olarak görülmesi gerektiğini savunmuş olsalar da bu "farklı ses" feministlerinin bile varmak istediği bir sonuç değildir.²⁶⁰

Kimlik sorgulamasının yarattığı meydan okuma sadece sözde 'bakım etiği'ne değil, aynı zamanda liberal eşitlikçilik ve onun tarafsızlık ve dağıtıcı adalet vurgusuna yönelik çok daha radikal bir meydan okumaya da yol açmıştır. Iris Marion Young ve Seyla Benhabib gibi farklı feministler, modern toplumun erkek egemen iktidar yapılarından gerçek bir kurtuluş elde etmek için ihtiyaç duyulan şeyin yalnızca cinsiyetten bağımsız yeniden dağıtım politikaları değil, kurumsal tahakküm sorunlarına yönelik siyaset teorisinin hedeflerinin yeniden düşünülmesi olduğunu savunmuşlardır.²⁶¹ Bu yaklaşım birçok feminist teorisyenleri demokratik teori alanına

²⁵⁹ David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 27.

²⁶⁰ agm. s. 27.

²⁶¹ Pete WOODCOCK (2020), *Yeni Başlayanlar İçin Siyaset Teorisi*, Çev. Aydın ÇAVDAR, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 245-246.

ve liberal teori terimlerinden uzak sözleşmeye ve tarafsız anlaşmaya yaptığı vurgu ile siyaset teorisi eşit özneler. Eşit haklar, bu hakların kullanılmasının bizzat modern toplumdaki toplumsal cinsiyet tahakkümü yapıları tarafından engellendiği bir dünyada çok az değer taşır.²⁶²

Günümüz feministlerinin hepsi sözleşmecî argüman biçimlerine bu kadar antipatik yaklaşmamaktadır, ancak Susan Moller-Okin gibi liberal özgürleştirici projenin özlemlerinde değerli bir şeyler bulanlar bile, Rawls gibi yazarlar tarafından bile sözleşmecî argümanların kullanılma biçiminin, kadın ve erkeklere hak eşitliğinin yanı sıra gerçek bir statü eşitliği sağlamak için önemli ölçüde yenilenmesi gerektiğini kabul etmektedir.²⁶³



²⁶² David BOUCHER ve Paul KELLY 2005, agm. s. 27-28.

²⁶³ agm. s. 28.

BÖLÜM II

DİRENME HAKKI VE SİVİL İTAATSİZLİK

2.1. DİRENME HAKKI KAVRAMI

Direnme hakkı, hukukun dışına çıkarak veya hukuk dışı yollarla iktidara geçip hukuksuzluğunu devam ettiren ve bu suretle meşruiyetini yitiren, gücünü baskı ve zulüm vasıtası haline getirmiş olan bir siyasal iktidara karşı, halkın, hukuka itaati sağlamak, zulüm ve baskıdan kurtulmak amacıyla son çare olarak başvurduğu ve toplumsal kabul gören aktif bir direniş olarak tanımlanabilir.²⁶⁴ Bu noktada direnme hakkının unsurları şunlardır: i) Hukukun dışında olan bir siyasal sistemin varlığı, ii) Siyasal iktidarın meşruiyetini kaybetmesi, iii) Hukuka aykırılığın zulüm ve baskı haline gelmesi, iv) Direnme hakkının hukukun üstünlüğü için kullanılması ve v) Direnme hakkının son çare olması ve ulusça kullanılması.

2.1.1. Hukukun Dışında Olan Bir Siyasal Sistemin Varlığı

Bir siyasi düzen iki durumda hukukun dışında olur. İlk durumda düzeni hukuk dışı yollarla ele geçirmiş ve bu hukuk dışı hali sürdüren bir siyasi erk mevcutken ikinci durumda yasal olarak iktidarı elde etmiş olan yönetimin sonradan zaman içerisinde hukuk dışına çıkması durumu söz konusudur. Hukuk, toplum ve bireylerin güvenliğini, iyiliğini ve mutluluğunu gerçekleştirerek adalet, eşitlik ve özgürlüğü sağlayıp devam ettirme amacını güder.²⁶⁵

Burada sözü edilen “*kanun devleti*” olmayıp “*hukuk devleti*”dir. Hukuk devleti, devletin tüm faaliyet ve eylemlerinin kanunlara uygun olduğu ve yurttaşların da hukuk güvenliği içinde yer aldıkları, temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvence altına alındığı bir düzeni ifade eder.²⁶⁶ Hukuk devleti, hukuka sahip devlet ya da

²⁶⁴ Ahmet TAŞKIN (2004), “Baskıya Karşı Direnme Hakkı”, *TBB Dergisi*, Sayı 52, s. 38-39.

²⁶⁵ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 57-58.

²⁶⁶ Ergun ÖZBUDUN (1986), *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayıncılık, Ankara, s. 94’ten aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm s. 39.

devletçe ihdas edilen hukuk değil, hukukun hüküm sürdüğü, hukuku temel alan devlettir.²⁶⁷

2.1.2. Siyasal İktidarın Meşruiyetini Kaybetmesi

Direnme hakkının kullanılması noktasındaki en hayati unsurun iktidarın meşruiyetini yitirmesi olduğu muhakkaktır. Bir devletin kendi ülkesinde yaşayan herkesin yaşam ve diğer haklarını müdafaa etmesi ve bunlara hanel gelmemesi için onları garanti altına alan bir düzenlemeye bağlaması gerekmektedir. Diğer türlü kendi var oluş sebebine aykırı davranmış olur ki bu da meşruiyetini yitirmesine neden olacaktır.²⁶⁸

Burada meşruiyetin genellikle alışılmış olan anlamı pozitif hukuk normuna uygunluk, yani yasal olmak demektir. Sırf pozitif hukuka uygun olduğu için işkenceyi sistematik olarak tatbik eden bir iktidarın yasal olmasından şüphe edilmese de söz konusu iktidarın meşruiyetini yitireceği tartışmasızdır. Normativist pozitivizm anlayışına göre meşruiyeti bir üst yasaya uygun olan olarak değerlendirmiş, sosyolojik okullar ise meşruiyeti yürürlükteki hukuk kurallarının toplumsal düzenin kanunlarına uyması olarak ele almıştır.²⁶⁹ Hukuk düzenleri maksat değil vasıtaadır. Maksat, hümanizmin tesis edilmesi, toplum ve insanın huzurudur. Sömürü, cebir ve esaretin hüküm sürdüğü sistemlerde insanın gayesi olan huzurdan söz edilemez. Huzurun en temel koşulu ise hürriyettir. Hukuk düzenlerinin meşru olup olmadığını belirleyen kıstas da hürriyettir. Hürriyeti tesis edemeyen hukuk sistemleri de meşruluklarını kaybetmeye mahkumdurlar.²⁷⁰

17. yüzyıl düşünürlerinden John Locke'a göre bir iktidarın gayrimeşru olabilmesi için iki kıstas bulunur. İlk olarak, iktidara el konulması, yani başkasına ait olan bir iktidarın kullanılması yer alır. Böylesi bir iktidar meşruiyeti haiz değildir. Her devlet düzeninde siyasal egemenlikten istifade edecek kişileri düzenleyen kanunlar, ilkeler ve müesseseler yer alır. Kanun, ilke ve müesseselerce belirtilenin aksine bir yöntemle egemenliği ele geçiren kişi veya kişiler iktidara el koymuş olurlar. Bu kimseler vatandaşların kendilerine itaat etmelerini de umamazlar. Bir iktidarın meşru

²⁶⁷ Mustafa ERDOĞAN (2018), *Özgürlük, Hukuk ve Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, s. 27-28.

²⁶⁸ Anıl ÇEÇEN (2002), *İnsan Hakları*, Gündoğan Yayınları, Ankara, s. 93'ten aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 41.

²⁶⁹ Niyazi ÖKTEM ve A. Ulvi TÜRKBAĞ (2001), *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayıncılık, İstanbul s. 95'ten aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 42.

²⁷⁰ Niyazi ÖKTEM ve A. Ulvi TÜRKBAĞ 2001, age. s. 95'ten aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 42.

olmamasının bir diğere nedeni ise tiranlıktır. Tiran, iktidarı toplum yararına değıl de kendi şahsi menfaati için kullanan kişidir.²⁷¹ Toplumun oluşumu, meşru bir iktidarın oturması, halk adına konuşabilecek özgür kişilerin anlaşmasıyla mümkün olabilir. Meşru yönetimin bunun haricinde bir kaynağı bulunmaz. Halk tarafından tasdik edilmeyen veya iştirak edilmeyen hiçbir yönetim meşru olmadığı için ayakta duramaz. Meşruluk, halkın isteğı ve ikna edilmesiyle mümkün kılınır.²⁷² Yine Locke yasama erkini kimin elinde bulundurduğuna bakılmaksızın toplumun sükûn, emniyet ve beraberliğinin tesis edilmesi vazifesini tamamlamazsa amaca aykırı davranmış ve toplu yaşamaya hanel getirmiş olacağı görüşündedir. Öte yandan, yasama erkini halktan almamış olan kişiler halkın isteğine olsa bile kanun koymaya tenezzül ederse halktan bu kanunlara itaat etmesi beklenemez.²⁷³

2.1.3. Hukuka Aykırılığın Zulüm ve Baskı Haline Gelmesi

Siyasal iktidarın her hukuka aykırı hareketinin vatandaşlara direnme hakkını vermeyeceğı muhakkaktır. Hukuka aykırılığın vahamet derecesi ve sıklığı direnme hakkının ortaya çıkıp çıkmayacağını belirleyecektir. Temel hak ve hürriyetlerin, demokratik toplum düzeninin gereklerine aykırı şekilde kısıtlanması ya da bu haklardan istifade etmenin süresiz olarak durdurulması bu bağlamda düşünülebilecektir. Devletin vatandaşlara karşı uygulamakta olduğu baskı, zulüm ve hukuk dışı uygulamalara karşı hukuki başvuru yollarının kapalı ya da etkisiz olması, tüm yasal yollar denendiğı halde netice alınamaması veya bireylerin kendilerini ifade etmelerinin yasaklanmış olması, direnme hakkının kullanılmasının haklı nedeni sayılır.²⁷⁴

2.1.4. Direnme Hakkının Hukukun Üstünlüğü İçin Kullanılması

Direnme hakkını kullanmak için mevcut iktidarın hukuk dışına çıkarak baskı ve zulüm uygulaması gerektiğı gibi bu hakkı kullanma amacı da bu iktidarı uzaklaştırmak veya bu iktidarı hukuku uygulamaya mecbur etmek olmalıdır. Yani baskı, zulüm ve hukuksuzluğun mevcut iktidar yerine bir başkasınca ele geçirilmesi

²⁷¹ Ayferi GÖZE (1989), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayıncılık, İstanbul, s. 163.

²⁷² İlhan F. AKIN (1987), *Kamu Hukuku*, Beta Yayıncılık, İstanbul, s. 138'den aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 45.

²⁷³ İlhan F. AKIN 1987, age. s. 169'dan aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 45.

²⁷⁴ Yılmaz ALİEFENDİOĞLU (2002), "Direnme Hakkı", *İçinde, Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, Ed. Yasemin Özdek, TODAİE, s. 397-398'den aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 45.

amacıyla direnme hakkı kullanılamaz. Dolayısıyla bu hak meşru bir amaç doğrultusunda kullanılabilir.²⁷⁵

2.1.5. Direnme Hakkının Son Çare Olması ve Ulusça Kullanılması

Devletin vatandaşlara karşı uygulamakta olduğu baskı, zulüm ve hukuk dışı uygulamalara karşı hukuki başvuru yollarının kapalı ya da etkisiz olması, tüm yasal yollar denendiği halde netice alınamaması veya bireylerin kendilerini ifade etmelerinin yasaklanmış olması, direnme hakkının kullanılmasının haklı nedeni sayıldığı²⁷⁶ yukarıda da belirtilmişti. Bir eylemi bir isyandan ayrılan ve direnme hakkına dayandıran unsur “sistemli bir hukuk dışılığı ve zulme karşı olması” unsurudur. Bunun için de belirtilen “eylem” ile “sebebe” arasında illiyet bağı kurulmuş olup vatandaşların bu düzenden kurtulabilmek adına değerlendirebilecekleri başka tüm seçenekler tükenmiş olmalı, bu eylemin amacı ve bu eylemde kullanılacak metotlar ulus tarafından benimsenmelidir.²⁷⁷

Tüm seçeneklerin tüketilmesi noktasında da direnme hakkından istifade edilebilmesi açısından ilk olarak halihazırdaki yönetimin meşruiyetini kaybettiğine dair genel görüşün vatandaşın vicdanında yer etmesi gerekir. Söz konusu genel görüşün kamuoyunda yer etmesi halkın, yönetimin yaptıklarına karşı aktif ya da pasif araçlarla tepki göstermesiyle ilgilidir. Elbette çoğulcu anlayışın imkân verdiği çok partili sistem, seçim serbestisi, toplantı ve gösteri yürüyüşü düzenleme hakkı, basın hürriyeti gibi demokratik vasıtalarının devre dışı bırakıldığı ya da sağlam olmadığı olaylarda bunu sınamak zorlaşacaktır.²⁷⁸

Aslında unsurlarına bakıldığında sivil itaatsizlik ve direnme hakkı birbirine benzemektedir ancak aralarında farklar bulunur. Öncelikle sivil itaatsizlikte uygulanması ciddi haksızlıklar meydana getiren bir kanun varken direnme hakkı sistemin kendisine karşı yapılır. Sivil itaatsizliğin unsurları sayılırken şiddetsiz olma unsuru olmazsa olmazdır ancak direnme hakkında şiddetsizliğe ilişkin bir husus söz konusu değildir.

Direnme hakkı tabii hukuktan kaynaklanan bir hak olduğundan bu hakkın meşruluğu pozitif hukukça tanınmasına bağlı değildir. Direnme hakkına pozitif

²⁷⁵ Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 46.

²⁷⁶ Yılmaz ALİEFENDİOĞLU 2002, agm. s. 397-398'den aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 44.

²⁷⁷ Yılmaz ALİEFENDİOĞLU 2002, agm. s. 397-398'den aktaran Ahmet TAŞKIN 2004, agm. s. 47.

²⁷⁸ Şeniz ANBARLI, (2006), *Baskıya Karşı Direnme ve Sivil İtaatsizlik (Türkiye Örneği)* (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, s. 55.

düzenlemelerde yer verilmemesi bu hakkın mevcut bulunmadığı anlamına gelmez. Yine de vatandaşlarına baskı uygulayan ve güç kullanan iktidarlara karşı insanların direnme hakkının var olduğu düşüncesi çeşitli hukuki metinlerde yer almış olup direnme hakkını pozitif bir kural haline getirme konusunda amaç kişilerin temel hak ve hürriyetlerini müdafaa ederek onları iktidarın zorba ve keyfi uygulamalardan alıkoymaktır.²⁷⁹

2.2. DİRENME HAKKININ HUKUKİ NİTELİĞİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Direnme hakkını bazı düşünürler meşru kabul edip çeşitli durumlarda kullanılabileceğini savunurlar. Örneğin Locke direnme hakkını doğa yasalarından biri olarak kabul etmektedir. Diğer yandan da bazı düşünürler yönetim ne kadar baskıcı olursa olsun böylesi bir hakkı kabul etmezler. Aşağıda direnme hakkını meşru kabul eden ve meşru kabul etmeyen düşünürler ele alınacaktır.

2.2.1. Direnme Hakkını Meşru Kabul Eden Düşünce

2.2.1.1. Thomas Hobbes

Hobbes, (1588-1679) tabiat halindeyken, çekişme ve anlaşmazlık içindeki halkın, bu durumun bitirilmesi için siyasi otoriteyi yarattıklarını belirtir. Elbette, insanları ihtiyaç halinde kısıtlayabilecek bir erkin doğmasının esas sebebi emniyet gereksinimidir. Bu aşamadan sonra insanlar tabiat haline sahip oldukları güçleri bir hükümdara aktarmak suretiyle sözleşme yaparak veda ederler.²⁸⁰

Hobbes için tabii hukuk, insanları hükümdara boyun eğmeye mecbur kılar ve Hobbes'a göre doğal hukuka, Tanrı'nın buyrukları olması hasebiyle itaat edilmelidir.²⁸¹ İtaat, tanrısal kanunlara uymayı da gerektirdiğinden, bu kanunlar ahlak kanunlarıyla denktir. Buna göre Tanrı kanunlarına ve pozitif yasalara itaat etmenin aynı şeyler olduğudur. Hobbes, her daim itaati meşru kılmak adına, imana aykırı olan devlet kanunlarına bile uyulmasının mecburi olduğu görüşündedir. Günahkâr bir

²⁷⁹ Vahap COŞKUN (2002), "Direnme Hakkı", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Sayı 5, ss. 52-79, s. 69.

²⁸⁰ Kenneth R. MINOGUE (1997), "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", *İçinde, Siyasi Düşünce Tarihi*, ss. 62-78, Şule Yayıncılık, İstanbul, s. 66-67'den aktaran Şeniz ANBARLI 2006, agt. s. 38.

²⁸¹ Alfred Edward TAYLOR (1938), "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, Cilt 13, Sayı 52, ss. 406-424, s. 418.

hükümdara boyun eğmek kişiyi günahkâr yapmayacağı gibi, günahın yükü de yalnızca hükümdara tahmil edilecektir.²⁸²

Hobbes düşüncesinde tabiat hali korkunç ve kötücül bir durumdur ve ciddi bir güvenlik zafiyeti bulunduğu için bu durumdan çıkmanın sonucu olan devletin varoluş amacı en temelde vatandaşların güvenliğini sağlamaktır. Bundan dolayı da vatandaşın hükümdara itaatinin temelini de güvenliğin tesis edilmesi yatar. Dolayısıyla güvenliğin tesis edilememesi halinde de vatandaşların egemene itaat etmesi de umulmayacaktır.²⁸³

Hobbes'a göre bazı hakları devretmek veya onlardan vazgeçmek mümkün değildir. Can güvenliğini koruma böyle bir haktır. Hobbes'a göre vatandaşlar, varlıklarını tehlikeye sokacak saldırılara karşı, bu saldırılar meşru olsalar dahi, kendilerini savunma hak ve özgürlüğüne sahiptirler. Yani vatandaşlar, sözleşme ile devredilemez ve vazgeçilemez haklarını kullanmada her daim özgürdürler. Çünkü her hak devrinde mutlaka bir menfaat umut edilir. Oysa can güvenliğini korumaktan vazgeçmenin bir yararı yoktur. Dolayısıyla, uyrukların kendilerini savunma hak ve özgürlükleri süreklidir.²⁸⁴

Meşru müdafaa hakkının direnme hakkına meşru bir temel kazandırıp kazandırmayacağı ise literatürde tartışmalıdır. Bazıları, meşru müdafaa hakkının, Hobbes'ta sınırlı da olsa bir direnme hakkının varlığını düşündürebileceğini düşünürken, bazıları da direnme hakkının hiçbir şekilde Hobbes'un teorisinde yerinin olamayacağını ileri sürer.²⁸⁵

2.2.1.2. John Locke

Locke'un kuramına göre siyasal topluma intikal eden kişilerin egemene sınırsız bir biçimde itaat etmekle yükümlülüğü yoktur. Kanunun karışmadığı yerde baskı ve zulüm başlayacak ve bu durumda da halkın buna karşı çıkmaya hakkı bulunacaktır.²⁸⁶ Ancak, direnme hakkının uygulama alanı oldukça dardır, zira iyi düzenlenmiş her hükümet hukuka başvurarak yardım ve telafi seçeneğine sahiptir. Siyasi kurumlara

²⁸² Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL ve Levent KÖKER (1994), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, s. 253-254.

²⁸³ Şeniz ANBARLI 2006, agt. s. 41.

²⁸⁴ Bekir GEÇİT, 2020, agm. s. 119.

²⁸⁵ Dilan MIZRAK (2019), "Toplum Sözleşmesi Kuramlarında Siyasi İktidarın Sınırı Olarak Kişi Hak ve Özgürlükleri Meselesi", *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, ss. 21-44, s. 28.

²⁸⁶ Bedia AKARSU (1961), "John Locke'un Devlet Felsefesi", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 12, ss. 72-85, s. 83-84.

başvurmak her zaman şiddet içeren yollara başvurmaya tercih edilmelidir. Ancak kurumsal yol tıkanırsa, siyasi karar alma sürecine yabancı araçlar dikkate alınabilir. Sadece hukuka aykırı güç kullanımına haklı olarak güç kullanılarak karşı konulabilir.²⁸⁷ Locke'a göre direnme hakkının kullanılabilmesi için ilk olarak iktidarın ya meşru olmayan yollarla göreve gelmiş olması ya da sonradan meşruiyetini kaybetmesi gerekir.²⁸⁸

Locke'un direnme hakkının kullanılabilmesi için belirlediği bir diğer ilke, direnme hakkının "son çare hakkı" olmasıdır. Direnme hakkının meşru kabul edilebilmesi, egemenin tüm baskı ve zorbalıklarına karşı en son başvurulacak yol olarak direnme hakkına müracaat edilmesine bağlıdır. Locke eğer vatandaşa uygulanan haksızlık yasaya başvuru yoluyla giderilebiliyorsa direnme hakkından söz edilemeyeceğini belirtmiştir.²⁸⁹

Locke, sadece birkaç kişiyle veya küçük gruplarla sınırlı kalan durumlarda direnme hakkının kullanılmayacağını belirtmiş ve konuyla ilgili olarak şöyle bir örnek vermiştir: "Nasıl ki zırdeli ya da kafasından sakat bir insanın sağlam temelli bir devleti yıkması olanaksızsa, halkın bütününe kendisini ilgili görmediği bir yerde baskıya uğrayan bir ya da birkaç insanın yönetimi bozması da olanaksızdır."²⁹⁰ Bu noktadan hareket eden Locke, "özel insanların olayı"²⁹¹ olmaktan ileri gidemeyen eylemlerin direnme hakkından istifade etme olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁹² Bu, birkaç kişinin anlık mutsuzluğunun direnişi haklı çıkarma anlamına geldiği senaryosunu etkili bir şekilde dışlar.²⁹³

Benzer şekilde, hükümet tarafından işlenen tek bir hukuka aykırı fiil, direnme hakkının meşru bir şekilde kullanılması için yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, direnişi fiilen tetiklemek için hükümet tarafından yapılacak "uzun bir suiistimaller, kaçamaklar ve hileler silsilesi" gerekmektedir.²⁹⁴ Yine bu durumlarda, halk köklü bir ilgisizlik, eski gelenekleri ve anayasaları terk etme konusunda isteksizlik ve kötü olan

²⁸⁷ John LOCKE 2021, age. s. 214-215.

²⁸⁸ Burcu DEĞİRMENCİOĞLU YILDIZ 2016, agm. s. 392.

²⁸⁹ agm. s. 399.

²⁹⁰ John LOCKE 2021, age. s. 218.

²⁹¹ age. s. 218.

²⁹² Burcu DEĞİRMENCİOĞLU YILDIZ 2016, agm. s. 400.

²⁹³ Silvan WITWER (2010), "John Locke and the Right of Resistance", *Aporia: Journal of The Philosophy Society at the University of St Andrews*, Cilt 4, ss. 1-9, s. 4.

²⁹⁴ John LOCKE 2021, age. s. 234.

iktidara direnmek yerine boyun eğme eğilimi ile karakterize edilebilir.²⁹⁵ Dolayısıyla, haklarını sık sık kullanmaları pek olası değildir.²⁹⁶

Tüm bu koşullar bir arada düşünülürken, Locke direnme hakkının meşru kullanımına ilişkin değerlendirmeyi halkın ellerine bıraksa bile, halkın bu hakkı ilk fırsatta kötüye kullanma olasılığının düşük olduğu anlaşılmaktadır. Daha ziyade, direnme hakkı halk için aksi takdirde dayanılmaz olacak bir durumdan son çıkış yolunu temsil eder.²⁹⁷

Locke, şahsi zenginliğin ve mülkiyet hakkının korunması noktasında keyfi hareket eden hükümete karşı çıkar, zira hükümetin temel amacı, mülkiyetin müdafaa edilmesidir ve bu noktada da otorite, sorumluluğunu yerine getirdiği sürece gücün bir emanet olduğu düşüncesi sözleşmeye uygundur. Sözleşmeyle tesis edilmiş olan güvenin ortadan kalkmasıyla, vatandaşların kanunlara aykırı davranan hükümdara karşı sözleşmeyi ihlal ettiği hasebiyle, direnme haklarının bulunduğu belirtilmelidir.²⁹⁸

2.2.2. Direnme Hakkını Meşru Kabul Etmeyen Düşünce

2.2.2.1. Jean-Jacques Rousseau

Rousseau'ya (1712-1754) göre tabii kanuna uygun bir şekilde yaratılan sivil toplum, adil pozitif yasayı üretecektir. Ona göre genel iradenin kanun koyma noktasında başrol oynaması durumunda topluluğun iradesi yanılmayacaktır. Bu noktada genel irade, aşkın doğal hukukun yerine geçmektedir ki bu aslında özgür toplumun totaliteryanizmidir.²⁹⁹

Güçlü olanın gücünü hakka, kendine itaat edilmesini de göreve dönüştürmedikçe otoritesini daimî olarak hâkim kılamayacağını belirten Rousseau, kendisinden önceki egemeni alt eden yeni egemen gücün yendiği egemenin hakkına sahip olacağına ve ceza ile karşılanmayan itaatsizliğin de meşru kabul edileceğine işaret ederken, otoriteye boyun eğilmesini salık verir. Elbette Rousseau'ya göre itaat edilmesi gereken otorite meşru otorite olmalıdır. Dolayısıyla sözleşmeye uymayan yöneticinin itaati de hak etmeyeceği sonucuna varılabilir. Yine de düşünürün, genel

²⁹⁵ age. s. 232.

²⁹⁶ Silvan WITTEWER 2010, agm. s. 4.

²⁹⁷ agm. s. 4.

²⁹⁸ Şeniz ANBARLI 2006, agt. s. 45.

²⁹⁹ agt. s. 45.

iradeyi bireyler üzerinde ve yanılmaz kabul etmesinden dolayı itaati mutlaklaştırdığı unutulmamalıdır.³⁰⁰

Rousseau'nun düşüncesine göre genel irade tamamen varsayımsal ve varlığı gerçekte hiç ispat edilmemiş bir kavramdır. Bu kavram bireye hiçbir özgür alan bırakmaz ve bireyi çoğunluğun veya yönetenlerin hizmetkarı konumuna sokar. Rousseau'nun kurmuş olduğu sistemde direnme hakkı ihdas edilmemiştir. Ona göre zaten tüm iktidar erkini elinde bulundurmakta olan toplum hukuka aykırı olarak kanunlar düzenleyip kendine zulmedemez, yine halkın kendine karşı ayaklanarak kendi iktidarını devirmesi gibi bir durum söz konusu olamayacağından direnme hakkı söz konusu değildir.³⁰¹

2.2.2.2. Immanuel Kant

Kant'ın egemene karşı direniş konusundaki tutumunda iç içe geçmiş iki tez ayırt edilmelidir: direnme hakkının olmadığı ve direnişin doğru olmadığı. Kant ve yorumcuları tarafından bazen bir araya getirilse de bu iki tez birbirinden farklıdır: birincisi kabul edilip ikincisi reddedilebilir. Dahası, Kant bunları farklı argümanlarla desteklemektedir. Kant vatandaşların direnme hakkı olmadığını savunur, çünkü ne tebaanın ne de halkın egemene karşı "zorlayıcı hakları", yani yasalar çerçevesinde hükme bağlanabilir ve uygulanabilir hakları olamaz. Kant, egemenlik kavramının mantığına dayanmakta ve yasayı devirmek için hiçbir yasal hakkın olamayacağını savunmaktadır.³⁰²

Kant'a göre adalet ancak bir egemenin olduğu yerde, yani bir devlette olabilir. Devlet kurma ödevinin tersi, egemene direnmeme ödevidir. Her iki ödev de kişinin diğerlerine amaç olarak davranılmasını güvence altına almanın tek yolu olan devlete duyulan ihtiyaca dayanır.³⁰³

Kant'ın direniş konusundaki tutumu, bu terminolojiyi sadece ara sıra kullansa da kategorik buyruğun benzer bir uygulamasıdır. Birincisi, egemene direnmek, ona paylaşmadığı bir amaç için araç muamelesi yapmaktır. İkincisi, direnişinin üzerinde hareket ettiği düstur, çelişkisiz evrensel bir ahlak yasası olarak düşünülemez. Örneğin zalim bir hükümdara direnmek doğru mudur? Önerilen eylemin maksimi şöyle

³⁰⁰ agt. s. 46.

³⁰¹ Vahap COŞKUN 2002, agm. s. 69.

³⁰² Peter NICHOLSON (1976), "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", *The University of Chicago Press Journals*, Cilt 86, Sayı 3, ss. 214-230, s. 223.

³⁰³ agm. s. 223.

olacaktır: Adaletsizliği ve zulmü önleyebilecek her durumda hükümdara direnmeliyim. Bu maksim evrenselleştirildiğinde kendisiyle çelişir; adaletin olması ve aynı zamanda adaletin olmaması istenir. Herkesin itaat ettiği bir egemene karşı benim direnişim onun konumunu yok etmediğinden, düsturun kendisi kendi içinde çelişkili değildir. Ancak düstur herkesin düsturu olarak düşünüldüğünde, iki çelişkili politika içerdiği görülür: Adaletsizliği önlemek için egemene diren ve adaleti mümkün kılmak için egemene itaat et. Direnişe izin veren hiçbir düstur evrenselleştirilebilirlik testini geçemez ve dolayısıyla egemene direnmeme ödevinin hiçbir istisnası olamaz. Kant, direniş yaşağının mutlak olduğunu ve adaletsiz hükümdarlar için bile geçerli olduğunu açıkça belirtmektedir.³⁰⁴

Kant'ın direnişe karşı argümanı, fiili sonuçlar açısından anlaşılmalıdır. Kant'ın savı, direnişin düzensizlik ürettiği için ya da reforme edilen de dahil olmak üzere her anayasayı daha az güvenli hale getirdiği için yanlış olduğu değildir. Ancak Kant'ın terimleriyle, düzensizlikten kaçınma vb. amaçlar, direnmek için ahlaki bir neden değil, ihtiyati bir neden sağlayacaktır. Sonuç olarak Kant, "halihazırda var olan bir anayasa altında devrimin [Meuterei, kelimenin tam anlamıyla "isyan"], medeni hak tarafından yönetilen tüm ilişkilerin ve dolayısıyla hakkın tamamen yok edilmesi anlamına geldiğini" savunur.³⁰⁵

2.3. SİVİL İTAATSİZLİK KAVRAMI VE UNSURLARI

Sivil itaatsizlik kavramıyla özdeşleşen Henry David Thoreau'ya göre en iyi hükümet en az hükmedendir. O, hükümetlerin faydalı birer araç olduğunu kabul etmekle birlikte birçoğunun her zaman -ara sıra da hepsinin- lüzumsuz olduğunu da ekler.³⁰⁶ Dolayısıyla adaletsizlik barındıran hükümet sistemlerine karşı itiraz edilebilmelidir ve edilmelidir. Bu itiraza en kısa tabiriyle sivil itaatsizlik diyebiliriz.

Sivil itaatsizlik, ileride de unsurları açıklanacağı üzere çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin, Hugo Bedau sivil itaatsizliği biraz da ayrıntılı olarak şu şekilde tanımlar: "Bir kimse ancak ve ancak hükümetinin yasalarını, politikalarını veya kararlarını (bunlardan birini) engellemek amacıyla yasadışı, aleni, şiddet içermeyen ve vicdani bir şekilde hareket ederse sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirmiş

³⁰⁴ agm. s. 222.

³⁰⁵ agm. s. 223.

³⁰⁶ Henry David THOREAU (2002), "Civil Disobedience", *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo A. Bedau, ss. 28-48, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 28.

olur.”³⁰⁷ Konuya daha sade bir bakış açısı getiren Robert T. Hall’un tanımı ise şöyledir: Sivil itaatsizlik eylemi, ahlaki nedenlerle bir yasayı (veya belirli bir grup yasayı) ihlal eden bir eylemdir.³⁰⁸

Sivil itaatsizliğin birçok tanımı yapılmış olup dar tanımlardan biri olan Nikolaus H. Fleisch’in yapmış olduğu tanım kanımızca en uygun olanıdır. Bu tanıma göre sivil itaatsizlik devlet gücünün, üçüncü kişilerce de açıkça görülüp anlaşılabilir derecede, haksızlık olarak algılanan bir davranışına karşı, kaba kuvvet kullanılmadan ve kamuya açık olarak gerçekleştirilen bir protesto eylemidir. Bu eylem saygıya değer bir siyasi-ahlaki motivasyondan kaynaklanmakta olup bir hukuk ihlalini içerir ve norm ihlalinin hukuki sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumunu taşır.³⁰⁹ Buradan anlaşılacağı üzere sivil itaatsizliğin meydana gelmesi için birtakım unsurların bulunması gerekmektedir. Bunlar, hukuk kuralının amaçlı ihlali, kanunu ihlal eden itaatsizin karşılaşacağı cezaya razı olması, yaptığı eylemde kişisel çıkar gözetmemesi, anlamlı sayıda kişinin katılımı, eylemin şiddetsiz olması, aleni olması ve nihai bir eylem olmasıdır.

2.3.1. Hukukun İhlali

Hukuk kuralının ihlalden kasıt “geniş anlamıyla” hukuka aykırılık değil, bir pozitif hukuk normunun ihlalidir.³¹⁰ Hannah Arendt’e göre ancak bütün yasal yollar denendikten sonra yasadışı eyleme geçilebilir.³¹¹ Kanuna aykırılık anlamında sivil itaatsizlik, dar anlamıyla, yasaklayıcı kurallara karşı gelmekle ya da hukuken buyrulan bir edimi yerine getirmemekle gerçekleşebilir. Çiğnenen hukuk kuralı ile protesto amacının her zaman örtüşmesi mümkün olmayabilecektir. Bu noktada çiğnenen hukuk kuralı ile protestonun amacının örtüşmesi bir eylemin sivil itaatsizlik sayılması için zorunlu bir koşul olarak görülmemektedir. Bu bağlamda Gandhi tarafından geliştirilen dolaylı-dolaysız sivil itaatsizlik ayrımı anlamlı bulunmaktadır. Karşı çıkılan hukuk normu aynı zamanda ihlal edilen hukuk normu olursa dolaysız ihlal söz konusu olmaktadır. Ancak, özellikle dış politika gibi alanlarda, örneğin uluslararası

³⁰⁷ Brian SMART (2002), “Defining Civil Disobedience”, *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo A. Bedau, ss. 189-211, Routledge, Taylor & Francis e-Library s. 195.

³⁰⁸ agm. s. 193.

³⁰⁹ Nicolaus H. FLEISCH (1989), *ziviler Ungehorsam oder gibt es ein Recht auf Widerstand irr schweizerischen Rechtsstaat?* (Doktora tezi), Grüşch/ İsviçre, s. 114’ten aktaran Hayrettin ÖKÇESİZ (1993), “Sivil İtaatsizliğin Bir Öncüsü: Sokrates”, *Argumentum Aylık Hukuk Dergisi*, Sayı 36-41, s. 657.

³¹⁰ Hayrettin ÖKÇESİZ (1994), *Sivil İtaatsizlik*, AFA Yayınları, İstanbul, s. 114-115.

³¹¹ Hannah ARENDT (2018), “Sivil İtaatsizlik”, *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup COŞAR, ss. 79-121, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 99-100.

antlaşmaları doğrudan çiğnemek mümkün olamayacağından, dolaylı ihlal söz konusu olmaktadır.³¹²

2.3.2. Kanunu İhlal Eden İtaatsizin Cezai Sorumluluğu Kabul Etmesi

Sivil itaatsizlik eylemleri halkın gözü önünde gerçekleştirilmelerinden dolayı eylemin sonunda siyasi sorumluluktan kaçınmak ya da eylemi inkâr etmek söz konusu olmamaktadır.³¹³ Aslında düşünürler cezai sorumluluğu kabul konusunda farklı görüşlere sahiptir, zira sisteme ve hukukuna bağlılık, itaatsizlik ediminin bu sistem içerisinde tâbi olması gereken yaptırımına katılma ve bu nedenle de somut yaptırım tarzını göze alma ve ona katlanma ile kanıtlanmaktadır. Bunu yaparak sivil itaatsizlik hukuk kuralının sistemin içindeki mantığını, yaptırımın adil olduğu hususunu onaylamaktadır. Hitap ettiği kamuoyuna ve siyasi karar organlarına, sistemi sorgulamadığı bilakis onun temel değerlerine ve bunlar üzerine kurulu hukuk düzenine ve mantığına katıldığını hatta protestosunu onlar adına yürüttüğü mesajını vermektedir. Bu noktada, kamuoyunu onlara verdiği mesaja ancak norm ihlalinin somut yaptırımına katlanmaya hazır olduğunu göstererek inandırabilir.

Gandhi bu yöntemi eylemlerini, haksızlığın boyutunu daha etkili gösterebilmek ve eylemlerine daha çok sempati beslenmesi için kullanmıştır. Ona göre mahkûm edilmek, hapisanelere atılmak çoğu zaman eylemlerini destekleyen öğelerdir; yaptırma katlanmanın faydacı yönü de budur. Thoreau'nun katlandığı hapis cezası ise daha çok, haksızlık yapmaktansa haksızlığa maruz kalmanın daha onurlu olacağı noktasından kaynaklanır. Çağdaş sivil itaatsizliğin yaptırma katılma felsefesinin en klasik örneklerinden biri de şüphesiz Sokrates'tir. O, devletin ürettiği her bir davranış modelini adalete uygun olup olmamalarına göre teker teker inceler ve adil değilse bunlara mutlak surette uymaz, ancak yargıçların hükmettikleri yaptırma bunlar devletle olan sözleşmesine bağlılığının bir sonucu olup adil sayıldıklarından ötürü uyar.³¹⁴

2.3.3. Şiddetsiz Olma

Şiddetin ne olduğu hususunda ve sınırları noktasında bir görüş birliğine varılamasa da genel olarak eylemin hiç kimsenin fiziki ve psikolojik bütünlüğüne zarar

³¹² Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN (2011), “Sivil İtaatsizlik”, *Yasama Dergisi*, Sayı 19, s. 63-64.

³¹³ agm. s. 64.

³¹⁴ Hayrettin ÖKÇESİZ 1994, age. s. 127-128.

vermemesi gerektiği noktasında mutabakat sağlanmıştır. Gandhi'ye göre yaralayıcı ve zarar verici eylemlerin yanı sıra, yaralayıcı ve zarar verici sözlerden dahi kaçınılmasını ve hiç kimsenin malına bile zarar verilmemesi gerekmektedir.³¹⁵ Nitekim bir görüşe göre, bir itaatsizliğin hukuk devleti içinde sivil olabilmesinin bir şartı da onun mutlak surette şiddetten uzak olmasıyla gerçekleşir.³¹⁶ Hayrettin Ökçesiz'e göre ise “[b]ütün eylemler gibi sivil itaatsizlik de ister istemez fiziki güçten yararlanacaktır. Bu tarz bir etkiye, çevresinde elbette değişimler yaratacaktır. Bu değişimleri, sivil itaatsizliğin varlık nedeni ve amaçları bakımından "şiddetsizlik" olarak niteleyebilecek bir düzeyde sınırlamak zorunludur.”³¹⁷

2.3.4. Aleni Olma ve Hesaplanabilirlik

Sivil itaatsizlik, kamuya yönelen bir çağrı işlevini üstlenir ve yapıcı bir mesaj vermeyi amaçlar. Bu işlevin ve amacın gerçekleşebilmesi, eylemin aleni, yani kamuya açık yapılmasıyla olacaktır. Sivil itaatsizlik halkı haksızlığa karşı uyarıp tetikleme amacını güder. Yalnız, bazı durumlarda, sivil itaatsizlik edimi, önceden kamuya duyurulması ve polis tarafından hesaplanabilir olması zorunluluğu karşısında gerçekleştirilmesi imkânsız olabilir.³¹⁸ Böyle hallerde eylem gerçekleştirilene kadar gizli kalabileceğini düşünenler bulunmaktadır. Bu bağlamda Ronald Dworkin, sahibinden kaçan köleyi saklayan bireyin tavrını örnek olarak gösterir. Dworkin'e göre eylemin gerçekleştirildiği esnadaki gizliliği her şeyden daha önemlidir, yine de saklama eylemi sona erdikten sonra bunun mutlaka kamuoyuna duyurulması gerekir.³¹⁹

Hesaplanabilirlik de eylemin seyri ve neticelerinin eylemin başında söylenenlerle uyumlu olmasını, eylemcilerin samimiyeti ve inandırıcılığını ve söyledikleriyle yaptıklarının birbiriyle örtüşmesi anlamına gelmektedir.³²⁰

³¹⁵ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 64.

³¹⁶ Şükrü NİŞANCI (2003), *Sivil İtaatsizlik*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul, s. 221'den aktaran Orhan ASLAN (2008), *Sivil İtaatsizlik Bağlamında Vicdani Ret Türkiye Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 25.

³¹⁷ Hayrettin ÖKÇESİZ 1994, age. s. 121.

³¹⁸ Orhan ASLAN 2008, agt. s.26.

³¹⁹ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 65.

³²⁰ Şeniz ANBARLI (2007), “Baskıya Karşı Direnme Biçimi Olarak Sivil İtaatsizlik ve Meşruluğu Sorunu”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, s. 77.

2.3.5. Hukuk Normunun Uygulanmasının, Ağır Bir Haksızlığa Yol Açması

Sivil itaatsizlik hukuk sisteminin içinde aksayan bir kurala karşı çıkış niteliğindedir, ancak sistemin geneline ilişkin genel bir kabul mevcuttur. Sivil itaatsizlikte toplumsal-siyasal durumun karşısında kanuna aykırı davranmayı mecbur bırakacak vicdani bir duygu-düşünce durumu söz konusudur. Buna rağmen sivil itaatsizliği diğer eylemlerden ayıran özelliği hukuk normunun uygulanmasının ağır bir haksızlık doğurmasıdır.³²¹

2.3.6. Anlamli Sayıda Kişinin Katılımı

Bu ilke aslında birçok düşünürün sivil itaatsizlik tanımında yer almasına da çalışmaya dahil etmeyi uygun gördük. Anlamli sayıda yurttaşın katılımı ilkesine Arendt'te rastlamak mümkündür. Arendt, sivil itaatsizliğin bireysel bir eylem tarzı olamayacağını belirtmekte, bu bağlamda vicdani retçileri, H. D. Thoreau ve Sokrates'i münferit olaylar olarak değerlendirmekte ve bunları sivil itaatsizlik faili olarak kabul etmemektedir.³²²

2.3.7. Haksızlıklarla İlgili Çifte Standart Uygulanmaması

Sivil itaatsizlik eylemi ve bu eylemi gerçekleştirenlerin haksızlıklarla ilgili riyakâr bir tutum içerisine girmemesi gerekmektedir. Örneğin kadına şiddete karşı çıkan itaatsiz, şiddeti uygulayan kişinin sosyo-demografik özelliklerine, inanç ve ideolojisine bakmaksızın o kişiye karşı çıkabilmeli, bu özelliklerinden ötürü çifte standart uygulamamalıdır.³²³

2.4. TARİHTE SİVİL İTAATSİZLİK

2.4.1. Antigone

Sivil itaatsizlik olayları tarihte karşımıza ilk kez Eski Yunan uygarlığında Antigone tragedyasında çıkar. Antigone, Antik Yunan tragedyası yazarı Sofokles'in ünlü oyunlarından biridir. Oyun, mitolojik Thebai Krallığı'nda geçer. İki kardeş, Eteokles ve Polyneikes, Thebai tahtı için savaşırken birbirlerini öldürmüşlerdir. Eteokles,

³²¹ Mesude ALTUNEL (2011), "Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi", *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı 93, s. 447-458.

³²² Hannah ARENDT 2018, agm. s. 93.

³²³ Aytekin ATASOYU (2014), *Sivil İtaatsizlik Bağlamında Tortumlu Leyla Olayının Erzurum Yazılı Basınına Yansıma Biçimi: Palandöken Gazetesi ve Doğu Ekspres Gazetesi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, s. 17.

onurlu bir şekilde gömülür. Ancak, iki kardeşin dayıları ve Thebai kralı Kreon, Polyneikes'in bir isyancı olarak kabul edilmesi nedeniyle onun cesedinin gömülmesini yasaklar ve gömene ölüm cezası verileceğini buyurur ve duyurur. Antigone ise ahlaki bir sorumluluk hissiyle hareket ederek kardeşinin cesedini onurlu bir şekilde gömmeye karar verir. Antigone, kralın emrine karşı gelir ve kardeşinin cesedini gömer; Kreon da bu noktada kararından geri adım atmaz ve Antigone'yi cezalandırmak için ona, buyruğunun gereği olan ölüm cezasıyla cezalandırmaya karar verir, ancak Antigone, bu kararın infazından önce intihar ederek yaşamını sonlandırır.³²⁴

Antigone, sivil itaatsizlik bağlamında ele alındığında, onun devlet otoritesine karşı çıkarak ahlaki bir sorumlulukla hareket etmesi ve bireysel inancını savunması ön plana çıkar. Antigone, Polyneikes'in cesedini onurlu bir şekilde gömmek istediği için devletin yasalarına karşı gelir. Kreon'un emrine rağmen, kardeşinin ruhunun huzura kavuşması için gömülmesi gerektiğine inanır. Bu durumda Antigone, devletin yasalarını, adalet ve insanlık değerlerine olan inancıyla çatıştırır. Sivil itaatsizlik eylemi olarak, Antigone, toplumsal düzenin otoritesini ve yasalarını reddeder ve kendi vicdanına ve ahlaki değerlerine göre hareket eder.

Antigone'nin sivil itaatsizlik eylemi, bireysel hak ve özgürlükleri savunma ve adaleti sağlama amacını taşır. Ayrıca, Antigone'nin eylemi, cesaret ve fedakârlık gibi erdemleri vurgular. Polyneikes'in cesedini gömmek için kendi hayatını riske atar ve sonunda ölümü göze alır. Antigone'nin bu davranışında şiddet bulunmadığı gibi ölümü göze alması noktasında da sivil itaatsizliğin unsurları gerçekleştirir.³²⁵

Sivil itaatsizlik kavramı, devlete ve otoriteye meydan okumayı içerir. Antigone, Kreon'un yasalarına itaat etmeyerek, bu otoriteye karşı dirfeniş gösterir. Onun eylemi, halkın haklarını ve adaleti savunma konusunda bireysel sorumluluğunu vurgular. Ancak, Antigone'nin sivil itaatsizlik eylemi, trajik sonuçlara yol açar. Bu da sivil itaatsizliğin risklerini ve sonuçlarını gösterir.

2.4.2. Sokrates'in Savunması

Sokrates, içinde yaşadığı toplumda özellikle doğruluğun ölçütünü yararda gören epistemolojik, ahlaksal ve siyasal her türlü görelilik anlayışını eleştirmiş, bu eleştirilerini de halkın bulunduğu ortamda, bir yandan da gençlerin derin hayranlığını kazanarak, yüksek sesle dile getirmiş biridir. Onun bu tutumu toplumun ileri gelenleri ve site yöneticileri tarafından rahatsızlıkla karşılanmış, kendisine “devletin tanrılarını

³²⁴ Yasemin IŞIKTAÇ 2015, age. s. 520.

³²⁵ age. s. 521.

tanımamak ve gençleri baştan çıkarmak” gibi suçlar yöneltilmiştir. Yapılan yargılama sonucunda ise Sokrates baldıran zehri içmek suretiyle idam cezasına mahkûm edilmiştir.³²⁶

2.4.3. Henry David Thoreau

Yazar ve doğa tarihçisi Henry David Thoreau 12 Temmuz 1817 tarihinde Massachussets’in Concord şehrinde doğar ve hayatının çoğunu burada geçirir. 19. Yüzyılın başlarında Concord ABD’nin düşünsel açıdan popüler olan yenilikçi merkezlerden biridir.³²⁷ Harvard’da eğitimini tamamlamasının akabinde önce Ralph Waldo Emerson ile, sonra da onun yardımıyla William E. Channing, Orestes Brownson, Bronson Alcott, Nathaniel Hawthorne gibi isimlerle tanışır Concord’daki entelektüel çevreye katılır.³²⁸ Bu çevrede hayata ve bireye dair sorgulamalara başlar ve iç dünyasına döner. Arkadaşı Emerson’ın Concord’dan birkaç kilometre mesafedeki kulübesinde iki yıldan fazla zaman geçirip orada yazılarını yazar.³²⁹

Hukuk ve siyasi bilinç düzeyini yansıtabilecek şekilde sivil itaatsizlik kavramını ilk kez kullanan düşünür Henry David Thoreau olmuştur. Bu durum 1846 yılında başından geçen bir olaydan kaynaklanmıştır. Söz konusu olay yerel görevlilerin kendisinden baş vergisini ödemesini, aksi takdirde hapse atılacağını belirtmesidir. Thoreau bu vergiyi ödemiş, bir gününü hapiste geçirmiştir.³³⁰ Thoreau bu eylemini, köleliği uygulayan ve destekleyen ülkesinin (ABD) yönetimini protesto amacıyla gerçekleştirmiştir.³³¹ Thoreau hapisteyken onu ziyarete gelen arkadaşı Ralph Waldo Emerson’ın, “*Henry, neden buradasın?*” sorusuna, “*Waldo, sen neden burada değilsin?*” diyerek verdiği karşılık *Thoreau'nun* ilkesel nedenlerinin çok kısa bir özeti mahiyetindedir.³³² Başından geçen bu olaydan sonra 1849 yılında Sivil İtaatsizlik başlıklı makalesini yazmıştır.³³³

³²⁶ İraz YAŞAR (2013), *Camus'nün Başkaldıran İnsan'ı ve Sivil İtaatsizlik İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 45.

³²⁷ Hayrettin ÖKÇESİZ 1994, age. s. 25-26.

³²⁸ Özlem KIRLI (2015), “Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 48, s. 449.

³²⁹ Andrew KIRK (2004), *Civil Disobedience: Words That Changed the World*, Barrons, New York, s. 34-35’ten aktaran Özlem KIRLI 2015, agm. s. 449.

³³⁰ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 70.

³³¹ Bülent TANÖR (1993), “Anayasa Hukuku Açısından Sivil İtaatsizlik”, *Argumentum Aylık Hukuk Dergisi*, Sayı 36-41, s. 702.

³³² Hayrettin ÖKÇESİZ 1994, age. s. 26.

³³³ Robert DOWNS (1995), *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Çev. Erol GÜNGÖR, Ötüken Yayınları, İstanbul, s. 93-96.

Thoreau, “Sivil İtaatsizlik” anlayışını 4 temel ilkeye dayandırır:

1. Bir kimsenin ülkesinin kanunlarından daha ulu bir kanun bulunur, ki bu vicdanın kanunudur.
2. Bu ulu kanunla ülkenin kanunları birbiriyle çatışır duruma geldiğinde, kişinin ödevi “*ulu kanun*”a uymak, ülke kanunlarına bile bile karşı gelmektir.
3. Kişi, ülkenin kanunlarına bile bile karşı geliyorsa bu eylemin bütün sonuçlarını göze almayı istiyor olmalıdır, hapse girmek dahil!
4. Oysa hapishaneye girmek sanıldığığının aksine o kadar olumsuz bir edim değildir. Bu durum iyi niyetli kimselerin dikkatini kötü kanunlara çekip bu kanunların kaldırılması sonucuna katkıda bulunacaktır. Ya da yeterince kişi hapishaneye atılırsa, edimleri devlet mekanizmasını işlemez kılmayı, dolayısıyla kötü kanunları uygulanamaz duruma getirmeyi sağlayacaktır.³³⁴

2.4.4. Mahatma Gandhi

Mohandas Karamchand (Mahatma) Gandhi, 1869’da dünyaya gelmiştir. 1887’de İngiltere’ye hukuk öğrenimi için gitmiş, 1891’de öğrenimini tamamlayıp Hindistan’a dönüş yapmıştır. 1893’te Güney Afrika’ya giden Gandhi, burada Hintlilere uygulanan ayrımcılığa maruz kalmıştır.³³⁵ Bu ayrımcılıklara maruz kalmanın etkisiyle Hintlileri bir araya getirme temennisiyle bir gazete (Indian Opinion) çıkarmıştır. Birinci Dünya Savaşı bitince Hindistan’a dönmüş, sonraki 30 yıl boyunca Hindistan’ın bağımsızlığı için çaba sarf etmiştir.³³⁶ Gandhi Indian Opinion’ın bir sayısında Thoreau’nun “Sivil İtaatsizlik” makalesini yayınlayıp daha sonra daha yaygın dağıtım sağlamak adına yazıyı kitapçık olarak da bastırmıştır. Dahası, yazının başına adil olmayan yasalara karşı sivil itaatsizliğin kullanılabileceğini destekleyen bir yorum yazısı da eklemiştir.³³⁷

Hindistan’daki özgürlük hareketini “pasif direniş” olarak nitelemenin çok dar bir anlam kattığını düşünen Gandhi, yeni bir isim bulmakta zorlanmış, bu yüzden Indian Opinion gazetesinde bu harekete isim bulma yarışması düzenlemiştir. Kazanan sembolik bir ödülün sahibi olacaktır. Neticede Maganlal Gandhi “Sadagraha” (sat:

³³⁴ Mesude ALTUNEL 2011, agm. s. 447.

³³⁵ agm. s. 453.

³³⁶ Aytakin ATASOYU 2014, agt. s. 18.

³³⁷ Henry David THOREAU ve Mohandas Karamchand GANDHI (1997), *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Çev. C. Hakan ARSLAN ve Fatma ÜNSAL, Vadi Yayınları, Ankara, s. 32-33’ten aktaran Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN, agm. s. 72.

gerçek, hakikat agraha: tutunmak, sıkılık- *gerçeğe tutunmak*) kelimesini türetmiş ve ödülü kazanmıştır. Gandhi de bu kelimeyi daha anlaşılır olması adına “Satyagraha” yapmış ve mücadelenin ismi böylelikle Satyagraha olmuştur. Pasif direniş Gandhi’ye göre zayıfların bir silahı olarak kabul edilmektedir. Amaçlarına ulaşmak için şiddet veya fiziksel güç kullanmayı reddetmez, ancak Satyagraha en güçlünün silahı olup her halükârda şiddet kullanmaya karşıdır.³³⁸

Gandhi *satyagraha*’sını 1906’da sömürgecinin Hintli nüfusunu zorla kayıt altına almayı emreden bir kanuna karşı Johannesburg’da yapılan toplu gösteride ilk defa uygulamaya başlayarak; Hintli yandaşlarına yeni kanuna şiddet ile karşı çıkmak yerine, yeni kanuna karşı çıkıp bunun sonuçlarına katlanmaları yönünde çağrıda bulunmuştur. Bu doğrultuda yedi yıl süren mücadelede grev yapmak, kaydolmayı reddetmek, kayıt kartlarını yakmak gibi çeşitli şiddet içermeyen başkaldırıları nedeniyle aralarında Gandhi’nin de yer aldığı binlerce Hintli hapsedilmiş, kırbaçlanmış, hatta kimi öldürülmüştür. Barışçıl Hintli protestoculara Güney Afrika hükümetinin uyguladığı ağır yöntemlerin kamuoyunda oluşturduğu itiraz sonucunda General J. C. Smuts, Gandhi ile bir uzlaşmaya gitmeye mecbur kalmıştır. Bu mücadele sırasında Gandhi’nin düşünceleri şekillenmiş ve “*Satyagraha*” kavramı olgunlaşmıştır.³³⁹

Gandhi Hindistan’ın, 1930’da 400 kilometrelik tuz yürüyüşünü gerçekleştirerek Hindistan’ın İngiltere’ye karşı bağımsızlık mücadelesine önderlik etmiştir. İngiliz yönetimi tarafından yasaklanan tuz üretimi Gandhi’nin bu yürüyüşü sonunda ulaştığı deniz kıyısında deniz suyunu arıtarak ürettiği küçük miktardaki tuz ile simgesel olarak delinmiştir. Bu olaydan sonra tutuklanan Gandhi hapse atılmıştır. Gandhi’nin yaptığı eylem ciddi miktarda Hintli tarafından tekrar edilince Gandhi’nin serbest bırakılmasına karar verilmiştir.³⁴⁰ Gandhi şiddetsiz siyasal istem ve eylemleri sayesinde ülkesinde süregelen İngiliz sömürgeciliğini yıkmayı başarmış, Hindistan 1947 yılında bağımsızlığına kavuşmuştur.³⁴¹

³³⁸ Mohandas Karamchand GANDHI (1968), *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Çev. Mahadev DESAI, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, s. 358.

³³⁹ Mesude ALTUNEL 2011, agm. s. 454.

³⁴⁰ Henry David THOREAU ve Mohandas Karamchand GANDHI 1997, age. s. 32-35’ten aktaran Mesude ALTUNEL 2011, agm. s. 455.

³⁴¹ Mesude ALTUNEL 2011, agm. s. 455.

2.4.5. Martin Luther King

Martin Luther King 1929'da Atlanta'da siyah bir papazın ođlu olarak doğmuş, Georgia ve civarında ırkçılığın sürekli aşağılamalarına maruz kalarak büyümüştür. Zamanla siyah gettosunun hareket lideri olan King; Thoreau ve Gandhi'yi incelemesinin akabinde eşitlik mücadelesinin şiddetsiz bir mücadele olması gerektiği kanaatine varmış ve daha sonraki dűřüncelerini ve eylemlerini bu doğrultuda şekillendirmiştir.³⁴²

King'e göre şiddete dayanmayan her eylemin 4 basamağı bulunmakta olup bu basamaklar şunlardır:

1. *Adaletsizliğin varlığını ispat edebilmek için ihtiyaç duyulan malzemeleri toplamak,*
2. *Adaletsizliğin bastırılması için gereken müzakerelerde bulunmak,*
3. *Kendini eğitmek ve*
4. *Doğrudan faaliyete geçmek.*³⁴³

King için şiddete dayalı olmayan sivil itaatsizlik eyleminin amacı, "sorunu tartışmaya zorlayacak bir gerginlik ortamı oluşturmaktır." Diđer bir amaç ise sorunu görmezden gelinemeyecek bir seviyeye kadar dramatikleştirmektir. Irk ayrımcılığına karşı eylemlerinin meşruiyetini adil-adil olmayan kanun bağlamında ikiye ayıran King, adaletsiz kanunun kanun olmadığı dűřüncesindedir.³⁴⁴

1960'larda ABD'de "Sivil Haklar Hareketine" önderlik eden Martin Luther King, bu eylemlerle adından çokça söz ettirmiştir.³⁴⁵ 1955 yılında Alabama Eyaleti Montgomery şehrinde, Rosa Parks adında bir siyahın otobüste yasal olarak yalnızca beyazların oturabileceği bölüme oturması üzerine tutuklanması Sivil Haklar Hareketinin başlamasına önyak olmuş, Parks'ın tutuklanmasının akabinde bunu protesto etmek için öncelikle kentte otobüse binmeme eylemi başlamıştır.³⁴⁶ Eyleme başlangıçta tahmin edilenden oldukça yoğun katılım sağlanmış, eylem zaman içinde ilk zamanlardaki sınırlı amacını aşmış ve otobüs boykotu daha sonra başka şehirlere de yayılmıştır.³⁴⁷ Eylemler ancak ABD Yüksek Mahkemesi'nin ulaşım araçlarındaki ayrımcı kanunların, anayasaya aykırı oldukları gerekçesiyle iptaline karar vermesiyle

³⁴² Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 76.

³⁴³ Martin Luther KING (2002), "Letter from Birmingham City Jail", *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo A. Bedau, ss. 68-84, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 69.

³⁴⁴ agm. s. 70-71

³⁴⁵ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 77.

³⁴⁶ HISTORY (2020), Rosa Parks: Bus Boycott, Civil Rights & Facts, 12 Mayıs 2020, <https://www.history.com/topics/black-history/rosa-parks>, ET. 27.5.2020.

³⁴⁷ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 78.

son bulmuştur.³⁴⁸ Bu gelişmelerden sonra Martin Luther King'in önderliğindeki eylemler durmak şöyle dursun, çoğu kentte geniş kitlelerce katılım sağlanan ve tüm alanlarda ırk ayrımcılığına karşı olan "sivil haklar hareketi"ne dönüşmüştür. En çok başvurulan eylem türleri ise oturma eylemleri ve yürüyüşler olmuştur.³⁴⁹

Eylemciler eylemler esnasında ve sonrasında türlü saldırılara maruz kalmıştır. Örneğin, otobüsleri taşlanmış, hatta içinde eylemciler varken, yakılmaya çalışılmış, Martin Luther King'in evi bombalanmış ve eylemciler yaygın bir polis şiddetine maruz kalmıştır. Buna rağmen bu gibi saldırı ve yıldırma girişimleri eylemleri durduramamış, bilakis eylemcilere duyulan sempati bunlardan dolayı artmıştır da. Bu eylemlerin hareket gücü niteliklerinden ziyade eylemcilerin maruz kaldığı saldırı ve tutuklamalara karşı şiddet kullanmaksızın direnme iradelerinden ve bunun tüm ABD ve hatta dünya kamuoyunda yarattığı sempatiden gelmektedir ve bu etki rastlantısal olmayıp King tarafından tasarlanmış bir strateji niteliğindedir.³⁵⁰

1963 Ağustos'unda yaklaşık 250.000 kişinin Washington D.C.deki Lincoln Anıtı'nın önünde toplandığı ve King'in meşhur "Bir Hayalim Var" (I Have a Dream) konuşmasını yaptığı Washington Yürüyüşü gerçekleşmiştir.³⁵¹

2.5. SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYETİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Rawls şöyle yazar:

*"Sivil itaatsizliği, genellikle hükümetin yasalarında veya politikalarında bir değişiklik meydana getirmek amacıyla yapılan, yasalara aykırı, kamusal, şiddet içermeyen, vicdani ancak siyasi bir eylem olarak tanımlayarak başlayacağım. Bu şekilde hareket ederek kişi, toplumun çoğunluğunun adalet duygusuna hitap eder ve kendi düşüncesine göre özgür ve eşit insanlar arasındaki sosyal iş birliği ilkelerine saygı gösterilmediğini beyan eder."*³⁵²

Rawls'a göre sivil itaatsizliği aklamak adına kişisel ahlak veya dini öğretiler temel olarak sunulamaz ancak vatandaşlardaki adalet düşüncesi de müphem bir kavramdır. Rawls sivil itaatsizliği kanuna aykırı olsa da kanuna uyma sınırları içinde

³⁴⁸ <https://www.history.com/topics/black-history/rosa-parks>, ET. 27.5.2020.

³⁴⁹ Kadir CANDAN ve Murat BİLGİN 2011, agm. s. 78.

³⁵⁰ agm. s. 79.

³⁵¹ HISTORY (2020), *March on Washington*, 4 Aralık 2019, https://www.history.com/topics/black-history/march-on-washington#section_4, ET. 27.5.2020.

³⁵² Brian SMART 2002, agm. s. 190.

meydana geldiğinden ötürü barışçıl bir eylem olarak değerlendirir. O, en üst başvuru makamının yasama, yürütme ve yargı yerine kamuoyu olduğunu düşünmektedir.³⁵³

Habermas ise sivil itaatsizlik fikrini reddetmez. O hukuk devletini eksiksiz bir yapı olarak görmek yerine hatalar yapabilen, değişen şartlarda tekrardan inşa edilmesi, muhafaza edilmesi, tamir edilmesi gereken bir taslak olarak görür. Bu taslağın nihayete erdirildiğinden söz etmek mümkün değildir. Anayasal organların da hata yapabileceğini ihtimal dahilinde bulundurmak gerekir. Habermas'a göre sivil itaatsizliğin meydana getireceği toplumsal baskı hukuki kuruluş aşamasındaki eksiklikleri gidermenin, hataları düzeltmenin ve düzenlemeleri gerçekleştirmek için bir çözüm yolu olarak görülebilir. Habermas, sivil itaatsizlik vakalarında görece yumuşak bir ceza muhakemesine başvurulmasında bir sorun olmadığı kanaatinde dir.³⁵⁴

R. Dworkin, sivil itaatsizlikle ilgili en kayda değer örneğin 1861-1865 Amerikan İç Savaşı öncesinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Amerika'da İç Savaş öncesinde efendilerinden firar eden güneyli kölelere yardımda bulunan kuzeylilerin cezaya çarptırılması adına Kaçak Köleler Yasası (Fugitive Slave Act) konulmuştu, fakat bu yasayı sayısız kişi kasten çiğnemişti.³⁵⁵ İngiltere'de de 1903 ile 1914 yılları arasında kadınlara oy hakkı tanınmasını talep eden bir grup kadın da sivil itaatsizlik hareketlerine başvurmuştu. Dworkin'e göre, sivil itaatsizlik; çıkarıcılık, hiddet, acımasızlık veya delilikten doğan olağan yasaya muhalefet hareketlerine benzemez. Yine bir topluluğun halihazırdaki siyasi iktidarın meşruiyetini kabul etmemesi ya da devletin politik hakimiyet bölgesini tanımaması sonucu meydana gelen iç karışıklıkla hiç ilgisi yoktur. Sivil itaatsizlik hareketine iştirak edenler kendilerini toplumun yabancı olarak hissetmezler ve diğerlerince de böyle görülmeyi ummazlar zira sivil itaatsizlik hareketlerine iştirak edenler devletin ve siyasi iktidarın meşruiyetini teslim etmektedirler. Dworkin, sivil itaatsizlik hareketine iştirak edenlerin cezaya çarptırılmamaları hususunu kabul etmez. Yine de mahkemelerin, sivil itaatsizlik eylemcilerini cezalandırırken çok katı hareket etmeyebileceğini düşünür.³⁵⁶

³⁵³ Adnan GÜRİZ 2017, age. s. 450.

³⁵⁴ Jürgen HABERMAS (2018), "Sivil İtaatsizlik", *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup COŞAR, ss. 122-143, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 127.

³⁵⁵ Ronald DWORKIN (2018), "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği", *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup COŞAR, ss. 144-164, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 145.

³⁵⁶ agm. s. 162-164.

2.6. KRİTON DİYALOĞUNDA HUKUKA İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNE VE SİVİL İTAATSİZLİĞE BİR BAKIŞ

Öncelikle belirtmek gerekir ki *Sokrates'in Savunması*, “Euthyphron ya da Dindarlık Üzerine”, “Savunma yani Apologia”, “Kriton ya da Yapılması Gerekenler Hakkında” ve “Phaidon ya da Ruh Hakkında” olmak üzere dört bölümden oluşacak şekilde derlenmektedir. İlk diyalog olan Euthyphron’da Sokrates’in yargılanışının öncesi anlatılır ve dinsizlikle itham edilen Sokrates’in inançları hakkında bilgi verilir, Savunma’da Sokrates’in yargılanışı anlatılır, Kriton’da hükmün verilmesinin akabinde Sokrates’in arkadaşı Kriton ile olan konuşmasına yer verilir; bir vatandaşın önemsemesi gereken hususlar aktarılır. Phaidon’da ise Sokrates’in idamının infaz edildiği gün yaşananlar anlatılırken ruha dair hususlara da yer verilir.

Euthyphron ve Phaidon olayların kavranması için önem arz etse de asıl *Savunma* ve *Kriton Diyalogu* Sokrates’in hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizliğe ilişkin görüşlerine değindiğinden eldeki çalışmada onlar irdelenmiştir. *Sokrates'in Savunması*’nın sivil itaatsizlikle, *Kriton Diyalogu*’nun hukuka itaat yükümlülüğüyle bağdaştırıldığını belirtmek gerekir. Kanımızca *Savunma* ve *Kriton* arasında geçen sürede Sokrates fikir değiştirmemiş, sadece hukuka itaat yükümlülüğünün farklı yönlerinden söz etmiştir, ki bu yönler birbiriyle aynı anda var olması mümkün olan ve bir arada bulunmaları kanımızca çelişki teşkil etmeyen unsurlardır.

Bu bölümde önce Sokrates’in yargılanmasına değinilecek, akabinde de *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton Diyalogu*’nda hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizliğe ilişkin mesele ele alınacaktır.

2.7. SOKRATES’İN YARGILANMASI

Sokrates'in Savunması’nda suçlayıcılar; Meletos, Anytos ve Lycon’dur. Ancak Anytos ve Lycon, Sokrates aleyhine oy toplarken Sokrates ile asıl muhatap olan ve suçlamalarda bulunan Meletos’tur. Meletos’un yazdığı iddianameye göre Sokrates gençleri kentin inandığı tanrılara inanmamaya ve onların yerine kendisinin icat ettiği yeni ilahi güçlere inanmaya ikna etmiş, onları yoldan çıkarmıştır.³⁵⁷

Sokrates savunmasını iki bölümde yapar. İlk bölümde, o anki suçlayıcıların iddialarını konu alıp insanları eğitmek için hiçbir şekilde para almadığını, buna kanıt

³⁵⁷ PLATON 2019, age. s. 33.

olarak da fakirliğini gösterir. Meletos'a sorular yöneltilir, kendisinin kötü olmadığını, bilerek gençleri sapkınlığa yönlendirmediğini, bilmeyerek yapmış ise de bunun dava konusu olamayacağını, yalnızca Meletos'un kendisini uyarmasının bu noktada yeterli olacağını belirtir. Yeni tanrılar uydurmadığını, tanrılara inanmayan birinin tanrının çocuklarına ve kâhinlerine de inanamayacağını açıklar. Kendisinin insanları bu kadar sorgulamasının da tanrıların emri olduğunu söyler. İkinci bölümde ise Atinalıları kendisi aleyhine eskiden beri tahrik edenlere karşı savunma yapar. Kendisini at sineğine benzetip devletin hantallaşmaya yüz tutan müesseseleri harekete geçirdiğini ve bundan ötürü halka rahatsızlık verdiğini belirtir. Sokrates için kendisi kanunlara göre suçlu sayılabilir ancak asıl suçlu olan kanunlardır.³⁵⁸

Sokrates savunmasını yaptıktan sonra Beşyüzler Meclisi'nde oylama yapılır ve 30 oy fark ile Sokrates suçlu bulunur, Meletos da idam cezasını önerir. Sokrates'e ne ceza önereceği sorulunca yaptığı fiilin ancak bir ödüle layık olabileceğini belirterek, sürgün istemediğini çünkü Atina'dan başka yerde istese de yaşayamayacağını, hapis cezasına ve köleliğe yaşlı olması sebebiyle dayanamayacağını, fakir biri olması sebebiyle de ancak o dönemki para birimi olan bir mna ödeyebileceğini anlatır. Sonrasında da arkadaşlarının kendisine kefil olması sebebiyle 30 mna para cezası önerir, ancak bu öneri kabul edilmeyince Sokrates hakkında ölüm cezasına karar verilir.³⁵⁹

Sokrates'in idam edileceği gün duruşmadan çok sonra olabilmıştır, zira o sırada bir tören ifa edilmektedir ve bu sırada ölüm cezalarının infazı ertelenir.³⁶⁰ Nihayet idam edileceğini öğrenen Sokrates bu konuda oldukça metanetli davranmaktadır, ancak arkadaşı Kriton ve birçok diğer takipçisi o gün üzülmemek için çok çabalamışlardır. Takipçileri Sokrates'in zindanda kaldığı süre boyunca her gün onunla vakit geçirip sohbet etmişlerdir. Aslında kendisini kaçırmalarının mümkün olduğunu belirtmeler de Sokrates mutlak suretle bunu reddetmiştir. İdam edileceği gün de yine yanındadırlar, onunla ders-sohbetlerini yapmışlardır. Sonra arhonların uşağı onunla konuşmuş, kendisine zehrin verilme zamanının geldiğini bildirmiştir, bunun üzerine Kriton güneşin henüz batmadığını ve isterse birkaç saat daha vakit geçirip öyle zehri içebileceğini belirtmiştir. Sokrates ise bu durumu kabul etmemiş, zehri biraz geç

³⁵⁸ Ali EVLİCE, "Sokrates'in Savunmasına Hukuki Bir Yaklaşım", *Hukuk Gündemi Dergisi*, Sayı 4, s. 46.

³⁵⁹ agm. s. 46-47.

³⁶⁰ PLATON 2019, age. s. 87-88.

içmekle eline bir şey geçmeyeceğini ifade ederek artık vaktin geldiğini işaret etmiştir. Zehir hazırlanıp kendisine teslim edildikten sonra da herhangi bir tereddüt, korku veya tepkisi olmaksızın zehri içmiş, zehir içmekle ilgili talimatlara uymuştur. Ağlayıp dövünen arkadaşlarına da sakin ve metin olmalarını söylemiştir. Son sözü de “Asklepios’a bir horoz borçluyuz Kriton. Parasını ödemeyi sakın ihmal etmeyin.” Olmuştur.³⁶¹

Sokrates’in Savunması’nın sivil itaatsizliğin unsurları açısından da incelenmesi eldeki çalışma için önem arz etmektedir. Bu noktada *Sokrates’in Savunması* öncelikle şiddetsiz olarak gerçekleşmiştir ve hukuka aykırılık unsuru bulunmaktadır, zira Sokrates için tanrıların kanunları yürürlükteki kanunlardan daha geçerlidir ve onları ihlal etmek onun için sorun teşkil etmemektedir, bu bağlamda yürürlükteki kanunların ciddi haksızlıklar doğurduğu düşünülebilir. Eylem aleni olarak gerçekleştirilmiştir, zaten Sokrates Atina sokaklarında öğrencileriyle derslerini gerçekleştirmektedir. Son olarak da yukarıda da belirtildiği üzere Sokrates, kendisi için hükmedilen cezayı kabul etmiştir, bu bağlamda da itaatsizin cezai sorumluluğu kabul etmesi hususunda tartışmalı bir nokta bulunmamaktadır.

2.8. SOKRATES’İN SAVUNMASINA YÖNELİK FARKLI GÖRÜŞLER

Sokrates’in hukuka itaat yükümlülüğüne ilişkin fikirlerini araştıran yazarlar *Savunma* ve *Kriton Diyalogu*’nu karşılaştırarak Sokrates’in yargılanması esnasında ve yargılanmasının akabinde infazından hemen önceki tavrını kıyaslar ve burada fikir değiştirip değiştirmediğini tartışır. Bir görüş Sokrates’in *Savunma* ile *Kriton* arasında fikir değiştirdiğini, başka bir görüş Sokrates’in aslında genel itibarıyla hukuka itaat yükümlülüğünü kabul etmediğini, diğer bir görüş ise Sokrates’in hukuka itaat yükümlülüğünü savunduğunu vurgulamaktadır.

İlk olarak *Savunma* ile *Kriton* arasında fikir değiştirdiğini kabul eden görüş ele alınacaktır. Bu görüş 19. yüzyıl araştırmacılarından George Grote’nin yaklaşımı olup Grote’ye göre Sokrates, *Savunma* ve *Kriton Diyalogu* arasında fikir değiştirmiştir. Örneğin *Savunma* ve *Grogias Diyalogu*’unda Sokrates, kendisini toplumdan soyutlamış, farklı ve özgün bir tip olarak tanıtırken bu hali Atina halkının antipatisine neden olmuştur. Ancak *Kriton*’da Atinalılarla barışık, onlardan biri gibi duran

³⁶¹ age. s. 174-179.

Sokrates'e rastlanır.³⁶² Grote'ye göre bu değişikliğin iki nedeni olabilir: Biri Sokrates'in duruşmadan bir süre sonra fikirlerini değiştirmiş olması, ikincisi de Platon'un *Kriton Diyalogu*'nda okuyuculara farklı kişilikte bir Sokrates'i sunmayı istemesidir. Grote ilk nedeni benimser ve ona göre Sokrates, ölümünden bir süre önce, mevcut iktidarlara karşı hayatı boyunca sergilediği ve *Savunma*'da karşılaşılan tavizsiz tutumundan vazgeçip uzlaşma yoluna gitmiştir.³⁶³

Konuya dair bir diğer görüş de Sokrates'in hukuka itaatsizliği savunduğunu kabul eden görüştür. Sokrates'in hukuka itaatsizliği en azından bazı durumlarda meşru kabul ettiğini savunan bu görüşün temsilcilerinden biri de Reginald Allen'dır. Allen'a göre Platon'un *Kriton Diyalogu*'nda Sokrates, adaletsizliği emreden bir hukuka itaat yükümlülüğünün olmadığını kabul eder ancak kendisi hakkında adaletsizliğe neden olan bir hukuka itaatsizliği reddeder.³⁶⁴ Burada Sokrates'in mutlak bir hukuka itaat yükümlülüğünü benimsemediğini ve belli şartlar dahilinde kişinin itaatsizliğinin meşru sayılacağını kabul eder.³⁶⁵

Konuya ilişkin ele alınacak olan üçüncü ve son görüş ise Sokrates'in hukuka itaati savunduğunu kabul eden görüştür. Sokrates'in iki eserinde de hukuka itaatsizliği savunduğuna ilişkin görüşlere ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirileri getirenlerden biri de A.D. Wozzley'dir. Yaygın kanının aksine Wozzley, Sokrates'in hukuka itaati savunduğunu ifade eder ve bu konuyla ilgili *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito (Hukuk ve İtaat: Platon'un Kriton'undaki Tartışmalar)* adında kapsamlı bir kitabı da kaleme alır.³⁶⁶ Wozzley'e göre Sokrates'in hukuka itaatsizlik yaptığına dair verilen iki örneğin de onun itaatsizliği benimsediği yönünde düşünülmemesi gerekir. Sokrates için deniz savaşında ölüleri gömmeyen komutanların toplu yargılanması da Otuzlar'ın Salamisli Leon'u getirme emri de hukuka aykırıdır.³⁶⁷ Bu noktada Sokrates'in bu hukuka aykırılıklara katılmaması onu tam da kanuna itaat eden birisi yapar. Dahası, Wozzley'e göre Sokrates'in mahkeme kararlarına değil de

³⁶² Frances OLSEN (1984), "Socrates on Legal Obligation: Legitimation Theory and Civil Disobedience", *Georgia Law Review*, Cilt 18, Sayı 4, ss. 929-966, s. 933.

³⁶³ agm. s. 933-934.

³⁶⁴ Reginald E. ALLEN (1972), "Law and Justice in Plato's Crito", *The Journal of Philosophy*, Cilt 69, Sayı 18, ss. 557-567, s. 566-567.

³⁶⁵ Sercan GÜRLER (2010), "Sokrates'in Savunması ile Kriton Diyalogunun Hukuka İtaat Yükümlülüğü Açısından Karşılaştırılması", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Sayı 20, s. 90.

³⁶⁶ Frances OLSEN 1984, agm. s. 934.

³⁶⁷ Anthony Douglas WOZZLEY (1979), *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, The University of North Carolina Press, London, s. 54-55'ten aktaran Sercan GÜRLER 2010, agm. s. 91.

Tanrının buyruklarına uyacağını belirtmesi de itaatsizlik olarak nitelendirilmeyebilir.³⁶⁸

Görüşleri eleştiren kişilerden bir diğeri de D'Amato olup onun görüşüne göre Sokrates, mahkemenin kendisi hakkında vermiş olduğu kararın yani idam kararının salt yargılama süreci adil olarak gerçekleştirildiği için infaz edilmesi gerektiğine inanır ve bu sayede Sokrates'in hukuka itaat yükümlülüğünü kabul ettiğini düşünür.³⁶⁹

Kanımızca da Sokrates hem *Sokrates'in Savunması*'nda hem de *Kriton Diyalogu*'nda yani genel itibariyle hukuka itaat yükümlülüğünü kabul etmektedir. *Savunma*'da bu durum açıkça cezasını kabul etmesiyle ve arkadaşlarının bu cezayı para cezası veya sürgüne çevirmesinin mümkün olduğu halde bu teklifi reddetmesiyle aşıkardır. Burada Sokrates'in amacı kurala aykırı davranıp bunun sonuçlarına katlanmamak değildir, yani burada Sokrates'in içinde bulunduğu hukuk sistemini tanıdığını ve kurallarını kabul ettiğini açıkça ifade etmek gerekmektedir. Yine böylesi bir yargılamayı kabul etmeyip yargılama öncesinde veya sonrasında hükmün infazından önce de Atina'dan kaçması mümkünken o, cezasının idam olduğunu bildiği suçuyla ilgili yargılanmayı kabul ederek hukuka itaat ettiğini göstermektedir. Dahası, bir eşi ve çocukları olduğu halde ve bu durum mahkeme ve halk açısından yargılamada Sokrates için belki cezada bir indirim sebebi olabileceken Sokrates'in onları mahkeme salonuna getirmemesi de adalete ve sisteme olan inancını ve sistemi manipüle etmeksizin hukuk kurallarına riayet etme niyetinde olduğunu göstermektedir.

Yukarıda da ele alındığı üzere *Kriton Diyalogu*'nda ise zaten ayrıntılı olarak neden hukuka itaat ettiğini belirtmiş, bununla ilgili olarak da çeşitli görüşlerin öncüsü kabul edilmiştir. Özetlemek gerekirse bunlar sözleşmecilik, minnettarlık ve örtülü rıza görüşleridir. Sokrates bu hukuk kurallarına uymak ile ilgili olarak tanrılarla sözleşmiştir, bu nedenle kuralları çiğnemesi sözleşmeye aykırı olacaktır. Sokrates ebeveynlerin çocuklar üzerindeki yönetimini hukuka itaat yükümlülüğü ile bağdaştırarak minnettarlık görüşünün de öncüsü olmuştur, ona göre vatandaşların devletten elde ettiği nimetlerden yararlanmış olması hasebiyle hukuk kurallarına uyması gerekir. Yine Sokrates bunca zaman Atina'da bulunmuş, ailesini burada

³⁶⁸ Anthony Douglas WOOZLEY 1979, age. s. 935-936'dan aktaran Sercan GÜRLER 2010, agm. s. 92.

³⁶⁹ Sercan GÜRLER 2010, agm. s. 94.

kurmuştur, başka bir yere yerleşmemesi bile Atina'nın kurallarına itaat etmeyi zımnen kabul ettiği anlamına gelir ki bu nedenle idamının infazına karşı çıkmaz.



SONUÇ

Hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki bağlantı karmaşık bir ilişkidir. Hukuka itaat yükümlülüğü, bireylerin toplumun düzenini ve istikrarını sağlamak için hukukun sunduğu kurallara uyma sorumluluğunu ifade eder. Bu, toplumun işleyişini sağlamak ve bireylerin haklarını korumak amacıyla belirlenen kurallara uyulması gerektiği anlamına gelir.

Ancak bazı durumlarda, bireylerin adaleti arama, insan haklarını savunma veya haksız ve adaletsiz yasalara karşı çıkma gibi nedenlerle hukuka karşı çıkma eğilimleri ortaya çıkabilir. İşte bu noktada sivil itaatsizlik devreye girer. Sivil itaatsizlik, bireylerin haksız veya adaletsiz yasalara veya hükümet politikalarına karşı çıkma ve direnme eylemlerini ifade eder. Bu tür eylemler, adaletin sağlanması, toplumsal değişim talepleri veya insan haklarının korunması gibi hedeflere ulaşmayı amaçlar.

Hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki bağlantı, hukukun mutlak bir otorite olduğu ve bireylerin her durumda hukuka itaat etmek zorunda olduğu anlayışının sorgulanmasında ortaya çıkar. Sivil itaatsizlik, hukukun sınırlarını ve etik değerleri sorgulamayı gerektirir. Bireyler, hukukun adaleti sağlamaktan uzaklaştığı durumlarda, baskıcı bir rejim altında veya haksız bir yasayla karşı karşıya kaldıklarında, vicdani ve ahlaki değerlerine uygun hareket etmek için hukuka karşı çıkabilirler.

Sivil itaatsizlik, tarihsel olarak, birçok sosyal ve siyasi değişimi tetiklemiştir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde ırk ayrımcılığına karşı mücadelede Martin Luther King Jr. liderliğindeki sivil haklar hareketi, sivil itaatsizlik eylemlerine başvurmuştur. Aynı şekilde, Mahatma Gandhi'nin liderliğinde Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesi, barışçıl sivil itaatsizlik eylemleriyle desteklenmiştir. Bu örnekler, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki gerilimi ve bu eylemlerin toplum üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bu tez, hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizlik arasındaki bağlantıyı derinlemesine analiz etmeyi amaçlamış, Platon'un *Kriton Diyaloğu* ve *Sokrates'in Savunması*, bu konuda önemli bir referans noktası olarak kullanılmıştır. *Sokrates'in Savunması*, hukuka olan bağlılığın sınırlarını ve adaletin nasıl sağlanması gerektiğini sorgulamaktadır. Platon'un *Kriton Diyaloğu*'nda Sokrates, hukuka olan bağlılığın öncelikli bir değer olduğunu vurgularken, adaletin bireyin vicdanına uygun hareket etmesini de savunur. Sokrates'e göre, adaletsiz bir emir veya yasa hukuka uymayı gerektirmez ve bireyin vicdani sorumluluğu, adaleti sağlamak için harekete geçmesini gerektirebilir. Bu bağlamda, sivil itaatsizlik, hukuka olan bağlılığı korurken adaletin sağlanması için meşru bir mücadele yoludur.

Sokrates'in Savunması aynı zamanda toplum sözleşmesi, minnettarlık anlayışı ve fair play düşüncesini de vurgular. Toplum sözleşmesi, bireylerin toplumun düzenini ve işleyişini kabul etmelerini gerektiren bir anlaşmadır. Ancak, toplum sözleşmesi aynı zamanda toplumun bireylere sağladığı hak ve özgürlükleri garanti etmeyi amaçlar. *Sokrates'in Savunması*, bireylerin topluma olan minnettarlıklarını korurken, hukukun adaleti sağlamaktan uzaklaştığı durumlarda adaleti arama hakkına sahip olduklarını ifade eder.

Bu tezde *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton Diyaloğu* ile hukuka itaat yükümlülüğü ve sivil itaatsizliğin ilişkisi ele alınmaya çalışılmış ve hukuka itaat yükümlülüğünün bulunduğu ancak bu hukuka itaat yükümlülüğünün bir prima facie yükümlülük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu da hukuka itaat yükümlülüğünün her daim geçerli olmadığı, haksızlıkların boyutu vatandaşlara zarar verici noktaya ulaştığında ve objektif olarak bu baskıya dayanılmasının mümkün olmadığı durumlarda vatandaşların sivil itaatsizliğe başvurarak haksızlıkla mücadele edebilmesinin meşru olduğu sonucuna varılmıştır. Bu noktada her anlamlı sayıda kişinin katılımı, eylemlerin mutlak surette şiddet içermemesi ve eylemcilerin cezaya katlanması önem taşımaktadır zira eylemlerde şiddetten istifade edilmesi veya basit haksızlıklarda halkın silahlı direnişe geçmesi Thomas Hobbes'un sözünü ettiği doğa durumuna işaret edecektir. Bu noktada eylemlerin içerdiği unsurlardaki dengelilik önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, AKAL Cemal Bali ve KÖKER Levent (1994), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara.
- AKARSU Bedia (1961), “John Locke’un Devlet Felsefesi”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 12, ss. 72-85.
- AKTAŞ Sururi (2001), “David Hume’un Anti-rasyonalist Epistemolojisi Üzerine Dayalı Ahlak ve Adalet Teorisi”, *A.Ü.E.H.F. Dergisi*, Cilt V, Sayı 1-4, ss. 11-36.
- ALLEN Reginald E. (1972), “Law and Justice in Plato’s Crito”, *The Journal of Philosophy*, Cilt 69, Sayı 18, ss. 557-567.
- ALTUNEL Mesude (2011), “Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Sayı 93, ss. 443-458.
- ANBARLI Şeniz (2006), *Baskıya Karşı Direnme ve Sivil İtaatsizlik (Türkiye Örneği)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- ANBARLI Şeniz (2007), “Baskıya Karşı Direnme Biçimi Olarak Sivil İtaatsizlik ve Meşruluğu Sorunu”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, ss. 71-99.
- ARENDT Hannah (2018), “Sivil İtaatsizlik”, *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. COŞAR Yakup, ss. 79-121, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN Ahmet (2009), *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara.
- ASLAN Orhan (2008), *Sivil İtaatsizlik Bağlamında Vicdani Ret Türkiye Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ATASOYU Aytekin (2014), *Sivil İtaatsizlik Bağlamında Tortumlu Leyla Olayının Erzurum Yazılı Basımına Yansıma Biçimi: Palandöken Gazetesi ve Doğu Ekspres Gazetesi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- BENTHAM Jeremy (1891), *A Fragment on Government*, Clarendon Press, Oxford.

- BOUCHER David ve KELLY Paul (2005), “The Social Contract and Its Critics: An Overview”, *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 1-34, Taylor and Francis e-Library.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY (2023), Cambridge University Dictionary, *Prima Facie*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/prima-facie>, ET. 16.02.2023.
- CANDAN Kadir ve BİLGİN Murat (2011), “Sivil İtaatsizlik”, *Yasama Dergisi*, Sayı 19, ss. 57-94.
- CEVİZCİ Ahmet (2005), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- COŞKUN Vahap (2002), “Direnme Hakkı”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Cilt 5, ss. 52-79.
- D'AMATO Anthony (1976), “Obligation to Obey the Law: A Study of the Death of Socrates”, *Southern California Law Review*, Cilt 49, Sayı 5, ss. 1079-1108.
- DEĞİRMENCİOĞLU YILDIZ Burcu (2016), “John Locke'ta Doğa Durumu ve Direnme Hakkı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 20, Sayı 3, ss. 375-410.
- DOWNS Robert (1995), *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Çev. GÜNGÖR Erol, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- DWORKIN Ronald Myles (1986), *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- DWORKIN Ronald (2018), “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği”, *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. COŞAR Yakup, ss. 144-164, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- EMEKLİER Bilgehan (2011), “Thomas Hobbes ve John Locke'un Güvenlik Anlayışlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Sayı 13, ss. 99-123.
- ERDOĞAN Mustafa (2018), *Özgürlük, Hukuk ve Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- ERİŞİRGİL Mehmet Emin (1997), *Kant ve Felsefesi*, Eko Matbaası, İstanbul.
- EVLİCE Ali (2014), “Sokrates'in Savunmasına Hukuki Bir Yaklaşım”, *Hukuk Gündemi Dergisi*, Sayı 4, ss. 44-48.
- FABRE Cecile (2018), *Toplumsal Sözleşme*, Çev. DENİZ Mehmet Fatih, *Felsefe Arkivi*, Cilt 1, Sayı 48, ss. 123-135.

- FILMER Sir Robert (1685), *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, R. Chiswel, W. Hensman, M. Gilliflower, ve G. Wells Filmer, Londra.
- FRIEND Celeste (2023), "Social Contract Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/soc-cont/#SSH4a.ii>, ET. 18.5.2023.
- GANDHI Mohandas Karamchand (1968), *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Çev. DESAI Mahadev, Navajivan Publishing House, Ahmedabad.
- GAUTHIER David (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- GAUTHIER David (1999), "Hobbes's Social Contract", *İçinde, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Ed. Christopher W. Morris, ss. 59-72, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, Maryland.
- GEÇİT Bekir (2020), "Thomas Hobbes'da Toplum Sözleşmesi, Egemenlik ve Uyruluk: Egemenin ve Uyrukların Hak ve Yükümlülükleri Nelerdir?", *Temaşa Felsefe Dergisi*, Cilt 14, ss. 110-124.
- GOUGH John Wiedhofft (1936), *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Clarendon Press, Oxford.
- GÖZE Ayferi (1989), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayıncılık, İstanbul.
- GÖZLER Kemal (2015), *Hukuka Giriş*, Ekin Yayınevi, Bursa.
- GREEN Leslie (2002), "Law and Obligations", *İçinde, The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Ed. Jules Coleman, Scott Shapiro, Oxford University Press, Oxford, ss. 514-547.
- GREENAWALT Kent (1985), "The Natural Duty to Obey the Law", *Michigan Law Review*, Cilt 84, Sayı 2, ss. 1-62.
- GÜRİZ Adnan (2017), *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- GÜRLER Sercan (2010), Sokrates'in Savunması ile Kriton Diyalogunun Hukuka İtaat Yükümlülüğü Açısından Karşılaştırılması, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Cilt 20, ss. 84-99.
- GÜRLER Sercan (2011), *Hukuka İtaat Yükümlülüğü ve Sınırları*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- GÜRLER Sercan (2014), "Felsefi Bir Sorun Olarak Hukuka İtaat Yükümlülüğü", *İÜHFİM*, Cilt LXXII, Sayı 1, ss. 265-292.
- HABERMAS Jürgen (2018), "Sivil İtaatsizlik", *İçinde, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. COŞAR Yakup, ss. 122-143, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- HART Herbert Lionel Adolphus (1955), "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, Cilt 64, Sayı 2, ss. 175-191.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. KARAKAYA Cenap, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- HIRSCHMANN Nancy J. (1992), *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- HISTORY (2020), *March on Washington*, 4 Aralık 2019, https://www.history.com/topics/black-history/march-onwashington#section_4, ET. 27.5.2020.
- HISTORY (2020), *Rosa Parks: Bus Boycott, Civil Rights & Facts*, 12 Mayıs 2020, <https://www.history.com/topics/black-history/rosa-parks>, ET. 27.5.2020.
- HUME David (2009), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. BAYLAN Ergün, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- HOBBS Thomas (2020), *Leviathan*, Çev. LİM Semih, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- IŞIK Salim (2017), "J. J. Rousseau ve Egemenlik Anlayışı Üzerine", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, ss. 79-98.
- IŞIKTAÇ Yasemin (2015), *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. KUÇURADI İoanna, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KANT Immanuel (2006), "Toward Perpetual Peace", Çev. COLCLASURE David L., *İçinde, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, Ed. Pauline Kleingeld, ss. 67-109, Yale University Press, New York.
- KING Martin Luther (2002), "Letter from Birmingham City Jail", *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo A. Bedau, ss. 68-84, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- KIRLI Özlem (2015), "Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 48, ss. 445-459.
- KLOSKO George (2020), "Fair Play, Reciprocity, and Natural Duties of Justice", *Ratio Juris*, Cilt 33 Sayı 4, ss. 335-350.
- KOCAOĞLU Mehmet (2020), "John Rawls", *İçinde, Çağdaş Felsefe II*, Ed. Mustafa Altunoğlu, Mehmet Kocaoğlu, ss. 221-252, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayını, Eskişehir.

- KRAMER, Matthew H. (2021), “Hukuki ve Ahlaki Yükümlülük”, Çev. GÜRLER Sercan, *İçinde, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi*, Ed. Martin P. Golding, William A. Edmundson, Ertuğrul Uzun, ss. 325-344, Isık Yayınları, İstanbul.
- LEFKOWITZ David (2006), “The Duty to Obey the Law”, *Philosophy Compass*, Cilt 1, Sayı 6, ss. 571-598.
- LOCKE John (1992), “Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet.”, Çev. ÇETİN İsmail, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, Yıl: 4, ss. 333-338.
- LOCKE John (2021), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. BAKIRCI Fahri, Serbest Kitaplar, Ankara.
- MARTIN Rex (1970), “Socrates on Disobedience to Law”, *The Review of Metaphysics*, Cilt 24, Sayı 1, ss. 21-38.
- MARX Karl (1978), “Theses on Feuerbach”, *İçinde, The Marx-Engels Reader*, Ed. Richard C. Tucker, ss. 143-145, W. W. Norton & Company, New York.
- MARX Karl (2010), *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*, 28. Cilt, Lawrence & Wishart, Electric Book.
- MIZRAK Dilan (2019), “Toplum Sözleşmesi Kuramlarında Siyasi İktidarın Sınırı Olarak Kişi Hak ve Özgürlükleri Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, ss. 21-44.
- MOORE Margaret (2005), “Gauthier’s Contractarian Morality”, *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 213-226, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- NICHOLSON Peter (1976), “Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign”, *The University of Chicago Press Journals*, Cilt 86, Sayı 3, ss. 214-230.
- NOZICK Robert (2006), *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. OKTAY Alişan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- OLSEN Frances (1984), “Socrates on Legal Obligation: Legitimation Theory and Civil Disobedience”, *Georgia Law Review*, Cilt 18, Sayı 4, ss. 929-966.
- ÖKÇESİZ Hayrettin (1993), “Sivil İtaatsizliğin Bir Öncüsü: Sokrates”, *Argumentum Aylık Hukuk Dergisi*, Sayı 36-41, ss. 657-662.
- ÖKÇESİZ Hayrettin (1994), *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul.
- ÖKTEM Ülker (2007), “Kant Ahlakı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 18, ss. 1-9.

- PATEMAN Carole (2017), *Cinsel Sözleşme*, Çev. ALPAR Zeynep, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- PLATO (1969), *Plato in Twelve Volumes*, Çev. SHOREY Paul, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- PLATON (2019), *Sokrates'in Savunması*, Çev. ÇOKONA Ari, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- RAWLS John (1999), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- RAWLS John (1999), "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", *İçinde, Collected Papers*, John Rawls, Samuel Freeman, ss. 117-129, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (2021), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. İLERİ Rasih Nuri, Say Yayınları, İstanbul.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (2021), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. GÜNYOL Vedat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- SIMMONS Alan John (1979), "The Principle of Fair Play", *Philosophy & Public Affairs*, Cilt 8, Sayı 4, ss. 307-337.
- SMART Brian (2002), "Defining Civil Disobedience", *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo Adam Bedau, ss. 189-211, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- SMITH Malcolm Barry E. (1973), "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *The Yale Law Journal*, Cilt 82, Sayı 5, ss. 950-976.
- TANÖR Bülent (1993), "Anayasa Hukuku Açısından Sivil İtaatsizlik", *Argumentum Aylık Hukuk Dergisi*, Sayı 36-41, ss. 701-703.
- TAŞKIN Ahmet (2004), "Baskıya Karşı Direnme Hakkı", *TBB Dergisi*, Sayı 52, ss. 37-65.
- TAYLOR Alfred Edward (1938), "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, Cilt 13, Sayı 52, ss. 406-424.
- THOREAU Henry David (2002), "Civil Disobedience", *İçinde, Civil Disobedience In Focus*, Ed. Hugo Adam Bedau, ss. 28-48, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- TÜRKAN Mehmet (2016), "David Hume'da Doğal Hukuk ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi", *Bevtülhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt 6, Sayı 2, ss. 169-203.

- WACKS Raymond (2019), *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. ARIKAN Engin, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- WALKER A. D. M. (1988), Political Obligation and the Argument from Gratitude. *Philosophy & Public Affairs*, Cilt 17, Sayı 3, ss. 191-211.
- WASSERSTROM Richard A. (1963), “The Obligation to Obey The Law”, *UCLA Law Review*, Cilt 10, Sayı 4, ss. 780-807.
- WELCH Shay (2012), *A Theory of Freedom: Feminism and the Social Contract*, Palgrave Macmillan, New York.
- WILDE Lawrence (2005), “Marx Against the Social Contract”, *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 165-176, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- WILLIAMS Howard (2005), “Kant on the Social Contract”, *İçinde, The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Ed. David Boucher, Paul Kelly, ss. 135-148, Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- WITTEWER Silvan (2010), “John Locke and the Right of Resistance”, *Aporia: Journal of The Philosophy Society at the University of St Andrews*, Cilt 4, ss. 1-9.
- WOODCOCK Pete (2020), *Yeni Başlayanlar İçin Siyaset Teorisi*, Çev. ÇAVDAR Aydın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- YAŞAR İraz (2013), *Camus'nün Başkaldıran İnsan'ı ve Sivil İtaatsizlik İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.